





**Michael Schneider**

**Theologie des christlichen Gebetes**

## **EDITION CARDO**

Studien des Patristischen Zentrums KOINONIA - ORIENS  
Herausgegeben von Wilhelm Nyssen (†), Thomas Kremer  
und Michael Schneider

Michael Schneider

Theologie des christlichen Gebetes  
Eine trinitätstheologische Grundlegung

*Zweite, überarbeitete Auflage*

Patristisches Zentrum Koinonia - Oriens e.V., Schernfeld 2020.

© by Koinonia-Oriens e.V., Schernfeld - 2020

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	9
I. Problemanzeigen in der Neuzeit	19
1. Thomas von Aquin	19
2. Nominalismus	20
3. Deismus	22
4. Baruch Spinoza	24
5. Immanuel Kant	25
6. Friedrich Schleiermacher	31
7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel	34
8. Ludwig Feuerbach	35
9. Karl Marx	39
10. Friedrich Nietzsche	40
11. Ertrag	41
II. Problemanzeigen in der Gegenwart	46
1. Karl Rahner	49
2. Hans Urs von Balthasar	73
3. Richard Schaeffler	93
4. Abraham Joshua Heschel	110
5. Ertrag	119

### III. Grundlegung des christlichen Gebetes 125

1. Der wahre Beter	125
2. Die spezifisch christliche Gebetserfahrung	160
3. Erfahrung im Gebet - jenseits des Wortes	164
4. Der Weg in das Innere des Herzens	168
5. Begegnung mit dem ewigen Christus	172
6. Beten im Heiligen Geist	179
7. Ertrag	185

### IV. Spezifika des christlichen Gebetes 190

1. Gespräch mit Gott?	190
2. Inneres Beten	199
3. Beten in allen Dingen	207
4. Ekklesiales Beten	213
5. Gebet mit der Heiligen Schrift	216
6. Stellvertretendes Beten	224
7. »Praxis« des Betens	231
8. Irdisches Beten	234
9. Ehrfürchtiges Beten	236
10. Liturgisches Beten	239
11. Beten in sehnsüchtigem Schweigen	245
12. Obgleich es Nacht ist	260
13. Beten unter Seufzen und Flehen	271
14. Beten in Hoffnung	277
15. Ertrag	280

V. Das immerwährende Gebet	282
1. Die vier Grundvollzüge	284
2. Die Reinheit des Herzens	298
3. Die rechte Gebetsverfassung	302
4. Ertrag	304
VI. Das Stundengebet	306
1. Das Anliegen immerwährenden Betens	313
2. Die Inhalte des Horengebetes	321
3. Die Heiligung im Wort der Schrift	330
4. Das Glaubensleben im Licht des Psalters	340
5. Die Fortsetzung im Alltag	360
6. Beauftragtes Beten?	363
7. Ertrag	368
VII. Grunddaten einer Theologie des christlichen Gebetes	369
1. Das christliche Gebet als Vollzug der Freiheit	373
2. Das christliche Gebet als Theologie des Herzens	380
3. Das christliche Gebet in seinem anthropologischen und trinitätstheologischen Gehalt	382
Ausgewählte Bibliographie	385



## Theologie des christlichen Gebetes

An der Not und dem Segen des Gebetes scheiden sich die Geister, gestern und heute. Bewirkt das Gebet wirklich etwas in dieser Welt mit all ihrem Leid, Weh und Ach? Bedarf es nicht eher des verantwortlichen Handelns und Einsatzes für Glaube und Gerechtigkeit, statt sich von solchem Engagement einfach mit einer so »kindlichen« Form wie der des Betens freizusprechen? Nicht wenige, auch unter den Theologen, sind der Ansicht, Beten helfe vor allem, sich über die eigenen Ängste, Wünsche und Hoffnungen klar zu werden; das Gebet erscheint hier wie ein Erinnern seiner selbst, ein heilendes Selbstgespräch vor dem Horizont Gottes, mit selbsttransformativer Wirkung für den Einzelnen: Wer betet, lernt, Alltägliches hinter sich zu lassen, indem zu Wort gebracht wird, was an Bedrängnis und Kummer im tiefsten Grund seines Herzens schlummert. Dabei jedoch die direkte Anrede eines »Du« zu wählen, würden sich nicht wenige schwer tun; stattdessen werden nichtpersonale Gottesbilder und Metaphern bevorzugt, mit denen jede anstößige Anrede Gottes vermieden werden soll. Statt der Anrede »großer, allmächtiger Gott«, »barmherziger Herr und Gott« wählt man lieber Umschreibungen für das unauslotbare Geheimnis des Göttlichen als der absoluten Wirklichkeit und universalen Kraft des Alls, womit wenigstens auf indirekte Weise die Möglichkeit einer verborgenen Fügung oder Führung im eigenen Leben nicht ausgeschlossen wird.

Um auf derartige und andere Anfragen an die Praxis des Gebetes antworten zu können, wählen wir einen *personalen* Ansatz, mit dem die *trinitarische* Bestimmung des christlichen Gebetes als sein einzigartiges Charakteristikum herausgearbeitet werden soll. Nicht selten geschieht es ja, daß ein Beter lobend, klagend und bittend »vor Gott« tritt und ihm all das anvertraut, was ihn im Herzen bewegt; am Ende wird er sein Gebet zusammenfassen mit den Worten: »Darum bitten wir durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn und Gott, der in

der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit. Amen.« An wen hat er nun *tatsächlich* sein Gebet gerichtet: an Gott den Vater, an Jesus Christus oder vielleicht einfach an Gott? Es könnte ebenso sein, daß er sich in und mit seinem Gebet in die trinitarische Bewegung vom Vater zum Sohn im Heiligen Geist hineinnehmen läßt: Wie jedoch müßte solches geschehen?

1) Ausgangspunkt unserer Überlegungen wird die *anthropologische Basis* des betenden Vollzugs sein, wie sie mit dem Geschehen der Inkarnation gegeben ist: Indem das göttliche Wort irdischen Leib annahm, lehrte und erschloß es dem Menschen sein ihm eigenes Gebet nicht als irgendeine beliebige Handlung, sondern als Grundvollzug des Glaubens, ja des christlichen Daseins überhaupt.

Beten und nicht beten sind zwei Haltungen, die sich ihrem Wesen nach unterscheiden: Jener, der nicht betet, wird sich anders verstehen und sein Dasein anders leben als einer, der betet. Wer in das Gebet findet, tut dies aus dem Bewußtsein, daß etwas vom Wesen seines Gebetes in ihm längst schon lebendig ist; er wird sein Gebet vor den bringen, dem er sich als Urgrund seines Daseins hingeben will. Solches Beten unterscheidet sich von einer Selbstdarstellung insofern, als es sich in der arglosen Hingabe an jenen vollzieht, dem sich der Beter verdankt. Geht es im Gebet doch um das Ganze, was den Menschen ausmacht, und es wird ihn angesichts seiner eigenen Endlichkeit und Schwachheit immer wundern (müssen), daß er das Gebet überhaupt überlebt, ist doch jener, vor den er tritt, größer als alles, was sich über ihn denken und ersinnen läßt; zugleich ist er so real und lebendig wie der Beter; und nur deshalb hat es ja Sinn, überhaupt zu beten.

Entscheidende anthropologische Voraussetzung solchen Betens wird die rechte Absicht sein. Weder geistlicher Trost noch geistlicher Fortschritt, sondern die größere Ehre dessen, dem sich der Beter hingeben will, wird *Movens* seines Gebetes sein. Am Ende des Lebens wird er ohnehin alles abzugeben haben und nur das zurückbehalten, was die wahren Schätze seines Betens waren. Würde sich hingegen der Voll-

zug des Gebetes nur auf dieses Leben beschränken und als solcher mit dem Tod erübrigen, käme ihm nur eine vorübergehende Bedeutung zu, vielleicht als Trost oder Aufrichtung des Beters.

Hat jedes Gebet aber ewige Bedeutung, wird sich der Einzelne Zeit seines Lebens um Einübung und Vertiefung dieses Vollzugs bemühen. Er wird bestrebt sein, sich immer mehr dem Gebet hinzugeben, um eines Tages, nämlich zur Stunde des Todes, sein Leben auf ewig an jenen zu »verlieren«, der immer schon das Innerste seiner selbst war; dann wird er auf ewig in jenes Gebet umgewandelt, in das er sich in seinem Leben anfanghaft eingeübt hat, dessen Lobpreis nun aber kein Ende nehmen wird.

Unsere Reflexionen werden zudem zeigen, daß der Vollzug des Gebetes wenigstens in der *neuzeitlichen Philosophie* keineswegs bloß am Rande der Überlegungen steht, obgleich er in der philosophischen Anfrage kaum eine positive Antwort findet; für sie gilt er als ein unreflektiertes Gehabe, ein Gemisch von Surrogat und Projektion, fern von jeder Möglichkeit und Unmittelbarkeit einer Begegnung mit jenem angeblich göttlichen Wesen. Auf der anderen Seite vermochte die neuzeitliche Kritik den Vollzug des Gebetes nicht zu unterdrücken oder gar abzuschaffen, er findet sich weiterhin in allen Religionen wie auch in den neueren Geistlichen Bewegungen.

2) Einen zuverlässigen Einstieg in die *christologische Begründung* des Gebetsvollzuges findet man im Zeugnis des Neuen Testaments; es ist ja der Ursprung dessen, was heute noch selbstverständliche Praxis der Kirche in ihren Gottesdiensten und anderen Vollzügen ist.

Notwendigkeit und Segen solchen Betens erahnend, wenden sich die Jünger an Christus, da sie ihn beten sehen, und bitten ihn: »Herr, lehre uns beten!« (vgl. Lk 11,1). Daraufhin führt er sie in die Urform seines Betens ein, indem er, der eingeborene und geliebte Sohn, als Mensch und Gott für sie bei seinem Vater betend eintritt. Dieses Gebet ist keine Angelegenheit mehr zwischen Gott und Mensch, verhält es sich doch so, »daß Gott selber zu Gott beten kann, daß jede göttliche Per-

son die andern um die Verwirklichung ihres einzigen und gemeinsamen Willens bitten und sie für dessen Erfüllung loben und ihnen dafür danken kann«<sup>1</sup>.

Die tiefste Einsicht in solches Beten findet sich im hohenpriesterlichen Gebet (Joh 17), das bis in das innertrinitarische Gespräch reicht: Betend teilt der Sohn alles mit, was er vom Vater hört (Joh 8,26). Was jedoch der Vater spricht, ist das Wort, welches der Sohn ist. Fürwahr, dessen Sein ist reines Gebet - und zwar in Freiheit: »Was der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn« (Joh 5,19), und zwar im Gehorsam, der wiederum die authentische Äußerung des göttlichen Pneuma ist. An dieser gegenseitigen Anbetung der drei göttlichen Personen erhalten die Jünger Christi nun Anteil, »damit sie eins sind wie wir« (Joh 17,11), »ich in ihnen, du in mir« (Joh 17,23).

Dieses ihm eigene Gebet verrichtet der Eingeborene als Jude in der religiösen Tradition seines Volkes, beim Synagogengottesdienst und im Tempel; und in der Treue zur jüdischen Glaubens- und Gebetstradition erweist er sich gerade als Lehrer eines neuen Gebetes: Im Alten Bund repräsentiert jeder Einzelne das Ganze, und das Ganze setzt sich zusammen aus dem Engagement und der Bundestreue der Einzelnen. Dieses Grundgesetz der Heilsgeschichte wird im Neuen Bund überboten, vor allem mit der Feier der Eucharistie: Jene, die an diesem Mahl teilnehmen, sind weit tiefer *ein* Leib, als sie es im jüdischen Volk zu sein vermögen, und zugleich sind sie intensiver und persönlicher in Anspruch genommen, da sie mit ihrer eigenen Existenz den »Preis« für dieses Einssein einzulösen haben, nämlich im Mitleiden und Sterben, durch das der Herr sie in seine Herrlichkeit führen will; so bleibt ihr Leben »mit Christus verborgen in Gott«. Das objektive Gebet der Eucharistie ist nämlich subjektiv nachzuvollziehen in der Hingabe des

---

<sup>1</sup> H.U. von Balthasar, Das unterscheidende christliche Gebet, in: IkaZ 14 (1985) 289-293, hier 290. - Kurz ein Wort zur Position der Fußnoten: Finden sich diese nach einem Satzzeichen, beziehen sie sich auf den gesamten Inhalt des jeweiligen Satzes; sind sie hingegen vor einem Satzzeichen angebracht, enthalten sie eine Angabe zu den letzten Wortinhalten.

eigenen Lebens - für die Kirche und für die Welt (vgl. Phil 2,17f.). Solches Beten vollzieht sich *in* Christus, in das sich der Einzelne hineinnehmen läßt: »An jenem Tag werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde, denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt und weil ihr geglaubt habt, daß ich von Gott ausgegangen bin« (Joh 16,26f.). Der Vater, nicht Christus, ist der Adressat bzw. das Ziel solchen Betens. Jeder nun, der in dieses Gebet zum Vater eintritt, darf dessen gewiß sein, daß er alles, worum er betet, schon längst erhalten hat (Mk 11,24), insofern er es dem Willen und den Worten Jesu gemäß erbittet (1 Joh 5,14f.).

3) Eine christologische Begründung des christlichen Gebetes ist nicht denkbar ohne ihre *trinitarischen Voraussetzungen*. Beten lernt der Christ in der lebendigen »Praxis« des Herrn, vor allem in der Praxis der Liebe. Um sie in ihrem tiefsten Wesen zu erfassen und zu leben, dazu bedarf es der »Kontemplation«, in die die Jünger vom eingeborenen Menschensohn eingeführt werden, der seit Ewigkeit das Werk seines Vaters betrachtet und es im Gehorsam empfängt: Was der Vater tut, tut gleicherweise der Sohn. Es geht hier in der Tat um ein tiefgründendes Einssein im Handeln: Der Vater vermag im Sohn zu handeln, und dieser wiederum betrachtet den Vater, dessen Wohlgefallen und Liebe auf ihm, dem Gehorsamen, liegt; was immer der eingeborene Sohn in seinem Leben tut und verkündet, ist Frucht jener Kontemplation, die sein Sohnsein ausmacht und erfüllt. Wer nun in dieses Gebet des Menschensohnes zu seinem Vater eintritt, erfährt sich eingeladen, in und mit dem Sohn zu wirken. Dann aber wird sich das Bekenntnis: »Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20), wandeln zu der staunenden Erfahrung: »Nicht ich wirke, Christus wirkt in mir!« Dieses göttliche Wirken in ihm wird der Beter - »indifferent« in Bereitschaft und Offenheit für den Herrn - gerne annehmen, da er in ihm mehr zu wirken vermag, als er es je aus sich heraus tun könnte.

Die Offenheit hierfür wirkt der Heilige Geist: »Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend erkennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt.«<sup>2</sup> Es handelt sich hier um ein doppeltes »Erkennen im Sohn«: Der Vater verhält sich zu dem Menschen Jesus, wie er innergöttlich zu seinem Sohn steht, während die Weise der Offenheit des eingeborenen Menschensohnes für den Willen des Vaters identisch ist mit der innertrinitarischen Relation des Sohnes zum Vater und seinem Heilswillen: Als Mensch in allem uns gleich, außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15), offenbart er auf Erden, was er als Gott in alle Ewigkeit ist. Dies geschieht unüberbietbar zur Stunde des Todes am Kreuz und im Geschehen der Auferstehung: Ginge es hier nur um ein Handeln des allmächtigen Vaters an seinem toten Sohn - gleichsam ohne ihn -, wäre die Stunde der Kreuzigung keine Offenbarung Gottes, zu der sich aber der Hauptmann bekennt, da er das Leiden und Sterben des Gekreuzigten als einen Erweis seiner Göttlichkeit erkennt (Mk 15,39). Ebenso ist die Auferstehung ein Geschehen aus der Freiheit des Menschensohnes, der im Paschageheimnis sein Wirken auf Erden zusammenfaßt und den Willen seines Vaters erfüllt; so handelt in der Auferstehung nicht nur der Vater an seinem Sohn, auch er ist in ihr unmittelbar wirkmächtig, was mit der Aussendung des Heiligen Geistes endgültig besiegelt und offenkundig wird.

Das Wirken des Heiligen Geistes ergänzt nicht bloß das Werk des Sohnes, denn was dieser »für die vielen« an der *Menschheit* getan hat, vollendet der Heilige Geist im *Einzelnen* und setzt es in ihm gegenwärtig. Solches ist dem Heiligen Geist eigen, da es sich im innertrinitarischen Gespräch ebenso verhält: Vater und Sohn beziehen sich auf den Heiligen Geist als ihr gemeinsames Du, wie sich auch der Sohn mit dem Geist dem Vater schenkt und der Vater sich mit dem Geist dem Sohn hingibt. Keiner der drei ist in diesem Gespräch bloß Medi-

---

<sup>2</sup> R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IkaZ 5 (1976) 481-496, hier 495.

um oder Mittel, jeder bleibt wahrhaft Mittler und Ziel zugleich: Der Sohn vermag etwas, was der Vater nicht kann, wie auch der Heilige Geist ihnen gegenüber ihm Eigenes wirkt, was den anderen so nicht zu eigen ist. Solches zeigt sich in der Geschichte der Offenbarung überdeutlich: Obgleich nur der Vater die »Stunde« des Sohnes kennt, dieser wiederum in sich ganz den Vater offenbart und verherrlicht, kommt es allein dem Heiligen Geist zu, den Menschen in die volle Wahrheit dieser Heilszeit einzuführen.

Auf diese Weise offenbart der eingeborene Menschensohn in seinen irdischen Tagen zwar die Urgestalt christlichen Betens, aber erst unter dem Wirken und in der Kraft des Heiligen Geistes erhält dieses Gebet seine letzte Vollmacht: ausgegossen in die Herzen der Beter, läßt er sie gesinnt sein wie Jesus (Röm 5,5). Durch Christus ist der Beter *ermächtigt*, sich in und mit ihm an den Vater zu wenden, dazu *befähigt* aber im Heiligen Geist (1 Kor 12,4), der sich der Schwachheit des Menschen annimmt, auf daß er beten kann, wie es Gott gebührt (Röm 8, 26).

Was Christus seine Jünger mit dem Vaterunser lehrt und wo er sie im Hohenpriesterlichen Gebet unmittelbar hineinnimmt, vollendet sich im Abendmahlssaal, da sie - betend mit Maria - den Heiligen Geist empfangen. So zeigt sich, daß das christliche Gebet fürwahr ein »geistliches«, »göttliches« Geschehen ist: Indem es sich durch Christus in der Kraft des Heiligen Geistes vollzieht, ist es Gottes des Vaters in allem würdig und wohlgefällig.

Wie die einleitenden Ausführungen zeigen, wird es uns in den weiteren Darlegungen weniger darum gehen, die verschiedenen Formen des Betens wie Bitte, Klage, Dank, Anbetung etc. eigens in ihrer Sinnhaftigkeit und Vernünftigkeit zu ergründen; vielmehr suchen wir einzig nach einer *theo-anthropologischen* bzw. *trinitätstheologischen* Grundlegung des christlichen Gebetes. Dazu werden wir im *ersten Kapitel* unserer Ausführungen die geistesgeschichtliche Problemanzeige des christlichen Gebetes entfalten; in der Neuzeit nämlich kam es, wie

schon angedeutet, zu einer heftigen und grundsätzlichen Infragestellung des christlichen Gebetes, vor allem auch seiner Sinnhaftigkeit und Verantwortbarkeit vor dem Forum der Vernunft. In einem *zweiten Kapitel* werden wir erkunden, wie gegenwärtig in Philosophie und Theologie auf die neuzeitliche Problemanzeige geantwortet wird und welche neuen Zugänge für die Glaubwürdigkeit und Berechtigung des christlichen Gebetes derzeit eröffnet werden. Das *nächste Kapitel* enthält den Hauptteil unserer Ausführungen, nämlich die *trinitätstheologische Begründung* des christlichen Gebetsvollzugs; hier wird zu vertiefen sein, was in der Einleitung kurz angesprochen und skizziert wurde. Die einzelnen Spezifika wie auch die unterscheidend christlichen Merkmale des Gebetes werden wir im *vierten Kapitel* vorstellen: Wohl lassen sich viele anthropologische Voraussetzungen und Zugänge zum christlichen Gebet anführen, doch unterscheidet es sich grundlegend von Vollzügen des Betens und der Kontemplation in anderen Religionen; seine Spezifika erklären sich speziell aus der *christologischen und pneumatologischen* Begründung des christlichen Gebetes, das wesentlich im Studium der Heiligen Schrift wie auch in der Feier der kirchlichen Liturgie gründet und seinen authentischen Ausdruck im »immerwährenden Beten« findet, welches wir im *folgenden Kapitel* bedenken. Eine besondere Form dieses »Betens ohne Unterlaß« findet sich in der *Stundenliturgie*, in dem alle wesentlichen Elemente und Vollzüge christlichen Lebens und Betens zusammenkommen, nämlich als liturgisches Gebet in Christus, das im Wort der Heiligen Schrift gründet, aber vom »Buchstaben« zum »Geist« führt, wie wir im *sechsten Kapitel* darlegen. *Abschließend* werden wir das Resümee unserer Ausführungen einholen, indem wir uns fragen, welchen Beitrag das Gebet für die Theologie selbst erbringt; wird werden den inneren Zusammenhang von *Theologie und Gebet* zu erschließen haben. Eigentlich ist das Beten ein praktischer Vollzug im Bereich der Frömmigkeit und des geistlichen Lebens, so daß es nicht gleich einsichtig erscheinen mag, warum es vor das Forum der theologischen Vernunft zitiert werden soll. Theologische Erkenntnis geht jedoch

über die Wahrnehmung von vorliegenden Sachverhalten hinaus und zielt auf den Mitvollzug einer geistigen Bewegung und Lebensfunktion, und zwar als Nachvollzug des innertrinitarischen Lebens und der Heilsökonomie. Bonaventura schreibt hierzu: »Willst du aber wissen, wie das geschieht [gemeint ist die Vereinigung mit Gott], dann frage die Gnade, nicht die Wissenschaft; die Sehnsucht, nicht den Verstand; das Seufzen des Gebets, nicht das forschende Lesen; den Bräutigam, nicht den Lehrer; Gott, nicht den Menschen; die Dunkelheit, nicht die Helle; nicht das Licht, sondern jenes Feuer, das ganz und gar entflammt und durch mystische Salbung und brennendste Liebe in Gott umgestaltet. Dieses Feuer ist Gott, und sein Herd ist in Jerusalem. Christus aber hat es entzündet mit der Glut seines bittersten Leidens.«<sup>3</sup> Theologie endet nicht mit dem Begreifen und Erkennen, sondern mündet in das Gebet und die Anbetung: »Ein Theologe, der stunden- und tagelang zum Beispiel das Gebet studiert, wird von selbst einmal einen Augenblick erfahren, in dem er findet, daß es nun höchste Zeit sei, sich dem Gebet zu widmen, statt über das Gebet nachzudenken. Beides ist jedoch zugunsten des vollendeten Gebetes notwendig.«<sup>4</sup> Gewiß, Theologie muß sich um die Klarheit des Begriffs mühen; aber aufgrund der »Gegenstände«, mit denen sie zu tun hat und die verborgen die jeweilige Fassung einer Theologie bestimmen, führt sie in die Verborgenheit des Gebetes: Die Theologie findet ihren Höhepunkt in der Homologie! Hans Urs von Balthasar fragt mit Reinhold Schneider: »Gibt es überhaupt eine Wahrheit außerhalb des Gebetes?«<sup>5</sup> So steht die Theologie zwischen der Skylla einer reinen Innerlichkeit wie auch eines existentiellen Nominalismus und der Charybdis eines bloßen Rationalismus. Karl Rahner bemerkt hierzu: »Der Theologe mag von

---

<sup>3</sup> Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*. Eingel., übers. und erl. von J. Kaup, München 1961, VII (S.152f.).

<sup>4</sup> E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*. Mainz 1965, 297.

<sup>5</sup> H.U. von Balthasar, Reinhold Schneider. *Sein Weg und Werk*, Köln-Olten 1953, 9.

Gott in der Universität anders reden müssen als der Prediger auf der Kanzel oder den Jahrmärkten der Welt. Einen solchen Unterschied gibt es, aber er ist sekundär. Der Theologe muß von Gott reden, nicht nur vom Reden über Gott.«<sup>6</sup> Theologie läßt sich in ihrem Wahrheitsgehalt nur messen an der Anbetung und Hingabe in Liebe zu Gott. Theophilie wiederum führt zur Theologie!

Dennoch die Frage: Ist das Gebet nicht ein so persönlicher und intimer Einsatz des Einzelnen, daß man mit kritischen Überlegungen und Anfragen eher seine Spontaneität und Unmittelbarkeit mindert? Es gehört zum Wesen des christlichen Glaubens, daß er von sich aus gerne Rechenschaft ablegt (vgl. 1 Petr 3,15f.); darüber kann dem Beter nochmals mehr bewußt werden, was er in seiner Hinwendung zu Gott tatsächlich vollzieht. Eine theologische Reflexion über das Gebet ist außerdem deshalb von Bedeutung, weil sie selten durchgeführt und teils eher am Rande des theologischen »Alltagsgeschäftes« steht. Dies erstaunt umso mehr, als es beim Gebet, wie gezeigt, um einen, ja den Grundakt christlicher Existenz geht, der von sich aus nach einer Reflexion über seine Sinnhaftigkeit verlangt.

Bevor wir mit den Ausführungen im Detail beginnen, sei noch eigens herzlich gedankt Sr. Maria Caritas Kreuzer und Dr. Sven Boenneke für das Lesen der Korrekturen und die Prüfung der bibliographischen Angaben. Für die zweite Auflage, die mit freundlicher Genehmigung des Echter Verlags, Würzburg, erscheinen kann, wurde der Text in einigen Details überarbeitet und verbessert.

Eichstätt, Ostern 2021

---

<sup>6</sup> K. Rahner, *Theologie heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. XV: *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1983, 63-75, hier 74.

## I. Problemanzeigen in der Neuzeit

Nach paulinischer und johanneischer Theologie führt liebende Hingabe zu jenem vertieften Erkennen Gottes, das im Vollzug des Gebetes seinen authentischen Ausdruck findet. Im Mittelalter zerbrach jedoch das Band zwischen Beten und Erkennen; die Theologie wollte nun vorrangig vernünftige Rede von Gott sein, während das Gebet als ein Akt persönlicher Frömmigkeit angesehen wurde, weshalb Melchior Cano († 1560) es auch nicht mehr zu den zehn klassischen »Orten« theologischer Erkenntnis zählt.

Theologie gibt es nicht um ihrer selbst willen, geht es ihr doch zutiefst um eine existentielle Realität. Gott ist kein abstraktes Gegenüber des Menschen, über welches nichts Größeres und Höheres gedacht werden kann; er ist ihm vielmehr inwendig nahe, sogar innerlicher, als dieser es sich selber sein kann. Um dies zum Ausdruck zu bringen, wählte Karl Rahner den Begriff des übernatürlichen Existentials: Das ganze Sein eines Menschen ist auf Gott hin entworfen und angelegt; doch die natürliche Transzendentalität des Menschen ist wiederum durch das Kommen des Heiligen Geistes erhöht und vervollkommenet, in dessen Kraft der Beter einen freien Zugang zu Gott hat. Diese fürwahr genuin »theologische« Verortung des christlichen Gebetes wird nun in der Neuzeit grundlegend in Frage gestellt.

### 1. Thomas von Aquin

Das Ausmaß der kritischen Herausforderungen, die sich seit der Neuzeit für die herkömmliche christliche Gebetspraxis ergeben haben, läßt sich recht gut erkennen, sobald sie mit der traditionellen Theologie des Gebetes verglichen werden. Nach Thomas von Aquin († 1274) beispielsweise zielt Gottes Wille von Ewigkeit her unveränderlich auf das fürwahr höchstmögliche Gut. Aufgrund seines ewigen Voraussens ist es Gott bekannt, wozu sich der Mensch entscheiden oder

ihn einst bitten wird, so daß er von Ewigkeit her einplant, was ihm ein Beter als Anliegen vorbringen wird bzw. wessen er bedarf.<sup>7</sup> In der betenden Hinwendung zu Gott lernt der Beter, sich zunehmend in den göttlichen Heilsplan zu fügen. Gott hingegen ändert sich nicht, selbst wenn er dem Gebet des Menschen in konkreten Dingen entspricht, da er ja all das, worum der Beter ihn bitten könnte, immer schon voraussieht.

Einer solchen Gebetsvorstellung wird man vorhalten können, daß sie einseitig sei, weil eine Veränderung einzig auf seiten des Menschen geschieht, während Gott von dem Gebet und der Bitte nicht betroffen ist. Würde Gott auf das Gebet eines Menschen eingehen, hieße dies nach der Gebetsvorstellung des Thomas von Aquin, daß er sich nur insofern zu einem Handeln aufgefordert sieht, als er es ohnehin immer schon will. Das Gebet dient demnach vor allem als Instrument bzw. konkrete Hilfe, damit sich der Mensch dem Willen Gottes fügt; eine personal-dialogische Begegnung findet dabei nicht statt; auch erhört Gott den Menschen nicht wirklich, vielmehr läßt er den Einzelnen beten, auf daß Gott jenes tue, was dieser immer schon will.

## 2. Nominalismus

*Johannes Duns Scotus* († 1308) schlägt ein wichtiges neues Kapitel in der Geschichte der Theologie auf, da er den Vorrang der »Kontingenz« vor der Notwendigkeit und damit eine Metaphysik der Freiheit Gottes wie auch des Menschen entfaltet: Nur wenn Gott selbst frei ist, kann es eine menschliche Freiheit geben.<sup>8</sup> In diesem Sinn dürfen auch bei Christus die menschlichen Freiheitsakte nicht vom göttlichen Willen aufgehoben sein; vielmehr muß unser Heil von der göttlichen Per-

---

<sup>7</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II/II q. 83 art. 2.

<sup>8</sup> W. Kluxen, Über Metaphysik und Freiheitsverständnis des Johannes Duns Scotus, in: *PhJ* 105 (1998) 100-109.

son Christi auf menschliche Weise gewollt und erfüllt worden sein. Die Voraussetzung aber, daß es menschliche Freiheit nur gibt, insofern Gott selbst frei ist, führt zu der weiteren Frage, ob Gott auch eine andere Welt hätte schaffen können. Der Nominalist *Wilhelm Ockham* († 1347) behauptet, Gott hätte sich nicht unbedingt in der menschlichen Natur inkarnieren müssen, er hätte es ebenso in einer anderen tun können; Gott selbst sei sogar derart frei, daß er eine andere Schöpfung kreieren könnte. *Martin Luther* († 1546) folgt Wilhelm Ockham insofern, als er jede Art natürlicher Theologie ablehnt: Gott kann allein aus der Heiligen Schrift erkannt werden. Beide also, Wilhelm Ockham und Martin Luther, betonen Gottes absolute Freiheit, wenn auch mit unterschiedlichem Akzent: Wilhelm Ockham trennt die göttliche Natur von der geschaffenen Natur Christi, während Martin Luther das Menschsein Christi in allem völlig vom göttlichen Logos abhängig sein läßt. Nach seiner Auffassung handelt Christus nicht wirklich als ein Mensch, sondern nur unter dem Deckmantel seiner Menschheit; dies hieße aber, daß Jesu Menschsein selbst keineswegs schon Gottes Offenbarung ist, sondern nur deren Instrument. Ferner lehrt Martin Luther, der Gekreuzigte habe sich willentlich entäußert und *sub contrario* verborgen, doch sei er absolut souverän geblieben, er hätte alles auch nicht geschehen lassen können. Das entscheidende Werk Jesu sieht Martin Luther weniger darin, daß er den Schuldpreis für den Menschen »zahlen« wollte; stattdessen versteht er das ganze irdische Lebenswerk Jesu als Ermöglichung einer neuen Beziehung und Begegnung mit Gott, die er mit seinem Kommen dem sündigen Menschen erschließt.

Was Duns Scotus, Wilhelm Ockham und Martin Luther anfanghaft formulieren, verschärft sich in der neuzeitlichen Dogmatik zu der grundsätzlichen Frage: Auf welche Weise kann man von einer »Freiheit« der Person Jesu sprechen, wenn er wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist? Ist bei einer solchen »Konstitution« überhaupt eine menschliche »Person« gegeben? Oder radikaler: Wenn die drei- unddreißig Jahre des Lebens Jesu eine Selbstaussage Gottes in einem

Menschen sind, wie verhalten sich dann freilassende Freiheit Gottes und freigelassene Freiheit des Menschen zueinander? Kann es geschichtlich überhaupt eine menschliche Freiheit als göttliche Freiheit geben, ohne deren Instrument zu sein? Diese Problemanzeige kristallisiert sich in der Frage, ob Beter nur gehorsame Befehlsempfänger Gottes sind oder ob sie mit ihrem Gebet überhaupt bei Gott etwas »bewirken« können. Mit diesen Anfragen ist die neuzeitliche Problematik bezüglich einer Theologie des christlichen Gebetes markant ausformuliert. Erste Versuche einer Antwort finden sich beim englischen Deismus in der Zeit von 1640 bis 1740.

### 3. Deismus<sup>9</sup>

Als durch die Begegnung mit neuen Kontinenten und Kulturen ganz andere Religionen und neue Erfahrungen entdeckt wurden, propagierten die Deisten eine allgemein natürliche Religion, welche die Norm aller anderen Religionen sein könne. Zwar hätten die Offenbarungsreligionen die »natürliche Religion« ablösen wollen, doch nun sei die Zeit gekommen, wieder zur ältesten Form von Religion zurückkehren. Diese allein in der Vernunft begründete Religion sei zur Erlangung des ewigen Heiles hinreichend, so daß den kirchlichen Dogmen und Lehren weiterhin keine einzigartige und absolute Bedeutung zugesprochen werden müsse, vielmehr solle gegenüber allen Religionen und Wertsystemen Toleranz geübt werden. Ebenso forderte man unter Hinweis auf die neuen Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften

---

<sup>9</sup> G.V. von Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*. Stuttgart-Tübingen 1841 (Neudruck Hildesheim 1965); G. Gawlick, Art. »Deismus«, in: *HWPh* 11 (1972) 44-47 (Lit.); ders., *Der Deismus als Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung*, in: Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), ein »bekannter Unbekannter« der Aufklärung in Hamburg. Göttingen 1973, 15-43; Chr. Gestrich, Art. »Deismus«, in: *TRE* VIII (1981) 392-406 (Lit.).

eine bessere Erklärung von Natur und Schöpfung wie auch ihrer Herkunft und Entstehung.

*Herbert von Cherbury* († 1648) gilt als der Vater des englischen Deismus, vor allem mit seinem Hauptwerk »De veritate« (1624). Er vertritt die Ansicht, daß es nur eine Menschheit und eine Vernunft gebe, ebenso eine einzige Religion, nämlich jene, welche der von Gott geschenkten Vernunft entspreche; gleiches behauptet er für das Gebet. Gemäß seinen fünf Grundartikeln einer jeden Religion versteht Herbert von Cherbury die einzelnen Gebets- und Gottesdienstvollzüge in Analogie zu einem Königs kult, deshalb können sie nach seiner Meinung nicht essentiell (*essentiales partes*) zur Religion selber gehören. Der Deismus gibt die übliche Unterscheidung zwischen »wahrer« und »falscher« Religion auf; stattdessen vertritt er die Ansicht, alle Religionen würden Zeugnis ablegen für eine ihnen gemeinsam zugrundeliegende »natürliche Religion«, deren Bestimmung nun darin gesehen wird, dem Menschen bei seiner moralischen Orientierung zu dienen und zu helfen. Zwar gebe es ein höchstes göttliches Wesen, das zu verehren sei; doch jede Religion müsse sich darin ausweisen, daß sie gemäß der »natürlichen Religion« vernunftmäßig einsehbar ist. Wie Gottes Existenz auf dem Weg der Vernunft aus der Ordnung der Natur unmittelbar bewiesen werden könne, genauso ließe sich mit den Einsichten der Vernunft ein allgemeines Moralgesetz formulieren, das mit der Heiligen Schrift und der christlichen Verkündigung übereinstimme.

Nicht viel anders lauten - kurz zusammengefaßt - die Grundaussagen im Empirismus von *John Locke* († 1704) und seinem Werk »The Reasonableness of Christianity as delivered in Scriptures« (1695). Er bezeichnet es als eine Form von Heuchelei, wenn beispielsweise »um des Seelenheiles willen« bestimmte Glaubensartikel vorgegeben und praktiziert würden, hinter denen der Einzelne eigentlich gar nicht stehe. Ebenso seien aufwendige Gottesdienste abzulehnen, sie seien überflüssig und auch von Jesus selbst abgeschafft worden zugunsten der wahren Anbetung »im Geist und in der Wahrheit«.

Der Deismus stellt insofern eine Anfrage an das Christentum dar, da er das Göttliche Wesen als einen Schöpfergott vorgibt, der am Anfang aller Dinge die Welt ins Dasein gerufen, sie dann aber ihrem Schicksal überlassen habe. Seiner Allmacht sich enthaltend, schaue er dem Leid der Geschöpfe - gleichsam von außen - teilnahmslos zu. Es ist also nicht mehr ein Gott der Geschichte, der in sie eingreift bzw. sogar in sie eintritt; vielmehr kann jede Art von Gebet weder bei Gott noch in dieser Welt etwas ausrichten.

#### 4. Baruch Spinoza

In seinem Werk »Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt« versteht Baruch Spinoza († 1677) Gottes Freiheit in unmittelbarer Entsprechung zu seiner Natur, da Gott immer gemäß seiner Natur handle und ihr in allem gehorche, sei er doch alleinige freie Ursache seiner selbst und seines Handelns. Diese Freiheit Gottes unterscheidet Baruch Spinoza von dessen Willen, welcher nicht zu seinem Wesen gehöre, sondern entsprechend der Notwendigkeit der göttlichen Natur wirksam sei. Beten hat für Baruch Spinoza insofern keinen Sinn mehr, als Gott in der Geschichte immer nur gemäß der Notwendigkeit seiner göttlichen Natur handle.

Gott könne sich aber seiner Allmacht dadurch entäußern, daß er aus Liebe zu seinem Geschöpf es vorziehe, trotz seiner Macht nicht in die Geschichte einzugreifen, um so seiner Kreatur die Freiheit zu belassen. Gottes Allmacht erweise sich dann als die Macht seiner Liebe in Anerkennung der geschöpflichen Freiheit. Keineswegs sei Gott desinteressiert und alles gleichgültig, vielmehr verhalte er sich aus Liebe zu seinem Geschöpf und aus absoluter Achtung vor dessen Freiheit, habe er es doch mit letzter Freiheit und mit der Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet, damit es selbst die Dinge in die Hand nehme. Genau in dieser Achtung vor der Freiheit seines Geschöpfes zeigt sich nach Baruch Spinoza Gottes Vollkommenheit bzw. Moralität. Die

»Theodizeefrage« richtet sich deshalb nur noch an den Menschen, liegt es doch allein in seiner Verantwortung, in der Welt das Gute zu verwirklichen und alles Böse und Leidvolle entschieden von ihr fernzuhalten.

Einer solchen Position muß entgegengehalten werden, daß Gott sehr wohl in die Geschichte eingegriffen hat, als er nämlich seinen Sohn in diese Welt sandte, und er erwies seine Wehrlosigkeit darin, daß er zu einem hilflosen Spielball menschlichen Machtgebarens werden konnte; in der Auferstehung aber siegte die Macht seiner unendlichen Liebe, die stärker ist als der Tod. Am Ende der Zeiten wird er nochmals in die Geschichte eingreifen, um sie aus eigener Macht und in Liebe zu vollenden; in diesem Augenblick wird er über die Freiheit des Geschöpfes richten und es zur Verantwortung ziehen.

## 5. Immanuel Kant<sup>10</sup>

Immanuel Kant († 1804) fragt erneut nach den Möglichkeiten und Grenzen von Religion unter den Bedingungen ihrer Vernünftigkeit. Zunächst setzt er sich mit dem Deismus und den scholastischen Gottesbeweisen auseinander, um sein eigenes Anliegen deutlicher zu formulieren. Die These eines neutralen Ursprungs allen Daseins wie auch die Vorstellung eines quasi anthropomorph gedachten Schöpfers lehnt Immanuel Kant ab. Ebenso wenig überzeugen ihn die traditionellen Gottesbeweise: Sie könnten Gottes Dasein nicht zwingend aufweisen; denn der Sprung von der Logik in die Ontologie sei nicht tragbar, wenigstens in theoretischer Hinsicht, während es im praktischen Handeln durchaus einen absolut geltenden Anspruch geben könne.

---

<sup>10</sup> Vgl. E. Coreth/H. Schöndorf, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart 2008, 160-232; O. Höffe, Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Berlin 2011 (Lit.).

Aufgabe der Religion ist es nach Immanuel Kant, den Menschen zu einem sittlichen Wesen zu erziehen, und in dieser Aufgabe kommen seiner Meinung nach »Kirchenglaube« und »Religionsglaube« überein. Im Unterschied zum reinem »Vernunftglauben«, der natürlicherweise einsehbar sei und die allgemeingültige »Religion des guten Lebenswandels« ausmache, nach der sich alles im und am Tun entscheide, wertet Immanuel Kant den »Offenbarungsglauben« als ein Hilfsmittel zur Stärkung und Mehrung der guten Gesinnung, während die einzelnen äußeren Statuten, Zeremonien und Vollzüge nur Zutaten seien; letztlich habe der »Offenbarungsglaube« aber mit dem »Vernunftglauben« übereinzustimmen.

Christus stellt für Immanuel Kant die »personifizierte Idee des guten Prinzips« dar, mit dem der Mensch angeleitet wird, auf rechte Weise zu leben und zu beten; nach dem Prinzip Jesu zu handeln und zu leben, bedeutet nach Immanuel Kant die Erfüllung aller »Menschenpflichten«. Die christliche Religion wiederum stellt für ihn »das vollkommenste System«<sup>11</sup> eines »reinen Religionsglaubens« dar, doch sei sie mit »jüdischen Elementen« unterlaufen und dadurch ihrer selbst entfremdet worden; vom Stifter auf überraschende Weise in Übereinstimmung mit der »Vernunftreligion« begründet, was als ein Erweis ihres göttlichen Ursprungs anzusehen sei, seien im Laufe der Zeit einzelne Statuten und Observanzen in der christlichen Praxis so absolut gesetzt worden, daß sich der wahre Gottes-Dienst zu einem »Afterdienst« verkehrt habe, so daß von der wahren Religion am Ende nur bloße Moralität übrig geblieben sei.

Dies exemplifiziert Immanuel Kant an den äußeren und veräußerlichten Gebetsvollzügen, welche er mit heftigen Bezeichnungen wie »Afterdienst«, »Fetischmachen« und »Heuchelei« brandmarkt; jeder, der in falscher Gesinnung zu beten trachte, müsse eigentlich »in Verwirrung oder Verlegenheit« geraten wie »über einen Zustand, dessen er

---

<sup>11</sup> Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1910. Bd. XVIII, 693.

sich zu schämen habe«, komme er doch »in Verdacht, daß er eine kleine Anwendung von Wahnsinn« habe. Wer rein äußerlich und formal betet, unterliegt nach Immanuel Kant einem irren »abergläubischen« Wahngebilde (einem Fettschmachten): »es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Auch ist es ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plan seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vorteil für uns) abgebracht werden könne«. Ein Gebet vermag - nach Immanuel Kant - den Beter nur insofern zu verändern und umzuwandeln, als es das »sittliche Gute« in ihm fördere, nämlich »es in uns selbst fest zu gründen und die Gesinnung desselbigen wiederholentlich im Gemüt zu erwecken«. Anschließend führt Immanuel Kant weiter aus: »Gebete sind demnach in moralischen Absichten nötig, wenn sie in uns eine moralische Gesinnung errichten sollen [...]. Sie dienen dazu, die Moralität in dem Innersten des Herzens anzufeuern. Sie sind Mittel der Andacht [...]. Es ist eine Schwäche des Menschen, daß er seine Gedanken durch Worte ausdrücken muß, er redet alsdenn wenn er betet, mit sich selbst [...]. Gemeine Menschen können oft nicht anders als laut beten, indem sie nicht im Stande sind, im Stillen nachzudenken [...], wer sich aber übt, seine Gesinnung im Stillen zu eröffnen, bedarf nicht laut zu beten.«<sup>12</sup>

Mit seinem Anliegen einer »reinen philosophischen Religionslehre« möchte Immanuel Kant den Menschen von aller »Schwärmerei« und jedem »Aberglauben« befreien. Der Religionsglaube habe sich künftig nur noch an der Vernunft zu orientieren, wobei wiederum der gute Lebenswandel das eigentliche Ziel jeder Religion sei; statt ein Wirken

---

<sup>12</sup> Hier zitiert nach I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders., Sämtliche Werke. Bd. IV. Hrsg. von K. Vorländer, Leipzig 1903, 228-330.

der Gnade von außen zu erwarten, müsse fortan alles vom Menschen selbst und seinem sittlichen Handeln abhängen. Darum brauche sich der Mensch vor Gott auch nicht gut darzustellen, dies würde nur zu Tatenlosigkeit, »kriechender Gunsterwerbung« oder gar Idolatrie führen, eingebettet in rein äußere Förmlichkeiten: »Diese Lobpreisungen sind ein Opiat für das Gewissen solcher Leute und ein Polster, auf dem es ruhig schlafen soll.«<sup>13</sup> Sobald jedoch der Kirchenglaube die Grenzen der Vernunft einhalte, bedürfe er keiner Beglaubigung durch Wunder; statt irrigen Anthropomorphismen anheimzufallen, werde der Mensch erkennen, daß eine Gottheit ein so undurchdringliches Geheimnis ist, daß himmlische Einflüsse wie die der Gnade nicht zu erwarten sind, selbst wenn sie grundsätzlich durchaus möglich sein können. Die Pflichten eines guten Lebenswandels aber seien jedem Menschen ins Herz geschrieben und als solche allen Gebetsübungen vorgeordnet.

Ohne also den Kirchenglauben als solchen aufgeben zu wollen, fungiert der Glaube an eine Gottheit bei Immanuel Kant einzig als Postulat und Prinzip für das Wissen um das moralische Gesetz, als eine »Macht«, die den das sittliche Endziel bestimmenden Effekt gewährt. Im Vollzug des Gebetes vermag der Mensch, so Immanuel Kant, seine sittliche Gesinnung unter Rückgriff auf die Idee Gottes immer wieder zu erneuern und zu vertiefen; gleiches jedoch sei auch ohne den Glauben an eine Gottheit möglich. Damit dient das Gebet bei Immanuel Kant bloß der Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel, also als ein Mittel zur moralischen Besserung des Menschen, die im Gebet ihren konkreten Ausdruck erhält, ohne als solches unbedingt notwendig zu sein; es sei »nur subjektiv zu empfehlen«. Sobald der Mensch moralisch besser werde, werde das Gebet zunehmend überflüssig und könne schließlich wegfallen.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Kant's Werke. Hrsg. v. d. Kgl. Preuß. Akad. Wiss.. Bd. XI: Pädagogik, 495.

<sup>14</sup> Jürg Wüst-Lückl gibt zu bedenken: »Es ist mehr als fraglich, ob bei Kant von 'Überzeugung von Gottes Dasein' gesprochen werden darf. Auch in der inneren

Auch kann der Beter - nach Immanuel Kant - niemals auf Gott einwirken oder ihn beeinflussen, denn damit würde er Gott als ein personales Gegenüber annehmen, was aber innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nicht beweisbar sei. Der Dialog im Gebet bleibe eine »Fiktion«, die wohl durch die Stärkung des moralischen Bewußtseins äußerst wirksam sei. Letztlich müsse der Mensch lernen, daß alles nur von ihm und seinem eigenen Tun abhängt.

Immanuel Kant studierte die Werke des englischen Deismus eifrig, wenigstens soweit sie ihm vorlagen, und übernahm aus ihnen viele Einwände gegenüber einer veräußerlichten Religionsausübung.<sup>15</sup> So finden sich bei ihm viele Gedankengänge wieder, die schon *Thomas Hobbes* († 1679), *John Locke* († 1704), *John Toland* († 1722), *David Hume* († 1766) formulierten, aber ebenso auch *Hermann Samuel Reimarus* († 1768), der übrigens bei dem Königsberger Philosophen in hohem Ansehen stand. Dennoch reduziert Immanuel Kant die Religion weder auf die reine Vernunft, noch befürwortet er eine alles offen lassende Liberalität. Vielmehr setzt er sich in seiner Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« - ähnlich wie einzelne Deisten - nur von allen konkreten Fehlformen eines rein äußerlichen Gebetes ab, das er eben, wie gesagt, als bloßen »Fetischglauben« bezeichnet; solches Beten und Bitten ziele nicht auf Gott, es verbleibe bei den Wünschen und Vorstellungen des Betenden. Bei einer derartigen egozentrischen Ausübung des Glaubens, die einzig

---

Sphäre des Herzens kann bei ihm wohl Gottes Dasein nicht überzeugend geglaubt werden als das, was seine Vernunft bestimmt, nämlich, daß sie weder Gottes Existenz noch seine Nichtexistenz eindeutig festmachen kann. Darum ist es auch nicht zwingend, hier eine Verlagerung des Gebetes in die Innerlichkeit zu sehen« (J. Wüst-Lückl, *Theologie des Gebetes. Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick*, Fribourg 2007, 71, Anm. 201). - Er gibt dies zu bedenken gegenüber Alois Winter, *Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht »Gunsterwerbung«, sondern »Form aller Handlungen«, in: ThPh 52 (1977), bes. 357, Anm. 102.*

<sup>15</sup> Vgl. ausführlich hierzu mit den nötigen bibliographischen Angaben und Belegen A. Winter, *Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht »Gunstbewerbung«, sondern »Form aller Handlungen«, 360ff.*

auf den Einzelnen und seine Desiderate ziele, handle es sich um einen »Afterdienst«, da er nur auf Leistung und Lohn ziele bzw. nach dem Prinzip »do ut des« verlaufe. Außerdem sei es unschicklich, aufgrund eigener Interessen Gott von seinem ewig guten Willen abbringen zu wollen.

Mit seinen vorgebrachten Einwänden gegenüber Fehlformen religiöser Praxis erweist sich Immanuel Kant als kein Gegner jeglicher Gebetspraxis, ganz im Gegenteil!<sup>16</sup> Seine kritischen Einwände gegenüber Gebet und Gottesdienst erklären sich teils aus seinen Erfahrungen mit der pietistischen Erziehung im Elternhaus und im Fridericianum, deren Äußerlichkeit und Frömmerei ihm Zeit seines Lebens zuwider waren. Doch blieb ihm bis an sein Lebensende heilig, was eine wahre Frömmigkeit im Menschen bewirkt, nämlich »Ernst«, »Ruhe«, »Heiterkeit«, »innerer Friede« etc.

Wer nun im Gebet mit Gott reden will, obwohl er ihn nicht sieht und deshalb ihm nur glauben kann, tut nach Immanuel Kant etwas »Widersinniges«, nicht weil es unlogisch ist, sondern weil sich sein Gebet an »ein Wesen« richtet, »das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf« und dem »unsere Bedürfnisse beßer als uns bekannt«<sup>17</sup> sind. Wer glaubt, brauche nicht zu bitten, wer jedoch den Glauben nicht hat, brauche nicht zu hoffen, daß sein Bitten erhört werde. Es ist nach Immanuel Kant »Heuchelei«, wenn rein äußerlich einzelne Gebete aufgesagt und feierliche Gottesdienste verrichtet werden, hinter denen die Beter gar nicht stehen; wer hingegen seine Frömmigkeit »wie von selbst« verrichtet, »mühsam« und »unnütz«, dem sei sie »heilig« und »redlich«, denn er vollziehe sie im Innersten seines Herzens: »Auf den Geist des Gebets kommt alles an«, doch dieser »findet ohne alle Buchstaben statt«, nämlich »sofern wir im

---

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 341-377; ebenso P. Kalweit, Kants Stellung zur Kirche. Königsberg 1904.

<sup>17</sup> Zit. nach Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v.d.Kgl. Preuß. Akad. Wiss. Berlin 1910ff. Bd. XXVII/1, 323.

Glauben zu Gott das Vertrauen fassen, er werde unsere moralische Gebrechlichkeit ergänzen und die Glückseligkeit erteilen«<sup>18</sup>. Der Mensch habe Christus als »dem im Sohne Gottes gegebenen Urbild als dem Muster seines Handelns ähnlich zu werden«, obwohl er als Geschöpf »aus sich selbst« heraus dazu nicht fähig sei.<sup>19</sup> So habe der Beter darauf zu vertrauen, daß alles, was Gott selbst tue, auch geschehen würde, selbst wenn er es im einzelnen nicht durchschaue. Letztlich kommt es auf den »Geist des Gebetes« an; wer ihn hat, der würde zu weiteren moralisch guten Handlungen angetrieben werden, und wer ihn ein Leben lang sucht, verrichte einen »unaufhörlichen Gottesdienst«, nämlich jenen »vernünftigen Gottesdienst«, wie ihn die Heilige Schrift fordere, vor allem in Röm 12,1 und Mt 5,24. Vorbild solch rechten Betens ist nach Immanuel Kant das Vaterunser, es drückt den »Geist des Gebetes« am trefflichsten aus.

Schon nach dieser kurzen Beschreibung der Gebetsauffassung von Immanuel Kant dürfte deutlich sein, daß er keineswegs grundsätzlich gegenüber jeder religiösen Äußerung und Übung skeptisch ist; doch will er sie in ihrem wahren Geist geübt sehen, fern von aller pietistischen Frömmerei<sup>20</sup>, einem »schwärmerischen Religionswahn« oder einer routinierten Äußerlichkeit.

## 6. Friedrich Schleiermacher<sup>21</sup>

Friedrich Schleiermacher († 1834) greift wesentliche Grundgedanken

---

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 324.

<sup>19</sup> Kant's gesammelte Schriften, Bd.XVIII, 606.

<sup>20</sup> Siehe weiterhin auch W. Pannenberg, Theologische Motive im Denken Immanuel Kants, in: ThLZ 89 [1964] 897-906; A. Winter, Theologische Hintergründe der Philosophie Kants, in: ThPh 51 [1976] 1-51.

<sup>21</sup> Vgl. P. Grove, Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion, Berlin 2004; J. Maria (Hg.), The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher. Cambridge 2005 (Lit.).

und Anliegen Kants auf. So lehnt er ebenfalls die üblichen Gottesbeweise ab wie auch alle äußeren Vorgaben der Religionen oder ihrer Institutionen, denen er höchstens einen pädagogischen Wert zuspricht. Ferner vollzieht sich mit beiden Philosophen eine anthropologische Wende in der Theologie, da sie in ihrem philosophischen Entwurf bei dem Menschen ansetzen.

Kaum ein anderes theologisches Werk hat das 19. Jahrhundert so sehr geprägt wie Schleiermachers Glaubenslehre.<sup>22</sup> Unter Ablehnung des anthropozentrischen Konzeptes reiner Bewußtseins-Immanenz sucht er aufzuweisen, daß Gott unabhängig von der religiösen Erfahrung des Menschen existiert, und er zeigt dies gerade mit seinen Ausführungen über das Gebet.

Dem bittenden Gebet spricht Friedrich Schleiermacher in seiner »Glaubenslehre« insofern keinen Wert zu, als es sich auf rein irdische Belange und Wunschvorstellungen richtet: »Ich suche nichts Irdisches, weder für mich noch für meine Brüder, sondern allein das liegt mir am Herzen, daß das Werk des Herrn immer mehr in Erfüllung gehe, und das allein ist Gegenstand meines Gebetes, daß sein Reich immer mehr gebaut werden möge.«<sup>23</sup> Soll ein Gebet vollkommen sein, habe es sich im Schweigen zu vollziehen. Doch könne sich auch jedes andere Gebet als echt erweisen, sofern es in frommer Gemüthshaltung wahrhaftig und ohne Frömmelei sei.

Während sich ein veräußerlichter Glaubens- und Gebetsvollzug auf Lehren und Dogmen stützt, wird der wahrhaft »Fromme«, so legt Friedrich Schleiermacher dar, auf seinem religiösen Weg zu einem eigenständigen religiösen Erleben in unmittelbarer Öffnung für das Unendliche geführt. Solche »Frömmigkeit« besteht in dem Gefühl der »schlechthinnigen Abhängigkeit« von Gott, welches Friedrich Schlei-

---

<sup>22</sup> F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*. Berlin 1821.

<sup>23</sup> F. Schleiermacher, *Predigtband* 4,357; zit. nach O. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen <sup>1</sup>1997, 21.

ermacher an die Stelle dessen setzt, was bisher die Gottesbeweise erbringen wollten. Da nun das eigene religiöse Erleben immer begrenzt bleibe, müsse jeder nach einer Erweiterung seiner Erfahrungen streben, statt seine bisherigen absolut zu setzen; ebenso habe er sich gegenüber anderen religiösen Erfahrungen und Ansichten tolerant zu verhalten. Der gemeinsame Austausch über das Erfahrene werde einen Weg frei machen für jene »wahre Kirche«, welche schließlich die bisher bestehenden Kirchen ablöst. Dann würden die theologischen Lehren und überlieferten Dogmen nur noch insofern von Bedeutung sein, als sie grundlegende Reflexionen über religiöse Erfahrungen enthalten; aber sie selber würden höchstens als historisch bedeutsamer Ausdruck eines früheren religiösen Bewußtseins gelten. Welche Elemente der überkommenen Lehrüberlieferungen weiterhin Geltung beanspruchen können, entscheide das fromme Selbstbewußtsein der Gegenwart.

Friedrich Schleiermacher setzt in seiner Entfaltung der Gotteslehre ganz beim Menschen und seiner religiösen Erfahrung an, in der er sich in seiner Endlichkeit und Schwachheit als »schlechthin abhängig« von Gott wahrnimmt; eine solche Erfahrung ist, so Friedrich Schleiermacher, allen Glaubensweisen gemeinsam. Die christliche Religion unterscheide sich aber von allen anderen Religionen, als »alles einzelne in ihr bezogen wird auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth«<sup>24</sup>. Wer an ihn glaubt, hoffe, durch ihn ein unvergleichliches Bewußtsein von Gott zu erhalten, so »daß eine Hemmung des Lebens aufgehoben und ein besserer Zustand herbeigeführt werden« könne<sup>25</sup>.

Bei Christus selbst verhält sich alles ganz anders als sonst bei den Menschen: »Soll nun aber in Christo als dem Gründer einer vollkom-

---

<sup>24</sup> F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, in: ders., Kritische Gesamtausgabe. Bd. I. Hrsg. von H.-J. Birkner u.a., Berlin-New York 1980, 61.

<sup>25</sup> Ebd., 64.

nen Erlösung gar keine Hemmung statt finden: so muß in ihm das Fürsichgesetztheitsein oder das sinnliche Selbstbewußtsein und das Mitgesetztheitsein Gottes oder das höhere Selbstbewußtsein völlig dasselbe sein<sup>26</sup>. Hiermit verlegt Friedrich Schleiermacher die Lehre der zwei Naturen in Christus ganz in dessen Selbstbewußtsein. Das »Geschäft Christi«, nämlich seine Erlösung, besteht nach Friedrich Schleiermacher in der »Mittheilung seiner Unsündlichkeit und Vollkommenheit«, durch die dem Frommen die »Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Seligkeit« geschenkt werde. Während der Protestant sich unmittelbar in ein Verhältnis zu Christus gestellt sehe, wäre ein Katholik außerdem von der Kirche und ihren sakramentalen Handlungen abhängig. An Schleiermachers Darstellung stellt sich rückblickend die Frage, ob das christliche Gebet wirklich bloß ein Gefühl der »Abhängigkeit« von Gott erschließt oder ob sich in ihm ein wirksamer »Dialog« vollzieht, in dem sich Gott und Mensch gegenüberstehen und miteinander in eine Beziehung treten.

## 7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>27</sup>

Mit seiner philosophischen Rechtfertigung des Christentums sucht Georg Wilhelm Friedrich Hegel († 1831) nach einer Versöhnung von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie, Gott und Geschichte, womit er eine Fragestellung Kants weiterführt. Um darlegen zu können, wie Endliches überhaupt Unendliches zu erkennen vermag, beginnt Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit einer detaillierten Analyse des menschlichen Bewußtseins. Gegenüber Friedrich Schleiermacher zeigt er, daß das religiöse Gefühl sogar der Ausgangspunkt für eine objektive Erkenntnis Gottes sein könne, da nämlich, wie er darlegt,

---

<sup>26</sup> Ebd., 66.

<sup>27</sup> F.C. Beiser (Hg.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge 2008; H.F. Fulda, *G.W.F. Hegel*. München 2003 (Lit.).

im menschlichen Bewußtsein der absolute Geist zur Verwirklichung seiner selbst komme. Dieser absolute Geist halte alle Abläufe der Geschichte in Händen, so daß sie vernünftig und einsichtig verlaufen. So entwirft Georg Wilhelm Friedrich Hegel eine dialektische Geschichtsmetaphysik als grandiosen Versuch einer universalen Theodizee. Der Erkenntnisprozeß unterliegt nach Georg Wilhelm Friedrich Hegel dem dialektischen Dreischritt vom »an-sich« hin zum »für-sich« und einem »an-und-für-sich-sein«. Dieser Prozeß läßt sich urbildlich in der Menschwerdung erkennen, durch die der unveränderliche Gott in die Welt und Geschichte eintritt: Aufgrund der Negation seiner Unveränderlichkeit und Ewigkeit vermag er die Welt zu erlösen und zu sich selber kommen zu lassen; so finde im Menschen der absolute Gott zum Bewußtsein seiner selbst, zu seiner eigenen Verwirklichung. In einem solchen philosophischen Denkmodell erscheint das Gebet als Moment eines »dialektischen« Prozesses, in dem über den Menschen letztlich längst schon alles verfügt ist.

## 8. Ludwig Feuerbach<sup>28</sup>

Ludwig Feuerbach († 1872) übt heftige Kritik an der Philosophie Hegels wie auch an seiner Dogmatisierung des christlichen Glaubens. Angeregt durch die französische Aufklärung formuliert er darüber hinaus eine umfassende Religionskritik: Die Kirche wolle mit ihrer Verkündigung nur ihre eigenen Machtansprüche absichern; zudem würde sie einzelne menschliche Eigenschaften vorschnell als Eigenschaften Gottes ausgeben.

Ludwig Feuerbach lehnt die Religion nicht grundsätzlich ab, versteht

---

<sup>28</sup> E. Schneider, Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik. Mit Ausblicken auf das 20. Jahrhundert und einem Anhang über Feuerbach, Göttingen 1972; J.C. Janowski, Der Mensch als Maß. Untersuchungen zu Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk, Zürich 1980.

sie aber rein anthropologisch: »Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.«<sup>29</sup> So wird Gott als die Wesensbestimmung des Menschen deklariert. Während aber das sinnliche Ding tatsächlich außerhalb des Menschen bleibt, ist das Religiöse ein innerlicher Gegenstand in ihm selbst. Deshalb müsse das, »was der früheren Religion für etwas Objektives galt, jetzt als etwas Subjektives, d.h. was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt«<sup>30</sup> werden. Ludwig Feuerbach resümiert: »Der Mensch - dies ist das Geheimnis der Religion - vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Person verwandelten Wesens.«<sup>31</sup> Darin wendet sich das Subjekt jedoch einzig zu sich selbst.

Mit seiner Religionskritik verläßt Ludwig Feuerbach dezidiert jene Wege, die Georg Wilhelm Friedrich Hegel vorgegeben hat, und formuliert ein neues Bewußtseinsverständnis: »Jedes Wesen ist sich selbst genug«, findet es doch seinen »Gott« in sich selbst.<sup>32</sup> Von Glaube und Theologie bleibt einzig eine Art Monolog der Vernunft: »der Gedanke spricht nur zum Gedanken«<sup>33</sup>.

Das Christentum vermag Ludwig Feuerbach wohl als Überwindung der Beschränktheiten des Judentums zu würdigen. Denn in der christlichen Religion seien das jüdische Gesetz und der »Nationalegoismus« Israels »vergeistigt« worden zu den Prinzipien der Liebe und der Subjektivität, und an die Stelle »irdischer Glückseligkeit« sei die »Sehnsucht himmlischer Seligkeit«<sup>34</sup> getreten, doch immer mit der von

---

<sup>29</sup> L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: ders., Gesammelte Werke. Hrsg. von W. Schuffenhauer. Bd. V, Berlin 1984, 46.

<sup>30</sup> Ebd., 47.

<sup>31</sup> Ebd., 71.

<sup>32</sup> Ebd., 38f.

<sup>33</sup> Ebd., 40.

<sup>34</sup> L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: ders., Gesammelte Werke. Bd. V,

Ludwig Feuerbach postulierten anthropologischen Einschränkung: »Gott ist die Liebe, die unsre Wünsche, unsre Gemütsbedürfnisse befriedigt - er ist selbst der *realisierte Wunsch* des Herzens, der zur Gewißheit seiner Erfüllung, seiner Realität, zur zweifellosen Gewißheit, vor der kein Widerspruch des Verstandes, kein Einwand der Erfahrung, der Außenwelt besteht, gesteigerte Wunsch. Gewißheit ist für den Menschen die höchste Macht; was ihm *gewiß*, das ist ihm das Seiende, das Göttliche. *Gott ist die Liebe* - dieser Ausspruch, der höchste des Christentums - ist nur der Ausdruck von der *Selbstgewißheit* des *menschlichen Gemütes*. [...] Gott ist das sich gegenständliche Wesen des Gemüts«<sup>35</sup>.

Da die Natur die Klagen und Wünsche des Menschen nicht erhöere und sich als gefühllos gegenüber seinen Leiden erweise, sehe sich der Mensch genötigt, sich nach innen zurückzuziehen, und »dieser entäußerte Seelenschmerz ist *Gott*. Gott ist eine Träne der Liebe in tiefster Verborgenheit, vergossen über das menschliche Elend«<sup>36</sup>.

Ähnlich verhält es sich mit dem Gebet. Schon ein Gebet zu den Mahlzeiten erweist sich als verkehrter Egoismus, es ist »das Mastgebet des Egoismus«<sup>37</sup>; auch sonst erscheint das Gebet nur als die Kehrseite der innersten Wünsche des Menschen: »Im Gebet redet der Mensch Gott mit Du an; er erklärt also laut und vernehmlich Gott für sein alter ego; er beichtet Gott, als dem ihm nächsten, innigsten Wesen, seine *geheimsten* Gedanken, seine innigsten Wünsche, die er außerdem sich scheut, laut werden zu lassen. Aber er äußert diese Wünsche in der Zuversicht, *in der Gewißheit*, daß sie erfüllt werden.«<sup>38</sup> »Gott« ist somit nichts anderes als das sich selbst mit seinen Wünschen und Sehnsüchten bejahende menschliche Gemüt, das sich im Gebet wohl stär-

---

Berlin 1973, 219.

<sup>35</sup> Ebd., 219.

<sup>36</sup> Ebd., 221.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd.

ker erweise als der »Naturlauf«, dabei aber seine wichtigsten und stärksten Empfindungen »als göttliche Realitäten« ausgeben würde. So versteht Ludwig Feuerbach alle Vollzüge des Gebetes als eine »Anbetung des eigenen Herzens«, das er in ihnen vergegenständlicht: Die christliche Religion bestimmt Ludwig Feuerbach somit als das Verhalten des Menschen zu sich selbst, als ein Gespräch des Menschen mit sich selbst, mit seinem Herzen, als Einkehr in sich selbst, um sich nur zu seinem eigenen Wesen zu verhalten.

Dabei lehnt Ludwig Feuerbach die Vorstellung vom Gebet als Ausdruck eines Abhängigkeitsgefühls ab: »Die oberflächlichste Ansicht vom Gebet ist, wenn man in ihm nur einen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles sieht. Allerdings drückt es ein solches aus, aber die *Abhängigkeit des Menschen von seinem Herzen, von seinen Gefühlen*. Wer sich *nur* abhängig fühlt, der öffnet seinen Mund nicht zum Gebete; das Abhängigkeitsgefühl nimmt ihm die Lust, den Mut dazu; denn Abhängigkeitsgefühl ist Notwendigkeitsgefühl. Das Gebet wurzelt vielmehr in dem unbedingten, um alle Notwendigkeit unbekümmerten Vertrauen der Subjektivität, daß ihre Angelegenheiten Gegenstand des absoluten Wesens sind, daß das allmächtige unendliche Wesen der Vater der Menschen, ein *teilnehmendes, gefühlvolles, liebendes Wesen* ist, daß also die dem Menschen teuersten, heiligsten Empfindungen göttliche Realitäten sind.«<sup>39</sup>

Für Ludwig Feuerbach zeigt sich in der üblichen Praxis des Betens zu deutlich, daß das Phänomen der Religion eine Projektion ist: Der Mensch projiziert sich und seine eigenen Wünsche in ein höheres Wesen, und zwar nach Art eines Monologs. Kurz gefaßt lautet die These Feuerbachs: »*Im Gebete betet der Mensch sein eignes Herz an*, schaut er das Wesen seines eigenen Gemüts als das absolute Wesen an.«<sup>40</sup> Dem läßt sich entgegenhalten, daß die Heilige Schrift einen Gott bezeugt, der ganz anders ist, als menschliches Denken und Fühlen es zu

---

<sup>39</sup> Ebd., 224.

<sup>40</sup> Ebd., 226.

ersinnen vermögen. Gott geht es tatsächlich zu Herzen, wenn der Mensch zu ihm umkehrt und ihn anruft (Jes 54,8; Hos 11,8f.) oder wenn Abraham mit ihm aufrechnet. Ja, Gott unternimmt sogar den ersten Schritt auf den Menschen zu, als er seinen Sohn für ihn dahingibt, auf daß jener das Leben hat, und schenkt ihm hierzu seinen Heiligen Geist (Lk 11,5-13). Auch will Gott nie ohne den Menschen handeln, obwohl er allein zu bewirken vermag, was dieser aus sich heraus nicht bewerkstelligen wird. Gott vermag in der Welt des Todes eine neue Zukunft anbrechen zu lassen, ist er doch in seiner Liebe dieser Welt immer schon zugewandt und muß es durch ein flehentliches Bittgebet des Menschen nicht erst werden. Der Bericht von der Versuchung Jesu (Mt 4,1-11) läßt zudem erkennen, daß Gott die Probleme dieser Welt nicht nach Gutdünken (des Teufels oder) des Menschen beseitigt bzw. durch sein Handeln gleichsam automatisch auflöst; vorweg muß der Mensch ihn als den je größeren Gott anerkennen und an ihn glauben. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift ist Gott also alles andere als die Verlängerung menschlicher Sehnsüchte und Projektionen; er offenbart sich in all seiner Souveränität, Herrlichkeit und Macht, selbst bis hin zum Ärgernis des Kreuzes, das Gottes einzigartige und unwiderrufliche Kundgabe seiner Liebe zum Menschen ist.

## 9. Karl Marx

Nach Karl Marx († 1883), und darin kritisiert er Ludwig Feuerbach, ist das menschliche Wesen das »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« und der Arbeit mit ihren konkreten Bedingungen.<sup>41</sup> In Absetzung von Georg Wilhelm Friedrich Hegel lautet seine Religionskritik: »Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das

---

<sup>41</sup> K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: Karl Marx / Friedrich Engels, Studienausgabe. Hrsg. von I. Fetscher. Bd. I, Frankfurt 1990, 138f.

Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. [...] Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist<sup>42</sup>, ja, Religion und Gebet gelten als das Opium des Volkes und tragen eine Mitschuld an der Entfremdung seiner selbst.

## 10. Friedrich Nietzsche

Für Friedrich Nietzsche († 1900) zeigt sich im Gebet, wie der Mensch in und mit seinen Vorstellungen von Gott sich selbst um das eigene Leben bringt. Sobald er sich in seiner »Sünde« als restlos bedürftig wahrnimmt, würde ihn dies nur noch erlösungsbedürftig und schwach sein lassen; und sobald er im Gebet eine permanente Abhängigkeit gegenüber dem Höchsten aufbaue, würde dies ihn für immer unterdrücken und zu ständiger Selbstkritik und Gewissensqual führen, so daß er zu keinem Leben in Fülle findet. So verliere sich der Beter in ein selbstgemachtes Menschen- und Weltbild, das in seinen versklavenden Schwachpunkten zu desavouieren sich Friedrich Nietzsche zur Aufgabe macht und es so gleichsam zwanghaft aufrecht hält. So sucht Friedrich Nietzsche den Glauben an Gott als »Hypothese« zu entlarven, die als solche überflüssig geworden ist.

---

<sup>42</sup> K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: ebd., 21-33, hier 21.

## 11. Ertrag

Der kleine Rückblick mit seiner Problemanzeige zeigt, daß die Frage nach einer Theologie des Gebetes unmittelbar in die Auseinandersetzungen mit der Neuzeit und ihren philosophischen bzw. theologischen Ansätzen führt, da diese das christliche Gottesbild wie auch die Gebetspraxis kritisch in Frage stellen.

Die Heilige Schrift bezeugt, daß Gott nicht, wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel es vorstellt, nach dem Muster eines strengen Prozesses mit dialektisch notwendigen Etappen handelt, sondern ein Gott der Liebe und damit der Freiheit und Beziehung ist, sich also in Freiheit zu seiner Schöpfung verhält. Ebenso ist aber auch das Geschöpf in den Dialog mit Gott freigelassen und nicht bloß Gegenstand eines souveränen Handelns Gottes. Jedes Geschöpf ist unmittelbar in das Werden der Schöpfung einbezogen, mit den ihm eigenen Fähigkeiten zu Liebe und Freiheit. Gott wiederum bindet sich an die Freiheit seines Geschöpfes, was an Jesu Leben und Schicksal erkennbar wird. Wie aber der Vater nicht ohne den Sohn handelt und dieser nicht ohne Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters (Mk 14,36), so verhält es sich mit dem Menschen, auch er wird zur höchsten Gestalt seiner Freiheit finden, sobald er sich den treuen und liebenden Schöpferhänden Gottes überläßt.

Nach den Vorstellungen der griechischen Philosophie ist »Gott« unbewegt und sich selbst genügend, einer, der nichts bedarf und von allem Seienden unabhängig ist. Ganz anders die biblische Sicht, hier schafft Gott die Welt sich selbst zur Ehre wie auch seiner Geschöpfe, die er nach seinem Bild und Gleichnis gebildet hat. Dazu hat er den Menschen in die Mündigkeit entlassen - »etsi Deus daretur«. Als konkreter Ausdruck solcher Freiheit, die jeder Mensch von Gott zugesprochen bekommt, darf das Gebet gelten.

Als authentisches Zeugnis menschlicher Freiheit darf das *Bittgebet* angesehen werden. Mit ihm steht und fällt die Frage nach der Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit. Hiermit eng

verbunden ist die Theodizeeproblematik: Wie kann Gott überhaupt gütig und gnädig sein, wenn er es zuläßt, daß so viele Menschen leiden und die Erfahrung des Bösen in dieser Welt eigentlich nach einem gerechten Ausgleich verlangt? Die antike Philosophie und ebenso die mittelalterliche Schultheologie gingen davon aus, daß Gott »unbeweglich« und ohne jede Veränderung ist; zudem hat er als allmächtiger und ewig seiender Gott alles so angeordnet, wie es seiner Vollkommenheit und Allwissenheit entspricht. Wie sollte er auf das Bitten eines Einzelnen eingehen, da er ohnehin schon alles in seiner göttlichen Weisheit und Einsicht geordnet hat? Nach Thomas von Aquin braucht Gott vom Menschen nicht eigens unterrichtet werden, da er schon alles weiß; einschränkend fügt er jedoch zu, daß Gottes Vorsehung kein Vorauswissen besage, da es bei ihm keine Zeitspanne gibt, sondern nur absolute und ewige Gegenwartigkeit.

Gott kann nie Objekt unseres Handelns und Bittens werden, weil er jenseits der Trennung von Subjekt und Objekt ist, nämlich als derjenige, der in uns handelt und schafft; insofern weiß er immer schon, was wir ihm betend anvertrauen wollen, ist er es doch, der in uns betet, sobald wir unser Gebet an ihn richten. Es gibt tatsächlich eine Unmöglichkeit und Unfähigkeit des Menschen, überhaupt zu wissen, was und wie er wirklich zu beten hat, und ebenso eine Zuversicht, daß Gott sich all unseres Betens annehmen wird, nämlich in seinem Heiligen Geist, der in uns unaufhörlich betet, seufzt und bittet.

Rudolf Otto sagt mit Recht: »In der Tat, man kann das Höchste nicht immer duzen.«<sup>43</sup> So wird der Beter nicht derart Gott zwingen wollen, daß er sein Bittgebet einfach erfüllt, will es doch zunächst und vor allem Ausdruck seiner Anbetung und Hingabe sein; zudem ist alles Bitten vom Seufzen und Flehen des Heiligen Geistes getragen, der im Beter wirkt und sich seines Flehens annimmt. Insofern darf der Beter sich dessen gewiß sein, daß sein Gebet erhört wird, wie Christus

---

<sup>43</sup> R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1971, 39 (Anm. 2).

selbst im Ölgarten betete: »Nicht was ich will, sondern was du willst (soll geschehen)« (Mk 14,36). Beides gehört also zusammen, die Konkretheit der Bitte wie auch die Hingabe an den, dem der Beter sich anvertraut.

Ein solches Beten ist ein lebenslanger Lernprozeß. Denn im Gebet wird der Mensch nicht bloß all das vor Gott bringen, was er immer schon - vielleicht ungesagt - weiß. Dazu schreibt Dietrich Bonhoeffer unmißverständlich: »Das aber ist ein gefährlicher Irrtum, der heute freilich weit in der Christenheit verbreitet ist, als könne das Herz von Natur aus beten. Wir verwechseln dann Wünschen, Hoffen, Seufzen, Klagen, Jubeln - das alles kann das Herz ja von sich aus - mit Beten. Damit aber verwechseln wir Erde und Himmel, Mensch und Gott. Beten heißt ja nicht einfach das Herz ausschütten, sondern es heißt, mit seinem erfüllten oder auch leeren Herzen den Weg zu Gott finden und mit ihm reden.«<sup>44</sup> Wer betet, wird nicht mehr auf sich schauen, ja, er möchte gleichsam nicht einmal mehr sich selbst kennen, sondern nur noch Gott, vor den er im Gebet hintritt als Ursprung seines Lebens; und ebenso schaut er voraus auf die letzte Erfüllung, von der es in der Geheimen Offenbarung heißt, daß es im himmlischen Jerusalem keinen Tempel mehr geben wird (Apk 21,1-5): Nun wohnt Gott unter den Menschen, es wird keine Trauer, Klage und Mühsal geben, vielmehr hat sich alles erfüllt, was jetzt schon in Gottes ewiger Gegenwärtigkeit vollendet ist, so daß es heißt: »Ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein« (Apk 21,7).<sup>45</sup>

Wer betet, setzt demnach keinen einzelnen Akt aus eigenem Vermögen, vielmehr begibt er sich in die wahre Grundhaltung vor Gott. Insofern verändert jedes authentische Gebet den Menschen selbst, und insofern wird es wahrhaft erhört werden, selbst wenn so manche inständige Bitte unerhört zu bleiben scheint (vgl. Mt 6,8). Gleiches lehrt

---

<sup>44</sup> D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben - Das Gebetbuch der Bibel*. Hrsg. Von G.L. Müller und A. Schönherr, München <sup>2</sup>2002, 107.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu auch P. Tillich, *Systematische Theologie*. Bd. III, Stuttgart 1966, 456.

das »Vaterunser«: Bevor der Beter in der konkreten Situation seines Lebens seine Bitten vorträgt (Brot, Vergebung, Versuchung, Bedrängnis), sind Du-Bitten vorangestellt: Der Beter bittet um die Heiligung des göttlichen Namens, denn in ihm ist alles erfüllt und heil. Hier handelt es sich um ein »*passivum divinum*«<sup>46</sup>: Gott möge sein Gottsein um seiner selbst willen durchsetzen und es den Beter gnädig erfahren lassen. Der Beter weiß ja, daß sein Leben noch nicht das ist, was es sein könnte und sollte, vor allem stimmt es noch nicht mit dem Willen Gottes und seiner Liebe überein; daß dies nun eines Tages Wirklichkeit wird, darum betet der Einzelne im »Vaterunser«, wenn er um die Heiligung des Gottesnamens bittet. Daß dies nicht rein abstrakt gemeint ist, zeigen die anschließenden konkreten Bitten, die im »Vaterunser« angefügt werden: So möge Gottes »Reich« sich durchsetzen und sich endlich in aller Offenbarkeit als das erweisen, was es in Wahrheit schon längst ist. Dann wird der Mensch das »Brot« finden, dessen er bedarf, um wirklich zu leben; es wird alle »Schuld« von ihm genommen sein, weil es keine Schuldzuweisung mehr gibt; und schließlich braucht der Beter nicht mehr zu befürchten, daß er der »Versuchung« anheim fällt und von Gott für immer getrennt bleibt.

Damit dies alles sich erfüllen kann, tritt der Beter nicht so vor Gott, auf daß dieser alles allein wirke, was zu geschehen hat, vielmehr weiß sich der Beter in Pflicht und Verantwortung gerufen (»wie auch wir vergeben...«). Solchem vermag er zu entsprechen, weil er weiß, daß Gott zu seinen Verheißungen steht und getreu ist; er wird all das durchsetzen, was seinem Willen und dem Gebot seines Sohnes entspricht (»Dein Wille geschehe«), aber eben nicht ohne den Menschen und sein Mittun. Seine Offenheit und Bereitschaft hierfür finden ihren Ausdruck darin, daß der Mensch die Bitten seines konkreten Lebens vor Gott trägt, auf daß sein Reich in allen Dingen anbrechen möge. So ist gerade das Bittgebet ein Testfall dessen, was in der Neuzeit als

---

<sup>46</sup> K. Backhaus, Neues Testament, in: G. Fischer / K. Backhaus, Beten. Würzburg 2009, 75-128, hier 98.

Frage nach dem Zusammenspiel von göttlicher und menschlicher Freiheit aufgeworfen wurde. -

In unseren weiteren Überlegungen wollen wir zunächst untersuchen, wie in der gegenwärtigen Theologie die kritischen Anfragen an die Vollzüge des christlichen Gebetes zu einer neuen Antwort geführt werden. Es wird sich zeigen, daß die angesprochenen Grundthemen der Neuzeit fürwahr einen besseren und vertieften Zugang zum christlichen Gebetsvollzug eröffnet und wesentlich zu seiner Vertiefung und neuen Glaubwürdigkeit beigetragen haben.

Natürlich kann manches nur skizzenhaft vorgestellt werden, und zwar anhand von einigen repräsentativen theologischen Ansätzen des letzten Jahrhunderts. Wir werden vor allem zwei katholische Theologen bedenken, welche die Dogmatik der Zeit nach dem II. Vatikanum wesentlich geprägt haben, nämlich Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar; ferner wenden wir uns dem jüdischen Religionsphilosophen Abraham Joshua Heschel aus Amerika zu wie auch dem deutschen katholischen Religionsphilosophen Richard Schaeffler, der zu den angesehenen Spezialisten der Kant-Rezeption im 20. Jahrhundert gehört und dessen wissenschaftliche Forschung speziell der Klärung von philosophisch-theologischen Grenzfragen dient, womit er einen entscheidenden Impuls bei der Suche nach einer Theologie des Gebetes für heute gibt.

## II. Problemanzeigen in der Gegenwart

Alles Nachdenken über eine Theologie des christlichen Gebetes bedeutet zugleich eine Anfrage an den Theologen selber: Läßt er sich in seinem Nachdenken und Forschen von den konkreten Erfahrungen im Glauben und Gebet so anregen, daß sie seine eigenen Ausführungen anregen und »seiner« Theologie einen konkreten »Sitz im Leben« der Nachfolge geben?

Für Bonaventura († 1274) beispielsweise entspricht die Theologie nur dann umfassend ihrem Wesen und Auftrag, wenn sie von Theologen betrieben wird, deren Lebensstil und Beziehungen untereinander und zur Welt ein sichtbarer Ausdruck jener Wirklichkeit sind, von der sie reden. Dies kann heißen: »Es gilt, den exemplarischen Charakter einer Gemeinschaft theologischen Denkens wiederzuentdecken und zu erkennen, daß in dieser Zeit des Übergangs vielleicht die Theologen selbst sichtbare Zeichen für die Integration des Lebens und für einen Sinn des Lebens sein können.«<sup>47</sup>

Damit Theologie zur notwendigen Konkretheit einer Praxis im Glauben führt bzw. von ihm ein lebensnahes und beredtes Zeugnis zu geben vermag, muß sie als eine »Lebensweisheit« aus dem Glauben betrieben werden: Die Theologie hat - immer wieder und heute erst recht - über alle Wissensvermittlung und rein spekulative Reflexion hinaus von den ihr ureigenen Erfahrungsbereichen im Leben des Glaubens, des Gebetes und der Nachfolge auszugehen und sich von ihnen im Nachdenken anregen zu lassen. Nur so wird das Betreiben der Theologie als konkreter Weg im Glauben erkennbar bleiben.

Anders gesagt: Zur Sache jeder Theologie gehört die »Spiritualität«, das heißt der spirituelle Erfahrungsgrund, aus dem die theologische Reflexion genährt wird und der alle Fächer der Theologie prägt und

---

<sup>47</sup> R. Shaull, *Befreiung durch Veränderung*. München 1970, 29-30; vgl. hierzu H. Schalück, *Was hat Bonaventura der Theologie heute zu sagen?*, in: I. Vanderheyden (Hg.), *Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte*, Werl 1976, 9-16.

bestimmt. Ein besonderes Fach wie beispielsweise das der »Spirituellen Theologie« kann keineswegs die anderen theologischen Disziplinen in ihrer »spirituellen« Tiefendimension entlasten. Dies bedeutet für eine Dogmatik im Rahmen unserer Thematik: Der systematische Theologe wird die Erfahrung des Beters kritisch zu befragen haben, doch ebenso hat er sich von ihm in seinem Denken anregen zu lassen.<sup>48</sup>

Theologisches Denken bedarf der begrifflichen Klärung; aber sie wird immer vorläufig bleiben, offen für neue Korrekturen. Das erfordert eine ständige Offenheit in der theologischen Reflexion. Denn der Glaube ist und bleibt ein freier Akt, unüberschaubar und »unheimlich«, so unheimlich, wie die Freiheit selbst es ist; als das dem Menschen Eigenste, wird sie dennoch nie restlos reflektierbar und »verstehbar«, was für das theologische Denken eine ständige, je neue Herausforderung bedeutet.

Hieraus ergeben sich wichtige Konsequenzen. Dogmatisches Wissen wird nicht zuerst und allein im Begriff, sondern in der Freiheit von Nachfolge und in der gläubigen Praxis von Gebet und Meditation tradiert, also in den Vollzügen, wo Menschen mit dem Evangelium ihre eigene Erfahrung machen und diese in und mit ihrem Leben bezeugen. Aus diesem geistlichen Lebensalltag des Glaubens erhält die Theologie in ihrer dogmatischen Reflexion die ihr entsprechende und notwendige praktische Verortung.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> In der »Theologie der Befreiung« führte eine »spirituelle Erfahrung«, nämlich jene der Armut und der Unterdrückung, auch zu einer neuen Weise theologischen Denkens und Fragens. Vgl. die Ausführungen von J. Ratzinger, *Theologie und Kirche*, in: *IkaZ* 15 (1986) 515–533.

<sup>49</sup> Vgl. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 48. - Es ist nun wirklich so, daß die Theologie des Gebetes heutzutage noch keinen festen Ort in der Dogmatik gefunden hat. Hans-Martin Barth schreibt: »Es zeigt sich freilich, daß das Gebet zwar allenthalben in der Dogmatik wieder 'vorkommt', daß sich seine Thematik aber selten zu einem geschlossenen Kapitel verdichtet und daß es weit davon entfernt ist, einen eindeutigen Ort im Aufbau der Dogmatik zu finden« (H.-M. Barth, *Wohin - woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, München 1981,

Thomas von Aquin versteht »seine Theologie als sein geistliches Leben und sein geistliches Leben als seine Theologie. Es gibt bei ihm noch nicht jenen gräßlichen Unterschied, den man in der späteren Theologie oft beobachten kann, zwischen Theologie und geistlichem Leben. Er denkt die Theologie, weil er sie in seinem geistlichen Leben als seine wesentlichste Voraussetzung braucht«<sup>50</sup>. Ohne Rückbindung an das geistliche Leben kann die Theologie zu einem »menschlichen Geschwätz« entarten. Die theologische Erkenntnis will aber im geistlichen Vollzug Liebe werden; sie vermag den Intellekt sogar zu »zwingen«, entweder »in sich selbst protestierend zu verbrennen oder sich in die sich hingebende Annahme des Geheimnisses als eines solchen, d.h. in die Liebe, aufzuheben und so zu einer eigenen Vollendung zu kommen«<sup>51</sup>.

Worin die praktische bzw. geistliche Verortung der Theologie besteht und welche Bedeutung speziell das Gebet als »locus theologicus« annehmen kann, dies sei an den vier schon genannten Theologen der Gegenwart verdeutlicht, und zwar an Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Abraham Joshua Heschel.

---

145; zitiert nach J. Wüst-Lückl, Theologie des Gebetes. Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick, Fribourg 2007, 57; bei ihm heißt es weiterhin: »Das Gebet ist im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts höchstens Unterthema der Dogmatik« [58]. Vgl. zudem seinen Forschungsbericht im ersten Teil seiner Studie, speziell 54f.). - Eine Untersuchung zur Theologie des Gebetes auf katholischer Seite mit der neuesten Literatur zu diesem Thema findet sich bei M. Rosenberger, Im Geheimnis geborgen. Einführung in die Theologie des Gebetes, Würzburg 2012.

<sup>50</sup> K. Rahner, Glaube, der die Erde liebt. Freiburg-Basel-Wien 1966, 152,

<sup>51</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie IV, 61.

## 1. Karl Rahner

In dem exemplarischen Lebensvollzug, von dem die Theologie nicht absehen kann, geht es nach Karl Rahner († 1984) um die Integration von humaner und gläubiger Erfahrung, von Emotionalität und Rationalität, von Anthropologie und Theologie, von Natur und Geschichte wie auch von Theorie und Praxis, von Glaube und Gebet. Von dieser Integration und ihrer konkreten theologischen Relevanz heißt es: »Weil es den *einen* Glauben gibt und weil der Mensch in aller unaufarbeitbaren und gar nicht adäquat integrierbaren Pluralität seiner Erkenntnisse, seiner Antriebe und seiner Situation einer ist und bleibt, muß es und kann es [...] eine universalistische Theologie geben, und zwar immer. Aber es ist ebenso meine Meinung, daß es, ohne deswegen die Bedeutsamkeit der einzelnen theologischen Fachwissenschaften zu leugnen, eine [...] Methode geben muß, die wenigstens *indirekt* eine solche Einheit der Theologie erreicht.«<sup>52</sup>

Für Karl Rahner bleibt der Vollzug des Gebetes kein Einzelakt des menschlichen Daseins, ist er doch aufs engste mit der Annahme des eigenen Daseins verbunden. Was Gott dem Menschen im Gebet sagt, ist zunächst und vor allem nichts anderes als er selbst in der Verfügbarkeit seiner Freiheit. Der Mensch selber ist nach Karl Rahner die hörende Aussage und Anrede Gottes, und sobald er betet, erfährt er konkret sich selbst als Anrede Gottes und zur Antwort ermächtigt.

Es dürfte nur wenige Theologen im letzten Jahrhundert gegeben haben, die sich so häufig und intensiv wie Karl Rahner mit einer Theologie des Betens beschäftigt haben. In der Tat, für ihn wurden das Gebet und besonders dessen konkreter Weg in den ignatianischen Exerzitien zu einer Quelle theologischen Denkens: »Das Phänomen Gebet stellt nicht nur eine Inspiration, sondern auch eine Herausforderung für das

---

<sup>52</sup> K. Rahner, Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstags, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 77-92, hier 82.

Denken dar. Rahners Auseinandersetzung mit dem Phänomen Gebet beginnt Mitte der Zwanzigerjahre und hat - wie bereits erwähnt - ihren Ursprung in der Wiederentdeckung des mystischen Ignatius und den damit verbundenen Entwicklungen und Problemstellungen. Durch die Betonung der Unmittelbarkeit Gottes wird der Bereich der geistlichen Erfahrung in den Exerzitien auf neue Weise angesprochen. Dies führt in der Praxis des Gebetes zur Tiefendimension der Erfahrung des Zusammenseins von Gott und Mensch, die gerade im Vollzug überzeugt. Diesen Vollzug aber will Rahner immer mehr verstehen.«<sup>53</sup>

Für ihn ist das Gebet ein existentielles Tun, in dem alle Dimensionen der menschlichen Person, ihres Lebens und Daseins zur Sprache kommen. Die Vollzüge des Betens sind nämlich dem Menschen nichts grundsätzlich Fremdes, machen sie doch den Grundvollzug seiner Existenz aus. Von daher erklärt es sich, daß Gebetsvollzüge in der ganzen Menschheitsgeschichte anzutreffen sind. Schon dieses Faktum, daß das Gebet nämlich zu den Grundgegebenheiten menschlichen Daseins gehört, muß jeder kritischen An- und Rückfrage zu denken geben.

Die faktische Gegebenheit des Gebetes in der Menschheitsgeschichte erklärt Karl Rahner mit der Transzendentalität des Menschen. Alles kategoriale Beten gründet nach Karl Rahner in jenem transzendentalen Gebet, das wiederum auf seinen kategorialen Ausdruck im einzelnen Beter weist: Indem der Mensch die in den Grundakten seines Daseins unthematatisch mitgegebene Erfahrung seiner übernatürlich erhöhten Transzendentalität annimmt, vollzieht er schon ein ausdrückliches Gebet.

Rahners theologische Gebetsschule beginnt mit einer Reflexion über den menschlichen Alltag, der in seinen einzelnen Momenten und Vorkommnissen über sich hinausweist, wenn auch meist nur im Modus

---

<sup>53</sup> F. Gmainer-Pranzl, *Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie*, Innsbruck-Wien 1996, 44; unter Verweis auf K. Rahner, *Warum uns das Beten nützt* (1924), in: H. Vorgrimler (Hg.), *Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil - Bilder - Texte*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 77ff.

des Angebots. Sobald der Mensch dieses in aller Freiheit annimmt und sich auf das Geheimnis seines Daseins einläßt, betet er schon. So kann die einfache Annahme der eigenen Existenz zu einer liebenden Hingabe an Gott werden: »In diesem Gebet sagt der Mensch eigentlich nicht mehr etwas Bestimmtes und Begrenztes. [...] Er sagt sich selbst, indem er sich Gott übergibt, sich an Ihn wegliebt.«<sup>54</sup> Eine solche Bewegung zu Gott hin ist nicht schon gleich eindeutig, in Jesus Christus erhält sie jedoch ihre letzte Wahrheit und Authentizität. Wer sich ihm hingibt und an ihn glaubt, wird sein Menschsein so annehmen, wie es der Sohn in der Hingabe an den Vater angenommen hat, was für den Einzelnen - in der Kraft des Heiligen Geistes, der in ihm Wohnung nimmt - wiederum zur einer konkreten Form der Nachfolge werden kann.

Der Erfahrungsgehalt des Glaubens ergibt sich demnach für Karl Rahner aus dessen Rückbindung an das konkrete Leben, in der auch der letzte Ausweis für die »Richtigkeit«, die »Orthodoxie« einer Glaubensgestalt liegt. Die Konkretheit der jeweiligen Lebensgestalt im Glauben bedeutet für den theologischen Diskurs eine ständige Provokation: »Eine Betätigung dieser Art bringt manchmal das Risiko des physischen Todes mit sich, *immer* aber den Tod der Intelligenz des Intelligenzen. Deshalb kann man sagen, die Rede vom ersten und zweiten Moment sei nicht nur ein Problem der theologischen Methodologie, vielmehr ist sie eine Anfrage an den Lebensstil, an die Art und Weise, wie man seinen Glauben lebt, und letztlich ein Problem der Spiritualität.«<sup>55</sup>

Zur Sache der Theologie gehört also nach Karl Rahner der Lebenskontext als Annahme des eigenen Daseins, welche sich in den Vollzügen von Gebet und Nachfolge konkretisiert; hier hat alle theologische Reflexion anzusetzen. Speziell der Dogmatiker hat solche kon-

---

<sup>54</sup> K. Rahner, Von der Not und dem Segen des Gebetes. Freiburg-Basel-Wien 2004, 84f.

<sup>55</sup> G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen. München-Mainz 1984, 75.

kreten Lebensstile in Beten und Glauben nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, um sie anschließend auf den »Begriff« zu bringen und in sein theologisches »System« zu integrieren; vielmehr muß er ihnen in seiner Theologie soviel Raum schaffen, daß sie sein dogmatisches Denken anregen, vertiefen oder gar auf neue Wege führen können.

Karl Rahner bedenkt gleiches noch grundsätzlicher. Wenn es nämlich ein Spezifikum der christlichen Offenbarung ausmacht, daß Gott keine sachhaften Mitteilungen macht, sondern sich selbst offenbart, bedeutet dies für die Theologie, daß sie die Offenbarung und ihren Inhalt nicht bloß auf ihr äußeres faktisches Ergangensein reduzieren kann. Gewiß, Gottes Offenbarung ist in und mit dem Heilsereignis Christi abgeschlossen; doch der Auferstandene bleibt weiterhin in der Geschichte wirksam. Dies fordert den Glaubenden in seinem Nachdenken dazu auf, sich immer neu dem Handeln des unbegreiflichen, aber gegenwärtig handelnden Gottes zu öffnen. Ebenso wird die Theologie ein »offenes System« bleiben, so daß immer neu die herkömmlichen Denkkategorien und gewohnten Gedankenführungen aufzubrechen und zu »verflüssigen« sind.

Diese grundsätzlichen Vorbemerkungen zu einer Theologie des Gebetes führen Karl Rahner zur Frage einer dogmatischen Bewertung der konkreten Vollzüge des Betens. Sie erklären sich für ihn aus keiner Erfahrung der Nichtigkeit menschlichen Daseins oder irgendwelchen Projektionen, sondern haben ihren Grund in den konkreten Daseins-erfahrungen, welche *im* Menschen gegeben sind und ihn auf etwas Unendliches verweisen, das real, objektiv und unabhängig von ihm existiert.<sup>56</sup> Aus der Einsicht in die konkrete Erfahrungswirklichkeit menschlichen Daseins ergibt sich für Karl Rahner das Postulat einer »transzendentalen Notwendigkeit« der Gotteserfahrung, und zwar in-

---

<sup>56</sup> Überall im Alltag macht der Mensch die Erfahrung, daß er, »mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt« (K. Rahner, Schriften zur Theologie I-XVI. Einsiedeln-Zürich-Köln 1954-1984; hier: ders., Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus, in: ders. Schriften zur Theologie IX, 161-177, hier 170).

dem »der Mensch seine geistige Erkenntnis und Freiheit vollzieht, selbst dann noch, wenn er thematisierend und verbal objektivierend diese transzendental notwendige Bezogenheit auf Gott leugnet«<sup>57</sup>.

### *Ungeschuldete Offenbarung*

Karl Rahner versteht Weg und Aufgabe theologischen Denkens als »reductio in unum mysterium«, jedoch weniger durch eine begriffliche Systematisierung von Glaubensaussagen, sondern »ebenso und ursprünglicher« als »Versuch, alle diese vielen Sätze als Anruf an jene ursprüngliche transzendente Gnadenerfahrung zu lesen, die in allen diesen Sätzen gemeint ist und die letzte Verifikation für alle diese Sätze bedeutet«<sup>58</sup>. Was ist damit gemeint?

Karl Rahner zeigt mit seiner transzendentalen Methode - als »reductio in mysterium« -, wie jedes Geschöpf in einem überkategorialen Bezug zu jenem absoluten Geheimnis steht. Immer schon sieht sich der Mensch auf das unsagbare Geheimnis seines Lebens verwiesen, über das er als solches nicht verfügen kann, obwohl sich die Frage seines Lebens daran entscheidet, ob und wie das unendliche Geheimnis zu ihm Stellung nimmt, ob es ihn annimmt oder in die Leere, ins Nichts führt. Sobald sich der Mensch für ein bzw. das Wort seines Lebens vorbereitet und öffnen will, hofft er, daß dieses Wort keine endgültige Abweisung enthält.<sup>59</sup> Darum gilt beides, nämlich die wesensmäßige

---

<sup>57</sup> K. Rahner, Kirchliche und außerkirchliche Religiosität, in: ders., Schriften zur Theologie XII, 582-598, hier 589. Vgl. K. Rahner, Meditation über das Wort »Gott«, in: ders., Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg 1968, 11-18; und J. Speck, Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung, München 1967, 47-148.

<sup>58</sup> K. Rahner, Überlegungen zur Methode der Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie IX, 79-126, hier 122. Gemessen an einer solchen Erfahrung ist die Heilige Schrift selber schon (wenn auch normative) Theologie, in der die ursprüngliche Erfahrung schließlich durchaus in eine begriffliche und kategoriale Objektivierung gebracht wird.

<sup>59</sup> Vgl. K. Rahner, Hörer des Wortes. München 1941, 204, und ders., Hörer des Wortes. München <sup>2</sup>1963, 211.

Hinordnung des Menschen auf die Selbstmitteilung des Wortes Gottes wie auch die Ungeschuldetheit einer Offenbarung des göttlichen Geheimnisses.<sup>60</sup>

Bei Karl Rahner heißt es hierzu: »Ein Geheimnis ist das gänzlich Unerwartete, Unberechenbare, in selbig tödliches Erstaunen Setzende und Selbstverständliche zumal [allein selbstverständlich, weil im letzten Verstand das Geheimnis das Begriffliche verständlich macht, nicht umgekehrt]. So ist die Menschwerdung Gottes das absolute und doch selbstverständliche Geheimnis. Man könnte fast denken, daß das Seltsame, geschichtlich Kontingente, Harte daran nicht es in sich selbst ist, sondern die Tatsache, daß das selbstverständliche absolute Geheimnis gerade in Jesus von Nazareth, da und damals, geschehen ist. Aber wenn die Sehnsucht nach der absoluten Nähe Gottes, die, ungreiflich in sich, erst alles erträglich macht, Ausschau hält, wo sich diese Nähe nicht in den Postulaten des Geistes, sondern im Fleisch und in den Hütten der Erde ereignete, dann ist kein Ort zu finden als allein in Jesus von Nazaret, über dem der Stern Gottes steht«<sup>61</sup>.

Da die Offenbarung tatsächlich ergangen ist, besteht die Pflicht des Hörens auf ihr Wort an den Menschen; so hat der Einzelne im Gebet offen zu sein für Gottes Ruf, um seinen Willen erfüllen zu können. In dieser grundsätzlichen Offenheit für Gott erkennt der Mensch, daß er immer schon unter dem Anruf Gottes steht und zum übernatürlichen Heil berufen ist.<sup>62</sup> Denn die faktische Natur ist, wie Karl Rahner dar-

---

<sup>60</sup> Vgl. hierzu K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie IV, 51-102, hier 85; ders., Zur Theologie des Symbols, in: ebd. 275-312, hier 297.

<sup>61</sup> K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. München 1965, 116 (künftig: BE).

<sup>62</sup> Vgl. M. Cabada-Castro, Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffs im Denken K. Rahners, in: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. FS Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1979 [künftig: WT], 160-175, hier 174. - Vgl. K. Rahner, Vom Geheimnis der Heiligkeit, der Heiligen und ihrer Verehrung, in: P. Manns (Hg.), Die Heiligen in ihrer Zeit. Bd. I, Mainz 1966, 9-26, hier 11f.; ders., Gnade als Mitte menschlicher

legt, *nie* »reine« Natur, sondern vielmehr eine Natur der übernatürlichen Ordnung, aus der der Mensch (selbst als Ungläubiger und Sünder) nicht heraustreten kann, denn die Natur ist fürwahr überformt (was nicht heißt: gerechtfertigt) durch die angebotene, übernatürliche Heilsgnade.<sup>63</sup> Diese Gnade, die für Karl Rahner Gottes *Selbstmitteilung*<sup>64</sup> selbst ist, prägt und bestimmt a priori (und damit transzendental) das ganze Dasein des Menschen und liegt ihm zugrunde; aus dieser Bestimmung kann er nicht heraustreten.<sup>65</sup> Dessen bleibende Begnadigung durch Gott bezeichnet Karl Rahner als das *übernatürliche Existential*<sup>66</sup>; es besagt, daß jedem Menschen, wenn auch nicht immer unmittelbar bewußt, eine übernatürliche Begnadigung durch Gott angeboten ist.

Rahners Offenbarungsverständnis bleibt aufs engste verbunden mit seinem Konzept der Schöpfung, das in seinen Grundaussagen durchaus als eher »skotistisch« bezeichnet werden darf: »Die Welt als ganze ist von vornherein schon unter der Heilsdynamik Gottes, die Gott durch sich selber, durch seine Selbstmitteilung in die Welt immer und überall eingestiftet hat, die er im Hinblick auf Christus auch durchhält, trotz der individuellen und kollektiven Sünde der Welt. [...]

---

Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner zum 70. Geburtstag, 77-92; Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: ders., Schriften zur Theologie I, 323-346; Natur und Gnade, in: ders., Schriften zur Theologie IV, 209-236. - Weitere Ausführungen über das Problem Natur - Gnade: P. Eicher, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 384-407; B. van der Heijden, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973, 3-62. 200f. (Lit.); K.-H. Weger, Karl Rahner, 93-98.

<sup>63</sup> Vgl. K. Rahner, Natur und Gnade nach der Lehre der katholischen Kirche, in: L. Reinisch (Hg.), Theologie heute. München <sup>2</sup>1959, 89-102.

<sup>64</sup> Vgl. K. Rahner, Gnade als Mitte menschlicher Existenz, 83-85.

<sup>65</sup> Ebd. 85.

<sup>66</sup> Vgl. bes. K. Rahner, Artikel »Existential II«, in: SM I 1298-1300; auch K.P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg <sup>2</sup>1974, 235-263; B. van der Heijden, Karl Rahner, 20-42; K.-H. Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978, 80-85.

Natürlich hätte Gott auch eine Welt schaffen können und eine Natur, ohne sich ihr selbst mitteilen zu wollen. Faktisch ist das aber nicht so. Die Urkonzeption ist nicht, daß Gott eine Welt schafft und dann hintendrein beschließt, noch mehr aus dieser Welt zu machen, sie also in die 'Übernatur' zu erheben. Der ungeheuerliche Urvorgang besteht vielmehr darin, daß Gott die Liebe ist, die sich frei absolut verschwenden und mitteilen will. Weil er sich also an das von ihm Verschiedene wagen will, setzt er das andere von sich.«<sup>67</sup> Die Schöpfung ist, wie Karl Rahner fortfährt, ein Moment bzw. eine Voraussetzung für dieses eigentliche Geschehen in der Geschichte: »Die Selbstmitteilung Gottes ist daher das primäre, das durchgängige Konzept, während die Schöpfung (lediglich) den Adressaten für diese Selbstmitteilung Gottes schafft«<sup>68</sup>. Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus bringt keine »Entschleierung eines bisher Verborgenen« und ebensowenig schenkt sie ein durch solche Enthüllung nach Art weltlicher Erkenntnis Gewußtes; Karl Rahner versteht sie vielmehr als Radikalisierung der wachsenden Nähe des »deus absconditus«, der sich selbst als das bleibende Geheimnis der Welt offenbart.

Daß Gott mit seiner Gnade immer schon allen Menschen entgegenkommt, bezeichnet Karl Rahner als die *transzendente Offenbarung* Gottes. Als solche bleibt sie nicht in der Transzendentalität des Menschen verborgen, vielmehr ist sie kategorial erfahrbar geworden, da sie sich im Menschlichen geschichtlich ausgelegt hat - nämlich in Jesus Christus, aber auch im gelebten Leben des Menschen. Karl Rahner präzisiert dies durch die Kategorie der »Idee Christi«, mit der »ur-

---

<sup>67</sup> K. Rahner, in: P.M. Zulehner, »Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...« Zur Theologie der Seelsorge heute. Düsseldorf<sup>3</sup>1987, 41f.

<sup>68</sup> Ebd. 42. - Karl Rahner zeigt, daß es nicht beliebig viele *mysteria stricte dicta* geben kann, »daß es im Grunde nur drei solche gebe: die Trinität, die Inkarnation und die Vergöttlichung des Menschen in Gnade und Glorie« (K. Rahner, Über die Verborgenheit Gottes, in: ders., Schriften zur Theologie XII, 285-305, hier 298). - Siehe B. van der Heijden, Karl Rahner, 249-296; G. Muschalek, Die Annahme des einen Menschen, in: WT 113-122, hier 120.

sprünglich kein ‘gegenständliches Korrelat’ gegeben ist, eben weil der menschliche Geist, der diese ‘Idee’ ist, auf den Bereich der physischen und metaphysischen Erfahrung eingeschränkt ist, welcher Bereich theologisch der Bereich natürlicher Erfahrung ist, und so zum Raum des Übernatürlichen von ihm selbst her keinen Zugang hat. M.a.W.: der Mensch weiß von sich her nicht, ob es Christus wirklich gibt, der diese ‘Idee’ inhaltlich aufzufüllen und zu erfüllen vermag<sup>69</sup>. Gegen die Schultheologie wendet Karl Rahner ein: »Bloße Dekretentheologie ist im Grunde die Weigerung, wirklich theologisch zu denken<sup>70</sup>. Stattdessen versteht er - statt einer nominalistischen Verkürzung wie auch in Absetzung von der Schultheologie - die Offenbarung als *Selbstmitteilung* Gottes. Denn Gott hat in seiner Offenbarung nicht etwas bzw. einzelne göttliche Wahrheiten mitgeteilt, die der Mensch dann zu glauben hat, vielmehr teilt er dem Menschen sein eigenes Selbst mit, also sein dreifaltiges Leben, in das sich der Mensch hineingenommen erfährt.

Die Frage, die der Mensch selber ist und die ihn auf ein letztes Geheimnis seines Lebens verweist, beantwortet Gott in Jesus von Nazaret.<sup>71</sup> Er *ist* die konkrete Antwort auf die Frage des Menschen - das »*absolutum concretum*«, wie Karl Rahner sagt.<sup>72</sup> In Jesus Christus kommt das Existential menschlichen Daseins zu seiner Fülle und

---

<sup>69</sup> K.P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, 287.

<sup>70</sup> K. Rahner, *Kirche und Sakramente*. Freiburg 1961, 28.

<sup>71</sup> Vgl. H. Geißer, *Die Interpretation der kirchlichen Lehre vom Gottmenschen bei Karl Rahner SJ*, in: *Kerygma und Dogma* 14 (1968) 307-330.

<sup>72</sup> K. Rahner, *Wagnis des Christen*, 33f. Zum Anspruch des historischen Jesus und zur christologischen Fragestellung: ders., *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, in: *GuL* 26 (1953) 279-288; ders., *Christologie heute?*, in: ders. *Schriften zur Theologie XII*, 353-369; ders., *Gegenwart des Christentums*. Freiburg 1963, 53-71; ders., *Ich glaube an Jesus Christus*. Einsiedeln 1968; K. Rahner / W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch*. Arbeitsgrundlage für eine interdisziplinäre Vorlesung, Freiburg 1972. - Siehe auch K.P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, 268-324; K.-H. Ohlig, *Impulse zu einer »Christologie von unten« bei Karl Rahner*, in: *WT* 259-273; J. Sanna, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner SJ*. Rom 1970.

unwiderruflichen Aussage.<sup>73</sup> Doch darf die Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth<sup>74</sup> bzw. die Erfahrung der Gnade als »kein neues zusätzliches Stockwerk« verstanden werden, »das auf einen an sich in sich geschlossenen Unterbau, Natur des Menschen genannt, aufgesetzt würde«<sup>75</sup>, bedeutet sie doch die letzte »Radikalisierung des Wesens des Menschen«<sup>76</sup> und dessen letzte Erfüllung und Vollendung. Der Mensch *ist* das, was wird, wenn Gott sich selbst aussagt und entäußert.<sup>77</sup>

Karl Rahner differenziert nochmals: »Man hat den inkarnierten Logos die Chiffre Gottes genannt. Diese Chiffre ist der Mensch, genauer der Menschensohn - und die Menschen sind es letztlich, weil es den Menschensohn geben sollte. Wenn Gott Nichtgott sein will, entsteht der Mensch - gerade das und nichts anderes - könnte man sagen. Damit ist der Mensch natürlich nicht ins platt Alltägliche hineinerklärt, sondern in das immer unbegreifliche Geheimnis heimgeführt. Aber solches Geheimnis ist er eben.«<sup>78</sup> Wenn Gott aus sich heraustritt, entsteht der Mensch. Wohl gäbe es den Menschen auch, wenn Chri-

---

<sup>73</sup> Hierzu BE 104.

<sup>74</sup> Vgl. K. Rahner, Über die Erfahrung der Gnade, in: ders., Schriften zur Theologie III, 105-110.

<sup>75</sup> K. Rahner, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: ders., Schriften zur Theologie XII, 387-406, hier 401f.

<sup>76</sup> Unter Offenbarung ist also nicht primär eine Mitteilung von satzhaften Wahrheiten und »Dekreten« des göttlichen Willens, sondern die personale Zuwendung Gottes zu verstehen.

<sup>77</sup> Jesus Christus als »Deus incarnatus« ist die letztgültige Erhellung dessen, was der Mensch eigentlich ist: »jenes Wesen, das Gott wird, wenn er sich in der Region des Nichtgöttlichen zu zeigen unternimmt«, und das Gott als seine eigene Zukunft erkennen und als individuelles Heil ergreifen kann. Der Mensch ist »jener, der zu sich kommt, wenn er sich an das unbegreifliche Geheimnis Gottes weggibt« (K. Rahner, Die anonymen Christen, in: ders., Schriften zur Theologie VI, 545-554, hier 548).

<sup>78</sup> BE 112.

stus nicht Mensch geworden wäre;<sup>79</sup> aber solches ist nur denkbar, »wie eben das Geringere immer in der Möglichkeit des Größeren gründet und nicht umgekehrt«, ist doch »diese Menschlichkeit nicht das Vorgegebene, sondern das, was wird und im Wesen und Dasein entsteht, wenn und insofern der Logos sich entäußert«<sup>80</sup>. Seine Hinführung zur geschichtlich ergangenen Offenbarung Gottes in Jesus Christus beschließt Karl Rahner mit der Aufforderung, dem göttlichen Anruf zu antworten.

Gottes Ruf tritt nicht von außen an den Menschen heran, sondern wird daran erkannt, daß jener zuinnerst mit dessen Wesen eins ist, das er zur letzten Vollendung führt.<sup>81</sup> So entfaltet sich in der Jesusnachfolge, was die Menschen immer schon sind: »die von ihrem innersten Wesen her für das Leben mit Christus Bestimmten«<sup>82</sup>.

Zuweilen wird Karl Rahner vorgeworfen, er habe »das Christentum in allem als das nicht-andere zu erweisen«<sup>83</sup> versucht, indem er den Glauben gleichsam als »logisch und anthropologisch zwingend« beschreibt. Die Situation des Menschen sei in Rahners Theologie derart vom übernatürlichen Existential bestimmt, daß sich jede Freiheitstat vorweg unter dem Primat der Gnade vollziehe: »Der Mensch kommt eigentlich immer schon zu spät - Gott mit seiner Gnade ist bereits vor

---

<sup>79</sup> BE 111f.

<sup>80</sup> BE 111.

<sup>81</sup> Während die Einzelwissenschaften nur kategoriale Gegenständlichkeiten erfassen, bezieht sich die Theologie auf das begründende Geheimnis der Selbstmitteilung Gottes, das in der transzendentalen Erfahrung gegeben ist und das in der Reflexion darauf dann kategorial zum Ausdruck kommt. »Dann aber ist die ausdrückliche Wortoffenbarung in Christus nicht etwas, das als gänzlich Fremdes von außen an uns herantritt, sondern nur die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigstens unthematisch in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren« (K. Rahner, Die anonymen Christen, 549).

<sup>82</sup> BE 121.

<sup>83</sup> J. Ratzinger, Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens, in: Theologische Revue 74 (1978) 177-186, hier 186.

ihm da.«<sup>84</sup> Der Vorwurf gegenüber Rahners Ansatz lautet also, er würde die Irrungen, Ungereimtheiten und Unversöhnlichkeiten der Geschichte vorschnell in ein Existential der Gnade hinein aufheben.

Für unsere Fragestellung einer Theologie des Gebetes hat Karl Rahner einen zentralen Aspekt herausgearbeitet, der als solcher bleibende Gültigkeit hat. Zeigt er doch, daß für einen Christen das Gebet keine rein »geistliche« Einzelübung ist, sondern der Grundvollzug seines irdischen Daseins. Betend faßt er zusammen, wie er sich und sein Leben versteht, daß er nämlich immer schon der auf Gott hin Verwiesene ist. Das Leben im Glauben erweist sich somit als ein »großes Gebet«, dessen konkreter Ausdruck die Zeiten des »kleinen Gebetes« sind. Wie Liebe, Treue, Hoffnung und Angst zu den Grundgeschehnissen menschlichen Daseins gehören und nicht bloß »andozierbar« sind, findet der Mensch sie doch immer schon in sich vor, so verhält es sich auch mit dem Gebet: Es ist überall in der Menschheitsgeschichte nachweisbar, weil es zu den Grundvollzügen irdischen Daseins gehört.<sup>85</sup> Wie Liebe, Treue und Angst ist auch das Gebet mit seinen Erfahrungen größer als alles, was von den exakten Wissenschaften in stringenten und funktionalen Zusammenhängen aufgewiesen werden kann, da es auf ganz andere Weise vollzogen und wahrgenommen wird.

Im Gebet ist der Mensch eingedenk dessen, wer Gott ist, aber auch, wer er selbst ist; insofern bedeutet das Gebet für ihn keine zusätzliche Angelegenheit: Er wird es als Ausdruck und Vollzug des Ganzen seiner Existenz vollziehen, von dem das einzelne Gebet ein Ausschnitt ist. Aus gleichem Grund erfährt der Mensch sein Gebet als keinen Monolog, in dem er gleichsam auf Gott einreden muß, vielmehr nimmt er sich als ein immer schon von Gott Angesprochener wahr:

---

<sup>84</sup> F. Gmainer-Pranzl, Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie, 178.

<sup>85</sup> Dies wird von Karl Rahner recht umfassend dargelegt in seiner Schrift: K. Rahner, Wagnis des Christen. Geistliche Texte, Freiburg-Basel-Wien 1984; speziell auch 63ff.

»Er hört nicht 'etwas' zusätzlich zu sich als einem in seiner toten Faktizität schon Vorausgesetzten, sondern sich selbst als das sich zugesagte Wort, in dem Gott einen Hörenden konstituiert und dem er sich selbst als Antwort zusagt.«<sup>86</sup>

Damit erklärt sich die Sinnhaftigkeit des Bittgebetes, das nicht bloß »etwas« Gott vortragen will, vielmehr wird der Einzelne seine Bitte als einen kategorialen Moment an diesem dialogischen Verhältnis zwischen ihm und Gott auffassen, so daß er seine Bitte in das Ganze dieses Dialogs einfügen wird, auch unter der Bereitschaft: »Nicht mein, Dein Wille geschehe!« So wird jedes Gebet in und mit seinen kategorialen Inhalten dialogisch offen bleiben.

### *Mystik der Erfahrung*

Selbsterfahrung und Gotteserfahrung des Menschen bilden, wie dargelegt, nach Karl Rahner eine innere Einheit. Ja, die Selbsterfahrung ist die Bedingung der Möglichkeit von Gotteserfahrung - und umgekehrt.<sup>87</sup> Deshalb gehört es auch zu den Wesensmöglichkeiten des Menschen, ein »Theologe« und »Mystiker« zu sein.<sup>88</sup>

Die mystische Erfahrung ist nach Karl Rahner innerhalb der normalen Gnade und des Glaubens zu verstehen, sonst käme sie einer Gnosis oder Theosophie gleich. Die übernatürliche bzw. mystische Gnadenerfahrung führt nämlich auf keine höhere Stufe christlicher Existenz, da die spezifische Differenz zwischen mystischer und »normaler« Geisterfahrung gleichermaßen im »naturalen« Bereich des Menschen liegt.<sup>89</sup> Jeder Getaufte ist zum Mystiker berufen. Zu oft hat man die christliche Erfahrung mit der mystischen verglichen, um im normalen christ-

---

<sup>86</sup> Ebd., 92.

<sup>87</sup> Vgl. K. Rahner, Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: ders., Schriften zur Theologie X, 133-144, hier 136.

<sup>88</sup> Vgl. K. Rahner, Hörer des Wortes, <sup>2</sup>1963, 24.

<sup>89</sup> K. Rahner, Mystische Erfahrung und mystische Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie XII, 428-438, hier 434.

lichen Leben eine Erfahrung vom Typ der Mystik wiederzuentdecken (so die Häretiker) oder eher zu leugnen bzw. hintanzustellen (so eine katholische Tradition).<sup>90</sup> Geschieht letzteres, so zeigt die Barockspiritualität, daß dies zu einer ungunstigen Kasuistik geistlichen Lebens führt oder aber zu einer Beschreibung des christlichen Lebens nach mystischem Vorbild, jedoch als minderwertiger Abklatsch. Andererseits behält die mystische Erfahrung, auch wenn sie auf der gewöhnlichen Glaubenserfahrung eines Christen aufruht, nach Karl Rahner ihren eigenen, aber eben keinen andersartigen Wert.

Gleiches gibt Hans Urs von Balthasar zu bedenken: »Man kann und muß die Grenze zwischen den berufenen Mystikern (als qualifizierten Zeugen) und den sonstigen Gläubigen ziehen - darin hat die jesuitische Richtung, wie sie Poulain und Richtstätter vertreten haben, recht -, aber darf deswegen die Analogie und sogar eine gewisse Kontinuität zwischen beiden Erfahrungsweisen nicht übersehen. Gerade weil die mystische Erfahrung eine solche im Glauben bleibt, der Glaube an Christus aber bereits eine echte, objektive Begegnung des ganzen Menschen mit dem menschgewordenen Gott ist, besteht eine 'wurzeltiefe Homogenität' zwischen beiden; die mystische Erfahrung ist eine Erfahrung, die eine andere Erfahrung verlängert, indem sie diese vertieft und reinigt, klärt, übersteigert und krönt. [...] Nur wenn man zeigen kann, daß die integrale christliche Erfahrung die mystische wenn nicht beginnt, so doch vorbereitet, ist bewiesen, daß sie keine Entartungserscheinung ist. Nur wenn die christliche Erfahrung der mystischen nicht heterogen gegenübersteht, wird das lebendige Christenleben nicht abgewertet und die mystische Erfahrung nicht überbewertet.«<sup>91</sup>

Die Mystik bildet kein besonderes Stockwerk im Kosmos des Glaubens. Der Mystiker empfängt, wie Karl Rahner betont, dieselbe Gnade

---

<sup>90</sup> Vgl. J. Mouroux, *L'Expérience chrétienne*. Paris 1952, 55f.

<sup>91</sup> H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 288f.

wie jeder andere Christ, erfährt sie jedoch auf andere Weise. Jan van Ruusbroec schreibt hierzu in seinem Werk «Die geistliche Hochzeit»: »Alle guten Menschen haben dies. Aber wie das geschieht, das bleibt ihnen verborgen, ihr ganzes Leben lang, wenn sie nicht innerlich sind und aller Geschöpfe entledigt.«<sup>92</sup> Der »gute Mensch«, der äußerlich bleibt und seine Aufmerksamkeit auf die äußere Lebensweise richtet, besitzt Gott, ohne dessen inne zu sein.<sup>93</sup> Karl Rahner führt hierzu aus: »Dort, wo der lebendige Gott Jesu Christi unmittelbar als er selber mit der Seele handelt [...], dort haben wir christliche Mystik.«<sup>94</sup> Aus den Überlegungen zur transzendentalen Methode läßt sich festhalten: Wie Karl Rahner darlegt, hat die Menschwerdung des eingeborenen Gottessohnes auf so grundlegende Weise den menschlichen Verstehenshorizont<sup>95</sup> neu bestimmt und geprägt, daß sie der Ausgangspunkt allen theologischen Fragens und Forschens sein muß: Sie »läßt suchen und suchend verstehen, was man in Jesus von Nazaret schon immer gefunden hat«<sup>96</sup>. Als »suchende Christologie«<sup>97</sup>, die bereits von der Gnade getragen und in sie »aufgehoben« ist, gehört es zur Grundaufgabe der Theologie, dem Menschen aufzuzeigen, daß in Jesus Christus die Frage seines Lebens beantwortet und seine Sehnsucht zur Erfüllung gekommen ist, ist er doch immer schon für das

---

<sup>92</sup> Jan van Ruusbroec, Werke I. Hg. J.B. Peukens und L. Reypens, Tielt 1944, 206. Es geht also letztlich, wie noch deutlich werden wird, um eine Erfahrung des unmittelbaren Handelns Gottes im eigenen Leben.

<sup>93</sup> WT 174.

<sup>94</sup> K. Rahner, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: ZAM 12 (1937) 121-137, hier 123.

<sup>95</sup> Dadurch, daß Rahner die faktisch ergangene und geschichtliche Offenbarung Gottes für die Explikation der »anthropologischen« Glaubenspflicht voraussetzt, hat er den Ansatz einer rein apologetischen Fundamentaltheologie (das bloße »Daß« der Offenbarung) überwunden und zugleich die Pflicht des Hörens auf diese Offenbarung im Wesen des Menschen verankert.

<sup>96</sup> K. Rahner / W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch, 202.

<sup>97</sup> K. Rahner, Der eine Jesus und die Universalität des Heils, in: ders., Schriften zur Theologie XII, 251-284, hier 278.

Leben mit Christus bestimmt, so daß er nicht umhin kann, den Ruf Gottes zu beantworten.

Ausdruck dessen ist der Vollzug des Betens, in dem sich der Mensch als jener zur Sprache bringt, der immer schon von Gott angerufen und zu einer Antwort aufgefordert ist. Mit Verweis auf die ignatianischen Exerzitien zeigt Karl Rahner, wie der Einzelne auf Gottes Anruf im Gebet antworten und sein Leben so ordnen kann, daß es in allem dem Willen Gottes entspricht. So erweist sich das Gebet als eine »gefährliche Erinnerung«, denn es führt in die Begegnung mit dem großen und unauslotbaren Geheimnis, das Gott selbst ist.

*Gebet als Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung*

Die Zusammenschau von geschichtlicher Offenbarung und Selbstverständnis des Menschen erklärt sich bei Karl Rahner - wie dargelegt - aus der inneren Zuordnung von Natur und Gnade, von natürlicher Gotteserkenntnis und geschichtlicher Wortoffenbarung, von Philosophie und Theologie. Ohne Anbindung des Christlichen an das allgemein Menschliche würde das Ereignis der Offenbarung in die geschichtliche Zufälligkeit und Beliebigkeit gleiten, wie auch die Theologie in die Falle der Subjektivität geraten würde.

Für Karl Rahner variiert die Frage nach der Erfahrung Gottes und der existentiellen Antwort im Gebet das Problem von Transzendenz und Geschichte. Da alle konkrete Geschichte ein inneres konstitutives Moment am geistigen und freien Subjekt ist, kann die Heilszusicherung im Glauben nicht ohne ihren geschichtlichen Rückbezug bestimmt werden: Denn das Heil ist in der Geschichte gewirkt, und der Mensch findet es in ihr vor als etwas, das er annehmen, aber ebenso ablehnen kann. So erweist sich die Heilsgeschichte als transzendente Eigentümlichkeit der personalen Geschichte jedes Menschen. Karl Lehmann sieht deshalb den entscheidenden Beitrag der Theologie Karl Rahners darin, daß er herausgestellt hat: »Das 'Objektivste' der Heilswirklichkeit, nämlich Gott und seine Gnade, erscheint zugleich als das

Subjektivste des Menschen, nämlich die Unmittelbarkeit des geistigen Subjekts zu Gott durch diesen selbst.«<sup>98</sup>

Das Christentum hat ein inkarnatorisches Geschichtsverständnis: Im Kommen des Menschensohnes offenbart sich Transzendenz als Geschichte. Die Begnadigung des Menschen übersteigt aber alle kategoriale Wirklichkeit, da sie Gottes Selbstmitteilung in die Transzendentalität des Menschen hinein ist. Gott teilt sich selbst gnadenhaft ihm mit und will sich in dessen gnadenhaft radikalierter Transzendentalität von ihm erfahren lassen.<sup>99</sup>

Deshalb darf der Mensch mit »seelischen Erlebnissen« rechnen, »die ins Bewußtsein fallen und auf Gott zurückgehen, und zwar so, daß diese göttlichen Bewegungen von anderen unterschieden sind und unterschieden werden können, die neben diesen göttlichen stehen und anderen Ursprungs sind«<sup>100</sup>. Gott ruft den Einzelnen derart klar und unmittelbar an, daß sein Ruf gegenüber den schlechten Antrieben wie auch den sittlich guten Tendenzen unterscheidbar bleibt. Handelt es sich doch um eine Kundgabe, welche Gott selbst in seiner Unmittelbarkeit ist: Gott ruft den Einzelnen derart direkt an, daß dieser sich in der »Heimsuchung des Heiligen Geistes«<sup>101</sup> unentrinnbar im Abgrund des göttlichen Geheimnisses gegründet und getragen erfährt.

---

<sup>98</sup> K. Lehmann, K. Rahner. Ein Porträt, in: ders. / A. Raffelt (Hgg.), K. Rahner. Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch, Freiburg - Zürich 1979, 36<sup>r</sup>.

<sup>99</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von Karl Rahner: Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung, in: ders., Schriften zur Theologie XII, 41-53; Die enthusiastische und gnadenhafte Erfahrung, in: ders., Schriften zur Theologie XII, 54-75; Mystische Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie XII, 428-438; Transzendenzerfahrungen aus katholisch-dogmatischer Sicht, in: ders., Schriften zur Theologie XIII, 207-225; Erfahrung des Geistes, in: ebd., 226-251. - Siehe auch G. Baudler, Göttliche Gnade und menschliches Leben. Religionspädagogische Aspekte der Offenbarungs- und Gnadentheologie, in: WT 35-50, bes. 43; F. Brünge, »Erfahrung des Geistes«, in: WT 21-34, bes. 23ff.

<sup>100</sup> K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche [künftig: = DK]. Freiburg-Basel-Wien 1958, 102.

<sup>101</sup> K. Rahner, Über die Erfahrung der Gnade, in: ders., Schriften zur Theologie III, 105-110, hier 105.

Wegen der realen Möglichkeit einer solchen Selbstmitteilung Gottes hat sich der Mensch im Gebet für sie offen und bereit zu halten. Dies fordert den Einsatz seiner (Wahl- und Entscheidungs-) Freiheit. Die Wahl, die der Einzelne vor Gott für sein Leben zu treffen hat, kann ihm von keinem anderen abgenommen werden, auch nicht im Rahmen von Geistlicher Begleitung und Seelsorge; wir können sie »keinem anderen zur Besorgung weitergeben. Dort [...], wo der Mensch mit seinem ganzen Sein zur freien Entscheidung über sich selbst aufgerufen ist, steht er unmittelbar vor seinem Gott«<sup>102</sup>. Das Leben jedes Menschen strebt auf einen solchen absoluten Entscheidungspunkt zu, wo sich der Einzelne mit seinen geschichtlichen und konkreten Erfahrungen und im Einsatz seiner Freiheit und Verantwortung konfrontiert sieht mit einem absoluten Verpflichtungsanspruch, dem er nicht ausweichen kann.

Kurz gesagt: Die Entscheidungen eines Menschen sind raum- und zeitbedingt, doch sie enthalten neben ihrem kategorialen auch einen transzendentalen Aspekt. Beides also, nämlich der »Aspekt der radikalen Entscheidung für Gott (als Ziel) und die vermittelnde Realisation dieser Entscheidung an einer konkreten Forderung und Aufgabe des geschichtlichen Lebens«<sup>103</sup>, ist wesentlich und konstitutiv für den Weg des Gebetes in den Exerzitien.

### *Die ignatianische Logik der praktischen Vernunft*

Seit 1964, nämlich mit Entstehung des »Handbuchs für Pastoraltheologie«, betont Karl Rahner immer deutlicher und dezidierter den Vorrang der Erfahrung und der Lebenspraxis. Er entfaltet eine »indirekte Methode«<sup>104</sup>, nach der in der Theologie alle methodische Reflexion

---

<sup>102</sup> K. Rahner, Die Weihe des Laien zur Seelsorge, in: Schriften zur Theologie III, 313-328, hier 315.

<sup>103</sup> K. Rahner, Wagnis des Christen, 97; vgl. ders., Von der Not und dem Segen des Gebetes, 138ff.

<sup>104</sup> E.G. Farrugia, Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners, veranschaulicht an seiner Christologie, Rom 1985.

auf die Lebens- und Glaubenspraxis hin auszurichten ist, auch wenn sie sich wohl nie von der Theologie vollends auf den Begriff bringen läßt: »Der Kanon ist das Leben, nicht das gewählte, sondern das aufgedrängte, das unbequeme Leben.«<sup>105</sup> Wie zur Veranschaulichung dessen bekennt Karl Rahner von sich selbst: »Ich bin kein Wissenschaftler und will auch keiner sein, sondern ich möchte ein Christ sein, dem das Christentum ernst ist, der unbefangen in der heutigen Zeit lebt und von da aus sich dann dieses und jenes und ein drittes und ein zwanzigstes Problem geben läßt, über das er dann nachdenkt; wenn man das dann 'Theologie' nennen will, ist das ja gut.«<sup>106</sup>

Ein solches Verständnis der Theologie erklärt nochmals die einzigartige Bedeutung des Ignatius von Loyola für Karl Rahner. Seiner Meinung nach ist der Heilige ein »christlicher Existentialist ersten Ranges«<sup>107</sup>. Leitet er doch in seinen Exerzitien dazu an, wie der Einzelne vor Gott das Wagnis seiner Freiheit und Entscheidung auf sich nehmen und durchtragen kann. Für Karl Rahner sind die Geistlichen Übungen des heiligen Ignatius eine Einübung in die »heilige Kunst, den konkreten Imperativ für die eigene Entscheidung im persönlichen Anruf Gottes zu finden«<sup>108</sup>.

Die praktischen Gebetsübungen der Exerzitien enthalten keine Reihe unverbindlicher Betrachtungen, auch keine Einübung in allgemeine, gesetzhafte Willensakte Gottes, sondern sind der in methodischer

---

<sup>105</sup> J.B. Metz, *Theologie als Biographie*, in: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 200; vgl. ders., *Gnade als Mitte*, in: *Herder-Korrespondenz* 28 (1974), 78.

<sup>106</sup> P. Imhof / H. Biallowons (Hgg.), *Karl Rahner. Im Gespräch*. Bd. II, München 1983, 150f.

<sup>107</sup> BE 38. Für Rahner ist Ignatius »ursprünglicher, weiser und erfahrener« als die reflektierende Theologie, und er hat so eine grundlegende Bedeutung für das theologische Denken und Fragen.

<sup>108</sup> K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: ders., *Schriften zur Theologie IV*, 137-156, hier 153; ders., *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ebd. 420; ders., *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie V*, 11-33, hier 30; ders., *Exegese und Dogmatik*, in: ebd. 82-114, hier 97f.

Weise unternommene Versuch, in einer entscheidenden Lebenssituation zu einer »Wahl«-Entscheidung im Gebet anzuleiten, in der der Einzelne das für sich und sein Leben sucht, was Gott von ihm will. Die Antwort auf diese Frage kann ihm von keinem Exerzitienmeister gegeben werden. Gott selbst will dem Exerzitanten in den Geistlichen Übungen zeigen, wo die Wahl anzusetzen hat.

Wie selbstverständlich scheint Ignatius nun damit fest zu rechnen, »daß Gott dem Einzelmenschen über die eigenen Reflexionen hinweg sagt: Dieses und jenes ganz Bestimmte will ich jetzt von dir«<sup>109</sup>. Ignatius hält es sogar für den Normalfall, daß Gott während der Exerzitien in einer Art individueller Inspiration seinen Willen kundtut.<sup>110</sup>

Die Kundgabe und Erkenntnis des göttlichen Willens wird innerhalb des Bereiches der allgemeinen Offenbarung, der Kirche und der Vernunft verbleiben, aber in ihrer Konkretheit erkannt durch eine hinzukommende Bewegtheit durch Gott, so daß sich der Einzelne unmittelbar von Gott angerufen fühlt.<sup>111</sup> In dem Augenblick des konkreten Anrufs durch Gott kommt ihm sein personales Gottesverhältnis unmittelbar und thematisch zu Bewußtsein.<sup>112</sup> Aus dieser »Urerfahrung«

---

<sup>109</sup> BE 16.

<sup>110</sup> Da die »Vernunft des Allgemeinen« im Leben der sittlichen Entscheidung immer einen Rest zurückläßt, den sie nicht erfaßt, kann dieser Vernunft ein Neues zukommen, so »daß es im Leben der sittlichen Entscheidungen offenbar einen Rest geben muß, dem man nicht nur durch eine relative, sondern durch eine grundsätzliche Unfähigkeit der Vernunft des Allgemeinen nicht mehr beikommt, wo daher ein Neues zu dieser Vernunft hinzukommen muß: die Inspiration von oben, die Erleuchtung, die Führung des Heiligen Geistes, der nicht bloß durch eine assistentia per se negativa dafür sorgt, daß das Rationale funktioniert, die geschichtliche Entscheidung, die nicht nur Gehorsam oder Ungehorsam gegenüber den Prinzipien ist, kurz - der Imperativ, der das je geschichtlich Einmalige als solches meint« (DK, 27).

<sup>111</sup> Vgl. P. Eicher, Offenbarung, 27.

<sup>112</sup> Vgl. K. Rahner, Wagnis des Christen, 96. - Den Begriff des existentiellen Erkennens definiert Rahner nur indirekt, nämlich durch den Vorgang der Wahlentscheidung in den Exerzitien. Auf jeden Fall ist es dadurch bestimmt, daß es ein Erkennen-mit-sich-selbst ist, das unter dem vollen Einsatz der Entscheidungsfreiheit vollzogen wird (ausführlicher: B. Frahling, Existentialethik im Zeichen der Exer-

heraus, in der Gott selbst in den Bewußtseinsbereich des Menschen eintritt und zu einer Lebensentscheidung drängt, hat der Einzelne im Gebet den an ihn ergehenden Ruf zu beantworten.<sup>113</sup> Ein Vorgang, der für jedes Leben in Glauben und Gebet gilt, nicht nur für einzelne mystisch Veranlagte oder Begabte.<sup>114</sup>

Zur letzten Entschiedenheit für das vor Gott Erkannte findet der Einzelne erst nach der Wahl, nämlich in der Tat und im Einsatz seines Lebens.<sup>115</sup> In der engagierten »Tat des Lebens, die in Geduld, in immer neuem Suchen, in selbstkritischer 'Unterscheidung der Geister' getan wird und so immer das Geschenk des Geistes an den einzelnen und an die Kirche bleibt«<sup>116</sup>, erkennt der Einzelne, ob er auf rechte Weise den Ruf Gottes beantwortet.

Mit seiner »Mystagogie in die religiöse Erfahrung«, in der theoretische Spekulation und praktische Exerzitienbetrachtung im Gebet aufs engste miteinander verbunden sind<sup>117</sup>, zeigt Karl Rahner, welchen Weg der Einzelne einschlagen muß, um in die Unmittelbarkeit zu Gott und zur Erkenntnis seines Willens zu gelangen. Gott kann nämlich in jedem Selbstvollzug des Menschen auf mehr oder weniger klare und ausdrückliche Weise erfahren werden.

---

ziteninterpretation, in: WT 61-81, hier 65).

<sup>113</sup> Grundvoraussetzung ist, daß diese Gotteserfahrung »nicht das Privileg einzelner 'Mystiker', sondern in jedem Menschen gegeben« ist. Vgl. K. Rahner, Gotteserfahrung heute, in: ders., Schriften zur Theologie IX, 161-176, hier 164f.

<sup>114</sup> Selbst »mystische Erfahrung kann den Bereich des 'Glaubens' und der dort gegebenen Erfahrung des Geistes Gottes nicht hinter sich lassen mittels einer neuen Erfahrung, die nicht mehr Glaube wäre. Vielmehr ist Mystik nur innerhalb des normalen Rahmens von Gnade und Glaube zu konzipieren« (K. Rahner, Mystische Erfahrung und mystische Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie XII, 428-438, hier 432). Dies soll aber nicht besagen, daß man mystische Erfahrungen letztlich »machen« kann, sie bleiben immer eine Gnadenerfahrung.

<sup>115</sup> Vgl. K. Rahner, Frömmigkeit heute und früher, in: ders., Schriften zur Theologie VII, 11-31, hier 30.

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, 23, Anm. 1.

Diese Erfahrung der Gnade im göttlichen Anruf ist, wie dargelegt, kein Privileg für einige wenige Christen, sondern jedem im Gebet möglich. Alle Christen besitzen den Heiligen Geist. Durch ihn empfangen sie die Erkenntnis des göttlichen Willens - und zwar nicht als etwas, das von außen an sie herantritt, sondern als eine Wirklichkeit, die von innen erfahren und erkannt wird<sup>118</sup>, nämlich im Gebet und Gewissensentscheid des Einzelnen vor Gott.<sup>119</sup>

Weil Gott nicht bloß in den großen mystischen Erlebnissen und Berufungen, sondern in jedem kategorial Seienden erkannt werden kann, ist es für den Einzelnen entscheidend, daß er nicht irgendeine, sondern die richtige Kategorialität wählt, damit er »spüren« kann, »wie 'man', d.h. der, der man wirklich ist und der einem selbst verborgen sein kann, auf eine bestimmte Wahlmöglichkeit reagiert«<sup>120</sup>. Dann erkennt der Einzelne, daß seine Antwort auf den Ruf ihn nicht sich selbst entfremdet, sondern er erfährt ihn - mit der von Karl Rahner selbst vorgebrachten Differenzierung - als einen Ruf ins »Eigene«.<sup>121</sup>

### *Contemplativus in actione*

Im Gebetsvollzug der Exerzitien und bei der in ihnen getroffenen Wahlentscheidung soll man »nicht nur eine aktuelle Entscheidung

---

<sup>118</sup> K. Rahner, Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft, in: ders., Schriften zur Theologie XIV, 368-381, hier 376; ders., Die Verantwortung der Kirche für die Freiheit des einzelnen, in: ebd. 248-264, hier 250.

<sup>119</sup> K. Rahner, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: ders., / P. Imhof / H.N. Loose, Ignatius von Loyola, 10ff.

<sup>120</sup> K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche, 140, Anm. 57.

<sup>121</sup> Miggelbrink kritisiert die Überschrift »Der Ruf ins Eigene« in meiner Exerzitienerinterpretation Karl Rahners, gehe es ihm doch um die Ekstase im Akt der Liebe, der zum Anderen und zu Gott führt. [...] Es dürfte aber deutlich geworden sein, daß es sich hierbei um ein Mißverständnis handeln muß, denn die von ihm eingeforderten Dimensionen des göttlichen Rufes sind, wie dargelegt, in meiner Deutung durchaus vorhanden. - Vgl. R. Miggelbrink, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre, Altenberge 1989, 31-35.

fällen, sondern zugleich eine Vorgehensweise für künftige Entscheidungen lernen«<sup>122</sup>. Damit ist noch ein weiteres Anliegen der Ignatius-Deutung Rahners verbunden: Gottes Ruf bringt keine Flucht aus der Welt mit sich, sondern beinhaltet ein Ja zum Leben und zur Welt. Aus dieser Mystik der Weltfreudigkeit sind Welt und Mensch so anzunehmen und zu bejahen, wie Gott sie in Jesus angenommen hat.<sup>123</sup> Im christlichen Leben aus dem Glauben ist das Lassen der Kreatur die erste Phase des Findens Gottes, der Dienst an der Kreatur jedoch die zweite.

Der Mensch ist kein Geist ohne Welt, sondern »Geist in Welt«. Deshalb hat sich auch sein Glaubens- und Gebetsleben in der Welt zu konkretisieren - und zwar als Antwort auf jenen Gott, der den Menschen *aus* der Welt herausruft, um ihn erneut mit einem Dienst *in* der Welt zu beauftragen. Aus aller innerweltlichen Verhaftung gelöst, wird der Mensch neu in die Welt entlassen. Bejaht der Mensch die weltjenseitige Mitte seines Lebens, sieht er sich in den Dienst an und in der Welt aufgerufen.<sup>124</sup> In dieser Spannung von Weltflucht und Weltfreudigkeit findet das Glaubens- und Gebetsleben des Christen seine konkrete Gestalt mitten in der Welt, ohne in ihr aufzugehen. Für den Christen gehören »contemplatio« und »actio« zusammen: die »contemplatio« als Anhängen an Gott und die »actio« als Erfüllung der innerweltlichen Aufgaben. Auf der Suche nach dem absoluten Gott erkennt der Christ ihn schließlich immer mehr mitten in der Welt. Wer glaubt, lebt als »contemplativus in actione«.

Mit diesem Weltverständnis verweist Karl Rahner wiederum auf die Gebetsübungen der Exerzitien, denn »Ignatius kommt von Gott zur

---

<sup>122</sup> P. Knauer, Die Wahl in den Exerzitien des Ignatius von Loyola, in: ThPh 66 (1991) 321-337, hier 321.

<sup>123</sup> K. Rahner, Erfahrung des Heiligen Geistes, in: ders., Schriften zur Theologie XIII, 226-251, hier 250.

<sup>124</sup> Vgl. K. Rahner, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: ders. Schriften zur Theologie III, 329-348; ders., Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: ders. / P. Imhof / H.N. Loose, Ignatius von Loyola, 23f.

Welt«<sup>125</sup>. In der Liebesantwort auf Gottes Ruf sieht sich der Exerzitant in die Welt gesandt, die er in der Torheit des Kreuzes vorher zu verlassen beschlossen hat; die Haltung der »indifferençia« einnehmend, wendet er sich wieder der Welt zu, um »Gott in allen Dingen« zu finden. Diese Spannung von Weltfreudigkeit und Weltflucht prägt jede Antwort auf Gottes Ruf und jede Wahlentscheidung: Der Christ ist in der Welt, aber nicht von der Welt.

Die Mystik einer Weltfreudigkeit wendet Karl Rahner auf das konkrete kirchliche Leben an. In seinen Überlegungen zu »moderner Frömmigkeit und Exerzitienerfahrung«<sup>126</sup> unternimmt er den Versuch, angesichts der neuen Glaubenserfahrungen in der gegenwärtigen Kirche, wie sie aus den geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften berichtet werden, die Regeln der Unterscheidung der Geister und der Exerziten-Wahl anzuwenden. Die ignatianischen Unterscheidungsregeln sind für geistliche Gemeinschaften insofern hilfreich, als sie zeigen, wie die von Ignatius angeführten Grundregeln für den Prozeß der freien Entscheidung eines individuellen Subjektes in einer kirchlichen Gruppierung angewendet werden können.<sup>127</sup>

Gegenüber dem neuzeitlichen Individualismus wird es eine der Hauptaufgaben der Kirche sein, Gemeinschaften in ihren Entscheidungen durch einen gemeinsamen geistlichen Unterscheidungsprozeß anzuregen und zu begleiten.<sup>128</sup> Es wird dabei nicht um demokratische Abstimmungsmechanismen gehen. Ziel wird vielmehr die echte Konvergenz von Glaubenserfahrungen sein, wie sie beispielsweise auf Konzilien gegeben ist.

---

<sup>125</sup> K. Rahner, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: ders. Schriften zur Theologie III, 329-348, hier 344.

<sup>126</sup> K. Rahner, Moderne Frömmigkeit und Exerzitienerfahrung, in: ders., Schriften zur Theologie XII, 173-197.

<sup>127</sup> Karl Rahner bedenkt auch die Möglichkeiten, die ganz im Dienst an der Gemeinschaft stehen und auch als Exerziten in Gemeinschaft vollzogen werden können. - Siehe ebd.

<sup>128</sup> Siehe ebd. 185, Anm. 18-20.

Als *Fazit* läßt sich festhalten: Mit seiner Deutung des heiligen Ignatius und seiner Geistlichen Übungen arbeitet Karl Rahner wesentliche Marksteine des christlichen Gebetsweges heraus: Auf dem Weg einer »reductio in mysterium« wird der Mensch in die Begegnung mit Gott eingeführt, indem er den göttlichen Ruf - mit der angebrachten Differenzierung - als einen Ruf ins »Eigene« vernimmt, der ihn für die Welt offen sein und in ihr als »contemplativus in actione« tatkräftig wirken läßt.

## 2. Hans Urs von Balthasar

In seinem 1948 erstmals erschienenen Aufsatz »Theologie und Heiligkeit«<sup>129</sup> untersucht Hans Urs von Balthasar († 1988) die Wende von der knienden zur sitzenden Theologie, welche sich etwa gleichzeitig mit dem Anbrechen aristotelischen Denkens in der Scholastik vollzog. Es treten jetzt Männer und Lehrer auf, die Theologen, aber keine Heiligen sein wollen: »Die Heiligen siedelten sich nun neben dem Palast der Theologie in einem bescheidenen Haus an, das man heute théologie spirituelle oder einfach spiritualité nennt, und verzichteten gleichsam darauf, das Hauptgebäude bis in seine abgelegensten Kammern mit ihrer charismatischen Kraft zu erfüllen«<sup>130</sup>.

Dieser Prozeß vollzieht sich, wie gesagt, als entscheidende Wende im 13. Jahrhundert.<sup>131</sup> Die Heiligen befruchten fortan nicht mehr die Theologie, sie leben ihr Leben geradezu in einer Art Entfremdung vom gängigen theologischen Denken. Für die Theologen wiederum scheinen die Erfahrungen der Heiligen nicht mehr relevant zu sein;

---

<sup>129</sup> H.U. von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: WuW 3 (1948) 881-897; ders., Verbum caro. Skizzen zur Theologie. Bd. I, Einsiedeln 1960, 195-225.

<sup>130</sup> H.U. von Balthasar, Exerzitien und Theologie, in: Orientierung 12 (1948) 229-232, hier 230.

<sup>131</sup> Vgl. M. Schneider, Die Wende um 1200. Der neue Weg der abendländischen Theologie und Spiritualität, Köln 1999.

man läßt die Heiligen schildern, auf welche Weise sie Gott erfahren, aber über Gottes Wesen urteilt der Fachmann für Dogmatik. So verlagert sich die theologische Arbeit von den Klöstern, Kanzeln, Kathedralschulen und Bischofsstühlen zur Universität, wo sie neben das Recht, die Mathematik, die Medizin oder die Grammatik gestellt wird; scheinbar unausweichlich tritt das heilsgeschichtliche, biblische Denken hinter den eher rein philosophisch aufgebauten »Summen« zurück. Von der das ganze christliche Leben umfassenden vierfachen Sinnfülle der Heiligen Schrift bleibt nur ein erbauliches Sortiment, leeres Moralisieren und freie Spekulation übrig; der Weg zu einer psychologischen Spiritualität ist offen. Selbst die »Spirituelle Theologie« kann die Einheit des Glaubensvollzugs nicht bewahren und spaltet sich - seit dem 17. Jahrhundert<sup>132</sup> - in die Teilwissenschaften von Aszese und Mystik. Die »Scheidung« (F. Vandembroucke) zwischen Lehre und Leben, die sich in der abendländischen Theologie vollzieht, trifft diese in ihrem Innersten, insofern Theologie, Biographie, Nachfolge und Gebet nicht mehr »unlöslich ins 'System' verknüpft und verwoben«<sup>133</sup> sind.

In der Theologiegeschichte gab es immer wieder Menschen, die mit ihrem Leben und Beten dogmatische Bedeutung erhalten haben, nämlich als eine ins konkrete, epochale Kirchenleben übersetzte Dogmatik und als eine von der gelebten Nachfolge her ins Gebet rückübersetzte Lehre. Im Lebenszeugnis dieser theologischen Existenzen, zu denen besonders die Heiligen unter den Theologen zu zählen sind, findet sich eine exemplarische Theologie von dogmatischem Rang.<sup>134</sup> Die exemplarische Lebens- und Gebets-Theologie dieser theologi-

---

<sup>132</sup> M. de Certeau, »Mystique« au XVII siècle. Le problème du langage »mystique«, in: L'homme devant Dieu. FS H. de Lubac. Vol. II, Paris 1964, 267-291.

<sup>133</sup> J.B. Metz, Karl Rahner - ein theologisches Leben, in: StdZ 99 (1974) 305-316, hier 313.

<sup>134</sup> Dies ist ausführlich dargestellt in M. Schneider, Glaubenslehre und Mysterienlehre, in: ders./W. Berschin (Hgg.), Ex oriente et occidente. Die eine Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen, St. Ottilien 1996, 375-392.

schen Existenzen entfaltet eine »experimentelle Dogmatik«, die nicht vom Begriff, sondern vom Leben her zum Glaubenszeugnis führt. Das Konzept einer solchen Theologie als einer existentiellen Dogmatik bedeutet für die heutige Zeit der Glaubensnot eine Herausforderung: Gott mit dem Leben zu bezeugen in einer Welt der Abwesenheit Gottes ist kaum möglich - doch die heutige Zeit sucht gerade dieses Zeugnis. Die Wahrheit sagen ist zu wenig, man muß sie mit dem eigenen Leben »demonstrieren«.

Die Biographien der theologischen Existenzen sind eine Fortschreibung der Ur-Biographie Jesu von Nazareth. Christlich lautet der Weg ihres Lebens und Erkennens im Glauben: »Nehmt mich zum Vorbild, wie ich Christus zum Vorbild nehme« (1 Kor 11,1). Die Zeugen Christi gründen ihr Leben auf Christus, und ihre Gott-Rede (als Theo-Logie) trägt notwendig die innere Form der Lebenshingabe in sich, dadurch erweisen sie sich als die authentischen »Lehrer« auf dem Weg der Nachfolge. Sie leben und »denken« so radikal von Christus her, daß ihre Biographie die einzig mögliche Form von Theologie darstellt. Das Ausmaß ihres Lebenseinsatzes ist umfassender als vielleicht einzelne Beschränktheiten ihrer Formulierungen.

Die Erfahrungen der Heiligen und der in Glauben und Gebet geistlich und mystisch Erfahrenen bedeuten einen großen Reichtum für die Dogmatik. Doch meistens werden die großen Gestalten der Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte »dogmatisch nicht mehr ernst genommen, weil sie sich selbst nicht mehr getrauen, dogmatisch zu sein«<sup>135</sup>; häufig ordnen sogar sie selber vorschnell ihre eigenen Erfahrungen dem kirchlichen Urteil und dem Herkömmlichen unter. Die Dogmatiker hingegen verzichten in ihrer Lehrtätigkeit auf den existentiellen Rückbezug der Theologie. Aber kann man Theologie betreiben ohne die Vollzüge, in denen sie lebt?

Gott macht, wie wir schon in unseren Ausführungen zu Karl Rahner darlegten, keine sachhaften Mitteilungen. So ist der Gegenstand der

---

<sup>135</sup> H.U. von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: ders., Verbum caro, 206f.

Theologie, die sich mit der Offenbarung und ihrem Inhalt beschäftigt, nicht bloß ein Sein, ein Faktum, sondern ein Handeln Gottes, das nicht schon so abgeschlossen ist, daß es objektiv daläge, es geht vielmehr weiter und ist unentwegt gegenwärtig im Vollzug realer Geschichte. Sodann ist die Offenbarung eine Heilswahrheit, welche die Existenz des Menschen nicht nur deutet, sondern auch begründet.<sup>136</sup> Darum ist das Subjekt mit seiner konkreten Glaubenserfahrung in die Dogmatik einzuführen, und zwar so, daß es mit und in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zu einem objektiven Thema der Dogmatik wird.

Ein solches Verständnis der Theologie bedeutet keine verkürzte Subjektivierung des Glaubensinhalts. Ist doch der christliche Glaube in seiner Vollzugsgestalt gekennzeichnet durch die Zusammengehörigkeit von »fides qua creditur« und »fides quae creditur«. Aus der inneren Einheit von subjektivem Vollzug und objektivem Gegenstand des Glaubens folgt, daß die konkrete Glaubenserfahrung in der Nachfolge des Einzelnen nicht nur ein Thema von Spiritualität ist - ohne Relevanz für die dogmatische Erkenntnis -, sondern daß sie die einzige theologische »Methode« darstellt, die unmittelbar zur Erkenntnis der Wirklichkeit Jesu führt. Methode wird hier zum Inhalt.

Speziell für den Dogmatiker stellt sich die Aufgabe, die konkreten Lebensstile in Glauben und Gebet nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, um sie anschließend auf den »Begriff« zu bringen und in ein theologisches »System« zu integrieren; er muß ihnen in seiner Theologie so Raum schaffen, daß sie sein dogmatisches Denken anregen, vertiefen oder gar auf neue Wege führen.<sup>137</sup> Für die Theologie kann es zu einer großen Bereicherung werden, den konkreten Lebens- und Glaubenshintergrund in die theologische Fragestellung mit hineinzunehmen.

---

<sup>136</sup> Dies ist weiter ausgeführt in dem Nachlaßband von R. Guardini, Die Existenz des Christen. München-Paderborn-Wien 1976.

<sup>137</sup> In der »Theologie der Befreiung« führte eine »spirituelle Erfahrung«, nämlich jene der Armut und der Unterdrückung, auch zu einer neuen Weise theologischen Denkens und Fragens.

Dadurch wird die Theologie zeitgleich und hilft dem Einzelnen, neue Wege und Orte der Begegnung mit Gott zu suchen bzw. wiederzufinden.

### *Theodramatik der Liebe*

Sein Lehrer, der Jesuit *Henri de Lubac* († 1991), führte Hans Urs von Balthasar zu der Einsicht, daß kirchliche Tradition ein schöpferisches Vermögen verlangt. Treue zur Tradition bedeutet nie bloß Wiederholung, sondern mutige Neuschöpfung und Erfindung. Den Heiden, die in die Kirche als Erbin der Synagoge eintreten sollten, mußte Paulus einen neuen Ort in der Kirche auffinden. Ebenso haben es die griechischen Väter gegenüber der hellenistischen Kultur und Thomas von Aquin gegenüber der arabischen Philosophie und Wissenschaft getan. So wendet sich Hans Urs von Balthasar ein Leben lang den Quellen der Tradition zu, um dem Anspruch der Zeit zu antworten und zu zeigen, daß der christliche Glaube »id quo maius cogitari nequit« ist; dazu muß er die Bastionen und die »chinesische Mauer« der Abschirmung »schleifen«.<sup>138</sup>

In seiner Schrift »Glaubhaft ist nur Liebe« (1963) definiert Hans Urs von Balthasar das christliche *Distinctivum*. Nach seiner Beschreibung hat die Theologie der Neuzeit von Blaise Pascal über Immanuel Kant und Friedrich Schleiermacher bis hin zur existenzialen Theologie Bultmanns einen neuen Weg vorgestellt, nämlich nicht mehr den der Kosmologie der Antike bis zur Renaissance, sondern einen anthropologischen: Das Christentum wird nun als die tiefste Interpretation des Menschen verstanden.

Doch beide Wege sind reduktiv, da sie entweder den Kosmos oder die Existenz des Menschen als Rechtfertigungskriterium des Christentums annehmen; aber dieses hat - so Hans Urs von Balthasar - seine ihm eigene Berechtigung und Rechtfertigung: »Es gibt keine 'Unterlegung' eines anderen Textes unter den Text Gottes, durch den er lesbar und

---

<sup>138</sup> H.U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen*. Einsiedeln 1952.

verständlich, oder sagen wir, lesbarer und verständlicher werden könnte. Er muß und will sich selber auslegen. Wenn er es tut, so ist eines von vornherein sicher: es wird darin nicht stehen, was der Mensch von sich aus - a priori oder a posteriori, leicht oder schwer, immer schon oder durch historische Evolution - über die Welt, über sich selber und über Gott herausgebracht haben könnte.«<sup>139</sup> Glaubhaft ist nur die Liebe, und sie ist Gott, der sich in Christus als Herrlichkeit seiner absoluten Liebe offenbart, und dies bedeutet die nicht zu überbietende Vollendung des Kosmischen und Anthropologischen. Gottes Liebe braucht weder vom Kosmos noch vom Menschen her begründet zu werden; als absolute Liebe ruft sie selber die Antwort des Menschen hervor.

Gegenüber einer rein anthropozentrischen Theologie geht Hans Urs von Balthasar<sup>140</sup> bewußt und entschieden vom Kreuzesgeschehen und seinen trinitarischen Aussagen aus: Im Leben und Sterben wie auch in der Auferstehung Jesu vermag die Herrlichkeit der Liebe Gottes aufzuleuchten, da Jesu irdische Existenz ganz im vor- und überzeitlichen Sein des ewigen Gottessohnes gründete. Der menschengewordene Sohn Gottes ist die sichtbare Manifestation des unsichtbaren Gottes.

In der Offenbarung Gottes erscheint die ganze »Theodramatik« der Begegnung von unendlich-göttlicher und endlich-menschlicher Freiheit: Am Kreuz wird Gottes Sohn für uns zur Sünde (vgl. 2 Kor 5,21), indem er das Leiden auf sich nimmt im Gehorsam gegenüber seinem Vater. Da dieser aber kein Menschenopfer will, wie die Begebenheit von Abraham und Isaak zeigt, gibt er sich selbst uns in seinem Sohn.

---

<sup>139</sup> H.U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 1963, 32.

<sup>140</sup> H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Einsiedeln 1961-1969; ders., Theodramatik. Einsiedeln 1973-1983; ders., Theologik. Einsiedeln 1985-1987; ders., Theologie der Geschichte (1950). Einsiedeln <sup>5</sup>1979; ders., Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie (1963), Einsiedeln <sup>2</sup>1990; ders., Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 1963; ders., Mein Werk. Durchblicke, Freiburg 1990; H.U. von Balthasar. Bibliographie 1925-1990. Besorgt von C. Capol, Freiburg 1990.

Wie jedoch der Vater in der Zeugung seines gleichwesentlichen Sohnes einen »Riß« setzt, so verhält es sich nun zur Stunde der Kreuzesverlassenheit des Sohnes, die »eine so unfaßbare und unüberbietbare 'Trennung' Gottes von sich selbst ist, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur innerhalb ihrer sich ereignen kann«<sup>141</sup>.

Die Stunde des Kreuzestodes enthält eine herausfordernde Theo-Logie, denn Gott offenbart sich selbst als reine Beziehung, und zwar »als Werden ihrer selbst, aber nicht aus ihr selbst. Woraus dann? Gottes Selbstbezogenheit gründet im 'Ja' Gottes zu sich selbst. In diesem 'Ja' Gottes zu sich selbst setzt Gott sich zu sich selbst in Beziehung, um so der zu sein, der er ist«<sup>142</sup>. Anders als in der klassischen Metaphysik macht es das Wesen des christlichen Gottes aus, daß er in Beziehung und darin »im Werden« ist. Darin offenbart sich Gott als Liebe (1 Joh 4,8), nicht in einem weltlichen bzw. rein menschlichen Sinn (Ludwig Feuerbach), sondern als die ewige Aussage Gottes, der sich selbst liebend ausspricht.

Einen ähnlichen, streng trinitarischen Ansatz finden wir übrigens bei *Eberhard Jüngel* (geb. 1934). In Absetzung von der traditionellen Metaphysik, die im kausalen Zusammenhang von Welt und Geschichte Gott gleichsam für denknotwendig hält, zeigt er, daß der christliche Gott sich dadurch von jedem Mythos unterscheidet, daß sein Sohn am Kreuz stirbt, ohne gleich schon alles Leid und jeden Tod als solche aufzuheben.

### *Theologische Ästhetik*

In den Jahren 1961-1987 arbeitet Hans Urs von Balthasar seinen theologischen Ansatz weiter aus zu einer Theologischen Ästhetik, also unter dem Vorzeichen des dritten Transzendente; während in der bisherigen Theologiegeschichte vor allem das Verum und das Bonum be-

---

<sup>141</sup> H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Bd. III. Einsiedeln 1980, 302.

<sup>142</sup> E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*. Tübingen <sup>3</sup>1976, 116.

dacht wurden, ergänzt Hans Urs von Balthasar die logische (verum) und die ethische (bonum) Perspektive durch die ästhetische des *pulchrum*, um erneut zur ethischen Perspektive der »Theodramatik« weiterzugehen und schließlich mit der logischen Perspektive der »Theologik« zu enden.

»Theologische Ästhetik« meint keine »ästhetische Theologie«, gründet sie doch in der Offenbarung selbst, nämlich in der Schau der Gestalt, die in der geschichtlichen Person Christi als dem menschengewordenen Wort, dem Offenbarer göttlicher Herrlichkeit, erscheint. Gott offenbart seine Geheimnisse nicht als transzendente Wahrheit, sondern läßt sich vom Menschen schauen, wie er ist, nämlich als lebendiger Gott in Herrlichkeit (kabod, δόξα); so heißt es in Joh 1,14: »[...] und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit«. Christus ist die Erfüllung all dessen: Als das vollkommene Bild des Vaters stellt er die Herrlichkeit Gottes dar und läßt die ursprüngliche geschöpfliche Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes erkennen.

»Kenosis«, also Gottes Selbstentäußerung in Christus, besagt die Entfernung der »forma Dei«, die Preisgabe der Gottesgestalt - bis hin zum Tod am Kreuz und zur Solidarität mit den Toten in der Unterwelt, also in der äußersten Einsamkeit, der Wirklichkeit der »Sünde« und letzten Entfernung von Gott. Mit diesem Ansatz kritisiert Hans Urs von Balthasar die historisch-kritische Methode, die von außen die Gestalt der Offenbarung zergliedert und aufbricht, und wirft Karl Rahner einen Transzendentalismus vor, vor allem aber, daß er mit seinem anthropologischen Ansatz den Gegenstand der Offenbarung »anthropologisiert«.

Während Karl Rahner die christliche Offenbarung von Grundgegebenheiten des Menschen aus darstellt, geht Hans Urs von Balthasar streng »phänomenologisch« vor, um so die der Offenbarung eigene Gestalt bewahren zu können, welche »an sich« wahr, gut und schön ist und *als* solche die Zustimmung des Menschen und seine Antwort im Handeln hervorruft. So entfalten beide Theologen recht unterschiedliche

Gesamtperspektiven der Welt, des Menschen wie auch des Glaubens.

### *Gebet und Theologie*

Menschliches Denken überhaupt wie auch der theologische Denkvorgang helfen bestenfalls - wie Hans Urs von Balthasar betont -, mit der Wirklichkeit umgehen und sie ordnen zu lernen; doch wird eine rein denkerische Erschließung der Realität letztlich immer einseitig, leer und unangemessen bleiben gegenüber der Komplexität der Wirklichkeit. Die Gefahr abstrakten Denkens besteht nach Hans Urs von Balthasar darin, mit der alles beurteilenden Vernunft die Welt unmittelbar dem Zugriff des Begriffs und Urteils unterwerfen zu wollen, was ihr letztlich nie gelingen wird.

Hier weist gerade das Gebet dem Denken seine Grenzen; es steht ihm sozusagen kritisch zur Seite, indem es auf die immer noch größere Wirklichkeit hinweist und für sie öffnet. Im Gebet antwortet der Mensch auf jenes Ur-Wort, mit dem Gott alles ins Dasein gerufen hat. Wer betet, sucht nach einer tiefen und grundlegenden Übereinstimmung von Denken und Sein, von Leben und Zeit, während eine derartige Versöhnung der Spannungen und Spaltungen irdischen Daseins wohl kaum auf dem Weg des Nachdenkens allein erreichbar sein wird. Aber auch das Gebet kann nichtssagend werden, wenn es nämlich zur Routine wird und nicht mehr Ausdruck der eigenen Lebenshingabe ist; dann wird es sich auch vor dem kritischen Forum der Vernunft und des Denkens nicht mehr verantworten können, hat es doch seine eigene Größe, Authentizität und Würde verraten. Bewahrt das Gebet hingegen seine ihm eigene ursprüngliche Kraft, wird es selbst dem Theologen in seinem Denken zu einer unverzichtbaren Herausforderung und Hilfe werden.

Gewiß, dem Theologen muß es, wie wir darlegten<sup>143</sup>, um die Klarheit des Denkens und des Begriffs gehen. Aber was er bedenkt und wie er seinen theologischen Denkweg bildet, all das führt ihn schlußendlich

---

<sup>143</sup> Vgl. Seite 14-16.

in das Gebet und in den Lobpreis. Jede Theologie wird sich an ihrem letzten Wahrheitsgehalt messen lassen müssen, ob sie nämlich aus Liebe zu Gott auch zur Anbetung und Hingabe führt. Anders gesagt: Wohl erfordert jede Arbeit eines Theologen die Anstrengung der menschlichen Vernunft, aber um dem Gegenstand seines Mühens zu entsprechen, vermag er auf den Glaubensakt, der in Liebe und Gebet seine eigentliche Aussage findet, nicht zu verzichten; betend und anbetend wird er der »Sache« seines Nachdenkens gerecht werden können.<sup>144</sup>

Die Spannung zwischen einer reinen Innerlichkeit bzw. eines existentiellen Nominalismus und eines bloßen Rationalismus löst sich für Hans Urs von Balthasar, ähnlich wie bei Karl Rahner, in den Exerzitien des heiligen Ignatius von Loyola; deshalb wenden sich beide ausführlich den geistlichen Übungen ihres Ordensgründers zu, um aus deren Erfahrung des Gebetes und der unmittelbaren Begegnung mit Gott theologisch zu denken. Theophilie wird hier zur Theologie - und umgekehrt.

### *Christus, der einzige »Exeget« Gottes*

Die ignatianischen Exerzitien führen in die konkrete Begegnung mit dem Leben Jesu, durch die der Exerzitant Gottes Individualwillen für das eigene Leben und die ihm aufgetragene Sendung erkennen wird. Voraussetzung hierfür ist zuvor die betende Betrachtung des irdischen Lebens Jesu. In ihm findet sich die einzig wahre und eigentliche Theologie, da er authentisch das Wesen Gottes »exegetisiert«; erweist er sich doch als der einzig authentische Theologe: als Sohn und sichtbare Gestalt der Liebe des Vaters führt er unmittelbar in die Tiefen des göttlichen Geheimnisses.

Auch wenn es sich beim Gebet um kein »Gespräch« unter den üblichen Bedingungen handelt, wie es der Einzelne aus seinem Alltag gewohnt ist, kann das Gebet nicht als ein Monolog bezeichnet werden:

---

<sup>144</sup> H.U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, 224.

Wer betet, tritt in ein »Gespräch« mit Gott ein, aber indem er sich der Sprache Gottes bedient.<sup>145</sup> Denn dieser hat sich in seinem Sohn dem Menschen offenbart, so daß er Gott ansprechen kann, und er schenkte ihm ein so gewaltiges Wort in seinem Sohn, daß der Mensch fortan nicht mehr allein betet, sondern in der Kraft des Heiligen Geistes einen Beistand und Fürsprecher hat.

So erfährt der Beter einerseits, wie ungenügend sein eigenes Sprechen ist, andererseits sieht er sich wirklich zum Gespräch mit Gott aufgefordert, nämlich als Antwort auf das Wort, das Gott selber ist und vor dem er nicht schweigen kann: »Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen« (Joh 1,3f.). In diesem Sinn ist der Beter hörend und antwortend zugleich. Weiß er ja, daß er kein weiteres bzw. neues Wort von Gott einfordern kann, denn das Geoffenbarte ist ihm bleibend und unüberbietbar »nah in seinem Mund und in seinem Herzen« (vgl. Röm 10,8).

In der Antwort auf das ergangene Wort Gottes findet der Einzelne zu der ihm eigenen Würde und Größe zurück: Bis in sein Innerstes hinein ist er dialogisch angelegt und trägt sein ihm unveräußerliches Geheimnis im Herzen, das größer ist als er selbst. Diesen Archetypus darf er nicht egoistisch im Grund seiner selbst bloß bewahren wollen, vielmehr hat er - wie ein Liebender - täglich zu ihm zurückzukehren, um ihn neu zu ergründen, als hätte er ihn noch nie gekannt und gesehen. Denn was er selber ist, weiß er nicht aus sich, er vermag es nur zu hören und zu schauen - in einem anderen, nämlich im Nächsten, letztlich aber in Gott.

Selbst Maria, die Gottesgebälerin, muß sich führen lassen, wohin sie »nicht will«, denn das Wort, dem sie folgt, war nie ihr eigenes, vielmehr empfing sie es von ihrem Sohn Tag für Tag so, wie es seiner bzw. des Vaters »Stunde« entspricht. Ebensowenig vermag sie ihr Ge-

---

<sup>145</sup> Vgl. hierzu auch H.U. von Balthasar, Das betrachtende Gebet. Einsiedeln 1955, 9-55.

bet aus sich selbst heraus zu formulieren; es erwächst ihrem Staunen über das, was sie vor Gott längst schon ist, nämlich die »Gebenedeite«.

Wer wie Maria das Geheimnis seiner eigenen Existenz ergründet, wird von selbst zu einem Antwortenden und mit dem eigenen Leben zu einem Lobpreis auf Gott und seine unermeßliche Gnade, wie es im Epheserbrief heißt: »Gepriesen (= Gebenedeit) sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus. Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel. Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott; er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen zum Lob seiner herrlichen Gnade« (Eph 1,3-6a).

Der Mensch ist zur »παρησία« geschaffen, zum Freimut der Redefreiheit vor Gott. Die Tür zu Gott steht ihm offen, da es über die Wahrheit des von ihm Geliebtseins bzw. der göttlichen Liebe zu ihm keinen Zweifel geben kann; in ihr ist dem Menschen »die Zuversicht zum Eintritt in das Allerheiligste« Gottes geschenkt (vgl. Hebr 10,19); zudem weiß er um seine »Verteidigung« durch »unseren Fürsprecher beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten« (vgl. 1 Joh 2,1). Der Maßstab zu einem solchen Freimut vor Gott im Gebet lautet: »Daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind, und werden unser Herz in seiner Gegenwart beruhigen. Denn wenn das Herz uns auch verurteilt - Gott ist größer als unser Herz, und er weiß alles« (1 Joh 3,19f.); in solch gläubigem Wissen ist alle Zuversicht gegenüber Gott begründet (V. 21).

Diese Zuversicht führt von sich aus in das Gebet. Weil nämlich der Mensch mit einem »guten Gewissen« und voller Freimut vor Gott treten darf, hat er überhaupt den Mut, - trotz und mit allem, was er als seine Unwürdigkeit erfährt - im Gebet vor Gottes Angesicht zu treten. Solcher Freimut kommt nicht aus dem Menschen, in ihm selbst gibt es keinen Grund und keine Kraft, solchen in sich hervorzubringen; viel-

mehr gründet alles in Gott allein, in seinem ewigen und nicht erschütterten Vertrauen auf den Menschen: »Christus aber ist treu als Sohn, der über das Haus Gottes gesetzt ist; sein Haus aber sind wir, wenn wir an der Zuversicht und an dem stolzen Bewußtsein festhalten, das unsere Hoffnung uns verleiht« (Hebr 3,6).

Alles im Menschen erstrahlt im Licht Christi, in dem Gottes Wahrheit und Liebe für jeden offenkundig geworden ist. Hätte Christus Gottes Wahrheit nicht auf die Erde gebracht, wäre alles Beten nur ein stümperhaftes Tasten und Verrichten; es würde nie zu seiner Eigentlichkeit vordringen, und alles müßte letztlich nur ein rein »negatives« bzw. »apophatisches« Reden von und mit Gott bleiben, also in Bildern, Begriffen und Aussagen, welche niemals Gott und dem Umfang seiner Liebe entsprechen würden.

Seit aber Christus die Wahrheit auf die Erde brachte und zum Vater heimkehrte, hat er alles aus dem »Buchstäblichen« des Gesetzes, angesichts dessen der Mensch zum Scheitern verurteilt war, befreit zur Erfüllung dessen, was der Heilige Geist den Menschen lehrt, so daß der Freimut der Liebe die letzte Maßstäblichkeit eines neuen Daseins ist. Seither kann der Mensch Gott in allen Dingen suchen und finden, sogar auf den Irrwegen von Schuld und Sünde, denn alles ist im Wort angenommen und in den »göttlichen Bereich« verwandelt.

Vor allem aber ist Jesus nach Aussage des Hebräerbriefes ein Hoherpriester, der »mitleiden« und »mitfühlen« kann (Hebr 4,14-16), vor allem mit den menschlichen Schwächen. Der menschengewordene und mitleidende Gottessohn steht zwischen Erde und Himmel, seither kann sich der Mensch mit Freimut dem Thron der göttlichen Gnade nähern.

Während die Engel keine Versuchungen und Leiden haben und im Judentum als priesterliche Wesen angesehen werden, steht Christus höher als sie und tritt im himmlischen Heiligtum für die Menschen ein, auf daß deren Sünden »zugedeckt« bleiben. Entscheidend hierbei ist nicht, was er tut, sondern wer er ist, nämlich Gottes Sohn wie auch einer, der die Menschen in seinem Leiden und Sterben geliebt hat und

als solcher mit seinen Wundmalen vom Vater verherrlicht wurde. Seine Fürsprache für die Sünder geschieht nun im Himmel, und wenn er wiederkommt (Hebr 9,24-28), wird sich die Rettung vom kommenden Zorn erübrigen (vgl. aber 1 Thess 1,10), so daß die Christen voller Zuversicht sein dürfen (vgl. Röm 8,19).

Nach Aussage des Hebräerbriefes erfüllte Jesus sein Amt als Hoherpriester nicht allein in Gethsemane, sondern sein ganzes Leben lang (Hebr 1,2; 2,3; 2,4; 5,7-10; 13,20). Das dynamische Werden in seinem Leben zeigt sich darin, daß er alle Tage seine Gebete als Opfer »darbrachte« (Hebr 5,1-6) und »den Gehorsam« lernte (vgl. Hebr 5,8), um so zur Vollendung zu gelangen (vgl. Hebr 6,1); die Reinheit, die er durch seine Selbsthingabe bewirkte, bestimmt den Menschen fortan nicht nur äußerlich neu, sondern bis ins Innerste seines Herzens hinein (vgl. Hebr 10,22). Hier geschieht etwas sehr Entscheidendes, denn der Hebräerbrief überspringt gleichsam die entscheidende Kulthandlung des Selbstopfers Jesu: Der irdische Kult ist ein für allemal an sein Ende gekommen, seit der erhöhte Herr in die »himmlische Ruhe« eintrat (Hebr 8,1) und zur Rechten Gottes sitzt, jenseits von Kult und Opfer.<sup>146</sup> Fortan tritt er fürsprechend für die Menschen ein. Ihre Opfergabe ist ihr Gebet, mit dem sie vor Gottes Angesicht treten und unmittelbar die Begegnung mit ihm suchen.

Der Sohn hat sich selbst - dem Willen des Vaters gehorsam - allen Menschen mit und in seiner Existenzform bis in den Tod hingegeben, auf daß sie fortan an der persönlichen Existenz des ewigen Wortes Gottes Anteil haben um ihrer »himmlischen Berufung« willen (vgl. Hebr 2) und voller Staunen entdecken dürfen: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). In diesem Sinn heißt Beten, daß der Mensch sich entdeckt im zuversichtlichen »Ruhem«, weil Verstandesein in Gott.

Aus dieser Erfahrung erklärt sich Hans Urs von Balthasars provokant

---

<sup>146</sup> Vgl. hierzu M. Karrer, Der Brief an die Hebräer. Bd. II, Gütersloh 2008, 106.

und pointiert formulierte Antwort auf die Problemanzeige der Neuzeit: »Christus, in der Mitte der Geschichte, in der Freiheit einer mir völlig kontingent gegenüberstehenden Persönlichkeit erscheinend, bleibt für mich das immer wieder allen Gelüsten meiner philosophierenden Vernunft, meine Religion aus mir selber zu produzieren, das am wirksamsten widerstehende Zeichen dafür, daß der Christus des Herzens, der ‘innere Lehrer’ (Augustinus), die mir aufleuchtende innere Wahrheit Gottes etwas grundsätzlich anderes ist als die ‘Tiefen meiner Seele’, als meine Archetypen und verborgensten Kategorien, Schematismen und Ideale. Die trotz allen Anstrengungen aller Aufklärer auf keine Vernunftwahrheit zurückzuführende Tatsachenwahrheit in Schrift und Tradition hält unsern Sinn wach dafür, daß im inneren Akt der Vernunft das Gebet und die Anbetung unüberholbare Haltungen sind. Aufklärung (Zeitalter Lessings) schlägt notwendig in gebetslosen Pantheismus um (Zeitalter des Deutschen Idealismus), wo Kontemplation in eine Inventur der Vernunft ausartet.«<sup>147</sup>

Der Einwand, wie ihn Hans Urs von Balthasar formuliert, erklärt sich aus seinem Ansatz bei der Menschwerdung Gottes, der in seinem Sohn eine konkrete Anschauung und Darstellung des dreieinen Lebens geoffenbart hat. Das Sinnziel der Menschwerdung Gottes sieht Hans Urs von Balthasar weniger allein in der Erlösung, mehr noch und zu allererst in Gottes Verlangen, den Menschen sein Innerstes zu offenbaren, auf daß sie in der Kraft seiner Gnade an der Beziehung des Sohnes zu seinem Vater im Heiligen Geist teilnehmen können. Der Sohn offenbart nämlich kein neutrales Wesen Gottes, sondern die innerste Gesinnung seines Vaters; sie drückt sich so in und durch seinen Sohn aus, daß er zur konkreten Darstellung der Liebe des Vaters wird, der seinen eigenen Sohn nicht schont, sondern für uns dahingibt. In ihm erkennen wir, wie er zum Vater steht, und zugleich erfahren wir in der Begegnung mit ihm, wer wir selber sind (Joh 17, 23), denn auch wir sollen dort sein, wo er ist (Joh 14,2-4). Wie aber der Sohn in

---

<sup>147</sup> H.U. von Balthasar, Das betrachtende Gebet, 54f.

allem ganz vom Vater »bewohnt« ist, ohne um seine ihm eigene Personhaftigkeit und Freiheit gebracht zu werden, sondern darin sein Eigenstes zur Verwirklichung und Vollendung bringt, so soll es auch beim Menschen sein, der durch den Geist des Vaters lebendig gemacht wird (Joh 6, 63). Nur Gott kann in seinen Geschöpfen wohnen, ohne sie zu zerstören.

Nachdem die sinnliche Gestalt des Menschensohnes mit der Himmelfahrt entschwunden war, »sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz« (Gal 4,6), so daß wir Gottes Wort aufnehmen und im Herzen bewegen können (vgl. Lk 2,19.51), denn der Heilige Geist »kennt das Innere Gottes« und »ergründet alles, auch die Tiefen Gottes« (1 Kor 2,10). Von ihm wird der Mensch belehrt, »nicht mit Worten, wie sie menschliche Weisheit lehrt, sondern wie der Geist sie lehrt« (1 Kor 2,13). Wohl enden Gottes Wege im »Fleisch«, aber die Einsicht in diese Wege wird nicht auf »fleischliche Weise«, sondern nur »im Geist« geschenkt.

Aus sich heraus wird der Mensch nie wissen, wie er das Geistige zu »verstehen« oder gar zu beten vermag, »wie es sich gebührt«; deshalb bedarf er des Heiligen Geistes, der »für uns eintritt mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können« (Röm 8,26), indem er in uns und aus uns heraus zum Vater ruft. Das Wirken des Heiligen Geistes führt uns in keine Passivität, vielmehr macht es unsere äußerste Aktivität aus, in uns das Wirken des Heiligen Geistes unentwegt betend »auszudulden« (vgl. Eph 6,18). Die Wahrheit des Geistes, welche in uns wirkt, ist uns innerlicher als wir uns selbst, so daß wir im Heiligen Geist wandeln können und alles »durch Gebet« ohne Unterlaß geheiligt wird (1 Tim 4,5).

Alles, was des Sohnes ist, ist menschlich und geistlich zugleich, und als solches will es von den Menschen erkannt werden: In allem Begreifen gibt es ein göttliches »Mehr«, seit sich aufgrund der zwei Naturen und ihrer Einheit im Menschensohn das inwendige Leben Gottes in allem Menschlichen geoffenbart hat. Die göttliche Wahrheit

ist also alles andere als abstrakt oder rein geistig, sie hat konkret sinnhafte Gestalt und ist doch immer mehr als diese.

Um die göttliche Wahrheit in menschlicher Gestalt vollkommen erkennen und anerkennen zu können, muß der Mensch alles eigenmächtige Verstehen-Wollen aufgeben zugunsten jener Weisheit, mit der Gott selbst den Menschen erkennt (1 Kor 8,3; 13,12; Phil 3,12) und wie sie im Leben Jesu offenbar ist: Die Ereignisse und Szenen seines Lebens, welche die Evangelien berichten, enthalten einen göttlichen Überschuß, weshalb sie nie verblassen und verstauben; sie bleiben voller Kraft und Wunder, wie Gott selber es ist. Als solche enthalten sie jene »Archetypen«, in denen künftig alle Geschichte verläuft und alles weitere menschliche Leben sich ereignet, so daß hier alle »Zufälligkeiten« in ihre Eigentlichkeit gebracht sind.

Wer Christus als Sinn seines Lebens annimmt, lebt schon »jenseits« aller Begrenztheiten von Zeit und Geschichte, denn sein »Leben ist mit Christus verborgen in Gott«: »Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit« (Kol 3,4). Diese Verheißung führt Hans Urs von Balthasar sogar zu der Aussage: »Nichts spricht dagegen, daß die Auserwählten, die der Seher dem Lamme im Himmel nachfolgen sieht, solche sind, die noch auf Erden leben«<sup>148</sup>, denn die Christen sind hinzugetreten zum »Thron der Gnade« (Hebr 4,16) und haben die Kräfte der zukünftigen Welt empfangen (vgl. Hebr 6,5; 12,22-24).

Die verheißene Zukunft ist also angebrochen, und die Christen haben schon jetzt Anteil an ihr, ja, sie leben längst in ihr - durch die Liebe. Gebet und Kontemplation entstammen diesem »Herzen im Himmel«; in den Betern sind die himmlischen Wahrheiten gegenwärtig, wissen sie doch um das »einzig Notwendige«. Auch die christliche Kunst und Musik wollen eine solche »Kontemplation des Himmels« sein, desgleichen die großen Dome und Entwürfe der Theologie: Sie alle spiegeln etwas von der himmlischen Weltbetrachtung der Apokalypse wi-

---

<sup>148</sup> Ebd., 247.

der. Das Buch der Geheimen Offenbarung setzt also gleich zu Beginn des Christentums den klaren Akzent auf die Betrachtung des Himmels als des eigentlichen, wenn auch noch verborgenen Schauplatzes christlichen Lebens.

Für den, der glaubt, wird der Himmel zur Erde und zum Alltag, versteht er sie doch zu durchmessen mit der »Weite und Höhe, Breite und Tiefe« jener Liebe, welche allen geschenkt und aufgetragen ist: »Nicht nur streben wir von der Erde aus dem Himmel entgegen (was wahr ist), sondern wir sind (was ebenso wahr ist) als christliche Liebende und Glaubende wesenhaft bei Gott, und für die Himmlischen, die uns von 'drüben' her sehen, als Erlöste und Begnadete wesenhaft dem Himmel zugehörig, obwohl wir uns dessen nicht sinnhaft vergewissern können. Eucharistie ist Gegenwart des himmlischen Herrn unter uns, der dabei aber nicht, wie einst in den Schoß der Jungfrau, 'vom Himmel herabsteigt', sondern, man möchte sagen, ebenen Fußes aus seinem Himmel in seine Kirche eintritt. In seine Kirche, die schon bei ihm ist, von deren Augen er aber noch, um sie zu Ende zu läutern und zu prüfen, die Binde des Glaubens nicht wegheben kann. In der Absolution der Beichte ist die Bewegung des lossprechenden Priesters eins mit der himmlischen Bewegung des Herrn, und die Versöhnung des Sünders mit der Kirche und seine Versöhnung mit Gott sind ebenso eins, weil die Kirche der himmlische Hof Gottes ist und Gott in der Menschwerdung nicht mehr von seinen Brüdern getrennt behandelt werden will. In der christlichen Liebe, die den leidenden, vielleicht gottlosen und verworfenen Bruder umfängt, ist die Klammer beinah noch enger geschlossen. [...] Bruderliebe ist, ohne es zu wissen, ein Tun im Himmel: 'Bruderliebe soll fortbestehen, [...] durch sie haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt' (Hebr 13,1f.), ja, sie haben, brennenden Herzens und doch unwissend, den Herrn der Engel selbst eingeladen (Lk 24,29; Gen 18,1f.). Und wie sollte nicht auch das Leben in der kirchlichen Wahrheit, von der leichten irdischen Umhüllung abgesehen, ein Wandel inmitten ewiger, unvergänglicher Wahrheit sein? Und wie sollte nicht auch die geistige und

personale Realisierung all dieser ewigen Geheimnisse in unserem Dasein ein Beten und Schauen im Himmel sein?«<sup>149</sup>

Im *Rückblick* läßt sich recht gut erkennen, was der spezifische Beitrag Balthasars zu einer Theologie des Gebetes ist. Diese steht für ihn im Rahmen seines Gesamtverständnisses der Theologie als eine von der gelebten Nachfolge her rückübersetzte Lehre, welche im Gebet gründet. Das Konzept solcher Nachfolge findet sich im Leben Jesu, in das sich der Glaubende immer mehr einübt, wozu die ignatianischen Exerzitien wie auch das Leben der Heiligen eine wesentliche Hilfe bedeuten. Es geht dabei um ein Lebenskonzept, das nicht aus eigenem Wollen entworfen wird, sondern eine Fortschreibung der Ur-Biographie Jesu ist. Er ist die Wahrheit und das Gute schlechthin, in ihm strahlt die Herrlichkeit des Vaters in ihrer ganzen Schönheit auf.

Die Transzendentalien sind der Maßstab, an dem sich die Glaubwürdigkeit und Authentizität eines christlichen Gebetes ersehen läßt. Sein Wahrheitsgehalt wird darin liegen, daß es zur Anbetung und Hingabe aus Liebe zu Gott führt, denn nur betend und anbetend wird der Mensch der »Sache« seines Nachsinnens gerecht. Die Spannung zwischen der reinen Innerlichkeit eines existentiellen Nominalismus und einem bloßen Rationalismus löst sich für Hans Urs von Balthasar dadurch, daß der Beter, statt monologisch ein »Gespräch« mit Gott zu suchen, sich betend ganz in den Lebens- und Sprachstil Jesu begibt. Als der einzig authentische »Exeget« Gottes schenkt er dem Beter jenes wahre Wort, mit dem er sich seinem Schöpfer betend nähern kann; daß ihm dies gelingt, dazu findet er die Kraft im Heiligen Geist, der ihm helfend zur Seite steht und ihm den wahren Freimut vor Gott verleiht, da er ja unmittelbar in das innerste Leben des dreieinen Gottes aufgenommen ist.

So ist das Gebet alles andere als ein Vollzug reiner Innerlichkeit, bei der sich der Einzelne in seine eigenen Archetypen und Projektionen

---

<sup>149</sup> Ebd., 255f.

verliert; vielmehr sind in der Offenbarung und im Glaubensleben die »Tatsachen« des Gebetes vorgegeben, und zwar als »Archetypen« aller Geschichte und Zukunft. In ihnen vermag der Beter das himmlische Gold unterhalb der irdischen Oberfläche seines Lebens wahrzunehmen.

Darüber wird er der Realität seines Daseins nicht ausweichen, wie auch das Leben Jesu von der Einheit der beiden Naturen bestimmt ist, denn auf der Erde will göttliches Heil gewirkt sein. Alle Sehnsucht nach dem Himmel will sich in der Sehnsucht nach der Erde konkretisieren, welche Gottes Sohn Mensch werden ließ, um dort das himmlische Feuer zu entfachen: »Seine Stimme hat damals die Erde erschüttert, jetzt aber hat er verheißen: 'Noch einmal lasse ich es beben, aber nicht nur die Erde erschüttere ich, sondern auch den Himmel.' Dieses 'Noch einmal' weist auf die Umwandlung dessen hin, das, weil es erschaffen ist, erschüttert wird, damit das Unerschütterliche bleibt. Darum wollen wir dankbar sein, weil wir ein unerschütterliches Reich empfangen, und wollen Gott so dienen, wie es ihm gefällt, in ehrfürchtiger Scheu, denn unser Gott ist verzehrendes Feuer« (Hebr 12,26-29).

Die Zuversicht auf Gottes Segen inmitten aller Drangsal läßt *Kardinal Bona* († 1674) sprechen: »'Auf dich, Herr, habe ich gehofft, ich werde in Ewigkeit nicht zuschanden werden.' Und wenn ein Engel vom Himmel mir versicherte, ich sei von deinem Angesicht wegverwiesen, so würde ich es ihm nicht glauben. Und wenn du selber, höchster Gott, mir sagtest: Ich habe dich in Ewigkeit verdammt, so wollte ich deine Worte nicht hören. Verzeih' mir Herr: in dieser Sache würde ich dir nicht glauben, denn 'selbst wenn du mich tötest und mich in die Hölle versenkst, ich werde doch immerdar auf dich hoffen'.«<sup>150</sup> In solchem Freimut zeigt sich die wahre Größe des christlichen Gebetes,

---

<sup>150</sup> Kardinal Bona, *Via compendii ad Deum*, cap. 12 decas 9; zit. nach H.U. von Balhasar, *Das betrachtende Gebet*, 265.

zu dem der Mensch durch Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes vor dem Vater berufen ist.

Der Vollzug des Gebetes, so dürfen wir *zusammenfassend* festhalten, ist für Hans Urs von Balthasar ein Urakt des menschlichen Lebens, und zwar als Antwort auf Gottes Ur-Wort, mit dem alles ins Dasein gerufen ist. Im Gebet wird die Spannung von Denken und Sein zu einer Einheit geführt, wie sie mit dem Verstand allein nie zu erlangen ist. Dazu hat sich der Mensch in seinem Gebet der Sprache Gottes zu bedienen, welche ihm in der Offenbarung des eingeborenen Sohnes kundgetan wurde. Zum Freimut im Gebet vor Gott geschaffen und erlöst wie auch fest gegründet im Beistand des Heiligen Geistes, erkennt der Beter, zu welcher Größe und ewigen Bestimmung er im eingeborenen Menschensohn erwählt und für immer neugeschaffen worden ist.

### 3. Richard Schaeffler

Richard Schaeffler, Sohn einer zum Katholizismus konvertierten Jüdin, wurde 1961 als erster Katholik an der philosophischen Fakultät Tübingen habilitiert. Zeit seines Lebens versuchte er, katholischen und jüdischen Glauben wie auch philosophische und theologische Erkenntnis miteinander in ein Gespräch zu bringen, vor allem auf den Denkwegen der Transzendentalphilosophie und analytischen Sprachphilosophie.<sup>151</sup> Die Stärke seiner Theologie des Gebetes liegt in der begrifflichen Klärung und Definition, und zwar vor allem der konkreten Vollzüge des Gebetes wie Dank, Klage und Bitte; so entwirft er eine theologische »Sprachlehre« des Glaubens und eben auch des Gebetes. Richard Schaeffler vertritt ähnliche Anliegen wie Karl Rah-

---

<sup>151</sup> Vgl. R. Schaeffler, *Verum vero consonat*. Zum Bedeutungswandel einer Vernunftregel, in: W. Löffler und E. Runggaldier (Hgg.), *Dialog und System*. Otto Muck zum 65. Geburtstag, St. Augustin 1997, 47-68.

ner und Hans Urs von Balthasar, die in gleicher Weise ihren theologischen Ansatz im konkreten Gebetsvollzug verorten, wenn auch vornehmlich im Kontext ignatianischer Exerzitien. Richard Schaeffler<sup>152</sup> bedenkt das Gebet als »Sprachhandlung« zunächst in seiner grundsätzlichen Bedeutung, nämlich als ein mit dem Wort verbundenes Geschehen.<sup>153</sup>

### *Die »Sprachhandlung« des Gebetes*

Richard Schaeffler exemplifiziert die Sprachhandlung des Gebetes am sakramentalen Wort der Sündenvergebung, durch das der Mensch seine durch mißbrauchte Freiheit verlorene Einheit wiederfindet: Die »Sprachhandlung« der Sündenvergebung konstituiert das Ich in einer neuen Qualität. Solches ist möglich, weil die »Sprachhandlung« der Sündenvergebung unter dem Anspruch von Wahrheit steht, welche transzendentaler, eben nicht kategorialer Art ist, denn sie richtet sich

---

<sup>152</sup> R. Schaeffler, Religionsphilosophie, 174ff., ders., Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theologie der religiösen Sprache, 57f.

<sup>153</sup> Bibliographie in Auswahl: R. Schaeffler, Das Gebet - Schule des Glaubens und Schule des Lebens im Judentum, in: E. Kaufmann (Hg.), Lebenserfahrung und Glaube. Düsseldorf 1983, 73-90; ders., Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Düsseldorf 1989; ders., Der Beter, sein Gott und seine Welt. Ein Zugang zur Phänomenologie der Religion, in: IkaZ 37 (2008) 572-586; ders., Die Konstituierung des religiösen Subjekts in der Sprachhandlung des Gebetes, in: G. Larcher (Hg.), Symbol, Mythos, Sprache, Annweiler 1988, 59-83; ders., Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik, Freiburg - Basel - Wien 1974; ders., Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg-München 1995; ders., Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg - Basel - Wien 1982; ders., Kleine Sprachlehre des Gebets. Einsiedeln-Trier 1988; ders., Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. I: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre, Freiburg-München 2004; Bd. II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre. Freiburg-München 2004; Bd. III: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie. Freiburg-München 2004; ders., Religionsphilosophie. Freiburg-München 2002.

auf keine einzelnen Gegenstände, sondern auf die Person in ihrer Ganzheit. Auf diese Weise enthalten alle Worte des Gebetes einen transzendentalen Wahrheitsanspruch, welcher aber nur jenem nachvollziehbar ist, der von der Wahrheit des Gebetes überzeugt ist.

Dies verdeutlicht Richard Schaeffler am »Magnifikat«<sup>154</sup> Mariens, in dem die »Sprachhandlung« eines Gebetes zur Antwort auf die Größe des Herrn wird. Denn dem Lobpreis »Meine Seele macht den Herrn groß« entspricht die andere Sprachhandlung: »Der Gewaltige hat Großes an mir getan«. Die Sprachhandlung des Gebetes ist also alles andere als einseitig, sie gründet in der wechselseitigen Beziehung und »tätigen Korrelation« zwischen Gott und Mensch. Er erfährt sich zwar als »Objekt« göttlichen Willens und Wirkens, doch voller Staunen sieht er sich zum Subjekt jener Sprachhandlung erhoben, mit der er von sich aus Gott »groß macht«. Indem Gott aus reiner Liebe und Gnade den Menschen groß macht, sieht sich dieser dazu befähigt, seinerseits Gott groß zu machen. So deutet die Beterin des Magnifikat die Erfahrungen von »Erhöhung« und »Herabstürzen« nicht als etwas, das ihr Leben zerbricht oder als undurchschaubares Schicksal in ihr Dasein eindringt, sondern als Wirken jenes Gottes, der sich in der Geschichte Israels als der starke Gott erweist. Richard Schaeffler folgert, daß der Mensch, sobald er in das Gebet eintritt, in seiner ihm eigenen Freiheit auf den Herrn allen Lebens antwortet, und zwar durch Anrufung des göttlichen Namens und Erzählsequenzen aus der Geschichte Gottes mit den Menschen.

Für einen Philosophen ist der Vollzug des Gebetes insofern von eigener Bedeutung, als bei ihm die gewohnten Kriterien der Unterscheidung von sinnvollem und sinnlosem Sprechen nicht gelten, was die Frage aufwirft, ob etwa Kriterien wie »Gegenstandsbezug« und »Bedeutungsgehalt« vielleicht überhaupt unzureichend sind: »Wer betend zu Gott spricht, tut all das nicht, was wir normalerweise tun, wenn wir sprechen. Wenn wir sprechen, wollen wir normalerweise unseren Hö-

---

<sup>154</sup> R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument, 179ff.

rer informieren oder motivieren. Aber der Beter kann nicht die Absicht haben, Gott zu informieren; er ist ja überzeugt, daß Gott alles schon weiß. Er kann auch nicht die Absicht haben, ihn zu motivieren; denn er ist überzeugt, daß Gott in vollkommener Weise gut ist; wenn also das, worum er bittet, gut ist, dann will Gott es immer schon, ob er darum gebeten wird oder nicht.«<sup>155</sup> Das Gebet hat eine ihm eigene »Sinnlogik«: »Wer vom 'Sehen' primär Informationen über Töne erwartet, wird leicht urteilen, die Akte des Sehens seien ohne Gegenstandsbezug und Bedeutungsgehalt«, und genauso könnte es sein, daß einer über die Wirklichkeit, um die es im Gebet geht, ähnlich redet wie ein Blinder über Farben.<sup>156</sup>

Für den Glaubenden wird eine Sprachlehre des Gebetes deshalb von Bedeutung sein, als nicht in jeder Sprache alles sagbar ist. So erklärt sich die Klage über die heutige Not mit dem Gebet teils daraus, »daß jene 'Welt' zu einer fremden Welt geworden ist, in der diejenigen Wirklichkeiten vorkommen, von denen im Gebet die Rede ist: die Herrlichkeit Gottes und seine Großtaten, das Heil des Menschen, das aus der Gnade Gottes stammt, das Unheil, in dem er sich immer schon findet, wenn er seine Hoffnung auf andere, irdische Retter setzt, die Seligkeit der Gottesnähe und die Verzweiflung der Gottesferne. Diese Welt ist zweifellos eine andere als die Welt der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik. Und sie erschließt sich nicht abseits der Sprache des Gebetes, sondern nur in ihr und durch sie. Auch hier gilt, was Wittgenstein gesagt hat: 'Die Grenzen deiner Sprache sind die Grenzen deiner Welt', diesmal in der konkreten Bedeutung: In einer Sprache, in der nicht gebetet werden kann, kommt auch das nicht vor, was im Gebet zur Sprache gebracht werden soll. Diese Sprache zu erlernen ist deshalb die zwar nicht zureichende, wohl aber notwendige Bedingung dafür, daß sich dem Sprechenden jene 'Welt' erschließt, inner-

---

<sup>155</sup> R. Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets, 9.

<sup>156</sup> Ebd., 10.

halb derer allein das anzutreffen ist, was den einzelnen Ausdrücken der Gebetsprache Bedeutung verleiht«<sup>157</sup>.

Zudem ist die Sprache des Gebetes anders aufgebaut, als es die aristotelischen Urteilkriterien wie »Eindeutigkeit«, »Widerspruchsfreiheit«, »Überprüfbarkeit«, »Klarheit der Alternativen« etc. nahelegen, denn die Formulierungen religiöser Sprache sind zu oft weder logisch eindeutig noch widerspruchsfrei. Ferner ist es für die Sprache des Gebetes kennzeichnend, daß mit ihr keine Sachverhalte zum Ausdruck gebracht werden, die unabhängig von ihrer sprachlichen Bezeichnung bestehen, vielmehr werden mit und in der Sprache des Gebetes ganz neue Sachverhalte gestiftet. So bringen beispielsweise sakramentale Worte den Sachverhalt, den sie bezeichnen, wirksam neu hervor; ebenso tritt ein Beter mit der Anrufung des göttlichen Namens in eine Beziehung ein, aus der er sich und seine Welt künftig verstehen will. Eine solche Anrufung erhält ihre Berechtigung und Sinnhaftigkeit aus der Zuversicht, daß Gottes Name auf ewig Bestand hat und bleiben wird, auch wenn Himmel und Erde vergehen und die dem Menschen zuhandene Erfahrungswelt zusammenbricht, denn Gottes Jahre werden nie enden (vgl. Ps 102, 27f.); auf Ewigkeit hin vermag er jedes Menschen zu gedenken. In der Begegnung mit dem ewigen Gott bündelt der Beter seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft - in der zuversichtlichen Hoffnung, daß sie bei Gott eins sind und in ihm ihre Vollendung finden werden. Daraus erklärt sich der »hymnische Partizipialstil« der religiösen Sprache, denn die göttlichen Großtaten der Vorzeit sind bei Gott wie eine Eigenschaft, die den Beter weiterhin auf Gottes Treue hoffen läßt; mit einer solchen Zuversicht weiß der Beter die Identität des eigenen Ich wie auch die Kontinuität seines Lebens auf Zukunft hin garantiert. Ohne diese letzte Hoffnung würde dem Beter das eigene Leben eines Tages nur noch wie ein Traum erscheinen, was ihn in die Haltlosigkeit treiben würde.

---

<sup>157</sup> Ebd., 16f.

### *Die Rückbindung des Gebetes an die Geschichte des Heiles*

Redet der Mensch einen anderen mit seinem Namen an, so vollzieht sich in einer solchen Sprachhandlung eine Identifikation des Angeredeten. Sie wird dadurch möglich, daß zwischen der Erfahrung heute und der Erinnerung an ihn zu früheren Zeiten eine Kontinuität festgestellt wird, die heute eine erneute Begegnung des Redenden mit dem Angesprochenen möglich werden läßt. Mit dieser Erinnerung an vergangene Erfahrungen gewinnt der Mensch zugleich eine Distanz gegenüber der Gegenwart und ihren Inhalten; statt sich in reine Gegenwärtigkeit zu verlieren, stellt er seine augenblicklichen Erfahrungen und Erlebnisse in den größeren Zusammenhang von Zeit und Geschichte. Indem so Vergangenheit wie Gegenwart in einem neuen Licht erscheinen, weil zwischen beiden eine Kontinuität festgestellt wird, kann das eigene Ich nun mit einem neuen Selbstverständnis erfüllt werden.

Nicht anders verhält es sich im Sprechakt des Gebetes. Sobald der Mensch Gott anruft, erinnert er sich und erkennt seine Gegenwart als einen Teil von Gottes eigener Geschichte, der seit Generationen ein und derselbe bleibt und als solcher vom Beter »von Jugend an« gekannt wird. Darüber erkennt der Beter eine Kontinuität in seinem Leben, die seiner Person eine neue Identität schenkt. Denn aufgrund der Feststellung, daß der aus der Vergangenheit bekannte Gott nun auch als gegenwärtig wirkend und handelnd erfahren wird, gewinnt der Beter die Zuversicht, daß er sich heute noch so kundzutun vermag, wie er ihn in der Vergangenheit erfahren hat; so fügt sich der Beter mit seiner Anrufung in die Geschichte all jener Menschen ein, die früher schon Gottes Wirken erfahren haben.

Eine derartige Namensanrufung ist in der Heiligen Schrift gerne mit dem Erzählen der früheren Heilstaten Gottes verknüpft. Der Beter sieht sich mit seinen gegenwärtigen Erfahrungen und Bitten in eine Geschichte des Heils gestellt, die in ihm eine neue Hoffnung und Zuversicht erweckt, nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft. Weil der Beter jedoch um seine Schwachheit und Schuld

weiß, wird er es als übergroßen Gnadenerweis erfahren, wenn Gott dennoch seine Bitte tatsächlich erfüllt. Dadurch weiß der Beter, daß er in seiner Hoffnung auf Erhörung nicht zuschanden wird, hat doch Gott selbst seine Geschichte - in seinem Sohn - mit der Geschichte des Menschen verbunden, da er ihn niemals fallen lassen kann: »Was immer der Beter von seinem Gott erbitten mag, es erhält seine Bedeutung dadurch, daß es eingehen soll in jenen Dank, der am einzelnen glücklichen Ereignis das Ganze eines von Gottes Gnade getragenen Lebens als Geschenk empfängt.«<sup>158</sup>

Indem der Beter vor Gottes Antlitz tritt, nimmt er also eine Beziehung zu ihm auf, in der »die Inhalte der eigenen Erlebnisse ihren bloß subjektiven Charakter verlieren und sich, dem anderen zugeeignet, zu einem objektiven Ereigniszusammenhang gestalten«, weil Gottes ewige Liebe und Treue an keine einzelne Situation menschlichen Lebens gebunden ist.<sup>159</sup> Nicht anders verhält es sich im *Bittgebet*; auch hier geht es nicht primär um diese oder jene Hilfeleistung, die der Beter von Gott erwartet, sondern daß dieser ihn hört und seine Geschichte mit der des Beters vereint. Gott hat sich ja geoffenbart als »der, dessen Taten der Mensch so erzählen kann, daß er dadurch für seine eigene Lebensgeschichte Deutung und Maßstab empfängt«<sup>160</sup>; eine solche Sammlung und Einigung des eigenen Lebens würde dem Einzelnen aus eigener Kraft nie gelingen.

Modell für das Bittgebet ist für Richard Schaeffler nicht das von Herr und Knecht, sondern jenes von Freunden. Wird ein Freund um etwas gebeten, wird er sich in die Lage seines Freundes versetzen, im Wissen, daß sie Teil seines eigenen Lebens ist. Sollte jener der Bitte nicht zu entsprechen vermögen, wird dieser seinem Freund solche Freiheit zugestehen, weiß er doch, daß der Freund ihm letztlich nur das Beste geben möchte. Nicht also eine isolierte Bitte und deren Erhörung ist

---

<sup>158</sup> R. Schaeffler, *Kleine Sprachlehre des Gebetes*, 25.

<sup>159</sup> Ebd., 70.

<sup>160</sup> Ebd., 86.

in einem solchen Verständnismodell der Bitte letztentscheidend, sondern das freundschaftliche Verhältnis, zu dem eine Nichterhörung keinen Widerspruch bedeutet. Die ausgesprochene bzw. sogar unerfüllt gebliebene Bitte ist ja in das Verhältnis des Beters zu Gott eingebunden, und zwar als Ausdruck dessen, daß Gott selbst sich und seine »Geschichte« für immer an die des Menschen gebunden hat, da er in sie eingetreten ist, in Freiheit wie auch Bindung. Beim Gebet und dessen Bitte darf also von keinem abstrakten Gottesbegriff ausgegangen werden, sondern von der sich bisher als zuverlässig erwiesenen Begegnung zwischen Gott und Beter: »Ein Gott ist, dessen Name angerufen werden kann, auch wenn Himmel und Erde vergehen, d.h. auch dann, wenn der Gesamtkontext einer möglichen Erfahrung zerbricht«<sup>161</sup>, denn er bleibt sich und dem Menschen treu. Der Beter tritt also mit seiner Bitte vor das Angesicht jenes Gottes, von dem er glaubt, daß er der Ursprung all seiner vergangenen Taten ist und ihm als solcher jetzt gegenwärtig bleiben will, da für ihn die Vergangenheit niemals vergangen und abgetan ist; vielmehr gibt er sich als Garant für die Gegenwart des Vergangenen kund und schenkt dadurch dem Menschen eine Hoffnung auf die Fortdauer seines Heilswirkens. Indem nun der Beter Gottes vergangene Heilstaten erinnernd erzählt und ihm dafür lobend dankt, gibt er zugleich seiner eigenen Lebensgeschichte ihre Deutung und öffnet sie für einen tieferen Sinn, da für ihn in den zahlreichen »Zufällen« seines Lebens ein roter Faden erkennbar wird; selbst in den Erfahrungen von Schuld und Vergehen weiß er darum, daß Gott »auf krummen Zeilen gerade zu schreiben« vermag.

Ein derartiges Gottesverständnis geht nicht wie eine Definition oder ein Begriff »dem Beten voraus, sondern wird dem Beter in der Reflexion auf das, was er tut, wenn er betet, stufenweise bewußt«<sup>162</sup>. Zu-

---

<sup>161</sup> R. Schaffler, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989, 217.

<sup>162</sup> Ebd., 91.

nehmend, im Umgang mit der Geschichte und seinem eigenen Leben, erkennt der Beter mit der Zeit, »daß alles, was geschehen mag, a priori seine Bedeutung dadurch gewinnt, Ausdruck dafür zu sein, daß Gott seine Geschichte an die des Beters gebunden und aus beiden eine gemeinsame Geschichte gemacht hat«<sup>163</sup>. Umgekehrt kann das Gebet, besonders in Klage und Bitte, auch zu einer Bewährungsprobe werden, in der die Identität des Beters und seiner Welt auf dem Spiel zu stehen scheint: Dann gewinnt der Bittende seine Gelassenheit aus dem Glauben, daß er »der Zuwendung seines Gottes auch dann gewiß bleibt, wenn die konkreten Inhalte seines gegenwärtigen Erlebens ihm nichts anderes als die Ferne dieses Gottes zu bezeugen scheinen«<sup>164</sup>. Denn die Sprachhandlung der Bitte ist kein isolierter Versuch, um durch Einwirkung auf Gott ein isoliertes Einzelereignis oder -ergebnis zu erwirken; vielmehr ist sich der Beter längst schon der Zuwendung Gottes gewiß, da er die Geschichte seines eigenen Lebens als Teil der ganzen Geschichte Gottes mit ihm erkannt hat.

Nicht anders die Sprachhandlung der *Klage*: Auch hier wird der Beter seine Zuversicht und Gewißheit in allen Nöten aufrechterhalten, »weil auch noch Erfahrungen der Gottesferne im Lichte jener einen, jener alles umgreifenden Erfahrung gelesen werden, die das Vertrauen begründet, Gott werde auch noch diese vom Menschen schmerzlich erfahrene Gottesferne sich als Teil einer Geschichte aneignen, die er mit dem Menschen gemeinsam hat«<sup>165</sup>.

Derart exemplifiziert Richard Schaeffler seine Ausführungen an den anderen Sprachhandlungen des Gebetes, nämlich des Dankes und auch der Klage, inklusive ihrer jeweiligen Erzählsequenzen. Dies gilt auch für die Sprachhandlung der *Namensnennung*, in der durch Identifikation des Angeredeten eine Kontinuität von verschiedenen Erfahrungen und Zusammenhängen erinnernd zustande kommt. Wer Gott

---

<sup>163</sup> Ebd., 103.

<sup>164</sup> Ebd.

<sup>165</sup> Ebd., 104.

bei seinem Namen anruft, tritt in eine Einheit und Kontinuität ermöglichende Begegnung mit Gott ein und erkennt die eigene Vergangenheit »von Jugend an« als Teil von Gottes Geschichte, die als solche erzählt und weiterhin überliefert werden kann.

Das Gebet und seine Vollzüge wie Dank, Bitte und Klage bilden also ein umfassendes Ganzes, nämlich aufgrund der schon bestehenden inneren Beziehung des Beters zu Gott; sie sind also mehr als bloß diverse und disparate Einzelvollzüge. Ebenso zeigt sich, daß erst die Erfahrung der freien Zuwendung Gottes zum Menschen überhaupt so etwas wie Gebet möglich macht. Der dialogische Charakter des Gebetes gründet darin, »daß zunächst die Identität des religiösen Subjektes in seiner historischen Konkretheit als Folge seines Eintretens in die ihm eröffnete Beziehung zu Gott verstanden wird; diese Korrelation ihrerseits ist die erste, allumfassende Gabe der göttlichen Freiheit. Erst innerhalb dieser Wechselbeziehung öffnet sich dann ein Erfahrungskontext, innerhalb dessen auch die einzelnen Erlebnisse des Erzählenden als Folgen der göttlichen Zuwendung und damit als freie Gaben dieses Gottes deutbar werden«<sup>166</sup>.

### *Transzendentalität und Geschichte*

Die hermeneutisch-phänomenologische Grundoption einer derartigen Theologie des Gebetes basiert auf dem inneren Zusammenhang von Transzendentalität und Geschichte, versteht Richard Schaeffler doch die Transzendentalität des Menschen in einem historischen Sinn; damit entfaltet er die Transzendentalphilosophie als eine *dialogische* Theorie von Erfahrung. Nach Richard Schaeffler ist nämlich das Wort Gottes (*verbum externum*) so an den Menschen ergangen, daß er es nicht bloß nachzusprechen hat, sondern in der Kraft dieses Wortes seine eigenen Erfahrungen mit ihm artikulieren und ausloten kann,<sup>167</sup> dann wird die Begegnung mit der je größeren Wahrheit Gottes den

---

<sup>166</sup> Ebd., 114.

<sup>167</sup> R. Schaeffler, Der strittige Begriff einer »christlichen Philosophie«, 21.

Menschen mit seiner Antwort zu seiner wahren Größe und Würde führen.

Mit seinem Ansatz unterscheidet sich Richard Schaeffler grundsätzlich und dezidiert von der abstrakt *apriorisch* argumentierenden Transzendentaltheologie Rahners, der die Gläubigen anderer Religionen und sogar die Atheisten als anonyme Christen erklärt; diese würden mit ihren eigenständigen Zeugnissen und Realisierungen nicht wirklich ernstgenommen und vorschnell christlich vereinnahmt. Richard Schaeffler hingegen bedient sich einer transzendental-geschichtlichen Methode auf phänomenologischer Basis und entfaltet so eine sprachphilosophische Krieriologie, um durch Vermittlung von transzendentaler und historischer Reflexion religiöse Inhalte und Vollzüge in ihrem geschichtlichen und kontingenten Realitätsbezug zu bedenken. Es geht also um eine konkrete Vermittlung zwischen Wahrheit und Geschichte. Während Karl Rahner die transzendente Erfahrung des Subjekts quasi ungeschichtlich konzipiert, unterstreicht Richard Schaeffler, daß Gottes Offenbarung an konkrete geschichtliche Ereignisse anknüpft: Gott greift - voller Überraschung und Andersartigkeit - in die Geschichte ein, er offenbart sich also nicht nur als der Möglichkeitsgrund transzendentaler Erfahrung in konkreter Zeit und Geschichte. Richard Schaeffler versteht »die transzendente Erfahrung nicht als Erfahrung in der Erfahrung, d. h. als übergegenständliches Mitbewußtsein jeder gegenständlichen Erfahrung, sondern als eine die menschliche Erkenntnisstruktur verändernde Erfahrung«<sup>168</sup>. Dies wird besonders deutlich im Rahmen einer Theologie der »μετάνοια« (vgl. Röm 12,2), beispielsweise in der Bekehrung des Völkerapostels, bei der sich wirklich eine strukturverändernde Erfahrung und eine radikale Kehrtwende gegenüber früheren Denk- und Lebensmustern vollzieht: Mit dem Zusammenbruch der bisherigen Erfahrungen kommt es

---

<sup>168</sup> Th. Deutsch, O-Ratio. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling, Trier 2010, 144f.

zu einem neuen Bezugs- und Orientierungsrahmen, und zwar in der konkreten Begegnung mit dem Evangelium vom Kreuz.<sup>169</sup>

Indem Richard Schaeffler die transzendentalen Erkenntnis- und Erfahrungsstrukturen als »*variabel*« bestimmt, gibt er die üblichen Vorstellungen von einem Strukturgesetz »transzendentaler Logik« auf, ohne daß daraus ein relativistischer oder gar skeptizistischer Denkschluß folgt. Gegenüber Immanuel Kant wiederum betont Richard Schaeffler, daß Erfahrung aus keiner monologischen Selbstreflexion der Vernunft hervorgeht, ansonsten würde die Realität reduziert auf Daten eines Systems, das vom Subjekt konzipiert wird<sup>170</sup>; dann aber könnte der Mensch keine neuen, überraschenden und umstürzenden Erfahrungen machen, wie auch letztlich alles beliebig und hinterfragbar bliebe. Für Richard Schaeffler hingegen erweisen sich Denken und Beten als jene zwei, wenn auch unterschiedlichen Weisen, um auf die immer größere Wirklichkeit und den damit gegebenen Anspruch authentisch antworten zu können.

Nach Richard Schaeffler ist Kants Konzept einer ungeschichtlichen Vernunft zu korrigieren durch einen Denkansatz, der den geschichtlichen Dimensionen der Vernunft gerecht wird. Auch in einem solchen Denkmodell werden der konkreten Erfahrung transzendente Anschauungs- und Denkformen zugrunde liegen, doch diese bleiben angesichts der empirischen bzw. geschichtlichen Erfahrungen variabel: »Nur die Annahme eines solchen dialogischen Verhältnisses von transzendentalen Erfahrungskategorien und kategorialen Erfahrungsinhalten erlaubt dem Menschen, den Überschuß, der im Anspruch der Wirklichkeit liegt, angemessen zu erfahren.«<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Freiburg 1995, 72ff.

<sup>170</sup> R. Schaeffler, Die Selbstgefährdung der Vernunft und der Gottesglaube, in: J. Beutler und E. Kunz (Hgg.), Heute von Gott reden. Würzburg 1998, 31-56, hier 39.

<sup>171</sup> Th. Deutsch, O-Ratio, 147.

Richard Schaeffler entfaltet daraufhin eine neue Logik der Erfahrung im Dialog mit der Wirklichkeit: Aufgrund des je größeren und neuen Anspruchs der Wirklichkeit wird der Mensch seine Anschauungs- und Denkweisen ständig modifizieren und korrigieren, so daß neue und andere Erfahrungen möglich werden. In einem solchen Dialog mit der Wirklichkeit kann eine Erfahrung erst dann als »objektiv« bezeichnet werden, wenn sie alle anderen Erfahrungen in sich einbezieht und sie auszulegen vermag. Zu dieser Begegnung mit der Wirklichkeit gehören neben den wissenschaftlichen Zugängen der Erkenntnis auch die ethischen, ästhetischen und religiösen Erfahrungen. Angesichts der Pluralität der Erfahrungswirklichkeit, welche zuweilen disparat zu zerfallen scheint, eröffnet die Begegnung mit dem »göttlichen Blick« die Möglichkeit, die strukturverschiedenen Erfahrungsweisen als sich ergänzende Zugänge einer einzigen Wirklichkeit zu verstehen und alle Zeiteinheiten zusammenzufassen in der *einen* Geschichte.<sup>172</sup> Der Glaube an Gott schenkt eine derart kohärente Sicht von Wirklichkeit und Identität, mit der überhaupt so etwas wie eine Geschichte der Freiheit und Verantwortung erkennbar wird. Auf dem Weg der Vernunft allein würde man nie zu einer solchen einheitlichen Weltanschauung gelangen, sie muß vielmehr, weil unverfügbar, wie ein Geschenk entgegengenommen werden. Solches geschieht im Gebet; in ihm tritt der Mensch in eine konkrete Korrelation zu Gott, die ihm eine universale und alles integrierende Erfahrung ermöglicht.

Mit seinen Ausführungen steht Richard Schaeffler übrigens in direkter Nähe zu *Hermann Cohen* († 1918), der in seinem Denkansatz von einer Wechselbeziehung in der Subjekt- und Objektbegründung ausgeht. Was dies genauerhin besagt, läßt sich am jüdischen Gottesdienst der Sündenvergebung darstellen, bei dem das Subjekt in einer neuen Qualität erscheint bzw. sogar konstituiert wird, und zwar eben durch die »Sprachhandlung« des Gebetes; ihm kommt insofern eine transzen-

---

<sup>172</sup> R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, 674ff.

dentale Bedeutung zu, als die in ihr ausgesprochene Wahrheit nicht kategorialer Art ist, enthält sie doch einen absoluten Wahrheitsgehalt: »Die Wahrheit des Gebetes ist letztlich eine Wahrheit über die Struktur des gesamten Erfahrungszusammenhangs und damit die Bedingung dafür, daß die Person ihre z.T. widerstreitenden Lebenssituationen zu einem Ganzen zusammenfügen kann. Haben aber die Aussagen des Gebetes einen transzendentalen Wahrheitsanspruch, dann muß dieser nicht zuerst theoretisch gesichert werden, um anschließend über die Wirksamkeit der jeweiligen Sprachhandlung befinden zu können. Sondern umgekehrt bewahrheitet das Gebet seine transendentale Bedeutung, indem sich zeigen läßt, daß nur ein Mensch, der die Wahrheit des Gebetes anerkennt, überhaupt zur Erfahrung fähig wird.«<sup>173</sup> Nach Hermann Cohen ist es Gott eigen, Gebote zu erlassen, wie es dem Menschen zukommt, ihm im Gebet zu antworten. Gebot und Gebet wollen aber nicht bloß etwas mitteilen, was zwischen Gott und dem Menschen ist, sondern sie stiften etwas, was sonst nicht wäre. Dies veranschaulicht Hermann Cohen an der Sprachhandlung der Sündenvergebung: In ihr will Gott den Menschen nicht bloß über irgendeine Schuld und Sünde informieren bzw. diese nachlassen, sondern seinen Namen heiligen und den Menschen zu seiner verlorenen Ganzheit zurückführen. In der Sprachhandlung des menschlichen Bekenntnisses und der göttlichen Vergebung wird also nicht bloß ein Informationsgehalt weitergegeben, sondern eine neue sittliche und religiöse Qualität und Einheit im Menschen konstituiert. Mit dem Bekenntnis der Schuld wie auch durch das Geschenk der Sündenvergebung erkennt der Mensch, daß er wahrheitsfähig ist und sein Leben zu einer Ganzheit fügen kann. Wohl kann eine solche Sprachhandlung in ihrem Wahrheitsanspruch nicht noch einmal überprüft werden, doch sobald sie gelingt, erweist sie sich als tragfähig und wahr. Der Mensch findet nach Hermann Cohen wie auch Richard Schaeffler zur Einheit von Ich und Welt nicht bloß durch ein Postulat der Exi-

---

<sup>173</sup> Th. Deutsch, O-Ratio, 156; vgl. R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument, 58.

stanz Gottes, sondern indem er in der Sprachhandlung des Gebetes mit diesem Gott in eine Beziehung eintritt. In ihr gelangt der Mensch zu einer einzigartigen Erfahrung, da sich die in ihr vorausgesetzte Wirklichkeit Gottes als wahr erweist, so daß sie in ihrem Wahrheitsanspruch nicht mehr eigens ausdrücklich überprüft werden muß.

Worin liegt aber der spezifische Beitrag Schaefflers für eine Theologie des Gebetes? Mit seinen Ausführungen zum Gebet zeigt Richard Schaeffler, daß das Gebet eine eigene Sprachhandlung mit spezifischen autonomen, aber nicht autarken Gesetzmäßigkeiten ist, die nicht grundsätzlich anderer Art sind als andere sonst im Leben des Menschen. Deshalb braucht eine Theologie des Gebetes von keinem abstrakt definierten Gottesbegriff auszugehen, sondern darf sich jenem Verhältnis zuwenden, in das der Beter sich gegenüber Gott gestellt sieht und in dem er sich selbst als Mensch in und mit seinem eigenen Leben konstituiert erfährt. So ruft er mit seinem Gebet jenen Namen an, dem er sein Leben wie auch seine Zeit anvertraut hat, da dieser über die Zeiten hin derselbe bleibt.

Richard Schaeffler vertritt insofern ein ähnliches Anliegen wie Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, als sie ihren theologischen Ansatz im konkreten Gebetsvollzug (und zwar vor allem dem der ignatianischen Exerzitien) verorten. Doch basiert seine theologische Sprachlehre des Glaubens und Gebetes, anders als bei Karl Rahner und seiner ungeschichtlich bzw. apriorisch argumentierenden Transzendentaltheologie, auf der Grundoption eines inneren Zusammenhangs von Transzendentalität und Geschichte, ist doch Gott selbst, die »absolute« Wahrheit, »konkret« in diese Geschichte eingetreten. Es handelt sich also bei Richard Schaeffler um keine transzendente Logik, welche von einer transzendentalen Erfahrung ausgeht, einem jeder gegenständlichen Erfahrung vorausliegenden übergegenständlichen Mitbewußtsein, vielmehr setzt er bei konkreten geschichtlichen Erfahrungen ein, welche die ganze menschliche Erkenntnisstruktur verändern. Erfahrung erwächst also keiner monologischen Selbstreflexion des ver-

nünftigen Subjekts, denn diese allein führt zu keinen überraschenden und umstürzenden Erfahrungen; deshalb korrigiert Richard Schaeffler Kants Konzept einer ungeschichtlichen Vernunft, bei dem das anschauende Subjekt den Gegenstand konstituiert, mit seinem Denkansatz einer geschichtlich zu verstehenden Vernunft: Auch ihm liegen transzendente Anschauungs- und Denkformen zugrunde, aber sie bleiben variabel und offen für neue Erfahrungen. So gibt es ein dialogisches Verhältnis von transzendentalen Erfahrungskategorien und kategorialen Erfahrungsinhalten, was dem Subjekt ermöglicht, den Überschuß, der im Anspruch der je anderen wie auch größeren Wirklichkeit liegt, angemessen erfahren und einordnen zu können. In der Begegnung mit der konkreten Wirklichkeit wird der Mensch sogar zuweilen seine konkreten Anschauungs- und Denkweisen korrigieren müssen, um sich überhaupt für die neuen und anderen Erfahrungen und ihren konkreten Anspruch öffnen zu können. Als »objektiv« wird sich erst jene Erfahrung erweisen, die alle anderen Erfahrungen in sich einbezieht und zu deuten vermag.

Auf der Grundlage dieser eher philosophischen Vorüberlegungen entfaltet Richard Schaeffler dann seine weitere theologische Sprachlehre des Gebetes. Wie wir gesehen haben, kommt es ihm darauf an, zu zeigen, wie der einzelne Beter in der Sprachhandlung seines Gebetes nicht nur in eine Beziehung mit Gott eintritt, sondern ebenso in eine Geschichte von Erfahrungen mit Gott, die schon frühere Menschen gemacht haben; auf diese Weise enthält jede Sprachhandlung eines Gebetes ganze Erzählsequenzen aus der Geschichte Gottes mit den Menschen, die dem Beter als bleibende Eigenschaften Gottes gelten und auf die er sich in seinem Gebet berufen kann. Zugleich gewinnt er die Zuversicht, daß alles, was ihm passieren kann, zu dieser Geschichte Gottes mit den Menschen dazugehört. Auch künftig wird sich Gott als treu erweisen, aus dieser Hoffnung sieht der Beter die Kontinuität seines Lebens garantiert. So stehen seine subjektiven Erlebnisse in einem objektiven Ereigniszusammenhang, der aus der unverbrüchlichen Treue und Liebe Gottes Halt und Zukunft bekommt. Dank, Bitte und

Klage eines Gebetes finden hierin ihre Berechtigung, weil es in ihnen nicht bloß um einzelne, rein subjektive Inhalte, Sorgen und Nöte geht, sondern um die Erwartung, Gott möge seine Geschichte mit der des Beters vereinen.

Der dialogische Charakter des Gebetes gründet in dieser dialogischen Beziehung, die ihm von Gott her eröffnet ist und in die das religiöse Subjekt mit seiner historischen Konkretheit eintritt, so daß die einzelnen Erlebnisse seines Lebens ihm nun als Folgen dieser Zuwendung und als freie Gaben Gottes erscheinen und in ihrem Sinn erkennbar werden. Die Erfahrung einer solchen Beziehung unterscheidet sich dadurch von einer Projektion, daß sie, wie in der Sündenvergebung und den anderen sakramentalen Vollzügen erkennbar wird, dem Beter eine neue Wirklichkeit und Wahrheit eröffnet und ihn zu einer neuen Identität seiner selbst gelangen läßt, die er aus sich selbst nie hätte hervorbringen können.

Aus all dem ergibt sich die dem Gebet eigentümliche »Sinnlogik«, welche sich wesentlich von dem Vorgehen einer rein philosophisch argumentierenden Vernunft unterscheidet. Das Gebet hat eine ihm eigene Sprachgestalt wie auch einen anderen Sprachgehalt, als sie von der neuzeitlichen Philosophie und dem modernen Lebensgefühl postuliert werden, weshalb einem Zeitgenossen »mit Recht« die Vollzüge des Gebetes wie auch die in ihnen vorausgesetzte Wirklichkeit zunächst verschlossen bleiben müssen: In einer Sprache, in der nicht gebetet werden kann, kommt all das nicht vor, was im Gebet zur Sprache gebracht wird; nur wer sich in sie einübt, wird erfahren, worum es beim Beten geht.

#### 4. Abraham Joshua Heschel

In seiner Untersuchung zum Gebet<sup>174</sup> gibt der jüdische Rabbiner und Religionsphilosoph polnischer Herkunft († 1972) einen wichtigen Hinweis für die konkrete Verortung seiner Überlegungen zum Gebet, indem er aus seiner Ausbildungszeit an der Humboldt-Universität Folgendes berichtet:

*»Ich kam mit großem Wissensdurst an die Berliner Universität, um Philosophie zu studieren. Ich suchte nach einem Denksystem, nach geistiger Tiefe, nach dem Sinn des Lebens. Hervorragende Gelehrte hielten Vorlesungen über Logik, Erkenntnistheorie, Ästhetik, Ethik und Metaphysik. Sie öffneten die Tore zur Geschichte der Philosophie. Ich wurde der strengen Disziplin unnachgiebiger Prüfung und Selbstkritik unterworfen. Ich hielt Zwiesprache mit den Denkern der Vergangenheit, die wußten, wie man geistiger Not mit Tapferkeit begegnet, und lernte, die Grundvoraussetzungen zu prüfen, auch auf die Gefahr hin, zu scheitern. Doch trotz der geistigen Kraft und Aufrichtigkeit, von der Zeuge zu sein ich den Vorzug hatte, wurde ich zunehmend des Abgrundes gewahr, der meine Anschauungen von denen trennte, die an der Universität vertreten wurden. Ich war mit einem dringenden Bedürfnis gekommen: Wie kann ich rational den Weg zu einem letzten Sinn finden, den Weg zu einer Lebensweise, die nie eine letzte Verbindlichkeit vermissen ließe? Warum bin ich überhaupt da, und was ist der Sinn meines Lebens? Ich war nicht einmal in der Lage, mein Anliegen in Worte zu fassen. Für meine Lehrer aber waren das Fragen, die keiner philosophischen Analyse wert waren. Mir wurde bewußt, daß meine Lehrer Gefangene einer griechisch-deutschen Art zu denken waren. Sie waren an Kategorien gebunden,*

---

<sup>174</sup> Vgl. A.J. Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*, Neukirchen-Vluyn 1982; siehe auch B. Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel: Leben und Werk*, Mainz 2001; hier auch eine ausführliche Bibliographie auf S. 369ff.

die bestimmte metaphysische Voraussetzungen hatten, die nicht bewiesen werden konnten. Die Fragen, von denen ich umgetrieben wurde, konnten in den Kategorien ihres Denkens nicht einmal angemessen formuliert werden.

Meine Voraussetzung lautete: Die Würde des Menschen besteht darin, daß er als Ebenbild Gottes geschaffen wurde. Meine Frage war: Wie muß der Mensch, der seinem Wesen nach das Bild Gottes ist, denken, fühlen und handeln? Für meine Lehrer war Religion ein Gefühl. Für mich schloß Religion die Erkenntnisse der Tora ein, die den Menschen aus dem Blickwinkel Gottes sieht. Jene sprachen über Gott vom Standpunkt des Menschen aus. Für sie war Gott eine Idee, ein Postulat der Vernunft. Sie gönnten ihm den Status einer logischen Möglichkeit. Aber anzunehmen, er existiere wirklich, wäre ein Verbrechen gegen die Erkenntnistheorie gewesen.

Für meine Professoren lautete das Problem: Wie kann man gut sein? In meinen Ohren klang die Frage so: Wie kann man heilig sein?

Mit der Zeit merkte ich, daß es vieles gab, was die Philosophie vom jüdischen Leben lernen konnte. Für die Philosophie war die Idee des Guten die höchste, die letztgültige Idee. Für das Judentum ist die Idee des Guten die vorletzte. Ohne das Heilige kann sie nicht existieren. Das Gute ist die Basis, das Heilige der Gipfel. Der Mensch kann nicht gut sein, wenn er nicht danach strebt, heilig zu sein. [...] Da merkte ich plötzlich, daß die Sonne untergegangen war und der Abend hereinbrach. Von wann an spricht man das Schema am Abend?

Ich hatte Gott vergessen, ich hatte Sinai vergessen, ich hatte vergessen, daß der Sonnenuntergang mich angeht, daß es meine Aufgabe ist, 'die Welt der Königsherrschaft des Herrn zurückzugeben'. So begann ich, die Worte des Abendgebetes zu sprechen:

Gepriesen bist Du, Herr, unser Gott,

König des Alls,

Der durch Sein Wort den Abend heraufführt.«<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> A.J. Heschel, Der Mensch fragt nach Gott, 66f.

Ähnlich wie der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber konfrontiert Abraham Joshua Heschel seine Zeitgenossen, die Schwierigkeiten mit Glauben und Beten haben und deren Sinnhaftigkeit nicht mehr einsehen, mit der Frage, die sie sich selbst in und mit ihrem Leben sind.

### *Selbstverwirklichung als Hingabe*

Abraham Joshua Heschel beginnt nicht mit einzelnen philosophischen oder theologischen Vorüberlegungen; er sucht nach einer Gesprächsmöglichkeit mit seinen Zeitgenossen zunächst im rein anthropologischen Denkhorizont, ist der Mensch von heute doch sich selbst zur Frage geworden und darüber »in Vergessenheit geraten. Wir kennen seine Wünsche, seine Launen, seine Schwächen; seine endgültige Bestimmung kennen wir nicht. Wir verstehen, was er *tut*; wir verstehen nicht, was er *bedeutet*. Ehrfurchtsvoll stehen wir vor vielen Dingen; aber wir wissen nicht, wofür wir einstehen sollen. Wir verlieren allmählich die Fähigkeit zur Selbstverwirklichung.

Echte Selbstverwirklichung ist eine Antwort auf eine letzte Frage. Wir aber hören diese letzte Frage nicht mehr. Wir haben jegliches Verständnis dafür verloren, was des Menschen höchstes Anliegen ist, denn solches Verständnis erlangt man nicht durch Selbstbetrachtung, sondern durch Selbsthingabe an Ihn, dessen Anliegen der Mensch ist. Um ein Gespür für die letztgültige Frage zu entwickeln, muß man die Fähigkeit haben, sein Selbst zu transzendieren, die Fähigkeit, zu wissen, daß das Selbst mehr ist als es selbst; daß unser höchstes Anliegen nicht unser eigenes Anliegen ist; daß unser oberster Maßstab nicht Zweckmäßigkeit sein kann«<sup>176</sup>.

Obwohl heutzutage das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung an der höchsten Stelle in der Werteskala menschlicher Sehnsucht steht, wird es nur selten erfüllt, denn hierzu bedürfte es eines Zieles und einer letzten Antwort im Leben: »Gott mag zwar für den Menschen ohne

---

<sup>176</sup> Ebd., IX.

Belang sein, aber der Mensch ist für Gott entschieden von Belang. Es gibt nur einen einzigen Weg, dies zu erfahren, den Weg der Anbetung. Denn Anbetung ist eine Weise, zu leben, die Weise, die Welt im Lichte Gottes zu sehen. Anbeten heißt, sich auf eine höhere Ebene der Existenz zu erheben, die Welt vom Blickpunkt Gottes aus zu betrachten. In der Anbetung entdecken wir, daß der letztgültige Weg nicht ist, ein Symbol zu haben, sondern *ein Symbol zu sein*, für das Göttliche einzustehen. Der letztgültige Weg ist, die Gedanken zu heiligen, die Zeit zu heiligen, die Worte zu weihen, das Tun zu weihen. Das Studium von Gottes Wort ist ein Beispiel für die Heiligung des Denkens, der Siebte Tag ein Beispiel für die Heiligung der Zeit, das Gebet ein Beispiel für die Heiligung von Worten, Observanz ein Beispiel für die Heiligung des Tuns.«<sup>177</sup> Stattdessen begnügt sich der Mensch heute mit Ersatzhandlungen, in denen es um rasche Stillung eines Bedürfnisses geht, selten jedoch um ein letztes Ziel und den wahren Sinn des Lebens. Anders verhält es sich bei einem, der betet; er weiß um seinen höchsten Adel und seine Würde: »Das Gebet hat einen anderen Zweck als das Gespräch. Zweck eines Gesprächs ist, zu informieren; Zweck des Gebetes ist Teilhabe.«<sup>178</sup>

### *Jüdische Religionsphilosophie*

Um dieses Gebet und sein rechtes Verständnis geht es Abraham Joshua Heschel in seinen weiteren religionsphilosophischen Überlegungen. Sie sind insofern innovativ, als es seit 300 Jahren keine eigene jüdische Theologie mehr gab; erst im 20. Jahrhundert wurde sie aufs neue entfaltet.<sup>179</sup> Der Grund für dieses Manko ist nach Abraham Joshua Heschel bei Baruch Spinoza und seiner Wirkungsgeschichte zu

---

<sup>177</sup> Ebd., XI.

<sup>178</sup> Ebd., 11.

<sup>179</sup> Vgl. S. Ben Chorin / V. Lenzen (Hgg.), *Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*. München 1988.

suchen.<sup>180</sup> Er vertrat nämlich die Auffassung, die Heilige Schrift sei nur ein Gesetzbuch, das nichts Relevantes für die Philosophie enthalte; und da sein »Tractatus« im 17. und 18. Jahrhundert als einziges jüdisches Buch leicht einsehbar war, konnte sich diese These in der damaligen Philosophenwelt unhinterfragt rasch verbreiten. Schon in seiner Dissertation ist Abraham Joshua Heschel bemüht, diese These Spinozas zu widerlegen, indem er aus jüdischer Sicht eine religionsphilosophische Grundlegung des Glaubens wie auch des Gebetes aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift entfaltet. Die »Kurzformel des jüdischen Glaubens« lautet für ihn: »Gott sucht den Menschen [...]. Gott sucht diesen bestimmten Menschen. Das ist eine paradoxe Aussage. Sie ist nicht hellenistisch, sie ist biblisch.«<sup>181</sup> Denn die Heilige Schrift ist weniger ein rein theologisches Buch über Gott als der Entwurf einer göttlichen Anthropologie, die im Vollzug des Gebetes ihre unmittelbare Konkretisierung findet.

#### *Ursehnsucht des Menschen*

Abraham Joshua Heschel geht bei der Grundlegung seiner Religionsphilosophie von der unmittelbaren Begegnung zwischen Gott und Mensch aus, ohne sie in seiner Theologie des Gebetes gleich als »Dialog« bzw. »Gespräch mit Gott« zu bezeichnen. Von sich aus kann sich der Mensch gar nicht Gott zuwenden; er vermag sich nur darauf vorzubereiten, für Gott ansprechbar zu sein: Beten heißt, das eigene Leben als ein Anliegen göttlichen Willens zu sehen und sich zu bemühen, daß das eigene Leben wirklich dem göttlichen Anliegen zu entsprechen vermag. Darin sieht Abraham Joshua Heschel die schönste und vollkommenste Erfüllung der Ur-Sehnsucht des Menschen, nämlich erkennen zu dürfen, daß er längst schon von Gott erkannt ist.

---

<sup>180</sup> Vgl. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*. Darmstadt 1989 (bes. III.IV. XIII).

<sup>181</sup> A.J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. New York 1996, 158 (übers. von B. Dolna).

Gott erhört in seiner Barmherzigkeit, wenn auch auf seine Weise, jedes Gebet, sogar wenn es rein äußerlich mit dem Mund vorgebracht wird; wahres Beten ereignet sich aber erst, wenn sich das Herz des Menschen in aller Aufmerksamkeit, also mit innerer Beteiligung, Gott zuwendet. Abraham Joshua Heschel zitiert den »Kozker«: »Wenn heute ein Mensch Gebete spricht, weil er es gestern so tat, war er schlechter als ein Schurke«<sup>182</sup>, würde er es doch nur aus Gewohnheit und Routine verrichten und nicht aus innerer Teilnahme und Aufmerksamkeit. Das wahre Beten bezeichnet Abraham Joshua Heschel als »Kawana«, es geschieht nämlich mit innerer Beteiligung: Der Mensch spricht hier mit der Stimme seines Herzens, auf daß seine Gedanken und Taten von Gott geheiligt werden. Dabei treten wir aus uns selbst heraus und tauchen unser ganzes Wesen in unser Beten ein; dann sind wir »durchdrungen von Ehrfurcht vor Seinem Anteil an unserem Leben und strecken uns selbst nach Ihm aus, stellen unsere Wünsche Seiner Güte anheim, tauschen unseren Willen gegen Seine Weisheit«<sup>183</sup>. Wie ein Senkblei fällt dann das Wort des Gebetes in die Tiefe der menschlichen Seele. In diesem Augenblick erweist sich die Fähigkeit, beten zu können, als die größte Auszeichnung menschlichen Lebens, schenkt sie doch Anteil am göttlichen Sein.

Wer also anfängt zu beten, wird sich dessen bewußt sein, welche Würde und Kraft ihm hierbei zukommt. Um deshalb im Gebet nicht bloß Wörter oder Laute zu artikulieren, muß der Mensch sich läutern, erst dann wird er in rechter Weise sein Gebet vor Gott bringen. Nun wird sein Wort im Gebet größer sein als alles, was er momentan empfindet oder versteht; vermag es doch zu bewirken, was kaum einer begreift: Mit einem einzigen Wort im Gebet läßt sich die ganze Welt bewegen und verändern.

---

<sup>182</sup> A.J. Heschel, *A Passion for Truth*. New York 1973, 92 (übers. von B. Dolna).

<sup>183</sup> A.J. Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott*, 10.

### *Das Gebet und sein Beter*

Hier beginnt auch die Problematik des Wortes im konkreten Vollzug des Gebetes. Denn der Beter muß Worte zu finden, welche mit ihm selbst übereinstimmen und Ausdruck seiner selbst sind, um überhaupt in der Lage zu sein, sein Verhältnis zu Gott tiefer zu ergründen. Das Wort allein wird kein Ersatz für die Kawana sein; denn ohne innere Beteiligung würde der Beter nur äußerlich irgendwelche Gebetsworte sprechen. Um wirklich zu beten, dazu bedarf es dieser inneren Anteilnahme, der Feierlichkeit und Anmut, der Tränen und der Hingabe; sie erst versetzen den Beter in die Lage, sich in seinem Gebet ganz für Gott zu öffnen; er ist es ja, den es nach dem Gebet des Menschen verlangt.

Im Gebet wird der Mensch immer auch seiner Unvollkommenheit und Sünde gewahr, so daß er eigentlich verzweifeln müßte. Doch stattdessen wird er sich wieder zu Gott erheben und ihn allein alles vollenden lassen; aus sich selbst vermag kein Mensch »göttlich« zu sein. Mit Gottes Hilfe aber kann der Mensch »wie Gott handeln«, indem er betend ihn in seinem Tun gegenwärtig sein läßt. Davon darf er berechtigterweise ausgehen, ist er doch in und mit seiner Existenz »Gottes Notwendigkeit«: Von Gott gewollt, ist er tatsächlich für ihn »notwendig«, und Ausdruck dieses Bewußtseins ist das Gebet. Solches Wissen wird nie dazu führen, daß er sich Gottes bedienen oder von sich aus einen Dialog mit Gott aufbauen möchte. Gott ist und bleibt immer Subjekt, nie kann er ein Objekt werden: »Wer sind wir, daß wir mit Gott in einen Dialog eintreten können? Die bessere Metapher wäre, das Gebet als ein Untertauchen im Wasser zu beschreiben [...] Man fühlt sich umgeben von Wasser, berührt, gleichsam ertränkt im Wasser der Barmherzigkeit. Im Gebet wird das 'Ich' zum 'Es'. Das ist die Entdeckung. Was für mich ein 'Ich' ist, das ist für Gott in erster Linie und wesentlich ein 'Es' [...] Je näher man Ihm kommt, desto absurder erscheint das 'Ich'. Nur Gott sagt 'Ich'. Nicht als ein 'Ich' treten wir

vor Gott, sondern in der Erkenntnis, daß es nur ein 'Ich' gibt.«<sup>184</sup> Beten ist ein Ereignis, bei dem das »Exil« des Menschen aufgelöst wird, so daß Gott und Mensch einander wieder zur Heimat werden.

Der Sinn menschlichen Lebens und Glaubens erfüllt sich darin, nicht bloß Gott zu erkennen, sondern von ihm erkannt zu sein; diese Erfahrung wird dem Einzelnen in dem Augenblick geschenkt, wenn er im Gebet den alles entscheidenden Schritt vom Selbstbewußtsein zur Selbsthingabe wagt, nämlich in Anbetung und Lobpreis. Dann erweist sich das Gebet fürwahr als ein Herzensdienst, in dem es nicht mehr um einzelne Worte geht, vielmehr sprechen die Worte aus sich selber, ähnlich wie in der Dichtung; zumal Gott ohnehin weiß, was im Herzen eines Menschen ist. Der Beter wird einfach sein Herz schweigend auf den Altar Gottes legen; so verzichtet er auf »sein« eigenes Gebet, geht es ihm doch nur um Gott, dem er sich betend mit seinem ganzen Dasein hingeben möchte. Dann ist sein Leben selbst zu einem Gebet geworden.

### *Leiblichkeit des Betens*

Schließlich kommt Abraham Joshua Heschel eigens auf die Dimension der »Leiblichkeit« des Betens zu sprechen. Hiermit ist zunächst die äußere Disziplin und Regelmäßigkeit des Gebetsvollzugs gemeint, während »Geist« die innere Haltung der offenen Hingabe besagt: »Der Körper ohne den Geist ist ein Leichnam, der Geist ohne den Körper ist ein Gespenst.«<sup>185</sup> Weniger ein göttliches Gesetz bewegt den Menschen zum Gebet; es ist die Liebe und Gnade des Schöpfers, die ihn dazu treibt, und in gleicher Haltung hat er ihm zu antworten. Dabei wird es ein Wunder bleiben, daß der Mensch überhaupt die Stunde des Gebetes und des Gottesdienstes überlebt - angesichts der Größe und Erhabenheit des göttlichen Geheimnisses; doch der Mensch wird die unglaubliche Herausforderung des Gebetsvollzugs auf sich neh-

---

<sup>184</sup> A.J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, 340 (übers. von B. Dolna).

<sup>185</sup> A.J. Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott*, 45.

men, macht sie ja den Wert seines Lebens aus und ist Ausdruck seiner größten Sehnsucht im eigenen Leben: »Nach dem Beten wissen wir, daß Beten ein Privileg ist, das durch die ganze Existenz verdient werden muß. Um zu beten, was wir fühlen, müssen wir leben, was wir beten. Da der Mensch sowohl Leib als auch Seele ist, 'sollen sein Herz und sein Fleisch dem lebendigen Gott singen'. Da die innere Welt heilig ist, muß die äußere Welt rein gehalten werden. [...] Unser Problem ist, zu leben, was wir beten, unser Leben zu einem täglichen Kommentar zu unserem Gebetbuch zu machen«<sup>186</sup>. Deshalb muß der Mensch um des Gebetes willen auch um seine Leiblichkeit bemüht sein, wie sie sich im Benehmen, in der Haltung, der Ernährung und in den zahlreichen alltäglichen Obliegenheiten wie auch Sitten und Gebräuchen der Religion kundtut; nur so wird es ihm gelingen, ein betender Mensch zu bleiben.

Zur Dimension der Leiblichkeit eines geistlichen Lebensstiles gehört ebenso all das, was Abraham Joshua Heschel als »Symbolik« bezeichnet. Daß die Heilige Schrift Bilder ablehnt, liegt seiner Meinung nach darin begründet, daß es »dem Geist der Bibel völlig fern ist, die Welt als ein Symbol für Gott zu betrachten«<sup>187</sup>; so wurde auch der Berg Sinai zu keinem Wallfahrtsort, vielmehr bleibt für den Juden alles in dieser Welt nur »Gebrauchsgegenstand«, nichts jedoch wird zu einem heiligen Gegenstand. Weder ein Gegenstand (wie bei den Christen das Kreuz) noch ein Gotteshaus gelten in den Augen des Juden als etwas Heiliges, ebensowenig wohnt bestimmten Gegenständen des jüdischen Rituals eine eigene Heiligkeit inne. Vielmehr gilt im jüdischen Glauben: »Das Symbol Gottes ist *der Mensch, jeder Mensch*. Gott schuf ihn zu Seinem Ebenbild (*zelem*), zu Seinem Gleichnis (*demut*). [...] Menschliches Leben ist heilig, heiliger selbst als die Torarollen. Diese Heiligkeit ist keine Errungenschaft des Menschen, sie ist ein Geschenk Gottes und wird nicht durch Verdienst erlangt. Darum muß der

---

<sup>186</sup> Ebd., 65.

<sup>187</sup> Ebd., 85.

Mensch mit Ehrerbietung behandelt werden, wie sie dem Repräsentanten des Königs der Könige zukommt.«<sup>188</sup> Gleiche Würde kommt dem Leib als einem Symbol Gottes zu, er darf sogar als »Bild« Gottes bezeichnet werden. Der Mensch darf sich selbst als ein Symbol Gottes betrachten, kann er doch heilig sein, wie Gott heilig ist, indem er Gott nachahmt in seiner ihm eigenen Barmherzigkeit und Liebe.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Abraham Joshua Heschel aufgrund seiner Berliner Erfahrung erkannt hat, daß Religion jedwede Zweckmäßigkeit übersteigt und alles andere als eine Ersatzhandlung ist, vielmehr ist das Gebet eine Seinsnotwendigkeit, und zwar als authentischer Ausdruck dessen, was der Mensch im tiefsten Grund seiner selbst vor Gott ist.

## 5. Ertrag

Abschließend wollen wir uns eigens fragen, worin der Beitrag der vorgestellten Ansätze einer philosophischen und theologischen Einordnung des Gebetes für unsere Fragestellung nach dem Spezifikum christlichen Betens liegt.

Die Ausführungen zur Neuzeit zeigten, daß die damalige Auseinandersetzung mit der Sinnhaftigkeit des Gebetes eine Frage nach der Freiheit (Gottes wie auch des Menschen) war. Berufen, am Schöpfungswerk mitzuarbeiten, ist dieser in die Mündigkeit entlassen, um in der Kraft und Vollmacht seiner Freiheit zu wirken. Das Gebet kann also kein Aufgeben dieser Verantwortung bedeuten, sondern wird konkreter Ausdruck dessen sein, daß er mitzuwirken hat an dem, was Gott ihm aufgetragen hat.

Die Differenzierung einer solchen Gebetsauffassung ist mit den vorgestellten Autoren in wesentlichen Aspekten recht gut möglich. Alle vier gehen in ihrer Darstellung vom konkreten Vollzug des Gebetes aus,

---

<sup>188</sup> Ebd., 88.

um von dort seinen Sinn zu erschließen und seine Herausforderung für das Denken offenzulegen.

Das Grundanliegen unserer weiteren Ausführungen dürfte wohl am deutlichsten bei *Hans Urs von Balthasar* angesprochen sein. Er versteht seine »theologische Ästhetik« als eine Hinführung zur Schau der trinitarischen Gestalt Gottes, die sich in seinem Sohn geoffenbart hat. Er ist das ursprüngliche Modell geschöpflicher Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes. Deshalb wird der Beter, wenn er vor das Antlitz Gottes tritt, sich der Sprache des Sohnes bedienen, welcher als der einzig authentische »Exeget« Gottes so zu beten versteht, wie es Gottes würdig ist. Was der Beter ist und wie er zu beten hat, weiß er also nicht schon aus sich, er vermag es vielmehr zu hören und zu schauen in Christus; ohne ihn bliebe alles Beten eine Gott unangemessene und unwürdige Verrichtung. Das Gebet bedarf keiner Worte und Mitteilungen, welche dem Menschen aus eigenem Bedürfnis kommen, wie auch der Sohn kein äußeres Wort oder eine Sache (»Erlösung«) kundtut, sondern den Vater offenbart und somit die dreieine Beziehung Gottes, an welcher der Mensch Anteil im Gebet erhalten darf. Aus sich würde der Mensch nie wissen, wie er auf rechte Weise jenes Gebet sprechen darf, in das ihn Jesus eingeführt hat; doch der Heilige Geist nimmt sich seiner Not an und lehrt ihn all das, was Christus als Mensch geoffenbart hat, geistig zu verstehen und zu einer Sprache vor Gott und im Leben des Nächsten werden zu lassen. Deshalb wird der Mensch sich alles eigenmächtigen Verstehens und Nachdenkens entledigen, um den »göttlichen Überschuss« seines Lebens, das verborgene Leben Christi in ihm zu entdecken, in dem all das, was kommen wird, schon angebrochen und »heute« gegenwärtig ist. - Balthasars Gedankengänge werden wir im *dritten Kapitel* unserer Ausführungen vertiefen, wenn wir über die Grundlegung des christlichen Gebetes nachdenken. In ihr soll es darum gehen, aufzuzeigen, auf welche Weise Christus der einzig wahre Beter ist und wie auf ihn hin alle Spezifika christlichen Betens zu bestimmen sind; dabei wird sich zeigen, wie sehr ein christusgemäßes Gebet vom Wirken des Heiligen Geistes ge-

tragen und bestimmt ist, der unablässig in uns betet. »Erinnernd« führt der Heilige Geist in die Wahrheit ein und brennt alles fort, was von Christus trennt; so erfüllt er den Beter mit der Erkenntnis des dreieinen Gottes, auf daß er durch die Teilhabe an den Sakramenten der Kirche immer tiefer in das Leben des dreieinen Gottes eingepflanzt und seinen Geheimnissen gleichförmig wird.

Ein weiterer Abschnitt unserer Ausführungen wird Grundanliegen des jüdischen Religionsphilosophen *Abraham Joshua Heschel* aufgreifen und zeigen, wie sie für die einzelnen konkreten Vollzüge des Betens und des Lebens aus dem Gebet von Bedeutung sind. Abraham Joshua Heschel ging von der Feststellung aus, daß das Gebet eine bestimmte Weise zu leben ist, nämlich sich und die Welt im Lichte Gottes zu sehen. Deshalb unterscheidet sich das Gebet von einem »Gespräch«, da es in ihm nicht nur um Mitteilung und Information geht: Sinn und Zweck des Gebetes ist die Teilhabe an Gott und seinen Verheißungen. So erweist sich das Gebet unmittelbar als Konkretisierung einer theologischen Anthropologie: Sobald der Mensch zu beten anfängt, tut er dies weniger aus eigenem Antrieb, sondern um damit ein göttliches Verlangen zu erfüllen, insofern er selbst für Gott »notwendig« ist. Ihm kann er aber nur entsprechen, wenn er sich ihm mit einem inneren Engagement nähert, da er Gott nur mit sich, nicht mit etwas von sich antworten kann. So ist die Fähigkeit, überhaupt beten zu dürfen, die höchste Auszeichnung des Menschen, schenkt sie ihm ja Anteil am göttlichen Leben. Ebenso muß das Wort des Gebetes Gott angemessen und würdig sein, hat der Beter ihm doch nicht nur »etwas« mitzuteilen, sondern betend sich selbst zum Ausdruck zu bringen und ein Zeichen seiner inneren Zugehörigkeit zu setzen. In diesem Augenblick aber wird das Leben eines Menschen selbst zu einem Gebet. - Im *vierten Kapitel* unserer Ausführungen zu den Spezifika des christlichen Gebetsvollzuges werden wir zu zeigen haben, was unter der gängigen Definition des Gebetes als »Gespräch mit Gott« genauer zu verstehen ist. Dabei werden uns Heschels Ausführungen eine wichtige Hilfe sein, vor allem, wenn er von der Notwendigkeit innerer Auf-

merksamkeit und Hingabe im Gebet spricht und die Ehrfurcht als Grundhaltung des Geschöpfes vor seinem Gott beschreibt. Ebenso erweisen sich Heschels Erörterungen über die leibhaftigen Dimensionen des Gebetes als von bleibender Gültigkeit, auch für einen Christen, da doch Gott selbst in seinem Sohn menschlichen Leib annahm, um uns das wahre Beten zu lehren.

Im weiteren Verlauf unserer Darlegung werden wir die Gebetstheologie von *Karl Rahner* zu entfalten haben. Er zeigte, daß Gebet ein existentielles Tun ist, in dem alle Dimensionen des menschlichen und christlichen Daseins zur Sprache kommen. Das Gebet ist dem Menschen alles andere als fremd, insofern er in ihm das Wissen um seine übernatürliche Transzendentalität zum Ausdruck bringt. Wann immer ein Mensch sein Dasein annimmt, steht er schon unmittelbar im Vollzug des Betens. Deshalb darf er im konkreten Gebet sich selbst vor Gott zur Sprache zu bringen, was einer liebenden Hingabe gleichkommt. Sie wird sich nicht anders vollziehen als beim eingeborenen Menschensohn, der sein irdisches Dasein bis zu seinem Tod am Kreuz aus den Händen seines Vaters angenommen hat: Seither darf die Annahme des eigenen Menschseins schon als eine Form der Nachfolge gelten. Bei der Suche nach einer konkreten Lebensform im Glauben wird der Beter im Erkennen des göttlichen »Imperativs« erfahren, daß er mit der Erfüllung des göttlichen Willens »in sein Eigenes« gerufen wird, was er als »Trost« und »Frieden«, ja als »Leben in Fülle« wahrnimmt, da Gottes Ruf zuinnerst mit seinem eigenen persönlichen Wesen übereinstimmt und es zur Vollendung führen will. Überall also, wo der Einzelne in Freiheit vor Gott sein Leben annimmt, macht er eine »transzendental notwendige Gotteserfahrung«, und dies darf als Grundvollzug seines Gebetes gelten. - Was Karl Rahner im Rahmen seiner Transzendentaltheologie abstrakt, doch im Rückgriff auf die ignatianischen Exerzitien konkret durchführt, findet seine biblische Entsprechung in der Weisung immerwährenden Betens, das wir im *fünften Kapitel* bedenken wollen. Schon die frühe Kirche verstand das Gebet als Grundvollzug christlichen Daseins, denn jeder, der an Jesus

Christus glaubt, wird unablässig in der Gegenwart Gottes zu leben und sie in allen Dingen des Lebens suchen und finden wollen. Ebenso finden sich in den frühchristlichen Gebetsanweisungen zahlreiche Hinweise, wie das unablässige Gebet über das Einhalten einzelner Gebetszeiten hinausgehen kann. Wer beispielsweise außerhalb der Gebetszeiten beharrlich gute Werke tut, verrichtet ein implizites Gebet, wie auch jede Handlung, in Liebe vollzogen, Gebet ist; der Glaubende hört erst auf zu beten, wenn er vom guten Wege abweicht. Das unablässige Gebet ist kein Werk des Mundes, sondern des reinen Herzens und der aufrichtigen Liebe.

In einem letzten grundlegenden Teil unserer Schrift werden wir uns dessen erinnern, was *Richard Schaeffler* in seiner Sprachlehre des Gebetes ausgeführt hat. Transzendentalität und Geschichtlichkeit in ihrer konkreten Vermittlung, beides bestimmt die dialogische Theorie der Gebeterfahrung von Richard Schaeffler. Für ihn steht jedes Gebet unter dem Anspruch der Wahrheit, und zwar als tätige Korrelation zwischen Gott und Mensch: Gott macht sein Geschöpf so groß, daß dessen »Seele die Größe des Herrn preist«. Mit diesem Gott dankenden und ihn »segnenden« Lobpreis sieht sich der Beter unmittelbar in die Geschichte des Heils gestellt, welche bezeugt, daß Gott immer schon gnädig am Menschen handelt; hieraus findet er die Zuversicht, daß Gott sein Gebet erhören und seiner auf ewig gedenken wird. Mit dieser Zuversicht erkennt er seine wahre und bleibende Identität, da er aus sich nur endlich und sterblich ist. Im Ablauf seines eigenen und begrenzten Lebens wird der Mensch zunehmend erkennen, daß die Ereignisse seines Lebens in einer Geschichte stehen, in der Gott gegenwärtig ist, da er sie mit seiner ihm eigenen Geschichte verbindet. So wird der Mensch sein Leben in Freiheit auf Gott hin betend deuten und verstehen lernen, indem Gottes frei gewährte Gaben vom Beter als seine eigene Gabe frei vor Gottes Antlitz gebracht werden. Solches Gebet kommt aus keiner monologischen Selbstreflexion, sondern aus konkreten Erfahrungen in Zeit und Geschichte. Darin zeigt sich, daß das Gebet als Grundakt menschlicher Existenz fürwahr unter einem

transzendentalen Wahrheitsanspruch steht: Der Mensch tritt in der Sprachhandlung des Gebetes tatsächlich in eine Beziehung zu Gott und erhält in ihr die Möglichkeit einer authentischen Erfahrung und Deutung in den Ereignissen seines Lebens. - Im *sechsten Kapitel* geht es um eine Weiterführung unserer Überlegungen zum Beten im Kontext der Heilsgeschichte, indem wir uns der kirchlichen Stundenliturgie zuwenden. Sie greift in den einzelnen Horen nicht nur einzelne Stationen des irdischen Lebens Jesu auf, vielmehr stellt sie das Leben des Beters in das Gesamt der Heilsgeschichte, von der Schöpfung bis zum Ende der Zeiten; so lernt der Beter, die einzelnen Stationen des Tages und seines Lebens auf dem Hintergrund der großen Stationen des Heiles tiefer zu erfassen und zu einem Lobpreis auf Gottes immerwährende Hilfe werden zu lassen. In einer solchen Gebetspraxis erscheint das ganze Leben im Glauben als ein großes Gebet, jenseits aller äußeren Verpflichtung und Leistung eines Offizi- ums.

Mit diesen Ausführungen wollen wir einen kleinen Beitrag für eine Theologie des christlichen Gebetes geben, indem wir einen personalen Ansatz wählen, um mit ihm die trinitarische Bestimmung des christlichen Gebetes als sein Charakteristikum herauszuarbeiten.

### III. Grundlegung des christlichen Gebetes

Jesus bekennt von sich: »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30). Er lebt als Mensch, was er als Sohn Gottes beim Vater ist; und was immer vom alttestamentlichen Gott gesagt ist, gilt in gleicher Weise für ihn selber, wie er auch all das vermag, was Gott vorbehalten ist, nämlich Tote zu erwecken, Kranke zu heilen und Sündern zu vergeben. Daß Jesus wahrer Sohn Gottes und der eingeborene Menschensohn ist, wird endgültig und unüberbietbar offenbar in seinem Beten. In ihm erweist er sich als der geliebte Sohn seines Vaters, mit dem er in einem ununterbrochenen Gebet steht. An dieser Gemeinschaft mit dem Vater gibt Jesus den Seinen Anteil: Die wahre Größe und Würde des Menschen gründet darin, daß er mit dem Sohn zum Vater beten darf. Aus diesem Gebet leitet sich alle Theo-Logie ab, in ihm hat sie ihre Mitte und ihr Ziel. In der neuen Art und Weise menschlichen Betens, nämlich in Gemeinschaft mit dem geliebten Sohn des Vaters, werden Soteriologie und Christologie, wie nun zu zeigen ist, zu einer inneren Einheit geführt: Jesus ist betend gestorben (Ps 22), wie er es zeichenhaft im Abendmahl vorausgenommen hat.

#### 1. Der wahre Beter<sup>189</sup>

Das Gebet Jesu besagt mehr als eine geistliche Handlung, es stellt den Grundvollzug seines Daseins dar; in ihm gründet, was er selbst ist. Es handelt sich hier um kein Gebet eines Religionsgründers und ebenso wenig um eine geisterfüllte Übung meditativer Art; vielmehr zeigt sich in ihm, wer und was er ist: Sohn auf den Vater hin. Daß er die Menschen in seine ihm eigene Gemeinschaft mit dem Vater hineinnimmt, begründet jenes neue Leben, das er den Seinen zu eröffnen

---

<sup>189</sup> Eine ausführliche Darstellung des Gebetes Jesu in den Evangelien findet sich in H. Crouzel, Das Gebet Jesu, in: IkaZ 2 (1973) 1-15.

vermag. In dieser Schule des Betens bewahrheitet sich das Axiom, »daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird. In bezug auf geistige Sachverhalte und in bezug auf Personen bedeutet dies, daß Erkennen ein gewisses Maß an Sympathie verlangt, durch die der Mensch sozusagen in die betreffende Person bzw. in die entsprechende geistige Wirklichkeit eintritt, mit ihr eins und so fähig wird, sie zu verstehen (intellegere = ab intus legere) [...]. Philosophie kann man nur im Mitphilosophieren, im Vollzug philosophischen Denkens sich aneignen; Mathematik schließt sich nur mathematischem Denken auf; Medizin kann man nur im Vollzug heilenden Tuns und niemals bloß durch Bücher oder durch Reflexion erlernen. Gleichermassen kann auch Religion nur durch Religion verstanden werden - ein in der neueren Religionsphilosophie unbestrittenes Axiom. Der Grundakt der Religion ist das Beten, das in der christlichen Religion seine ganz spezifische Bestimmtheit erhält: Es ist Übereignung seiner selbst in den Leib Christi hinein, folglich ein Akt der Liebe, der als Liebe im und mit dem Leib Christi Gottesliebe notwendig immer auch als Nächstenliebe, als Liebe zu den Gliedern dieses Leibes erkennt und vollzieht«<sup>190</sup>. Gebet besagt im christlichen Glaubensleben also mehr als eine äußere geistliche Übung, es ist von konstitutiver Bedeutung für den Vollzug von Glaube und Nachfolge selbst.

### *Stellvertretend für die Vielen*

Das Spezifikum christlichen Betens zeigt sich im inneren Zusammenhang von »substantivischem« und »verbalem«, von »ontologischem« und »heilsgeschichtlichem« Sprachgebrauch im Neuen Testament. Alle drei Formen des Petrusbekenntnisses, wie sie die Synoptiker überliefern, sind substantivisch formuliert (»Du bist Christus, der Christus Gottes, der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!«; Mk 8,29par),

---

<sup>190</sup> Vgl. J. Ratzinger, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie, Einsiedeln 1984, 23. - Er entwirft aus dem Gebet Jesu eine »spirituelle Christologie«, wobei er den Begriff »spirituell« nicht bloß im Sinn von »geistlich« versteht, sondern umfassend als Vollzug im Leben des Glaubens.

doch stellt Jesus diesen substantivischen Aussagen ein »verbales« Bekenntnis an die Seite, womit das Bekenntnis in einen heilsgeschichtlichen Kontext gerückt wird.<sup>191</sup> Denn Gott ist konkret, er handelt in der Geschichte und in unserem Leben. Umgekehrt bleibt jede gläubige Aussage über Jesus von Nazareth abstrakt, wenn nicht klar ist, daß er der lebendige Sohn Gottes ist; denn allein der Sohn »kennt« den Vater: »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (Joh 1,18); wie auch Jesus von dem am Kreuz Erhöhten sagt, man werde erkennen, daß »ich es bin«: »Der brennende Dornbusch ist das Kreuz. Der höchste Offenbarungsanspruch, das 'Ich bin es' und das Kreuz Jesu sind untrennbar. Hier finden wir nicht metaphysische Spekulation, sondern hier zeigt sich Gottes Realität mitten in der Geschichte, für uns.«<sup>192</sup> Wer auf den am Kreuz Hängenden, Durchbohrten und Erhöhten schaut, erkennt dessen wahre Bedeutung, die sich gerade in der einzigartigen Art und Weise seines Gebetes bekundet.

Ein weiterer Hinweis findet sich im »Hohenpriesterlichen Gebet«, wie das 17. Kapitel bei Johannes vom lutherischen Theologen David Chytraeus († 1600) bezeichnet wurde.<sup>193</sup> André Feuillet († 1998) zeigt, daß das Hohepriesterliche Gebet nur auf dem Hintergrund des jüdischen Versöhnungsfestes (Jom ha-Kippurim) zu verstehen ist. In Jesus und seinem Tun erhält das jüdische Fest (vgl. Lev 16; 23,26-32) seinen eigentlichen Gehalt wie auch seine Neudefinition. An diesem Tag bringt der Hohepriester Opfer dar, um für sich, für sein Haus, also die Priesterschaft Israels, und für die ganze Gemeinde Israels Sühne zu erwirken. Dazu spricht er das einzige Mal im Jahr vor Jahwes Angesicht seinen heiligen, unaussprechlichen Namen aus. Durch diese

---

<sup>191</sup> Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Freiburg-Basel-Wien 2007, 345.

<sup>192</sup> Ebd., 401.

<sup>193</sup> Vgl. hierzu vor allem A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangélie et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris 1972; Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth II, 95-99.

Riten soll Israel wieder werden, was es eigentlich ist, nämlich ein »heiliges Volk« Gottes mitten in der Welt.

Wird schon im Alten Bund hervorgehoben, daß der Beschneidung am Fleisch jene des Herzens folgen muß (vgl. Jer 9,25), so hat Jesus dies erfüllt, indem er durch Leiden den Gehorsam lernte und zum Urheber ewigen Heiles wurde (Hebr 2,17f.; 3,1f.; 5,7-10). In Lk 2,21 heißt es: »Als acht Tage vorüber waren und das Kind beschnitten werden sollte, gab man ihm den Namen Jesus, den der Engel genannt hatte, noch ehe das Kind im Schoß seiner Mutter empfangen wurde.« Mit der Verleihung des Namens, den normalerweise der Vater dem Kind erteilt (Lk 1,13.31ff.; Phil 2,9ff.), wird ihm alle Macht und Würde zugesprochen, wie es im Heilsplan seines himmlischen Vaters vorgesehen ist (Phil 2,6-10), denn im Namen »Jesus« werden alle bekennen: »Herr ist Jesus Christus - zur Herrlichkeit des Vaters!« Jesus verherrlicht aber den Namen seines Vaters dadurch, daß er dessen Willen erfüllt (Joh 17,4-26).

Die Namensgebung<sup>194</sup> gehört zur üblichen Beschneidung dazu. Bei Jesus aber handelt es sich um jenen Namen, den der Engel der Gottesgebäuerin mitgeteilt hat (Lk 1,31): »Jesus«, was »Gott rettet« heißt. In der Menschwerdung des Gottessohnes und seiner Namensgebung erfüllt sich, was mit der Namenskundgabe Jahwes am Dornbusch begann, so daß Jesus sich im Hohenpriesterlichen Gebet als der neue Mose vorstellen wird: »Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart« (Joh 17,6): »Was am brennenden Dornbusch in der Wüste des Sinai begann, vollendet sich am brennenden Dornbusch des Kreuzes. Gott ist nun wirklich in seinem menschengewordenen Sohn ansprechbar geworden. Er gehört in unsere Welt hinein, hat sich gleichsam in unsere Hände gegeben.«<sup>195</sup> Künftig bedarf es der Heiligung dieses einen Namens, wie wir im Vaterunser beten, denn Gottes Name kann für

---

<sup>194</sup> In der römischen Liturgie wird das »Fest des allerheiligsten Namens Jesu« am 3. Januar begangen.

<sup>195</sup> Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth I, 178.

menschliche Zwecke mißbraucht werden; seine schönste Ehre ist, wenn er im Leben der Christen sichtbar wird.

In dieser Stunde (Joh 17) betet Jesus für sich, die Apostel und für alle, die durch sie zum Glauben gelangen; und er heiligt sich für sie und schenkt die ihm eigene Heiligkeit den Seinen und der ganzen Welt. So erweist sich Jesus als der wahre Hohepriester, der am Versöhnungstag seiner Kreuzigung der ganzen Welt die wahre Versöhnung bringt, für alle Zeiten, denn dazu bereitet er seinen Leib (Hebr 10,5): Er selbst erscheint nun als der wahre Tempel.

Obwohl den Menschen in allem gleich geworden - außer der Sünde (Phil 2) -, stellt sich Jesus nicht in die Reihe der Menschen, wenn er sich an den Vater wendet; auch betet er nicht mit ihnen. In Jesu Leben gibt es kein Wir, auch im Beten nicht. Subjekt im Vaterunser sind allein die Menschen; Jesus selbst steht außerhalb des Wir menschlichen Betens. In den Evangelien gibt es keine Stelle, wo er ein Gebet mit den Seinen formuliert. Sobald er selbst betet - beim Abendmahl oder im Ölgarten -, spricht er als Einzelner und Einzigartiger. Bei Jesus findet sich ebensowenig ein »Wir« im Sinn einer unmittelbaren Daseins-, Lebens- und Gebetsgemeinschaft, sondern nur im Sinn der Liebe, die sich selbst dort einsetzt, wo keine Gegenliebe erfahren wird. Wenn unser Geist nun »zusammen ein Herz werden soll mit unserer Stimme« (vgl. RB 19), meint dies unsere innerste Identifikation mit dem Menschensohn: Unser Geist soll sich hingeben an den durch unsere Stimme zum Vater laut werdenden Sohn, der in uns und für uns bei ihm eintritt. Die Erfahrung eines solchen Vorgangs schenkt dem Beter inmitten der Kirche unendliche Möglichkeiten des Fortschreitens und der Steigerung.<sup>196</sup>

Nichts an der Person Jesu und seinem Leben gleicht dem allgemein Menschlichen bzw. dem, was einem »Man« oder »Wir« ähneln würde,

---

<sup>196</sup> Siehe W. Nyssen, *Katholisches Priestertum in der Krise*, in: *Spirituelle Quellen für eine kirchliche Erneuerung - Dokumentation V*. Hrsg. vom Studienzentrum Weikersheim, Weikersheim 1982, 24-51, hier 49-51.

alles ist wirklich und einmalig »Ich«. Eigenschaften Gottes, welche zunächst wie abstrakte Worte erscheinen können, nehmen in den einzelnen Mysterien des Lebens »Fleisch« an. In diesem Fleisch- und Wortcharakter der göttlichen Offenbarung ist der Erfahrungsweg des christlichen Glaubens wesensmäßig vorgezeichnet. Dies gilt gleichfalls von der Stunde des Abendmahls und der Stiftung der Eucharistie: Ihr Inhalt ist keine neue »Tat Gottes«, kein göttlicher Machterweis, der sich aus der Geschichte Israels verständlich herleiten würde, sie offenbart vielmehr jene Person, die da handelt, also Jesus selbst. Was keiner im Alten Bund von und für sich beansprucht, dies behauptet nun Jesus, daß sich nämlich das neue Leben der Erlösten auf dem seinen aufbaut. Jede Aussage über den Menschensohn wird sich an diesem Anspruch messen lassen, wie er ihn zu seiner »Stunde« definiert. In dieser »Stunde«, für die er gekommen ist, offenbart er die authentische Wirklichkeit seines ganzen Lebens.

Christus erfüllt in seinem Leben getreu den öffentlichen Gottesdienst seines Volkes, indem er an ihm teilnimmt, doch zugleich bringt er den Gottesdienst des Alten Bundes zur Vollendung, indem er sich selbst dem Vater hingibt. In gleicher Weise lehrt er seine Jünger den wahren Dienst an Gott: Er erwählt seine Jünger nach einer Nacht des Gebetes (Lk 6,12-16), und aus der Beteiligung am Beten Jesu erfolgt das Bekenntnis zu ihm (Lk 9,18ff.; Mt 16,13ff.). Wohl heißt es zur Stunde der Verklärung: »Während er betete, veränderte sich das Aussehen seines Gesichtes« (Lk 9,29), was die überirdische Wirklichkeit seiner Person im Augenblick des Gebetes andeutet; doch zur Stunde des Abendmahls nimmt er, wie der Evangelist Johannes berichtet, die Jünger in die Intimität seiner Freundschaft hinein, auf daß sie selber zu beten vermögen: »Vater unser« (Mt 6,9). Zur letzten Stunde des Beisammenseins mit ihrem Herrn und Meister werden sie in die innere Zwiesprache mit dem Vater hineingenommen, was Johannes in die Worte bringt: »Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung« (Joh 13,1). Nachdem er seinen Jüngern alles gesagt und getan hatte, was er ihnen mitteilen und

schenken wollte, begibt er sich nun mit ihnen in die unmittelbare Gegenwart seines Vaters (Joh 17). Gleich dem Hohenpriester, der einmal im Jahr am Versöhnungstag ins Allerheiligste vor das Angesicht des Herrn tritt, um für sich und sein Haus und die ganze Gemeinde Israel zu beten (Lev 16,17), indem er das Blut des jungen Stieres und Bokkes ausgießt, um seine und seines Hauses Sünden zu entsühnen (Lev 16, 16), verrichtet Jesus in dieser Stunde sein eigenes »hohepriesterliches Gebet«. Im Alten Bund durfte sich bei dieser Handlung kein Mensch im Zelt, also im Heiligtum, das vor dem Allerheiligsten liegt, befinden, denn die einsame Begegnung mit Jahwe hatte sich in einem tiefen Geheimnis (Lev 16,13) zu vollziehen; ganz anders verhält es sich bei Jesus, er nimmt die Seinen in sein eigenes Geheimnis mit hinein. Er, der ohne Sünde ist und eigentlich nicht eigens das Allerheiligste des Tempels aufzusuchen hat, da er vor Gottes Angesicht steht, braucht sich vor dem Herrn durch keine schützende Rauchwolke zu bergen, sondern vermag unmittelbar in das unverhüllte Antlitz seines Vaters zu schauen; so entsiegelt er das Geheimnis des wahren Hohenpriestertums, und all die Seinen dürfen es hören, wie er im Allerheiligsten mit seinem Vater spricht. Durch ihn lernen sie, selbst in ihrem Herzen mit dem Vater zu sprechen und ihr Gebet an ihn zu richten.

Wie Jesus betete, hat noch nie ein Mensch gebetet. In ihm gewinnt erstmals das Gebet seine vollkommene Gestalt und seinen vollendeten Sinn. Im Menschensohn ist die göttliche Wirklichkeit auf einzigartige Weise gegenwärtig, doch »lernt« er dieses Gebet auf irdische Weise. Die menschliche Sprache trägt die Spuren des Endlichen und der Sünde, sie ist nicht so rein, wie Gottes Wort rein ist; so »lernt« auch der Eingeborene wie jeder Mensch menschlich zu beten, vor allem zur Stunde der Versuchung; wie er auch uns aufträgt, zu wachen und zu beten, damit wir nicht in Versuchung fallen (Mt 26,41). Solches empfiehlt er zu jener Stunde, da er selber jene Versuchung durchstehen muß, die ihn schließlich auf den Weg der Passion führt. In ihr erfährt er in seinem menschlichen Leib das »Fleisch der Sünde«, so daß er

wie ein Sünder unter Sündern erfunden und aller Schmach des Leidens und des Todes überliefert wird (vgl. Phil 2,5-8). Gewiß, in ihm selbst ist keinerlei Sünde (1 Joh 3,5), doch er trägt die Sünde und hebt sie damit auf: »Gott hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (2 Kor 5,21). So macht er sich zum Sühnopfer für unsere Sünde, obwohl er selbst kein Sünder ist, und wird auf diese Weise der »Erste« (Apk 1, 17) und der Anführer (Hebr 2,10) aller. Selber »mit Schwachheit behaftet« (Hebr 5,2) und wie jeder Mensch die Versuchung und Anfechtung durchleidend, vermag er denen zu helfen, die solches zu bestehen haben (Hebr 2,18; 4,15). Immer wieder kämpft er gegen die Macht des Bösen, in den Wundern und Heilungen, im Austreiben der Dämonen, doch vor allem durch sein eigenes Beten wie auch mit seinem Auftrag zum unablässigen Gebet: Gibt es doch Teufel, die nicht auszutreiben sind, es sei denn durch Gebet und Fasten (vgl. Mt 17,21). Jesus selbst nimmt betend den Kampf mit dem Versucher auf sich, als er ihn durch Leid und Tod führt, und erringt im Gebet den Sieg über das Böse. Jetzt aber, in seiner Herrlichkeit, lebt er allezeit, um für alle einzutreten (vgl. Hebr 7,25), die zu ihm beten.

Im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters bleibt Jesus, der eingeborene Menschensohn, so frei, daß er sich seiner menschlichen Grenzen entledigen kann, um am Reichtum seines göttlichen Vaters Anteil zu behalten, dessen Wille sein einziger Reichtum auf Erden ist. Wille des Vaters ist es, daß sein Sohn einen menschlichen Leib annimmt und in ihm gehorsam ist. Dieser Gehorsam ist die eigentliche Erlösungstat, welche Jesus als Mensch uns allen eröffnet hat, das eigentliche Opfer: »Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen, an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen. Da sagte ich: Ja, ich komme - so steht es über mich in der Schriftrolle -, um deinen Willen zu tun« (Hebr 10,5-7; Ps 39,7-9). Gehorsam erniedrigt sich der Sohn in die Erdengestalt, bis er am Kreuz scheinbar scheitert; doch betend wird er erhört und auf-erweckt: »Nicht mein Wille, der deine geschehe« (Mt 26,39). Auch

uns ist dieses Gebet anempfohlen: »Dein Wille geschehe im Himmel wie auch auf Erden.«

Zur Stunde der Taufe und der Verklärung offenbart sich das göttliche Wohlgefallen als Antwort auf das Gebet des Sohnes (Lk 3,21; 9,29). Gottes Wille ist reines »Wohlgefallen«: Zeit seines Lebens ruht auf Jesus die ganze Liebe des Vaters, der in ihm »ruht«, wie es zur Stunde seiner Taufe und Verklärung heißt. Jesus ist der wahre Ort, an dem sich der Vater offenbart, ist er doch seine wahre Freude von aller Ewigkeit an, aus seinem Schoß vor Grundlegung der Welt gezeugt. Durch ihn dringt die Liebe des Vaters in die irdische Wirklichkeit ein, auf daß der Mensch ganz Ja sagen kann zu Gott.

In der Nacht vor seinem Sterben betet er noch flehender, und nur betend vermag er sich dem Willen des Vaters zu übergeben (Hebr 5,7-10). Betend lernt er den Gehorsam, um allen, die ihm gehorchen, Urheber des Heiles zu werden. So hat er in der Liturgie des Kreuzes seine Gebete »dargebracht«, und zwar in jenem Gehorsam, der sein unüberbietbares Opfer als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks ist. Diesen Gehorsam »lernt« er zuvor unter »lautem Schreien und unter Tränen«, seine ganze Verlassenheit dem Vater entgegenschreiend: in einer Sprache, welche die Soldaten nicht mehr verstehen, meinen sie doch, er rufe Elias. Doch die Hohenpriester und Schriftgelehrten loten den wahren Sinn dieser Stunde aus: »Er hat auf Gott vertraut: der soll ihn jetzt retten, wenn er an ihm Gefallen hat; er hat doch gesagt: Ich bin Gottes Sohn« (Mt 27,43). Betend wird Jesus sterben (Mk 15,34; Mt 27,46), indem er sich mit den Worten des Psalmisten an seinen Vater wendet.

Seither lebt der eingeborene Menschensohn auf ewig, indem er am Thron seines Vaters für uns eintritt: Mit diesem Gebet bleibt er derselbe »gestern, heute und in Ewigkeit« (Hebr 13,8). Wer an ihn glaubt, wird »zu ihm hinausgehen vor das Lager und seine Schmach auf sich nehmen« (Hebr 13,13), indem er das Opfer des eigenen Lebens darbringt: »Trachtet nach Frieden mit allen und nach Heiligung, ohne die niemand Gott schauen kann« (vgl. Hebr 12,14).

Eine ausgeprägte Theologie des Gebetes finden wir im Neuen Testament besonders beim *Evangelisten Lukas*.<sup>197</sup> Er entfaltet seine Christologie aus den Traditionen des Markusevangeliums und der Logienquelle, setzt aber in seiner eigenen Darstellung deutlich einige heilsgeschichtliche Akzente: Die Heidenchristen treten an die Stelle Israels; ferner nimmt sich Jesus in seiner Menschenfreundlichkeit besonders der Armen und Notleidenden wie auch der Frauen an. Vor allem aber ist das Christusbild des Evangelisten von einer tiefen Frömmigkeit geprägt, wie in der Darstellung Christi als des einzigartigen Beters deutlich wird.

Lukas schenkt dem Gebet, und zwar dem betenden Jesus und der betenden Gemeinde, seine ganze Aufmerksamkeit. Auch nach Lukas betet Jesus immer allein, während die christliche Gemeinde ihr Gebet gemeinsam verrichtet, vor allem mit dem Vaterunser, das Jesus sie lehrt. In ihm zeigt er ihnen nicht nur den wahren Inhalt allen Betens, sondern vor allem zeigt er ihnen mit diesem seinem Gebet das wahre Gesicht seines Vaters. In diesem doppelten Sinn darf das Vaterunser fürwahr Modell und Urtyp christlichen Betens genannt werden, das deshalb in der Liturgie mit einer großen Doxologie endet.

Wie nun Jesus betend dem Bösen widersteht und sein Leiden bewältigt, so trägt die junge Gemeinde durch ihr Gebet die Botschaft des Heils unbeirrt in die ganze Welt. Jesus aber ist das Vorbild solchen Betens, er unterweist und lehrt seine Gemeinde sein eigenes Gebet (Lk 11,2ff.); an ihm hat das kirchliche Gebet sein Maß zu nehmen und seinen Impuls zu finden.

Recht ausführlich berichtet Lukas, wie Jesus während seines Lebens in der Einsamkeit betet und sich vor allen großen Ereignissen zum Ge-

---

<sup>197</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen W. Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie*, München 1965, bes. 14-18; P.T. O'Brien, *Prayer in Luke-Acts*, in: *TynB* 24 (1973) 111-127; H. Balz, in: *EWNT* III, 396-409 (Lit.); J. Ernst, *Evangelium nach Lukas*. Regensburg 1977, 368-371; R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*. Freiburg-Basel-Wien 1993, 236-244.

bet zurückzieht (vgl. z.B. Lk 9,28-36); und als die Jünger ihn derart beten sehen, erwacht in ihnen die Sehnsucht, selber so zu beten, wie Jesus es vermag (Lk 11,1). Immer wieder stellt Lukas in seinem Evangelium Jesus als einen Betenden vor: Als er getauft wird und betet, öffnet sich der Himmel (Lk 3,21); weiterhin nach der Heilung des Aussätzigen betet Jesus an einem einsamen Ort (5,16); bevor er die Apostel beruft, verbringt er eine Nacht im Gebet (6,12); bevor Petrus sich zu Jesus bekennt, ist Jesus allein im Gebet (9,18); er wird verklärt, da er betet (9, 28f.); er verweilt im Gebet, bevor er seine Jünger das Vaterunser lehrt (11,1); er betet für Petrus, auf daß sein Glaube erstarke (22,32); er bittet seinen Vater, er möge seinen Widersachern verzeihen, was sie ihm angetan haben (23,34); betend empfiehlt sich Jesus zur Sterbestunde den Händen seines Vaters an (23,46).

Die zahlreichen Erwähnungen des Gebetes Jesu erfolgen bei Lukas nicht zufällig, vielmehr befinden sie sich an den entscheidenden Punkten seines Lebensweges, vollbringt er doch alle seine Heilungstaten in der Kraft des Gebetes und des Heiligen Geistes. Vor allem die am Ende seiner Gebetsunterweisung stehende Verheißung des Heiligen Geistes (Lk 11,13) weist schon in die Frühzeit der Urkirche. Denn die Gebetspraxis Jesu wurde zum Modell für die Gemeinde nach Ostern: Vor der Wahl des Matthias zum Apostel verharren alle einmütig im Gebet (Apg 1,14).

Jesu Gebet am Ölberg für die Jünger wie auch für die Gemeinde wird zur Bitte, daß sie nicht in Versuchung geraten (Lk 22,40.46). Angesichts eines möglichen Zweifels, ob solches Gebet erhört wird, fügt Jesus im Gleichnis vom gottlosen Richter und der Witwe (Lk 18,1-8) eine Anweisung für die nachösterliche Situation der Kirche hinzu und versichert, daß er den Seinen zu ihrem Recht verhelfen werde: »Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht zu ihrem Recht verhelfen, sondern zögern?« (Lk 18,7); doch er fragt: »Wird jedoch der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde Glauben vorfinden?« (Lk 18,8). Allein das Gebet verleiht dem Glauben seine wahre Stärke (Lk 22,32) in aller Bedrängnis. Wie sehr das Gebet

Jesu seine Jünger und die frühe Gemeinde bestimmt und prägt, zeigt sich zur Stunde der Steinigung des Stephanus. Indem er betet: »Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!« (Apg 7,60), ahmt er das Gebet Jesu nach (Lk 23,34); nicht anders in seinen weiteren Worten (Apg 7,56 bzw. Lk 22,69; Apg 7,59 bzw. Lk 23,46).

Nach Lukas handelt und spricht Jesus aus einer besonderen Kenntnis seines Vaters (Lk 10,22), ohne jedoch über eine unmittelbare Einsicht in dessen Heilsplan zu verfügen. Dennoch vermag er voller Jubel und Freude ihm zu danken (Lk 10,21) und in tiefster Not um Hilfe zu bitten (Lk 22,44). So sollen auch die Christen allezeit »wachen und beten, um vor den Menschensohn hintreten zu können« (vgl. Lk 21,36), denn im Heiligen Geist wird ihnen alles geschenkt, worum sie in ihrer Not bitten können. Dies gibt denen, die an Christus glauben, die Zuversicht, daß sie alles, was sie für ihr Leben benötigen (Lk 12,30), erhalten werden; darum werden sie in jeder Situation ihres Lebens im Gebet verharren und beharrlich bitten. Während das unaufhörliche Gebet nach Paulus zu jeder Zeit in Freude und Dank zu geschehen hat, betont Lukas eher das beharrliche und unermüdliche Bittgebet (Lk 11,8); das Beharren im bittenden Gebet gehört zu einer idealen Gemeinde, wie sie in Apg 2,42 vorgestellt wird.

Die Urkirche versteht sich nach dem Zeugnis des Evangelisten Lukas als eine betende Gemeinde: Das Gebet und der Dienst am Wort sind dem Dienst an den Tischen sogar vorgeordnet (Apg 6,4). Was immer die Apostel tun, ist vom Gebet begleitet: die Bestellung der sieben Männer zum »Dienst an den Tischen« (Apg 6,6), die Aussendung des Barnabas und Saulus (Apg 13,3), die Verabschiedung des Paulus nach Jerusalem (Apg 20,36; 21,5). Sehr eindringlich wird das Gebet der Gemeinde bei der Verhaftung des Petrus beschrieben (Apg 12,5.12) und ebenso nach der Freilassung des Petrus und Johannes aus der Haft (Apg 4,23-31). Immer wieder wird die Gemeinde angesichts der gegen sie verbündeten Feinde ihr Gebet an Gott richten (Apg 4,27).

Die Kirche entspringt also aus der Beteiligung am Beten Jesu (vgl. Lk 9,18ff.), in das sie hineingenommen ist und das sie lobpreisend und

unter Flehen vor Gott fortsetzt. Nach Lukas verhält es sich so, daß Jesus die entscheidende Frage nach dem Stehen der Jünger zu ihm selbst in dem Augenblick stellte, in dem diese begonnen hatten, an der Verborgenheit seines Gebetes teilzunehmen. Der Evangelist läßt deutlich werden, daß Petrus nun das Eigentliche der Person Jesu begriff und aussagte, in dem er ihn betend, in seinem Einssein mit dem Vater erblickt hatte. Wer Jesus ist, sieht man also nach Lukas, wenn man ihn in seinem Beten sieht. Das christliche Bekenntnis wächst aus der Beteiligung am Beten Jesu, aus dem Hineingezogenwerden, Hineinschauendürfen in sein Beten hervor: »Es ist Auslegung der Erfahrung des Betens Jesu, und es legt deshalb Jesus richtig aus, weil es aus der Beteiligung an seinem Eigentlichen und Innersten hervorkommt«<sup>198</sup>. Jesu Gebet ist also mehr als irgendein Vollzug in seinem Leben, zeigt sich in ihm doch auf besondere Weise, wer und was er ist, nämlich der geliebte Sohn des Vaters; in dieser Beziehung sind Einzigartigkeit wie auch Anspruch Jesu begründet.

#### *Das Vaterunser*

Wer umkehrt und ihm nachfolgt, von dem gilt, was der zögernde Ananias über Paulus hört: Geh zu ihm, »denn er betet« (Apg 9,11). Ebenso werden mit dem Vaterunser nicht nur Gebetsworte gesprochen, »es will unser Sein formen, uns in die Gesinnung Jesu einüben«<sup>199</sup>. In diesem Sinn erwacht in den Jüngern, als sie Jesus beten sehen, die Sehnsucht nach dem Gebet; sie wollen so beten, wie Jesus betet, und sie lernen es vor allem in dem Gebet, das er sie nun lehrt.

Der ursprüngliche Text des Vaterunsers in der aramäischen Fassung ist uns nicht überliefert; die frühesten Textvorlagen des Herrengebetes sind in griechischer Übersetzung. Es wurde zwar immer wieder versucht, das Herrengebet ins Aramäische zu übertragen, jedoch ohne ei-

---

<sup>198</sup> J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, 24.

<sup>199</sup> Ebd.

nen überzeugenden Erfolg. Bei der deutschen Fassung, welche uns derzeit vorliegt, handelt es sich teils um eine sehr freie Übersetzung.<sup>200</sup>

Die lukianische Fassung des Vaterunser enthält einundachtzig Silben und einundachtzig in den einleitenden Versen, während Mt dieselbe Silbenzahl in der Einleitung überliefert; der Grund hierfür mögen vielleicht sogar mnemotechnische Gründe für das auswendige Beten sein.

Das Vaterunser in Lk 11,2-4 ist kürzer als die Vorlage in Mt 6,9-13, die heute meistens verwendet wird; diese ist weitgehend identisch mit einer Fassung des Vaterunser im achten Kapitel der »Didache«. Alle drei Fassungen stammen spätestens aus den letzten beiden Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts. Die feierliche Schlußdoxologie ist eine Anlehnung an ein Gebet Davids im ersten Buch der Chronik (29, 20f.). Die vermutlich älteste schriftliche Fassung des griechischen Vaterunser enthält der Codex Sinaiticus aus dem 4. Jahrhundert.

Die beiden Fassungen des Vaterunser in den Evangelien (Mt 6,9-13; Lk 11,1-4) dürfen als ein Kompendium des christlichen Gebetes verstanden werden.<sup>201</sup> Beide Fassungen stehen in einem inneren Zusammenhang, wie beispielsweise das griechische Wort τὸν ἐπιούσιον bei Mt 6,11 und Lk 11,3 beweist, das in der griechischen Sprache der

---

<sup>200</sup> Dies gilt beispielsweise für die Übersetzung von »täglich« (zwar heißt es in der Vulgata *quotidianum* und *cotidianum*, aber bei Hieronymus auch *supersubstantialem*), »im Himmel« (statt »in den Himmeln«), »wie auch wir vergeben« (statt »wie auch wir unseren Schuldnern vergeben haben«, »Versuchung« (statt »Prüfung«); wobei die Formulierung »und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen« erst recht zu zahlreichen weiteren Übersetzungen anregte.

<sup>201</sup> Vgl. zum Folgenden besonders M. Philonenko, *Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger*, Tübingen 2002. - Aus der neueren Literatur zum Vaterunser seien angeführt: M. Dorneich, *Vaterunser-Bibliographie*. NF, Freiburg-Basel-Wien 1988; M.-B. von Stritzky, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunser in der frühchristlichen Literatur*, Münster 1989; G. Lohfink, *Das Vaterunser neu ausgelegt*, Bad Tölz 2007; J. Luzarraga, *El »Padrenuestro« desde el arameo*, Rom 2008; E. Lohse, *Vaterunser. Das Gebet der Christen*, Darmstadt 2010.

damaligen Zeit fremd war, doch wird beiden Fassungen, wie gesagt, ein aramäisches Original zugrunde liegen, das als solches jedoch kaum zu rekonstruieren ist.<sup>202</sup>

Doch ist der aramäische Ursprung des Vaterunsers von entscheidender Bedeutung für die Deutung seines Inhalts, wobei Marc Philonenko einschränkend hinzufügt: »Die Übersetzung des Vaterunsers kann durch die Griechisch sprechenden Jünger Jesu erfolgt sein, die aufgrund ihrer Nähe zum Meister ein klares Verständnis seiner Gedanken hatten.«<sup>203</sup>

Auch wenn das Vaterunser auf seinem alttestamentlichen wie auch aramäischen Hintergrund eigens bedacht und eingeordnet werden muß, heißt dies nicht, daß es sich von dort her- und ableiten läßt: »Das Vaterunser ist keine bloße Zitatkombination aus Formeln jüdischer Gebete, und noch weniger ist es ein synagogales Gebet. Wer es verstehen will, der muß auch sehen, wo es sich von den gebräuchlichen jüdischen Vorlagen entfernt, um ein ganz neues Gebet zu bilden. Das Vaterunser ist der schlichteste und vollkommenste Ausdruck der Gedanken Jesu.«<sup>204</sup>

Weiterhin entscheidend für das Verständnis des Vaterunsers ist seine Verortung in Mt 6, also in die Auseinandersetzung mit den Pharisäern: Für das Vaterunser gilt dieselbe Weisung wahrhaftigen Betens, wie sie Christus gegenüber den Pharisäern vorbringt, es ist nämlich »im Verborgenen« zu verrichten (vgl. Mt 6,6).<sup>205</sup> Wenn nach Lk 11,1 die Jünger den Herrn bitten, er möge sie das Beten lehren, tun sie es nicht, weil sie grundsätzlich nicht wüßten, wie man betet, sondern sie möchten durch sein Gebet in seine verborgene Gemeinschaft mit dem

---

<sup>202</sup> Vgl. hierzu ausführlich M. Philonenko, Das Vaterunser, 7 u.ö.

<sup>203</sup> Ebd., 7.

<sup>204</sup> Ebd., 12.

<sup>205</sup> Ebenso ist der Kontext wahren Almosengebens und wahren Fastens von Bedeutung, vielleicht unter Bezug auf Tobit 12,8: »Mehr wert ist das Gebet mit dem Fasten und das Almosen mit der Gerechtigkeit, als der Reichtum mit der Ungerechtigkeit.« - Vgl. Mt 6,1.

Vater eintreten. Immer wieder betont Jesus das persönliche Gebet und daß der himmlische Vater im Verborgenen dem Beter gegenwärtig ist (vgl. Jes 26,20). Aber ebenso steht das Vaterunser im Zusammenhang von »Almosengeben« (Mt 6,2-4) und »Fasten« (Mt 6,16-18) und erscheint als ein Erweis der wahren »Gerechtigkeit« (Mt 6,1.6).

Die drei Wir-Bitten greifen bis in die Formulierung hinein die vorgebrachte Bitte des anonymen Jüngers auf (Lk 11,1), so daß sie zum Schlüssel des ganzen Gebetes wird. Sind die ersten drei Bitten unmittelbar eschatologischer Natur, so wenden sich auch die drei letzten weniger dem alltäglichen Leben zu, sie haben ebenfalls endzeitlichen Charakter.

Durch den Aufbau von drei Du-Bitten (Mt 6,9f.) und drei Wir-Bitten (Mt 6,11-13) legt es sich nahe, die letzten beiden Bitten zusammenzusehen, wobei »erlöse uns von dem Bösen« als Gegenbegriff zu »dein Reich komme« verstanden werden muß, während es in Lk 11,1-13 eher um den Kontrast von Gottes Heiligkeit und menschlicher Bedürftigkeit geht. Dabei sind die Du-Bitten nach einem imperativus maiestaticus konzipiert (vgl. Gen 1,3.6.14), so daß es in der Liturgie heißt, daß »wir zu sprechen wagen«.

Nach Marc Philonenko sind mit den drei Du-Bitten und drei Wir-Bitten zwei verschiedene Adressaten angesprochen: »Das erste Gebet ist das Gebet Jesu selbst, das zweite ist das Gebet, das Jesus seine Jünger gelehrt hat [...] Die drei Wir-Bitten sind jeweils aus zwei Gliedern zusammengesetzt, während die Du-Bitten aus nur einem Teil bestehen. Die drei Wir-Bitten sind durch eine nebenordnende Konjunktion miteinander verbunden, während die drei Du-Bitten ohne Verbindung aufeinander folgen.«<sup>206</sup> Beide Teile sind insofern inhaltlich miteinander verbunden, als im Vaterunser mehr als nur einzelne Gebetsworte mitgeteilt werden; es will, wie Papst Benedikt XVI. in seinen Ausführungen zum Vaterunser darlegt, unser Sein formen, uns in die Gesin-

---

<sup>206</sup> Ebd., 20f.

nung Jesu einüben«<sup>207</sup>, auf daß wir jenem, der sich in und mit seinem Beten als der wahre Sohn Gottes erweist, nachfolgen.

Weiterhin von Bedeutung im Vaterunser ist die *Anrede Gottes*: »Nach den vier Evangelien hat sich Jesus in seinem Gebet an Gott gewandt, indem er ‘Vater’ oder ‘mein Vater’ sagte. Nach dem einhelligen Zeugnis der evangelischen Überlieferung hatten alle Gebete Jesu, mit Ausnahme seines Gebetes am Kreuz (Mk 15,34; Mt 27,46), diese Anrede, sogar das Gebet im Garten Gethsemane.«<sup>208</sup>

Im Unterschied zu manchem jüdischen Gebet, das die Anrede »unser Vater« kennt<sup>209</sup>, wird diese bei Jesus mit der Bitte um das Kommen des Reiches verbunden. Die Christen sind fürwahr »Kinder« des einen Herrschers und Königs über die ganze Welt. Sein Reich kommt schon jetzt im Verborgenen, offenbar wird es erst am Ende der Zeiten.

Marc Philonenko stimmt der These von Joachim Jeremias<sup>210</sup> nicht zu, Jesus sei der erste gewesen, der Gott mit »Vater« anredet. Er verweist auf Ps 89,27, wo es heißt: »Er wird zu mir rufen: Mein Vater bist du (‘abbâ ’att), mein Gott«, wo nach Marc Philonenko eine unmittelbare Anrede Gottes als Vater vorliegt. Zudem wird Ps 89,27 nochmals - wenn auch in umgekehrter Reihenfolge der Anrede - in Sirach 51,1 aufgegriffen: »Ich werde dich loben, mein Gott, mein Vater.« Da aber auch in hebräischen Qumran-Texten eine ähnliche Anrede vorliegt, schließt Marc Philonenko seine Ausführungen dazu mit den Worten: »Die Formel aus Psalm 89,27 wurde also in hebräischen Gebetstexten als Anrede gebraucht, und nichts spricht dagegen, daß Jesus dasselbe

---

<sup>207</sup> Papst Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth I*, 166.

<sup>208</sup> M. Philonenko, *Das Vaterunser*, 36.

<sup>209</sup> »Abba, Vater« findet sich nur in Mk 14,36 im Mund Jesu, nicht aber bei Mt und Lk).

<sup>210</sup> M. Philonenko, *Das Vaterunser*, 36ff.; vgl. J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 31f.; vgl. auch G. Schlebert, *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias*, Göttingen 2011.

in seinen aramäischen Gebeten getan hat, indem er zu Gott 'abbâ' sagte.«<sup>211</sup>

In der *ersten Bitte* wird ein ehrerbietiges »göttliches Passiv« verwendet, das zum Ausdruck bringt, daß Gott hier das eigentlich handelnde Subjekt ist, was die Teilnahme anderer, wie zum Beispiel der Engel, nicht ausschließt (vgl. Jes 6,2f.; Ez 3,12; Apk 4,8). In Anschluß an Lev 22,32 kann man den Inhalt der Bitte darin sehen, daß Gottes Name nicht entweiht werden möge, sondern »geweiht« und »verkündet«.

Die *zweite Bitte* steht in der Mitte der ersten drei Du-Bitten und damit in ihrem Zentrum. »Reich Gottes« und »Reich der Himmel« kommen in der hebräischen Bibel nicht vor, aber fast fünfzig Mal bei den Synoptikern, meist unmittelbar Jesus zugeschrieben. Vermutlich handelt es sich hier um Termini, die auf ihn selbst zurückgehen; sie stehen für Marc Philonenko<sup>212</sup> - im Gegensatz zu Joachim Jeremias - in einem endzeitlichen Kontext, und zwar in dem Sinn, daß das Reich Gottes kommen wird, aber eigentlich - in Jesus - schon verwirklicht ist.

Die *dritte Du-Bitte* um Erfüllung des Willens Gottes bezieht sich mit den Zusätzen »wie im Himmel, so auch auf der Erde« auf die beiden ersten Bitten, also nicht bloß auf die dritte, wie Origenes<sup>213</sup> schon bemerkt, so daß die ersten drei Bitten durch diesen Schluß nochmals miteinander verbunden werden.

Wenn auch unter den Exegeten der eschatologische Charakter der drei ersten Bitten zunehmend Konsens ist, werden die vierte bis sechste Bitte meist dem alltäglichen Leben zugeordnet, eine Interpretation, der Marc Philonenko<sup>214</sup> nicht zustimmen kann, wie nun zu zeigen ist, und zwar besonders unter Bezug auf neuere Textfunde.

---

<sup>211</sup> M. Philonenko, Das Vaterunser, 39.

<sup>212</sup> Ebd., 61ff.

<sup>213</sup> Origenes, De Oratione 26,2.

<sup>214</sup> M. Philonenko, Das Vaterunser, 77ff.

Die *vierte Bitte* leitet den Beter an, selbst für das Alltäglichsie Gott zu bitten: Wenn schon irdische Väter ihren bittenden Kindern Gutes geben, wird Gott uns nicht jene Güter verweigern, die er allein uns schenken kann (vgl. Lk 11,9-13). Die Brotbitte versetzt den Jünger in eine radikale »Armut«, wie Cyprian betont: »Zu Recht bittet der Jünger um das Lebensnotwendige nur für den Tag, da ihm verboten ist, sich um das Morgen zu kümmern. Es wäre für ihn ja auch widersprüchlich, lange in dieser Welt leben zu wollen, da wir doch darum bitten, dass das Reich Gottes bald komme.«<sup>215</sup> Dabei handelt es sich um einen Verweis auf die 40jährige Wüstenwanderung Israels, in der das Volk vom Manna lebte, das ihm Jahwe täglich gewährte. Jeder durfte nur soviel sammeln, wie für den betreffenden Tag nötig war; am sechsten Tag jedoch sammelte man es für zwei Tage, um so das Sabbatgebot halten zu können (Ex 16,16-22).

Die vierte Bitte um »unser tägliches Brot« wird im Griechischen mit dem Wort »τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον« wiedergegeben, wobei der Begriff »τὸν ἐπιούσιον« nach dem Zeugnis des Origenes kaum belegt und von den Evangelisten eigens geschaffen worden ist.<sup>216</sup> Mit diesem Wort wird zum Ausdruck gebracht, daß hier um jenes Brot gebeten wird, das der Mensch zum Leben benötigt; doch mehr noch ist »das zukünftige [Brot]« gemeint, also das für den folgenden Tag bzw. im näheren Sinn das wahrhaft zukünftige Manna Gottes. Die Vulgata wiederum stellt mit ihrer Übersetzung »supersubstantialis« einen direkten eucharistischen Bezug her: Das heilige Brot des Sakraments ist das wahre Brot des Lebens. So erklärt es sich, daß das Va-

---

<sup>215</sup> Cyprian von Karthago, De dominica oratione 19 (CSEL III 1, 265-294, hier 281). - Vgl. Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth I, 184ff.

<sup>216</sup> Papst Benedikt XVI. bemerkt hierzu: »Inzwischen hat man zwar in einem Papyrus aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. einen Beleg für dieses Wort gefunden. Aber der allein kann auch keine Gewißheit über die Bedeutung dieses jedenfalls sehr ungewöhnlichen und seltenen Wortes geben. Man ist auf Etymologien und auf das Studium des Zusammenhangs angewiesen« (Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth I, 188). - Siehe G. Korting, Das Vaterunser und die Unheilsabwehr. Ein Beitrag zur epulsion-Debatte (Mt 6,11/Lk 11,3), Münster 2004.

terunser in der Feier der Eucharistie zum Vorbereitungsgebet zur Kommunion wurde. Auf jeden Fall läßt sich sagen, daß Mt 6,11 und Lk 11,3 nicht unabhängig voneinander formuliert wurden, denn beide gebrauchen das griechische Wort »τὸν ἐπιούσιον«, das damals, wie gesagt, weder im religiösen noch im profanen Griechisch bezeugt ist; für den Beter aber erhält dieses Wort einen einzigartigen, eben neuen Sinn.

Das griechische Wort »τὸν ἐπιούσιον« wird auch mit »cotidianum« wiedergegeben. Weil aber eine solche Übertragung eher tautologisch klingen könnte, übersetzt Hieronymus Mt 6,11 mit »*supersubstantialem*«, was wiederum ein Neologismus ist. Im Hintergrund der vierten Bitte stehen, wie angedeutet, Bezüge zu Exodus 16 und Numeri 21, also zur Zeit des Durchzugs Israels durch die Wüste. Es geht also nicht bloß um das tägliche »Brot«, worum im Vaterunser gebeten wird, sondern um das »Manna« (vgl. Ex 16,4f.) auf dem Weg durch die Wüste; ebensowenig ist bloß der jeweilige »Tag« gemeint, sondern der Sabbat - nicht als Abschluß einer Woche, sondern als der letzte und Große Sabbat am Ende der Geschichte. So sollen alle, die glauben, sich dem Weg derer anschließen, die »die Schmach des Messias für einen größeren Reichtum halten als die Schätze Ägyptens« (Hebr 11,26), denn in der Ausschau auf das Eschaton erscheint das Künftige wichtiger als das Gegenwärtige. Marc Philonenko folgert »mit Notwendigkeit, daß die ganze gegenwärtige Welt der Vorabend des Sabbats ist und daß wir heute das Brot des Zeitenendes erbitten sollen. Die hier angesprochene eschatologische Situation stimmt mit der Botschaft Jesu überein, für den das 'Reich Gottes nahe ist', ohne daß es doch schon ganz errichtet wäre«<sup>217</sup>. Indem also Bezüge zur Situation des Exodus aufgegriffen werden, sind diese zugleich korrigiert und auf das Eschaton ausgerichtet, das als solches mit dem Kommen Christi angebrochen ist.

---

<sup>217</sup> M. Philonenko, Das Vaterunser, 86.

*Klaus Berger* betont nochmals das Vertrauen, welches in der Brotbitte zum Ausdruck kommt; so gibt er zu bedenken: »Nur kurz, in einem einzigen kurzen Satz geht es um materielle(n) Nöte: Brot für morgen gib uns heute. Deshalb Brot für morgen, weil das Korn nachts gemahlen, das Mehl dann geknetet, angesetzt und gebacken werden mußte (das griech. *epiousios* kann sprachlich nur von *epienai* 'herankommen' abgeleitet werden, nicht von *epi-ousa* oder *epiousia* '(existenz-)notwendig'), denn dann hätte das *i* wegfallen müssen; nur bei *epienai* gehört das *i* zum Stamm und nicht zu Vorsilbe, kann daher nicht wegfallen!). So will es auch Hieronymus im Nazaräer-Evangelium gelesen haben. *He epiousa hemera* ist der 'morgige Tag'. Vgl. dazu auch zwei Jesus-Agrapha: 'Seid nicht besorgt um die Dinge, die für den morgigen Tag zum Lebensunterhalt notwendig sind. Denn wenn der morgige Tag innerhalb der Grenzen eures Lebens besteht, dann kommen eure Nahrungsmittel gemeinsam mit den Grenzen eures Lebens ohne Zweifel.' 'Bewahrt keine Speise für den morgigen Tag, denn der morgige Tag wird kommen und mit ihm die Speise, die euch zum Leben notwendig ist.' - Gott wird im Vaterunser daher in der Rolle des antiken Kornverteilers (griech.: *sitometres*) gesehen (vgl. Spr 30,8).«<sup>218</sup>

Die verschiedenen Inhalte der Brotbitte lassen sich vielleicht insofern zusammenführen, als der Beter in jedem Brot den Ursprung wie auch Vollender der Schöpfungsgaben lobt und der - gegenwärtigen wie auch zukünftigen - Erfüllung all seiner Verheißungen immer gewiß sein darf.

Noch ein Wort zur *fünften Bitte*. Immer wieder wurde versucht, das Vaterunser in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Thora zu bringen. Die Dreiheit von »Brot, Schulden und Erprobung« steht für Norbert Lohfink in unmittelbarer Beziehung zu Ex 16,4; 32-34 und Dtn 8,2f., also zum Kontext der Wüstenwanderung Israels, so daß sich in den drei Bitten des Vaterunsers ein »Gang den Pentateuch entlang«

---

<sup>218</sup> K. Berger, Kommentar zum Neuen Testament. Gütersloh 2011, 39.

und ein »Gebet aus Israels Wüstenerfahrung« widerspiegelt.<sup>219</sup> Nicht anders Gerhard Lohfink unter Hinweis auf Ex 34,9: »So wie das Gottesvolk einst von Gott in eine Wüstensituation geführt wurde, ergeht es jetzt den Jüngern Jesu. Sie sind auf unsteter Wanderung. Sie bekommen jeden Tag das Brot, das sie brauchen. Gott verzeiht ihnen ihre Schuld: die Schuld des Abfalls von der eigenen Berufung. Und das Ganze ist eine Erprobungssituation, in der sich der Glaube der Jünger als wirklicher Glaube erweisen muß.«<sup>220</sup>

Dieter Böhler<sup>221</sup> knüpft an die These der beiden Exegeten an, will aber die Rückführung der Schuldenerlaßbitte Jesu auf Ex 32-34, speziell 34,9 »noch besser untermauern«. Da nämlich die aus dem Bereich der Wirtschaft entnommene Rede von »Schulden« (-»erlaß«) und Schuldner im Hebräischen und Griechischen eher ein »ungebräuchliches Bild für ‘Sünden’, ‘Sünder’ und ‘Sündenvergebung’«<sup>222</sup> und »ein für die aramäische Sprache typisches Phänomen ist«<sup>223</sup>, um die Beziehung eines Menschen zu Gott auszudrücken, findet sich bei Mt 6,12 noch die Rede von »Schulden«, während Lk 11,4 für seine griechischem Leser den Begriff »Sünden« verwendet. Gerhard Lohfink wiederum verweist auf eine Parallele zu Ex 34,9, aber eben in der aramäischen Fassung. So hat Jesus bei der Formulierung des Vaterunsers vielleicht den in der Synagoge an jedem Sabbat vorgetragenen Text von Ex 34,9 gemeint, so daß die aramäische Rede von Sündenvergebung »selbstverständlich als ‘Erlaß’ von (finanzieller) ‘Schuld’ formuliert«<sup>224</sup> wurde. Nach Dieter Böhler erhärten neuere Funde (Targum Neofiti aus

---

<sup>219</sup> Vgl. N. Lohfink, Das Vaterunser intertextuell gedeutet, in: G. Braulik und N. Lohfink (Hgg.), Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt am Main 2005, bes. 350.358.

<sup>220</sup> G. Lohfink, Das Vaterunser neu ausgelegt. Stuttgart 2012, 110.

<sup>221</sup> D. Böhler, Mose und das Vaterunser. Die Bitte um Schuldenerlaß in der Tora, in: Biblische Zeitschrift 58 (2014) 71-75.

<sup>222</sup> Ebd., 72.

<sup>223</sup> Ebd., 73.

<sup>224</sup> Ebd., 74.

dem 4. Jh.) die These, »daß nicht nur die Brotbitte und die Bitte um Verschonung vor Erprobung auf die Tora anspielt und dort genauer auf den Wüstenzug Israels Bezug nimmt, sondern auch die Bitte um Schuldenerlaß«<sup>225</sup>.

Marc Philonenko<sup>226</sup> hebt eigens hervor, daß sich in den Targumim zahlreiche Beispiele für eine semantische Verschmelzung in der Rede von »Schuld« und »Sünde« finden lassen, so daß die beiden Fassungen von Mt 6,12 und Lk 11,4 nicht sehr weit auseinanderliegen müssen. Gemeint ist jedoch kein »Erlaß« in einem nächsten Sabbatjahr, sondern eben am Ende der Zeit, das aber in jedem Moment anbrechen kann, denn das Reich Gottes ist nahe und die letzte Abrechnung steht bevor. Beide Aspekte lassen Marc Philonenko Mt 6,12 übersetzen mit den Worten: »Erlasse uns unsere Schulden, wie wir selbst unseren Schuldnern erlassen haben.« Daß das Vaterunser in aller Zuversicht gesprochen werden darf, erklärt sich daraus, daß die Christen einander vergeben wollen (Mt 6,12.14f.); es handelt sich also um eine (verhaltens-) »Selbstempfehlung« der Beter (vgl. Joh 17,4f.; Sir 24,30ff.).

Die *sechste Bitte*, welche in ihrem ersten Teil (Mt 6,13a) identisch ist mit Lk 11,4, enthält den Begriff »πειρασμός«, der im profanen Griechisch eher selten anzutreffen ist, hingegen kommt er in der Septuaginta, besonders in der Verbform, öfters vor, besonders im Buch Deuteronomium<sup>227</sup>; im Neuen Testament finden wir das Wort immer wieder.<sup>228</sup> Eine wörtliche Übersetzung müßte heißen: »Mache, daß wir nicht in die Prüfung geraten«, wobei durchaus neben Gott auch an einen anderen Handelnden gedacht werden kann, der den Menschen

---

<sup>225</sup> Ebd., 75.

<sup>226</sup> Ebd., 87ff.

<sup>227</sup> Vgl. z.B. die Erprobung Abrahams in Gen 22,1, wo besonders deutlich wird, was Ziel der Erprobung ist, nämlich die Entschlossenheit und Treue des Erprobten aufzuweisen.

<sup>228</sup> Z.B. Apg 20,19; 1 Kor 10,13; Gal 4,14; Apg 3,10. Die Übersetzung »Versuchung« ist nicht exakt, angemessener wäre vielleicht der Begriff »Prüfung«.

in die Prüfung führen will.<sup>229</sup> Im Garten Gethsemane erinnert Jesus seine Jünger an diese sechste Bitte des Vaterunsers, nämlich Gott darum zu bitten, nicht auf die Probe gestellt zu werden.

Einschränkend ist auf Jak 1,13 zu verweisen: »Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen: Ich werde von Gott in Versuchung geführt. Denn Gott kann nicht in die Versuchung kommen, Böses zu tun, und er führt auch *selbst* niemand in Versuchung«, was man eigentlich übersetzen müßte mit: »Gott selbst stellt niemanden auf die Probe.« Würde der griechische Text des Vaterunsers hier ins Aramäische übersetzt, erhielte man ein Hiphil, womit auch der »Befehlsgeber« zum Ausdruck gebracht wird, so daß nach Philonenko der griechische Text lauten muß: »Mache, daß wir nicht (in die Prüfung) geraten.« Jesus lehrt also die Jünger, Gott zu bitten, daß sie nicht auf die Probe gestellt werden (vgl. Mt 26,41; Mk 14,38). Aber es handelt sich um keine näher bestimmte Prüfung, so daß die offen gehaltene Formulierung an die letzte, eschatologische Prüfung denken läßt.

Denn gegenüber den anonymen und beunruhigen Gestalten des Bösen, welche im essenischen Milieu unter Bezug auf Hiob 1,6-12 und 2,1-6 überbewertet wurden, »relativiert« Jesus die zahlreichen Prüfungen menschlichen Lebens gegenüber der großen Prüfung am Ende der Zeiten, die durch den Satan über die Welt gebracht werden kann. In dem Trostwort an die Gemeinde von Philadelphia heißt es hierzu weiter: »Auch ich werde zu dir halten und dich bewahren vor der Stunde der Versuchung (= Prüfung), die über die ganze Erde kommen soll, um die Bewohner der Erde auf die Probe zu stellen. Ich komme bald. Halte fest, was du hast, damit kein anderer deinen Kranz bekommt« (Apk 3,10f.).

Indem Jesus um die Erfüllung des Willens Gottes beten läßt, meint er nicht, daß sein Leiden von Gott selbst gewollt sei, sondern daß Jesus sein Leiden bestehen und in allen Bedrängnissen des Lebens aushar-

---

<sup>229</sup> Vgl. Hiob 1,9-12; 2,1-6; und vor allem Jak 1,13: »Gott selbst stellt niemanden auf die Probe.«

ren möchte (Mt 6,10; 26,39). Klaus Berger schreibt hierzu: »Umstritten ist das, was Gott 'will'. Wo immer es in den Evangelien um den Willen Gottes geht, handelt es sich um das, was Menschen tun sollen, nicht um das, was sie (von anderen!) erleiden sollen. Wendet man diese Einsicht auf diese Stelle [= Mk 14,36] an, so ergibt sich: Nach dem Willen Gottes soll er - soweit wir das aus dem erschließen können, was Jesus nachher tut - nicht weglaufen, sich nicht wehren, vielmehr geduldig ertragen, seiner Sendung treu bleiben. Der Wille Gottes ist demnach aber nicht, daß Dritte Jesus quälen, foltern und kreuzigen. Das alles läßt Gott, ohne einzugreifen, zu. Aber es ist nicht sein Wille, den Jesus erleiden muß. Es geht weniger um 'Fügung' in Gottes Willen, als vielmehr um ein Minimum von Aktivität bzw. Nicht-Tun. Formgeschichtlich ist der Passus 'Aber nicht, was ich will...' die für Gebete typische Selbst-Erniedrigung des Beters (griech.: *tapeinosis*).«<sup>230</sup>

In Gethsemane wird von Mk 14,32-42 ein Kontrast aufgebaut zwischen dem betenden Herrn und den schlafenden Jüngern. Johannes berichtet hiervon nichts, denn für ihn ist Jesus nicht gleichsam der »ideale Christ«, sondern Gottes Sohn in Person, weshalb er auch nicht getauft noch versucht wird. Lk 22,29f. wiederum deutet an, daß das ganze Leben Jesu in der Erfüllung des göttlichen Willens von Versuchungen bedroht war, aber die Jünger haben bei ihm ausgeharrt; vor allem wurde Jesus versucht im Mißbrauch der eigenen Macht zugunsten eigener Interessen und Machterweise, nach Mk 14 hingegen vor allem im Erschauern vor den kommenden Leiden; die Jünger sollen - wie Jesus - diese Prüfungen im *Gebet* bestehen (vgl. Mk 14,37.40f.); da Petrus aber schläft, wird er schließlich versucht werden und Jesus sogar verleugnen. Doch ist die Stunde von Gethsemani von einem tiefen göttlichen Geheimnis umgeben, das die drei Jünger so wenig

---

<sup>230</sup> K. Berger, Kommentar zum Neuen Testament, 200. - Vgl. aber 1 Petr 3,17; 4,19: Leiden als Gottes Wille: »Es ist besser, für gute Taten zu leiden, wenn es Gottes Wille ist, als für böse.«

verstehen und mitbekommen wie auf dem Berg Tabor. Hier ist die Versuchung der Jünger (Mk 8,32f.) zu einer Versuchung Jesu geworden.

Das zweite Glied von Mt 6,13b führt den vorherigen Halbvers weiter: Es bedarf des ständigen Gebetes der Gläubigen, um vor allen bösen Einwirkungen bewahrt zu bleiben. Seit frühester Zeit gibt es eine Diskussion, ob es sich bei »dem Bösen« um ein Neutrum oder ein Maskulinum handelt. Marc Philonenko sieht sich genötigt, »die personale Interpretation festzuhalten: Satan selbst ist das Instrument der von Gott gewollten Prüfung«<sup>231</sup>.

Das Vaterunser schließt mit dem Lobpreis: »Denn dir gehört das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit«, der aber in Lk 11,4 fehlt und ebenso in den ältesten Handschriften von Mt 6,13. Alle drei Begriffe »Reich«, »Kraft« und »Herrlichkeit« finden sich in 1 Chron 29,11-13, doch Mt 6,13 stellt das »Reich« an die erste Stelle.

Nach all den Einzelheiten kann abschließend festgehalten werden, daß es sich beim Vaterunser gemäß der Tradition um das Hauptgebet der Christen handelt, weil es fürwahr die Gebetsweise Jesu verdeutlicht. Es besteht aus zwei Gebeten, wobei die ersten drei Du-Bitten unmittelbar das Gebet Jesu enthalten, während das zweite jenes Gebet darstellt, das er seine Jünger lehrt. Auch wenn das Vaterunser durchaus im Kontext des Alten Testaments und der jüdischen Gebetsweise seiner Zeitgenossen steht, ist es ein originales Gebet Jesu und vollkommener Ausdruck der Anliegen seiner Botschaft, nämlich in der Erwartung des endgültigen Einbruchs des Gottesreiches. Auch die Grundhaltung des Vaterunsers stimmt mit der im Leben Jesu überein, denn es ist »im Verborgenen« zu verrichten, also in der äußersten Aufrichtigkeit vor Gott dem Vater.

---

<sup>231</sup> M. Philonenko, Das Vaterunser, 104.

### *Gebetsworte der Passion*

Die drei Gebetsworte Jesu am Kreuz haben beim Evangelisten *Lukas* einen eigenen Bedeutungsinhalt; zwei von ihnen (das erste und das dritte) sind ausdrücklich an den Vater gerichtet, während das zweite dem »guten Schächer« verspricht, »heute noch« in das Paradies einkehren zu dürfen (Lk 23,43). Anfangs wird Jesus selbst noch als ein Betender vorgestellt, doch gewährt er auch schon die Erhöhung des Gebetes: Er ruft bittend den Vater an *und* erhört zugleich das Gebet des reuigen Schächers. Damit wird eine Theologie christlichen Gebetes vorentworfen.

Im ersten Gebet, das der Gekreuzigte an den Vater richtet (Lk 23, 33f.), handelt es sich um die Fürbitte, seinen Henkern möge vergeben werden (vgl. Lk 6,27.35); eine Haltung der Versöhnungsbereitschaft, welche wir bei Stephanus wiederfinden (Apg 7,60). Auffällig ist die Begründung dieser Bitte, denn »sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23,34), was die Möglichkeit nicht ausschließt, daß sich die Vollstrecker des Todesurteils schließlich bekehren und bereuen; denn jederzeit besteht für sie wie auch für jene, die Jesus wissentlich verurteilt haben, die Möglichkeit, umzukehren und Vergebung zu erlangen. - Das zweite Gebet Jesu geht weit über das hinaus, worum ihn der gute Schächer bittet, denn »heute noch« wird er ins Paradies gelangen (Lk 23,42.43); weiß Jesus doch, daß der Vater ihn nicht fallen läßt, sondern zu sich heimholen wird. - Das dritte Gebet Jesu am Kreuz (Lk 23,44-46; vgl. Mt 27,51-53) enthält eine kleine Tempeltheologie: Der Himmel verliert sein Licht und die Erde bebt, während der Vorhang, der das Heiligtum Gottes vor den Blicken der Menschen schützte, mitten entzwei zerreißt. Der Tod Jesu ist nämlich von kosmischer wie auch liturgischer Bedeutung, weil er zu einem neuen Kult in einem Tempel führt, der nicht von Menschen gebaut wird, da er der Leib des auferstandenen Herrn ist, der alle Menschen im Sakrament des Wassers und Blutes mit sich vereinen will. Er kehrt heim, weil er »in dem sein muß, was meinem Vater gehört« (Lk 2,49).

*Paulus* zieht die Konsequenzen aus dieser neuen Sicht des wahren Gottesdienstes, und zwar im Römerbrief, den der Völkerapostel an eine Gemeinde schreibt, welche er noch gar nicht kennt, aber demnächst besuchen möchte. In Röm 12,1 fordert der Apostel die Gemeinde auf, sich »selbst als lebendiges und heiliges Opfer, das Gott gefällt, darzubringen«. Damit meint er kein rein kultisches Opfer, sondern im Leben vollzogene Liturgie. Wie Christus sich selbst mit seinem eigenen Leib dargebracht hat, soll es die Gemeinde tun. Ihr Leib, vereint mit dem seinen, darf eine Verherrlichung Gottes sein, also »Liturgie«: »das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst«. Gegenüber griechischem Denken, wo der Mensch sich mit der großen Weltvernunft, dem »Logos«, zu vereinen trachtet, dafür aber den Leib verlassen muß, führt der christliche Weg in die »Fleischwerdung«; sie ist die wahre »λογικὴ λατρεία«, der einzig »vernünftige« und wahre Gottesdienst, der Gott angemessen ist.

Im Passionsbericht des *Johannes* kommt dem Thema der »Stunde« eine besondere Bedeutung zu. Diese typisch johanneische Thematik findet sich, wohl mit endzeitlicher Ausrichtung, ebenso an anderen Stellen der Heiligen Schrift. So wird im Buch Daniel (11,40-45) berichtet, wie König Antiochus Epiphanes (um 160 v. Chr.) das jüdische Volk völlig ausrotten möchte, doch der Prophet kündigt mit der Verheißung einer Stunde der Erfüllung das Ende der grausamen Herrschaft dieses Königs an. Bei den Synoptikern wird ebenfalls eine solche Stunde angesagt, nämlich im Passionsbericht. So heißt es im Ölgarten: »Die Stunde ist gekommen; jetzt wird der Menschensohn den Sündern ausgeliefert« (Mk 14,41), bzw. sagt Jesus selbst der Rotte, die ihn im Ölgarten festnimmt: »Aber das ist eure Stunde; jetzt hat die Finsternis die Macht« (Lk 22,53).

Von Anfang an ist im Johannesevangelium die Rede von der »Stunde«, auf die das Leben Jesu als seinem »Höhepunkt« zugeht. Es ist keine Stunde der »Finsternis«, wie bei den Synoptikern, sondern eine Stunde der Verherrlichung und Erhöhung, wie es in Phil 2,9 heißt:

»Darum hat Gott ihn über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen«; bei seiner Verherrlichung in der Glorie des Vaters kommt ihm nämlich der Name »Herr« (Kyrios) zu. Solche »Erhöhung« geschieht nach Johannes im Zeichen des Kreuzes, was unter Bezug zum Nikodemusgespräch zu verstehen ist: »Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der glaubt, in ihm das ewige Leben hat« (Joh 3, 14f.; Num 21,4-9). Wie Mose die Schlange erhöht und damit ein Symbol des Heils setzt, wird auch Jesus am Kreuz erhöht zum Heil aller Menschen; dazu heißt es: »Wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen« (Joh 12,32).

Vermutlich in Anlehnung an den Gottesknecht (Jes 52,13) wird hier ein antikes Motiv der königlichen Macht und des Triumphes aufgegriffen: »Bei Ausübung seiner Macht fand sich der König über sein Volk erhöht. Dieses Bild schwebt dem Autor vor, er verwendet es, um die Ausübung königlicher Macht durch den Gekreuzigten auszudrücken. Hier kann der Vergleich mit dem Weizenkorn erhellend sein (Joh 12,24-32). Jesus wird am Kreuz *erhöht* - im Gegensatz zum Weizenkorn, das in die Erde *fällt* und stirbt -, er wird also über den Boden erhoben, um zu sterben. Der Tod des Weizenkorns erweckt auf der natürlichen Ebene neues Leben, der Tod Jesu am Kreuz auf der übernatürlichen. Die Parallele darf offensichtlich nicht buchstäblich verstanden werden. Die Kreuzerhöhung hat symbolischen Sinn, wie auch die Erhöhung der Schlange in der Wüste. Sie wird auf einer Stange so weit über die Erde erhöht, daß alle sie sehen und mit Glauben betrachten können. Es ist keine Rede davon, daß jemand von der Erde erhöht wird, um ihn dem Himmel anzunähern, vielmehr nimmt der gekreuzigte Jesus eine Würdestellung ein, vergleichbar der eines Königs, der *über* sein Volk herrscht. Zum materiellen Sinn der Aufrichtung am Kreuz tritt somit bei Johannes ein symbolischer Sinn hinzu, um das dem Evangelisten teure Motiv des Königtums zu beleuchten.«<sup>232</sup> In

---

<sup>232</sup> I. de la Potterie, Die Passion nach Johannes, 17f.

diesem Sinn versteht die Urkirche die Himmelfahrt als *königliche* Inthronisierung Jesu im Himmel (Apg 2,36; Phil 2,9), die ihn zum *Kyrios* werden läßt.

Das Johannesevangelium betont immer wieder, wie sehr Jesus um sich, seine Herkunft und seinen Weg »weiß«; zugleich versteht er es, auch zu warten, bis die wahre Stunde gekommen ist. Doch als im Ölgarten die Soldaten erscheinen, um ihn festzunehmen, heißt es: »Jesus, der alles wußte, was mit ihm geschehen sollte, ging hinaus und fragte sie: Wen sucht ihr?« (Joh 18,4). Sie fallen zu Boden, Jesus aber geht auf sie zu, im vollen Wissen, was nun auf ihn zukommt. Am Kreuz heißt es schließlich von ihm: »Danach, als Jesus wußte, daß nun alles vollbracht war, sagte er, damit sich die Schrift erfüllte: Mich dürstet« (Joh 19,28).

Daß Jesus all dies »für uns« getan hat, ist das entscheidende Geschenk seiner Auferstehung. Dies zeigt sich wiederum an der Art und Weise seines Betens, wie wir schon gesehen haben. Normalerweise betet er nämlich in der Einsamkeit, also nicht gemeinsam mit den Jüngern. Er betet allein im Dunkel der Nacht, in der Abschiedsstunde des Hohenpriesterlichen Gebetes, in der Not von Gethsemane und im Augenblick des Todes am Kreuz; wohl lehrt er seine Jünger das »Wir« im Vaterunser, wendet es jedoch nicht auf sich selbst an; noch vor seinem Tod betet er mit den Worten: »Mein Vater«, »der Vater« und »ich«. Aber nach seiner Auferstehung heißt es: »zu meinem Vater und zu eurem Vater« (Joh 20,17).<sup>233</sup> Seit der Auferstehung gibt es also eine Gemeinsamkeit zwischen Jesus und den Jüngern, welche tiefsten Trost erfahren läßt.

Das Judentum kannte durchaus die Abba-Anrede im Gebet (»abinua - unser Vater«), doch das Neue Testament überliefert das absolute »Abba« (Mk 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6), worin sich zeigt, daß Jesus als

---

<sup>233</sup> Markus überliefert uns ebenfalls das einsame Beten Jesu zu seinem Vater; aber Röm 8 und Gal 4 sprechen schließlich ebenfalls von einem Beten im Namen Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes.

Sohn Gottes in einem ganz einzigartigen Verhältnis zu seinem »Abba« steht. Mit der Auferstehung aber wird die Gemeinde in das Gottesverhältnis Jesu hineingenommen. So darf das Mysterium paschale nicht nur staurozentrisch gesehen werden, mindestens so entscheidend ist das neue Geschenk der Auferstehung, daß der Glaubende seither in diese Gemeinsamkeit Jesu mit seinem Vater hineingenommen ist; mit dieser »Stunde« ist wirklich alles erfüllt. Die Bedeutung all dessen zeigt sich auf einzigartige Weise im Leben des heiligen Franziskus. In seinem Leben und geistlichen Schicksal wird die mystische Grunddimension der Kreuzesnachfolge erkennbar. In ihr geht es weniger um ein asketisches Ideal oder äußere Staurozentrik, sondern um seine geistliche Verähnlichung mit dem leidenden Herrn unter dem Gesetz der »ablatio«, welche wiederum die Grundform der Liebe darstellt: »Der Ablatio folgt die Liebe immer.«<sup>234</sup> So fügt Franziskus nichts Eigenes dem Kreuz zu, das Jesus ihm auferlegt, vielmehr kann er so sehr von sich absehen, »sich verleugnen«, daß in ihm ganz die Gestalt Christi sichtbar wird, so daß er bei sich selbst erfahren und sagen darf: »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« (Gal 2,20).

Die Stunde dieser Ablatio ist die Stunde des Gebetes, denn nicht erst am Kreuz, schon im Ölgarten gibt sich Jesus betend dem Willen des Vaters hin. Lukas weist eigens darauf hin, daß Jesus kniend gebetet hat; und auch Stephanus (Apg 7,60), Petrus (Apg 9,40), Paulus (Apg 20,36) werden das Kniegebet Jesu wiederholen: »Sie alle beten kniend angesichts der Macht des Todes; das Martyrium kann nicht anders als durch das Gebet bewältigt werden. Jesus ist Vorbild der Martyrer.«<sup>235</sup> So können wir sagen, daß Jesu Passion ein Nachvollzug dessen ist, worin er sich kniend im Gebet seines Lebens und vor allem zur Stunde des Ölgartens eingeübt hat.

---

<sup>234</sup> Vgl. M. Schneider, *Der Wegnahme folgt die Liebe immer*. Köln 1994.

<sup>235</sup> A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*. Bd. II, Düsseldorf 1966, 247.

### *Das schauende Gebet*

In Jesus tritt in Erscheinung, was als innerste Möglichkeit in jedem Menschen angelegt, jedoch nur in ihm ganz und gar vollkommen verwirklicht ist. Da aber Mensch und Gott keine Konkurrenten im Vollzug der Freiheit und des Handelns sind, kann und will Jesu Menschheit unverkürzt in allen zur Geltung kommen. Anthropologie ist insofern »defiziente«, d. h. unvollständige Christologie, während die Christologie selbst Auslegung vollendeten Menschseins ist.

Dies alles hat Papst Benedikt XVI. ausbuchstabiert in seinem ersten Jesus-Buch, in dem er die Grundzüge einer »spirituellen Christologie« entfaltet. Die Biographie Jesu kann man nicht wie die eines bloß Gewesenen lesen, seit der Auferstehung des Menschensohnes ist sie vielmehr von endgültiger und bleibender Bedeutung: Sein Leben und Schicksal offenbaren, was man sonst vom Leben des Menschen nicht wüßte. Christus ist eben nicht bloß das Exempel von Prinzipien, die man auch ohne ihn aufstellen könnte, in ihm wird uns die Wirklichkeit Gottes eröffnet, wie sie uns noch heute gegenwärtig ist, so daß sie unser Leben von Grund auf verändert. Das Neue an Jesus sind also nicht allein dogmatische und ethische Lehren, Glaubenssätze und Moralvorschriften, wie sie angeblich von einer genialen Theologie der frühen christlichen Gemeinde gebildet und tradiert worden sein sollen: Das Neue ist mit ihm selbst gegeben; das Neue ist seine Person und der mit ihr erhobene Anspruch, der zu einer neuen Schau Gottes und des Menschen führt.

Am Schluß des Buches Deuteronomium heißt es über den Tod des Mose: »Fortan ist kein Prophet mehr in Israel aufgetreten wie Mose, mit dem der Herr von Angesicht zu Angesicht verkehrt hatte« (Dtn 34,10). Mose verkehrte mit dem Herrn »von Angesicht zu Angesicht«; wie Menschen miteinander reden bzw. wie ein Freund mit einem Freund, so hatte er mit Gott gesprochen (Ex 33,11). Das Entscheidende an der Gestalt des Mose sind weniger allein seine Wundertaten, die von ihm berichtet werden, sondern ist diese seine Vertrautheit mit Gott. Doch dann heißt es: »Fortan ist kein Prophet mehr in Israel auf-

gestanden wie Mose«, und dies läßt auf einen neuen Mose schauen. Wir wissen, daß im Buch Exodus von der Bitte des Mose an Gott berichtet wird: »Laß mich doch deine Herrlichkeit sehen« (Ex 33,18), aber die Bitte wird nicht erhört: »Du kannst mein Angesicht nicht sehen« (Ex 33,20); Gott wird an ihm vorüberziehen: »Du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht kann niemand sehen« (Ex 33,23). Mose hat wie ein Freund mit Gott gesprochen, dennoch darf er sein Antlitz nicht schauen. Ganz anders die Behauptung am Schluß des Johannes-Prologs: »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (Joh 1,18). In Jesus ist die Verheißung, die mit Mose anhebt, erfüllt; er lebt vor dem Angesicht Gottes, nicht nur als Freund, sondern als Sohn: »Die Lehre Jesu kommt nicht aus menschlichem Lernen, welcher Art auch immer. Sie kommt aus der unmittelbaren Berührung mit dem Vater, aus dem Dialog von 'Gesicht zu Gesicht' - aus dem Sehen dessen heraus, der an der Brust des Vaters ruhte.«<sup>236</sup>

»Herr, wir möchten Jesus sehen« (Joh 12,20f.), so lautet die Bitte an Philippus, ausgerichtet von Griechen, die »anwesend waren - sie gehörten zu den Pilgern, die beim Fest Gott anbeten wollten«. Gemeint sind Nichtjuden, die aber als Gottesfürchtige teils die mosaischen Gebote einhielten. Jesus antwortet, daß ihn die Griechen sehen werden, ja mit ihnen sogar die ganze Welt, jedoch nicht in seiner irdischen Existenz »dem Fleische nach«, sondern als den am Kreuz Verherrlichten in der Kraft des Heiligen Geistes: »Dabei ist die Passion nicht als etwas Vergangenes zurückgelassen. Sie ist vielmehr der Ort, von dem her und an dem allein er gesehen werden kann«<sup>237</sup>, nämlich durch die Nachfolge bis zum Kreuz, denn erst hier sieht man - wie der Hauptmann - Jesus in seiner vollen Wirklichkeit. Solches »Sehen« wird dem Menschen eröffnet durch Eintritt in die Passion Jesu: »Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben« (Joh 19,37).

---

<sup>236</sup> Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth I, 31f.

<sup>237</sup> J. Ratzinger, Unterwegs zu Jesus Christus, 13.

Das Alte Testament läßt das »Bild« hinter sich, damit das einzig wahre Bild, nämlich das Antlitz Gottes aufleuchten kann. Gott hat ja ein Antlitz, er ist eine Person: »Wir können sagen, daß gerade mit dem Wort *panim* im Abstreifen des Bilderkultes der Begriff der Person gebildet worden ist, und zwar als Beziehungsbegriff.«<sup>238</sup> So wird das hebräische Wort *panim* im Griechischen überwiegend mit *prosopon* übertragen: »Der hebräische Terminus *panim* erkennt Gott als Person, als ein uns zugewandtes Wesen an, das hört, sieht, redet, uns lieben und zürnen kann - als den Gott, der über allem ist und doch eben ein Angesicht hat. Darin ist der Mensch ihm ähnlich, sein Bild; vom Angesicht her kann er erkennen, wer und was und wie Gott ist. Auf dieses Angesicht ist er verwiesen, danach ist er im Innersten auf der Suche. Es scheint mir wichtig, daß beiden Begriffen, 'Name' und 'Angesicht' einerseits eine ganz tiefe geistige Einsicht zugrunde liegt, die nur im Abstreifen des äußeren Bildes, in der Bildlosigkeit möglich wurde, daß aber doch nicht einfach ein Begriff gebildet wird; die sinnliche Anschauung und der Gedanke des Gesichts bleibt wesentlich. Aber versuchen wir, wenigstens in ein paar Andeutungen etwas näher zu sehen, wie sich die Beziehung, die das Wort *panim* andeutet, konkret im Glauben und in der Frömmigkeit Israels darstellt.«<sup>239</sup> Gottes Angesicht begegnet man im Tempel, und man sucht ihn auf rechte Weise, wenn man auf dem Weg dorthin ist (vgl. Ps 24; 105,3f.). Dennoch geht die Bedeutung dessen weit über das bloß Kultische hinaus; so sagt Gott über Israel in Hos 5,15: »Ich gehe weg [...], bis sie mich schuldbeußt suchen, bis sie in ihrer Not wieder Ausschau halten nach mir.«

Was Israel ahnt und sucht, erfüllt sich in der Person Jesu: »Niemand hat Gott je gesehen. Der einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat uns Kunde gebracht« (Joh 1,18). Nur Gott kennt sich selbst, nur Gott wird Gott zu schauen vermögen. Er aber, der selbst

---

<sup>238</sup> Ebd., 16f.

<sup>239</sup> Ebd., 18.

Gott ist, er hat uns Kunde gebracht von Gott und in ihm, dem Menschensohn, sind Schöpfer und Geschöpf ineinandergefügt: Seither hat der Mensch seinen Platz bei bzw. in Gott gefunden. Wer Jesus sieht, schaut den Vater (Joh 14,9), und wer an ihn glaubt, wird mit ihm in die Vertrautheit mit Gott hineingenommen und über sein Menschsein hinausgehoben in die tiefste Intimität Gottes, wie sie sich im Gebet eröffnet. Dies alles besagt für eine Theologie des christlichen Gebetes: Beten ist Teilhabe an der Vertrautheit Jesu mit dem Vater, die sich besonders in seinem Gebet ausdrückt. Im Gebet nimmt der Mensch teil an der Sohnesgemeinschaft mit dem Vater.<sup>240</sup>

Das Gebet bzw. die Teilnahme am Gebet Jesu ist die Voraussetzung für die Erkenntnis und das Verstehen der Person Jesu, denn für jede Erkenntnis bedarf es der Angemessenheit des Erkennenden zum Erkannten. Wer also am Gebet Jesu teilnimmt, hat Gemeinschaft mit ihm, wie auch Kirche und Eucharistie aus dem Gebet Jesu hervorgehen.

Wer von der Schönheit Christi, die er »geschaut« hat, überwältigt ist, empfängt eine realere und tiefere Erkenntnis als durch eine rationale theologische Reflexion. Es ist ein Erkennen durch eigene Erfahrung.<sup>241</sup> Argumente und Argumentationen allein führen nicht zur Tiefe des Glaubens, wohl aber die »Erfahrung« und »Erkenntnis« des »göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi« (2 Kor 4,6).

Jede Christologie ist somit als »*Theologie aus Erfahrung*«<sup>242</sup> zu verstehen und zu entfalten, nämlich aus dem Beten Jesu und der Gemeinschaft mit seinem Beten, in dem seine göttliche Schönheit und Wahr-

---

<sup>240</sup> Nach Papst Benedikt XVI. sind die Titel »der Sohn« und »Vater« jesuanisch, sie gehören nicht der nachösterlichen Gemeindetheologie an, wobei der Titel »Sohn« etwas anderes besagt als »Sohn Gottes«. - Siehe hierzu auch die Ausführungen von K. Berger, Ein Systematiker im Grabenkampf der Exegese, in: Deutsche Tagespost vom 14. April 2007, 5.

<sup>241</sup> J. Ratzinger verweist hier auf Nikolaus Kabasilas, Das Buch vom Leben in Christus. Übertragen von G. Hoch, Einsiedeln 1991, 79f.

<sup>242</sup> J. Ratzinger, Schauen auf den Durchbohrten, 25.

heit aufleuchtet: »Wer betet, fängt an zu sehen; Beten und Sehen hängen zusammen, weil - wie Richard von St. Viktor sagt - 'die Liebe Auge ist'. Deshalb können die eigentlichen Fortschritte der Christologie niemals aus bloßer Schultheologie kommen, auch nicht aus moderner Schultheologie, wie sie sich in kritischer Exegese, Dogmengeschichte, humanwissenschaftlich orientierter Anthropologie usw. präsentiert. All dies ist wichtig, so wichtig wie Schule nun einmal ist. Aber es genügt nicht: Die Theologie der Heiligen muß hinzukommen, die Theologie aus Erfahrung ist. Alle wirklichen theologischen Erkenntnisfortschritte haben ihren Ursprung im Auge der Liebe und in seiner Sehkraft.«<sup>243</sup> So ist das Gebet von konstitutiver Bedeutung für den Vollzug des Glaubens.

## 2. Die spezifisch christliche Erfahrung im Gebet

Das Gebet definiert sich im Christentum von keiner menschlichen Erfahrungswirklichkeit her. Die Norm christlicher Glaubenserfahrung ist *Christus*: Er selbst stellt den Grundtyp aller Erfahrung im Glauben dar,<sup>244</sup> er allein ist Objekt wie Subjekt christlicher Glaubenserfahrung. Wer an den Gott der Offenbarung glaubt, erfährt sich nicht mehr dem Kreislauf des immer Gleichen unterworfen, er sieht sich in eine Geschichte gestellt, welche für Neues offen bleibt, da Gott ihr seine Verheißungen gegeben hat und in ihr handelt. Gottes Anruf, der in der Geschichte an den Menschen ergeht, wird beantwortet mit einem Leben aus dem Glauben, welcher im Vollzug des Gebetes grundgelegt ist; hierin ist auch sein Spezifikum zu sehen, das ihn von allen anderen Religionen bzw. mystischen und mythischen Wahrnehmungen unterscheidet und absetzt.

---

<sup>243</sup> Ebd.

<sup>244</sup> Vgl. R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IkaZ 5 (1976) 481-496, hier 493f.

Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich davon Christus dadurch, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat; er selbst ist, was er zu sagen hat: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Jesus Christus ist *die* Erfahrung des Vaters. Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zum Objekt und zum Subjekt haben. Der Christ will darum selbst nichts erfahren, er sucht vielmehr Anteil zu erhalten an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist.

Die Teilnahme an der Erfahrung Christi gibt Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg der Nachfolge wird der Glaubende selbst diese Erfahrung.<sup>245</sup> Von hier aus erklärt es sich, daß der Christ auf seine eigene Erfahrung keinen sonderlichen Wert legt; er braucht selber nichts zu erfahren, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle innerweltlichen Grenzen übersteigt. Gegenüber allen Erfahrungen, die sich ihm anbieten, ist unvergleichlich mehr all das, was ihm geschenkt ist, nämlich dem nachzufolgen und immer ähnlicher zu werden, der die Erfahrung des Vaters ist. Paulus schreibt im Galaterbrief: »Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,19f.). In der Erfahrung Gottes ist der Glaubende sich selbst für immer enteignet. Diese Expropriierung bleibt wesenseigentümlich für den Weg der christlichen Erfahrung. Das Urbild aller Erfahrung im Glauben findet sich in der Trinität: »Der Sohn ist die Erfahrung des Vaters. Und zwar in dem doppelten Sinn, daß der Sohn derjenige ist, dessen Erfahrung der Vater macht, und auch derjenige, der die Erfahrung des Vaters macht. Die Einheit dieser beiden Sinne, des objektiven und des subjektiven, ist der Heilige Geist. Durch den Sohn erkennt sich der Vater, deshalb gibt er sich dem Sohn auch zum Erkennen hin. Der Vater gibt uns also keinen

---

<sup>245</sup> Vgl. Thomas von Aquin, In Phil. 2,5f. lect. 2; siehe auch J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, 284.

Ersatz seiner Gegenwart; er fordert vielmehr von uns, ihn in seinem Sohn so zu erkennen, wie er sich selbst erkennt. Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt.«<sup>246</sup> Das doppelte »Erkennen im Sohn« macht einen Wesenszug des Lebens im Glauben aus, ist aber im Leben Jesu selbst grundgelegt: »Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht. Was nämlich der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut, und noch größere Werke wird er ihm zeigen, so daß ihr staunen werdet« (Joh 5,19f.).

Die christologische und trinitarische Grundlegung des christlichen Glaubens- und Gebetsweges findet ihren sichtbaren Ausdruck in der *Taufe*, die der Beginn des christlichen Erfahrungsweges im Glauben ist, so daß er in seinem Wesen von der Trinitäts- bzw. Tauftheologie bestimmt ist. Obwohl sich zahlreiche Gleichheiten mit anderen Formen der Mystik aufzählen lassen, unterscheidet sich der christliche Glaube von jeder anderen religiösen Erfahrung dadurch, daß er immer eine Christuserfahrung ist. Der hier deutlich werdende Vorrang des Gehaltes vor der Gestalt, der für das Christentum eigentümlich ist, läßt verständlich werden, warum »Mystik« kein genuin christlicher Begriff ist. Als eine »christliche« erweist sie sich erst, wenn sie sich auf das »mysterion«, nämlich das Heilsereignis im eingeborenen Jesus Christus bezieht; die mystischen Elemente der christlichen Erfahrung müssen deshalb in ihrem inkarnatorischen Kontext gesehen und gedeutet werden. Die Gabe, die der Mensch in der Begegnung mit dem Menschensohn empfängt,<sup>247</sup> bleibt ihm nicht äußerlich, sieht er sich

---

<sup>246</sup> R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung?, 495.

<sup>247</sup> Keiner gelangt durch eigenes Mühen zu Gott. Hierzu schreibt Simone Weil, mit einem recht deutlichen Unterton: »Es gibt Menschen, die ihre Seele zu erheben versuchen, wie etwa ein Mensch unablässig mit geschlossenen Füßen springen könnte in der Hoffnung, weil er alle Tage ein wenig höher springt, werde er eines Tages nicht mehr auf die Füße zurückfallen, sondern bis in den Himmel aufstei-

doch in das göttliche Drama der Heilsgeschichte mit hineingenommen, nämlich um die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt, und um von der ganzen Fülle Gottes erfüllt zu werden (vgl. Eph 3,19).

Man könnte sagen: Gott wurde Mensch, damit dieser aus dem Gebet ein Träger des Heiligen Geistes werde. Damit greift jede Art eines rein humanistischen Ansatzes zu kurz, denn der Mensch wurde total und vollkommen durch den Geist umgewandelt, und zwar zu einer neuen Schöpfung: »Das christliche Leben ist in erster Linie kein Ideal, sondern eine Realität: das in unsere Herzen ausgegossene trinitarische Leben. Das einzige Ideal besteht darin, daß sich diese Realität entfaltet. Es ist etwas sehr Einfaches, was in unserem Herzen in Gang gesetzt wird, man weiß weder, warum noch wie und wer alles Übrige leicht macht: 'Mein Joch ist sanft und meine Bürde ist leicht.'<sup>248</sup> Jedes Schriftstück über das Gebet wird an die Grenze dessen führen, »was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben« (1 Kor 2,9). Beten wir doch nicht aus eigenem Antrieb, sondern sind vom Gebet eines Anderen getragen, den wir selber nicht fassen können, doch um den wir ahnend wissen, weil wir längst schon in ihm leben - und beten.

---

gen. Während er damit beschäftigt ist, findet er keine Gelegenheit, den Himmel zu betrachten. Wir können auch nicht einen einzigen Schritt gegen den Himmel hinauf tun. Die senkrechte Richtung ist uns versagt. Aber wenn wir lange Zeit den Himmel betrachten, steigt Gott hernieder und hebt uns empor. [...] Im Evangelium ist an keiner Stelle von einer Suche die Rede, die der Mensch unternimmt. [...] Die Rolle der künftigen Braut besteht darin, zu warten. [...] Die Anstrengung, durch welche die Seele sich rettet, gleicht der Anstrengung des Schauens, des Lauschens, der Anstrengung, mit welcher eine Braut ihr Jawort ausspricht. Es ist ein Akt der Aufmerksamkeit und der Zustimmung« (S. Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe*. Mit einem Vorwort von T.S. Eliot, München 1953, 208).

<sup>248</sup> J. Lafrance, *Das Herzensgebet*. Münsterschwarzach 1988, 109.

### 3. Erfahrung im Gebet - jenseits des Wortes

Während das Christentum die Erfahrung der »Unsagbarkeit« Gottes mit anderen Religionen gemeinsam hat, kennt es neben der verneinenden, der apophatischen Sprechweise auch die »positiv-symbolische, rhetorisch-allegorische« Rede von Gott. Die »Verleiblichung« in die Form der Sprache bedeutet aber nicht, daß der Glaubende des Sagbaren und Gesagten habhaft werden will; dies läßt sich erkennen an dem, was der »Leib« für den Menschen bedeutet: Während die Körperlichkeit eines Menschen dem Zugriff des anderen ausgeliefert ist, bleibt der Leib unverfügbar, er ist nie nur Sache, nie nur Gegenstand, sondern letzter Ausdruck des persönlichen Daseins eines Menschen in der Welt, er zeigt, wie einer »leibt und lebt«. So gibt es eine Sprache, die einer zu »sprechen« versteht, ohne sich des Ausgesprochenen zu bemächtigen, und die es ihm ermöglicht, im Wort zu »leben«, statt Wörter zu gebrauchen. In diesem Sinn kennt die Glaubenssprache - trotz aller Ohnmacht der Sprache, die sich in der Verwendung von Paradox, Negation usw. zeigt - beides, nämlich »das sprachliche Unvermögen *und* die Sprachkraft, die Sprachfeindschaft *und* die Sprachfreude, das Schweigen *und* die Überfülle machtvoller Beredtheit«<sup>249</sup>. Beides, die Scheu wie auch die Notwendigkeit, über das Erfahrene zu berichten, erklärt sich aus der Erfahrung selbst: Wer Gott erfährt, weiß, daß er seine Erfahrung nicht in Worte fassen kann, und doch kann er das Erfahrene nicht für sich behalten.

Was dem Menschen in solchem (Er-)Leiden am meisten zu schaffen macht, ist das Schweigen, das als Schweigen Gottes erfahren wird. Diese Erfahrung macht das eigentliche und tiefste Leid in der Begegnung mit Gott aus, erst recht im Gebet. Hier hilft keine Theorie wei-

---

<sup>249</sup> A.M. Haas, *Sermo mysticus*. Fribourg 1979, 28, Anm. 23; vgl. ders., *Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik*, in: ebd., 136-167; ders., *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, in: W. Beierwaltes/H.U. von Balthasar/A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln 1963, 73-104.

ter, kein Denken und Reden - der Mensch selbst ist nur noch Sehnsucht nach Begegnung mit dem lebendigen Gott. Das Schweigen gehört letztlich auf die Seite Gottes.

Der Logos aber, das Wort, ist von Ewigkeit her Sohn, also Empfang vom Vater her; sein Selbstsein ist »von oben sein«, und zwar bis in seinen Urgrund hinein. Ohne den Willen des Vaters vorwegzunehmen, wartet er schweigend, bis seine »Stunde« kommt. Diese Stunde kennt nur der Vater, nicht der Sohn; sie ist ihm nicht das längst schon Bekannte und Vertraute, er erhält sie vielmehr vom Vater als etwas Neues, vom Willen des Vaters herkommend. Auch innertrinitarisch gibt es also ein Schweigen, denn in den göttlichen Relationen bleibt alles ein Empfangen und Herkunft vom Vater.

Hans Urs von Balthasar<sup>250</sup> betont, daß sich das göttliche Schweigen nicht erst mit der Inkarnation als »Wort« geöffnet hat, denn auch vor der Ankunft seines Sohnes hat Gott sich immer wieder bezeugt (Apg 14,17), »viele Male und auf vielerlei Weise« (Hebr 1,1). So ist in der Heiligen Schrift nichts von einer negativen Theologie belegt, denn Gott braucht sich in seinem Wort »nirgendwo selbst zu negieren [...], um sich besser, göttlicher zu bekunden«<sup>251</sup>. Wohl aber hat das ewige Wort in der Inkarnation »Fleisch« angenommen. So ist Gott uns erschienen, auf daß wir ihn fühlen, sehen, hören und erkennen können, doch selbst in diesem »Erscheinen« entzieht er sich, denn er selbst ist mehr als alles, was Menschen in seinem Sohn von ihm zu erkennen meinen. Mit der Inkarnation wird das göttliche Schweigen also nicht gebrochen, es steigert sich bis zur Passion und endet im Schweigen des Vaters zur Stunde der Kreuzigung. Das göttliche Wort schweigt, wie der Vater schweigt.<sup>252</sup> So steht die erste Parusie unter

---

<sup>250</sup> H.U. von Balthasar, *Bibel und negative Theologie*, in: W. Strolz (Hg.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*. Freiburg 1984, 13-31.

<sup>251</sup> Ebd., 13.

<sup>252</sup> »Je mehr Gott sich dem Menschen öffnet, desto tiefer geht er in das Schweigen ein. Folgt man Origenes, dann steht erst am Kreuz mit dem dem Schweigen entrunnenen und dann verstummenden Todesschrei Jesu das unaussprechliche Innere

dem Zeichen des Schweigens, bis in das Reich des Todes, in das der Menschensohn hinabsteigt. Die Offenbarung bricht also nicht das Schweigen, sie geht als und im Schweigen weiter.<sup>253</sup> Erst am Ende der Zeiten wird die letzte Parusie anbrechen, nämlich die der Offenbarkeit Gottes. Erfahrungen von Dunkelheit und Abwesenheit im Glauben sind somit nicht psychologisch, sondern offenbarungstheologisch zu verstehen.

Aus dem Schweigen des Kreuzes ergeht das »Wort vom Kreuz«, das neues Leben aus der Auferstehung Gottes verkündet in der Kraft des Heiligen Geistes, der selbst »jenseits des Wortes«<sup>254</sup> wirkt: »Weil Gott dem Beter kein Wort zur Antwort gibt, sondern seinen Geist (Lk 11, 13), ergeht seine Erhörung schweigend. Das Schweigen ist nicht einfach eine andere, eben göttliche Weise des Sprechens, es ist gar nicht Wort, vielmehr Geist, in dem Gott nun gegenwärtig ist. [...] Das Urparadigma dieses Gebetes ist Jesu Kreuzesgebet. Im Schweigen des Vaters, das dem verstummenden Aufschrei Jesu am Kreuz folgt, wird der Geist frei, der sowohl der Geist Jesu wie der Geist des Vaters ist und ein wechselseitiges Sich-Geben und Füreinander-Dasein bedeutet. Der Geist ist der Geist des Gebetes, weil er selbst das schweigende Gebet zwischen Jesus und seinem Vater ist. Jesus ruft nicht mehr verbal nach Gott, sondern übergibt sich dem Vater; und Gott erhört nicht ver-

---

Gottes offen. Daß es sich also um ein nicht verschweigendes, sondern offenbarendes Schweigen handelt, findet seinen biblischen Anhaltspunkt im Christusbekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz. In der äußersten Verdichtung des Schweigens kommt somit die Offenbarung an ihr eigentliches Ziel. Ein solches Verständnis von Offenbarung als Selbsteröffnung Gottes kann aber nicht mehr am Modell des Sprechens und Gesprächs erschlossen werden, sie geschieht wesentlich nicht durch Worte, sondern in schweigender Selbstentäußerung« (C.E. Kunz, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg-Basel-Wien 1996, 742).

<sup>253</sup> Ebd., 740f.

<sup>254</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: ders., *Spiritus Creator*. Einsiedeln 1967, 95-105; ders., *Wort und Schweigen*, in: ders., *Verbum caro*, 135-155.

bal, sondern gibt im Schweigen sich selbst als pneumatische, lebendige und lebendigmachende Gegenwart.«<sup>255</sup>

Es gibt eine Offenbarung Gottes, die - jenseits des Wortes - sich im Schweigen vollzieht und offenbar wird im »Wort vom Kreuz«, das dem Menschen einen Blick in die »Tiefen Gottes« (1 Kor 2,10) und die unauslotbare »Breite und Länge, Höhe und Tiefe« (Eph 3,18) seiner Liebe gibt. Gottes Kenose im Schweigen des Menschensohnes vollendet sich am Kreuz im Schweigen grundloser Liebe. Was Liebe ist, kann nur Gott selbst sagen, und er sagt es wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, aber angesichts seiner Scherer »seinen Mund nicht öffnet« (Jes 53,7): »Es gibt eigentlich kein Wort, das diese Liebe beschreiben könnte, weil sie nichts neben anderem ist, von dem man sie umgrenzen könnte von außen, weil sie die einigende und ursprüngliche Essenz aller Wirklichkeit ist und sie darum nichts außer sich hat als die Leere des Nichts.«<sup>256</sup> Die Liebe, nicht das Wort, macht das Wesen aller Wirklichkeit im Glauben aus, sie selbst jedoch ist »jenseits des Wortes«. Gottes Selbstentäußerung aus Liebe läßt sich nicht nochmals in Worte fassen, wohl setzt sie mitliebende und mitleidende Liebe (»συμπάθεια«) frei, und das genügt. So führt Gottes Schweigen - »jenseits des Wortes« - in die Praxis tätiger Gottes- und Nächstenliebe.

Mit der Nächstenliebe ist es ähnlich wie mit dem Gebet. Wenn wir sie mit Anstrengung erlangen wollen, werden wir scheitern, denn sie besagt mehr als bloß eine moralische Tugend, die man sich aneignen kann. Wer aber Gott und seine Liebe erfahren hat, weiß, was Liebe wirklich ist und wie weit zu gehen sie bereit ist (Joh 15). Voraussetzung aller Liebe aber ist nach Patriarch Athenagoras die Armut: »Man muß den härtesten Krieg führen, den Krieg gegen sich selbst. Man

---

<sup>255</sup> C.E. Kunz, *Schweigen und Geist*, 787; vgl. J. Ratzinger, *Beten in unserer Zeit*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*. München 1973, 119-132, bes. 126.

<sup>256</sup> K. Rahner, *Einheit - Liebe - Geheimnis*, in: ders., *Schriften zur Theologie VII*, 491-508, hier 501.

muß wehrlos werden. Ich habe diesen Krieg jahrelang geführt, er war schrecklich. Doch jetzt bin ich wehrlos, entwaffnet. Ich habe vor nichts mehr Angst, denn die Liebe vertreibt die Angst. Ich bin von dem Wollen befreit, um jeden Preis Recht zu haben, mich zu rechtfertigen, indem ich die anderen disqualifiziere. Ich bin nicht mehr auf mich selbst bedacht und eifersüchtig an meine Reichtümer geklammert. Ich empfangen und teile. Ich bestehe nicht mehr eigens auf meinen Ideen, auf meinen Plänen. Man mag mir bessere vorlegen oder auch nur gute, ich akzeptiere sie ohne Bedauern. Ich habe das Denken im Komparativ aufgegeben. Was gut, wesentlich, wahr ist, ist immer das Beste für mich. Deshalb habe ich keine Angst mehr. Wenn man nichts mehr hat, hat man auch keine Angst mehr. Wenn man seine Schutz Waffen ablegt, seinen Besitz losläßt und sich dem Gott-Menschen, der alle Dinge neu macht, öffnet, dann löscht er die mißliche Vergangenheit aus und schenkt uns eine neue Zeit, in der alles möglich ist.«<sup>257</sup>

Die wesentliche Erfahrung des christlichen Gebetes liegt also jenseits des Rezitierens von Worten und einzelnen Texten, es vollzieht sich in einem tiefen Schweigen jenseits des Wortes. Doch dieses Schweigen unterscheidet sich von einem Verstummen, weil es getragen ist von der Kraft des Heiligen Geistes, der die Liebe ist, die in das Innere des göttlichen Herzens führt.

#### 4. Der Weg in das Innere des Herzens

Die Erfahrung göttlichen Schweigens ist insofern beredt, als es getragen ist vom Wirken des Heiligen Geistes. Er schenkt kein neues Wort, doch ist er jener, den Jesus in seinem Reden und Handeln als den bezeichnet, der »größer ist als ich« und den er bei seiner Passion am Kreuz allen Menschen mitteilt, »übergibt« (Joh 19,30). Er schenkt kei-

---

<sup>257</sup> Zit. nach J. Lafrance, Das Herzensgebet, 106f.

ne neue Mitteilung Gottes, wohl aber vollendet er alle seine Kundgaben: Der Heilige Geist ist die Offenbarung Gottes schlechthin, welche unmittelbar aus dem tiefsten Schweigen Gottes ergeht, nämlich aus dem Abgrund des Todes des eingeborenen Menschensohnes.

Gegenüber anderen Religionen und Meditationswegen scheint es zur Last christlichen Glaubens zu gehören, daß in ihm alles an konkrete Situationen in der Geschichte, an bestimmte endliche Sätze der Heiligen Schrift, Tradition, Lehre von Konzilien und Päpsten gebunden ist. Doch gerade dies kann den Glauben auf die härteste Probe stellen: Wer weiß, ob Christus wirklich der einzig wahre Erlöser dieser Welt ist und ob es nicht noch viele andere Erlösergestalten gab und geben wird; und ist all das, was heute von vielen als »Ballast« des christlichen Glaubens empfunden wird, wirklich notwendig? Würde der Christ nun aufgeben, was er als Hemmschuh seiner »Freiheit« erfährt, würde er jenen verlieren, der Mensch wurde und auferstanden ist, um in den Dingen dieser Welt - wenn auch auf verborgene Weise - gegenwärtig zu sein.

Die verborgene Gegenwart Gottes in allen Dingen erfährt der Glaubende notvoll als Schweigen, vielleicht auch als Ferne und Dunkelheit; er selbst wird sie nicht auflösen können, dies vermag allein der Heilige Geist: »Das Schweigen, das der Glaubende erfährt, eröffnet ihm der Geist als das Schweigen des verborgen gegenwärtigen Christus. Das Schweigen des Glaubenden ist das Schweigen Jesu. [...] Weil Glaube als Weg des Schweigens wesentlich ein Weg ist, den der schweigende Jesus mit dem Glaubenden geht, geht auch im Schweigen und Leiden der Glaubenden und der Kirche die Passion Jesu weiter. [...] Je mehr der Glaubende Gott im Schweigen, das ihm widerfährt, wahrnimmt, desto mehr offenbart sich ihm Gott, wird er also in eine neue Geschichte einbezogen. [...] Für den Weg des Schweigens im Glauben bedeutet dies, daß er sich nicht so sehr in der Horizontalen erstreckt, als vielmehr ein Weg in den eröffneten Tiefenraum des Schweigens Gottes ist. Man glaubt nicht nur an Gott, sondern vor

allem auch 'in Gott hinein (in Deum)'<sup>258</sup>, wie es im Glaubensbekenntnis heißt.

Nach Aussage der Heiligen Schrift gibt es einen Raum des Schweigens, in den der Glaubende eingeführt wird, damit sein Herz lebendig wird in der Begegnung mit dem Auferstandenen. Was Heilige Schrift, Tradition und Dogma sogar »überflüssig macht«, ist diese »unmittelbare Nähe des göttlichen Meisters im Menschen selbst«<sup>259</sup>, denn er lehrt ihn, vom »Buchstaben« des Glaubens zum »Geist« selber vorzudringen, denn dieser allein macht lebendig.

Gegenüber dem »Buchstaben« des Alten Testaments steht kein neues Buch, denn allein der Geist macht lebendig, was Jesus gelebt und gelehrt hat (vgl. 2 Kor 3,6). Was der Buchstabe nicht vermag, nämlich das Herz des Menschen aufzuschließen, das schenkt und wirkt der Heilige Geist im Herzen des Menschen. Der Heilige Geist spricht nicht Worte, aber er bewirkt, daß Christus selbst ins Herz des Menschen tritt und sein Wort - inkarnatorisch - verleibt im Glaubenden. Diese Offenbarung geht sogar über die Heilige Schrift hinaus, trägt sie doch »keinerlei Willen zur Selbständigkeit, zur Abschließung in die Buchstabenexegese hinein in sich, sondern kann nur bestehen innerhalb der Geistwirklichkeit Jesu Christi«<sup>260</sup>.

Um im Gebet in diese verborgene Gegenwart des Herrn eingeführt zu werden, bedarf es auf der Seite des Beters einer unmittelbaren Gegenwärtigkeit gegenüber dem Wirken des Heiligen Geistes im eigenen Inneren. Wilhelm von St.-Thierry schreibt: »Während dem Beten muß du dich Auge in Auge vor Gott stellen und das Licht seines Antlitzes betrachten. Dann wirst du den Namen des Herrn anrufen und mit diesem Namen den Stein deines Herzens so lange schlagen, bis

---

<sup>258</sup> C.E. Kunz, *Schweigen und Geist*, 767. - Vgl. H. de Lubac, *Credo*. Einsiedeln 1975, 105.

<sup>259</sup> Ebd.

<sup>260</sup> J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: K. Rahner und ders., *Offenbarung und Überlieferung*. Freiburg-Basel-Wien 1965, 25-69, hier 38.

Feuer daraus hervorbricht. Fahre fort, im Andenken des Überschwanges der Süßigkeit Gottes (wie die Biene Honig) zu sammeln, bis daß er selbst diese Süßigkeit deinem Herzen entquellen läßt.«<sup>261</sup>

Im Innersten des eigenen Herzens erfährt der Einzelne, was ihm weder Heilige Schrift noch Tradition sagen können; denn Gott selbst will es ihm sagen: »Der aktuelle 'Fundort' der im Geist gegenwärtigen Christusoffenbarung ist also nicht eine Schrift, er findet sich vielmehr 'in den Herzen der Glaubenden'. Der Offenbarung gewiß wird der Glaubende darum nicht auf dem Weg des Lebens und Belehrtwerdens, sondern der 'Inspiration' und 'Inkarnation'«, und in Kontemplation und Aktion.<sup>262</sup> Unter ihrer Gestalt vollzieht sich die Offenbarung in der weiteren Geschichte Gottes mit dem Menschen; aber sie ergeht nicht mehr in der Form des »Sagens«, sondern des »Ergießens« in die Herzen der Gläubigen (vgl. Röm 5,5): »Je tiefer Gott sich selber enthüllt, desto tiefer hüllt er sich in den Menschen ein.«<sup>263</sup> Verharrt der Mensch im Schweigen des Glaubens, ist er nicht allein oder stürzt in eine Leere, sondern ist unmittelbar bei Gott.

Er »sandte den Geist seines Sohnes in unser Herz« (Gal 4,6); so bewirkt er das Eingehen des göttlichen Wortes in den Menschen und in die Geschichte, auf daß durch sein Wirken der Mensch Gottes Wort aufnimmt und versteht: »Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, [...] es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch Gebet« (1 Tim 4,4f.). Alle »Dinge« stehen in der Heilsordnung, doch sie erschließen sich erst innerhalb des Glaubens; nur im gläubigen Betrachten des Gotteswortes werden die Dinge der Welt in rechter, das heißt: göttlicher Weise vom Menschen verwaltet. So geht es im Vollzug des Gebetes um mehr als eine fromme, »geistliche« Übung, das Gebet erweist sich als der entscheidende Vollzug gläubiger Existenz im Heiligen Geist.

---

<sup>261</sup> Willhelm von St.-Thierry, Goldener Brief I,29; zit. nach A. Louf, In uns betet der Geist. Einsiedeln 1976, 153.

<sup>262</sup> C.E. Kunz, Schweigen und Geist, 755.

<sup>263</sup> H.U. von Balthasar, Gott redet als Mensch, in: ders., Verbum caro, 73-99, hier 91.

## 5. Begegnung mit dem aeviternen Christus

Die verborgene Gegenwärtigkeit Gottes in allen Dingen, wie sie sich uns durch das Wirken des Heiligen Geistes erschließt, hat ihr Urdatum in der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Nachdem er mit seinem Leben und Leiden vollkommen dem Ratschluß des Vaters entsprochen hat, läßt der Auferstandene alles, was er gewirkt, jeder Zeit *koexistent* sein. So ereignet sich in jeder Liturgie das Heilsereignis von damals so, daß all das, was von ihm in die Ewigkeit eingegangen ist, nun neu in die Geschichte eintritt: nicht als historische Reduplikation bzw. geschichtliches »Double«, sondern in einem eigenen, einzigartigen Mysterium. Der Glaube bezieht sich nicht rein historisch auf Christus, obwohl dessen Eintritt in die wirkliche Geschichte das entscheidende Faktum darstellt, sondern gemäß seiner überzeitlichen Bedeutung, denn er war schon vor den Zeiten und wird das Ende aller Zeiten überdauern. Grundvoraussetzung christlicher Nachfolge ist demnach der Glaube an den ewigen Christus und seine Ko- bzw. In-Existenz zu allem Zeitlichen und Räumlichen.

Der eingeborene Logos kehrte in die Herrlichkeit des Vaters zurück, welche er beim Vater schon hatte, »ehe die Welt war« (Joh 17,5), und in diesem Sinn sind die Mysterien seines Lebens ein Ausschnitt aus der Ewigkeitsexistenz Jesu Christi.

Wer an den eingeborenen Menschensohn glaubt, schaut auf das Beispiel seines irdischen Lebens und sieht zugleich in ihm den ewigen Sohn des Vaters. Als solcher lebt er weiterhin unter und in denen, die ihm nachfolgen, er bestimmt deren Existenz und wird so in ihrem Leben gegenwärtig, daß es sich neu in ihnen vollzieht. Insofern hat Christus keine bestimmte Daseinsgestalt, weil er sich in jede verwandelt, in jedes Leben und in jedem Augenblick. Was immer ein Christ lebt und tut, ob er den Glauben lebt, in ihm wächst oder ihn verkümmern läßt, ist Gottes eigene Geschichte im Menschen.

Der Christ wird - durch Taufe und Eucharistie - zu dem Menschen, wie Gott ihn gemeint und geschaffen hat. Die christliche Existenz ist

damit die eigentlich menschliche Existenz. Was der Mensch »natürlich«, das heißt unabhängig von der Christusoffenbarung von sich weiß, ist für eine theologische Anthropologie letztlich unwichtig. Wird z.B. vom Menschen gesagt, er sei ein Mängelwesen, dann ist dies eine zentrale humanwissenschaftliche Aussage über den Menschen, aber sie kann für die Theologie nicht der methodische und sachliche, sondern höchstens der didaktische Ausgangspunkt ihrer Überlegungen sein.

Denn die Theologie bzw. Christologie ist von ihrem Wesen her alles andere als rein anthropozentrisch: Gott ist ja größer als der Mensch, und sein Werk beinhaltet mehr als »nur« die Erschaffung und Erlösung des Menschen. Mit Recht betont Martin Luther, daß Gottes *Gottheit* der Sinn der Rechtfertigung ist. Die alleinige Grundlage für das christliche Menschenbild liegt in Gottes Sein.

Jesu Menschwerdung und Erlösung führen eine zweite Schöpfung herauf, welche die erste Schöpfung nicht einfach tilgt, sondern in einen neuen Beginn führt. Denn Gott wird nicht nur vorübergehend Mensch in Christus, er bleibt der Menschgewordene. Die Inkarnation bedeutet, daß Gottes Dasein von da ab für ewig ein gottmenschliches ist. Mit der Auferstehung ist gegenüber der Menschwerdung etwas Neues eingetreten, da in ihr alles, was Jesus und die Mysterien seines Lebens ausmacht, zu einer pneumatisch *bleibenden*, nämlich »aeviternen« Wirklichkeit erhoben ist: Es gibt eine ewige Bedeutung der Menschheit des Auferstandenen.

*Romano Guardini* († 1968) zeigt mit Hilfe des mittelalterlichen Begriffs »aeviternum«, wie das einmalige historische Ereignis des Lebens Jesu für alle Zeiten und alle Menschen von Bedeutung bleibt. »Aeviternum« meint jene »Weise, wie das Ewige, in sich Zeitlose, dem Zeithaften koexistiert; oder wie umgekehrt das Zeitliche am Ewigen teilhat«<sup>264</sup>. Nachdem der irdische Jesus »heimgegangen ist mit

---

<sup>264</sup> R. Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Die Schildgenossen 5 (1924/5) 385-414, hier 406.

seinem ganzen Sein in die Ewigkeit, ist er wieder auf alle Geschichte gerichtet«<sup>265</sup>, und zwar nicht nur in bezug auf die Feier der Liturgie, sondern auf das ganze Leben der Glaubenden.

Das Geheimnis des »ewigen Christus« läßt sich weniger in lehrhaften Formeln aussagen als in der Verkündigung, in der liturgischen Feier und in der Erfahrung des Glaubens, kurzum: aus der Erfahrung des *gegenwärtigen und universalen Christus*. Denn dem mittelalterlichen Terminus des »aeviternum« entspricht der Begriff der »*Ubiquität*«, also der des Raumes. Im Gegensatz zur fortwährenden, erfüllten Lebendigkeit des »aeternum« einerseits und zum teilhaft aufeinanderfolgenden Geschehensganzen des »aevum« bzw. »saeculum« andererseits ist das »Aeviternum« die unmittelbare Koexistenz des in sich zeitlosen Ewigen mit dem Zeitlichen, aber auch des transzendenten Gottes mit den konkreten Gegebenheiten dieser Welt. Gott, sein Ratschluß und sein Schaffen, koexistiert der Geschichte »aeviternum« seit Anfang der Zeiten - und umgekehrt verwirklicht sich alles geschichtliche, personale Geschehen als »Reich Gottes«, denn alles ist immer schon vom Heilsratschluß seines göttlichen Willens eingeholt. So koexistiert Geschichtliches dem Übergeschichtlichen, es wird selbst »aeviternum«, da es an Gottes Verhältnis zur Welt »teilnimmt«.<sup>266</sup>

Gott tritt nicht von außen in die Lebenszeit des Menschen ein. Augustinus spricht vielmehr davon, daß Gott den Menschen auf seinem geistlichen Weg wie ein »Lehrer« von innen her leitet und führt: »So sollen wir nicht nur glauben, sondern auch zu verstehen beginnen, mit wieviel Recht uns die göttliche Autorität verboten hat, irgend jemand auf Erden unseren Lehrer zu nennen, da es doch nur einen einzigen Lehrer unter allen gibt, der im Himmel ist. Er selbst ist es, der uns belehrt, er, der uns durch die Menschen mit Hilfe äußerer Zeichen unterweist, damit wir, nach ihnen zu ihm zurückgekehrt, uns seine Lehren

---

<sup>265</sup> Ebd., 408.

<sup>266</sup> Vgl. R. Guardini, *Liturgie und Liturgische Bildung*. Würzburg 1966, 11-15.

zu eigen machen.«<sup>267</sup> Was der Einzelne aus seinem Leben macht, welchen Weg er einzuschlagen und wie er in der Zeit zu leben hat, ist ihm ins Herz geschrieben, und dort hat er es zu suchen und zu entziffern. Im betenden Hören auf den »inwendigen Lehrer« lernt der Einzelne, sein Leben dem Geist Jesu anzugleichen. Hierzu schreibt Romano Guardini: »In jedem Christen lebt Christus gleichsam sein Leben neu: er ist zuerst Kind und reift dann heran, bis er das volle Alter des mündigen Christen erreicht. Darin aber wächst er, daß der Glaube wächst, die Liebe erstarkt, der Christ sich immer klarer seines Christseins bewußt wird und mit immer größerer Tiefe und Verantwortung sein christliches Dasein lebt.«<sup>268</sup>

Mit Bezug auf Eph 4,13 bemerkt Romano Guardini über das Heranreifen der Glaubenden zum Vollalter Christi: »Unerhörter Gedanke! Erträglich nur im Glauben, daß Christus wirklich der Inbegriff ist; und in der Liebe, die mit ihm eins werden will. Oder wäre der Gedanke, mit einem zusammengefügt zu sein - nicht nur verbunden im Leben und im Tun, sondern in eins gewachsen in Sein und Selbst - zu ertragen, falls er nicht als Jener geliebt würde, durch den ich mein eigentliches Ich finde, das des Kindes Gottes und mein eigentliches Du, nämlich den Vater?«<sup>269</sup>

Indem Christus der Lebenszeit jedes Menschen einwohnt, kann der »alte Mensch« zunehmend vom »neuen Menschen«, der »aus Christus gebildet« ist, überwunden werden. In Eph 3,17-19 heißt es hierzu: »Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen. In der Liebe fest verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und die Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt. So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen

---

<sup>267</sup> Augustinus, De magistro, c.14,46.

<sup>268</sup> R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi. Würzburg 1951, 542.

<sup>269</sup> Ebd., 542f.

Fülle Gottes erfüllt.« Das innere Formgesetz menschlichen Daseins wie auch der ganzen Geschichte ist demnach das Leben Jesu: »Christus, der sein Leben geschichtlich einmal gelebt und abgeschlossen hat, lebt in jedem Menschen noch einmal. Er ist das Thema des christlichen Existierens, das sich in jedem Menschen nach dessen Art neu vollzieht und abwandelt.«<sup>270</sup> Das alles hat mit Nachahmung nur wenig zu tun: »Dem Herrn nachfolgen heißt nicht, Ihn wörtlich nachahmen, sondern Ihn im eigenen Leben ausdrücken. Der Christ ist keine Kopie des Lebens Christi, das würde zur Unnatur und Unwahrheit. [...] Die Aufgabe des christlichen Lebens [...] besteht darin, Ihn in das eigene Dasein zu übersetzen; in den Stoff des täglichen Tuns, der menschlichen Begegnungen, der Fügungen und Schicksale, so, wie das alles jeweils ist.«<sup>271</sup>

Vom Menschgewordenen erhält alles im Leben des Glaubenden seine verbindliche Form: »Die Gestalt, die den Christen zum Christen macht; die in allen seinen Äußerungen durchdringen, alle verschiedenen Vorgänge seines Lebens zu einer Einheit zusammenbinden, in allem wiedererkannt werden soll, ist der Christus in ihm. In jedem Einzelnen anders nach der Weise seines Wesens: anders im Mann als in der Frau, anders im Kind als im Erwachsenen, anders in dieser Begabung als in jener. Verschieden nach den verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten; nach Freude oder Schmerz, Arbeit oder Menschenbegegnung. Immer aber Er. Durch alle Mannigfaltigkeit und allen Wechsel hindurch geht ein Zusammenhang des Werdens, ein Wachstum. In jedem Christen lebt Christus gleichsam sein Leben neu, und so

---

<sup>270</sup> R. Guardini, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*. Würzburg 1961, 77.

<sup>271</sup> R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, 544f.

wächst Er, auf daß in jedem Christen immer deutlicher die Quelle seines Daseins sichtbar wird.«<sup>272</sup>

Das ganze Heilswerk Christi sucht seine Vollendung dadurch, daß es sich im Leben eines Menschen ausprägt. Diese Universalisierung der Gestalt des erhöhten Herrn steht gegen jede individualistische Verengung und Reduktion durch bloße Innerlichkeit: »Christus lehrt weder größere Klugheit noch höhere Pflichterfüllung, sondern er sagt: Suche das, was an dich kommt, vom Willen des Vaters her zu verstehen. [...] Wenn ich so tue - was geschieht dann? Dann werde ich weiterhin nach Klugheit und Nutzen handeln, doch unter den Augen Gottes. Werde aber auch Manches tun, was vor der Welt töricht scheint, jedoch klug ist in Ewigkeit. Ich werde mich weiterhin bemühen, sittlich zu handeln; auf Recht und Unrecht achten und im Urteil meines Gewissens immer zuverlässiger zu werden streben. Alles das aber in der lebendigen Gegenwart Christi. Seine Gestalt wird mich lehren, Dinge zu sehen, die ich sonst nicht gesehen haben würde. Sie wird mir die Maßstäbe verändern.«<sup>273</sup> Nachösterlich wird Nachfolge zum Mitvollzug, insofern dem Einzelnen durch Glaube und Taufe die zu einem neuen Handeln befähigende Existenzform Jesu Christi pneumatisch übereignet wird. Diese Übereignung erhält im »Heute« der Liturgie ihre sakramentale Vollgestalt.

Während in der Menschwerdung des Gottessohnes das Ewige in die Geschichte eintrat, wird diese durch Auferstehung und Himmelfahrt in die Ewigkeit aufgenommen: »Durch das Grab hindurch [...] ist Geschichte in ihm zur Ewigkeit geworden.«<sup>274</sup> Der Auferstandene nimmt »gewissermaßen das innerste Leben der Erde, der Schöpfung, mit, an der er teilgehabt hat«<sup>275</sup>. Was immer Gott an Heil dem Menschen eröffnet, ist mit der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn zur Litur-

---

<sup>272</sup> Ebd., 542.

<sup>273</sup> Ebd., 348f.

<sup>274</sup> R. Schneider, *Der Priester im Kirchenjahr*. Freiburg 1946, 53.

<sup>275</sup> Ebd., 55.

gie geworden. So kann Papst Leo der Große über die Sakramente der Kirche sagen: »Was an Christus sichtbar war, ist nun übergegangen auf die Sakramente.«<sup>276</sup> Paul Evdokimov kommentiert: »Mit dem 'Übergang zum Vater' hat Christus seine Mission beendet, und dennoch versichert er: 'ich werde kommen, ich werde sprechen' (Joh 17, 4; Mt 16,18). Christus ist nicht abwesend von seinem Leib, der sich bildet, aber die Art und Weise seiner Gegenwart ist verschieden: Er kommt und ist gegenwärtig im Heiligen Geist. Nach Nikolaus Kabasilas: 'Die Sakramente: hier ist der Weg [...], die Türe, welche er öffnete. [...] Indem er auf diesem Weg und durch diese Türe zurückkommt, kommt er wieder zu den Menschen.' Christus kommt in den Sakramenten: es ist dies die sakramentale Gegenwart, welche an der Epiklese hängt.«<sup>277</sup>

Mit der Auferstehung und Himmelfahrt des Menschensohnes ist die Heilsökonomie zur Liturgie geworden. Fortan ist der lebendige, zum Vater heimgekehrte Christus »nicht hier«. Auferstanden erfüllt er alles mit seiner universalen Gegenwart.<sup>278</sup>

Was in den Sakramenten als Teilhabe am Paschamysterium beginnt, erhält seine letzte Enthüllung am Ende der Zeiten, wenn alles Geschaffene endgültig in die Herrlichkeit Gottes verwandelt ist: »Dann wird das in den Logos aufgenommene Universum das Wort sein, das für ewig die Glorie Gottes besingt. Solange sich diese Aufnahme aller Dinge in Christus noch nicht vollzogen hat, richtet sich das Wort Gottes an den Menschen. Aber wenn alle Menschen, und in gewisser Weise das ganze Universum, durch das Wort in die Inkarnation einbezogen sein werden, dann wird das Universum sich in dem *Wort* an den

---

<sup>276</sup> Leo der Große, Sermo 74 (De ascens., 2): »quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit«.

<sup>277</sup> P. Evdokimov, L'Orthodoxie. Paris 1959, 196.

<sup>278</sup> Vgl. M. Schneider, Geschichte als Liturgie. Studien zu einer Theologie der Liturgie, Köln 2010.

Vater wenden.«<sup>279</sup> In der Feier der Liturgie weitet sich das Gebet des Menschensohnes in das universale Beten der Menschheit aller Zeiten, indem die Eucharistie das ganze, alle Zeiten umgreifende Heilsgeschehen begeht.<sup>280</sup>

Es zeigt sich, daß das christliche Gebet wesentlich von der Begegnung mit dem Auferstandenen und seiner bleibenden Gegenwart bestimmt ist, denn als unser Fürsprecher tritt er stellvertretend für uns beim Vater ein. Zugleich verbindet er sich auf die innigste Weise mit dem Beter und lehrt ihn ein »neues Leben«.

## 6. Beten im Heiligen Geist

Wir sahen schon die besondere Bedeutung des Heiligen Geistes für den Vollzug des christlichen Betens, doch müssen wir uns nun fragen, auf welche Weise er im Innersten des Beters weilt und sein Gebet trägt. Er lehrt ihn kein eigenes Gebet, vielmehr unterweist er ihn, wie er sich unmittelbar mit dem Gebet Jesu zum Vater vereinen kann.

Das Gebet des eingeborenen und auferstandenen Menschensohnes ist der im eigentlichen Sinn menschliche Vollzug seines Lebens, hat er sich doch so sehr »erniedrigt«, daß er auf das »Privileg« seines Gebetes als der geliebte Sohn des Vaters verzichtet, um als Mensch wie wir zu beten, in allem uns gleich, außer der Sünde. Dieses Gebet ist ein Akt seines Priestertums, an dessen Wirkungen er selbst nicht Anteil hat, doch er vollzieht es, damit wir an seinem Gebet teilhaben und darin alle eins sind zum Aufbau des mystischen Leibes Christi, der die Kirche ist.

Das Gebet, an dem Christus Anteil gibt, hat nichts Methodisches an sich, auch sind mit ihm keine besonderen Fähigkeiten und Gunster-

---

<sup>279</sup> D. Barsotti, *Christliches Mysterium und Wort Gottes*. Einsiedeln 1957, 314f.

<sup>280</sup> Der liturgische Aspekt christlichen Betens wurde behandelt in M. Schneider, *Geschichte als Liturgie. Studien zu einer Theologie der Liturgie*, Köln 2010.

weise Gottes verbunden, vielmehr schenkt sich uns in diesem Gebet Gott selbst: »Die Gabe Gottes ist Gott selbst. Er ist der Inhalt des christlichen Gebetes. Er ist die allein gottgemäße Gabe: Gott schenkt als Gott nichts anderes als Gott, sich selbst und darin alles. Rechtes christliches Gebet fleht daher wiederum nicht um irgend etwas, sondern um die Gabe Gottes, die Gott ist, um Ihn. Bei Augustinus kommt dieser Zusammenhang schön zum Ausdruck, indem er an dieser Stelle mit großer Selbstverständlichkeit die Vater-unser-Bitte 'Unser tägliches Brot gib uns heute' auf den Heiligen Geist auslegt: Er ist 'unser Brot' - unser als das Nicht-unsrige, als das ganz und gar Geschenke. 'Unser' Geist ist nicht unser Geist.«<sup>281</sup> So erhält der Beter im Gebet Anteil an dem, was Gott selbst ist, und zwar durch den Heiligen Geist, den der Auferstandene jedem, der an ihn glaubt, verheißen hat.

Vor seinem Heimgang zum Vater verheißt Christus seinen Jüngern das Kommen des Heiligen Geistes mit den Worten: »Ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, daß ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, kommt der Beistand nicht zu euch« (Joh 16,7). Denn der Heilige Geist führt uns in die innigste Vereinigung mit dem auferstandenen Herrn: Während des Lebens Jesu vollzog sich die Verbindung des Menschen zum Heiligen Geist mit und in Christus, nach Pfingsten hingegen vollzieht sie sich im Heiligen Geist. Indem mit der Himmelfahrt die historische Sichtbarkeit des Herrn endet, gibt das Pfingstfest »der Welt die verinnerlichte Gegenwart Christi zurück und offenbart ihn jetzt nicht vor, sondern in seinen Jüngern«<sup>282</sup>.

»Erinnernd« führt der Heilige Geist fortan die Glaubenden in die Wahrheit ein und brennt alles fort, was die Menschen von Christus trennt. Er trägt jenes Feuer in sich, das der Herr auf die Erde wirft (vgl. Lk 12,49), so daß er den Gläubigen alle Erkenntnis im Glauben

---

<sup>281</sup> J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Festgabe zum 75. Geburtstag, Hrsg. vom Schülerkreis. Redaktion S.O. Horn und V. Pfür, Augsburg 2002, 44.

<sup>282</sup> P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Paris 1969, 90.

zu schenken vermag, damit sie aus der Fülle des dreieinen Gottes leben. So pflanzt er die Kirche in das Leben der heiligen Dreieinheit als deren Fundament und Lebensquell ein, er bildet sie zu einer »Gemeinschaft, entsprungen aus der göttlichen Unveränderlichkeit und gleichförmig den himmlischen Geheimnissen«, wie Cyprian von Karthago sagt.<sup>283</sup> Der Heilige Geist ist also keine beliebige oder gar beiläufige Gabe, vielmehr konstituiert er die Kirche in ihrem tiefsten Wesen, indem er sie an alles »erinnert«, was Christus sie gelehrt hat, und seine Wahrheit in sie einpflanzt.

Der Heilige Geist begründet die Kirche so, wie es in den Johannesbriefen und im Johannesevangelium zum Ausdruck gebracht wird: »Der Verfasser heißt nur schlicht der ‘Alte’; sein Gegenspieler ist der ‘Proagon’ - der ‘Vorwärtsführende’ (2 Joh 1.9). Das ganze Johannes-Evangelium (ebenso wie die Briefe) will nichts anderes als ein Akt des Erinnerns sein und ist darin das pneumatische Evangelium. Gerade so, indem es nicht neue Systeme ersinnt, sondern er-innert, ist es fruchtbar, neu, tief. Das Wesen des Heiligen Geistes als Einheit von Vater und Sohn ist die Selbstlosigkeit des Erinnerns, die die wahre Erneuerung ist«<sup>284</sup>; ganz anders hingegen die Beschreibung des Antichristen als eines »Vorwärtsführenden«, der »darüber hinausgeht«, eben über die Lehre Jesu hinaus. Christliches Beten und Meditieren hingegen ist ein Akt des Erinnerns, des Sich-Eingründens in die überlieferte Wahrheit des Glaubenszeugnisses.

Um an solche »Erinnerung« und ihre Zuverlässigkeit anzuknüpfen, führt der Bericht in Apg 1,13f. nach der Himmelfahrt Jesu eine Zeugenliste an, wohl als Nachweis für die Authentizität des Glaubenszeugnisses. Der tiefere Sinn dieser Liste läßt sich aus 2 Kön 2,1-18 erschließen. Als Elischa darum bittet, vom Geist Elijas zwei Anteile zu empfangen, antwortet dieser: »Du hast etwas Schweres erbeten.

---

<sup>283</sup> Cyprian, De unitate eccl. 6 (PL 4,504).

<sup>284</sup> J. Ratzinger, Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den dreieinigen Gott, München 2006, 185f.; vgl. hierzu den griechischen Urtext: *πᾶς ὁ προβαίων*.

Wenn du siehst, wie ich von dir weggenommen werde, wird es dir zuteil werden. Sonst aber wird es nicht geschehen« (V. 10). Die unmittelbare Zeugenschaft bei der Entrückung ist Voraussetzung dafür, den Geist des Entrückten zu empfangen, ansonsten wäre nicht sichergestellt, daß der Nachfolger im Geist des Entrückten steht und handelt. Demnach wird die lukanische Anführung der Zeugen unmittelbar zum Bindeglied für die anschließende Geistaussendung an Pfingsten. Was die Apostel an Pfingsten empfangen und den anderen verkünden, bedarf einer tieferen Einsicht und will nicht bloß zur Kenntnis genommen werden. Nach johanneischer Auffassung waren schon Jesu Worte Heiliger Geist, wohnt ihnen doch eine schöpferische Kraft inne, wie sich in seinem Beten zeigt. Diese innere Kraft geht nun auf jene über, die sich zum Glauben an den Auferstandenen bekennen. Während im Alten Testament die Geistesgaben vornehmlich dem Messias eigen sind (vgl. Jes 11,2), werden diese an Pfingsten allen Christen zuteil. Gleiches gilt für die Charismen, welche Paulus - außer in 1 Kor 12 - noch nicht unmittelbar als »Geistesgaben« versteht. Die Charismen haben vor allem der Einheit zu dienen, deren Ursprung der Heilige Geist ist. Er hilft, das Wort Gottes auszulegen, und stärkt mit seiner Kraft die Gläubigen in ihrem Beten (vor allem von Hymnen), indem er ihnen seine ihm eigene Sprache leiht, durch welche sie in Einheit stehen. Was mit der vom Geist gewirkten Sprache gemeint ist, ist für das tiefere Verständnis des Pfingstereignisses von besonderer Bedeutung, wird jedoch selten bedacht, weil sich die Aufmerksamkeit mehr auf das Zungenreden richtet.

Um dem pfingstlichen Phänomen der geistgewirkten Sprache noch näher zu kommen, bedarf es eines kleinen Umweges in die Angelologie. Die Engel preisen Gott im Himmel in der ihnen eigenen, also in einer dem Menschen gemeinhin fremden Sprache. Vor allem das Aramäisch-Hebräische wurde als eine solche Sprache der Engel angesehen, so daß bis heute bestimmte Worte der Liturgie in ihrer ursprünglichen Sprachgestalt geblieben sind (Amen, Halleluja, Hosanna). Durch den Auferstandenen aber (vgl. den Schluß des Hochgebetes:

»Durch ihn und mit ihm und in ihm...« ist es den Menschen möglich, gemeinsam mit den Engeln das neue Gotteslob zur Ehre Gottes anzustimmen, und zwar genau so, wie es im Himmel durch die Engel vor Gottes Thron erklingt: »Heilig, Heilig, Heilig...«.

Diese Vorstellung wird nun in der Pfingstpredigt des Petrus aufgegriffen, wo es mit Bezug auf ein Wort des Propheten Joel (3,5) heißt: »Und es wird geschehen: Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet« (Apg 2,21). Indem Gott die Menschen zur Bekehrung »herbeiruft« (Apg 2,39; Joel 2,28), schenkt er ihnen durch den Heiligen Geist die Kraft zum wahren Beten, also zum »Herbeirufen« Gottes. Zuvor muß der Beter aber von Gott selbst die ihm eigene Sprache empfangen, erst dann wird sein Gebet wirksam werden können, und dieses Geschenk erhalten die Menschen an Pfingsten durch das Kommen des Heiligen Geistes.

Seine Wirkkraft zeigt sich darin, daß Menschen einander in ganz unterschiedlichen Sprachen geistlich verstehen (Apg 2,5-13), und zwar auf ähnliche Weise, wie es bei der Übersetzung der Septuaginta geschah: Als nämlich das Alte Testament vom Hebräischen ins Griechische übertragen werden sollte, taten es 70 Übersetzer wortwörtlich auf dieselbe Weise, so daß alle Übersetzungen bis ins Detail übereinstimmten. Daß sich also an Pfingsten alle Menschen in ihren unterschiedlichen Sprachen verstehen, nicht bloß, um miteinander zu plaudern, sondern um gemeinsam die Tiefen Gottes und des Glaubens auszuloten, deutet Petrus in seiner Predigt als den Anbruch der verheißenen Endzeit.

Die Zungenrede<sup>285</sup> geschieht nach Aussage von Apg 2 nicht in den üblichen Sprachen (auch nicht in Griechisch: »κοινη«); sobald sie aber in eine Verkehrssprache übersetzt wird (1 Kor 14; Apg 2), darf der Zungenredner seine Gabe, in der Sprache der Engel reden zu können,

---

<sup>285</sup> Es sind uns übrigens noch weitere Geistsendungen überliefert, nämlich an die Juden (Apg 2,38-42), an die Samaritaner (Apg 8,14-20) und an die Heiden (Apg 10,44-11,1.15ff.); immer wird aber dabei Petrus als der entscheidende Apostel angeführt.

nicht bloß als Zeichen seiner Erwählung ansehen, sondern ist aufgefordert, deren Botschaft für die anderen nutzbringend werden zu lassen. Selbst die Apostel vermochten in einer himmlischen Sprache zu verkünden, da sie vom Himmel her Feuer und Licht empfangen hatten, und doch verkündeten sie die Heilstaten Gottes allen so, daß diese sie erfassen konnten, weil sie nun die Himmelsprache wie ihre eigene verstehen. Hatten die Menschen in Babylon die gemeinsame Sprache verloren, finden sie diese an Pfingsten wieder, nämlich als Sprache der Engel und als Wort der Apostel. Ebenso wird es als eine Frucht des Wirkens im Heiligen Geist verstanden, daß seit Pfingsten über die Jahrhunderte hindurch in den vielen Weisen des Verstehens, der Übertragung und der Inkulturation die Wahrheit des Glaubensgutes gewahrt geblieben ist.

Was an Pfingsten zutage tritt, daß der Heilige Geist Menschen im Glauben eint, hat seinen Urgrund im innertrinitarischen Austausch der göttlichen Personen. Der Heilige Geist ist die - personale - Einheit in der Trinität. Er nimmt als Person, nicht nur als Medium, an dem innertrinitarischen Gespräch teil: Vater und Sohn beziehen sich auf den Heiligen Geist als ihrem gemeinsamen Du, wie sich auch der Sohn mit dem Geist zum Vater und der Vater im Heiligen Geist zum Sohn hin öffnet. Keiner der drei ist in diesem Gespräch Medium oder Mittel, jeder bleibt vielmehr wahrhaft Mittler und Ziel zugleich. So kann der Sohn etwas, was der Vater nicht kann, wie auch der Heilige Geist ihnen gegenüber das ihm Eigene wirkt, was den anderen so nicht zu eigen ist; dies zeigt sich in der Geschichte der Offenbarung überdeutlich: Wie nur der Vater die »Stunde« des Sohnes kennt, der Sohn wiederum allein den Vater offenbaren und verherrlichen kann, so vermag erst der Heilige Geist die Menschen in die volle Wahrheit einzuführen.

## 7. Ertrag

Mit diesen Überlegungen wird die innere Verschränkung von Christologie und Pneumatologie deutlich, beide lassen sich nicht unabhängig voneinander denken: Das Heilswirken Christi verhält sich zu dem des Heiligen Geistes wie die äußere Gestalt zum inneren Leben. Beides bleibt unzertrennlich miteinander verbunden: Gestalt ohne Leben ist tot, Leben ohne Gestalt ist leerer Rausch. Gestalt will Leben werden, Leben aber Gestalt finden. So enden alle Werke Gottes unmittelbar in der Präsenz des Heiligen Geistes, in dem das trinitarische Wirken zu seinem Ziel kommt. Im Wirken des Heiligen Geistes, durch den der Schöpfer in seiner Schöpfung gegenwärtig bleibt, erneuert sich das Antlitz der Erde (Ps 104,30b). Der Heilige Geist selbst bleibt aber hinter seiner Gabe verborgen, so daß er mit ihr verwechselt werden kann; die Offenbarung seines Antlitzes erfolgt erst am Ende der Zeiten, wenn das Werk des Heiligen Geistes vollendet ist und die Schöpfung in Christus zur ganzen Lebensfülle des dreieinen Gottes geführt wird.

Sodann muß die innere Verschränkung von Christologie und Pneumatologie auch mit Blick auf eine theologische Anthropologie betont werden. Wie die drei Personen einander in göttlicher Liebe »bedürfen«, »bedürfen« sie ebenso der liebenden Antwort des Menschen. Ein solches »Bedürfen« bedeutet keine Erniedrigung des anderen und erst recht nicht dessen Verzwecklichung; vielmehr wird es Gott selbst, der die Liebe ist, zu einem »Gewinn«, was ihm wie auch dem Menschen zur Ehre dient. In der Phänomenologie der Liebe, wie sie Richard von St. Viktor († 1173) entfaltet, ist die Liebe in ihrer Vollgestalt keine Wirklichkeit zwischen zwei Liebenden (Ich - Du), sondern öffnet sich zur gemeinsamen Liebe auf einen Dritten hin; so hat Gott Gemeinschaft mit seinem Geschöpf, als er sich auf ein gemeinsames »Drittes« hin ausstreckt, nämlich auf die übrigen Geschöpfe, die zusammen in Gott geliebt werden: »Deus vult condiligentes - Gott will Geschöpfe,

die mit ihm zusammen lieben«, sagt Duns Scotus<sup>286</sup> im Anschluß an Richard von St. Viktor. Ist aber in der trinitarischen Bezugsstruktur aller Wirklichkeit niemand Mittel, sondern jeder Ziel und jeder Mittler, kann einer den anderen und dieser wiederum den anderen zu Gott vermitteln: »Beten ist immer beides: Bitte um den Geist und geistgewirkt. Wer das weiß, kann leichter beten. [...] Denn der Heilige Geist ist ja nicht nur das Erbetene, sondern auch die Kraft, aus der heraus wir überhaupt wirksam bitten.«<sup>287</sup>

Der Heilige Geist ist jener, der die Grenzen überwindet, nämlich die zwischen Gott und Mensch wie auch die unter den Menschen (Röm 5,1-5). Vor allem (vgl. Röm 8,23-27): »Der Heilige Geist vertritt uns vor Gott in der Sprache des Himmels, die kein Mensch aussprechen kann (so sind die 'unaussprechlichen Seufzer' nach 8,26 zu denken). - Man darf fragen: Warum ist das nötig? Kann Gott nicht auch jeden in seiner Sprache verstehen? - Antwort: Eine 'andere Sprache' ist für Paulus nicht im philologischen Sinne von anderem Lexikon und anderer Grammatik her interessant. Sondern Sprache ist für ihn exklusiver und exakter Ausdruck des Seins. Wer anders ist, hat eine andere Sprache, und zwar als der andere. Der Mensch ist nicht Gott und umgekehrt. Deshalb hat Gott eine andere, für unsere schwache (V. 26: Schwäche) Menschennatur unerreichbare Sprache. Wenn der Heilige Geist dolmetscht, dann nicht, weil Gott unsere Landessprache nicht verstünde, sondern weil alles, was Menschen sagen, durchtränkt ist von menschlicher Hinfälligkeit: Es ist ideologisch und nicht wahrhaftig, es ist interessegeleitet und nicht gerecht, es versucht zu beeindrucken, statt wirklich besser zu sein. Menschen versuchen, sich zu recht-

---

<sup>286</sup> Johannes Duns Scotus, Op.Ox. III, 32, nr.6.

<sup>287</sup> K. Berger, Kommentar zum Neuen Testament, 201.252 (vgl. Lk 11,1-13; Röm 8, 26f.). Zudem ist die Bitte um das Kommen des Reiches eng verbunden mit der Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes (vgl. Lk 11,2-4; 11,13; 3,21). Vielleicht ist hier auch ein Grund dafür zu sehen, daß mit dem »Brot« der Eucharistie eng die Epiklese verbunden wurde.

fertigen, statt Gott zu loben, zu vertuschen, statt zu bekennen. »<sup>288</sup> So wirkt der Heilige Geist unseren Glauben (1 Kor 2,4f.). Und sogar Christus brachte sich durch den Heiligen Geist Gott dar (Hebr 9,14). So ist der Heilige Geist nicht nur eine Gabe vom Himmel herab, sondern er steht auch auf unserer Seite (Röm 8,26f.), nämlich als unser Anwalt bei Gott, wie auch Jesus als der Auferstandene für uns eintritt (Röm 8,34): »Der Heilige Geist ist unser Anwalt, der direkt bei uns ist und über uns wacht, der unsere Gebete, besser gesagt: unser Stöhnen, vor Gott trägt, und der Sohn ist unser Anwalt ‘im Himmel’, der bei Gott steht und darauf hinweist, wie er für uns gelebt und gelitten hat.«<sup>289</sup>

Alles im Glauben und Leben der Kirche steht unter dem Prinzip des Heiligen Geistes: Wer nämlich in Christus eine Neuschöpfung geworden ist, hat freien Zugang zu Gott, so daß er ein »geistliches«, d.h. »göttliches Leben« führen kann. Denn der menschengewordene Gottessohn hat dem Menschen mehr als nur eine neue Verhaltensweise eröffnet, er schenkt ihm eine neue Begegnung mit dem Sein Gottes, der sich uns in seinem Sohn geoffenbart hat; seine Lehre aber ist er selbst, und zwar in Hinordnung auf den Vater. So tritt neben das Prinzip des Logos, der Vernunft bzw. Vernünftigkeit, ein zweites, nämlich das der Einheit (κοινωνία) im Heiligen Geist.

Die göttliche Offenbarung ist somit mit der Auferstehung und Himmelfahrt nicht abgeschlossen, vielmehr setzt an Pfingsten eine neue Offenbarung ein, nämlich die des Heiligen Geistes. Zwischen Inkarnation, Erlösung und Auferstehung einerseits und Pfingsten andererseits besteht ein unendlicher Unterschied, da es den Aspekt der Erfüllung und den der Vollendung zu unterscheiden gilt: Was in der Inkarnation erfüllt wird, ist an Pfingsten vollendet. Was dort ein für allemal geschieht, nimmt an Pfingsten persönliche Gestalt an und wird in der Zeit aktuell gegenwärtig gesetzt im Leben jedes Christen. Der ortho-

---

<sup>288</sup> Ebd., 535.

<sup>289</sup> Ebd., 536.

doxe Theologe Vladimir Lossky († 1958) unterscheidet deshalb »den christologischen Aspekt, einen objektiven und permanenten Charakter der christlichen Gemeinschaft im Christuseignis, und den pneumatologischen Aspekt, die persönliche Vereinigung des Menschen mit Gott auf existentielle Weise, welcher der Kirche einen dynamischen Charakter verleiht«<sup>290</sup>. In seinem Buch »Nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes« führt er aus: »Die Kirche ist das Werk des Sohnes und des Heiligen Geistes, welche vom Vater in die Welt gesandt worden sind. Wenn sie die neue Einheit der durch Christus gereinigten menschlichen Natur, den einen Leib Christi, bilden, so ist sie auch die Vielzahl der Personen, von denen jede die Gabe des Heiligen Geistes erhält. Das Werk Christi hat die gemeinsame Natur als Objekt, sie ist es, die in Christus losgekauft, gereinigt und neugeschaffen wurde. Das Werk des Heiligen Geistes wendet sich an die Personen, indem es jeder menschlichen Hypostase in der Kirche die virtuelle Fülle der Gnade mitteilt und aus jedem Glied des Leibes Christi einen Mitarbeiter (synergos) macht, der Gottes bewußt ist. [...] Das Erlösungswerk des Sohnes bezieht sich auf unsere Natur; das vergöttlichende Werk des Heiligen Geistes wendet sich an uns Personen. Aber die beiden sind untrennbar, das eine ohne das andere undenkbar, denn sie bedingen sich gegenseitig, sind eins im anderen gegenwärtig und schließlich nur eine einzige Heilsökonomie der heiligen Dreifaltigkeit, vollendet durch zwei göttliche Personen, die vom Vater in die Welt gesandt worden sind.«<sup>291</sup>

---

<sup>290</sup> Zit. nach R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Ökumenische Theologie 2). Zürich 1979, 224.

<sup>291</sup> V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, 175. 107; zitiert nach R. Hotz, *Sakramente*, 224. Priester Pavel Florenskij kritisiert die vorschnelle Identifizierung des Werkes des Heiligen Geistes mit dem des erhöhten Herrn. Es darf mit Recht gefragt werden: »Was hindert eigentlich daran, die verschiedenen 'Energien' Gottes, die sich dem Menschen zu erkennen geben und mitteilen, ihn auf verschiedene Weise 'vergöttlichen', nicht exklusiv, aber als Eigentümlichkeit je einer der drei göttlichen Hypostasen zuzuordnen?« Vgl. P. Plank, *Rez.: D. Wendebour, Geist oder Energie*, in: *Ostkirchliche Studien* (1984) 340.

Aus all dem läßt sich die besondere Bedeutung des Heiligen Geistes für eine Theologie des christlichen Gebetes deutlich erkennen. Er ist der große Lehrmeister wie auch die innere Kraft allen Betens zu Gott. Zugleich ist er das Angeld dafür, daß jedes christliche Gebet eigentlich immer schon erhört ist, ist er doch die große Zusage des Herrn für alles, was in seinem Namen von ihm erbeten wird und daß er mitten unter den Seinen ist (vgl. Epiklese). Schließlich zeigt sich auch, daß Gott dem Menschen nicht bloß Gaben zuteil werden läßt, vielmehr nimmt er den Beter unmittelbar in die innergöttliche Gemeinschaft, in die der Glaubende seit der Taufe aufgenommen ist. So kann sich der Beter fürwahr nur in äußerster Ehrfurcht dem Geschehen seines Betens nähern, weiß er doch, daß er es unmittelbar in Gott selbst verrichtet. -

In den folgenden Überlegungen wollen wir die bisher angesprochenen Aspekte einer Grundlegung des christlichen Gebetes im Beten Jesu und im Wirken des Heiligen Geistes noch genauer erfassen, indem wir einzelne Teilaspekte dieses Grundvollzuges christlichen Lebens im Glauben näher bedenken.

## IV. Spezifika des christlichen Gebetes

Das christliche Gebet ist - wie dargelegt - ein trinitarisches Beten, grundgelegt im Kommen des Menschensohnes. Er verkündete der Welt nichts anderes, als was er vom Vater hört (Joh 8,26). Doch das Wort, das der Vater spricht, ist der Sohn; er ist nicht irgendein Wort, sondern sein Sein ist das Wort, jedoch gleich einem Gebet: uneingeschränktes Ja und Amen zum Vater. Er sagt und tut alles, was der Vater will, nicht nach dem Verhältnis von Herr und Knecht, sondern von freiem Vater und freiem Sohn: »Was nämlich der Vater tut, das tut gleicherweise auch der Sohn« (Joh 5,19), im Gehorsam, wie es der Heilige Geist ihm eingibt. Aus den dargestellten Grundmerkmalen der christlichen Gebetserfahrung ergeben sich wichtige Hinweise für die Bestimmung der unterscheidend christlichen Spezifika dieses Vollzuges.

### 1. Gespräch mit Gott?

Nicht selten wird das Gebet als ein »Sprechen mit Gott« ausgegeben.<sup>292</sup> Doch eine solche Definition führt zu einem verkürzten Gebetsverständnis, das wiederum aus einem reduzierten Verständnis der Offenbarung kommt, weil es scheinen mag, daß der Mensch redet, Gott aber schweigt. Ganz anders die Aussage des Matthäusevangeliums,

---

<sup>292</sup> »Gebet ist 'sprechender Glaube', so lautet eine treffende Kurzdefinition von Otto Hermann Pesch. Beten antwortet auf das, was Gott in Schöpfung und Geschichte getan hat und tut. Mehr noch: Es gibt Antwort darauf, daß Gott in diesem seinem Wirken dem Menschen nahegerückt ist und sich ihm persönlich mitgeteilt hat. So richtet sich der christliche Glaube nicht auf einen Gott, welcher der schlechthin Entzogene ist oder den der Mensch sich selbst aus seiner religiösen Anlage heraus entwirft oder der gar identisch ist mit der Tiefe des eigenen Selbst. Vielmehr hat Gott sich greifbar gemacht und sein innerstes Wesen, seine trinitarische Lebensgemeinschaft, erschlossen« (vgl. G. Greshake, Beten im Angesicht des drei-einen Gottes, in: W. Lambert und M. Wolfers [Hg.], Dein Angesicht will ich suchen. Sinn und Gestalt christlichen Betens, Freiburg-Basel-Wien 2005, 48-63, hier 48).

der Beter solle nicht viele Worte machen (Mt 6,7), auf daß Gott selbst zu Wort kommen kann. Das Wort gehört unmittelbar zu den Ausdrucksformen und -zeichen der Sprache, denen in den eucharistischen Vollzügen eine ihnen eigene Bedeutung zukommt, welche wir nun kurz zu bedenken haben, um den Zusammenhang von Wort und Schweigen besser verstehen zu können.

Die gottesdienstliche Sprache der Urgemeinde in Jerusalem war, wie das Matthäusevangelium nahelegt, das dort als Umgangssprache übliche Aramäische, wobei einzelne Gebetsformeln und -rufe hebräischer Herkunft sein können. Außerhalb Palästinas bediente sich die Kirche vor allem der griechischen Sprache. Als weitere Sprachen der ersten Jahrhunderte sind für den christlichen Gottesdienst bezeugt die syrische, koptische, äthiopische, armenische, georgische, altslawische und seit dem 10. Jahrhundert die arabische Sprache.

In Rom blieb die griechische Sprache in der Form der »κοινή« bis ins 3. Jahrhundert hinein die dominierende Umgangssprache. Die Restauration der lateinischen Sprache, die mit der Regierungszeit des Kaisers Decius (249-251) einsetzt, schafft für Rom das Problem, daß sich nun die Volkssprache von der Liturgiesprache unterscheidet, bis nach einem längeren Übergang die Liturgie schließlich auch in der Sprache des Volkes gefeiert wurde. Der Prozeß der Latinisierung ist unter Papst Damasus um 280 abgeschlossen. Auch die Germanenstämme, die zum Katholizismus bekehrt werden, übernehmen mit dem katholischen Glauben in gleicher Weise auch die römische Liturgie, wie sie damals in lateinischer Sprache gefeiert wurde. Zunehmend ist man davon überzeugt, daß lateinische Liturgie und Rechtgläubigkeit eng zusammengehören.

Im Zusammenhang mit der Slawenmission der aus Konstantinopel kommenden Cyrill und Methodius in Mähren (zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts) ergeben sich Kontroversen um die Frage der liturgischen Sprache. Man hält den beiden Missionaren entgegen, es gebe nur drei Sprachen, die für die Liturgie geeignet seien, nämlich Hebräisch, Griechisch und Lateinisch, weil diese durch die Kreuzinschrift

geheiligt seien. Die Slawenapostel werden in Rom angezeigt und verhört, doch Papst Johannes VIII. erklärt im Jahre 880, Gott wolle durch alle Sprachen geehrt werden.

Genau 200 Jahre später widerruft Gregor VII. diese Erlaubnis, indem er die Bitte des böhmischen Königs Vratislav, weiterhin die slawische Sprache in der Liturgie gebrauchen zu dürfen, ablehnt. Die Begründung mit der Heiligen Schrift überrascht: Es habe dem allmächtigen Gott nicht ohne Grund gefallen, daß sie in gewissen Gegenden verhüllt bleibe, damit sie nicht bei allseitiger Zugänglichkeit gewöhnlich werde und der Verachtung anheimfalle oder von mittelmäßigen Menschen falsch verstanden werde und so in Irrtum führe.

Mit Beginn des 16. Jahrhunderts melden sich Stimmen, die im Interesse des einfachen Volkes für die Landessprache eintreten. Obwohl sich durch die volkssprachlichen Forderungen der Reformatoren die Fronten verhärten, verurteilt das Konzil von Trient (1545-1563) lediglich die Behauptung, die Messe dürfe nur in der Volkssprache gefeiert werden, und läßt so die Tür für weitere Entwicklungen offen. Aber bereits gegen Ende des 16. Jahrhunderts wird diese Entscheidung so interpretiert, als habe das Konzil jede volkssprachliche Liturgie verboten, so daß sich die Stellung Roms in den folgenden vier Jahrhunderten erheblich zugunsten des Lateins verfestigt. Selbst Übersetzungen des Missale zum privaten Gebrauch werden verboten.

1926 empfiehlt Papst Pius XI. in einem Brief an die Herausgeber des Schott-Meßbuches den Gläubigen angelegentlich den Gebrauch dieses Werkes. Das II. Vatikanum bestimmt in SC 36, daß der Gebrauch der lateinischen Sprache »in den lateinischen Riten« erhalten bleiben soll, soweit nicht Sonderrecht entgegensteht, gesteht aber zugleich der Muttersprache - im Hinblick auf ihren großen pastoralen Nutzen - einen weiten Raum zu.

»Die Übertragung liturgischer Texte« vom 25. Januar 1969 gibt zu bedenken: »Viele Wörter oder Ausdrücke können nur dann genau verstanden werden, wenn man sie wieder in ihren geschichtlichen, gesellschaftlichen und gottesdienstlichen Zusammenhang hineinstellt« (Nr.

13d). Die verwendete Sprache solle die gehobene Umgangssprache sein. Schließlich heißt es: »Man kann sich für die Feier einer von Grund auf erneuerten Liturgie nicht mit Übersetzungen begnügen: Neuschöpfungen sind erforderlich« (Nr. 43). Dies läßt nach Kriterien für Übersetzungen bzw. Neuschöpfungen liturgischer Texte und Gebete fragen. Ganz anders ist die Auffassung in »Liturgiam authenticam« (7. Mai 2001), hier wird die in allem möglichst wortgetreue Übersetzung angeordnet; aber die Frage ist, ob damit schon das Problem der Sprache in der Liturgie gelöst ist.

Doch die Warnung Jesu vor dem Plappern (Mt 6,7) durchbricht alle Selbstverständlichkeiten, die mit der Ansicht verbunden sind, die Intensität einer guten Meinung garantiere das Gelingen der sprachlichen Mitteilung. Sören Kierkegaard schreibt in sein Tagebuch: »Mit Hilfe der Sprache nimmt jeder Mensch am Höchsten teil - aber mit Hilfe der Sprache, in der Bedeutung, daß man darüber plaudert, am Höchsten teilnehmen, ist ebenso ironisch wie von der Galerie herab Zuschauer bei der königlichen Tafel zu sein.«<sup>293</sup> Also entspricht es der Sache des Evangeliums, den Gesetzen und Gefährdungen der Sprache nachzuspüren, in der es angesagt wird. So sollen grundlegende Regeln der Sprache in der Liturgie angeführt werden, wie sie von Gottfried Bachl in einem Manuskript<sup>294</sup> thesenartig ausgearbeitet wurden:

*1) Der Mensch lebt vom Wort Gottes, nicht aber von der Hermeneutik, die auf dieses angewendet wird. Das Wissen um diesen Sachverhalt ist in der Kirche vorhanden, aber in der Praxis überwuchert oft genug der sekundäre Text das primäre Wort, vor allem der Liturgie.*

Der Mensch empfängt Dasein und Gnade, indem er das Wort Gottes aufnimmt. Die gottesdienstliche Sprache selber ist nicht jenes Haus,

---

<sup>293</sup> S. Kierkegaard, Gesammelte Werke. Tagebücher. Bd V, Düsseldorf-Köln 1974, 328.

<sup>294</sup> Vgl. auch G. Bachl, Wider die harmlose Redseligkeit. Thesen zur Sprachkultur in der heutigen Kirche, in: Herder-Korrespondenz 45 (1991) 325-330.

das Gott und die Menschen enthält, auch spricht sie selbst nicht als heimliches Subjekt; sie kommt aus Gott: Er allein spricht sie, macht den Menschen sprechend und so, ausgehend von Gott und antwortend im Menschen, geschieht sie, ohne sich dabei zu lösen von den Personen, die sich in ihr ausdrücken.

Die Sorgfalt an der Sprache ist von Anfang an im Sprechen der christlichen Zeugen zu spüren: Der Heiligen Schrift wird im Gottesdienst ein eigener, hoher Platz gegeben; das Lesen des Textes vollzieht sich in einem feierlichen Akt, an die Weihe zum Lektor gebunden; die Predigt, die der Erschließung zu dienen hat, rückt nahe an die heilige Stelle des Evangelienbuches heran. All das führt im Laufe der Zeit sogar zu Stilisierungen, die der Sprache Gewalt antun, weil das Sprechen mehr und mehr zum Ritus wird. So war es immer wieder nötig, das Wort, den Text aus Überfremdungen, Entstellungen und inhaltlichen Verkürzungen zu befreien.

Die Predigt wäre die Möglichkeit, den Text der Heiligen Schrift in seiner forttreibenden, anstoßenden Kraft ernstzunehmen, den Zusammenhang mit der heutigen Lebenswelt herzustellen und dafür eine neue Sprache zu finden. Doch widerspricht es allen Regeln der geistlichen Rhetorik, wenn die Predigt über den ganzen Gottesdienst hinfließt und jede Lücke im Ablauf füllt. Romano Guardini schreibt hierzu: »Das volle Wort ist nicht das gedruckte, sondern das gesprochene. Erst in ihm steht die Wahrheit offen da. Erst das Wort der Menschenstimme hat jene zarte und starke Kraft, welche die Tiefe des Gemütes, den Schoß des Geistes, die Empfänglichkeit des Gewissens anrührt. Das Wort Gottes ist gebaut wie das Sakrament und der Mensch, geistig-leiblich, bestimmt, vom lebendigen Menschen aufgenommen zu werden, ihn zu nähren und als Macht in ihm zu wirken.«<sup>295</sup>

---

<sup>295</sup> R. Guardini, *Besinnung auf die Feier der heiligen Messe*. Mainz 1949, 36.

*2) Das Wort, aus dessen Vollmacht die Kirche in ihrem Zeugnis zu sprechen hat, ist unüberholbar Du-Wort Gottes. Das Defizit heutiger Kirchensprache liegt in der Tendenz, dem Formalen, Disziplinären, Institutionellen und Doktrinären den Vorrang einzuräumen.*

Es gibt Bücher in der Heiligen Schrift, welche die Zumutungen Gottes wie einen geballten Inhalt bezeugen, beispielsweise das Buch Hiob und manche Psalmen. Auch sind Versuche beschrieben, der scharfen Atmosphäre des Wortes zu entkommen, etwa durch die Flucht in das vorgeburtliche Nichtsein (Ijob 3,3-26) oder in den Tod (Ijob 7,11-21). Aber es gibt keinen Raum außerhalb von Gott, wo der Mensch besser mit sich zurechtkommen könnte, daher gibt es auch in der Begegnung mit Gott keinen Ausweg in die Neutralität einer Sach- oder Seinsprache.

Die Sprache des Evangeliums ist derzeit einer zweifachen Neutralisierung ausgesetzt. Einerseits gibt sich eine breite Öffentlichkeit der Kirche in behäbiger Gleichgültigkeit damit zufrieden, daß ein reiches Potential von »Glaubensgut« vorhanden ist, ohne großes Bedürfnis jedoch, es zu wecken. Andererseits überwiegt bei denen, die die amtliche Verantwortung haben, der Einsatz für die doktrinäre und institutionelle Sicherung des Glaubensbestandes. Wenn die heutigen Medien auch kein verlässlicher Spiegel für das sind, was in der Kirche lebt, ein Signal ist es doch, daß in ihnen die Sprache der Kirche vor allem in eher formalistischer Gestalt erscheint.

Zur Sprachkompetenz gehört es, daß sich unter allen Titeln und Zeichen der Funktion die Bewegtheit der individuellen Person zeigt, daß sich diese nicht scheut, ihren eigenen, spirituellen Dialekt zu sprechen. Eine solche Sprache müßte zugleich einen Raum des Verweilens, des »Wohnens« und absichtlosen Lebens im Austausch bieten. Gewiß, die Fülle der Anforderungen an den Bischof, erst recht an den Papst, macht es nötig, daß ihm sprachlich zugearbeitet wird; trotzdem wäre zu bedenken, ob nicht weniger Text mehr wäre, mehr an persönlicher Sprachfarbe und Ausstrahlung, mehr an spontaner Berührung durch das Wort.

3) *Das Wort Gottes ist »kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert« (Hebr 4,12). Die Sprache der Kirche, in der es vermittelt wird, darf diese Dramatik nicht auflösen.*

Es gibt eine begreifliche Reaktion auf eine Theologie und Verkündigung der »letzten Dinge«, in der die Hölle im Mittelpunkt des Interesses steht. Wenn dies jedoch heute zur Vermeidung der dramatischen Sprache führt, bleibt die Reaktion leer. Es gibt gewiß gute Gründe dafür, daß aus den Psalmen, die im »Gotteslob« von 1975 abgedruckt sind, alle Flüche entfernt wurden. Damit verschwinden freilich nicht die Situationen im menschlichen Leben, in denen sie ihren Sitz haben, die Konflikte im mitmenschlichen Bereich, im religiösen Verhältnis zu Gott. Wo ist der Todesschrei Jesu, der Streit Hiobs mit Gott präsent, nicht nur als Zitat, sondern als heute mögliches Wort, in dem die Menschen die Not ihres Lebens vor Gott bringen können? Einiges klingt hie und da in den Fürbitten an, aber meist sehr formalisiert und stereotyp.

4) *Wie in allen Epochen der christlichen Geschichte steht die Kirche auch heute vor der Frage, ob ihre Sprache hinreichend artikuliert ist, so daß in ihr auch die Gewalt und das Ausmaß der historischen Ereignisse erscheinen können. Die furchtbaren Geschehnisse des 20. Jahrhunderts haben in der Kirche nur geringe Impulse zur Suche nach einer Sprache aus dem Geist des Evangeliums ausgelöst.*

In den Lehrbüchern der Schultheologie ging man damals mit keiner Silbe auf die großen geschichtlichen Ereignisse des 20. Jahrhunderts ein; und war es in den Gebetsbüchern, in den Liedern, Predigten und in der spirituellen Literatur anders? Angesichts der vielen Kriege und Massenhungersnöte: Wie blaß klingt so manche fromme Erörterung angesichts der blutigen Lebensläufe, die auf den Kriegsfeldern vergangen sind!

Ganz anders verhält es sich bei den Berichten vom Exodus und der Landnahme Israels, der Deportation der führenden Schicht in das babylonische Exil und von den makkabäischen Kriegen, aber auch von

der Ausbreitung des Christentums in die hellenistische Welt; selbst von der Völkerwanderung, den Kreuzzügen, dem dreißigjährigen Krieg gingen Impulse für eine Erneuerung aus dem Glauben aus. In der stetig anwachsenden kirchlichen Wortproduktion des 20. Jahrhunderts ist der Anteil der Äußerungen, die mit dem Zeitgeschehen zu tun haben, jedoch verblüffend gering.

*5) Die Aufmerksamkeit stiftende Kraft der religiösen Sprache kommt daher, daß sie das Heilige erzählt; sie rührt dabei an die absolute Grenze und unterbricht den Fluß der menschlichen Abläufe. Das kann sie nur in dem Maß, als sie selbst das Schweigen vor dem Mysterium einhält. Die Versuchung, die zur Zeit in der Kirche umgeht, heißt Redseligkeit.*

Die Sprache der Bibel hat ein Merkmal, das sie mehr prägt als alle anderen Charakteristika: Sie erhebt ihr Wort angesichts der Gegenwart Gottes. Der Brennpunkt, aus dem sie ihre Kraft, ihre Erregung und ihre alles durchquerende Andersheit schöpft, ist die Aktualität Gottes: Sie redet und sagt Gott an. Einübung im christlichen Leben führt, falls sie gelingt, in den Atem dieser Sprache.

Die kirchliche Sprache kann vom Lärm der gesellschaftlichen Identitätsfindungen nicht mehr hinreichend unterschieden werden. Solches ist nur möglich, wenn eine wirklich sorglose Ekstase auf das Reich Gottes hin das Tun und das Reden trägt. Die Sprache wird immer angesichts des Mysteriums im Glauben »brechen« und sich als »unzureichend« erweisen, zumal es bei ihm nicht bloß um irgendwelche Gegenstände geht (hier könnte sie höchstens eloquent, oberflächlich oder fade werden).

An diesen Kriterien gläubigen Redens läßt sich die grundlegende Bedeutung der Sprache im Leben des Gebetes ersehen; es bedarf ihrer, nicht im Sinne der Unterhaltung oder Information, sondern um das göttliche Mysterium anzubeten und zu lobpreisen; seiner alles überbietenden Größe und Würde hat sie gerecht zu werden, soweit dies überhaupt einem menschlichen Wort möglich ist.

Denn Gott und Mensch stehen nicht auf derselben Stufe, vielmehr muß der Mensch im Gebet zu Gott erhoben werden, auf daß dieser sich ihm offenbart: »Der sogenannte Stand der Gnade bedeutet auf der Ebene des Herzens tatsächlich Zustand des Gebetes. Dort, im Innersten unserer selbst sind wir seither in beständiger Föhlung mit Gott. Der Heilige Geist hat uns dort ergriffen und völlig von uns Besitz genommen: er ist Atem von unserem Atem, Geist von unserem Geist. Er nimmt unser Herz sozusagen ins Schlepptau und kehrt es zu Gott. [...] Diesen Gebetszustand tragen wir allezeit in uns.«<sup>296</sup>

Im Zustand des Gebetes unter dem Wirken des Heiligen Geistes erfährt der Christ Gottes Gegenwart als eine »Antwort« im Schweigen: »Das Gebet ist der einmalige Fall eines ‘Gesprächs’ - weshalb hier alle menschlichen Analogien wegfallen -, in dem das ‘Gegenüber’ raum-zeitlich nicht fixierbar, sinnhaft nicht erfahrbar ist und dennoch als gegenwärtig und wirklich angesprochen wird.«<sup>297</sup> Im »Gespräch« des Schweigens offenbart sich Gott dem Menschen immer neu und je anders, sobald der Beter in die Wirklichkeit des Lebens Jesu eintritt. Die Offenbarung ist nämlich mit dem Tod und der Himmelfahrt des Auferstandenen nicht abgeschlossen, insofern sie »ohne Unterlaß« im Heiligen Geist universalisiert und aktualisiert wird. So schaut der Christ nicht zurück auf das Leben Jesu als historische, vergangene Wirklichkeit, vielmehr sieht er sich in dieses Leben hineingenommen: Durch die Taufe ist er mit-gekreuzigt und mit-auferstanden mit Christus, wie auch in der Feier der Liturgie das Leben Jesu und das Leben des Glaubenden miteinander gleichzeitig werden. Im Schweigen des Leidenden, des Martyrers, des Verfolgten, der verborgenen Kirche und im Schweigen verborgenen, ja verschwiegenen Lebens wird das Leben Jesu »heute« gegenwärtig, besonders aber eben in der Feier der Liturgie.

---

<sup>296</sup> A. Louf, In uns betet der Geist, 17.

<sup>297</sup> C.E. Kunz, Schweigen und Geist, 786.

Der christliche Gottesdienst ist eigentlich vom Wort bestimmt und nicht vom Schweigen. In den sakramentalen Riten bildet das Wort jene »Form«, die den Sinn der bestimmbareren »Materie« fixiert. So sagt Augustinus in bezug auf die Taufe: »Nimm weg das Wort, und was ist das Wasser als eben Wasser? Es tritt das Wort zum Element, und es entsteht das Sakrament.«<sup>298</sup> Dem Wort kommt jedoch im katholischen Gottesdienst keine ausschließliche Bedeutung zu, vielmehr gehört zu ihm immer auch, wie wir gesehen haben, eine innere Anteilnahme, die auch im Schweigen ihren Ausdruck findet. Dies gilt es im Folgenden eigens zu bedenken.

## 2. Inneres Beten

Das Beten der Kirche vollzieht sich jenseits aller Formen von Subjektivität, bleibt es doch rückgebunden an die unveräußerliche Norm allen Betens, nämlich das Leben Jesu mit seinen einzelnen Mysterieninhalten. Der Mensch kann überhaupt zu Gott beten und ihm antworten, weil ihm Gottes Welt in der Fleischwerdung seines Sohnes eröffnet wurde. Im Leben des eingeborenen Sohnes, der die Weisheit des Vaters ist, liegt die Wirklichkeit allen Daseins verborgen. Der Sohn betrachtet alles von Ewigkeit her im Licht der Weisheit seines Vaters und findet an der Welt und den Menschen sein Wohlgefallen, indem er von Anfang der Welt an für seine Geschöpfe einsteht. Seit der Sohn Mensch wurde, ist für immer offenbar, daß in ihm »alle Schätze der Weisheit und Kenntnis Gottes verborgen« sind und »die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt«. Wäre Gottes Wort nicht Fleisch geworden und hätte Gott selbst die Fülle seiner Weisheit und Wahrheit nicht in die Vielfalt der Aspekte von Raum und Zeit hin ausgelegt: in die Sprache menschlicher Existenz ausbuchstabierend, in Wachsen und Sterben, Handeln und Erdulden, Leiden und Auferstehen -, so wäre al-

---

<sup>298</sup> Augustinus, In Jo tract. 80,3.

les Begreifen und Antworten des Menschen nur in den Formen der negativen, also apophatischen Mystik möglich, da Gott »an sich« nicht gedacht, nicht geschaut, nicht erfaßt und ausgesprochen werden kann. Aus der Konkretheit des Wortes Gottes folgt der radikale Anspruch an das Gebet.

Kein Christ wird wohl der Überzeugung sein, daß das Gebet bloß ein äußerlicher, pflichtgemäß verrichteter Vollzug ist, in dem Gott bestimmte Dinge mitgeteilt und entgegeng gehalten werden, die ihm ohnehin schon bekannt sind. Jeder weiß: Gebet ist mehr als Konversation und Plauderei, mehr als ein simples Gespräch zwischen Gott und der Seele. Jeder Christ wird wissen, daß sein Stammeln im Beten immer schon Antwort ist auf Gottes Reden zu ihm; deshalb kann man sich Gott nur nähern mit der ihm eigenen Sprache. Schon das Vaterunser ist Gottes eigenes Wort, und gleiches gilt von jedem anderen Gebet. Weil Gott gesprochen hat, deshalb beten wir - mit seinem Wort und in Antwort auf sein Wort. Doch dieses Wort ist kein bloß niedergeschriebenes, kein äußerlich verbales, sondern eine Person, sein »geliebter Sohn« (Mt 17,5).

Er, der geliebte Sohn des Vaters, betet als Gott und als Mensch, wenn er uns das »Vaterunser« lehrt. Hier ist das Gebet keine Angelegenheit mehr zwischen Mensch und Gott, es betet vielmehr Gott selbst zu Gott, wie im innertrinitarischen »Gebet« jede der göttlichen Personen die andere um die Verwirklichung dessen bittet, was gemeinsamer Wille ist. Insofern sich nun christliches Beten innerhalb des göttlichen Lebens vollzieht, wird der Beter, sobald er den Vater in Jesu Namen und im Einklang mit dem Willen des Vaters um etwas bittet, dies gewiß (Joh 14,13), ja, sogar unfehlbar (Mt 7,11) erhalten, weiß er doch, daß er es längst schon erhalten hat (Mk 11,24; 1 Joh 5,14f.), wie auch Jesus weiß, daß er vom Vater immer erhört wird (Joh 11,41f.). Der Beter darf der Erhörung seines Gebetes gewiß sein, weil er mit der Taufe in das »Reich seines geliebten Sohnes« (Kol 1,13) versetzt wurde und in ihr durch Christus in der Kraft des Heiligen Geistes freien Zugang (παρησία) zu Gott erhalten hat. Das Spezifikum christlichen

Betens ist also, daß es sich trinitarisch vollzieht: Indem Jesus als Mensch mit uns zu seinem und unserem Vater betet, versetzt er als Gott uns in den göttlichen Bereich und gibt uns Anteil an seinem einmaligen Verhältnis zu seinem »Abba«. Der Meister dieses Gebetes ist der Heilige Geist; in seiner Kraft vermögen wir zu sprechen: »Abba, Vater« (Gal 4,6) und: »Jesus ist der Herr« (1 Kor 12,3). Der Geist ist es auch, der den Menschen in Gott wohnen und selbst zu einer Wohnung für Gott werden läßt.

Christliches Beten vollzieht sich jenseits aller Methodik, wie auch die Bitte: »Lehre uns beten!« auf keine äußere Unterweisung über das Wie des Betens zielt; vielmehr will sich der Jünger hineinnehmen lassen in die einzigartige Beziehung Jesu zu seinem Vater: Betend führt er die Seinen in sein eigenes Gebet ein und gibt ihnen die Kraft zu solchem Gebet, nämlich durch das Geschenk des Heiligen Geistes.

Der Menschgewordene lehrt ein solches Beten, indem er das ganze geschöpfliche Sein, mit Leib und Seele, annimmt. Ebenso hat der Christ in und mit seinem geschöpflichen Dasein zu beten und es seinem Gott hinzuhalten, auf daß er es in sich verwandeln möge. Es bedarf demnach nicht allein des Offenbarungswortes, damit sich der Mensch auf den Weg des Gebetes begibt, sondern auch der Hinwendung zu den »Dingen«, in denen Gott gesucht und gefunden werden will. Gewiß, der Mensch hat in den »Dingen« kein gemeinsames Maß mit Gott, weshalb er weder pantheistisch noch atheistisch den Weg zu Gott ermessen kann: Hier versagen alle Methoden und Brücken; aber ohne die »Dinge« dieser Welt würde der Beter seines Weges zu Gott verlustig.

Im rechten Gebrauch der Dinge und im gläubigen Umgang mit ihnen liegt der Segen, aber auch die Not des christlichen Gebetes, denn der Beter muß aufrichtig bekennen: »Wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen« (Röm 8,26). Der Beter wird immer spüren, daß er auf diese Weise eben »nur« irdisch, nicht »göttlich«, zu Gott beten kann.

Die Wahrheit und Erfahrung christlichen Betens ist, daß es ein Versuch ist und bleibt, von dem keiner weiß, ob er gelingt und ob sein Gebet überhaupt bei Gott ankommt; es gibt keinen Erweis und Beweis dafür, selbst eine mögliche Erhörung des Gebetes wäre kein solcher. Angesichts der Not allen Betens wundert es, daß die Evangelien - außer in Joh 17 - nur wenig vom konkreten Gehalt und Inhalt des Betens Jesu überliefern. Jesu »Belehrung« setzt damit ein, daß sie sich an die Gemeinschaft der Kirche richtet. Die Belehrung, die der »Lehrer« des Gebetes erteilt, ergeht an die Gemeinschaft der zu Unterweisenden; doch auch er selbst betet nie »privat«, sondern in der Urform kirchlichen Betens: Er lehrt, was und wie er selber betet, doch - wie im Herrengebet - nicht in der Form des »Ich«, vielmehr als Haupt der Kirche ein »Du« und ein »Wir« unterscheidend.

Inhalt seines Betens ist sein Leben, in ihm wird die Urchiffre der ganzen Schöpfung und seiner göttlichen Sohnschaft erkennbar. Denn im Geheimnis des Wortes, das Fleisch wurde, wird das Geschehen der ersten Schöpfung in das wahre Maß des Verstehens gebracht, da nach dem Zeugnis der Offenbarung die Welt im Sohn geschaffen ist, wenn gleich erst in seiner Menschwerdung der zuvor verborgene Sinn der Schöpfung offenbar wird. Es bedarf der Abkehr von einer bloß positiven Betrachtungsweise der Welt bzw. von der schlußförmigen Vermehrung des Wissens und einer neuen Hinkehr in die dispositive Beschaffenheit, da die Erde erst in ihrem Angeblicktsein durch Gott erkennbar wird. Die Erlösungsordnung wiederum löst die Schöpfungswirklichkeit nicht auf, und selbst in der Erlösungsordnung bleibt die Schöpfungswirklichkeit vorrangig. Der Urtyp der Schöpfungsordnung bleibt der Logos, in ihm ist sie urbildlich angelegt: Im ewigen Wort des Sohnes ist der Vater vollkommen ausgedrückt, aber ebenso die Schöpfung; und der Hinwendung des Logos zur Schöpfung entspricht die Beziehung des Wortes zum Vater, in der sie mit enthalten ist. Gott sieht sein Geschöpf nämlich nicht anders, als er es in seinem vollkommenen Bild, nämlich in seinem Sohn, erdacht hat. Um sich nun der Welt zu offenbaren, wurde das »verbum increatum« selbst »Welt«.

Das »verbum incarnatum« wiederum offenbart sich als das vollkommene Abbild des Vaters, dessen Geheimnis es bleibt, und zugleich als das Urbild des Menschen. Dieser aber ist die von Gott geplante mögliche Offenbarungs- und Aussageform des Wortes, so daß das Verbum incarnatum in den Mysterien seines Lebens die Wahrheit Gottes und des Menschen aufleuchten lassen kann.<sup>299</sup>

Indem der Logos Mensch wurde, trägt alles im Leben Jesu eine »ewige Bedeutung«, und dies gilt für jedes Stadium und jeden Zustand seines Lebens: »das Wachen und das Schlafen, die Munterkeit und die Müdigkeit, die Einsamkeit und das Gespräch, die Erfahrung von Morgen, Mittag und Abend, die Arbeit und die Ruhe, das Essen und das Fasten, der Genuß und die Enthaltung, die menschlichen Affekte und Affektlosigkeiten, das Festliche und der graue Alltag: jeden dieser sich wandelnden Zustände des Menschenlebens hat Gott der Schöpfer erdacht und geschaffen und jetzt, in der Fülle der Zeit, seinen Sohn in sie hineingesandt, um sie selbst zu erproben und zu 'Erlebnissen' Gottes in Menschennatur zu machen, sie auf die eigene Rechnung zu schreiben, um sie, als ein gelungenes Werk, auf diese Weise zu krönen und, auferstehend, ihre Wahrheit, ihre Quintessenz in die Ewigkeit zu überführen. Es besteht jetzt zwischen diesem Menschlichen und dem göttlichen Leben nicht mehr bloß eine vage 'Ähnlichkeit in

---

<sup>299</sup> Bei Origenes findet sich die Aussage, daß das Körperliche Typos des Pneumatischen und das Geschichtliche Typos des Geistigen ist (vgl. Johanneskommentar X 18 [zu Joh 2,13]: GCS 10, Origenes IV [1903] 189,28). Augustinus bemerkt in der Erklärung der Perikope vom 15. Sonntag nach Pfingsten (Lk 7,11-17): »Unser Herr Jesus Christus wollte alles, was er sichtbar vollbrachte, auch geistig verstanden wissen. Und nicht wirkte er Wunder nur um der Wunder willen, sondern damit das, was er tat, für die Sehenden wunderbar, für die Verständigen wahr sei« (Sermo 98,3 [PL 38,592]). Die Einheit von Körperlichem und Pneumatischem, von Geschichte und Geistigem, zeigt sich vor allem in den geistlichen Vollzügen des Glaubenslebens: Viele der Stationen, die die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte zurückgelegt hat, wird jeder im eigenen Glaubensleben bei sich selber wiederfinden, vor allem in den Wechselfällen seines inneren Lebens. Deshalb legt Bonaventura seinem geistlichen Itinerarium der Seele die sechs biblischen Epochen zugrunde.

je größerer Unähnlichkeit', es besteht eine Kommunion, worin das Vergängliche zum Gefäß des Ewigen wird, das bis zum Rand und weit darüber hinaus erfüllt und überfüllt wird mit den Sinngehalten der göttlichen Liebe.«<sup>300</sup>

Aus der konkreten Weltgestalt zum Vater heimgekehrt, sind die vom Vater sprechenden Bilder und Begriffe nicht mehr so, wie er sie als ein Mensch unter Menschen gesprochen und bestimmt hat, vielmehr sind sie aus ihrem buchstäblichen, d.h. irdischen Sinn in ihre »geistige« Erfüllung gebracht. Dazu hat der zum Vater Heimkehrende den Heiligen Geist verheißen, der die Seinen in die Fülle dieser göttlichen Erkenntnis führt. Demnach verhält es sich nicht so, daß der Menschensohn menschliche Anlagen in eine erhöhte Form des Denkens und Sprechens emporgehoben hat, wie es auf verschiedenen Wegen der Mythologie und einer philosophischen Mystik geschehen ist; dann wäre Christus nur derjenige, der Menschliches vollendet und zur Fülle gebracht hätte. Vielmehr hat sich Gott in den geschaffenen Kosmos »konkretisiert«, um ihn in seinem Sohn zu sich zurückzuholen, denn in ihm hat er den ganzen Kosmos erdacht, in ihm grundgelegt und in die Wirklichkeit gesetzt. Alles bei dieser Konkretisierung des Vaters bedarf des Sohnes, um dessentwillen der Kosmos geschaffen ist; und nur der Sohn, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und sein Erstgeborener von Ewigkeit her, vermag Gottes Unendlichkeit in der weltlichen Endlichkeit abzuspiegeln und das Endliche im Unendlichen zu vollenden, indem er durch und in sich den alten Äon in den neuen wandelt, und zwar durch sein Leben, Sterben und Auferstehen, welche sein eigenes Drama wurden.

Auch in das Gebet kann der Mensch nach christlichem Verständnis nur eintreten, weil Gottes Wort Fleisch geworden ist, um uns eine göttliche Existenzform zu geben und uns in sich aufzunehmen. Das Gebet, das der Vater uns in seinem Sohn eröffnet und schenkt, trägt bleibend und wesenhaft christushafte Gestalt. Denn der Sohn gleicht

---

<sup>300</sup> H.U. von Balthasar, Das betrachtende Gebet, 176f.

sich den Menschen an, nicht um sie mit seiner Göttlichkeit zu erdrücken und zu vergewaltigen, vielmehr ist er ihnen in allem gleich, »außer der Sünde«, auf daß er fortan »unablässig betend« für seine Geschöpfe eintritt und sie aus aller Knechtschaft der Sünde befreit zur Freiheit in Fülle.

»Ohne Unterlaß betend« nimmt er so die Seinen in sein Gebet auf: »Simon, Simon! [...] Ich habe für dich gebetet, damit dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder« (Lk 22,31f.; vgl. Joh 17,9-19). Die Kirche weiß sich demnach von Jesus in das Gebet eingeführt und ebenso von seinem Gebet getragen. Auf sein Gebet hin wandelt sich »Simon« zu »Petrus« wie auch »Saulus« zu »Paulus«, denn Christus bringt in ihnen zur Vollendung, was sie aus sich heraus nicht vermochten, da sie sich verirrt und ihn verleugneten. »Petrus« jedoch wird fähig, den Herrn zu lieben, und »Paulus« endlich Gottes Wort zu verstehen. Sobald also der Mensch in Christus wurzelt, wird es heißen: »Ich in ihnen, und du in mir« (Joh 17,23). Wer »in Christus« betet, muß sich nicht mühsam hineinwagen in ein ihm fremdes Tun, selbst wenn sein Tun nicht von dieser »Welt« ist, die Gott niemals angemessen ist, vielmehr kehrt er zu sich und seiner in ihm schon immer verborgenen Wirklichkeit in Christus heim, bis er seinen tiefsten Grund erkennt und von sich bekennen darf: »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Das christliche Gebet bedeutet wirklich die Umkehrung jeglicher Meditationspraxis, wie sie andere Religionen und Heilsangebote verheißungsvoll anpreisen: Christliches Beten kommt aus dem unbegrenzten, weil göttlichen Verstandenwordensein, und das heißt: aus dem Geliebtsein von Gott in Christus, auf dessen Gebet hin nun der Mensch sich wandelt und selber anfängt zu beten.

Das Gebet zielt weniger darauf ab, daß Gott verstehen möge, was man zu ihm betet, vielmehr möchte der Beter selbst verstehen, was Gott von ihm will: »Also kommt es nicht auf das Wollen und Streben des Menschen an, sondern auf das Erbarmen Gottes« (Röm 9,16). Der Beter bittet Gott um Vergebung für den eigenen Hochmut, sogar ohne

genau zu wissen, worin dieser besteht, will er doch, daß Gott das Seine tut und alles Übel im Beter ausbrennt.

Gebet bedeutet immer auch radikale Umkehr - und zwar aus der Einsicht, wie weit man sich von Gott entfernt hat: Als Jesus bei seiner Passion Petrus nach dessen Verrat anschaut (Lk 22,62), versteht er, »daß sein Verrat nicht nur in diesem Morgenrauen geschah, sondern in Kontinuität zu seinem ganzen gemeinsamen Leben mit Jesus steht. Von Anfang an hat Petrus ein bestimmtes Angesicht Jesu verfolgt: dies ist seine Sünde - nicht als ob er keine andere gehabt hätte, diese jedoch ist die einzige, von der Gott wollte, daß er über sie weine, die anderen sind in den Augen Gottes entweder nicht von Bedeutung (er schaut nicht auf das Äußere, sondern blickt in das Innere) oder Folge dieser einen grundlegenden Sünde. Petrus kann diese Sünde nicht verstehen, solange er das Angesicht der unendlichen Liebe nicht wahrgenommen hat, die er verfolgt - doch kann er dieses Angesicht nicht entdecken, ohne zugleich zu erkennen, daß er es verfolgt: die Sünde des Petrus besteht gerade darin, aus eigener Schuld das tiefere, eigentlich kostbare (und kostbarste) Angesicht Christi nicht zu erkennen. Er vermag es nicht, weil er zugleich erkennen müßte, daß er es im Innersten seines Herzens verdrängte, daß er nicht bis in diese Tiefen hinabsteigen wollte, um sich dort in der Anbetung zu verlieren wie der Jünger, den Jesus liebte und der sein Haupt auf Jesu Schultern legte.«<sup>301</sup>

Ebenso war die überraschende Erfahrung des Saulus, die ihn zum Paulus werden ließ, weniger die Stimme aus dem Himmel: »Saul, Saul, warum verfolgst du mich? Es wird dir schwerfallen, gegen den Stachel auszuschlagen«, als die anschließende Erwiderung: »Wer bist du, Herr? Der Herr antwortete: Ich bin Jesus, den du verfolgst!« (Apg 26,14f.). Paulus erkennt, daß Gott in der dunklen Zeit seines Lebens

---

<sup>301</sup> M.D. Molinié: *Retraite Prêchée par le Père Molinié en 1953 aux Soeurs Dominicaines de Montlignon (Ms.)*, 6f.; zit. nach J. Lafrance, *Das Herzensgebet*. Münsterschwarzach 1988, 33f.

schon gegenwärtig war. Nicht anders wird jeder Mensch, auch wenn er böse und von Gott abgefallen ist, sich schließlich aus dieser Beziehung zu Jesus »definieren«, auf den hin er geschaffen und durch den er erlöst ist, eine Wirklichkeit, die er nun in sich wahr-zunehmen vermag (vgl. Apg 17,28). Er ist mehr als ein religiöser Führer oder Anstifter oder Gründer und Ursprung einer neuen Religion; er ist »der Sohn«, und deshalb wird jeder, der an ihn glaubt, so leben wollen, wie er gelebt hat (vgl. Joh 2,5).

In dieser Reifungsgeschichte des Glaubens, von der soeben die Rede war, verlangt das Wachsen in der Liebe zu Christus als wesentliche Grundhaltung die Aufmerksamkeit bzw. die schweigende Ehrfurcht im Wissen um die eigene Berufung und Erwählung. Jesus fordert zunächst nicht, daß der Mensch im Leben der Nachfolge auf seine Wünsche und Sehnsüchte verzichtet und heldenhafte Taten begeht, sondern daß er ihn liebt, ihn und seine Einzigartigkeit, die die Einzigartigkeit Gottes des Vaters ist; sobald er ihm mit dieser Liebe entgegenkommt, wird sich ohnehin sein Leben wandeln und läutern.

Ebenso erwählt Gott einen Menschen nicht, damit er aus dem Ruf einen »Auftrag« bzw. ein Programm macht (sprich: »Nachfolge«), er beruft ihn vielmehr dazu, Anteil zu erhalten an seinem göttlichen Leben. Auf ihn hin ist er erwählt, damit er in ihm ein anderer wird. Der Ursprung aller Berufung liegt in dem, was Jesus für einen jeden getan hat; darum lehrt Ignatius von Loyola am Ende der Exerzitien als deren Frucht die »Betrachtung zur Erlangung der Liebe«, die alles andere ist als eine schönggeistige Betrachtung, da sie eine schmerzhaftige Erkenntnis in sich birgt, wie sie schon der Apostel Paulus erfahren hat.

### 3. Beten in allen Dingen

Weil alle Dinge dieser Welt in Gott gedacht und geschaffen sind, können sie, wie dargelegt, zu einem Gegenstand des Gebetes werden. Wie Christus sich aus der Menschheit, den Dingen und der Geschichte

nicht isolieren läßt, sind auch alle Dinge der Welt und Geschichte auf dem Weg zu Gott mitzunehmen. Christliches Gebet vollzieht sich demnach nicht »abstrakt«, gleichsam losgelöst von den irdischen Wirklichkeiten der Dinge menschlichen Lebens; vielmehr hat der Mensch, weil nur »in Christus« alle Dinge zu ihrer Vollendung gelangen, im Gebet alle diese »Dinge« in Gott zu suchen und zu finden, indem er auf seine eigene Wahrheit verzichtet und stattdessen Gottes Verfügung in ihnen mitvollzieht, selbst wenn die »Dinge« durch das Kreuz hindurch müssen und die Pläne des Menschen buchstäblich »durchkreuzt« werden.

Die Wirklichkeit des Kreuzes gehört wesentlich zu jedem christlichen Gebet, denn in der Stunde des Kreuzes wurde der Heilige Geist freigesetzt. Da sich in der Hingabe des Sohnes am Kreuz, als aus seiner Seite Blut und Wasser flossen (vgl. Joh 19,34), die Offenbarung Gottes und seines tiefsten Wesens als letzte und radikale Liebe und Hingabe »für« die Menschen vollendet, wird in diesem Augenblick der Heilige Geist frei (vgl. Joh 19,30), der fortan die Geschehnisse aller »Dinge«, der Welt und ihrer Geschichte bestimmt. So bleibt die Geschichte - nach der Inkarnation des eingeborenen Sohnes - für immer der Ort der Begegnung mit Gott, der in den Dingen gesucht und gefunden werden will.

Nach Aussage des christlichen Glaubens sind die vollen Ausmaße der Geschichte erst in Christus ausgelotet, also in dem Logos, der Fleisch wurde: »Das Wort Gottes ist durch die Zeit geschritten; alles an seinem Schreiten war Wort und Offenbarung des Vaters, alles aber auch Offenbarung der Wahrheit menschlichen Daseins.«<sup>302</sup> Christus offenbart den Sinn menschlichen Daseins nicht als etwas rein rational oder ethisch Logisches, er beläßt alles im Bild des Irdischen. Seither ist die Geschichte mehr als ein äußerer Ablauf einzelner Fakten, Geschehnisse und Daten, enthält sie doch einen Anteil Gottes. In ihm liegt seit

---

<sup>302</sup> H.U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, 268.

der Erlösung am Kreuz sogar eine Art Folgerichtigkeit von Schuld und Gnade, von Sünde und Erbarmen, so daß jede verleugnete und verschleierte Schuld ein Wegsehen vom Angebot göttlichen Erbarmens ist, kann doch aus aller Schuld Gnade werden, und vielleicht läßt sich darum überhaupt soviel Schuld in der Welt ausmachen.

Die Geschichte ist die Urform menschlicher Existenz, seit Christus aber auch göttlicher Existenz. Deshalb richtet sich die Botschaft des Glaubens nicht bloß auf das Heil der Seele, vielmehr bleibt alles, was der Mensch im Glauben erhält, geschichtlich verortet; sein ganzes Wesen ist unmittelbar in die Geschichte eingebunden: »Es gibt keine Grenze zwischen Geschichtlichem und Subjektivem. [...] Die Zeit erignet sich in uns«, heißt es bei *Reinhold Schneider*<sup>303</sup> († 1968). In die Verantwortung und Entscheidung gerufen, muß sich der Mensch aber mit seinem Leben und Glauben in der Geschichte bewähren; nur so wird er zu sich und seinem Gott vordringen: Er selbst muß die Zusammenhänge verantwortlich wählen und sie als Auftrag vollziehen. Dieses Muß ist der Kern der Person.<sup>304</sup>

Um solches unüberbietbar zu offenbaren, faßt Christus in seinem Leben alle Seinsbereiche in sich zusammen, indem er alle Zustände, die kosmisch, geschichtlich und menschlich möglich sind, heimsucht und darin erlöst. In den Mysterien seines Lebens, also in Geburt, Tod, Abstieg, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung, führt das *Verbum incarnatum* das Werk seiner Schöpfung zur Vollendung.<sup>305</sup> Das

---

<sup>303</sup> R. Schneider, *Verhüllter Tag*. Köln-Olten 1954, 10.

<sup>304</sup> R. Schneider, *Der christliche Protest*. Zürich 1954, 31.

<sup>305</sup> »Deshalb ist nach Bonaventura die Welt ewig, - ewig erschaffen im Logos. [...] Sie ist also schon immer im Logos geschaffen, und zugleich holt sie sich in der Geschichte ein, in den Ereignissen des Logos auf dem Weg seiner Geschichte, von der Zeugung des Sohnes bis zum Endgericht und der universalen Versöhnung (Hex I) [...] Damit verbindet Christus in sich drei Momente: die exemplarische Vorzeichnung der gesamten Geschichte, das kontingent-individuelle Ereignis der Menschwerdung und den universalen Verlauf der Geschichte, in dem der Hl. Geist als Führer zur Kontemplation und Weisheit wirkt« (D. Hatstrup, *Ekstase der Geschichte. Die Entwicklung der christologischen Erkenntnistheorie Bonaventura-*

gilt gleichfalls für die Eschata: Sogar in der Visio bleibt der Menschgewordene der Mittler und die »Leiter« zu Gott, wie auch die *dona gloriae* einzig durch die Mysterien des Lebens Jesu gegeben werden.<sup>306</sup>

Selbst alltägliche Dinge läßt Jesus in seinem Leben aufscheinen »gemäß der Offenbarung jenes Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten unausgesprochen war« (Röm 16,25f.). Denn die Wahrheit wurde offenkundig in dem Einen und seiner in ihm »sich vollziehenden Übersetzung des Ewigen in Zeitliches, des Zeitlichen in Ewiges. Es ist *seine* Übersetzung, von *seiner* Persönlichkeit geprägt und von ihr nicht abstrahierbar. An ihm muß sie geschaut werden«<sup>307</sup>; so heißt es in Joh 1,50f.: »Du wirst noch Größeres sehen. [...] Amen, Amen, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen über dem Menschensohn.« Keiner kann auf dem Weg des Glaubens die Menschheit des Gottessohnes bzw. sein menschenförmiges Wort hinter sich lassen.

Alles menschliche und theologische Wissen ist neu auf die Mysterien des Lebens Jesu zurückzuführen<sup>308</sup>: Gott hat dies einmalige Leben auf sich genommen, um der ganzen Menschenwelt den Himmel zu öffnen. Er tat es nicht um seinetwillen, sondern für sein Geschöpf, um ihm für immer Heimat bei sich zu geben und in seiner Vergänglichkeit einen bleibenden, ewigen, göttlichen Sinn zu eröffnen.<sup>309</sup>

Hierbei kann es nicht darum gehen, allen einzelnen Vollzügen des Lebens des Herrn eine göttliche Anordnung zuzuteilen, wohl aber ist alles auf seinen tieferen Inhalt hin zu ergründen, denn jedes Detail im

---

ras, Paderborn-München-Wien 1993, 306.308).

<sup>306</sup> Bonaventura, Hex IX, 8f. (V 373f.).

<sup>307</sup> H.U. von Balthasar, Das betrachtende Gebet, 177f.

<sup>308</sup> Vgl. M. Schneider, Christologie. Teil II: Die großen Mysterien des Lebens Jesu im Zeugnis der Heiligen Schrift und im Leben der Kirche, ihrer Liturgie, Kunst und Theologie, Köln 2013.

<sup>309</sup> Ebd., 178.

Leben Jesu enthält das Unerschöpfliche Gottes, weshalb es zu verschiedenen Zeiten von demselben Beter oder auch von einzelnen Beter unterschiedlich und neu erfahren werden kann, unbeschadet der Eindeutigkeit der Lehre Christi in Wort und Tat. Da sich die menschliche Abbildung des göttlichen Urbildes in der Freiheit der Person des Wortes vollzieht, läßt sich zudem kein theologisches System erheben, welches hiervon abstrahieren könnte. Weiterhin läßt sich nie vorauswissen, wie sich das Ewige künftig im Zeitlichen zur Erfahrung geben wird und welche Aspekte seines Mysteriums in den verschiedenen Epochen der Geschichte vorherrschen, welche bekannten sich vertiefen und welche neu zum Leuchten kommen. Dennoch bleibt alles im göttlichen Geheimnis des Lebens Jesu, obwohl es sich im Zeitraum weniger Jahre und in einer kleinen Region vollzog, in seinem Reichtum unermesslich und wird zu allen Zeiten für jeden in einem neuen Licht erscheinen, wie bei den Evangelisten deutlich wird.

Der fortwährende Prozeß der »Exegese« des menschengewordenen Gotteswortes verläuft jedoch nicht ins Vage, denn der christologische Grund aller Geschichte, der seit ihrem ersten Augenblick anwesend ist, wird von Epoche zu Epoche immer »klarer«: »Heilsgeschichte ist demnach nicht eigentlich Geschichte zum Heil, in welcher die Formulierung und Inhaltlichkeit des Heils das Thema der Geschichte darstellen würde.

Eher kann man von einer heilshaften Geschichte sprechen, in der das Heil immer da und möglich war, nur eben in verschiedenen Intensitätsgraden, entsprechend den verschiedenen Heilszeiten, von denen jede spätere nur die ausdrücklichere und klarere Form der vorigen darstellt.«<sup>310</sup> Am Ende der Zeiten wird sich alles erfüllen, was in der Geschichte jetzt schon da ist; dabei wird keine »Natur« in »Übernatur«, sondern das Alte ins Neue verwandelt. Der Prozeß dieser Wandlung hebt in der Eucharistie an: Die Wandlung der Gaben besagt kein »Wunder«, durch das Gott die Gesetze der Natur und Geschichte

---

<sup>310</sup> H. Mercker, Schriftauslegung als Weltauslegung. München 1971, 107f.

aufhebt, vielmehr wird in ihr die Wahrheit über die Welt und über das Leben, den Menschen und den Kosmos ausgesagt, bis Christus bei der Vollendung der Zeiten »alles in allem« sein wird.

*Teilhard de Chardin* († 1955) schreibt: »Wollen wir, daß um uns die göttliche Atmosphäre sich verdichte? So hegen und nähren wir eifrig alle Kräfte der Einigung, der Sehnsucht, des Gebetes, die die Gnade uns darbietet. Schon allein durch unsere wachsende Durchsichtigkeit wird das göttliche Licht, das uns immerdar bedrängt, kraftvoller einbrechen.«<sup>311</sup> Das Gebet »reinigt Menschen und Dinge. Es enthüllt ihren tiefen Kern. Es stellt so die Schöpfung wieder her und heilt sie, es betrachtet sie im Licht Gottes und legt sie in seine Hände zurück. Deshalb ist alles Gebet auch der *Segnung* verwandt und strömt wie von selbst über in Eucharistie, in *Danksagung*.«<sup>312</sup>

Die Danksagung der Eucharistie führt in die Danksagung für die »Dinge« der Schöpfung: »Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird; es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet« (1 Tim 4,4f.). *André Louf* († 2010) schreibt hierzu: »Man kann im Gebet genau den Wert des Geschaffenen eichen, das als Gabe ein Widerschein Gottes und ein Angebot des Menschen an Gott ist. Alles blüht dann in einer nie welkenden Danksagung auf. [...] Das Gebet des Christen wandelt sich hier in eine Zelebration, an der die ganze Schöpfung teilnimmt. Es entfaltet sich als Fest alles dessen, was erreichbar ist und erlebt werden kann. Damit stehen wir abermals bei jenem Priesterdienst des Gebetes, von dem schon die Rede war. Ist das Gebet ein innerlicher Kult und eine Liturgie des Herzens, mit einem unsichtbaren Altar und einem verborgenen Opfer, dann ist jeder Beter der Liturge seines eigenen Gebetes, der Priester seines inwendigen Brandopfers. Wie Jesus vor dem Angesicht des Vaters 'immerfort lebendig ist, um für uns

---

<sup>311</sup> Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, III,3b; zit. nach A. Louf, *In uns betet der Geist*, 155.

<sup>312</sup> A. Louf, *In uns betet der Geist*, 156.

einzutreten' (Hebr 7,25) und als 'Priester in Ewigkeit' Opfer darbringt, so muß jeder Christ ein gleiches Gebetsopfer darbringen: 'Durch ihn laßt uns Gott allzeit das Opfer des Lobes darbringen, die Frucht unserer Lippen, die seinen Namen bekennen' (Hebr 13,15). Dieses Priestertum und dieses Opfer ist da für die ganze Welt.«<sup>313</sup>

Es gibt demnach eine dreifache Liturgie, die sichtbare, welche die Kirche feiert, die unsichtbare im Herzen und die vor dem Thron Gottes gefeierte Liturgie im Himmel. Wer an der Liturgie teilnimmt, wird sie im inneren Herzen wiederfinden und diese als Widerschein jener Liturgie erkennen, der Jesus im Himmel vorsteht.

Über das »Gebet in allen Dingen«, wie wir es in diesem Abschnitt unserer Überlegungen bedacht haben, läßt sich festhalten: Da alle Dinge dieser Welt in Gott gedacht und geschaffen sind, können sie zu einem Gegenstand des Gebetes werden. Wie Christus sich aus der Menschheit, den Dingen und der Geschichte nicht isolieren läßt, sind auch alle Dinge der Welt und Geschichte auf dem Weg zu Gott mitzunehmen: Christliches Gebet vollzieht sich nie »abstrakt«, losgelöst von den irdischen Wirklichkeiten der Dinge menschlichen Lebens. Weil aber alle Dinge erst »in Christus« zu ihrer Vollendung gelangen, muß der Mensch im Gebet alle diese Dinge in Gott suchen und finden, indem er auf sein eigenes Wissen um sie verzichtet und Gottes Verfügung in ihnen mitvollzieht, selbst wenn die »Dinge« durch das Kreuz führen und Pläne des Menschen buchstäblich »durchkreuzt« werden.

#### 4. Ekklesiales Beten

Wenn die Kirche das Geschehen von Karfreitag und Karsamstag betrachtet, scheint es so, daß sie den Herrn gleichsam »überlebt«; doch dann erkennt sie, daß es außer einem sakramentalen auch einen geistigen Mitvollzug des Todes und Abstiegs in die Unterwelt gibt, nämlich

---

<sup>313</sup> Ebd., 159.

im Leben des Einzelnen, der durch Tod und Finsternis treten muß, um tiefer zu verstehen: »Wohin ich gehe, dorthin kannst du mir jetzt nicht folgen. Du wirst mir aber später folgen« (Joh 13,36). So nimmt der Jünger »täglich sein Kreuz auf sich« (Lk 9,23), um ein »neuer Mensch« zu werden, indem er sich einfach führen läßt, ohne alles eigens noch einmal »verstehen« zu wollen: »Stellvertretung sagt notwendig auch dies: daß der, für den gelitten und gestorben wird, dem also die Haupterfahrung erspart bleibt, auch das innere, erfahrungsmäßige Verständnis des Geleisteten - aus Liebe - dem Geliebten überlassen und für sich selber fahren lassen muß.«<sup>314</sup>

Die Wirklichkeit des Kreuzes gehört wesentlich zu jedem christlichen Gebet, gründet es doch in der Stunde des Kreuzes, da es vom Heiligen Geist freigesetzt wurde. *Vor* dem Kreuz ruhte der Heilige Geist allein in Jesus, er lebte und wirkte noch nicht in den Glaubenden. Doch in der Hingabe des Sohnes am Kreuz, als aus seiner Seite Blut und Wasser flossen (vgl. Joh 19,34) und als sich die Offenbarung Gottes und seines tiefsten Wesens als letzte und radikale Liebe und Hingabe »für« die Menschen offenbart: In diesem Augenblick wird der Heilige Geist frei (vgl. Joh 19,30), der fortan die Geschicke aller »Dinge«, der Welt und ihrer Geschichte bestimmt. Die Geschichte bleibt - nach der Inkarnation des eingeborenen Sohnes - für immer der Ort einer jeden Begegnung mit Gott in der Kraft des Heiligen Geistes, der in allen Dingen wirkt und sie wendet zu jener neuen Schöpfung, in der Gott alles in allem sein wird.

Für Immanuel Kant ist das Historische etwas Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. Ähnlich heißt es bei Johann Gottlieb Fichte († 1814): »Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihm eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu

---

<sup>314</sup> H.U. von Balthasar, Das betrachtende Gebet, 183.

leben, nur immer das Andenken des Weges zu wiederholen.«<sup>315</sup> Ganz anders lautet die Aussage des Glaubens: Aufgrund der inkarnatorischen Verfaßtheit der Offenbarung Gottes sieht sich jeder, der glaubt und betet, zutiefst in die Geschichte hineingenommen. Der Terminus »Geschichte« ist hier jedoch nicht mit dem der »Historie« austauschbar: »Geschichte« nach christlichem Verständnis meint die durch das Denken und Handeln verwirklichte Bezogenheit aller menschlichen Denkansätze und Fragestellungen auf das die Kraft des menschlichen Begreifens übersteigende Geschehen der Ankunft und des Lebens Gottes in der Zeit. Dieses Geschehen ist der Grund für die Erkenntnis eines völlig neuen Sinnes aller Zusammenhänge der Geschichte, des Selbstverständnisses des Menschen und der ersten Schöpfung. Diesen Sinn erkennt der Mensch aus keinem natürlichen Selbstverständnis, sondern durch die Annahme des Glaubens. Durch die Menschwerdung und Erlösung des eingeborenen Menschensohnes hat die natürliche Veranlagung des Menschen eine neue Gerichtetheit erhalten, in der das im rein Natürlichen verfallene Streben nach Erkenntnis endlich zu seiner Erfüllung gelangt.

Gott hat sich auf unüberbietbare Weise dem Menschen zugewandt, beginnend im kreatianischen Anfang der Geschichte und weitergeführt in ihrem heilshaften Fortgang bis hin zu ihrer eschatologischen Vollendung; seither bleibt menschliches Leben in der Geschichte mehr als der äußere Ablauf einzelner Ereignisse und Daten; in ihr will sich vielmehr die Präsenz des göttlichen Geheimnisses und seiner gnadenvollen Zuwendung kundtun. So erkennt der Mensch sein eigenes Wesen zutiefst, sobald er sich selbst hineingenommen erfährt in die Geschichte Gottes als einer »*revelatio continua*«.

Der den Bauplan der Welt in sich trägt und sie kraft väterlicher Bestimmung ins Leben ruft, macht durch die Annahme der Gestalt des Menschen sichtbar, daß Weltprozeß und Menschheitsgeschichte Kul-

---

<sup>315</sup> J.G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre, in: Werke. Bd. V, Berlin 1971, 485.

minationen eines einzigen Vorgangs sind, zwei Brennpunkte in der Ellipse des Zeitenablaufs, eingeschwiegen in den väterlichen Plan und eröffnet im Erscheinen, in der Epiphanie und Selbstmitteilung des Sohnes in seiner Welt. Der ewige und menschengewordene Sohn, der durch sein Kommen das Baugesetz des Weltalls enthüllt, bezieht den Menschen, den er in sich annimmt, auf diesen Grundplan der Welt. Seit der Logos, der Schöpfer der Welt, selbst ein Mensch wurde, sieht sich der Mensch näher durch ihn als durch die Schöpfung in den Bau des Kosmos eingebunden; durch den Sohn ist er mit seinem Leben in das Baugesetz der Welt hineingenommen. Dieser »Bauplan« ist erkennbar aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift, die das »Gebetbuch« im Leben des Glaubens ist, in ihr erkennt der Beter seine Bestimmung und Würde vor Gott. Statt also im Gebet nur die eigene Befindlichkeit vor Gott zu bringen, wird der Beter das Wort seines Gebetes an dem ausrichten, was ihn das Studium der Heiligen Schrift lehrt.

## 5. Beten mit der Heiligen Schrift

Vom Handeln Gottes in der Geschichte erzählt das Buch der Heiligen Schrift, wie sie auch von der ersten Seite an das Kommen des Menschensohnes verkündet. Denn der Sohn führt die Ereignisse des Alten Bundes so herauf, daß sie Voraus-Bilder seines Kommens bilden. Schon vor der Menschwerdung ist er in der Welt am Werk: Er ist das Licht am Anfang der Zeiten (Gen 1,3); er spricht zu Mose aus dem brennenden Dornbusch (Ex 3), um sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten zu führen; er ist der »geistige Fels«, der den Israeliten auf dem Zug durch die Wüste das Wasser gibt (1 Kor 10,4).

Der eingeborene Menschensohn jedoch, der hinter der Stimme der Heiligen Schrift steht, bezieht das im Alten Bund über ihn Gesagte auf sich selbst. Bei der Tempelreinigung wendet Christus Ps 69,10 auf sich an: »Der Eifer für dein Haus verzehrt mich« (Joh 2,17). Der Auferstandene unterweist die Emmausjünger, »was im Gesetz des Mose,

bei den Propheten und in den Psalmen über mich gesagt ist« (Lk 24, 44), und eröffnet ihnen den Sinn der Schriften: »Er sagte zu ihnen: So steht es in der Schrift: Der Messias wird leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen« (Lk 24,46). Der Hebräerbrief (2,12) führt Worte des Psalters an, als seien sie selbstverständlich Worte Christi.<sup>316</sup> Das Studium der Heiligen Schrift kommt zum Ziel, sobald sie über den Buchstaben hinaus in ihrer tieferen Bedeutung gelesen und auf Christus hin verstanden wird. Die Heilige Schrift ist theophanisch, und als Erscheinung Gottes gleicht sie dem Herrn, von dem es heißt, daß er »auf einem jungen Esel sitzt« (vgl. Joh 12,14): Auf der Einfachheit des Buchstabens thront das göttliche Wort, so daß die Einfachheit der Heiligen Schrift als Verleiblichung des göttlichen Wortes zugleich offenbart und verhüllt. Für die Kirchenväter gleicht die Heilige Schrift einer Leier: Alles an ihr fördert den Ton, nicht alles aber tönt selber; erst im Schauen auf den Menschensohn empfängt die Heilige Schrift ihren vollen Ton, denn er allein vermag das mit sieben Siegeln verschlossene Buch zu öffnen: Christus löst die Siegel des Buches, nicht nur eines Buches (wie manche meinen), nämlich der Psalmen Davids, sondern sämtlicher Schriften, die durch den einen Heiligen Geist geschrieben wurden und daher *ein* Buch heißen. Wäre Christus nicht gekommen, hätte niemand das Recht, vom buchstäblichen Sinn der Heiligen Schriften abzuweichen.

Es gibt eine »geistige Kraft der Geschicht«<sup>317</sup>. Der Buchstabe ist nämlich im Alten wie auch im Neuen Bund nichts Abgeschlossenes, er behält für beide einen offenen Sinn - auf Zukunft hin: »Wenn auch Christus schon auferstand, wird uns doch im Evangelium bisher nur sein Bild gezeigt. [...] Zuerst ging der Schatten voraus, dann kam das Bild, die Wahrheit wird erst kommen: der Schatten im Gesetz, das Bild im Evangelium, die Wahrheit aber in den himmlischen Din-

---

<sup>316</sup> Der Psalter ist jenes Wort Gottes, mit dem er selbst uns lehrt, wie wir beten sollen. Dies gibt ihm mit dem Vaterunser eine einzigartige Würde.

<sup>317</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium*, qu. 17 (PG 90,304).

gen.«<sup>318</sup> Durch das Studium der Heiligen Schriften erkennen wir das Mysterium Christi in der Geschichte, die zu ihrer Vollendung unterwegs ist.

Die Fülle des Schriftverständnisses wird dem Menschen erst am Ende der Zeiten geschenkt. Bis dahin wird der Christ im Gebet um den Heiligen Geist immer neu die Gabe der tieferen Einsicht erleben müssen. So beginnt der orthodoxe Gläubige sein Gebet oft und gerne zunächst mit der Anrufung des Heiligen Geistes: »Himmlicher König, Tröster, Geist der Wahrheit, Allgegenwärtiger und Alleserfüllender, Schatzkammer der Güter und Spender des Lebens, komm und nimm Wohnung in uns, reinige uns von aller Befleckung und errette, Gütiger, unsere Seelen.« Auch die lateinische Stundenliturgie beginnt jeden neuen Tag mit der Bitte um den Heiligen Geist: »Herr, öffne meine Lippen!«; als »Herr« wird hier nämlich gemäß einer alten Tradition, die schon Johannes Cassian bezeugt, der Heilige Geist angeredet. Die je neue Anrufung des Heiligen Geistes steht also am Anfang jeder Begegnung mit dem Wort der Psalmen in der Stundenliturgie, denn allein der Heilige Geist führt über den Buchstaben des Wortes hinaus zur Fülle des Verständnisses.

Aus der Einsicht in die geistige Kraft der Geschichte und die innere Einheit der Heiligen Schrift entfaltet sich jener Umgang mit der Heiligen Schrift, der in der »*lectio divina*« seinen spezifischen Ausdruck gefunden hat. Der Begriff verweist zunächst auf die Verkündigung der Schrift, also auf die Liturgie, in der Gottes Wort der Gemeinde unmittelbar vorgetragen wird. Als Begegnung mit dem Wort Gottes bleibt die *Lectio divina* auch außerhalb der Liturgie aufs engste mit dem Gebet verbunden, denn im Studium der Schrift will der Beter nicht über sich und sein Leben nachdenken, sondern sich betend vor Gott stellen und durch das Verkosten des Gotteswortes den Geschmack an Gott finden.

---

<sup>318</sup> Ambrosius, In psalm. 38, n.24-26.

Die frühe Kirche war überzeugt, daß alles, was der Christ lebt und tut, seine Kraft erst aus dem Studium der Heiligen Schriften empfängt. Das Gebet suchte seinen Halt in der Heiligen Schrift, und die Arbeit erhielt ihre Vertiefung dadurch, daß im Lauf des Tages das gelesene Wort der Schrift immer neu wiederholt (»meditiert«) wurde<sup>319</sup> - nicht als rein geistliche Übung, die den Betrachter kontemplativ beim Wort Gottes verweilen läßt, sondern als ein Wort, das unmittelbar zum Handeln führt und es zugleich korrigiert.

Was in der frühkirchlichen Praxis der *Lectio divina* eins war, entwickelte sich im Lauf der Zeit auseinander. Es kommt zur sogenannten »geistlichen Lesung«, die ihren unmittelbaren Bezug zur Heiligen Schrift verliert: Die Bibel steht nun unterschiedslos in der Reihe einer ständig wachsenden Zahl von geistlichen Büchern, die das geistliche Leben nähren und erbauen sollen; und das Studium der Heiligen Schrift wird zu einer Frömmigkeitsübung neben vielen anderen.<sup>320</sup> Diese Entwicklung beginnt damit, daß das Studium der Heiligen Schrift auch außerhalb der Liturgie »lectio divina« genannt wird; sie konzentriert sich nicht mehr auf das Schriftwort; es kommen viele andere Bücher hinzu, aus denen sich das geistliche Leben nährt: zunächst die Kommentare der Väter, sodann all das, was das Verständnis der Heiligen Schrift fördert, und schließlich alles, was das geistliche Leben betrifft. Spätestens seit dem 12. Jahrhundert gilt das Studium der Heiligen Schrift nicht mehr so sehr als Ort unmittelbarer Gottesbegegnung, sondern als ein Mittel, um den Betrachter zu erbauen und in das Gebet einzuführen, ohne selbst Gebet zu sein. Es kommt zu Bestrebungen, die *Lectio divina* ganz aufzugeben, um sich mehr dem liturgischen Gebet der Offizien zuzuwenden, so daß vor allem der Vollzug der Liturgie als *opus Dei* an die Stelle der *Lectio divina* tritt.

---

<sup>319</sup> Ausführlich M. Schneider, *Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute*, Köln 1987, 33-48.100-105.

<sup>320</sup> Vgl. E. Friedmann, *Spiritualität, Theologie und lectio divina*, in: *Monastische Informationen* Nr. 32 (15. Nov. 1982) 18; B. Calati, *Parola di Dio: Nuovo Dizionario di Spiritualità*. Roma 1979, vor allem 1147-1150.

Eine Neubesinnung auf die Heilige Schrift und ihre Bedeutung für das christliche Leben gibt es auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das an die frühe Praxis der Schrifttradition anknüpft. Auch wenn das II. Vatikanum ganz in der »Nachfolge«<sup>321</sup> des Konzils von Trient und des I. Vaticanum steht, geht es eigene Wege, um die Beziehung zwischen Schrift und Tradition darlegen zu können.<sup>322</sup> So heißt es: Die Begegnung mit dem Wort Gottes ist für das Leben der Kirche von unersetzbarer Bedeutung, denn in dieser Begegnung wirkt der Heilige Geist (GS 21) und leitet die Gemeinde in den vier Grundbereichen kirchlichen Lebens, nämlich in der Liturgie (DV 21), Verkündigung (ebd.), Theologie (DV 24) und im Alltag der Gläubigen (DV 25). Das II. Vatikanum lehrt sodann, daß es nur ein einziges Brot des Lebens gibt, von dem die Kirche und die Gläubigen leben, die an den Tisch des Wortes und den Tisch der Eucharistie herantreten.<sup>323</sup> An die kirchliche Tradition erinnernd, lehrt das Konzil: »Die Kirche hat die Heiligen

---

<sup>321</sup> »Inhaerens vestigiis«, in: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum« (=DV), 1.

<sup>322</sup> Vgl. die Kommentare zu DV 4: C.M. Martini, *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa*, in: *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*. Turin 1966, 265-305; A. Grillmeier, *La Sainte Écriture dans la vie de l'Église*, in: *La Révélation divine*. Bd. II, Paris 1968, 435-460; E.J. Lengeling, *Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch*, in: *Kirche nach dem Konzil*, Mainz 1966, 92-135. - Die theologische Debatte über die Tradition fand ihr prägendes Zeugnis bei Y. Congar, *La Tradition et les traditions*. Paris 1960-1963; vgl. J.R. Geiselman, *Die Tradition*, in: *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln 1960, 69-108; *Mysterium Salutis*. Bd. I, Einsiedeln 1965, 497-621.

<sup>323</sup> Man wollte diesen Bezug von »Tisch des Wortes« und »Eucharistie« schon in die Konstitution über die Heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium« (=SC) 48 einbringen, aber die Interventionen einiger Konzilsväter, die gegen diese Parallele und diesen Vergleich waren, schüchtern die Kommission für die Liturgie ein. Deshalb bringt der definitive Text, der die Verbindung dieser Ausdrücke vermeidet, lediglich den Wunsch zum Ausdruck, daß die Gläubigen »sich durch das Wort Gottes formen lassen« und »am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden«. So taucht auch in SC 51 der Gedanke vom Tisch des Wortes auf, allerdings streng getrennt von der Eucharistie. Das Bild wird im folgenden jedoch immer wieder aufgenommen, wie die Konzilstexte »Presbyterorum ordinis« (=PO) 18, »Ad gentes« (=AG) 6 und »Perfectae caritatis« (=PC) 6 zeigen. - Vgl. auch SC 44.

Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht« (DV 21). Wort und Sakrament lassen das in Christus geschehene Heilsereignis fortwirken und verweisen aufeinander, so daß das eine im anderen mitgegeben ist. Heilige Schrift und Brot werden in der Liturgie zum Wort und Leib des auferstandenen Christus.

Alle Gläubigen müssen sich dem Wirken des Geistes öffnen, denn alle sollen ein Leben der Nachfolge führen und ein »Brief Christi« (vgl. 2 Kor 3,1-3) sein, eine »Bibel«, die von anderen gelesen wird. Dies ist dem Christen nur möglich, wenn er sich in beständiger Lesung und gründlichem Studium mit der Heiligen Schrift befaßt. So betont das Konzil mit den Kirchenvätern, daß das Gebet die Lesung begleiten muß, damit es zu einem Gespräch zwischen Gott und Mensch kommen kann.

Wie Origenes herausstellt, hört der Glaubende Christus entweder unmittelbar als Mensch, wie es seine Zeitgenossen taten, oder unmittelbar in der Predigt der Apostel oder auch im eigenen Herzen; alle drei Weisen bedeuten ein echtes Hören des Herrn. Was aber die geistliche Lesung betrifft, so betont Origenes, daß ihr Sinn darin liegt, das Wort auf geheimnisvolle Weise zu empfangen. Auch Gregor von Nazianz weist darauf hin, daß wir das Osterlamm essen, wenn wir die Heilige Schrift lesen. Hierin wird deutlich, daß die *Lectio divina* mehr als bloßes Lesen, Betrachten und Meditieren sein will, sie führt in die Begegnung mit dem Herrn im Gebet. Wer die Heiligen Schriften studiert, denkt nicht so sehr bloß betrachtend über Gott nach, sondern tritt in eine lebendige Beziehung zu dem, der jeden täglich neu anspricht, da er ihm nicht ferne ist. Aus solchem Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift, nicht aber aus eigenem Vermögen, erwächst der geistliche Fortschritt im Glauben.

Wer die Heiligen Schriften studiert, erfährt in der betenden Betrachtung die lebendige Gegenwart des Wortes Gottes. Dennoch: Gegenüber dem persönlichen Studium besitzt der Wortgottesdienst den Vor-

rang, weil »keine Weissagung der Schrift eigenmächtig ausgelegt werden darf« (2 Petr 1,20); jede persönliche Lectio divina mündet in die Liturgie.

Die Bedeutung der betenden Schriftlesung ergibt sich ferner daraus, daß sie der genuine Ort der Gotteserfahrung ist und in die Begegnung mit dem Mysterium Gottes führt. Als »mystisch« wird seit Origenes jener Sinn der Heiligen Schrift bezeichnet, der sich hinter dem (Literal-)Sinn als Christuswirklichkeit für den Leser auftut. Anfangs behält das Wort »mystisch« seinen Bezug zur Liturgie und damit seine bleibende Verwiesenheit auf das objektive Mysterium.<sup>324</sup> Diese objektive Rückbindung findet ihre Konkretisierung im Lebenskontext des Lesers: »Niemand kann die Schrift erfassen, der nicht zutiefst eins wird mit den Wirklichkeiten, von denen sie uns spricht.«<sup>325</sup> Exegese ist somit nicht zu trennen von der Erfahrung im Leben des Glaubens.

Wer sein Leben auf den Text hin abstimmt und sich für ihn engagiert, wird ihn wahrhaft verstehen. Der Text ist eine Lebensform und kann nur als Lebensform begriffen und erschlossen werden. Als objektiv kann der Text insofern bezeichnet werden, als er die Kontinuität im Lebenszusammenhang des Verfassers wie auch des Lesers einfordert. Wer sich jedoch derart mit seinem Leben in den gelesenen Text vertieft, dringt tiefer in sich selbst ein, und tiefer in sich eindringend, erfaßt er nochmals den Text. Demnach bedeutet das Lesen der Heiligen Schrift ein Neu-Lesen: Im Lesen werden Text und Leser neu geschaffen. Der Text macht dem Leser bewußt, wer er ist, und hilft ihm, sich selbst zu verstehen; so läßt der Text den Leser er selbst werden, denn er war dies nicht, ehe er las.

Im Dialog mit dem Text darf sich das Lesen nicht hastig vollziehen, nur dann kann sich im Studium der Heiligen Schrift ein Prozeß der

---

<sup>324</sup> Dies gilt auch noch für die mittelalterliche Ekklesiologie des Corpus mysticum. Vgl. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter*. Einsiedeln 1969, 69ff.

<sup>325</sup> Origenes, *Johanneskommentar* 13,24 (PG 14,440 C).

Selbstwerdung vollziehen: Indem sich der Gläubige in die Geschichte Gottes hineinstellt, findet er in der Begegnung seine eigene Identität. So erkennt der Beter in der Meditation der Heiligen Schrift, wie die Geschichte seines Lebens verstehbar wird in der Geschichte Jesu: erlöst aus aller Selbstverstrickung, findet er außerhalb seiner selbst das Heil.

In seinem lebensschaffenden Wort gibt Gott statt Sachmitteilungen einen unmittelbaren Zugang zu seinem eigenen Herzen, um das Herz des Menschen anzurühren und zu wandeln. Gregor der Große sagt deshalb: »Entdecke das Herz Gottes im Wort Gottes.«<sup>326</sup> Auf diese Weise führt das betende Lesen der Heiligen Schrift zu einem tiefen Erkennen, das auf das Tun der Wahrheit vorbereitet, und zwar in Liebe. Wilhelm von St.Thierry gibt folgenden praktischen Rat an die Kartäusernovizen: »Man muß aus der fortlaufenden Lektüre Anstöße zu Affekten ziehen, ein Gebet formen, das die Lesung unterbricht. Solche Unterbrechungen stören die Seele weniger, als daß sie sie bald zu einer lebendigen Durchdringung des gelesenen Textes führen.«<sup>327</sup> Ohne die Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) bleibt die *Lectio divina* ein Werk des Menschen: Die Heilige Schrift kann also nur betend unter dem Beistand des Heiligen Geistes gelesen werden. Zugleich erfährt sich der Betrachter im Studium der Heiligen Schrift aufgefordert, auf Gott hin umzukehren. Auf diese Weise wird die Schriftlesung zu einem Gradmesser geistlichen Lebens, »denn jeder geistliche Fortschritt erwächst aus der Lesung und Betrachtung der Heiligen Schrift und nicht aus unserer Selbstbehauptung vor Gott. Was wir nicht wissen, lernen wir aus der Bibel, und was wir gelernt haben, bewahren wir in der Meditation, und was wir meditiert haben, bestimmt unser ganzes Tun«<sup>328</sup>. Nicht das Lesen, sondern das Handeln, nicht

---

<sup>326</sup> Gregor der Große, Epistola 4, 31 (PL 77,706 B).

<sup>327</sup> Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont Dieu* (SC 223, S. 241), Nr. 123.

<sup>328</sup> E. Bianchi, *DICH finden in deinem Wort. Die geistliche Schriftlesung*, Freiburg-

das Buch, sondern die Liebe sind die Wegweiser christlichen Lebens aus der Kraft des Gebetes im Studium der Heiligen Schriften. Zusammenfassend können wir festhalten, daß gerade das Studium der Heiligen Schrift dem christlichen Gebet seinen »objektiven« Charakter gibt und den Beter vor allen kurzatmigen spontanen Gefühlsäußerungen und Anmutungen bewahrt. Theologisch besagt die Rückgebundenheit des Gebetes an die Heilige Schrift, was auch Richard Schaeffler hervorhebt, daß nämlich das Wort des Beters immer Antwort auf das ist, was Gott vorweg schon in der Heilsgeschichte getan und gewirkt hat. So formt der Christ die Sprache seines Gebetes im Studium der Heiligen Schrift und weiß dabei, daß hier mit ihr die Verheißung für die Erhörung seines Bittens gegeben ist. Doch zugleich stellt er sich mit seinem Gebet in die Gemeinschaft aller Glaubenden, der die Heilige Schrift anvertraut ist, und weiß sich von ihr in Pflicht genommen, vor allem im stellvertretenden Beten füreinander.

## 6. Stellvertretendes Beten

Die Gemeinschaft der Gläubigen läßt sich von Jesus nie adäquat unterscheiden bzw. als ein anderes Subjekt aufbauen, ist sie selbst doch nach Aussage des Epheserbriefes seine Fülle. Deshalb können jene, die an Christus glauben, nicht »zu ihm« beten, sondern nur »in ihm« und »durch ihn«, welcher der einzig wahre Mittler zu Gott ist und bleibt. Auch wird keiner in der Gemeinschaft der Glaubenden um innere (visionäre oder gar mystische) Erlebnisse beten oder sich in bestimmte Erfahrungen hineinbeten wollen, geht es doch einzig darum, »in rechter Weise und ungestört dem Herrn dienen« zu können (vgl. 1 Kor 7,35), wie auch Christus nicht »sich selbst zu Gefallen gelebt« hat (Röm 15,3): Die Liebe »sucht nicht ihren Vorteil« (1 Kor 13,5).

Dieses Grundgesetz katholischen Betens konkretisiert sich in der Gemeinschaft der Heiligen. Nur mit allen »Heiligen« gemeinsam wird der Einzelne die »Breite und Länge, Höhe und Tiefe« der Liebe Gottes ergünden. Trotz und in aller Unterschiedenheit bilden alle im Glauben den einen mystischen Leib Christi, in dem einer für den anderen ein Mittler zu Gott wird und für ihn im Gebet eintritt. Auf dem Weg des Glaubens ist nichts von privater, alles aber von persönlicher Relevanz.

Gewiß, beten kann nur »ich« als Einzelner, und würde sich der Einzelne in die Masse zurückziehen, würde sein Gebet zum »Plappern« und zu einem rein äußeren, nicht existentiellen Vollzug. Dennoch, Christentum ist, wie wir schon betonten, eine Religion im »Wir«. Das Wir der Glaubenden reicht über die sichtbare Gemeinschaft hinaus, denn die »communicantes« der himmlischen Kirche vereinen sich im Gebet der Liturgie mit der irdischen Kirche. Nach Aussage der Apokalypse werden die »Gebete der Heiligen« der irdischen und himmlischen Kirche zu jenem Weihrauch, den der Engel auf dem goldenen Altar vor dem Thron verbrennen soll, um so die Gebete aller Heiligen vor Gott zu bringen, indem der Weihrauch mit den Gebeten der Engel zu Gott emporsteigt (Apk 8,2-4). Auch wenn der Gedanke der »Gemeinschaft« im Gebet in anderen Religionen anzutreffen ist, liegt das spezifisch katholische Moment darin, daß dieses Element unmittelbar in die innertrinitarische Gemeinschaft eingebunden ist, durch den Sohn im Heiligen Geist zum Vater hin ausgerichtet.

Der Dienst aneinander im Glauben konkretisiert sich im Gebet füreinander: Wie Jesus für alle anderen bittet (Mk 10,35-45; Lk 13,6-9; 23,34; Joh 14, 14; 15,16; 16,23f.26f.) und der Apostel für seine Gemeinde betet (Röm 1,9f.; Phil 1,3-5), ebenso hat jeder Glaubende im Gebet vor Gott für die anderen einzutreten: »Niemand wird allein gerettet: Wer gerettet wird, wird gerettet in der Kirche, als ihr Glied in Einheit mit den anderen Gliedern. Glaubt jemand? - Er ist in der Gemeinschaft des Glaubens. Liebt jemand? - Er ist in der Gemeinschaft der Liebe. Betet jemand? - Er ist in der Gemeinschaft des

Gebet. [...] Sage nicht, welches Gebet kann dem Lebenden oder dem Toten zuteil werden, da mein Gebet ja für mich allein nicht ausreicht. Da du überhaupt nicht zu beten verstehst, welchen Zweck soll es haben, daß du für dich selbst beten sollst? Es betet in dir der Geist der Liebe. [...] Bist du ein Glied der Kirche, so ist dein Gebet notwendig für alle ihre Glieder. [...] Das Blut aber der Kirche ist das Gebet füreinander.«<sup>329</sup>

In der Gemeinschaft des Heils und in der Solidarität auf dem Weg des Glaubens ist die Heiligenverehrung begründet. Die pilgernde Kirche, die sich aus der Feier der Eucharistie aufbaut, weiß sich eins mit der himmlischen, wie auch der Dienst aneinander und füreinander im Glauben mit dem Tod nicht aufhört. Die Heiligen, die in ihrer Liebe vollendet und vollkommen sind (Thomas von Aquin), erfüllen im Himmel den Dienst ihrer Liebe dadurch, daß sie für die anderen beten (Origenes<sup>330</sup>): Die Heiligen beten bei Gott in Erfüllung ihrer Nächstenliebe!<sup>331</sup> Der fürbittende Dienst, den die Heiligen ausüben, nimmt teil am missionarischen Auftrag und Ziel der Kirche<sup>332</sup> und ist auf das

---

<sup>329</sup> A. Chomjakov, *Gesammelte Werke*, in: *Östliches Christentum*. Hrsg. von H. Ehrenberg. Bd. II (1925), 18ff.

<sup>330</sup> Vgl. Origenes, *De Orat.* ii.

<sup>331</sup> Die Verehrung der Heiligen ist die besondere Gestalt der über den Tod hinaus bewahrten Verbindung mit dem Nächsten und der Liebe zu ihm; es geschieht in ihr nichts anderes als in der Nächstenliebe: Von der liebenden Verehrung der Glieder des Leibes in der pilgernden Kirche, also der konkreten Nächstenliebe, unterscheidet sich die Heiligenverehrung nicht dem Wesen nach, sondern in der Form der Realisierung.

<sup>332</sup> »Das Wesen des Christusgeschehens ist [...] die Vereinigung, das Wiedertzusammenführen der verstreuten Glieder der Menschheit zu einem Leib. Sein Zeichen ist das Pfingstgeschehen, das Wunder des Verstehens, das die Liebe schafft, die das Getrennte zur Einheit bringt. In der Mission vollzieht so die Kirche das eigentliche Wesen der Heilsgeschichte, das Mysterium der Vereinigung. Mission geschieht, um das Pfingstwunder zu vollenden, die Zerrissenheit, die den Körper der Menschheit spaltet, zu heilen. [...] So wird in der Mission erst sichtbar, was Kirche ist: Dienst am Geheimnis der Vereinigung, das Christus in seinem gekreuzigten Leibe wirken wollte« (J. Ratzinger, *Wesen und Grenzen der Kirche*, in: K. Forster [Hg.], *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Würzburg 1963, 68).

Heil und die Heiligung aller ausgerichtet, auf daß alle »Anteil haben am Los der Heiligen, die im Licht sind« (Kol 1,12). Das hier angesprochene Grundgesetz des Glaubens behält seine besondere Bedeutung am Ende der Zeiten: Der Glaubende, der vor Christus, seinen Richter, tritt, wird dem ganzen Leib des Herrn und allen Gliedern dieses Leibes begegnen. Denn Gott richtet nicht allein, sondern mit ihm auch Maria und alle »Heiligen«: Ihre Fürsprache wird im Gericht Gottes ein inneres Gewicht sein, das die Waagschale zum Sinken bringen kann.<sup>333</sup>

Im Gebet füreinander erscheint die Hoffnung in einem spezifischen Sinn als eine Grundhaltung christlichen Glaubens und Lebens. Denn die Hoffnung des Christen bezieht sich auf das Heil aller Menschen, »und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich«<sup>334</sup>. Je mehr einer in Gottes Heilsplan hineingenommen wird, desto größer wird zugleich sein Dienst sein.<sup>335</sup> Dies zeigt ein Blick in die Heilsgeschichte: Aufgrund des ihnen eigenen Dienstes sind die Personen, die mit der Heilsgeschichte Gottes verbunden sind, nicht »zufällig«. Jedes Heilshandeln Gottes bleibt unlösbar mit der Erwählung bestimmter Menschen verbunden: Adam, Abraham, Noah, Mose, David, Propheten, Christus und Eva, Sara, das Volk Israel, Tochter Zion, Arme und Demütige, Maria - sie alle bezeugen, daß Gott in seinem Tun Einzelne beruft, um durch sie und in ihnen allen Menschen sein Heil zu erschließen. Dies gilt im gleichen Maß für die Kirche, die auf das Fundament der Apostel gegründet ist, wie auch für die Orden,

---

<sup>333</sup> Vgl. M. Schneider, *Leben in Christus. Kleine Einführung in die Spiritualität der einen Kirche aus Ost und West*, St. Ottilien 1996, 30-32.

<sup>334</sup> Kardinal Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris 1953, 340. Nicht anders H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*. Ostfildern <sup>2</sup>1987, 9: »Aber: wenn ich für dich, für andere, für alle hoffe, dann darf ich mich schließlich auch mit einschließen. (Nicht umgekehrt: Ich hoffe für mich, aber ob du zu den Erwählten gehörst, weiß ich nicht mit Sicherheit).« Vom Glauben her, so führt H.U. von Balthasar aus, hat der Christ die Pflicht, »die Hölle leer zu hoffen«.

<sup>335</sup> W. Beinert (Hg.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 131.

deren Gründung eins ist mit dem Leben und Wirken ihrer Gründer: Benedikt, Dominikus († 1221), Franziskus († 1226), Ignatius von Loyola u.a.m. Die Solidarität im Empfangen des Heils kommt auf besondere Weise in der Marienverehrung zum Ausdruck: Marias Heiligkeit steht ganz im Dienst an ihren Brüdern und Schwestern im Glauben; deshalb preist die Kirche Maria auch als die Heilige (die Panhagia: die All- oder Ganzheilige), der die »ὑπερδουλία« gebührt.

Dies wird auf vielfache Weise im Leben der Heiligen bezeugt: Wie beispielsweise Mose vom Berg aus betend die Schlacht des Gottesvolkes mitschlägt, so verstehen Antonius und die frühen Mönchsväter ihre Kämpfe mit dem Bösen als ein stellvertretendes Werk, das sie in der Wüste für die anderen verrichten. Gleicherweise deutet die Kleine Thérèse († 1897) ihr Leben im Kloster als ein Werk, das sie dem Einsatz für die kirchliche Missionsarbeit zuordnet. Stellvertretend für seine Gemeinde betet der Pfarrer von Ars († 1859) in der Nacht und widersteht dem Bösen, und Charles de Foucauld († 1916) verharrt in der Wüste täglich im Gebet vor dem Tabernakel und weiß, daß er der Welt nicht tiefer und umfassender helfen kann als auf diese Weise.

Um den Dienst des Gebetes in der Gemeinschaft aller Heiligen hat die kirchliche Tradition immer gewußt. Dies belegen zahlreiche Zeugnisse aus der Glaubensgeschichte, nicht zuletzt in der christlichen Literatur. Gertrud von Le Fort († 1971) läßt Veronika im »Kranz der Engel« sagen: »Zwar hatte ich anfangs immer noch versucht, für eine innere Wandlung Enzios zu beten, wie ich es seit langer Zeit gewohnt gewesen, allein es war mir dabei niemals eine Hoffnung auf Erhörung überkommen. Sondern es war geradezu gewesen, als schüttle der Engel des Gebetes liebevoll, aber streng das Haupt und spräche: Bitte nicht mehr, sondern schenke, wie du es doch selber vorgehabt hast! Und dann war eben jene Wendung eingetreten. Ich hatte meine Bitte fallengelassen und mich auf die Wandlung meines eigenen religiösen Besitzes in den des Freundes gesammelt. Er besaß den Glauben nicht, aber mein Glauben konnte ihm vor Gott mitgehören. Das Christusbild, das meiner Seele eingeprägt war, es würde auch seiner Seele einge-

prägt werden - aber in der meinen. Mit diesem Gedanken begleitete ich die ganze Messe. [...] Und nun erschien der Raum der schönen Kirche nicht mehr leer, sondern erfüllt von dem, den ich hier so schmerzlich vermißt hatte: ich kniete an seiner Statt, ich feierte an seiner Statt die Messe und die Kommunion, er war gegenwärtig, wenn ich gegenwärtig war, er besaß alles, was ich besaß, denn alles, was mein war, war auch sein - mit dieser beseligenden Gewißheit verließ ich jedesmal die Kirche.«<sup>336</sup>

Die dargelegte heilssolidarische Sicht christlichen Glaubens und Beters bedeutet in einer Zeit, wo viele Menschen kaum noch im ausdrücklichen Sinn glauben, eine große Herausforderung. Wie Gertrud von Le Fort in ihrem Werk aufzeigt, müßten die geistlichen Vollzüge des Gebetes und der Liturgie viel entschiedener als Stellvertretung und als Dienst an der Welt gesehen und praktiziert werden. Es kann sogar sein, daß ein Beter Erfahrungen, Erkenntnisse, aber auch Nöte, Zweifel und Leiden erhält, die nicht ihm zgedacht sind, die er »stellvertretend« für die anderen oder einen anderen zu tragen hat, vielleicht auch, weil sie so zu einer Frucht für die Kirche werden können, wie das Leben der Kleinen Thérèse von Lisieux bezeugt.

Es stellt sich die Frage, woher die Heiligen Mut und Kraft gewannen, selbst in der Eindeutigkeit ihrer Leiderfahrung und Anfechtung des Glaubens das Angesicht Gottes zu suchen und an seine Gegenwart und Menschenfreundlichkeit zu glauben. Eine mögliche Antwort auf diese Frage findet sich im Gedanken der Solidarität, die eine Grundkategorie christlicher Leiderfahrung ist. Wie nämlich der Kampf Christi mit den Mächten und Gewalten um der Erlösung der Welt willen geschah - »für die vielen« -, so ist auch die Anfechtung in der Nachfolge und im Gebet nicht ohne deren »soziale« Dimensionen zu verstehen. Nicht nachträglich oder von außen her verbindet sich der Weg zu Gott mit dem selbstlosen Dienst »für die vielen«, vielmehr gehören die apostolische Hinwendung zur Welt und das liebevolle Engagement

---

<sup>336</sup> G. von Le Fort, Kranz der Engel. München 1946, 68.

für die Nächsten wesentlich und unmittelbar in die Gottesbegegnung mit hinein.<sup>337</sup>

In zahlreichen Zeugnissen aus dem Leben von Heiligen wird auf die Solidarität im Gebet hingewiesen, so zum Beispiel, wenn Paulus nicht die mystischen Erfahrungsstufen, sondern die Dringlichkeit der Durchführung des irdischen Auftrags betont und Ignatius von Loyola trotz seiner Sehnsucht nach dem Himmel lieber bis zum Ende der Welt im Auftrag Christi auf Erden weiterarbeiten möchte, sogar wenn seine eigene Seligkeit dabei ungewiß bleiben mag.

Johannes Tauler<sup>338</sup> († 1361) sagt von denen, die den Weg des Glaubens gehen: Sie begeben sich alle Tage in jenen göttlichen Abgrund und ziehen alle die Ihren mit sich, die ihnen besonders anbefohlen sind; diese dürfen nicht glauben, sie seien von jenen vergessen, gewiß nicht, sie treten alle mit ihnen ein, in einem Augenblick, ohne bildhafte Vorstellungen und im Namen der gesamten Christenheit. Der Gedanke der Solidarität findet sich auch bei Thérèse; in ihren letzten Lebensmonaten kann sie sich der Verzweiflung nur erwehren durch ungezählte Glaubensakte und durch ihre Solidarität mit den Atheisten, damit für diese die Fackel des Glaubens aufleuchten kann.

Es wurde deutlich, daß christliches Gebet sich von einer Betrachtung oder frommen Übung unterscheidet, da es eine Pflicht erfüllt, nämlich für die anderen zu beten, um ihnen so zu dienen. Diese heilssolidarische Sicht des Glaubens wie auch die Grunddimensionen stellvertretenden Betens treten besonders zutage in der Feier der Liturgie.

---

<sup>337</sup> Wenn Augustinus vom christlichen Kampf des Einzelnen spricht und die Grenzen der beiden Civitates durch das Herz des Einzelnen hindurchgehen sieht, betont er die soteriologische Bedeutung dieses Kampfes für die anderen (vgl. B. Roland-Gosselin, *Le combat chrétien selon S. Augustin*, in: *Vie Spirituelle* 24 [1930] 71-94).

<sup>338</sup> Johannes Tauler, *Predigten*. Vollständige Ausgabe. Übertragen von G. Hofmann, Einsiedeln 1979, 581. - Was Johannes Tauler hier anspricht, ist auch in der modernen Literatur bezeugt. Vgl. zu Paul Claudel und seiner Auffassung vom stellvertretenden Leiden: F. Wulf, *Geistliches Leben in der heutigen Welt*. Freiburg-Basel-Wien 1960.

## 7. »Praxis« des Betens

Je verschiedener sich Menschen erfahren und auf ihren eigenen Wert, ihre Individualität und Persönlichkeit Wert legen, desto pluriformer wird ihr Verhalten im Gebet sein. Eine Verständigung auf übergreifend »katholische« bzw. kirchliche (Vor-)Gegebenheiten des Gebetes scheint heute fast unmöglich zu sein. Mit einer solchen Entwicklung steht das Gebet, gerade das persönliche Gebet, in der Gefahr, eine Sache der Beliebigkeit zu werden, während ein überpersönliches, also objektives und liturgisches Gebet bloß als »unpersönlich« erscheint. Aber ist nicht gerade das Gebet das persönlichste, was ein Mensch hat und seine Existenz ausmacht?

Das innere Wesen eines Menschen zeigt sich vor allem in seinem Tun. Nicht anders verhält es sich im christlichen Beten: Sein zentraler Ausweis ist das Handeln, nach ihm werden wir und unser Leben am Ende der Zeiten beurteilt, wie Mt 25,33-46 ausführt, denn im Handeln muß sich zeigen, ob der Beter seinem Gebet zu Gott zu entsprechen vermag. Wer betet, daß Gottes »Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden«, sieht sich in die Pflicht genommen, so daß es heißt: »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir unsern Schuldigern vergeben«. Wer nicht tut, was er betet, wird Gottes Handeln nicht an sich erfahren (Mt 18,21-35).

Der Vollzug des Gebetes ist mehr als eine Frömmigkeitsübung, will sich doch in ihm das schlechthin Lebens-Not-wendige ereignen. Deshalb nimmt Matthäus die Gebetsweisung Jesu in den Kontext der Bergpredigt hinein, wie auch bei Lukas die entscheidende Bitte der Jünger zum Ausdruck bringt, daß sie beten lernen wollen, wie es die Jünger des Täufers gelernt haben. Obwohl ein Jude eigentlich weiß, wie er zu beten hat, richten die Jünger ihre Bitte bewußt an ihren Herrn und Meister, da sie nicht »plappern« möchten wie die anderen, welche Gott nur in einem Teilbereich ihres Lebens aufnehmen, ohne ihn ansonsten in ihrem frommen Leben und Tun wirklich ernst nehmen zu müssen. Jesus hingegen lehrt seine Jünger mehr als bloß ein

Gebet; er befreit sie zu einem Leben im Gebet, das frei ist von Ängsten und offen im Vertrauen auf den Vater im Himmel, der erhört, selbst wo menschliche Worte und Hoffnungen versagen. In solch freier Rede vor Gott als »unserem Vater« darf sich der Beter gewiß sein, daß er in seinem Gebet längst erhört ist, bittet er doch, Gottes Reich möge »kommen«, da »die Zeit erfüllt« ist, denn wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; für ihn ist sogar das tägliche Brot mehr als ein Nahrungsmittel, nämlich Träger letzter Verheißung.

Christliches Beten ist also alles andere als ein »Plappern«, sein Ernstfall im Leben erweist sich vielmehr als Ausweis rechten Gebetes. Der Beter wird sich also immer in den Auftrag seiner Zeit hineingenommen sehen, und nie wird es ihm möglich sein, sich im Gebet aus dem »Jammertal« dieser Erde herauszubeten. Die Wirklichkeit dieser Erde und des menschlichen Lebens wird niemals derart schlecht sein, daß sie sich nicht dennoch als Ort rechter Begegnung mit Gott erweisen kann.

Der »Nutzen« eigenen Betens wird dem Einzelnen zuteil, sobald er betend zu dienen bereit und nicht auf das Seine bedacht ist. Ein wahrer Beter vor Gott sucht im Gebet nichts Eigenes, auch will er vor und von Gott nichts nur für sich, vielmehr läßt er sich alles geben - für die anderen. Denn in ihnen will er Gott finden, weiß er doch, daß hinter ihnen Christus steht, der sich für sie in den Tod gegeben hat. Auch hierin zeigt sich ein trinitarisches Grundgesetz: Der Vater betrachtet jeden Menschen einzig in der Liebe seines Sohnes, und in ihm sieht er sie, wie sie sind; deshalb kann kein Mensch sich anders betrachten, als Gott ihn sieht. Diese »kontemplative«, nämlich göttliche Sicht des Anderen macht sich der Einzelne im Gebet zu eigen, und würde das Gebet ihn dies nicht lehren, wäre es unnütz. Sobald aber der Einzelne im Anderen das Antlitz Gottes entdeckt, erkennt er dies als Frucht seines Gebetes, was sein weiteres Beten befruchten wird. So lebt der Christ während des Tages, was er im Gebet betrachtet, und erfüllt auf diese Weise das Gebot, allezeit zu beten und nicht davon abzulassen (1 Thess 5,17; Kol 3,17).

Gewiß, christliches Beten ohne Handeln ist unchristlich; aber ebenso kann - unter gegebenen Umständen - alles Handeln ins Gebet allein verlegt werden, denn reinem Beten ist eine existentielle Kraft zu eigen, wie der angenagelte Gekreuzigte zeigt, da er nicht aufhörte zu beten. Deshalb beschränkt sich die Kirche nicht auf das Handeln, unentwegt tritt sie in das Gebet vor Gott ein. Auch die Eucharistie wird nie zur Erbauung gefeiert, will sie doch mehr sein als eine erbauliche Meditation, nämlich der entscheidende und allumfassende Dienst an der Sache Gottes in der Welt. Zudem ist das Gebet der Eucharistie dem persönlichen Beten vorgeordnet, wie auch das Gebet der Eucharistie als objektive Mystik subjektiv nur ansatzweise nachvollziehbar ist; nicht die subjektive Erfahrung wird in der Eucharistie entscheidend sein, sondern die Bereitschaft und Offenheit für das, was sich am Menschen vollziehen will. Insofern läßt sich sagen, daß christliches Beten, da es in der Eucharistie als Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens verortet ist, immer »objektiv« sein will.

Aus seiner inneren Bezogenheit zur Eucharistie erklärt sich ein weiteres Kriterium des Betens, es schließt nämlich die Teilnahme an der Passion ein. Da Gebet ein tieferes Eindringen in die existentiellen Dimensionen des christlichen Glaubens und Betens ist, kann es kein Gebet ohne Anteil an der Passion Christi geben. Buddhistisches Meditieren führt in den Prozeß der Abstraktion von den Gegenständlichkeiten des Lebens, aber nicht zur Teilhabe an der Gottverlassenheit, wie sie Jesus selbst erfahren mußte, so daß das Vaterunser schließlich zur Bitte wird, nicht in Versuchung zu fallen bzw. nicht von ihr besiegt zu werden. Auch wird der Beter die Leiden der Kreatur nie übersteigen oder sich gleichsam über sie »hinwegmeditieren«; er muß vielmehr bereit sein, in das kreatürliche Leiden hinabzusteigen und es mitzuleiden, um so der Auferstehung teilhaft werden zu können.

## 8. Irdisches Beten

Wir betonten schon: Menschliches Leben ist »irdische Existenz« und damit unvollendet und »unheil«, »beladen« mit der »Last der Geschichte«, fern von jedem »vollbracht«. Der Mensch ist alles andere als »reiner« Geist, sondern eingebunden in Volk, Familie, Land, Ort und Zeit. Auch der Christ lebt kein engelgleiches Leben, er sieht sich in die geschichtliche Konkretion der Nachfolge hineingenommen. Das Leben in Glauben und Gebet ist also tief in die Schwere der Zeit und des Auftrags eingegraben, es vollzieht sich bis in all die scheinbaren Zufälle eines Weges hinein.

In diesem Sinn gibt es kein rein »geistliches Beten«, verstanden als Absolvieren von geistlichen Übungen und Pflichten oder als Erklimmen einer Vollkommenheitsleiter, in dem der Mensch sich, seine Schwachheit und Mühsal zu überwinden trachten würde in eine traute, weltenthobene Gottinnigkeit; stattdessen wird so manches rätselhaft und hart bleiben. Auch wird der Mensch die »Dinge« seines Lebens nicht rein äußerlich handhaben können wie eine Fertigkeit; Schritt für Schritt muß er sich vorwärtsführen lassen, wobei dieses Schreiten zuweilen mehr einem Fallen und Straucheln gleicht: In der Schule Christi wird der Mensch empfangend seine Wegspuren »lernen«, ohne gleich aus eigenem Wissen und Vermögen handeln und ihm voraus-eilen zu wollen bzw. zu können.

Gewiß, »die Geschichte ist nicht das Letzte, um das es geht; aber es geht um das Letzte nur in der Geschichte«<sup>339</sup>. Denn mit der Menschwerdung des Gottessohnes ist an die Stelle aller »Ideen« einer Weltanschauung oder Philosophie das »eingeborene Wort« getreten, das als »Inbild« allem einwohnt und es zu einem »Symbol« seiner selbst

---

<sup>339</sup> C.F. Müller, Konrad Weiss - Dichter und Denker des »geschichtlichen Gethsemanes«. Fribourg 1965, 133; ebenso M. Schneider, Konrad Weiß (1880-1940). Zum schöpferischen- und geschichtstheologischen Ansatz im Werk des schwäbischen Dichters, Köln 2007; ders., Theologie der Menschwerdung. Eine Grundlegung aus der Sicht der Dogmatik, Köln 2011.

macht; seither birgt alles, selbst Leid und Tod, ein unveräußerliches Bild Gottes in sich; doch bleibt ein kreatürlicher Rest, der mit der menschlichen Vernunftssprache weder erreicht noch ausgesprochen werden kann und dem man sich nur durch eine »Umkehr« nähert. Statt alle Erdverbundenheit und Endlichkeit zu übersteigen und sich in das Ideal einer, wenn auch noch so gut gemeinten, Vollkommenheit und Frömmigkeit zu versteigen, gelangt der Beter in der Annahme seiner eigenen gebrochenen und schuldhaften Kreatürlichkeit auf den Weg zu Gott.

Der Mensch vermag seine Endlichkeit und Kreatürlichkeit aus keinem Vermögen anzunehmen, etwa indem er sich dazu entschließt, sondern nur aus dem Bewußtsein, daß Gott selbst für sich die Ermangelung und den Ort aller Endlichkeit gewählt hat. Er entäußerte sich seiner göttlichen Macht und Gestalt; und indem er der Erde die Spur seiner Hingabe einprägte, wandelte er die Erde zum seligen Ort neuer Erkenntnis und Heilsgewißheit. Nun erfährt sich der Mensch in all seiner Ohnmacht und Schuld gehalten und von Gott angenommen; ja, er sieht seine Kreatürlichkeit als von Gott selbst bestimmt und gewollt, wie Daten des Heils in harter, aber göttlicher Fügung.

Glaube, Gebet und geistliches Leben allein machen den Menschen kaum »besser« und »vollkommener«. Ist er aber bereit, sich und sein Leben zu erleiden, wird er jenes »In-Bild« entdecken, das allem zugrunde liegt und allem seinen letzten Sinn zu geben vermag. Im Leben des Glaubens geht es um die gestalthafte Ausprägung jenes in der Geschichte offenbar gewordenen In-Bildes, wie es im Menschensohn sichtbar geworden ist. Nicht etwas in Gott, der Logos selbst ist das Modell für den Menschen und sein Leben im Glauben; darin liegt auch das Unterscheidende christlichen Gebetes: Es vollzieht sich in Angleichung an den Menschensohn, wenn auch in harter Brechung und Ermangelung.

Gottes Wort sucht sich im Leben des Menschen zu inkarnieren, wie es auch selbst Fleisch annahm, um ihn zu erlösen. So kann es kein Gebet ohne den Leib geben, beide gehören zusammen. Dem Leib kommt bei

der Heimkehr des Menschen zu Gott eine ganz besondere Aufgabe zu, in ihm findet der Mensch jene Vollendung, in der er als ganzer im Heiligen Geist neu wird. So bereitet der Beter den Leib vor durch Wachen und Fasten wie auch durch Askese, um ihn zu seiner ursprünglichen Gestalt zurückkehren zu lassen, in der er von Gott gedacht wurde. In seine ursprüngliche Bestimmung zurückgekehrt; statt ein »Leib der Sünde« (Röm 6,6) und ein »Leib der Erniedrigung« (Phil 2,8) zu sein, kann sich nun aus dem Keim der Auferstehung jene Gnade entfalten, welche den Leib mit der Taufe wandelt in seine neue, christusförmige Gestalt, die auch in einem Leben der Buße wie auch gemäß den Evangelischen Räten bezeugt wird.<sup>340</sup>

Die Theologie des christlichen Gebetes enthält, so dürfen wir festhalten, eine ganze Anthropologie, insofern der Mensch im Gebet immer mehr in ein Leben unter der Führung des Heiligen Geistes verwandelt wird, gemäß dem Bild Gottes in Jesus Christus. Dieser Prozeß der inneren Wandlung und zunehmenden Einigung mit Christus wird der Christ als die kostbare »Frucht« seines Betens erkennen, die ihn unablässig voller Ehrfurcht vor das Angesicht Gottes treten läßt, um »mit unserem Herzen, erfüllt vom Geist« zu beten (Eph 5,18f.).

## 9. Ehrfürchtiges Beten

Ignatius von Loyola zeigt in der »Betrachtung zur Erlangung der Liebe« (vgl. EB 230-234), daß die Haltung der Ehrfurcht ein Reflex des Wissens um die Bedeutungsschwere der Erwählung eines Menschen ist. Wie ein roter Faden wird in der Heiligen Schrift bezeugt, daß Gott den Menschen auf ganz bestimmte Art und Weise beruft, ohne daß der Mensch daraufhin seine Berufung in Eigenregie verwalten und sich

---

<sup>340</sup> Aufgrund dieser leiblichen Dimension des Gebetes führt speziell die Ehelosigkeit zu einem vertieften Gebet, gibt sie doch Gelegenheit, in rechter Weise dem Herrn zu dienen (vgl. 1 Kor 7,35) - gleich jener Maria, welche sich von ihren Haushalts-sorgen nicht ablenken ließ und sich zu Füßen Jesu setzte (Lk 10,39).

ihrer bemächtigen kann. Von Mose heißt es: »Als Jahwe sah, daß er herantrat, um nachzusehen, rief Gott ihm aus dem Dornbusch zu: ‘Mose, Mose!’« (Ex 3,4-6). Als Abraham seinen Sohn hingeben soll, wird auch er zweimal bei seinem Namen gerufen (Gen 22,11). Nicht anders Samuel, der dreimal in der Nacht bei seinem Namen gerufen wird: »Samuel, Samuel!« (1 Sam 3,10). Diese Art und Weise der Berufung setzt sich in den Evangelien fort, wie es bei dem Besuch Jesu bei Maria und Martha bezeugt ist (Lk 10,41).<sup>341</sup> Lukas beschreibt hier ein Gegenstück zum Gleichnis der ungastlichen Samariter (9,51-55): Martha ist voll guten Willens und setzt sich für ihren Dienst so sehr ein, daß sich auf einmal die Werteordnung verschiebt. Martha glaubt, die Nächstenliebe zu leben, aber sie hat nicht verstanden, daß Jesus der wahre Lehrmeister ist und ihre einzige Pflicht nun darin besteht, auf ihn zu hören; stattdessen scheint sie sich selbst zur Lehrmeisterin Jesu machen zu wollen.

Nicht anders verhält es sich bei Mose. Er sieht einen Dornbusch, der brennt und nicht verbrennt. So geht er hin, um nachzuschauen und die Begebenheit in seine bisherigen Vorstellungen einzufügen. Jahwe aber hält ihn an, seine Skandalen auszuziehen. Nicht Mose wird Jahwe in seine Vorstellungen hineinzwingen, vielmehr wird dieser ihn in seinen Plan einfügen. So zieht Mose seine Schuhe aus, er läßt davon ab, Jahwe den eigenen Schritt aufzuzwingen, indem er sich in den Schritt Jahwes hineinnehmen läßt. Denn man tritt nicht im Marschschritt in die Verfügbarkeit für das Geheimnis Gottes und seiner Sendung ein.

Als sich Moses dem Berg nähert und in seinem ganzen Wesen von der Gegenwart des Herrn erfüllt wird, fragt er sich, ob die Menschen all das, was er dort erfahren hat, ertragen werden. Nun wird er erleben müssen, daß sie noch nicht einmal die Widerspiegelung des Erfahrenen in seinem Antlitz ertragen. So hält er das Kostbarste, das er in

---

<sup>341</sup> Mit einem solchen doppelten Anruf sind in der Heiligen Schrift immer entscheidende Augenblicke in der Erwählung eines Menschen verbunden.

seinem Leben erhalten hat, »in den Händen«; es muß »abkühlen«, bis sogar er selber es erträgt und die anderen erreichen kann.

Nicht nur zur Stunde der Berufung, immer wieder wird dem Glaubenden Kostbares gewährt und anvertraut, er trägt es in Händen und wird sich fragen, was aus all dem wird. Die Erfahrung eines Gebetes oder einer Heiligen Messe, die Kostbarkeit eines guten Wortes oder einer Predigt: All dies bedarf einer »Abkühlung«. Es gibt eine *Ehrfurcht danach*, die »abkühlend« bedenken und betrachten läßt, was geschenkt wurde.

Die Haltung der Ehrfurcht und liebenden Aufmerksamkeit ist ebenso beim Empfang des Bußsakraments erforderlich. Versöhnung braucht ja ihre Zeit. Meist geht die Versöhnung, wie die Kirche sie praktiziert, zu schnell vor sich: Eine Absolutionsformel macht einfach Schluß mit schweren Vergehen und kaum zu bewältigender Schuldverfälschung. Hier kommt die übliche Bußpraxis nicht zusammen mit den langen Zeiten, die die menschliche Psyche benötigt. Der Weg der Versöhnung läßt bestimmte Schritte notwendig sein, die gegangen werden müssen, bis daß der Mensch innerlich nachzuvollziehen vermag, was ihm im Sakrament der Versöhnung geschenkt und zugesprochen wurde. Sünde ist mehr als eine Gesetzesübertretung; sie besteht vor allem in der Art und Weise, wie der Mensch Gott ausweicht und hinter seinem Ruf zurückbleibt. Nur selten handelt es sich dabei um eine große Schuld; der Einzelne versündigt sich eher in der kleinen täglichen Verfehlung, welche die Wurzel seiner zunehmenden Entfremdung von Gott ist. Sie hat zuweilen ihren Grund in einem tiefen Unbehagen mit sich und dem eigenen Leben, schließlich sogar mit Gott, weil dieser nicht den eigenen Erwartungen entspricht: Hier liegt eine Quelle dafür, warum so zahlreiche Gebete und geistliche Übungen lieblos verrichtet werden und warum Ehrgeiz, Neid, Schadenfreude das Herz eines Menschen befallen.

Die liebende Aufmerksamkeit als Ehrfurcht in der Begegnung mit Gott, so zeigt sich, gehört zu den Grundvoraussetzungen des Alltagslebens im Glauben und Beten. Denn nicht was passiert, sondern was

herausgehört wird aus dem, was passiert, daran entscheidet sich, ob die täglichen Wunder des Lebens im Glauben »ertragen« werden. Der Apostel Paulus hat diese Ehrfurcht gelebt; aus der Begegnung mit Christus wird ihm eine solche Wende zuteil, daß er ihr - in Ehrfurcht - während seines weiteren Lebens gerecht zu werden trachtet: »Was ich jetzt noch zu leben habe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat« (Gal 2,20). Aus dem Dargelegten folgt die Notwendigkeit, daß der Beter in aller Andacht und Ehrfurcht vor Gottes Antlitz zu treten hat, aber auch bei der Rückkehr in den Alltag das Erfahrene im Gebet ebenso ehrfürchtig voller Dankbarkeit aufmerksam bedenken und abwägen soll.

## 10. Liturgisches Beten

Was wir bisher theologisch bedacht haben, bezeugt auch die Praxis des liturgischen Gebetes der Kirche, dem wir uns nun zuwenden wollen. Ihren spezifischen Charakter bzw. Inhalt erhält die christliche Gotteserfahrung im Bekenntnis des dreieinen Gottes, das für die Feier der Taufe und Liturgie konstitutiv ist. Seit der heftigen Auseinandersetzung mit dem Arianismus wurde die Grundformel der Liturgie: *a Patre, per Christum, Filium eius, in Spiritu ad Patrem*, durch den Zusatz: *beata Trinitas, unus Deus* erweitert. Das war nicht nur eine äußere Veränderung der liturgischen Sprache, auch inhaltliche Verschiebungen sind damit gegeben.

Die allgemeine Regel, daß das Gebet durch Jesus Christus, den Mittler, an den Vater gerichtet wird, geht vor allem auf die Mahnung des Apostels Paulus zurück: »Singt Gott in eurem Herzen Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt, denn ihr seid in Gottes Gnade. Alles, was ihr in Worten und Werken tut, geschehe im Namen Jesu, des Herrn. Durch ihn dankt Gott, dem Vater!« (Kol 3,16f.). So richtet sich das liturgische Gebet nicht an Gott im allgemeinen, sondern an die erste Person der Trinität, an Gott Vater. Auch wenn das

Neue Testament außer dem Vater auch den Sohn und den Geist als wahren Gott bekennt, wird der Gottesname eher dem Vater vorbehalten; zudem wird all das, was das Alte Testament von Gott sagt, auf den Vater, die erste Person der Dreifaltigkeit, bezogen, sie wird auch mit »unser Vater« angeredet.

Die neutestamentlichen Doxologien sind auf recht unterschiedliche Weise christologisch-trinitarisch ausgerichtet: Eine Reihe der neutestamentlichen Doxologien richtet sich allein an den Vater (Gott; Gott und unser Vater: Röm 11,36; Gal 1,5; Phil 4,20; 1 Tim 1,17; 6,16; 1 Petr 5,11; Apk 4,9-11; 7,12); drei an den Vater durch Christus (Röm 16,27; 1 Petr 4,11; Jud 25); vier (2 Tim 4,18; Hebr 13,21; 2 Petr 3,18; Apk 1,6) sicher und eine (Röm 9,5) wahrscheinlich an Christus allein; eine an Gott und an Christus (Apk 7,10) und eine an den Vater in der Kirche und in Christus (Eph 3,21). Auf diese Weise prägen die Doxologien die Liturgie, besonders in der orthodoxen Ostkirche, die nicht nur die große Anaphora der Heiligen Messe, sondern jedes liturgische Gebet - gemäß jüdischem Brauch - mit einer Lobpreisung beschließt, nun aber trinitarisch formuliert.

Im Laufe der geschichtlichen Entfaltung der Liturgie ist speziell beim Orationsschluß und bei den Doxologien eine immer stärkere Betonung der Gleichheit der drei göttlichen Personen festzustellen.<sup>342</sup> Ursprünglich wandten die liturgischen Gebete den Blick mehr auf die Beziehung der göttlichen Personen nach außen und auf deren Unterschiedlichkeit, doch mit der Zeit wird mehr der innertrinitarische Austausch wie auch die Einheit und Gleichheit der drei Personen hervorgehoben. Dieser Wandel drückt sich zunächst in den Worten »cum Spiritu Sancto« aus, bis man um 420-430 zur Klausel »in unitate Spiritus Sancti« übergeht, die in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts fast im ganzen Abendland verbreitet ist, mit Ausnahme von Spanien. Darin zeigt sich

---

<sup>342</sup> Im Unterschied zur römischen Liturgie schließen die östlichen Liturgien, wie schon dargelegt, die Orationen fast stets mit einer solchen Doxologie ab. In allen Liturgien aber wird Christus als der Mittler erwähnt.

nun, daß die antiarianische Haltung der frühen Kirche zu keiner Aufhebung des christologisch-trinitarischen Orationsschlusses führte. Die Schlußformeln beginnen einen grundsätzlich anderen Charakter anzunehmen, als man, der ursprünglich geltenden Regel entgegen, Orationen direkt an Christus richtet. Es entsteht die neue Conclusio: »qui vivis et regnas«. Im Mittelalter richtet sich eine Reihe von Orationen klar an den Sohn, und seit dem 15. Jahrhundert beginnen diese sogar mit den Worten: »Domine Jesu Christe«. Noch weiter von der ursprünglichen Tradition entfernen sich jene mittelalterlichen Orationen, die sich direkt an die allerheiligste Dreifaltigkeit wenden; doch diese Neuformulierung hat sich in der römischen Liturgie nicht durchgesetzt.

Sowohl die ältesten Zeugnisse des eucharistischen Hochgebetes als auch die in Gebrauch stehenden Anaphoren - sogar der römische Kanon, obgleich nicht so offensichtlich und schon gleich in Worten erkennbar - sind nach dem bekannten Schema *a, per, in, ad* christologisch-trinitarisch aufgebaut. Auch der Einführung von Festen liegt die Perspektive »a, per, in, ad« von Anfang an zugrunde. Dies erklärt, warum die Liturgie weder ein Fest Gottes des Vaters kennt noch ein Fest des Sohnes oder des Heiligen Geistes an und für sich, abgesehen von ihren Bezügen zur Heilsgeschichte; ja, ursprünglich gab es in der Liturgie nicht einmal ein eigenes Fest der Dreifaltigkeit.<sup>343</sup>

Da die Mysterien des Lebens Jesu heilsgeschichtlich gefeiert und in den Gebeten thematisiert werden, wird das dreifaltige Mysterium Gottes im Rahmen seiner Erschließung im Heilsmysterium Christi und den Mysterien seines Lebens und seiner Person zu einem Thema der Liturgie, aber nicht in einem abstrakt theologischen Sinn, sondern

---

<sup>343</sup> Das Dreifaltigkeitsfest erscheint im 8. Jahrhundert erstmals auf gallischem Boden und findet sich im Lauf des 10. Jahrhunderts in der gallikanischen Liturgie. Seine Einführung hängt damit zusammen, daß es in der Kirche als Reaktion gegen den Arianismus dazu kam, der ursprünglich christologisch-trinitarischen Sicht das direkte Bekenntnis der Einheit der göttlichen Natur anzufügen, und zwar in einer gerade Zeit und Raum überspannenden Ausformulierung.

indem das Heilsgeheimnis der Mysterien des Lebens Jesu aus der Vergangenheit in die Gegenwart geholt und im liturgischen Vollzug des »Heute« aktualisiert wird, so daß die Gläubigen in dieses Geschehen einbezogen werden; indem sie die Früchte des Heils empfangen, sehen sie sich als Glieder des Leibes Christi in das innergöttliche dreieine Leben hineingenommen.

Gewiß, das liturgische Beten bereitet auf die Gnade dieser inneren Gemeinschaft mit Gott vor; doch gibt es, wie Thomas Merton sagt, »eine Bekehrung des tiefen Willens zu Gott, die sich nicht in Worten vollziehen läßt, kaum in einer Geste oder Zeremonie. Es ist eine Bekehrung des tiefen Willens und eine Übergabe meiner Wesenheit, die zu geheimnisvoll für die Liturgie ist und zu privat. Es ist etwas, das nur in einer klaren Verschwiegenheit vor sich gehen kann, die vor allen Dingen jede Mitteilung an andere ausschließt, es sei denn als etwas ganz Neutrales«<sup>344</sup>.

Wohl bildet das gemeinschaftliche liturgische Gebet ein wichtiges Element im Leben der Kirche, es befriedigt jedoch nicht in allem das tiefe Bedürfnis, sich in der Stille des Herzens innig mit Gott zu vereinigen. Thomas Merton schreibt hierüber: »Das liturgische Gebet bereitet uns, auf weite Sicht, für die Gnade der Beschauung vor. Wie alle anderen Gaben Gottes wird auch diese der Seele als Anteil an dem unendlichen Reichtum Gottes gewährt, der uns in Christus im heiligen Meßopfer gespendet wird. Jedoch kann diese besondere Gabe nur dann zur vollen Auswirkung kommen, wenn die heilige Kommunion sich in einer schweigenden und einsamen Anbetung fortsetzt.«<sup>345</sup> Liturgie und Kontemplation gehören zusammen, weil das liturgische Geschehen im betrachtenden Gebet vertieft werden will und dieses in der Liturgie seine Erfüllung findet.

---

<sup>344</sup> Th. Merton, Das Zeichen des Jonas. Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 263f.

<sup>345</sup> Th. Merton, Lebendige Stille. Einsiedeln 1959, 162.

Nach Benedikt von Nursia soll das Gebet kurz sein, denn darin zeigt sich die wahre »Ehrfurcht beim Gebet«<sup>346</sup>: »Will aber auch sonst einer still für sich beten, so trete er einfach [in die Kirche] ein und bete, nicht mit lauter Stimme, sondern unter Tränen und mit Inbrunst des Herzens.«<sup>347</sup> In aller Demut und mit der Reinheit des Herzens trete der Beter in die Gegenwart Gottes und seiner Engel.

Für Johannes Cassian wie auch Benedikt ist nicht die Liturgie selbst die höchste Form der Beschauung; sie rechnen das Psalmensingen dem »aktiven« Leben zu, während das kontemplative Gebet in der Reinheit des Herzens ohne Bilder und ohne viele Worte und Gedanken auszukommen sucht; dieses kontemplative Gebet entwickelt sich in seiner höchsten Form aus dem aktiven liturgischen Gebet. Johannes Cassian nennt dieses kontemplative Gebet ein »Glutgebet« (*oratio ignita*), denn die Seele ist nun ganz erleuchtet vom himmlischen Licht - auf unbeschreibliche Weise und in einem kurzen Augenblick.<sup>348</sup> Johannes Cassian fügt sogar hinzu, daß der Mensch zu einer solchen höheren Stufe des Glutgebetes schon durch das Sprechen des Vaterunsers gelangt, auch wenn dies nur wenige kennen und erfahren haben.<sup>349</sup>

Die Gläubigen erfahren sich unmittelbar in die Dynamik der liturgischen Sprechweise hineingenommen. Die Mönche exemplifizieren dies vor allem an der Tagzeitenliturgie: »Der Zweck des monastischen Gebetes, des Psalmensingens, der *oratio*, der *meditatio* im Sinn des Herzensgebetes, sogar der *lectio* ist es, den Weg für das Wirken Gottes zu bereiten, damit sich die 'Befähigung für das Übernatürliche', das Fassungsvermögen für innere Erleuchtung durch den Glauben und durch das Licht der Weisheit, in der liebenden Betrachtung Gottes entfalten kann. Da man das wirkliche Ziel der Meditation in diesem

---

<sup>346</sup> Vgl. RB 20.

<sup>347</sup> Vgl. RB 52.

<sup>348</sup> Joannes Cassianus, Coll. IV,24.

<sup>349</sup> Ebd.

Licht sehen muß, ist es verständlich, daß eine Meditationsmethode, die nur unsere gedanklichen Überlegungen entwickelt, unsere Vorstellungskraft anregt und die innere Stimmung der frommen Gefühle heben will, in diesem Zusammenhang von geringem Wert ist. Es stimmt zwar, daß man durch solche Meditationsmethoden etwas lernen kann; aber man muß wissen, wann man sie aufgeben und zu einer einfacheren, ursprünglicheren, 'dunkleren' und rezeptiveren Form des Gebetes übergehen muß. Wenn dieses 'dunkle' Gebet schmerzhaft trocken und fruchtlos wird, tut man gut, eher in den Psalmen oder in einfachen Worten der Heiligen Schrift Hilfe zu suchen, als zum herkömmlichen Mechanismus des diskursiven 'geistigen Gebetes' zurückzukehren.«<sup>350</sup>

Ist die Liebe zu Jesus von der Liturgie des Herzens getragen, bewahrt sie ihre tiefe Wirkkraft und entfaltet sich im Herzen der Gläubigen; dies gilt für den Vorsteher der Liturgie: »Tatsächlich lebt ein Priester im Schweigen - oder es sollte wenigstens viel Schweigen in seinem Leben sein - um der Messe willen. Der Kanon der Messe sollte aus diesem Schweigen mit unendlicher Kraft und Bedeutung emporsteigen. Die Messe ist das Wichtigste, was wir [Priester] zu sagen haben. Das Offizium ist eine Vorbereitung für diese Äußerung. [...] Wir sollten sehr klar erkennen, wann wir reden und wann wir schweigen müssen. Es ist wichtig, siebenmal am Tage zu sprechen, um Gott zu loben. [...] Hier ist Reden wichtiger als Leben und Tod. [...] Aber es ist schrecklich wichtig zu schweigen. Wann? Fast den ganzen übrigen Tag. Es ist wesentlich, daß Priester lernen, ihre gewohnheitsmäßigen Aussagen über den Glauben zu unterdrücken, die sie noch nicht gründlich durchdacht haben. Wenn wir nur das sagten, womit es uns wirklich ernst wäre, würden wir sehr wenig sagen. Aber wir sollen Gott auch predigen. Das ist es ja gerade. Das Wort Gottes zu predigen, verlangt Schweigen. Wenn die Predigt nicht aus dem Schweigen

---

<sup>350</sup> Th. Merton, Wahrhaftig beten. Fribourg 1971, 47.

geboren ist, ist sie Zeitverschwendung.«<sup>351</sup> Gemeinschaft mit Gott kommt zur vollen Auswirkung, sobald sich die Kommunion in einer schweigenden und einsamen Anbetung fortsetzt. Leben wird »eucharistisch«, wenn Gott in der Stille des eigenen Herzens Preis und Dank für seine Liebe erwiesen wird.

Die Dynamik der trinitarischen Ausrichtung des christlichen Gebetes bestimmt also, wie wir gezeigt haben, insofern die Liturgie, als sie den Beter unmittelbar in das innere Leben des dreieinen Gottes hineingenommen sieht.

### 11. Beten in sehnsüchtigem Schweigen

Die Haltung der Ehrfurcht wird für den Beter immer auch zur Erfahrung sehnsüchtigen Schweigens werden. Alles im Gebet entscheidet sich dann daran, ob der Mensch die Stille im Schweigen auszuhalten vermag und vor ihr nicht davonläuft in eine äußere Hektik und Betriebsamkeit. Solches Aushalten geschieht nicht aus Selbstzweck, sondern in der Sehnsucht nach dem Herrn: Beten dient nicht dazu, daß der Beter sich in seiner Haut wohler fühlt, sondern daß er als freier Mensch in die lebendige Gemeinschaft mit Christus findet. Im schweigenden Schauen auf den Herrn wird sich sein Beten zunehmend wandeln, denn Christus betet in ihm weit mehr, als er selbst es unmittelbar wahrnehmen kann. Das Wesentliche des Gebetes vollzieht sich so in einem großen Schweigen.

Das Hören auf das Beten Christi im Menschen fordert die Bereitschaft, den Blick Gottes zu ertragen. Es scheint Passivität zu sein, ein Auge auszuhalten, aber jeder weiß, wieviel Anstrengung es erfordert, wenn dies in einer wesentlichen Begegnung geschieht. Meist streifen sich Blicke indirekt, oder wenden sich gleich wieder ab, oder sie geben sich nicht personal, sondern nur im Rahmen gesellschaftlicher

---

<sup>351</sup> Th. Merton, Das Zeichen des Jonas, 277.

Konvention. Eine ähnliche Oberflächlichkeit im Blick wird es in der Begegnung mit Jesus geben, wenn man sich vor ihm in eine theoretische, rhetorische, sentimentale, ästhetische oder gar fromme Distanz oder in äußere Werke flüchtet.

Es käme darauf an, das eigene Herz - auch in all seiner Erbärmlichkeit und Armut - dem Feuer des göttlichen Blickes auszusetzen. Augustinus beschreibt die Ewigkeit als ein »videntem videre«, also als ein Schauen dessen, der uns schon immer seit einer Ewigkeit anblickt. Jesu Blick ist getragen von der Kraft seiner barmherzigen Liebe, die der Mensch aber nur selten erträgt, denn es gehört mehr Demut dazu, sich - wie Petrus - von Jesus wahrhaft lieben zu lassen, als sich selbst zu lieben.

Wer im Schweigen vor Jesus ruhig und still geworden ist, hält im Beten keine langen Monologe, die ihn ermüden. Statt fromme Bücher zu verschlingen und neue geistliche Erfahrungen und religiöse Gefühle erleben zu wollen, geschieht in einem sehnsüchtigen Schweigen vor Jesus eine Verzichterklärung auf alles, was der Einzelne selber herstellen und bewirken möchte. Es kommt zu einer Einfachheit, die es ermöglicht, ganz in der Gegenwart Jesu zu leben.

Vor dem Herrn einfach zu werden, das kann für einen Menschen der entscheidende Schritt auf seinem Lebensweg sein. Immer wieder geraten Menschen - gerade zur Zeit der Lebensmitte<sup>352</sup> - in eine religiöse Krise, weil sie den Eroberungswillen, mit dem sie im Alltagsleben erfolgreich waren, auf das religiöse Leben übertragen und hier gleichermaßen Erfolge verbuchen wollen. Sie haschen nach religiösen Erfahrungen und häufen sich gleichsam einen geistlichen Reichtum an - auf Exerzitien, bei Vorträgen und im Lesen zahlreicher Schriften. Es käme darauf an, sich Jesus ganz einfach zu überlassen, ohne von ihm Gaben zu fordern wie Ruhe, Zufriedenheit, Sicherheit, religiösen Genuß, da der Herr größer ist als seine Gaben.

---

<sup>352</sup> Vgl. M. Schneider, *Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie*, Frankfurt 1993, 63-135.

Das kontemplative Gebet übersteigt alle charismatischen und parapsychologischen Phänomene, so daß sich eine außerordentliche Heiligkeit von deren Erscheinungen unterscheidet. Thomas Keating führt hierzu folgendes Exempel an: »Joseph von Cupertino, ein Franziskanerbruder, war einer der sensationellsten Levitatoren aller Zeiten. Er hatte eine Periode in seinem Leben, in der sich seine Liebe zu Gott so äußerte, daß er sich beim bloßen Hören des Wortes Gott vom Boden weghob. In der Kirche wurde er bis zur Decke gehoben. Dies war ein kleines Amusement für die anderen Brüder der Gemeinschaft und für diejenigen, die zum Gottesdienst kamen. Ein Vorfall, der gut bezeugt ist, verdient erwähnt zu werden. Die Brüder versuchten, ein riesiges Kreuz an der Spitze eines 100 Fuß hohen Kirchturms anzubringen. Wie wir es von anderen Levitatoren kennen, erhob sich Joseph mit lautem Jubelschrei in die Lüfte. Er ergriff das eine halbe Tonne schwere Kreuz, flog damit zur Turmspitze, befestigte es und kehrte dann zur Erde zurück. Seine Vorgesetzten wußten mit seinem ungewöhnlichen Verhalten nichts Rechtes anzufangen und befahlen ihm, davon abzulassen. Bei der Ausübung jeder Art sensationeller Begabung ist eine gehäuften Portion Ich mit im Spiel, sogar bei der spirituellsten. Als Joseph seine Luftwanderungen aufgeben mußte, überfiel ihn tiefe Niedergeschlagenheit. In seinem Fall war dies ganz klar die Nacht des Geistes. Das machte ihm zum Heiligen, nicht seine Flügel.«<sup>353</sup> Es ist nicht selten vorkommen, daß selbst Heilige ihre Gesichte und Schauungen mißverstanden haben; deshalb bedarf es immer der »Unterscheidung der Geister«.

Thomas Keating bemerkt weiterhin: »Reiner Glaube ist nach Johannes vom Kreuz ein 'Strahl der Dunkelheit' für die Seele, den wahrzunehmen der Mensch nicht fähig ist. Vielleicht kann man ihn, jenseits allen Wahrnehmungsvermögens, auf der tiefsten Ebene erfahren. Seine Gegenwart wird man nur an den Früchten des eigenen Lebens gewahr. Gott kann einem Menschen, der getreulich betet, diesen Strahl der

---

<sup>353</sup> Th. Keating, Das Gebet der Sammlung. Münsterschwarzach 1987, 18f.

Dunkelheit senden, ohne daß er sich dieser Gabe überhaupt bewußt wird. Auf jeden Fall sind nach meiner Erfahrung die Menschen mit dem reichsten mystischen Leben entweder verheiratet, oder sie stehen im aktiven Dienst der Kirche. Meines Wissens haben weniger als 5% in Klausur lebender Angehöriger beschaulicher Orden die Erfahrungen, wie sie Theresia von Avila oder Johannes vom Kreuz beschreiben. Für gewöhnlich erfahren sie die Nacht der Sinne, einige wenige die Nacht des Geistes. Der erfahrenen Tröstungen sind nur wenige und der Abstand zwischen ihnen ist groß. Die in der Welt Lebenden haben zweifellos zum Überleben mehr Hilfe nötig. Vielleicht hilft Gott weltabgeschiedenen Menschen nicht in gleicher Weise, weil er entschieden hat, daß die Strukturen ihres Lebensstils hinter Klostermauern ihnen genügend Stütze geben.«<sup>354</sup>

Hier erweist sich das Schweigen als Ausdruck menschlicher Sehnsucht nach Gott. Augustinus führt zu Ps 38 (37),10 aus: »Denn nicht vor den Menschen, die das Herz nicht einsehen können, sondern ‘vor dir ergeht all meine Sehnsucht’. [...] Denn deine Sehnsucht selbst ist dein Gebet; und wenn es eine unaufhörliche Sehnsucht ist, so ist es auch ein unablässiges Gebet. Nicht umsonst nämlich sagte der Apostel: ‘Betet ohne Unterlaß’ (1 Thess 5,17). Können wir aber ohne Unterlaß die Knie beugen, den Körper zu Boden werfen oder die Hände erheben [...]? Es gibt noch ein anderes, inneres Gebet ohne Unterlaß, welches die Sehnsucht ist. Auch wenn du mit etwas anderem beschäftigt bist, du betest ohne Unterlaß, wenn du jenen Sabbat ersehnt. Wenn du ohne Unterlaß beten willst, laß nicht ab, dich zu sehnen. Deine unaufhörliche Sehnsucht ist deine ununterbrochene Stimme. Du wirst schweigen, wenn du aufhörst zu lieben. [...] Das Erkalten der Liebe ist das Schweigen des Herzens.«<sup>355</sup>

---

<sup>354</sup> Ebd., 24.

<sup>355</sup> Augustinus, En. in ps. 37,14 (übers. von C.E. Kunz). - Vgl. zum Folgenden C.E. Kunz, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studie zu einer Spiritualität des Schweigens, 411ff.

Im frühen Mönchtum erhält die ξενιτεία eine besondere Bedeutung, nämlich als Kehrseite des Zölibats bzw. der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Gemeint ist das »Leben in der Fremde«. Ξενιτεία und Schweigen sind die beiden Grundhaltungen innerer wie leiblicher Entsagung. Selbst wer mit anderen zusammenlebt, soll wie ein Pilger »in der Fremde leben«, indem er sich in nichts einmischt und sich, wohin er auch kommt, aus den Dingen, die unter Menschen ständig verhandelt werden, heraushält. Vor allem geht es um das unentwegte und nie abbrechende innere Zum-Schweigen-Bringen alles Meinens, Urteilens, Richtens und Mitmischen-Wollens. Eine derartige Heimatlosigkeit schenkt dem Beter eine innere Freiheit und Ungebundenheit, die ihn selbst im Zusammenleben mit den anderen dennoch die Sammlung bewahren läßt.<sup>356</sup>

Die Gebets-Erfahrung der Einsamkeit löst den Menschen von allen »Orten«, wohin er vielleicht sein Haupt legen möchte. Was ihm im Schweigen zu eigen wird, geht keinen etwas an, außer Gott, dem er sich selbst und sein Leben voll Vertrauen in die Hände zu legen hat: »Um Gott zu gehören, muß ich mir selber gehören. Ich muß allein sein, wenigstens innerlich allein. Das bedeutet die ständige Erneuerung einer Entscheidung. Ich kann nicht Menschen hören. Nichts von mir gehört irgend jemand als Gott.«<sup>357</sup>

Ein solcher Lebensstil meint keine Verachtung des Nächsten; stattdessen sucht der Mensch jene falsche Vertraulichkeit zu meiden,

---

<sup>356</sup> Der Begriff »Sammlung« ist in das Wort »sanft« eingegangen: »Sanft ist der, wer friedlich zusammen ist mit den Menschen und mit den Dingen, mit denen er umgeht. So führt die Sammlung heraus aus der Zerstreung, aus der Ablenkung, aus der Unruhe, und hinein in ein gesammeltes, achtsames, sanftes Tun. Wer zusammen ist mit dem, was er berührt, der geht sanft damit um. Wer zusammen ist mit sich selbst, mit seinen verschiedensten Bedürfnissen und Wünschen, mit seinen Leidenschaften und Emotionen, der ist sanft mit sich selbst, der lebt im Frieden mit den Gegensätzen, die in ihm sind. Und wer beim andren ist, dem er begegnet, der kann nicht grob und hart sein. Wer mit dem andren zusammen ist, wird ihm sanft gegenüberreten« (A. Grün, Herzensruhe. In Einklang mit sich selber sein, Freiburg-Basel-Wien 2003, 134-137).

<sup>357</sup> Th. Merton, Das Zeichen des Jonas, 246f.

die sich in Respektlosigkeit, Ungeniertheit im Umgang und Reden wie auch in der Geschwätzigkeit äußert. Wer die ξενιτεία wahren will, macht sich an Menschen nicht fest, noch legt er die anderen auf sich selbst fest. So befreit die ξενιτεία von allen falschen Besitzansprüchen auf andere.

Eine Möglichkeit, das Leben »in der Fremde« zu beschreiben, besteht in dem Hinweis der Heiligen Schrift, daß wir nur Gast auf Erden sind. Hierzu führt Klaus Schäfer<sup>358</sup> aus: Jesus folgt immer wieder und häufig einer Einladung zum Essen und wird so Gast im Haus eines Fremden. Er ißt und trinkt bei allen möglichen Leuten, wohnt bei Freunden und lebt vom Geld einiger Frauen, die zu seinem Kreis gehören. Unterwegs zu sein, seine Füße unter gastlicher Leute Tisch zu setzen, das gehört zu seinem Stil. Jesus hat Plätze, an denen er gern ist, aber keine Heimat; Leute, bei denen er gern ist, aber kein Zuhause; Freunde, zu denen er gehen kann, aber keine Familie. Seinen Beruf, falls er einen hat, übt er nicht aus, sondern lebt von der Hand in den Mund am Tisch von Freunden und Fremden. Gast sein ist seine Lebensform. So ist Jesus bei den Leuten, ohne sich bei ihnen häuslich niederzulassen. Er hat Zeit, mit ihnen zusammenzusein und zu reden, ohne irgendwo seßhaft zu werden. Er kann dem, der etwas von ihm will, jeweils zur Verfügung stehen, ohne an ihm hängenzubleiben. Er kann jeweils für den dasein, der die Gelegenheit nützt und ihn fragt, bittet oder einlädt, wenn Jesus zufällig in der Gegend ist, durch das Dorf, vielleicht am Haus vorbeikommt. Jesus lebt anders als die meisten seiner eigenen Gesprächspartner, aber nicht anderswo, nicht in einer Sonderwelt. Er kann, ja will (oder muß?) offenbar ohne das leben, was dem Leben normalerweise Halt und Inhalt gibt: Heimat, gewohnte Umgebung, Beruf, geregelte Arbeit, gesellschaftliche Pflichten und Rollen, Familie, Kinder, Frau... Aber er geht nicht ins Kloster oder in die Wüste;

---

<sup>358</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen K. Schäfer, *Zu Gast bei Simon*. Düsseldorf 1973, 66f; ferner: (unveröffentlichter) Vortrag von W. Lambert über »Zölibat als Gastsein«.

wer zu ihm will, braucht weder zu einer heiligen Stätte zu wallfahren noch in die Einöde hinauszugehen, sondern findet ihn in einem der umliegenden Dörfer, im Gespräch mit den Leuten, deren Gast er für eine Nacht oder ein paar Tage ist. Jesus führt kein »normales« Dasein, aber er lebt nicht am Leben vorbei; er lebt es mit. Um an vielem teilnehmen zu können, nimmt er sich heraus, eine Ausnahme zu sein. Man erfährt nicht, wie Jesus zu dieser Lebensweise »in der Fremde« gekommen ist, was und wen er auf dem Weg zu ihr hinter sich gelassen hat. Wenn ein Mensch sich aus dem löst, worin er bisher zu Hause war, und sich auf eine Sache einläßt, die er als Schicksal erkennt, dann kann das für ihn und für andere schmerzlich sein. Manche Geschichten, die über Jesus erzählt werden, lassen erraten, daß auch er (und andere, z.B. seine Mutter) seinen Preis bezahlt hat. Aber den Erzählern liegt wenig daran, wie und unter welchen Schmerzen Jesus das wurde, was er ist. Sie zeigen, was bei diesem Ausnahmedasein herauskommt, was die Leute und Jesus selbst davon haben. Beurteilen zu wollen, ob einer das Recht oder gar die Pflicht zur Ausnahme hat, ist immer gewagt; letztlich kommt es darauf an, was die Ausnahme den anderen bringt.

Das Leben als Gast »in der Fremde« hat ein positives Ziel, nämlich die Vertrautheit mit Gott und mit Jesus. Die Beziehung zur Welt und zu den Menschen wird relativiert um der einen und alles bestimmenden Beziehung zu Gott willen, der allein das Leben des Menschen ausfüllen kann. Im Schweigen erfährt der Mensch, daß er Gott nicht fixieren und auf bestimmte Vorstellungen und Wünsche hin festlegen kann. Gott ist größer als alles, was der Mensch je von ihm erfährt oder selbst im Gebet ansprechen kann. Ein derartiges Schweigen mit und über Gott ist die Kehrseite der apophatischen Grundhaltung des Glaubens und jedes kontemplativen Weges.

Selbst wenn der Beter vielleicht zunehmend das Ziel seines Weges ahnt, zu dem ihn Gott führen will, wird er sich zuweilen zurückgeworfen erfahren, auf daß er seine Absichten reinigen und seine Treue und Demut neu einüben muß. Dies gilt selbst dann, wenn der Beter das

monologische Gebet wie beispielsweise das Herzens-, Schweige- oder Jesusgebet übt: Er wird sogar das Wort lassen müssen, um nicht ins »Plappern« zu geraten und im Zustand der inneren Ruhe verweilen zu können. Nicht das Wort ist das Ziel, sondern die Absicht reinen Herzens im inneren Schweigen. Wer in die Vereinigung mit Gott gelangt, dessen Leben wird sich so gestalten, wie Gott es will, vermutlich voller Überraschungen, jenseits der eigenen Erwartungen und Planungen. Selbst wenn Einsamkeit und Angst den Einzelnen befallen, wird er die Ruhe behalten im Vertrauen, daß alles so recht ist vor Gott, trotz des Gefühls, eigentlich nicht voranzukommen und sich eher im Kreise zu bewegen. Das Gebet ist ja kein menschliches Werk, bei dem es auf den eigenen Erfolg ankommt, sondern ein Verzicht, in den der Einzelne einzuwilligen hat. So lernt er, zu bekennen, wie ohnmächtig er ist, göttliche Gedanken und Gnaden zu verstehen und zu empfangen. Dazu bemerkt Graf Karlfried Dürckheim, daß »eine Erleuchtung noch keinen Erleuchteten macht«<sup>359</sup>.

In der Kontemplation geht es um keine Methode, um zu einer Erfahrung im Glauben zu gelangen, sie erfüllt sich in der Haltung des Glaubens und seiner Grunderfahrung: »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« (vgl. Gal 2,20). Ein solches Bekenntnis ist mehr als eine bloße Empfindung, es handelt sich um eine innere Bereitschaft, den »Vater sehen« zu wollen, ohne ihn unmittelbar schauen zu können, und ihn tiefer erkennen zu trachten, ohne direkt wahrzunehmen.

Der ganze Weg des christlichen Gebetes und der Kontemplation steht unter dem Vorzeichen der Paschamysterien, also des Leidens, Sterbens und der Auferstehung. Jeder Glaubende wird den Weg des Abstiegs zu gehen haben, in die Verlassenheit, Enttäuschung und Einsamkeit, wo er spürt, daß er in allem allein auf Gott und seine Hilfe angewiesen ist. Doch die Erfahrung der Psalmisten ist, daß Gott sogar dann seine Nähe und Hilfe schenkt, jedoch zu seiner Zeit und nach seinem Willen. Zumindest wird er den Glauben stärken, damit der

---

<sup>359</sup> Graf K. Dürckheim, *Erlebnis und Wandlung*. München <sup>5</sup>1986, Einleitung.

Einzelne die Not seines Lebens bewältigen und durchstehen kann. Zugleich muß der Beter sich mühen, indem er keiner Anstrengung ausweicht, soweit diese erleuchtet und »vernünftig« ist. Guter Willen allein genügt nicht, verspieltes Wünschen ebensowenig. Kaum einer wird wohl gewissen Gefahren und Täuschungen auf seinem geistlichen Weg ausweichen können, aber er wird in ihnen geläutert und umso klarer erkennen, was das Rechte ist. Es kann sogar sein, daß Gott einen bewußt in die »Dunkle Nacht« der Sinne oder des Geistes führt, damit er erkennt, wo er sich zu reinigen und selbstverliebte Methoden und Weisen seines Lebens aufzugeben hat. So kann es sein, daß Gott denen, die auf dem falschen Weg gehen, das Licht und den bisher erfahrenen Trost nimmt, so daß sie lahmgelegt und enttäuscht sind, weil sie nicht das durchführen können, was sie sich vorgenommen haben. Nun müssen sie sich entscheiden, ob sie aufgeben bzw. sich gar von der Akedia<sup>360</sup> dazu verleiten lassen, nur noch mit halber Kraft und Intensität den weiteren geistlichen Weg zu gehen bzw. bei den bisher gewohnten Weisen und Methoden des Gebetslebens zu verharren, oder ob sie sich aufmachen und unter der geheimen Führung der Gnade und in der reinen Nacht des Glaubens weitergehen.<sup>361</sup> Auf jeden Fall wird sich der Beter aus dieser Situation nicht selbst manövrieren können, er bedarf der Gnade und Hilfe Gottes.

Die Erfahrung der Dunkelheit oder gar Verlassenheit ist insofern weniger rein negativ zu beurteilen, als sie zur Möglichkeit einer neuen Grundorientierung werden kann: »Daher ist das überhelle Licht, das der Glaube verleiht, für die Seele dunkle Finsternis. Das Stärkere überwältigt und besiegt das Schwächere. Das Licht der Sonne überstrahlt alle anderen Leuchten so, daß sie im Sonnenglanz kein Licht mehr geben, denn unsere Sehkraft ist geblendet. Die Sonne gibt also

---

<sup>360</sup> Vgl. M. Schneider, Akedia. Lebenskrisen in der Deutung des Glaubens, Köln 2004.

<sup>361</sup> Vgl. Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht. Übertr. von I. Behn, Einsiedeln 1961, I. Buch, VII,4.

im Hinblick auf die anderen Leuchten keine Sicht, sondern nimmt sie vielmehr und macht blind, weil ihr Licht unsere Sehkraft unverhältnismäßig übersteigt. Ebenso überwältigt und besiegt das Licht des Glaubens durch sein Übermaß das Licht des Verstandes, das ja an sich nur für das natürliche Erkennen hinreicht, obwohl es auch für das Übernatürliche befähigt ist, wenn unser Herr es zu übernatürlicher Tätigkeit erheben will.«<sup>362</sup>

Der Empfang einer solchen Gnade im geistlichen Leben setzt die Reinheit des Herzens voraus, indem der Beter seine eigenen Ziele und ehrgeizigen Pläne und Wünsche aufgibt und Gott um Gottes willen begehrt: »Die Reinheit des Herzens ist das erleuchtete Bewußtsein des neuen Menschen, im Gegensatz zu den komplizierten und vielleicht sogar niedrigen Einbildungen des 'alten Menschen'. [...] Meditation ist also hingeeordnet auf diese neue Einsicht, diese unmittelbare Selbsterkenntnis. Was bin ich? Ich bin ein von Gott gesprochenes Wort. Kann Gott ein Wort sprechen, das keinen Sinn hat?«<sup>363</sup>

Das Ausmaß des kontemplativen Weges verdichtet sich zur Erfahrung, daß die eigene Identität verborgen in Gottes Anruf an die Freiheit wie auch an die Antwort im Gebet ist. Der Einzelne wird erfahren, daß er im Tun des Willens Gottes den tiefsten Grund seines Lebens erreicht; doch dahin gelangt er nur, wenn er in seinen Absichten lauter und rein ist und sich wehrlos in die Mitte jenes Grundes führen läßt, wo er in seiner ganzen Schwachheit, vielleicht auch Nichtigkeit vor Gott steht und in allem seiner Barmherzigkeit vertraut; solches ist schon ein Geschenk der Gnade und diese wiederum der eigenen Demut.

Christus war von Natur aus demütig, hatte er doch die Herrlichkeit seines Vaters geschaut, und sanftmütig, weil er um die Sanftmut Gottes wußte. Wer also Gottes Gnade demütig erwartet, bedarf der inneren Freiheit, die Dinge des eigenen Lebens so gebrauchen zu können,

---

<sup>362</sup> Johannes vom Kreuz, Empor den Karmelberg. Übertr. von O. Schneider, Einsiedeln 1964, II. Buch, III,1.

<sup>363</sup> Th. Merton, Wahrhaftig beten, 75f.

daß er sie - um des höheren Zieles willen - zur Verfügung stellt, indem er »nichts haben will und doch alles besitzen kann« (vgl. 2 Kor 6,6-10). Ohne solche Askese und Opferbereitschaft wird kein Gebet auskommen - und umgekehrt; ansonsten würde das Opfer zu einer Selbstinszenierung.

Alles weitere auf dem Weg der Kontemplation läßt sich kaum mit Worten und Begriffen einholen; es ist so geheimnisvoll, wie Gott es ist. Johannes Tauler schreibt hierüber, daß die Erkenntnis Gottes »unbeschreibliche Dunkelheit und doch wesenhaft Licht ist. Sie wird die unverständliche und einsame Wüste genannt. Dies ist sie ganz gewiß; niemand kann seinen Weg durch sie finden oder Marksteine in ihr entdecken, denn sie hat keine Marksteine, die der Mensch erkennen kann. Unter 'Dunkelheit' muß du hier ein Licht verstehen, das natürlicherweise nie einen erschaffenen Geist erleuchten wird, ein Licht, das niemals erfaßt werden kann; und es wird 'einsam' genannt, weil kein natürlicher Weg zu ihm hinführt. Um es zu erlangen, muß die Seele über sich selbst hinaus geführt werden, über alles Fassungsvermögen und Verstehen hinaus. Dann kann sie von jenen wahren und lebenspendenden Wassern direkt an der Quelle trinken. Hier ist das Wasser erquickend frisch und rein, wie jedes Wasser an seiner Quelle süß ist, ehe es seine kühle Frische und Reinheit verloren hat.«<sup>364</sup>

In diesen Augenblicken kann sich über den Menschen eine tiefe Angst ausbreiten, weil er das ganze Wagnis seines Weges im Glauben spürt, und vielleicht steht er sogar in der Gefahr, an Gott selbst irre zu werden. Vielleicht zweifelt er auch daran, überhaupt ein geistliches Leben zu haben. Gregor von Nyssa jedoch verheißt: »Umgeben von der göttlichen Nacht, sucht die Seele ihn, der in der Dunkelheit verborgen ist. Sie hat wahrlich die Liebe zu ihm, den sie sucht, aber der Geliebte entzieht sich der Fassungskraft ihres Denkens. [...] Indem sie daher das Suchen aufgibt, erkennt sie ihn, den sie sucht, an der Tatsache,

---

<sup>364</sup> Johannes Tauler, 11. Predigt zum Montag der Passionswoche in: ders., Predigten. Vollständige Ausgabe. Übertr. von G. Hoffmann, Freiburg/Br. 1961.

daß seine Erkenntnis über das Verstehen hinausgeht. So sagt sie: 'Nachdem ich alle geschöpflichen Dinge hinter mir gelassen und die Hilfe des Verstehens aufgegeben habe, habe ich meinen Geliebten durch den Glauben allein gefunden. Und ich will ihn nicht gehen lassen, sondern halte ihn mit der Gewalt des Glaubens, bis er in mein Gemach eintritt.' Das Gemach ist das Herz, das bewohnt werden kann, wenn es in seinem ursprünglichen Zustand wiederhergestellt ist.<sup>365</sup> Nun wird der Mensch all sein eigenes Mühen und Sorgen aufgeben, weil er erfährt, daß sein Wesen von Gottes Wissen um ihn und seiner Liebe für ihn durchdrungen ist.

Nur wenn das Samenkorn in die Erde gefallen ist, bringt es reiche Frucht. Deshalb muß das alte Ich, welches berechnet und auf seine eigenen Kräfte baut, aufgegeben werden; erst dann kann der Mensch neu geschaffen werden. Einen kontemplativen Menschen erkennt man nach Johannes vom Kreuz daran, daß er diesen dunklen und ungewissen Weg der Trockenheit und Wüste allen anderen Möglichkeiten vorzieht; er will lieber nicht wissen als wissen und lieber leere Hände haben, als sich mit sich selbst zufrieden zu begnügen; er wird im Glauben Gottes Liebe zu ihm sogar annehmen, selbst wenn er keine Beweise dafür hat. So schlägt der Beter gerne seine Zelte in der Dunkelheit auf, welche ihm immer vertrauter wird im Wissen darum, daß die eigene Logik die über ihn eingebrochene Dunkelheit nicht aufzulösen und aufzuhellen vermag.

Es kann sich in ihm eine bisher nie gekannte Angst und Verzagtheit angesichts der eigenen Untreue im eigenen Leben breit machen. Die eigentliche Begründung für eine derartige Angst liegt meist darin, daß man der eigenen Aufforderung, um welche man ahnungshaft weiß, nicht genug nachkommt oder nachgekommen ist. So überhört man den Anruf, den man eigentlich erfahren hat, und erfüllt seine Möglichkeiten nicht, von denen man ahnt, sie dennoch verwirklichen zu müs-

---

<sup>365</sup> Gregor von Nyssa, in cant. 6 (PG 44,892f.); zit. nach Th. Merton, Wahrhaftig beten, 92f.

sen. Solches Versagen vor den existentiellen Forderungen im eigenen Leben läßt ein tiefes Ungenügen zurück; ja, es handelt sich hierbei sogar um eine wirkliche Schuldenerfahrung mit dem Gefühl eines Treubruchs und der Niederlage. Solche Ängste lassen sich nicht wegdiskutieren, ebensowenig durch geistliche Übungen aufheben bzw. loswerden; die Hilflosigkeit und die Nacht im eigenen Herzen reichen zu tief, als daß sie sich wegdiskutieren oder durch eine Aktion einfach beseitigen ließen.

Ein großer Abgrund der Entfremdung von Gott erhebt sich, so daß der Einzelne vielleicht spürt, daß er mit dem Gefühl seiner Untreue nur durch das Zuvorkommen der Gnade eine Versöhnung finden wird. Selbst eine Beichte vermag die Not der eigenen Bösartigkeit und das tiefsitzende Gefühl der Untreue kaum aufzulösen, sogar wenn sakramental eine Lossprechung erfolgen würde und der Einzelne damit der göttlichen Versöhnung gewiß sein darf. Vor allem ahnt der Einzelne notvoll, daß selbst eine mystische Erfahrung oder Begegnung mit Gott ihn in dieser Stunde nicht retten kann.

Stattdessen erfährt er sich als so verächtlich und unrein, daß er sich nur noch im Gegensatz zu Gott wahrnimmt und dieser ihn verwerfen müßte (vgl. Ijob 7,20): »Und was die Seele am meisten martert, ist der Gedanke, niemals Gottes würdig zu werden, für immer alles Erstrebte verloren zu haben.«<sup>366</sup> In einer solchen qualvollen Situation gibt Johannes vom Kreuz folgende helfende Weisung des Trostes: »Findest du deine Triebe verdunkelt, deine Neigungen beengt, ausgetrocknet und deine Kräfte unfähig zu irgendeiner inneren Übung, dann quäle dich nicht deswegen, nimm es vielmehr als glückliches Los: denn Gott ist dann am Werk, dich von dir selber zu befreien! Er nimmt dir die Aufgabe aus deinen Händen, mit denen du, trotz aller ihrer Eignung, wegen ihrer Unreinheit und Niedrigkeit nicht so untadelig, vollkommen und zielsicher arbeiten könntest, wie es jetzt geschieht. Denn Gott ergreift deine Hände und führt dich gleich einem Blinden durch

---

<sup>366</sup> Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht, II. Buch, V,5.

das Dunkel, du weißt nicht, wo und wohin; und niemals würdest du mit eigenen Augen und Füßen trotz aller Anspannung das Ziel erreichen.«<sup>367</sup>

Wer durch solche Zeiten des Dunkels seiner eigenen Unwürdigkeit und Glaubensnot hindurchgegangen ist, wird zunehmend bis ins Innerste hinein geheilt und zu einer »runden Existenz« werden; dann aber vermag er andere zu heilen. Einem Bruder, der mit seiner Zunge Schwierigkeiten hat, antwortet der Altvater Mateo: »Wer mit den Brüdern zusammenwohnt, der darf nicht viereckig sein, sondern muß rund sein, damit er sich allen zuwenden kann.«<sup>368</sup> Ein »runde Existenz« ist, wer nicht ständig aneckt und mit den anderen in Frieden zusammenleben kann.

Das Wesentliche der Christusfreundschaft vollzieht sich in einem großen, teils notvollen Schweigen, über das Frère Roger Schutz ausführt: »In jedem von uns verbergen sich Abgründe, Unbekanntes, Zweifel, wilde Leidenschaft, geheimes Leid [...], aber auch Schuldgefühle, niemals Eingestandenes, so sehr, daß sich uns ungeheure Leeren auftun. Triebe wühlen uns auf, man weiß nicht, woher sie kommen - urväterliche Erinnerungen oder genetische Bestimmtheit? Wenn wir Christus mit kindlichem Vertrauen in uns beten lassen, werden wir eines Tages die Abgründe bewohnbar vorfinden.«<sup>369</sup>

Wer im Schweigen mit sich selbst und über das eigene Leben zur Ruhe und in den Frieden gefunden hat, wird einen neuen Blick auf die Welt und die Dinge gewinnen und alles bis auf seinen Kern durchschauen können, wie Isaak der Syrer schreibt: »Er sieht die Flamme aller Dinge.«<sup>370</sup> André Louf spricht von einer »Form des Priestertums für die Welt«, welche ein solcher Mensch ausübt: »Sein ganzer Leib ist Tempel für diese Liturgie geworden. Er ist Priester der verborge-

---

<sup>367</sup> Ebd., II. Buch, XVI,7.

<sup>368</sup> Apophthegmata Patrum Nr. 525 (ed. Miller, 187f.).

<sup>369</sup> R. Schutz, Kampf und Kontemplation. Freiburg 1973, 114f.

<sup>370</sup> Zit. nach A. Louf, Wachen und beten, in: EuA 48 (1972) 349-363, hier 363.

nen Dinge und vergibt die Schwachheiten aller Menschen. Verborgenen und unbekannt betet er für unsere Sünden und hebt seine Hände zum Himmel für unsere Schwachheit.«<sup>371</sup>

Es gibt keine Christus-Freundschaft ohne die Erfahrung der notvollen Suche nach Gott in Einsamkeit und Schweigen: »Die Gnade zu erhalten und sie zu bewahren: dazu berufen zu sein, ist das mühsame und doch selige Werk des Einsamen. Es verlangt von ihm viel Demut, eine friedliche und geduldige Aufmerksamkeit, eine große, geheimnisvolle Liebe. Einsamkeit und Schweigen bedeuten fortan für ihn weit mehr als eine bloße Technik oder Aszese. Sie sind zu Zeichen seines *Bleibens in Jesus* geworden, zum Sakrament seines Passa. ‘Dem, der die lange Anfechtung der Einsamkeit noch nicht ertragen hat’, schreibt Isaak der Syrer - einer der großen Meister des Hesychasmus -, ‘gestatte nicht, aus eigenem Antrieb irgendeine Aszese zu unternehmen, selbst wenn er ein Weiser oder ein Meister wäre, selbst wenn sein Wandel untadelhaft wäre.’ Denn er kennt noch nicht das verborgene Mysterium und die wunderbare Frucht des Einsamseins für Gott und weiß nicht, wie jeder Mensch darin zu seinem innersten Ich Zugang findet. Der doppelte Abgrund seiner eigenen Schwäche und der unergründlichen Barmherzigkeit Gottes bleibt ihm weitgehend unbekannt. Denn schließlich belohnt das Gebet unsere Einsamkeit, und trägt die Einsamkeit unser Gebet, wie der Mutterschoß seine Frucht trägt, nach dem Wort Wilhelms von St.-Thierry. Das Schweigen widerhallt von unserer Dürre und endlosen Armut, und das gleiche Schweigen nährt sich von unserer Freude und schwingt im Einklang mit dem himmlischen Lobpreis. ‘Denn das Schweigen ist’, nach dem selben Isaak, ‘die Sprache der Engel’. Schließlich kann der Beter kaum mehr anders leben. [...] Für ihn ist die Einsamkeit nicht so sehr eine Klausurzone, die ihn von der vergehenden Welt absondert. Sie ist bereits eine Zone des Zugangs zur kommenden Welt, die ewig bleiben soll. Sie ist nicht mehr Übergang, sondern schon *Bleibe*. Der Einsame

---

<sup>371</sup> Ebd.

bewohnt seine Einsamkeit, wie er Jesus bewohnt und sich in seine Liebe hinein birgt, wie er immerfort im Gebet bleibt. Er ist zu Hause, wo Gott zu Hause ist, einem bekehrten Sünder gleich, bei dem Jesus mit Vorliebe einkehrt. Dankbaren Gemüts bleibt er 'in seiner Zelle sitzen mit dem ununterbrochenen Gebet des Zöllners im Herzen': 'Herr Jesus, erbarme dich meiner, des Sünders' (Lk 18,13).<sup>372</sup>

So läßt sich sagen, daß die Erfahrung des göttlichen Schweigens tatsächlich zur harten Probe auf dem Gebetsweg werden kann. Vom Beter ist nun eine Verzichtserklärung verlangt, welche allein es ihm möglich machen wird, in Einfachheit in der Gegenwart Jesu zu leben - in reinem Glauben und in der tiefen Sehnsucht des eigenen Herzens. Darüber kann der Beter eine immense »Entfremdung« spüren, die ihn von den anderen trennt, was in ihm das Gefühl der Einsamkeit und einer dunklen Angst nur notvoller macht. Wer aber in der Reinheit des Herzens das eigene Streben und Handeln hintanstellt, ohne sich selbst vor Gott inszenieren zu wollen, dem wird seine Demut zum Heil werden, obgleich es um ihn nur noch Nacht und Dunkelheit zu geben scheint.

## 12. Obgleich es Nacht ist

Die Absichtslosigkeit und das geduldige Ertragen der Gottesferne im Gebet unterscheiden sich insofern von einer Verzweiflung, als die Seele selbst in so notvollen Situationen voll Frieden und Hoffnung verbleibt. Dieser Erfahrung ist Ferdinand Ulrich in seiner Studie über das »Gebet als geschöpflicher Grundakt« nachgegangen. Er schreibt hier: »Beten heißt nicht: die Tiefen des Lebens aus der Nacht in den Tag des Selbstbewußtseins heraufheben, um sie 'gegenwärtig' zu haben, oder das Geheimnis Gottes in die Welt herabziehen, damit der letzte Bruch zwischen mir und dem 'Anderen' endlich einmal über-

---

<sup>372</sup> A. Louf, In uns betet der Geist, 109f.

wunden sei, Ich und Du 'eins' werden. Die 'Andacht' hat dann etwas Absorbierendes an sich; sie ist eine Art von Ansaugen, die die Abwesenheit des Ursprungs nicht erträgt, weil man mit den übereigneten Talenten nicht wuchern, die empfangene Gabe des Seins nicht zum Einsatz bringen will: in der geduldigen Erwartung der Wiederkunft des Herrn. Hier beten wir aufgrund der Flucht vor dem Opfer, das umsonst, freiwillig geschieht. Man hockt faul auf dem überlassenen Schatz und starrt nach vorwärts oder rückwärts. Die Gegenwart bleibt leer! Es gibt eine Rückkehr zum 'Grund' ins 'Eigentliche', durch einen habenwollenden Ausgriff nach dem Geber, der doch, wie es das Gleichnis von den Talenten erzählt, ins 'Ausland' gegangen ist, sich 'entzogen' hat, damit kraft seiner Gabe der Quellgrund unseres Einsatzes aufspringe und darin seine *anwesende* Abwesenheit zum Durchbruch komme. Aber, nur der Einsatz des Empfangenen enthüllt die Gegenwart des Schenkenden. [...] Für den Betenden ist jedoch die Trennung selbst eine Weise der Gegenwart des Ursprungs, in der er ihn zwar nicht mehr nur als 'Erkannten', im Bild des 'Gewußten' vor sich hat, sondern ihn darüber hinaus, sozusagen jenseits des Wortes, im Einsatz der Hingabe bejaht, die sich in der Gestalt des Wissens nicht regulieren läßt. Dann wird die unübersehbare Vielfalt des Alltäglichen und Kleinen zum Element des Gebetes; nicht nur Anstoß, Aufruf, der mich zum Beten veranlaßt, sondern vollgültiger Gebetsort, an dem unendliche Überraschungen aufspringen. Wer betet, der unterläuft diese Dimension gerade nicht, sondern taucht immer neu von den Quellen in sie hinein. Umgekehrt endet hingegen der sogenannte bedingungslose Schritt ins 'Eigentliche' des Grundaktes oft im abstrakten Schein des Wesentlichen, in einer oberflächlichen Intellektualwelt, die sich gegen die Verdemütigung ins Unscheinbare hinein sichert, die Reinheit der Gestalt zu wahren trachtet und dabei in der Schwindsucht der 'schönen Seele' endet. Wer aber den gegebenen Grund annimmt, die Wurzeln nicht ausreißt, um sie bei Tag zu betrachten (dann verdorren sie), sondern sie in der Erde beläßt - im Fundament der Demut *radikalisiert*, der tritt spielend, aus der Tiefe wachsend an die Oberflä-

che, auch ins Versagende, in den ‘Schein’ des Vergeblichen, ins ‘Uneigentliche’, ‘Unwesentliche’, nicht zuletzt in die ‘Formel’, das Gesetzhafte und seine Buchstäblichkeiten ein; er kann betend die Formel wagen, dem mechanischen Zwang ihres Ablaufs sich preisgeben, ohne wie die Heiden zu plappern. Denn in der Knechtsgestalt des Angenageltseins, des Nicht-anders-könnens bricht der Überfluß seines Lebens auf.«<sup>373</sup>

Das plappernde Gebet hingegen kompensiert den eigenen Mangel durch leere Aktivität, ohne daß in solcher Bewegtheit Leben ist. Nur allzu gern will man die eigene Nacht durch das grelle Licht der Praxis aufhellen oder sich einfach im bergenden Raum des Gewöhnlichen einrichten.

Jede Art der Selbstbespiegelung hilft in einer solchen Situation nicht weiter, wie auch jede Form der Selbstvergewisserung zum Scheitern verurteilt ist. Wer immer nach dem eigenen Grunde gräbt, geht eines Tages selbst zugrunde, und wer seinem eigenen Anfang nicht traut, sucht sich selbst in den eigenen Anfang zu setzen und vertraut nicht mehr darauf, daß er längst schon aus ihm lebt.

Stattdessen jagt der Einzelne nach sich selbst und seiner Selbstvergewisserung, als ob er durch Definieren und Begriffsbestimmungen den ihn tragenden Grund selbst bestimmen und festhalten könnte: »Versuchen wir nicht, den Grund in Begriffe einzufangen, um aus ihrem toten Holz ein Schiff zu zimmern, das uns trägt. Dies kann man nicht, auf hoher See dahintreibend, sondern nur auf dem Land, wo man schon ‘Grund’ hat. Gerade der freieste Schritt, durch den wir in ein persönliches Verhältnis zu Gott treten, ist nicht Sprechen von uns aus, sondern antwortendes Zur-Sprache-Kommen; zu einer Sprache, die im ‘Kommen’ ansetzen kann, weil wir gehört *haben*, und darin nicht nochmals innerhalb unserer selbst stehen bleiben; weil diese Sprache, noch bevor sie den ersten Schritt getan hat, von einem Hören Gottes

---

<sup>373</sup> F. Ulrich, Gebet als geschöpflicher Grundakt. Einsiedeln 1973, 25f.

umfängen, aufgenommen war, - einem Gehörtsein, das sie allererst als Sprache ins Erwachen hinein ermächtigte, rief.«<sup>374</sup>

Alle »Passivität« erweist sich hier als äußerste Aktivität, die ein Beter überhaupt aufbringen kann. Denn der Beter verzichtet darauf, sich selbst sein Gebet zu »machen«, was letztlich nur in einen Monolog führen wird, und bringt stattdessen die Bereitschaft auf, sich sein eigenes Gebet schenken zu lassen: »Niemand kann 'Gebet' zusammenbasteln. Wir können uns höchstens gelassen darauf besinnen, indem wir es uns geben und eröffnen lassen: in der Erfahrung, daß wir 'es können'. Es ist nicht von uns gewirkt, daher unbrauchbar, 'überflüssig', so daß das einzige Gebet, das an diesem Anfang noch übrig bleibt, dies wäre: 'beten zu können'. Aber warum? Durch und in wem *kann* ich beten? Betet vielleicht ein Anderer in mir? Aber, bete dann noch 'ich selbst'? Wer sich auf das Beten einläßt, muß viel verlassen. Davor haben wir Angst. 'Bin ich eigentlich in dieser Dimension noch 'ich selbst'? [...] Und dann dies (verdammte) Schweigen, dieses 'einfache' Dasein, wofür verbrennt es denn überhaupt? Und dieses Nicht-Tun, in dem ich spüre, wie mein irrlichterndes Ich abstirbt, aber zugleich die bohrende Frage auftaucht: ist nicht gerade dies asozialer Egoismus, der von den drängenden Nöten und Problemen, die doch nur 'praktisch' zu bewältigen sind (weil man dann handgreiflich sieht, was man getan hat!), sich distanziert?«<sup>375</sup>

Im Vollzug des Gebetes wird, wie Ferdinand Ulrich darlegt, überwunden, was sich als Gegensatz auf tun könnte zwischen einer »Arbeit«, durch die der Mensch an sich selbst reich werden will bzw. mit der er das Absolute als unendliche »Gabe in die Welt herabziehen will«<sup>376</sup>, und einer gnostischen »Weltflüchtigkeit«, die bestrebt ist, alles Irdische aufzulösen, um so des Absoluten teilhaftig zu werden. Der Mensch tritt vielmehr, so Ferdinand Ulrich, in das Gebet ein, weil er

---

<sup>374</sup> Ebd., 33.

<sup>375</sup> Ebd., 33f.

<sup>376</sup> Ebd., 48.

als endliches Geschöpf das »Wort« nicht selbst zu finden vermag<sup>377</sup>, er muß es sich schenken lassen. Dieses Geschenks wird er im Gebet teilhaftig; in ihm wird er durch den Angerufenen in die Beziehung zwischen Gott und Gott hineingenommen. Dabei bezeichnet Ferdinand Ulrich das Gebet weniger als einen »Dialog« oder gar als »Erhebung« des Menschen zu Gott, sondern vertritt in Absetzung von jedem rein dialogischen oder gar monologischen Verständnis menschlicher Existenz einen dezidiert christologischen bzw. trinitarischen Ansatz, der in seiner Grundaussage lautet: Wer betet, erfährt sich in ein innergöttliches Gebet hineingenommen, das sein eigenes Tun im Gebet zwar nicht »aufhebt«, es jedoch - in einem tieferen Sinn - in das innergöttliche Gespräch »aufhebt«: Die Schöpfung, von Gott ins Dasein gerufen, gründet ja restlos »in den Wehen des Gebetes; der Herr seufzt und betet in ihr«<sup>378</sup>, und dieses Gebet hört - wie die Liebe - niemals auf: »Denn die Kreatur gebiert betend Gott selbst als die höchste Frucht der Erde.«<sup>379</sup> Auch wenn es zuweilen heißt: »Ich kann nicht beten«, gilt jedem christlichen Gebetsvollzug die Verheißung: »Ich kann es, wenn nicht mehr 'ich' lebe, sondern Christus in mir. [...] Dann, wenn das 'Ich' tot ist, weil ein anderer in mir lebt, fängt es wieder zu reden an: Ich kann alles in dem, der mich stärkt, in mir lebt.«<sup>380</sup>

Die wahre Antwort auf die eigene Glaubens- und Gebetsnot wird ein »Geben ohne zu zählen« sein, also eine sich verschwendende Liebe, ohne Stützen und Selbstrechtfertigungen, denn nur jene, die die Wahrheit *tun*, gelangen zum »Erkennen«. Der Geber von allem ist so unendlich, daß keine einzelne Gabe ihn griffig und begreifbar machen könnte, stattdessen ist jedes Angeld auf Verheißung des Unendlichen geschenkt. Der unendliche Reichtum des Gebers wird nie zum »Kapi-

---

<sup>377</sup> Ebd., 98.

<sup>378</sup> Ebd.

<sup>379</sup> Ebd., 99.

<sup>380</sup> Ebd., 97.

tal« des Empfängers werden; hier gehört alles, was der Mensch hat und ist, einem anderen, der nie in der Welt auf die Seite des Empfängers tritt. So erfährt sich der Mensch in allem »von der Gnade eines anderen«. Welches Gefäß vermöchte je den überfließenden Reichtum einer Quelle in sich zu bergen?!

Wer ins Licht geschaut hat, ohne sich wieder zu sich selbst zurück-zuwenden, hat das Licht im Licht des eigenen Auges auszuhalten: »Dante hat darüber Tiefes gesagt: 'Der heilige Lichtstrahl, dem ich standhielt, hätte / Mit seiner Schärfe, glaub ich, mich zerstört, / Hätt ich die Augen von ihm abgewandt.' Im Nicht-Wegschauen bricht das Ermächtigt-sein zum Ertragen von 'mehr Licht' auf, bis zur Vereinigung mit der unendlichen Fülle, der 'abbondante grazia', die den Sehenden im Beten nicht in sich hinein auffrißt (sie gibt sich ja selbst *weg* und *fort*), sondern ihn ermutigt, seine Sehkraft in ihr zu verzehren.«<sup>381</sup> So erkennt sich der Mensch im »eigenen« Licht des »Absoluten«.

Indem sich der Mensch als Gabe ganz dem Ursprung verdankt weiß, sieht er sich selbst in ihr freigesetzt, wie der Vater dem Sohn die ganze göttliche Natur mitteilt, und zwar getrennt als der Andere »eines Wesens mit ihm« in der Wir-Gestalt des Heiligen Geistes. Die Gabe geschaffenen Seins ist zwar urbildlich mit dem Geber identisch, doch nicht der Ursprung selbst: »Der Betende antwortet immer aus dem grenzenlosen Lebensreichtum Gottes, weil sein Beten Epiphanie des Gesprächs von Vater und Sohn ist: mitten in der Welt! Und wie der Vater in der Mitteilung der ganzen göttlichen Natur den Sohn an ihm selbst: als Empfangenden in absoluter Freiheit frei-gibt, so ist der Betende der Kern, aus dem die eigentliche 'Emanzipation' der Welt erwächst, in einer Fülle, von der kein utopistischer Progressist je etwas geträumt hat.«<sup>382</sup>

---

<sup>381</sup> Ebd., 67f.; vgl. Dante, Div.Commedia, Parad. 33,76-78.

<sup>382</sup> G. Ulrich, Gebet als geschöpflicher Grundakt, 70.

Gebet wandelt sich zum Dank aufgrund der geglaubten Unumkehrbarkeit der göttlichen Hingabe für alle, denn das Wort wird nicht mehr in den Ursprung zurücklieben; sie ist ganz da und bleibt so alle Tage bis ans Ende. Göttliche Sendung gibt frei in die Trennung, in die Kenosis der eigenen Freiheit hinein, um Frucht zu bringen, die bleibt (Joh 15, 16). Die Frucht jedoch wird nie Eigentum des Erwählten, vielmehr bleibt alles, was er tut, nur insofern »seine« Frucht, als es aus dem Reichtum des Schenkenden kommt. Erwählt und gesendet weiß er somit, daß er erst im Tun von sich selbst loskommt, um daraufhin in den Reichtum seines Ursprungs versetzt werden zu können. Das Bleiben der Frucht wird ihn seine eigene Armut erkennen lassen, da sie ja immer Gabe eines anderen ist und bleibt.

Jede Erkenntnis im »Fruchten« wird am Ärgernis nicht vorbeikommen, nämlich »darüber, daß ich nicht Lateinisch, sondern Aramäisch spreche, ein Jude bin, aus Galiläa stamme, nicht blond und blauäugig bin, [...] daß ich hier, vielleicht versagend, in der Sprache der Ontologie zum Ausdruck bringe, was doch einfacher gesagt bzw. getan werden kann. Die Schutzlosigkeit des inkarnierten Gebetes gehört in sein Wesen, das sich der Preisgabe nicht enthält, von seinem Platz nicht flieht, in Menschenworten niemals alles zugleich und so, wie man's gerne haben möchte, sagen kann. Der Herr hat diese Armut ausgetragen: aus Steinen in der Wüste nicht Brot hervorgezaubert, das kann der Mann im Konzentrationslager bei der tagtäglichen Arbeit auch nicht, obwohl er zum Umfallen hungert. Der Herr steigt nicht vom Kreuz herab, an das er angenagelt ist - und all unsere Begriffe sind ein Fixieren, ein Cruci-fixieren des Lebens. Im Gebet werden zwar die Nägel nicht lockerer, aber der Ort des Festgestellt-Seins von innen her fruchtbar; das Gesetz (auch des Buchstabens) geht im Feuer auf und verbrennt. Darin ist es erfüllt. Beten in der Liebe reicht über alle Erkenntnis hinaus; es durchbricht alle Sätze und Satzungen, verschwärmt jedoch nicht in einer Wortlosigkeit, die den Geist des Wortes vom Wort ablöst und das Sprechen des Vaters verdrängt. Beten fällt nicht ins 'Gefühl', die 'Ahndung', das 'Empfinden' eines bildhaft

‘vorstellenden Bewußtseins’ (Hegel) ab, das dann begrifflich aufgearbeitet<sup>383</sup> werden müßte; es ist die über alle Erkenntnis hinaus liegende Liebe Christi, welche allein die ganze Fülle Gottes zu erfüllen vermag (vgl. Eph 4,19). Keiner vermag die Gabe des Vaters in ein Wissen einzufassen; betend lernt der Mensch die Liebe Christi »erkennen«, ohne seine eigene Erkenntnisfähigkeiten prolongieren zu wollen in die Transzendenz hinein. Darum wird der Beter alles Erkannte nicht sich angleichen wollen, um es zu »haben«, weiß er doch, daß seine Erfüllung nur in der Armut des Geschenkes liegt. Das schon Erkannte jedoch bleibt offen für die Zukunft der ganzen Fülle Gottes, um sich von ihr erfüllen zu lassen, nämlich »zur ganzen Fülle Gottes hin«. In solch hoffender Offenheit gläubiger Erwartung wird der Erkannte in die Liebe gewandelt, ohne sie je haben zu können, ist die Liebe doch immer umsonst: »Gott will, daß wir weder mit uns noch mit dem rechnen, was wir zu geben haben. So verdemütigt er uns ins Nicht-Können: bis wir auf ihn setzen. Er durchschaut unsere falschen Hilferufe und das selbstverliebte Leiden, das nicht von innen her überwunden sein möchte, sondern sich und den Helfenden genießt.«<sup>384</sup> Wer nicht betet, wird nicht lieben können, und wer nicht liebt, wird nicht »sein«. Doch nicht »ich« kann beten, »Er« allein vermag in mir zu beten (Gal 2,20); aber dann kann ich beten: »‘Wahrhaftig ich bin allzu glücklich, *ich tue stets meinen Willen*’, sagt die Kleine von Lisieux. Das ist die Gefangenschaft Gottes im Betenden. Er, nicht der ‘absolute Begriff’, holt das Mysterium der Dreifaltigen Liebe ein: ‘Heiligste Dreifaltigkeit, Du bist der Gefangene meiner Liebe.’«<sup>385</sup> Nun vermag der Mensch alles in dem, den er liebt: »Beten heißt, diese Einigung im Blick des Hirten vollbringen: ‘Sieh mich an, damit ich wisse, wer du bist, und mich erkenne’.«<sup>386</sup>

---

<sup>383</sup> Ebd., 87f.

<sup>384</sup> Ebd., 94f.

<sup>385</sup> Ebd., 97.

<sup>386</sup> Ebd., 97f.

Wilhelm von Saint-Thierry, ein Freund Bernhards von Clairvaux, beklagt sich in seiner berühmten Meditation XIII über das Wort Jesu in Mt 11,25-30, wo er sich wie ein orientalischer Wasserkäufer selber vorstellt und für seine »Ware« wirbt: »Du hast mich in die Irre geführt, Herr, und ich habe mich in die Irre führen lassen. Du warst stärker als ich und hast mir deinen Willen aufgezwungen. Als ich dich sagen hörte: ‘Alle ihr, denen man Lasten und Bürden aufgeladen hat, kommt zu mir, ich will euch aufatmen lassen, bin ich zu dir gekommen und habe deinem Wort geglaubt.’ Aber hast du mich aufatmen lassen? Ich hatte keine Lasten zu tragen, doch nun drücken sie mich schwer, so daß ich unter ihnen fast zusammenbreche. Bürden hatte ich auch nicht auf dem Buckel, doch jetzt werde ich matt und müde unter dem, was ich zu tragen habe. Du hast auch gesagt: ‘Mein Dienst ist erträglich, und meine Last ist leicht.’ Was heißt hier erträglich? Was heißt leicht? Dein Dienst ist so unerträglich, deine Last ist so schwer für mich, daß ich unter ihrem Gewicht zusammenbreche. Ich blickte mich um, doch niemand half mir, ich suchte Beistand, doch niemand kam mir zu Hilfe (Jes 63,5).«<sup>387</sup>

Das Beten an den Grenzen des eigenen Könnens und Fruchtens erweist sich als Kehrseite der Liebe zu Gott: »Das Gebet hört, wie die Liebe, nie auf. Denn die Kreatur gebiert betend Gott selbst als die höchste Frucht der Erde. Hierin liegt absolute Produktivität, ein grenzenloses Wachstum, das sich aber im Fruchtbringen nicht ohnmächtig erschöpft, weil das ‘Produzierte’ nicht dem Schoß der Freiheit entfällt, sondern als deren wahres Leben von allem Anfang an ihr innerlich ist. In allem Tun ‘ist’ der Betende schon die Frucht. Und wie er schöpferisch der Welt die ‘Zeit’ auf die Vollendung hin schenkt, so lebt er je in der ‘letzten Stunde’ (1 Joh) und entlarvt die vergebliche Flucht des sich selbst erlösen wollenden Menschen in die Geschichte hinein. Das Sprechen des Betenden ist die einzig *gesunde* Rede, denn er versucht in der Sprache weder die Wirklichkeit in sich hinein zu absorbieren

---

<sup>387</sup> Zit. nach K. Berger, Kommentar zum Neuen Testament, 65.

noch sich in sie dadurch hinein zu verlängern, daß er sie durch sein Sprechen mundtot macht. Wenn er redet, spricht sich im Schweigen seiner Worte das Angesprochene aus, und wenn er schweigt, redet der Andere in ihm 'seine' Sprache. Alle Entfernung ist überwunden. Der Geist jenseits des Wortes und das Wort, das in diesem Geist Fleisch wird, der Buchstäblichkeit menschlichen Sprechens sich einsetzt, 'verwenden' sich *für-einander*.«<sup>388</sup>

Der Beter spricht demnach mitten in der Gegenwärtigkeit eines Anderen, insofern sein eigenes Ja zu ihm einzig als dessen Ja zu ihm aufbricht. Auf diese Weise folgt das Tun des Beters seinem Sein, ohne daß es sein eigenes ist, aber es fließt in ihm über; so schaut er auf den, »den sie durchbohrt haben«, auf die sprachlos gewordene »Rede« Gottes, der sich unschuldig an das Kreuz nageln ließ und alle Schuld auf sich nahm, indem er ausblutete in seiner je größeren Liebe, schuldlos verworfen.

Überrascht erkennt der Betende die ganz andere Gestalt dessen, der ganz Gott war (Phil 2,5-11), aber reine Endlichkeit wurde: »Die Schöpfung kann 'ihr' Wort nicht finden. Es wird ihr durch den Geist in der Gottesgeburt geschenkt, andernfalls würde sie nur monologisch in sich selbst zurücksinken; sprachlos verstummen, gar nicht leben können. Aber sie liegt in den Wehen des Gebetes; der Herr seufzt und betet in ihr. Nur Er kann in ihr und durch sie und mit ihr dem Vater das zurückgeben, was er fordert (die Kreatur absolut *überfordernd*), damit sie selbst zur Vollendung gelange. So sammelt sich alles Beten im 'Amen' dazu. Man läßt alles los und versucht das Losgelassene nicht nachträglich zu korrigieren, zurechtzurücken, aufzupolieren, aus Furcht, nicht richtig gebetet zu haben, es vielleicht doch noch besser tun zu können. Nein: Amen, - wie zerbrochen das Gebet auch sein mag! Denn: *wie* und *worum* wir beten und bitten sollen, wissen wir nicht. [...] Nicht aus uns selber nehmen wir dazu den Anlauf, sondern auf die Forderung Gottes hin, es einfach zu tun. Wir fangen an im ge-

---

<sup>388</sup> F. Ulrich, Gebet als geschöpflicher Grundakt, 99.

lassen, sich überlassenden Vertrauen auf das *Können*, nicht im Sinne eines außergewöhnlichen Vermögens, das einem spektakulären Feuerwerk gleicht, die nächtliche Landschaft in sprühende Buntheit verzaubert, sondern im Kleinsten, im scheinbar bedeutungslosen Tun: Der im Gebet lebende Schuster verbindet Himmel und Erde, wenn er das Oberleder an die Sohle heftet. So wird von einem Chassid erzählt.<sup>389</sup>

Zusammenfassend dürfen wir festhalten: Die »Frucht« des Gebetes ist »umsonst« geschenkt. Deshalb ist der Beter bereit, sich - demütig - in die angeblich »unwesentlichen« Alltäglichkeiten des Lebens zu begeben und dort Gottes Gegenwart zu suchen; statt durch »Plappern« und eigene Aktivitäten die »Leere« und den »Mangel« überspielen zu wollen und ohne sich mit den Gewöhnlichkeiten des Lebens zu begnügen, verzichtet der Beter auf jede Form der Selbstbespiegelung und Selbstvergewisserung, um sich sein eigenes Gebet schenken zu lassen - durch einen Anderen, der in ihm betet; er ist so unendlich groß, daß ohnehin kein menschlicher »Griff« wie auch keine geistliche »Technik« ihn je zu erreichen vermag. Vielmehr ahmt der Beter den Sohn nach, der sich in allem dem Vater verdankt, ohne Eigenes hinzuzufügen, um stattdessen alles geschenkt zu bekommen: Sobald der Heilige Geist in einem Menschen betet, vermag er auch zu beten. So tut er, was sein Eigenes ist, ohne es selbst zu machen oder gar zu besitzen, denn wie sollte er schon aus sich selber wissen, worum er zu bitten hat?! Ohne ins »Plappern« zu fallen und sich durch leere Aktivität übereilter Praxis im Gewöhnlichen zu verlieren, bleibt der Beter bereit, alles zu verlassen und sich in ein einfaches Dasein vor Gott zu begeben, also in ein Geben, ohne zu »zählen«, weiß er doch, daß die »Frucht« seines Müehens immer die Gabe eines Anderen ist, auch im Gebet, ist die Liebe doch immer »umsonst«. So überläßt er sich dem Seufzen und Flehen des Heiligen Geistes, der in ihm besser zu beten versteht, als er selber es zu tun vermöchte.

---

<sup>389</sup> Ebd., 98.

### 13. Beten unter Seufzen und Flehen

Die Existenz des Christen liegt »in den Wehen des Gebetes«, denn Gottes Geist ist es, der in ihm seufzt und betet; wie oder worum der Christ beten soll und will, wird er aus sich nie wissen, vielmehr hat er es in sich hörend entgegenzunehmen aus dem Wirken des Heiligen Geistes, der in ihm »ohne Unterlaß« betet. Diese »Wehen des Geistes« können für den Beter zu derart notvollen Erfahrungen werden, daß er sich - vielleicht sogar zweifelnd - fragt, ob Beten überhaupt etwas »bringt«.

Gott zu bitten und zu ihm zu beten, ist nicht selbstverständlich, denn wie sollte der Mensch überhaupt auf Gott und die von ihm geschaffene Ordnung einwirken? So heißt es bei Jean Jaques Rousseau († 1778): »Was sollte ich von ihm erbitten? Daß er für mich den Lauf der Dinge ändere? Daß er zu meinen Gunsten Wunder vollbringe? Möchte ich, daß diese Ordnung für mich gestört werde? Nein, dieser verwegene Wunsch verdient eher bestraft als erhört zu werden. [...] Quelle der Gerechtigkeit und der Wahrheit, gnädiger und gütiger Gott: In meinem Vertrauen in dich ist es der höchste Wunsch meines Herzens, daß dein Wille geschehe.«<sup>390</sup> Den göttlichen Willen im eigenen Leben walten lassen heißt Gottes Namen heiligen und für das Kommen seines Reiches offen sein. Diese Grundhaltung faßt Jesus in die Worte: »Nicht wie ich will, sondern wie du willst« (vgl. Mt 26,39; Mk 14,36; Lk 22,42).

Das Gebet auf Lobpreis und Dank zu beschränken, wäre zu wenig, denn dies könnte indirekt eine Leugnung Gottes bedeuten, zumindest wenn dies Ausdruck einer eher deistischen Einstellung ist, daß Gott jenseits aller irdischen und menschlichen Belange steht und sich um sie gar nicht zu kümmern hat. Schon bei Jean Jacques Rousseau heißt es auf ähnliche Weise: »Ich meditiere über die Ordnung des Weltalls, nicht um sie [...] zu erklären, sondern um sie ständig zu bewundern

---

<sup>390</sup> J.J. Rousseau, zit. nach O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament, 20.

[...] und dann den weisen Schöpfer anzubeten, der sich darin spüren läßt [...], und ich preise ihn für seine Gaben, aber ich bete nicht zu ihm.«<sup>391</sup> Radikaler und grundsätzlicher sind die neueren Deutungen des vergangenen Jahrhunderts, nach denen Gebet eine Art Monolog ist (J.A.T. Robinson; † 1983) oder eine Art transzendentaler Reflexion (W. Bernet; \* 1925) und »Verweisung auf etwas großartig Unwirkliches« (T. Moser; \* 1938).

Einen authentischen Hinweis auf die Sinnhaftigkeit bittenden Gebetes finden wir im Leben Jesu, der sich während seines Lebens immer wieder bittend an seinen Vater wendet: »Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst (soll geschehen)« (Mk 14,36); sodann bittet er für jene, welche ihn ans Kreuz schlagen: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23,34), und schließlich: »Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist« (Lk 23,46). Im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14) wie auch in der Bergpredigt (Mt 6,5) hebt er, indem er vor allem Heucheln warnt, die wahre Grundhaltung echten Bittens hervor; weiß der Vater doch, wessen seine Kinder bedürfen, ehe sie ihn bitten (vgl. Mt 6,7).

Bittendes Gebet bedeutet keinen Eingriff des Menschen in Gottes Allmacht, wie die Gleichnisse vom bittenden Freund (Lk 11,5-13), der bittenden Witwe (Lk 18,1-8) wie auch die ausdrückliche Aufforderung zum Bitten um irdische Güter (Mt 7,9f.) zeigen. Das sprechendste Zeugnis seines eigenen Lebens ist, wenn Jesus selbst in Situationen der Not und Angst bittet, bis hin zum Kreuz und den Worten des 22. Psalmes.

Vor allem geht es ihm bei solchen Bitten um geistliche Güter (Mt 9, 38), wie er auch vor der Erwählung der Jünger eine Nacht lang betet (Lk 6,12). Seinen Höhepunkt erhält das Zeugnis solch bittenden Gebetes im Hohenpriesterlichen Gebet von Joh 17: »Vater, ich will, daß alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen

---

<sup>391</sup> Ebd.

meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt« (Joh 17,24).

Speziell betet er für Petrus, auf daß sein Glaube nicht erlösche (Lk 22,31f.). Schließlich enthält das Vaterunser, das er seine Jünger lehrt, im sechsten Anliegen eine Bitte um Bewahrung in der größten Bedrängnis des Bösen (Mt 6,13). Ähnlich wie Jesus sollen auf seine Weisung hin auch die Jünger für ihre Verfolger beten (Mt 5,44), wie sie auch einzig in und aus der Kraft des Gebetes heilend zu wirken vermögen (vgl. Mk 9,25).

Aufgrund dieser Gebetspraxis Jesu wundert es nicht, daß das (für-) bittende Gebet auch beim Apostel Paulus bezeugt ist; es steht bei ihm in der Abfolge von Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung (vgl. 1 Tim 2,1), wie es in Phil 4,6 heißt: »bringt in jeder Lage betend und flehend eure Bitten mit Dank vor Gott!« (vgl. 1,19). Solches Gebet ist getragen vom Wirken des Heiligen Geistes (Röm 8,15f.26; vgl. Mt 10,20). Auch sonst finden sich in den neutestamentlichen Briefen zahlreiche Zeugnisse mit Hinweisen auf die Notwendigkeit des Bittens wie auch der Fürbitte (z.B. 2 Thess 3,1; 4,3f.; Eph 6,18-20). Dennoch, ein unmittelbares Zeugnis für ein echtes Bittgebet gibt es erst in Apk 22,17-20, jedoch als Antwort auf das, was der Heilige Geist in den Gläubigen spricht. Wie im Vaterunser zeigt sich: Das Beten unter Seufzen und Flehen ist »ein endzeitliches, eschatologisches Handeln. Wenn wir beten, überschreiten wir schon die Grenzen unseres Daseins«<sup>392</sup>, so daß es um eine Abwandlung der Bitte des Vaterunsers geht: »Dein Reich komme!« und damit um ein Zeugnis gläubiger Hoffnung. Bis zum Ende der Zeiten steht somit die letzte Erfüllung allen Betens und Bittens noch aus.

Andererseits wird das Gebet nicht ins Vage gesprochen, da ihm schon eine Realität entspricht, nämlich die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott, sie macht seine Größe und Kostbarkeit aus und läßt ihn in der Sehnsucht seines Herzens auf Gott hoffen und ihn jetzt schon bitten.

---

<sup>392</sup> Ebd., 154.

Gibt er seinem sehnsüchtigen Verlangen nach Gott einen Ausdruck, beginnt er, zu ihm zu beten. Dieses Gebet des Herzens ist der Grundvollzug allen kontemplativen Lebens. In ihm entdeckt der Mensch das eigene Herz als Ort der Gegenwart Gottes. Aufgrund der Vertrautheit mit Gott, die der Mensch auf dem Grund seines Herzens entdeckt, ergreift ihn eine tiefe Ehrfurcht vor dem Ort Gottes, der er selber in und mit seinem Leben ist. Ihm wird es nicht mehr um »Dinge« gehen, sondern um die Bitte, der Berufung zum Gebet treu zu bleiben.

Die kontemplative Berufung des Menschen gründet in dem Wort Jesu: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde« (vgl. Joh 15,15). So entdeckt der Mensch seine Berufung zu einem kontemplativen Leben, sobald er sich so auf Gott hin geöffnet sieht und sein Dasein als eine Ikone dieser Freundschaft Jesu erkennt. Diese Entdeckung läßt ihn seiner wahren Größe gewahr werden, so daß er fortan, wie die heilige Theresa von Avila bemerkt, »weder kriechen noch wie die Kröten springen noch wie die Hühner wackeln« kann.

Der Mensch wird des wahren Ortes gewahr, an dem sich sein Gebet vollziehen kann: »Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu« (Mt 5,6). Doch nicht auf den Ort, auf die geschlossene Tür kommt es an. Wer die Tür zu seinem Herzen gefunden hat, gelangt selbst auf den belebtesten Straßen zur Sammlung. »Mach aus meinem Gebet ein Sakrament Deiner Nähe«, heißt es in einer Bitte der Liturgie. Wir sollen nicht ein Gebet haben oder sprechen, wir müssen selber inkarniertes Gebet werden und sein.<sup>393</sup> Dann wird unser ganzes Leben zu einer unablässigen Liturgie: »Ich singe meinem Gott, solange ich lebe« (Ps 104,33).

Es gibt noch eine andere Weise, wie der Mensch seiner kontemplativen Berufung treu bleibt, nämlich indem er den inneren Sinn seines Lebens zu erkunden sucht. Um die wahre Bedeutung des eigenen Lebens zu finden, ist es am besten, auf das zu achten, was wir in den schönen Stunden unseres Lebens bei uns entdecken. In diesen Stun-

---

<sup>393</sup> PG 11,452C; 31,244A.

den, wo wir wirklich wir selbst sind, werden wir die wahren Züge unseres Wesens feststellen. Zugleich entdecken wir, wie sehr das, was wir in diesen außergewöhnlichen Augenblicken sind, in Kontrast steht zu dem, wie wir gewöhnlich leben. Wir werden unserer Tiefe wie auch unserer Seichtheit gewahr. Achten wir auf das, was wir in den besten Stunden unseres Lebens bei uns entdecken, können wir allmählich diese für Augenblicke aufleuchtenden Wesenszüge unserer tieferen Wirklichkeit festhalten und uns aneignen. »Wir müssen darum kämpfen, dauernd und in jeder Lebenslage das zu sein, was wir in unseren besten Augenblicken sind, und dann werden wir nach und nach die Masken abwerfen und wirklicher und wahrer werden. Geredesowas wie Christus die Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist, so werden wir mehr und mehr werden, was Christus ist. Das erreichen wir nicht dadurch, daß wir Christus in seinen äußeren Ausdrucksformen nachahmen, sondern dadurch, daß wir innerlich werden, was er ist.«<sup>394</sup>

Im Prozeß dieser Angleichung muß das Ersehnte nicht erst hergestellt werden, der Mensch darf sich von dem sicheren Bewußtsein leiten lassen, daß zwischen Christus und ihm die größte Ähnlichkeit herrscht. Deshalb braucht er sich auf dem Weg kontemplativen Lebens »nur« anzueignen, was er bereits »hat« und aus dem er schon lebt. Im Wissen darum ändert sich das Leben im Alltag am nachhaltigsten und erneuert sich fortwährend. Dann gelingt es, Tag für Tag derart überzeugend zu leben, »daß sowohl der Ursprung als auch das Ziel unseres Daseins etwas mit der Art und Weise zu tun haben, wie wir im Alltag denken, reden und handeln. Wenn meine tiefste Wahrheit die ist, daß ich von Gott geliebt bin, und wenn meine größte Freude und mein tiefster Friede daher kommen, daß ich voll aus dieser Wahrheit lebe, ist der logische Schluß, daß diese Wahrheit in der Art und Weise, wie ich esse und trinke, rede und liebe, spiele und arbeite, sichtbar und greifbar werden muß«<sup>395</sup>.

---

<sup>394</sup> A. Bloom, *Lebendiges Beten*. Weisungen, Freiburg-Basel-Wien 1976, 116.

<sup>395</sup> H.J.M. Nouwen, *Du bist der geliebte Mensch*. Religiös leben in einer säkularen

Vor allem bedarf es des Innehaltens und der Innewerdung, in der aus den kleinen Brosamen der Zeit Augenblicke der Sammlung und des Gebetes eingeholt werden. Dazu braucht es keinen großen Aufwand, keine großen Gefühle und Gedanken<sup>396</sup>; auch ist es töricht, in einer solchen Zeit über Gott nachzudenken und dabei zu vergessen, daß man in seiner Gegenwart ist: »Wir sollten nicht zu Gott kommen in der Absicht, einen Reigen von Gefühlen zu durchlaufen oder eine mystische Erfahrung zu machen. Wir sollten zu Gott kommen, um in seiner Gegenwart zu sein.«<sup>397</sup> Wer betet, ist ungeteilt, indem er auf all das achtet, was er mit Gott gemeinsam hat, um ihm begegnen zu können. Ein Grund dafür, daß vielen eine solche ungeteilte Zeit der Innewerdung nur selten gelingt, liegt daran, daß das Wissen um die augenblickliche Gegenwart Gottes zu wenig Gewicht in ihrem Lebensalltag hat.

Die Herausforderung, die aus der Begegnung mit Gott kommt, geht über alles Nachdenken oder unbeteiligte Aufsagen von Worten und Beteuerungen hinaus. »Gott begegnen heißt die 'Höhle eines Löwen' betreten. Man trifft kein Schmeichelkätzchen an. Das Reich Gottes ist gefährlich. Man muß eintreten, nicht nur sich darüber informieren.«<sup>398</sup> So wird der Einzelne all das, was er in seinem Glauben als richtig und wahr erkannt hat, in seinem Lebensstil konkrete Gestalt annehmen lassen und lernen, das eigene Leben als das kostbare »Talent« anzusehen, mit dem zu »wuchern« ihm aufgetragen ist.

---

Welt, Freiburg-Basel-Wien <sup>10</sup>2000, 38.

<sup>396</sup> Manchmal erfahren wir an dem einen Tag viel Wärme im Gebet und meinen, es müßte so auch am nächsten sein; doch dann fixieren wir den Kontakt mit Gott auf den bisherigen. Für solche Augenblicke gilt: »Machen wir aus dem Gebet eine Sache der Quantität, wenn wir es nicht zu einer Sache der Qualität machen können. Natürlich ist es besser, nur die Worte 'Vater unser' hervorzubringen mit der ganzen Innigkeit des Verstehens, als das Vaterunser zwölfmal herzusagen. Aber gerade zu diesem Innesein sind wir manchmal nicht fähig« (A. Bloom, Lebendiges Beten, 104).

<sup>397</sup> Ebd., 119.

<sup>398</sup> Ebd., 19.

## 14. Beten in Hoffnung

Es ist ein klassischer Satz katholischer Theologie, daß die Hoffnung eine selbständige theologische Tugend ist - sogar selbständig gegenüber, neben und zwischen den beiden anderen Tugenden von Glauben und Liebe.<sup>399</sup> Als solche weist sie über das irdische Dasein des Menschen hinaus, wie Paulus auch bei allen drei theologischen Tugenden von einem endgültigen »Bleiben« (μένειν) spricht: Denn die Hoffnung reicht bis in die Ewigkeit.<sup>400</sup>

Selbst in der »Schau« wird Gottes Geheimnis nicht aufgehoben bzw. endlich aufgelöst sein<sup>401</sup>, vielmehr gehört es zum Wesen der Hoff-

---

<sup>399</sup> Vgl. K. Rahner, Zur Theologie der Hoffnung, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 561-579.

<sup>400</sup> Ließe sich der Glaube in die »Schau« Gottes und die Hoffnung in den »Besitz« Gottes aufheben, »dann wäre dieser 'Besitz' Gottes doch konstituiert gerade durch die Schau und einigende Liebe, und die Hoffnung erschiene nochmals als die bloße Weise, wie der Mensch vorläufig, 'in statu viatoris', zu diesem Besitz Gottes als Wahrheit und Liebe strebt; die Hoffnung als solche würde in einer noch viel radikaleren Weise abgeschafft als der Glaube, der sich in Schau aufhebt; die Hoffnung wäre immer noch nicht verständlich als gleichursprünglich und 'bleibender' Grundvollzug des Daseins auf Gott hin wie Glaube bzw. Schau und noch werden- bzw. endgültige Liebe« (ebd. 566). Auch die zwei Verfehlungen in der christlichen Tugend der Hoffnung, nämlich die Verzweiflung und die Vermessenheit, lassen sich von hierher erklären: Der Verzweifelte kann nicht mehr hoffen, der Vermessene will nicht mehr hoffen und berauscht sich in seinem irrealen und utopischen Optimismus mit äußeren Aktivitäten: »In der Verzweiflung wie in der Vermessenheit erstarrt und gefriert das eigentlich Menschliche, das die Hoffnung allein in strömender Gelöstheit zu bewahren vermag« (J. Pieper, Über die Hoffnung. München <sup>5</sup>1949, 51).

<sup>401</sup> Daß ein solches Verständnis der Hoffnung rechtens ist, wird deutlich an der Haltung der Liebe. Wie die Liebe das Ergreifen der völlig grundlosen und unberechenbaren Freiheit des anderen ist, so empfängt der glaubende Mensch Gottes Liebe als das nicht verdiente und auch als das nicht erwartete Geschenk Gottes. In der Haltung der Hoffnung bekennt der Mensch, daß Gott unverfügbar bleibt und nicht erfaßt und begriffen werden kann. Und dieses Nicht-Verfügen gilt erst recht dort, wo alles Verfügbare endgültig aufgehoben ist; hier »bleibt« die Hoffnung »auf ewig«, nämlich »das bleibende 'Von-sich-weg' in der Unverfügbarkeit Gottes« (K. Rahner, Zur Theologie der Hoffnung, 569).

nung, daß sie »bleibend« die Kraft gibt, Gott in seiner Unbegreiflichkeit zu ergreifen und zu bejahen.<sup>402</sup> Im Leben mit Gott ist die Hoffnung also keine »Modalität« irdischen Daseins, die am Ende der Zeiten aufhört, sie bleibt für alle Zeiten die Grundweise der Begegnung des Menschen mit Gott.<sup>403</sup> Aus dieser Überlegung folgt: Auch in der Erfahrung des Leidens kann die Frage nach seinem Sinn nur eine solche »Antwort« finden, die den Menschen *hoffend* auf Gott vertrauen läßt. Die Vorstellung von der Glaubensbegründung durch »Erfahrung« ist zu kurzatmig, erst recht in einem geistlichen Schema des »Aufstieges« zu Gott: Leid und Kreuz sind und bleiben ein »Ärgernis« und eine »Torheit« (1 Kor 1,23), sie lassen sich nicht als Stufe eines Reinigungsweges entdramatisieren. Darum ist jeder »Antwort«-Versuch abzulehnen, bei dem allem Leid vorschnell dadurch ein »Sinn« zugesprochen wird, daß es als Etappe auf dem Weg mit Gott ausgegeben wird. Vielmehr gilt es, die Sprache des Leidens umzuwandeln in die der Liebe und die schmerzhaftente Entbehrung im Leiden anzunehmen als Prüfstein der Liebe. Was Léon Bloy († 1917) über diesen Weg der Liebe sagt, gilt gleichermaßen für jeden Weg mit und zu Gott: »Wenn einer vorgibt, mich zu lieben, sich aber weigert, durch mich zu leiden, so handelt es sich nur um einen Wucherer des Gefühls, der in meinem Herzen seinen Handel einrichten will.«<sup>404</sup>

---

<sup>402</sup> Ein solches Verständnis hat nichts mit Vorstellungen aus dem Erbe vom fernen Asien bis zum Neuplatonismus gemeinsam, wie Joseph Ratzinger betont: »Die ganze positive Religiosität ist (für die asiatische Geisteshaltung) also nur Vorletztes, das Letzte kann nur sein die Negation, das reine Nein als Freiwerden vom Vorletzten und Eingehen in das Letzte« (J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*. Düsseldorf 1969, 368). Christliche Verneinung beruht hingegen auf dem Ärgernis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, also auf einem positiven und geschichtlichen Faktum! Dieser »Objektivismus« ist dem katholischen Prinzip grundlegend zu eigen (im Gegenüber zur protestantischen Innerlichkeit oder außerchristlichen Formen der Mystik). - Vgl. dazu J. Sudbrack, *Auf Gott hin ausgespannt. Der Weg des Meditierens*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 31f.

<sup>403</sup> Deshalb sind Vermessenheit und Verzweiflung die Grundweigerung des Menschen, Gottes Unverfügbarkeit anzuerkennen.

<sup>404</sup> Zit. nach P.J. Cordes, *Mitten in unserer Welt. Kräfte geistlicher Erneuerung*, Frei-

Die Begründung dafür, daß die Hoffnung der Grundhaltung des Glaubens entspricht und keine billige Vertröstung ist, findet sich im Gebet. Als Thomas von Aquin sein »Kompendium der Theologie« schrieb, konnte er es zu einem Drittel vollenden. Ursprünglich wollte er die Grundhaltung gläubigen Daseins in drei Teilen behandeln, und zwar gemäß den drei theologischen Tugenden. Der begonnene zweite Teil »Über die Hoffnung« sollte eine Deutung des Vaterunsers werden: »Wie uns unser Erlöser den Glauben gewirkt und vollendet hat, so war es heilsam, daß er uns auch in die lebendige Hoffnung einführte, indem er uns das Gebet lehrte, durch das unsere Hoffnung am meisten zu Gott hinaufgerichtet wird.«<sup>405</sup> Das Gebet ist also der konkrete Ernstfall und die authentische Sprechgestalt gläubiger Hoffnung. Im Gebet wird offenkundig, was ein Mensch erhofft. So enden die liturgischen Gebete mit den Worten »durch Christus unseren Herrn«, weil er der Ursprung aller begründeten Hoffnung im Glauben ist.<sup>406</sup> Er zeigt uns dies, indem er das Vaterunser lehrt, welches die konkrete Einübung christlicher Hoffnung ist. Wer verzweifelt, wird nicht mehr beten können, weil er keine Hoffnung mehr hat; und wer in allem sich und seiner Sache sicher ist, wird ebenfalls nicht mehr beten, weil er mit sich selbst genug hat und auf nichts sonst noch meint, hoffen zu müssen. Ins Gebet tritt nur ein, wer überzeugt ist, daß es »mehr als alles« gibt: »Betenlernen ist hoffenlernen und ist darum lebenlernen.«<sup>407</sup> Solches Beten und Hoffen ist im Christentum »immer auch Hoffnung für die anderen. Und sie ist aktive Hoffnung, in der wir darum ringen, daß die Dinge nicht 'das verkehrte Ende' nehmen. Sie ist aktive Hoffnung gerade auch in dem Sinn, daß wir die Welt für

---

burg-Basel-Wien 1987, 79f. - Vgl. M. Schneider, Die Erfahrung der Gottes-Nacht als Existential einer Berufung? Zur theologischen Ausdeutung einer kaum bedachten Glaubenserfahrung, in: IkaZ 36 (2007) 444-462.

<sup>405</sup> Thomas von Aquin, Comp. 2,3; vgl. hierzu J. Pieper, Über die Hoffnung, 37f.

<sup>406</sup> Vgl. J. Ratzinger, Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe. Freiburg-Basel-Wien 1989, 68f.; Thomas von Aquin, Sth II-II qu 17 a 4.

<sup>407</sup> J. Ratzinger, Auf Christus schauen, 69.

Gott offenhalten. Nur so bleibt sie auch wahrhaft menschlich«<sup>408</sup>. In der Apokalypse heißt Jesus »der, der war, der ist und der kommt« (Apk 1,4), er wird nicht erst kommen, sondern er kommt schon jetzt. Dies findet seinen konkreten Ausdruck im Gebet der Hoffnung, denn es rechnet mit dieser Gegenwärtigkeit Gottes in allen Dingen heute.

## 15. Ertrag

Die verschiedenen Grundaspekte, welche wir in diesem vierten Kapitel unserer Ausführungen bedacht haben, weisen auf die Unterschiedenheit des christlichen Betens im Vergleich zu anderen Religionen und Versenkungsmethoden. Vor allem wurde deutlich, daß das christliche Gebet von einem personalen, ja trinitarischen Grundzug geprägt ist. So ist das Beten eines Christen keine Kunst, die er sich selbst aneignet, vielmehr ist sein eigenes Gebet »nur« Antwort auf einen anderen, der längst schon in ihm betet und wirkt.

Ein solches Gebetsverständnis sprengt alles Subjektive, denn es ist unverbrüchlich an die Heilige Schrift gebunden; so wird der Beter angeleitet, auf das an ihn schon ergangene Wort Gottes zu antworten, indem er sich aus aller Isolation herausholen und ihn in die Gemeinschaft von Glaubenden stellen läßt, welche vom göttlichen Wort herausgerufen wurden. Im täglichen Studium der Heiligen Schrift erlangt das Gebet seine ihm genuine Sprachkraft und Frische, vor allem auch die Kraft zum überzeugenden Zeugnis. Die Botschaft der Bibel übersteigt ja die Ebene von Information und Austausch, sie unterbricht den Fluß des rein Irdischen und Gewöhnlichen und konfrontiert unmittelbar mit den Zumutungen Gottes. Quelle solchen Lebens und Betens mit und aus der Heiligen Schrift ist das Wirken des Heiligen Geistes,

---

<sup>408</sup> Enzyklika SPE SALVI von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung. 30. November 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 179), Bonn 2007, Art. 34.

der den Beter in der Begegnung mit dem Wort Gottes seine ihm eigene Berufung und das ihm eigene Charisma erkennen läßt; sie fordert den Beter auf, ein »göttliches Leben« zu führen, auf daß Christus als der Urheber allen Heiles in ihm lebt als der wahre Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks.

Der Christ läßt sich auf die Schule der Liturgie ein, da er in ihr auf unüberbietbare Weise die Gegenwart des wahren Mittlers zu Gott, des ewigen Hohenpriesters, erkennt, der für die Seinen unentwegt eintritt vor dem Gnadenstuhl seines Vaters. Hier findet er auch die Kraft, die scheinbaren Entfremdungen und Verfremdungen Gottes betend und voller Sehnsucht auszuhalten, in einem tiefen Schweigen und vielleicht sogar in einer großen Einsamkeit; jeder andere Versuch wäre reine Inszenierung, die den Beter nur vor das Tribunal des eigenen absorbierenden Ich treten ließe, ohne daß die andere Anwesenheit Gottes zum Durchbruch kommen könnte; sie erfährt der Einzelne nicht auf die Weise des Gewußten und schon Bekannten, sondern nur im Einsatz der Hingabe und durch die Verdemütigungen des Unscheinbaren.

## V. Das immerwährende Gebet

Wie anfangs angekündigt, geht es in unseren Überlegungen um eine »theologische« Annäherung an das Gebet; sie hat insofern ihre Berechtigung und Bedeutung, als darin das Wesen des Gebetes erkannt wird, aber ebenso auch der Theologie. Als Wissenschaft steht sie »in der Mitte zwischen Erkenntnis und Lebensvollzug. Sie hat sowohl die Beschauung als auch die Bekehrung zum Ziel. Doch ist ihr vorrangig, daß wir gute Menschen werden«<sup>409</sup>. Die Theologie denkt aus der Nachfolge und ist nur dort Theologie, »wo Nachfolge selber zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird«<sup>410</sup>. Der Theologe weiß sich vom Evangelium ganz in Dienst genommen, wie auch seine Nachfolge keine äußere Zutat zum Evangelium ist, sie formuliert sich in seinen Text und Inhalt hinein. So gehören Nachfolge und Theologie, Leben und Gebet aufs engste zusammen, wie nun eigens zu zeigen ist.

Der Leitfaden für die weiteren Ausführungen findet sich bei Origenes, der in seiner Schrift über das Gebet schreibt: »Nur so können wir das Gebot: 'Betet ohne Unterlaß' als ausführbar verstehen, wenn man das ganze Leben des Heiligen ein einziges, zusammenhängendes großes Gebet nennen würde. Ein Teil dieses 'großen Gebetes' ist auch das, was man gewöhnlich 'Gebet' nennt, welches nicht seltener als dreimal täglich verrichtet werden muß.«<sup>411</sup>

Unsere Überlegungen zum immerwährenden Gebet müssen mit der Heiligen Schrift beginnen, nach deren Aussage die Verkündigung des Gottesreiches eng mit dem Auftrag verbunden ist, »daß man allezeit beten müsse und nicht nachlassen dürfe« (Lk 18,1; vgl. 21,36). Treue und Beharrlichkeit christlichen Lebens zeigen sich im unablässigen

---

<sup>409</sup> Bonaventura, In I. Sent., proem., q.3 Conclusio (Überschrift).

<sup>410</sup> K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura - ein Weg für heute, Freiburg-Basel-Wien 1975, 29.

<sup>411</sup> Origenes, De oratione 12,2 (GCS 13,325).

Gebet (Eph 6,18; Kol 4,2), in dem Glaube und Leben, Gottesdienst und Alltag zu einer inneren Einheit finden.<sup>412</sup>

Was in der frühen Kirche gewöhnliche Gebetspraxis war, wird bei Tertullian zur Aufforderung: »semper et ubique et omni tempore orandum.«<sup>413</sup> Jede Stunde gilt es, dem Herrn zu weihen,<sup>414</sup> um das ganze Leben ein unablässiges Gebet werden zu lassen.<sup>415</sup> Das Gebot des Herrn und der Heiligen Schrift: »Betet ohne Unterlaß! [...] Denn das will Gott von euch in Christus Jesus« (1 Thess 5,17), bestimmt gleicherweise das Gebet der Kirche und das Beten des Einzelnen, wie auch die Liturgie am Herrentag ihre Fortdauer während der Woche sucht.<sup>416</sup> Die Grundstrukturen christlichen Betens als »oratio conti-

---

<sup>412</sup> Viele Anregungen verdanke ich H. Bacht SJ und G. Mühlenbrock SJ, der mich aufmerksam machte auf die Studie von G. Thomassin, *Traité de L'Office Divin dans ses rapports avec l'oraison mentale*. Paris 1899 (deutsch: L. Thomassin, *Über das göttliche Offizium und seine Verbindung mit dem inneren Gebet*. Düsseldorf 1952). - Siehe ferner: M. Marx, *Incessant Prayer in ancient monastic Literature*. Rom 1946; R. Kerkhoff, *Das unablässige Gebet*. München 1954; I. Hausherr, *Hésychasme et prière* (OCA 176). Rom 1966, 255-306; Ph. Boyce, *Beten ohne Unterlaß*, in: *Christliche Innerlichkeit* 10 (1975) 12-16; M. Ruß, *Das unablässige Gebet*, in: *GuL* 45 (1975) 414-421; A. Schoenen, *Das immerwährende Gebet*, in: Th. Bogler (Hg.), *Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze. Liturgie und Mönchtum*, in: *Laacher Hefte* 27 (1960) 72-86; J. Gülden, *Vom unablässigen Beten*, in: J.G. Plöger (Hg.), *Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet*, Freiburg i. Br. 1982, 327-336; B. Sirch, »Deus in adiutorium meum intende«. Psalmenmeditation und Psalmodie im Zusammenhang mit dem monastischen Ideal des immerwährenden Gebetes (1 Thess 5,17), in: H. Becker / R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I (Pietas Liturgiaca I)*, St. Ottilien 1983, 315-343; A. de Vogüé, *Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituellem Kommentar*, in: *Regulae Benedicti Studia, Supplementa*. Bd. 16, Hildesheim 1983, 146-194.275-288. - Vom Verf.: *Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute*, Köln <sup>2</sup>1989, bes. 37-48.

<sup>413</sup> Tertullian, *De ieiunio* X,3 (CCSL II,1267).

<sup>414</sup> Cyprian, *De oratione* 35.

<sup>415</sup> Clemens von Alexandrien, *Stromata* VI 12; VII 7; vgl. dazu G. Békés, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina* (*Studia Anselmiana* 14). Rom 1942.

<sup>416</sup> A. Arens, *Vom kulttheologischen Gehalt der Haupthoren des kirchlichen Stundengebetes*, in: *Theologisches Jahrbuch* (1964) 415-430.

nua« lassen die Einheit von Leben und Gebet deutlich werden, von der die Kirchenväter ein beredtes Zeugnis geben.

## 1. Die vier Grundvollzüge

Die bekannte (nicht von Benedikt stammende) Formel »ora et labora« gilt als Zusammenfassung christlicher Spiritualität. Doch die frühe Kirche sieht nicht in Gebet und Arbeit die Grundvollzüge geistlichen Lebens, hinzukommen *Meditatio* und *Lectio*: Erst so wird es möglich sein, ohne Unterlaß zu beten und unablässig in der Gegenwart Gottes zu wandeln. Deshalb muß die zweigliedrige Formel von »Bete und arbeite« erweitert werden zu der viergliedrigen: »Lege, meditare, ora, labora!« In diesen vier Grundvollzügen findet sich für die frühe Kirche der Grundinhalt christlichen Betens und Lebens überhaupt.<sup>417</sup>

### *Legere*

Die Eigenart frühchristlichen Gebetes besteht darin, daß es aus den Worten der Heiligen Schrift erwächst und sich aus dem Studium der Heiligen Schriften nährt. In der Schriftlesung erhält der betende Lobpreis Gottes seine Nahrung<sup>418</sup>, der sich vor allem in der Wiederholung des Namens Gottes und in der Erinnerung an Gottes Gegenwart äußert.

Denn Gott ist die Wahrheit, und an dieser Wahrheit nimmt die Heilige Schrift teil. Aus diesem Grund kommt der Heiligen Schrift die gleiche Ehre wie dem göttlichen Wort zu. Wer die Heilige Schrift liest, hört

---

<sup>417</sup> J. Winandy (*La spiritualité bénédictine*, in: J. Gautier, *La spiritualité catholique*. Paris 1953, 13-36, bes. 33f.) schlägt die Formel »Ora, labora, lege« vor. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, daß A. de Vogüé (*Die Regula Benedicti*. Theologisch-spirituelle Kommentar, 279ff.) mit Recht eine vierteilige Formel anführt.

<sup>418</sup> D. Gorce, *La lectio divina des origines du cénobitisme à S. Benoît et Cassiodore*, Bd. I. Wépion 1925, 64.68.73f.157f.

Gottes Stimme.

Das Studium der Heiligen Schrift außerhalb der liturgischen Versammlung wurde, wie wir schon darlegten, »Lectio divina« genannt.<sup>419</sup> Lektüre, Meditation, Gebet und Betrachtung sind in der frühen Kirche so eng untereinander verbunden, daß die Ausdrücke unterschiedslos und gleichsam auswechselbar zu sein scheinen.<sup>420</sup>

Gegenstand der Lectio divina ist zunächst das Studium der Heiligen Schrift.<sup>421</sup> Hieronymus schreibt der Witwe Furia: »Verwende auf die Schriftlesung die Sorgfalt, die du früher auf Edelsteine, Perlen und seidene Kleidung verwendet hast. Die Heilige Schrift ist jenes Land der Verheißung, wo Milch und Honig fließt.«<sup>422</sup>

»Lectio divina« meint weniger eine Tätigkeit als eine »Sache«, nämlich den Text der Heiligen Schrift selbst.<sup>423</sup> Das Eigenschaftswort »divina« besagt: »was von Gott kommt«. Darum wurden die gesungenen

---

<sup>419</sup> Zur Lectio divina gehört später auch das Studium der Väter, schließlich jedes Studium, das das Verständnis der Heiligen Schrift fördert und das geistliche Leben betrifft. Vom 12. Jahrhundert an wird die geistliche Lesung zu einer Praxis neben vielen anderen, die zu bestimmten Zeiten des Tages ausgeübt werden, um die Seele zu »erbauen«. - Vgl. vom Verfasser das Vorwort zu: E. Bianchi, DICH finden in deinem Wort. Die geistliche Schriftlesung, Freiburg/Br. 1988, 5ff.

<sup>420</sup> Der Kartäuser Guigo II. unterscheidet in seinem Brief über das kontemplative Leben (um 1150) vier »Stufen«, sie sind die vier Phasen einer Erfahrung mit der Heiligen Schrift. »Sucht im Lesen und ihr werdet finden in der Meditation; klopf an im Gebet und ihr werdet eintreten in der Betrachtung. Die Lesung befördert die Nahrung zum Mund, die Meditation kaut und zerkleinert sie, das Gebet bekommt daran Geschmack und die Betrachtung selbst ist dieses Schmecken, das erfreut und erquickt« (Guigues II le Chartreux, Lettre sur la vie contemplative [SC 163]. Paris 1970, 84, Nr.3). Lectio, meditatio, oratio und contemplatio bilden eine innere Einheit, ein einziges Tun, und alle vier beeinflussen sich gegenseitig.

<sup>421</sup> Man las einfach der Reihe nach die ganze Schrift und begann schließlich wieder von vorne (Jean Leclercq, Lecture priante: La Liturgie et les paradoxes chrétiens. Paris 1963, 250-253).

<sup>422</sup> Hieronymus, Epistola LIV, 11 (CSEL 54,478: Amorem monilium atque gemmarum, sericarumque vestium, transfer ad scientiam scripturarum. Ingredere terram repromissionis lacte et melle manantem...).

<sup>423</sup> Zum Folgenden J.-A. Vinel, Lectio divina, in: Monastische Informationen Nr. 45 (15. November 1985) 18.

Psalmen »in der ältesten monastischen Tradition nicht nur als Lobgesänge an Gott, sondern auch als sein Wort an die Versammelten angesehen«<sup>424</sup>. Im Wort der Heiligen Schrift spricht Gott den Leser unmittelbar an und sucht dessen gläubige Antwort: »Die Bibel wird daher weniger als ein Buch - wenn auch ein geistliches - als ein 'Tabernakel' gesehen, als ein bevorzugter Ort der Begegnung mit dem Vielgeliebten.«<sup>425</sup>

Die Heilige Schrift lesen heißt sie verehren und das göttliche Mysterium anbeten, und mit ihr vertraut sein bedeutet ununterbrochen mit Gott reden und sich an ihm freuen.<sup>426</sup> Wer das Wort Gottes ehrt, ehrt Gott und erfährt die Heilkraft seines göttlichen Wortes: Schon das einfache Aussprechen von Zauberworten vermag Schlangen zu bannen<sup>427</sup>, um wieviel mehr werden die Worte der Heiligen Schrift die Krankheiten der Seele und ihre Leidenschaften heilen!<sup>428</sup>

Die Lesung ist kein Studium der Schrift aus rein theologischen Interessen, sondern betendes Lesen: »Der Akt des Verstehens wird dabei gesehen als eine Inspiration des Interpreten, die der der biblischen Autoren entspricht. [...] Der die Bibel Lesende und Meditierende ist da-

---

<sup>424</sup> A. Härdelin, *Monastische Theologie - eine »praktische« Theologie vor der Scholastik*, in: *ZKTh* 99 (1987) 403f.

<sup>425</sup> J.-A. Vinel, *Lectio divina*, 20. - Gott redet zu uns in den Lesungen des Alten und Neuen Testaments, in den Psalmen und in der Predigt. Und auch wir sprechen zu Gott. Er will nicht, daß wir uns allzusehr bei den Worten aufhalten, die oft trotz ihrer Schönheit von der Wahrheit weit entfernt sind, während unbeholfene Worte der Wahrheit manchmal viel näher kommen (Augustinus, *Confessiones* 5,6: PL 32, 710).

<sup>426</sup> *Paraphrasis Pachymerae* I.

<sup>427</sup> Einer der Mönche klagt Arsenius seinen Überdruß und seine Schwierigkeiten. Der Einsiedler entgegnet ihm: »Mein Bruder, höre nicht auf, Tag und Nacht die Heilige Schrift zu lesen. Ihre Worte haben dieselbe Kraft wie Zaubermittel. Sie verschrecken Schlangen, obgleich du ihren Sinn nicht verstehst. Wenn schon der böse Feind Zauberkunststücken eine solche Macht verleiht, welche Macht wird erst der Heilige Geist den göttlichen Worten verleihen, die er selbst in den Mund der Apostel legte« (*Vitae Patrum III: Verba seniorum*: PL 73,764).

<sup>428</sup> Origenes, *In librum Jesu Nave XX* (PG 12,921).

mit dem biblischen Verfasser nebengeordnet.«<sup>429</sup> Während der *Lectio divina* bleibt der Leser kein Rezipient, sondern »läßt das Bibelwort in der täglichen meditativen Aneignung erst entstehen«<sup>430</sup>, er wird zum Mitverfasser!

Der Leser der Heiligen Schrift sucht mehr als (rein theologische) Einsichten, es geht ihm um den Weg zum Heil und um das, was ihm als Glaubendem zu tun aufgetragen ist<sup>431</sup>, nämlich: »oportet semper orare«<sup>432</sup>. So bleibt die *Lectio divina* keine geistliche »Übung« (im modernen Sinn des Wortes), sie wird zu einem, ja dem Weg der Erfahrung Gottes.<sup>433</sup> Im Studium der Heiligen Schrift erschließt sich dem Leser Gottes Herz: »Entdecke im Wort Gottes das Herz Gottes.«<sup>434</sup> Wer demnach mit Gott in Verbindung treten und ihn im eigenen Alltag »erfahren« möchte, greift zur Heiligen Schrift, wo er ihm begegnet, wie er ihm in den Sakramenten begegnet.<sup>435</sup> Gott aber spricht zu

---

<sup>429</sup> W. Timmermann, Studien zur allegorischen Bildlichkeit in den *Parabolae Bernhards* von Clairvaux. Frankfurt/M. 1982, 59.

<sup>430</sup> D. Sabersky-Bascho, Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux. Freiburg i. Br. 1979, 19.

<sup>431</sup> Vgl. Weisung der Väter (ed. B. Miller), Nr. 3.

<sup>432</sup> Vgl. K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen 1936, 276-280.

<sup>433</sup> Eine anonyme Ermahnung an einen Novizen veranschaulicht vortrefflich diese Gleichzeitigkeit von *lectio* und »Gottes-Erfahrung«: »Wenn er liest, dann um des Schmeckens willen, nicht aus Wissensdurst. Der Brunnen Jakobs, das ist die Heilige Schrift, aus der man Wasser heraufholt, das man sogleich in der *oratio* ausgießt. Nun braucht man aber nicht ins Oratorium zu gehen, um mit dem Gebet zu beginnen, sondern in der Lesung selbst steckt das Mittel zu Gebet und Kontemplation« (zit. nach J. Leclercq, *Écrits monastiques sur la Bible aux XI-XII<sup>e</sup> siècles*, in: *Medieval Studies*, 1953, 104).

<sup>434</sup> Gregor der Große, *Epistola* 4, 31 (PL 77,706B): *Disce cor Dei in verbis Dei ...* - Rupert von Deutz schreibt über dasselbe wunderbare Geschehen: Beim Lesen der Heiligen Schrift schauen wir das göttliche Wort rätselhaft und wie in einem Spiegel. Die Liebe, welche diese Lektüre in uns erweckt, ist aber nichts anderes als der Heilige Geist, der die Liebe Gottes ist (vgl. Rupert von Deutz, *De Spiritu Sancto*, 1,6: PL 167,1575-1576). Der Vater schenkt uns die Heilige Schrift, damit wir den Sohn kennenlernen.

<sup>435</sup> »Nur in der Liturgie, kann man sagen, bewahrt das heilige Wort den Charakter des

dem, der die Heiligen Schriften liest, so, daß er ihn auffordert, das Gelesene im eigenen Leben darzustellen.<sup>436</sup>

Über alles einfache Lesen und Zur-Kennntnis-Nehmen hinaus ist die *Lectio divina* ein inneres Tun, das Tun der Wahrheit; deshalb gilt die Lektüre schon als Praxis. Es gibt keine Seite in der Heiligen Schrift, die nicht lehrt, wie der Christ gut zu leben hat und zur Vollkommenheit gelangt.<sup>437</sup> So führt das Studium der Heiligen Schrift zum Leben in der Gegenwart Gottes: Das »*vacare lectioni divinae*« erfüllt sich im »*vacare Deo*«, im Freisein für Gott.

Um in allem für Gott offen zu sein und nichts von seinem Wort zu überhören, geschieht die *Lectio* abschnittsweise, doch immer *ex integro*.<sup>438</sup> Dazu räumen die Mönche im Laufe des Tages eine besondere Zeit ein. Für den Verfasser der *Magister-Regel* beispielsweise »hängt die Tagesordnung von der Jahreszeit ab. Im Winter liegt die Zeit für die *Lectio* zwischen *Prim* und *Terz*, im Sommer zwischen *Non* und *Vesper*.

Die *Lectio* hat also ihren Platz, je nach der Jahreszeit, entweder am Anfang oder am Ende des Tages. Die übrige Zeit ist für die Handar-

---

immer unmittelbar ausgesprochenen Wortes. Der Vermittler vergegenwärtigt es ständig durch die eigentümliche Macht dessen, was er verkündet« (L. Bouyer, *Vom Geist des Mönchtums*. Salzburg 1958, 248).

<sup>436</sup> Gegen jede »Verschulung« gründet das rechte Verständnis der Schriften im persönlichen Charisma und in der religiösen Erfahrung des Abbas. Ein Ausspruch des Isaac von Stella drückt sehr deutlich den engen Zusammenhang zwischen mystischer Erfahrung und geistlicher Umgestaltung durch die Gnade aus: Christus sei dem Leser das inwendig und äußerlich geschriebene Buch: In ihm können wir es lesen; von ihm lernen wir daraus; was hier geschrieben ist, haben wir auf ihn zu übertragen als Beispiel inwendig für unser Herz und äußerlich für unseren Leib. Denn in unserem Leib haben wir den anderen sein Leben zum Ablesen vorzustellen (vgl. Isaac de l'Etoile, *Sermon* 8, 16. Paris 1967, 203-205).

<sup>437</sup> RB 73.

<sup>438</sup> Vgl. D. Illmer, *Totum namque in sola experientia usuque consistit*, in: F. Prinz (Hg.), *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter* (Wege der Forschung 312). Darmstadt 1976, 430-455, hier: 432.

beit bestimmt«<sup>439</sup>; die *Lectio divina* nimmt somit »das erste oder das letzte Viertel des Tages in Anspruch«<sup>440</sup>.

Der erste christliche Autor, der betont, man müsse sich zu Beginn des Tages drei Stunden der Lesung widmen, begründet diese Übung mit den gleichen Überlegungen, mit denen Tertullian und Hieronymus das Stundengebet rechtfertigen. Wie seine Vorgänger schreibt Pelagius an Demetrias: »Mußt du nicht ‘das Gesetz des Herrn Tag und Nacht meditieren’ (Ps 1,2), obwohl du dich alle Zeit deines Lebens dem Werk Gottes widmen mußt und absolut keine Stunde ohne geistlichen Fortschritt verstreichen darf? Und doch muß es eine Anzahl bestimmter und geregelter Stunden geben, in denen du dich leer machst für Gott und ihm, wie durch Gesetzeskraft, eine ungeteilte geistige Aufmerksamkeit widmest. Am besten ist es, für diese Tätigkeit die Morgenstunden, d.h. den besten Teil des Tages (*id est meliorem diei partem*), zu reservieren. So übt sich die Seele bis zur dritten Stunde im geistlichen Kampf, den sie jeden Tag durchstehen muß.«<sup>441</sup> Die Fortsetzung des Textes zeigt, daß die drei Gott vorbehaltenen Stunden so verlaufen, daß *Lectio* und *Oratio* einander abwechseln. Es handelt sich um eine Lesung, die häufig vom Gebet unterbrochen wird.

Der gelesene Text ist Heilige Schrift. Gleich einem Mahl muß die Zeit der *Lectio* der Seele soviel Sättigung bieten, »wie sie für den ganzen Tag braucht«. Zu diesem Zweck sind die Worte der Heiligen Schrift auch auswendigzulernen<sup>442</sup>: Wer die Bibel oder den Psalter nicht aus-

---

<sup>439</sup> A. de Vogüé, Einführung zur franz. Übersetzung und kritischen Ausgabe der Magisterregel, Bd I (SC 105). Paris 1964, 33. Das Kapitel der *Regula Magistri* über die Arbeit behandelt auch die *Lectio*.

<sup>440</sup> Ebd., 43.

<sup>441</sup> Pelagius, *Epistola ad Demetriadem* 23 (PL 30,37).

<sup>442</sup> Eine große Hilfe beim Erlernen der Heiligen Schrift bildete das Abschreiben und die Weihe der Hände durch diese heilige Beschäftigung. Beim Schreiben betete man und prägte dabei die Heilige Schrift dem Gedächtnis tiefer ein. Das Auswendiglernen gilt schon für das frühe Kindesalter (vgl. Hieronymus, *Ep. CVII*: PL 22,871.877).

wendig kann, muß sich darin einüben, was selber ein »opus spirituale« ist.<sup>443</sup> Man soll einige Stunden in der Schrift lesen und ihr Wort während des ganzen Tages meditieren.

Der damals übliche Vollzug der Lesung läßt sich etwa so darstellen: Im Sitzen wird solange in der Heiligen Schrift gelesen, bis ein Wort oder Satz die Seele anrührt; dann steht man auf, wirft sich zur Erde nieder und betet. Anschließend setzt man sich wieder und liest weiter.<sup>444</sup> Es handelt sich also um einen ständigen Wechsel von Lesung und Gebet. Wie nicht zu lange an einem Stück gebetet werden soll<sup>445</sup>, so darf auch keiner zu lange an einem Stück lesen. Jeder hat darauf zu achten, daß er bei der *Lectio divina* häufig, aber kurz betet.

Nicht nur die Mönche hielten auf diese Weise die *Lectio divina*, auch die Laien studierten in ihren Häusern regelmäßig die Heiligen Schriften. Johannes Chrysostomus tadelt seine Gemeinde, daß sie zur Entschuldigung ihren Gesundheitszustand, ihre Geschäfte, ihre Frau oder die Kinder anführen;<sup>446</sup> sie sollen die persönliche Lesung genau so ernst nehmen wie die Lesung in der Kirche.

Wie das Lesen in der Heiligen Schrift seinen Höhepunkt darin findet, daß es in das Gebet führt, so auch die Predigt: Sie wird von den Vätern als eine Zeit inneren Gebetes verstanden. Während des kanoni-

---

<sup>443</sup> Der Magister dispensiert von diesem Opus auch den nicht, der auf Reisen ist; wer sich nicht wohlfühlt oder durch Fasten geschwächt ist, kann die Handarbeit durch die *Lectio* ersetzen. Die *Regula Benedicti* räumt der *Lectio* fast genauso viel Zeit ein wie der Handarbeit, indem die Horen und die Zeit der Handarbeit verkürzt werden (RB 48).

<sup>444</sup> In RB 4,55-56 heißt es hierzu: *Lectiones sanctas libenter audire, orationi frequenter incumbere* (vgl. RM 3,61-62; A. de Vogüé, *Orationi frequenter incumbere. Une invitation à la prière continuelle*, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 41 (1965) 467-472, bes. 468f.). Gleiches findet sich bei Hieronymus im Brief 58,6 (CSEL 54,535): »Immer sei in deiner Hand eine heilige Lesung, bete häufig, und mit gebeugtem Körper richte deinen Geist zu Gott empor.«

<sup>445</sup> »Wir müssen häufig, aber kurz beten, damit nicht bei langer Dauer der hinterlistige Feind unserem Herzen etwas einsäen kann« (Johannes Cassianus, *Das Glutgebet*. Hrsg. von E. v. Severus. Düsseldorf 1966, 64).

<sup>446</sup> Joannes Chrysostomus, *De Lazaro*, concil. III (PG 55,992).

schen Offiziums oder der Feier des Opfers, das Gott auf dem Altar dargebracht wird, führen Psalmengebet und Predigt in das innere Gebet des Herzens, sie bewirken und erhalten es. Das innere Gebet vollzieht sich also beim Beten oder Singen des kanonischen Offiziums, bei der Schriftlesung - und während der Predigt.<sup>447</sup>

### *Meditari*

Das Lesen in der Heiligen Schrift setzt sich fort in der Meditation des Schriftwortes während des Tages. »Meditari« hat in der frühchristlichen Praxis eine doppelte Bedeutung.<sup>448</sup> Zum einen geschieht die »meditatio« schon während der Lectio divina; als Vorbereitung des Tuns der Wahrheit, nämlich als »Machen der Wahrheit im Inneren« (Augustinus) verbindet die »meditatio« die eigene Erfahrung mit der heilsgeschichtlichen Erfahrung der kirchlichen Glaubensgemeinschaft.

In einem zweiten Sinn ist unter »meditari« das geistliche Tun zu verstehen, das die Arbeit begleitet. Gemeint ist das ständige Wiederholen und geduldige Murmeln: die »volutatio cordis«, die in der inneren Bewegung des Herzens das Wort Gottes in sich hin- und herrollt und wälzt, um es sich auf diese Weise langsam zu eigen zu machen.<sup>449</sup> Wer das Wort Gottes Tag und Nacht »meditiert«, erfährt es als ein »Brot«, das sich in allem vom normalen Brot unterscheidet.<sup>450</sup>

Nach biblischem Vorbild verbindet sich die »meditatio« mit einem körperlichen, akustischen Element: Das halblaute Murmeln und äußere-

---

<sup>447</sup> Augustinus, Enarr. in psalm. XXXVII.

<sup>448</sup> A. de Vogüé, Les deux fonctions de la méditation dans les Règles monastiques anciennes, in: Revue d'Histoire de Spiritualité 51 (1975) 3-16.

<sup>449</sup> Im Mittelalter wird der Begriff »ruminari - das Wiederkäuen des Wortes« verwendet; dazu F. Ruppert, Meditatio - Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation, in: Erbe und Auftrag 53 (1977) 83-93.

<sup>450</sup> Augustinus, Enarr. in Psalm. XXXVI, Sermo III, 5; vgl. W. Gessel, Der Brotcharakter des Wortes Gottes in seiner gemeinschaftswirkenden und einheitstiftenden Funktion nach Augustinus, in: Studia Patristica XI (Texte und Untersuchungen 108). Berlin 1972, 322-327. Gleiches gilt vom Hören der Predigt (Caesarius von Arles, Sermo LXIX, 5).

re Wiederholen von auswendig gelernten Texten<sup>451</sup> läßt das Wort Gottes innerlich aufnehmen.<sup>452</sup> Zumindest in der Frömmigkeit der ägyptischen Mönche meint »Meditieren« vor allem dieses vernehmbare Auf-sagen beziehungsweise Singen heiliger Texte, das in unablässiges Beten einmündet: »Für die Alten heißt meditieren einen Text lesen und ihn 'par coeur' - in der stärksten Bedeutung dieses Ausdrucks - lernen, also mit seinem ganzen Wesen - mit seinem Leib, weil die Lippen ihn aussprechen, mit dem Gedächtnis, das ihn festhält, mit dem Verstand, der seinen Sinn begreift, mit dem Willen, der ihn in die Tat umzusetzen verlangt.«<sup>453</sup>

Die »meditatio« der Schriftworte, die durch die »oratio« immer wieder unterbrochen wird, bringt den Beter in eine Verfassung, der sein Beten spontan entspringt.<sup>454</sup> Die Häufigkeit der stets kurzen Gebete hängt von der Art der Beschäftigung ab, die während der Meditation ausgeübt wurde, denn die »meditatio« begleitet die Handarbeit während des Tages, wie Pachomius in seiner Regel eigens betont: »de Scripturis aliquid meditari«<sup>455</sup>.

---

<sup>451</sup> Th. Klauser, Art. »Auswendiglernen«, in: RAC I (Stuttgart 1950) 1030-1039; P. Rabbow, Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München 1954, 189-223. - Zur Praxis der »Meditation«: Art. »Meditari«, in: Thesaurus Linguae Latinae. Leipzig 1939, 574-581; E. v. Severus, Das Wort »Meditari« im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, in: Geist und Leben 26 (1953) 365-375; F. Ruppert, Meditatio - Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation, in: Erbe und Auftrag 53 (1977) 83-93.

<sup>452</sup> H. Bacht, »Meditatio« in den ältesten Mönchsquellen, in: ders., Das Vermächtnis des Ursprungs. Würzburg 1972, 244-264, bes. 261.264; F. Ruppert, Arbeit und geistliches Leben im pachomianischen Mönchtum, in: Ostkirchliche Studien 24 (1975) 8-12.

<sup>453</sup> J. Leclercq, L'amour des lettres et désir de Dieu. Paris 1957 (dt.: Wissenschaft und Gottverlangen. Düsseldorf 1963), 26. Ausführlich mit zahlreichen Einzelangaben: A. de Vogüé, De Jean Cassien à John Main. Réflexions sur la méditation chrétienne, in: Collect. Cist. 47 (1985) 179-191.

<sup>454</sup> Die leibliche Komponente tritt in der pachomischen Meditation in den Vordergrund, die geistige eher bei Evagrius Pontikos: G. Bunge, Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos, Köln 1987, bes. 88-109.

<sup>455</sup> Vgl. Eusebius Hieronymus, Regulae S. Pachomii Translatio Latina XXIII (PL 23,

Die Meditation der *Lectio divina* setzt sich, wie gesagt, bei der Arbeit fort, nämlich im »Meditieren«, das die *Lectio* den Tag über anhalten und Gottes Wort aufklingen läßt. Diese unter Handarbeit betriebene »meditatio« setzt Johannes Cassian mit der »oratio« und dem Psalieren gleich.<sup>456</sup> Die Wirkung dieses Tuns liegt darin, daß es »Mund und Herz zugleich« (*oris pariter et cordis officium*) berührt.<sup>457</sup>

Handarbeit, Schriftmeditation und Gebet sind die Weise, wie die ägyptischen Mönche ununterbrochen jenes Offizium vollziehen, das im abendländischen Mönchtum zu bestimmten Zeiten des Tages, also in den kanonischen Horen, gefeiert und gebetet wird.<sup>458</sup> Das immer neue Lesen in der Heiligen Schrift (*lectio divina*) wie auch das Wiederholen einzelner Schriftworte (*meditatio*) haben beide dasselbe Ziel, nämlich unablässig zu beten.<sup>459</sup> Der ganze Lebenswandel, alles Denken und Fühlen wird zu einem einzigen Gebet.<sup>460</sup>

### *Orare*

Wer unablässig betet, lebt in der Gegenwart Gottes, und jeder, der glaubt, hofft und liebt, betet; erst wo das Verlangen zu beten aufhört, ist das Gebet unterbrochen. Gottes Wort ist eher zu lieben, als daß es gelesen oder bloß mündlich gebetet wird. Darum geht das Studium der Heiligen Schrift über jede bloße Lesung weit hinaus: Es ist Gebet. Die Heiligen Schriften sind im Geist des Gebetes zu lesen und führen so in das Gebet, wie sich auch das Gebet von der vorausgehenden Lesung der Heiligen Schrift nährt.<sup>461</sup> Lesung und Gebet setzen sich in

---

71); *Dimissa collecta singuli egredientes usque ad cellulas suas, vel usque ad ves-cendi locum, de Scripturis aliquid meditabuntur.*

<sup>456</sup> Joannes Cassianus, *Inst.* II 5,2; II, 14 (CSEL 17,21;29).

<sup>457</sup> Ebd., II 15,2 (CSEL 17,30).

<sup>458</sup> Ebd., III 2.

<sup>459</sup> Joannes Cassianus, *Conl.* X 10-11.

<sup>460</sup> Joannes Cassianus, *Conl.* X 7.

<sup>461</sup> Hieronymus schreibt an Marcella, wie sehr Ambrosius den steten Wechsel von

den guten Werken und in der rechten Gesinnung fort: »Die Herzensreinheit ist ein besseres Gebet als alle mit lauter Stimme gesprochenen Gebete.«<sup>462</sup>

Die Reinheit des Herzens<sup>463</sup> zeigt sich in den Früchten des Geistes und in den guten Werken, die der Mensch tut. Solches Beten begnügt sich nicht mit Worten und frommen Gefühlen, es will das ganze Leben bestimmen:<sup>464</sup> »Durch das Gebet bitten wir, durch die Lesung suchen wir, und durch die [guten] Werke klopfen wir an.«<sup>465</sup>

Nach Origenes<sup>466</sup> übertrifft das unablässige Beten bei weitem das Gebet als einzelnen Akt: Das Gebet steht nicht wie in der damaligen spätantiken religionsgeschichtlichen Umwelt bloß in einem kultischen Zusammenhang (eingebunden in bestimmte Formen und Situationen), es bleibt hineingenommen in den Alltag. Der Beter bringt sein Leben zum Ausdruck: Sein Gebet ist sein Leben, dem das einzelne Gebet zugeordnet bleibt.

Der klassische Text bei Origenes, auf den wir schon hinwiesen, lautet: »Da die Werke der Tugend und die Erfüllung von Vorschriften Teil des Gebetes sind, betet derjenige ohne Unterlaß, der das Gebet mit dem Ausführen seiner Pflichten und die Werke mit dem Gebet vereint. Nur so können wir das Gebot, ohne Unterlaß zu beten, für realisierbar halten: So kann man das ganze Leben des Heiligen als ein einziges

---

Lesung und Gebet lobt (Hieronymus, Epistola XLIII, ad Marcellam: PL 22,478).

<sup>462</sup> Aphraat, Demonstrationes XXII, 26.

<sup>463</sup> Basilius sagt, daß nur die Gerechten beten dürfen (In psalm. XXXII: PG 32,326). Johannes Chrysostomus überliefert den Brauch, die Kirche erst zu betreten, wenn die Hände gewaschen und weiße Gewänder angelegt wurden; aber noch wichtiger sei es, mit einem reinen Gewissen einzutreten (Johannes Chrysostomus, Hom. LI in Matth.: PG 57, 516).

<sup>464</sup> Basilius d. Gr., Predigt über die Märtyrerin Julitta 3-4 (zit. nach Texte der Kirchenväter, Bd. III. Hrsg. von A. Heilmann. München 1964, 195f.).

<sup>465</sup> Gregor d. Gr., Epistola XXXVI, lib.VII (PL 77,896A): Petamus igitur orando, quaeramus legendo, pulsemus operando.

<sup>466</sup> Hierzu W. Gessel, Die Theologie des Gebetes nach »De Oratione« von Origenes. München-Paderborn-Wien 1975, bes. 245-249.

großes Gebet betrachten, wovon das, was man gewohntermaßen Gebet nennt, nur ein Teil ist.«<sup>467</sup> Die Pharisäer hingegen verrichten nur zum Schein lange Gebete, gemäß dem griechischen Wort πρόφασις (Vorwand, Schein), was im Gegensatz zur ἀλήθεια (vgl. Phil 1,18), der Wahrhaftigkeit steht; die Pharisäer beten »simulantes« (Vulgata), aber nicht mit aufrichtigem Herzen.

Im unablässigen Beten sucht der Glaubende das Heil seiner Seele wie auch das Heil aller, denn keiner findet zur Vollendung ohne das Kommen des Gottesreiches für alle Menschen. Hier wird das Gebet ohne Unterlaß zur »Eschatologie im Vollzug«<sup>468</sup>.

Die Bitte um das Kommen des Gottesreiches bestimmt jedes Bittgebet. Johannes Chrysostomus gibt zu bedenken: Von Königen erbittet man nur Großes. Wie sollten wir dann von Gott vergängliche, irdische Güter erbitten?<sup>469</sup> Jesus wünscht, daß Gott nur um seine Herrlichkeit und seine Gerechtigkeit gebeten wird, alles andere wird »hinzugefügt« werden; und wer die Güter des zukünftigen Lebens erbittet, wird auch die zeitlichen erhalten. Um Gott aber zu bitten, bedarf es nicht vieler Worte. Die lächerliche Vielheit von überflüssigen Worten, die Jesus Christus im Evangelium tadelt, tritt erst auf, wenn Gott um zeitliche Dinge gebeten wird; die vielen überflüssigen Worte offenbaren unnötige Wünsche.<sup>470</sup>

In der eschatologischen Ausrichtung seines Betens sucht der Gläubige eine vorkostende Teilhabe an der Anschauung Gottes in der Liebe, die zum Ziel seiner Sehnsucht führt. Diese Sehnsucht nach Gott findet auf Erden ihren angemessen und überzeugenden Ausdruck im unablässigen Beten, das zum Anfang des neuen Lebens wird.

---

<sup>467</sup> Origenes, *De Oratione*, XII,2 (GCS 13,12,2).

<sup>468</sup> W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach »De Oratione« von Origenes*, 246ff. Der missionarische Dienst des Gebetes fällt bei Origenes mit dem eschatologischen Dienst zusammen und übersteigt jede (zuweilen anzutreffende) Deutung des Gebetes als eines rein persönlichen, individuellen Aufstiegs der Seele zu Gott.

<sup>469</sup> Johannes Chrysostomus, *In psalm. CXLII* (PG 55,447).

<sup>470</sup> Gregor von Nyssa, *De oratione dominica, oratio I* (PG 44,1127).

## *Laborare*

Die eschatologische Ausrichtung christlichen Betens und das Schauen auf das Kommen des »Reiches« entpflichtet den Menschen nicht vom Einsatz für die Welt: Das Gebet verbindet sich notwendig mit den guten Werken und mit dem Almosen, das die Liebe zu Gott aufleuchten läßt.<sup>471</sup> Indem der Christ sein Beten und Arbeiten eins werden läßt, erfüllt er die beiden Forderungen des Apostels, nämlich unablässig zu beten (1 Thess 5,17) und »Tag und Nacht bei der Arbeit« zu sein (2 Thess 3,8).<sup>472</sup>

Als die ersten Mönche um 250 in die Wüste gingen, um unablässig zu beten, wußten sie, daß keiner sich von der Arbeit dispensieren und »sorglos wie die Engel« leben kann; jeder muß arbeiten, um sich die Nahrung zu verdienen.<sup>473</sup> In der Arbeit dankt der Glaubende dem, »der unseren Händen die Kraft zum Wirken gegeben, der den Verstand mit Weisheit zur Aufnahme der Wissenschaft begabt hat, und der uns sowohl das Material für die Werkzeuge gegeben hat, die wir bei unse-

---

<sup>471</sup> Die Hinordnung alles Betens und Meditierens auf das Tun der Wahrheit hebt jede Befürchtung eines Heilsegoismus auf; vgl. H.U. von Balthasar, *Schwester im Geiste*. Einsiedeln 1970, 186: »Erst die kleine Therese treibt die letzten Reste neuplatonischer Deutung aus der Kontemplation heraus«. Die von Balthasar angegebene Unterscheidung: zwar nicht der »Geist«, aber doch das »Begriffsmaterial« der klassischen Spiritualität strebe zum meditativen Egoismus, läßt sich in der Frömmigkeitsgeschichte zwar überall nachweisen, gilt aber nicht absolut und grundsätzlich (dazu vom Verf., *Die Gnade des Nullpunkts*, in: *Die dunkle Nacht der Sinne*. Hrsg. von G. Fuchs, Düsseldorf 1989).

<sup>472</sup> Basilius d. Gr., *Längere Regeln*, 37; zit. in: K.S. Frank, *Basilius von Caesarea, Die Mönchsregeln*. St. Ottilien 1981, 163f.

<sup>473</sup> *Apophthegmata patrum* 317. - Verschiedene Gründe und Begründungen werden für die grundsätzliche Notwendigkeit der Arbeit angegeben, vor allem daß »niemand sich dem otium überläßt« und »müßig ist« (RB 48,18.23.24): Der Mönch muß immer beschäftigt sein (RB 48,1), sei es, daß er arbeitet oder sich der Lesung widmet. Benedikt fordert die Arbeit sogar am Sonntag von denen, die mit der Lesung nichts anfangen können. Er sieht offensichtlich kein Problem darin, daß der Sonntag durch die Arbeit entheiligt wird oder daß die Arbeit die Mönche vom Gebet und von der Meditation abhält (RB 48, 22).

rer Arbeit gebrauchen, als auch die Materie, die wir dabei verarbeiten«<sup>474</sup>. Die Besonderheit frühchristlichen Betens besteht darin, Gebet und Arbeit so zu verbinden, daß beide die gleichen Inhalte haben und so die vier Elemente von »Legere, meditari, orare, laborare« sich zu einen einzigen Grundvollzug christlichen Lebens vereinen können. Augustinus vergleicht hier den Christen mit einer Ameise, die für den Winter sorgt: »Vide formicam Dei: surgit quotidie, currit ad ecclesiam Dei, orat, audit lectionem, hymnum cantat, ruminat quod audiuit, apud se cogitat, recondit intus grana collecta de area.«<sup>475</sup>

Die innere Einheit von »Lectio« (Heilige Schrift bzw. Psalter), »meditatio« und »oratio« nimmt bei den ägyptischen Mönchen im »laborare« eine besonders markante Gestalt an.<sup>476</sup> Den ganzen Sonntag widmen sie sich dem Gebet und der Lesung der Heiligen Schrift, an den anderen Tagen hingegen tun sie dies, wenn sie mit ihrer Arbeit fertig sind; keinen Tag lassen sie vergehen, ohne Worte eines heiligen Textes auswendig zu lernen und zu »meditieren«, indem sie während der Arbeit immer wieder das äußere Aufsagen des Schrifttextes unterbrechen und sich in das Gebet begeben.

Die innere Einheit von »ora et labora« wird bei den Mönchsvätern darin deutlich, daß sie - sowohl beim Gebet wie auch bei der Arbeit - nach dem Hören auf das Wort Gottes in das Gebet eintreten: Beim

---

<sup>474</sup> Basilius, *Regulae fusius tractatae* 37,2 (PG 31,1012 C).

<sup>475</sup> Augustinus, *Enarr. in psalm. 66,3* (CCSL 39,860). An die Stelle der Morgenhore, die von Klerus und Volk gemeinsam verrichtet wurde, tritt die tägliche Messe, und in den nordischen Ländern an die Stelle der abendlichen Vesper eine Andacht (vgl. Th. Schnitzler, *Stundengebet und Volksandacht*, in: *Brevierstudien*. Hrsg. von J.A. Jungmann. Trier 1958, 71-84).

<sup>476</sup> In Ägypten und Gallien war es Brauch, daß die Mönche während des Offiziums der Nacht und der Lesungen ihre Handarbeiten verrichteten; der Magister und Benedikt hingegen schließen dies aus (RB 52,1). Mit der Zeit bildet sich ein Gegensatz zwischen der ägyptischen Tradition und einem vom Klerus beeinflussten Mönchtum; im Konflikt zwischen Offizium und Arbeit heißt nun die Weisung: »Nihil operi Dei praeponatur«. Bei den Zönobiten des 6. Jahrhunderts ist es nicht mehr Brauch, die Arbeit durch ein Gebet zu unterbrechen (vgl. A. de Vogüé, *Die Regula Benedicti*, 160).

Stundengebet geschieht dies nach jedem Psalm, bei der Arbeit hingegen in dem Augenblick, wenn es dem Einzelnen recht erscheint. Gleiches weiß Hieronymus zu berichten: Der Aufforderung des Apostels, ohne Unterlaß zu beten, kommen die Christen an den Arbeitstagen dadurch nach, daß sie von Zeit zu Zeit die Arbeit unterbrechen und zum Gesang und zur Rezitation der kanonischen Tagzeiten zurückkehren.<sup>477</sup>

Die hier dargestellte innere Einheit von Gebet und Arbeit bedeutet für das Verständnis des kirchlichen Stundengebetes, daß dieses selbst keine eigene geistliche Handlung sein will, die als solche *neben* vielen anderen verrichtet wird, es geht hier um ein einziges Tun, das den ganzen Tag bestimmt.<sup>478</sup> Dies wird auch darin deutlich, daß das Horengebet aus den gleichen Strukturen besteht wie das unablässige Gebet während des Tages; für Arbeit und Stundengebet gilt in gleicher Weise die Aufforderung: »sich häufig zum Gebet niederwerfen!«<sup>479</sup>

## 2. Die Reinheit des Herzens

Die Aufforderung, »ohne Unterlaß« zu beten, ist in einem doppelten Sinn zu deuten, einmal ohne jede Unterbrechung wie auch ohne längere oder unpassende Unterbrechung.<sup>480</sup> Die Messalianer und Euchiten verstehen den biblischen Befehl wörtlich, auch in den Apophthegmata

---

<sup>477</sup> Hieronymus, Epistola XXII ad Eustochium: De custodia virginitatis (PL 22,420f.).

<sup>478</sup> Damit ist deutlich, daß die Hauptaufgabe des Mönches nicht bloß darin bestehen kann, »im Namen der Kirche« das Offizium zu verrichten. - Vgl. hierzu die Auseinandersetzung von A. de Vogüé (Die Regula Benedicti, 156f) mit P. Delatte, C. Butler, I. Herwegen und B. Steidle; ferner die ausführlichen Studien von L. Bouyer, *Le bréviaire dans la vie spirituelle du clergé*, in: LMD 3 (1945) 53-65, und: J. Weismayer, *Beten »im Namen der Kirche«*, in: LEITURGIA-KOINONIA-DIAKONIA (FS Franz Kardinal König). Wien-Freiburg-Basel 1980, 77-96.

<sup>479</sup> RM 3,62; RB 4,56; A. de Vogüé, *Orationi frequenter incumbere*, 467-472.

<sup>480</sup> Vgl. Augustinus, *De haer.* 57.

Patrum finden sich zahlreiche Beispiele dafür, wie Mönchsväter dem Auftrag zum unablässigen Beten wortwörtlich nachkommen.<sup>481</sup> Hin-gegen deuten Origenes, Aphraat der Syrer und Augustinus das unablässige Gebet als Einhalten von regelmäßigen Gebetszeiten.<sup>482</sup> Beide Deutungen spricht Johannes Cassian an, wenn er das stille, spontane, unablässige Gebet der Ägypter dem Gebet der Orientalen gegenüberstellt, die sich nur zu bestimmten Zeiten zum Gebet versammeln.<sup>483</sup>

Bei den Kirchenvätern finden sich zahlreiche Zeugnisse dafür, daß das unablässige Gebet über das Einhalten einzelner Gebetszeiten hinausgeht. Wer ohne Unterlaß betet, verrichtet außerhalb der Gebetszeiten beharrlich gute Werke, sie gelten als implizites Gebet. Jede Handlung, in Liebe verrichtet, ist Gebet; und der Glaubende hört auf zu beten, wenn er vom guten Wege abweicht.<sup>484</sup>

Das unablässige Gebet darf kein Werk des Mundes sein, sondern muß mit dem Herzen und in Liebe vollzogen werden. Nach Augustinus genügt es nicht, wenn unsere Zunge Gott verherrlicht; unser ganzes Herz, unser Leben und unser ganzes Sein müssen sein Lob singen. Wenn wir die Kirche verlassen, hören wir zwar auf, Gott so zu loben. Wenn wir aber nicht aufhören, gut zu leben, loben wir ihn unaufhör-

---

<sup>481</sup> Apophthegmata Patrum. Weisung der Väter... (ed. B. Miller). Freiburg/Br. 1965, Nr. 446, 68, 79, bes. 198 (Epiphanius).

<sup>482</sup> I. Hausherr, Noms du Christ et voies d'oraison (OCA 157). Rom 1960, 132ff.

<sup>483</sup> Joannes Cassianus, De coenobiorum institutis libri duodecim (künftig zit als: »Inst.«) 3,1-2 (PL 49, 111-116); ferner: L. Regnault, La prière continue «monologistos» dans la littérature apophthegmatique, in: Irenikon 47 (1974) 467-493; M. van Parys, Die Sprüche der Väter, ihre Aktualität in der Welt von heute, in: EuA 62 (1986) 83-95, bes. 90f. - Die Vätertheologie über das unablässige Gebet betont die »hesychia«, die Vereinigung mit Gott in der Tiefe des Herzens. Neben dieser eher »statischen« Deutung eines Ruhens in Gott gibt es, wie I. Hausherr (Hésychasme et prière, 255-306: La prière perpétuelle du chrétien) gezeigt hat, auch das Verständnis des unablässigen Gebetes als fortwährende Hingabe an den Willen Gottes im Alltag; im Verlangen nach der je größeren Liebe bekommt das immerwährende Gebet einen dynamischen Akzent.

<sup>484</sup> Origenes, In lib. regnor. hom. I (PG 12,1005C).

lich. Unsere Stimme mag wohl schweigen, aber ein gutes Leben kann nie stumm sein; sogar unser Schweigen verherrlicht den Herrn.<sup>485</sup>

Was der Glaubende im Gebet ausdrückt, setzt sich im Alltag des Lebens fort und findet dort seinen wahrhaft überzeugenden Ausdruck.<sup>486</sup>

Im Leben verherrlicht der Christ seinen Herrn. Was über den Mönch gesagt wird, bleibt in gleicher Weise für das Leben jedes Glaubenden maßgebend: Der Abschluß und die Vollendung des monastischen Lebens besteht darin, zu einer solchen Herzensreinheit zu gelangen, daß der Mönch dauernd in der Gegenwart Gottes bestärkt und erhalten wird, in einer Ehrfurcht und Gebetsstimmung, die nichts zu unterbrechen vermag.<sup>487</sup>

Ambrosius erklärt an Psalm 118 (»Schon vor dem Morgengrauen beginne ich zu rufen, denn auf deine Worte hoffe ich gar sehr«), daß wir Gott nicht nur zu bestimmten Zeiten, sondern allezeit zu preisen haben. Sogar während der Mahlzeiten sollen wir an Christus denken und ihn überall in unserem Herzen haben.<sup>488</sup> »Wer betet, muß immer beten. Wenn auch die Zunge bisweilen ruht, so darf doch die Hingabe und die Glut des Herzens niemals erlöschen. Der Sohn Gottes verbrachte ganze Nächte im Gebet. Er wollte uns damit ein Beispiel ge-

---

<sup>485</sup> Augustinus, Enarr. in psalm. CXLVIII,2 (CCSL 40,2166: Sed laudate de totis vobis; id est, ut non sola lingua et vox vestra laudet Deum, sed et conscientia vestra, vita vestra, facta vestra. Etenim laudamus modo in ecclesia quando congregamur; cum quisque discedit ad propria, quasi cessat laudare Deum. Non cesset bene vivere, et semper laudat Deum. [...] Nam si a vita bona nunquam declines, lingua tua tacet, vita tua clamat; et aures Dei ad cor tuum. - Vgl. ebd., CXL 40, 2122: nam lingua tua ad horam laudat, vita tua semper laudet. [...] Non solum vox tua sonet laudes Dei, sed opera tua condordent cum voce tua. Cum ergo voce cantaveris, silebis aliquando: vita sic canta, ut nunquam sileas).

<sup>486</sup> Augustinus, Enarr. in psalm. CXLVI,1-2 (CSEL 40,2122).

<sup>487</sup> Joannes Cassianus, Conl. IX 2 (CSEL 13,250): Omnis monachi finis cordisque perfectio ad jugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit, et quantum humanae fragilitati conceditur, ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem.

<sup>488</sup> Vgl. Ambrosius, Enarr. in psalm. CXVIII, sermo XIX.

ben. Er betete für uns, um uns zu zeigen, wie wir beten sollen.«<sup>489</sup> Schon die Sehnsucht des Herzens und das Verlangen nach Gerechtigkeit, Heiligkeit und ewiger Seligkeit sind ein immerwährendes Gebet. Für Menschen, die guten Willens leben, ist sogar der Schlaf ein Gebet, denn Gott kennt das sehnsüchtige Verlangen und Seufzen.<sup>490</sup> Hat einer Jesus Christus allezeit im Herzen und führt ihn oft im Munde, wird dies seine glühende Liebe zum Gebet bewahren. Die Häufigkeit dieses Gebetes entspricht der Sehnsucht nach Gott.

Wer glaubt, lebt auf der Pilgerschaft zum eigenen Herzen. Er ist unterwegs zu seinem eigentlichen Wesen, trägt doch jeder »den verborgenen Menschen des Herzens in sich« (vgl. 1 Petr 3,4). Dieser Mensch sind wir, haben wir alle doch einen Namen bekommen, jeder einen ihm eigenen, den nur er und Gott kennen. In ihm können wir Gott begegnen, doch ebenso unserem Nächsten.

Den verborgenen Menschen in uns haben wir mit der Taufe empfangen, und mit ihr die Gnade des Gebetes. Meistens sind wir taub für dieses betende Herz in uns und erblicken nicht das Licht, in dem wir leben. Dieses Gebet wird schließlich bewußt werden lassen, was der Glaubende schon in sich trägt; und wessen Herz voll ist, dessen Mund fließt über (vgl. Mt 12,34; Lk 6,45).

»Gottes Wort *berührt* unser Herz, *verwundet* es, *stachelt* es, *durchbohrt* es, *spaltet* es und *bricht* es auf. Gottes Wort *rüttelt* unser Herz wach.«<sup>491</sup> Seit der Taufe bleibt das Wort dem gläubigen Herzen eingetragen, und in unserem Inwendigsten ist seither Jesus gegenwärtig. Der Auferstandene spricht wie bei Maria Magdalena nun zur Seele: »Du hattest recht, als du mich für den Gärtner hieltest. Ich bin der neue Adam, bearbeitete und bewache mein Paradies. Deine Tränen, deine Liebe, dein Verlangen: all das ist mein Werk. Du besitzt mich in deinem Innern, ohne es zu wissen, deshalb suchst du mich draußen.

---

<sup>489</sup> Ebd., (1474).

<sup>490</sup> Augustinus, Enarr. in psalm. XXXVII,14.

<sup>491</sup> A. Louf, In uns betet der Geist, 48.

So will ich dir denn auch draußen erscheinen und dich so zu dir zurückkehren lassen, damit du in deinem Innersten findest, was du draußen suchst<sup>492</sup>; hier erkennt der »verborgene Mensch des Herzens« (1 Petr 3,4) sein wahres Antlitz, das in göttlichem Glanz aufstrahlt.

### 3. Die rechte Gebetsverfassung

Bisher ist deutlich geworden, daß das unablässig Beten mehr meint als das Sprechen von Gebetsworten: Der Inhalt des Gebetes und die darin ausgedrückte Haltung der Sehnsucht im Glauben sind entscheidend.<sup>493</sup>

Das Gebet entspringt dem Verlangen und Sehnen des Herzens und weniger einzelnen Worten. Die Worte des Beters und seine mündlichen Gebete, selbst wenn sie lang sind, haben zum Ziel, Gott zu lieben. Dieses Lieben übertrifft alles mit Worten Sagbare, es sei denn, man spricht, um zu lieben, und spricht darum so viel, um besser und länger lieben zu können. Dieses Gebetsverständnis findet in der frühen Kirche seinen ersten markanten Ausdruck in der Empfehlung des Stoßgebetes, das häufig während des Tages zu wiederholen ist.

Der Kirchenvater Augustinus weist darauf hin, wie gut und notwendig häufige Stoßgebete sind. Seiner Meinung nach dürfen sie aber nicht allzu lang ausgeübt und immer neu eigens wiederholt werden, weil sie sonst ermüden<sup>494</sup>; sie sollen deshalb eher kurz sein.<sup>495</sup>

---

<sup>492</sup> Anonymus, *Meditatio de Passione et Resurrectione Christi*, 38 (PL 184,766); zit. nach A. Louf, In uns betet der Geist, 49.

<sup>493</sup> Sie finden ihren Ausdruck auch in der Gebetsrichtung: Heiden wie Juden gaben dem Brauch, gegen Osten hin zu beten, eine besondere Bedeutung. - Vgl. E. Peterson, Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung, in: ThZ 3 (1947) 1-15.

<sup>494</sup> Augustinus, *Epistolarum classis III, Epistola CXXX*. In seinen *Confessiones* zeigt er, daß nicht nur das Beten zu Gott erhebt, sondern auch ein Gespräch (Conf. X 40).

<sup>495</sup> Ein wichtiger Gebetsruf ist das Alleluja. Es ist der Gesang des zukünftigen Lebens. Dieser Ruf bestimmt das ganze Leben des Glaubens und umfaßt es in seiner

Diese Praxis der Stoßgebete entspricht noch nicht dem heute so bekannten Jesusgebet. Bei den Wüstenvätern des 4. und 5. Jahrhunderts bilden die rhythmisch wiederholten Stoßgebete jedoch ein wichtiges formales Element für die spätere Entstehung des Jesusgebetes<sup>496</sup>: »Das Jesusgebet setzt nicht mit dem Namen Jesus an [...], den Namen Jesu anrufen bedeutet nicht, *Jesus* zu sagen; es bedeute dies vor allem nicht für die Gläubigen der ersten Jahrhunderte. Die Rechtgläubigen bekannten ihren Glauben mit den Worten: Jesus Christus, Jesus Messias, Sohn Gottes, und vor allem *Herr*. [...] Die Nichtchristen sagten Jesus, wie sie Sokrates oder Pythagoras sagten.«<sup>497</sup>

Die beliebtesten Wiederholungsgebete, die damals verrichtet wurden, sind das »Kyrie eleison« und die von Johannes Cassian überlieferte Gebetsformel »ad perpetuam Dei memoriam possidendam«, nämlich das »Deus in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandam me festina«<sup>498</sup>; dieses Gebet richtet sich an Christus, der in der Bedräng-

---

ganzen Tiefe (vgl. hierzu Augustinus, Enarr. in psalm. CXLVIII). Nach dem Zeugnis Gregors des Großen hat der heilige Hieronymus Papst Damasus veranlaßt, den Gesang des Alleluja nach dem Beispiel der Kirche von Jerusalem in das Offizium der römischen Kirche einzuführen (ausgeführt bei Gregor d. Gr., Epist. 12,9).

<sup>496</sup> Ausführlich C. Wagenaar, Das Beten der Wüstenmönche. Zur Geschichte des Jesus-Gebets, in: Geist und Leben 59 (1986) 93-103.

<sup>497</sup> I. Hausherr, Noms du Christ, 27-119, hier: 118; vgl. 186f. 263-265. Im NT tritt die »metaphysische« Betrachtungsweise des Namens (als einer von der Person gleichsam abgehobenen Realität) zurück (vgl. W. Heitmüller, Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum N.T., speziell zur christlichen Taufe. Göttingen 1903), auch wenn sich schon bald eine Namen-Jesu-Frömmigkeit nachweisen läßt, z. B. bei Origenes (Contra Celsum I,67) und Paulinus von Nola (siehe Carmina 4 und 5). Für die östliche Spiritualität betont der orthodoxe Theologe Sergej Bulgakov (1871-1944), daß der Name Gottes, wenn er im Gebet angerufen wird, auf quasi sakramentale Weise die Gegenwart Gottes und seine vergöttlichende Macht wirksam werden läßt; Gott wird nicht nur durch den Namen Jesus angerufen, sondern ist in dieser Anrufung schon gegenwärtig (L'Orthodoxie. Paris 1932, 206). - Siehe hierzu die ausführliche Studie von R. Scherschel, Der Rosenkranz - das Jesusgebet des Westens. Freiburg-Basel-Wien 1979, bes. 39f.

<sup>498</sup> O. Heiming zeigt, daß »Deus in adiutorium« (Ps 69,2) bei Benedikt nur den Horen

nis und Prüfung durch den bösen Feind als »Deus« und »Dominus« angerufen wird.<sup>499</sup>

Solche Gebetsformeln helfen, in Versuchungen standzuhalten, und sie holen den Geist aus allen Zerstreuungen zurück, lassen ihn zur Ruhe kommen und in der Gegenwart Gottes verweilen. Im Gefolge des Clemens von Alexandrien und Evagrius Pontikos<sup>500</sup> sagt Johannes Cassian hierzu in seinen Ausführungen über die rechte Gebetsverfassung (orationis status): »Drei Dinge sind es, welche den umherschweifenden Geist zum Stehen bringen: Wachen, Betrachten und Beten. Der fortgesetzte und beharrliche Eifer hierin verschafft der Seele eine feste Beständigkeit [...], denn sehr wenig betet der, der nur gewohnt ist, in der Zeit zu beten, in welcher die Knie gebogen sind. Niemals aber betet, wer auch mit gebogenen Knien durch Zerstreuung des Herzens sich vom Gebet abziehen läßt.«<sup>501</sup>

#### 4. Ertrag

In den Überlegungen wurde deutlich, daß in der christlichen Praxis des Betens Leben und Glaube, Frömmigkeit und Alltäglichkeit, Kon-

---

vorausgeht, die nicht psalmodisch, sondern mit einem Hymnus anfangen (Prim, Terz, Sext, Non): O. Heiming, Zum monastischen Offizium von Cassianus bis Kolomban, in: ALw 7,1 (1961) 92.141.

<sup>499</sup> Das Jesusgebet ist durch die Schriften Cassians viel früher in den Okzident gekommen als etwa durch die Erzählungen des russischen Pilgers anderthalb Jahrtausende später. Cassian ist der früheste »Pilger«. Vgl. Victor Codina, El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano (OCA 175). Rom 1966, 95-100. - Wo Johannes Cassian als unablässiges Gebet den Psalmvers von 69,2 empfiehlt, rät Tertullian zum Kreuzzeichen: »Bei jedem Schritt und Tritt, bei jedem Eingehen und Ausgehen, beim Anlegen der Kleider und Schuhe, beim Waschen, Essen, Lichtanzünden, Schlafengehen, beim Niedersetzen und, welche Tätigkeit wir immer ausüben, drücken wir auf unsere Stirn das kleine (Kreuz-)Zeichen« (Tertullian, De corona militis, cap. 3: zit. nach BKV<sup>2</sup> 24,237).

<sup>500</sup> I. Hausherr, Noms du Christ, 138f.

<sup>501</sup> Joannes Cassianus, Conl. X 14 (vgl. CSEL 13,307-308), zit. nach BKV<sup>1</sup> I,599f.

templation und Engagement aufs engste zusammengehören; dieses Verständnis christlichen Gebetes ergibt sich aus dem Umgang mit der Heiligen Schrift, welche der Ursprung und die Quelle seines Vollzuges ist. So haben wir uns auch sehr ausführlich gerade der frühkirchlichen Gebetspraxis zugewendet, um zu zeigen, wie sehr christliches Beten aus dem Wort der Heiligen Schrift sich nährt; außerdem wurde deutlich, daß Beten und Leben unmittelbar aufeinander bezogen sind, so daß sich gerade aus diesem inneren Zusammenhang die ganze Kraft christlichen Gebetes entfaltet.

Für das unablässige Leben in der Gegenwart Gottes sind nicht einzelne Gebete und bestimmte Aktuerungen und Zeiten entscheidend; es geht um eine Grundverfassung, die unabhängig von Einzelvollzügen ist, ja sie erst hervorbringt. Doch läßt sich nun fragen, wie die angesprochene Praxis unablässigen Betens und der rechten Gebetsverfassung eingeübt wird und im Alltag erhalten bleibt. Eine Antwort ergibt sich erst, wenn die einzelnen Elemente frühkirchlichen Betens in den Blick genommen werden, wie wir es soeben getan haben.

## VI. Das Stundengebet<sup>502</sup>

Der Auftrag »Tut dies zu meinem Andenken« ist eng verbunden mit der gottesdienstlichen Feier in der Gemeinschaft der Kirche, hingegen nimmt das »Betet ohne Unterlaß« nur zufällig gemeinschaftliche Formen an.<sup>503</sup> Gegenüber der Eucharistie, die öffentlich ist und vom Bischof geleitet wird, bleibt das Stundengebet heutzutage zuweilen eher privat und trägt fast häuslichen Charakter: »Das Stundengebet, das den Tag heiligen soll, muß notwendigerweise jeden Tag wiederholt werden. Für die Messe besteht eine Notwendigkeit dieser Art nicht. Sie kann so oft stattfinden, wie man es für angemessen hält, und variiert daher je nach den Umständen und den Bedürfnissen.«<sup>504</sup>

Die »Allgemeine Einführung in das Stundengebet« (AES) übersetzt den lateinischen Ausdruck »Liturgia horarum« mit dem Begriff »Stundengebet«. Eine sprachlich exaktere Übersetzung muß von »Stundenliturgie« sprechen. Die Liturgiekonstitution führt den Titel »Officium divinum« an (SC 83ff.).

Nach dem Verständnis der Liturgiekonstitution bewirkt und bezeichnet die Liturgie der Tagzeiten die Heiligung des Menschen, und zwar als Ort und Weise der Gottesverehrung. Liturgie ist ein dialogisches Geschehen.<sup>505</sup> Doch gibt es eine solche Notwendigkeit des Gebetes, wie wir schon darlegten, auch bei der Schriftlesung.

Das Wort vom Dialog zwischen Gott und Mensch wird in der AES nicht nur auf die Lesehore (56), sondern auf das ganze Stundengebet bezogen. Die Qualifikation als »Dialog zwischen Gott und den Menschen« wird sogar als strukturbestimmend für die Feier des Stunden-

---

<sup>502</sup> Siehe M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.), *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet*. Freiburg-Basel-Wien 1989; M. Schneider, *Zum Beten mit den Psalmen*. Köln 2008.

<sup>503</sup> Vgl. A. de Vogüé, *Die Regula Benedicti*, 195-201; ders., *Klosterleben und gemeinsame Gebetszeiten*, in: *Conc 17* (1981) 168-172, hier 172.

<sup>504</sup> A. de Vogüé, *Die Regula Benedicti*, 199.

<sup>505</sup> Ambrosius, *De officiis* I,20,88 (CSEL XV,33).

gebetes angesehen (33). In dem Stundengebet geschieht wirklich eine Begegnung zwischen Gott und den Menschen.

Die AES weist zu Recht darauf hin, »daß Psalmen eine andere Art von Gebet sind als etwa Bitten oder Gebete, die von der Kirche verfaßt sind« (105). Gebet muß nicht immer unmittelbar eine Anrede Gottes sein. Vielmehr geht es in den Psalmen um ein meditierendes Hören, Sprechen und Singen, das die Antwort des Beters sucht, ohne erst dann Gebet zu sein. Die AES kann vom Psalmengebet sagen: »Wer also mit Verständnis psalliert, geht Vers um Vers meditierend durch, im Herzen stets zur Antwort bereit« (104). Es wäre in der Tat eine Überforderung, das ganze Stundengebet auf konzentrierte Weise zu beten, wie es speziell beim Herrengebet, den Preces und in den Schlußorationen der Fall ist.

Als Gebet der Kirche unterscheidet sich das Stundengebet von anderen Gebetsweisen primär dadurch, daß es »öffentliches und gemeinsames Gebet des Volkes Gottes« (1) ist. Das ganze Volk Gottes gilt als Träger dieses Gebetes, welches selbst dann ein Gebet der Kirche bleibt, wenn es in der Hauskirche verrichtet wird. Denn als »Liturgie« der Tagzeiten ist das Stundengebet Vollzug des Priesteramtes Christi, aber ebenso ein Handeln mit und in der Kirche. In diesem Sinn ist es nur folgerichtig, wenn die Ungetauften nicht als Teilnehmer des Stundengebets angesehen werden.

Als Beten in Gemeinschaft wird in der Tagzeitenliturgie auch der eklesiale Charakter des christlichen Gebetes deutlich; Kirche erscheint hier als das gegliederte Volk Gottes, in dem jeder »nur das und all das tut, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt« (vgl. SC 28; zit. AES 253). Besonders wird der kirchliche Charakter des Stundengebets zum Ausdruck gebracht, wenn es unter Vorsitz des Bischofs verrichtet wird; im gleichen Sinn wird gewünscht, daß die Feiern mit der Gemeinde von einem Priester oder Diakon geleitet werden (AES 254).

Die Kirche ist der Träger des Stundengebets, aber dies geschieht nicht ohne ihr Haupt: »Die Kirche setzt das Gebet Christi fort« (Titel

vor 6; vgl. 17). Wie alles liturgische Handeln ist die Feier des Stundengebets »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« (SC 7), da Christus selbst in ihr der Handelnde bleibt, der sein priesterliches Wirken durch die Kirche fortführt. Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, ohne ihn gibt es kein menschliches Gebet zum Vater (6).

Im Stundengebet wird das Hauptthema des eucharistischen Hochgebets weiter entfaltet. Dies zeigt sich etwa im Gebrauch derselben Begriffe, wie z.B. »Opfer des Lobes« (»sacrificium laudis«, »hostia laudis«) und »Lasset uns danken« etc. Auch die Inzens des Altares und der Gemeinde bei den Cantica aus dem Evangelium »Benedictus« und »Magnificat«, denen dieselbe Feierlichkeit und Ehre erwiesen wird wie dem Evangelium in der Messe (vgl. AES 138), und die Bekreuzigung zu Beginn der Cantica aus dem Evangelium deuten auf den Zusammenhang mit der Eucharistie hin.

Das liturgische Jahr mit seinen Festen und das Stundengebet mit seinen einzelnen Horen haben beide ihre gemeinsame Mitte in den Mysterien des Lebens Jesu. Die einzelnen Stunden am Tag erweisen sich als ein »Herrenjahr« im Kleinen, indem sie sich den entscheidenden Stationen des Heiles zuwenden und diese betend und betrachtend einzuholen suchen. Als Gebet der Kirche, die das Heilsmysterium feiert, haben Herrenjahr und Stundengebet ihren Höhepunkt in der Eucharistie, der höchsten Form der Feier des Pascha-Mysteriums, dem österlichen Sakrament par excellence. Im Stundengebet wird die Stunde des Tages selbst zum Zeichen des Heiles, insofern mit ihr - auf dem Hintergrund des Lebens Jesu - das Geheimnis des Pascha-Mysteriums verbunden ist.

Das Stundengebet hat eine Zukunftsperspektive. Die stete Wiederholung der »memoria salutis« im Stundengebet von Tag zu Tag, von Woche zu Woche, von Jahr zu Jahr gleicht einer Spirale, die unaufhaltsam der letzten und endgültigen Offenbarung Jesu Christi am Jüngsten Tag entgegenstrebt.

Die Stunden, die für das göttliche Offizium bestimmt sind, halten im Singen der Psalmen das Feuer des Gebetes wach, bilden als solche aber noch nicht das unablässige Gebet.<sup>506</sup> Dieses bedarf keiner bestimmten Stunden: Da es nie unterbrochen wird, richtet es sich auf alle Stunden des Tages. Von hier ist es zu verstehen, daß die Mönchsväter Ägyptens das Gebot unablässigen Betens nicht allein mit dem Stundengebet beantworten: Ihr Gebet ist vorrangig bestimmt von einfachen Stoßgebeten, die immer neu wiederholt wurden. Erst das Entstehen des Zönobiums führt zu einem gemeinsamen Gebet, für das das Beten mit Worten der Psalmen (meist *currente psalterio*) nahe liegt.<sup>507</sup>

Die kirchliche Praxis des Stundengebetes beginnt nicht mit dem Klerikeroffizium, sondern mit dem Horengebet, das gemeinsam mit der Gemeinde (und den Klerikern) gebetet wird, und zwar spätestens seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts.<sup>508</sup> Für dieses Gebet ist bezeichnend, daß es in den ersten Jahrhunderten keine Trennung und keinen Gegensatz von persönlichem und öffentlich gemeinsamem Gebet gibt; zudem bleibt bei der damaligen Praxis des Betens mit Psalmen genügend Zeit, in der sich jeder still im persönlichen Gebet sammeln kann.<sup>509</sup>

Das persönliche Gebet des einzelnen Beters behält dabei jedoch seine gemeinschaftliche Ausrichtung: »Wir haben ein öffentliches und gemeinsames Gebet; wenn wir beten, dann beten wir nicht für einen ein-

---

<sup>506</sup> Antonius läßt zwei Zeiten beten und den übrigen Tag von »unablässigem Gebet« bestimmt sein (*Vita Antonii*, c.55). Hierzu A. Arens, *Vom kulttheologischen Gehalt der Horen des kirchlichen Stundengebetes*, in: *TThZ* 70 (1961) 193-211.

<sup>507</sup> O. Rousseau, *La prière des moines au temps de Jean Cassien. La prière des heures* (*Lex orandi* 35), Paris 1963, 117-138.

<sup>508</sup> Vgl. J.A. Jungmann, *Die vormonastische Morgenhore im gallisch-spanischen Raum des 6. Jahrhunderts*, in: *ZKTh* 78 (1956) 306-333.

<sup>509</sup> Über den Unterschied zwischen dem *Ordo monasticus* und *Ordo cathedralis*, dem monastischen Stundengebet und dem einfachen Horengebet an den Pfarr- oder Bischofskirchen informiert: A.-G. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Bd.II, Freiburg-Basel-Wien 1965, 326-347, bes. 344ff.

zigen, sondern für das ganze Volk, weil wir, das ganze Volk, eine Einheit bilden.«<sup>510</sup>

Der entscheidende Wandel im Verständnis und in der Praxis des Stundengebets setzt mit dem 5. und 6. Jahrhundert ein. Zum einen erklärt sich dies aus der immer größer werdenden Bedeutung der Basilika-Klöster.<sup>511</sup> Sodann ist auf die zunehmende kultische Bedeutung der Psalmodie hinzuweisen, die im Verlauf des 6. Jahrhunderts durchdringt: Anfangs bleibt es noch dabei, daß der Psalm solo vorgetragen wird und daß die Gemeinschaft die Antiphon oder das Responsorium singt, doch bald ist von dieser Art und Weise des Psalmenvortrags, die dem Psalm seine ursprüngliche Form als eine »Lesung« ließ, fast nichts mehr übrig.

Von Johannes Cassian zum Magister vollzieht sich eine Revolution im Verständnis der Psalmodie.<sup>512</sup> Sie bleibt nicht mehr eine Botschaft Gottes an den Menschen, sondern wird zum Lob Gottes von seiten des Menschen; die Ehre Gottes ist nun wichtiger als der (geistliche) Nutzen des Menschen. Wurden zur Zeit Cassians die meisten Psalmen solo vorgetragen<sup>513</sup>, so ist beim Magister fast der ganze Psalmengesang antiphonal und wird von der ganzen Kommunität stehend verrichtet, so daß jene, die das Wort Gottes hören, nun »Sänger seiner Majestät« sind.<sup>514</sup>

Nun teilen sich die beiden Chorseiten den Lobgesang der Psalmen. Der von der einen Chorseite rezitierte Vers gilt nicht den Hörern auf der gegenüberliegenden Chorseite, sondern beide Seiten teilen sich die Aufgabe, den Psalm vor Gott zu beten. Der grundlegende Wandel

---

<sup>510</sup> Cyprian, De dominica oratione 8 (CCSL IIIa, 93): Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno sed pro populo toto rogamus, quia totus populus unum sumus.

<sup>511</sup> Sie stellen einen Kompromiß dar zwischen monastischem Ideal und liturgischem Gottesdienst.

<sup>512</sup> Zum Folgenden A. de Vogüé, Die Regula Benedicti, 176ff.

<sup>513</sup> Joannes Cassianus, Inst. II 12,1 (CSEL 17,27).

<sup>514</sup> Vgl. schon zitiert: A. de Vogüé, Die Regula Benedicti, 176.

besteht darin: Das Hören auf die Psalmen führt nun nicht mehr zur Antwort im stillen Gebet des Einzelnen, sondern zum ununterbrochenen Rezitieren, »in dem sich die Stimme des Menschen und die Stimme Gottes zu einem einzigen Stimmengewirr vermischen«<sup>515</sup>. Jetzt hat bereits gebetet, wer den Psalm singt.<sup>516</sup> Die Psalmen sind zum »Gebet« geworden, und neben das kontemplative Gebet tritt der Gottesdienst.

Diese Entwicklung ist nicht von ungefähr, bringt sie doch eine positive Veränderung mit sich: Die Anwesenden hören nicht mehr den Psalmen zu, um anschließend im stillen Gebet die eher »passive« Rolle zu verlassen, sondern die responsoriale und antiphonale Psalmodie läßt einen jeden aktiver am Psalmengesang teilnehmen.

Das stille Gebet wird damit zu einer Gebetsweise neben der Psalmodie und ist nicht mehr das Gebet par excellence, noch weniger das einzige Gebet. Der letzte Rest stillen Gebetes findet sich am Schluß im Paternoster, das mit leiser Stimme rezitiert wird; ansonsten besteht das gesamte Stundengebet von Anfang bis zum Schluß aus rezitierten Formeln.

Der Wandel in der Auffassung des Stundengebetes ist überdeutlich. Ursprünglich stellt das auf die Psalmodie folgende stille Gebet das Herzstück des Psalmengebets dar.<sup>517</sup> Der Beter hört in Ehrfurcht auf die vorgetragenen Psalmen und bemüht sich im stillen Gebet intensiv um die rechte Antwort auf Gottes Wort, indem er bei der »oratio« seine Anstrengungen verdoppelt, nämlich durch Tränen, Seufzer und Ausstrecken der Hände. Nach diesem Verständnis soll die Psalmodie des Psalterium currens, die an die Lectio continua der Heiligen Schrift

---

<sup>515</sup> Ebd., 178.

<sup>516</sup> Beim Magister ist das stille Gebet nicht mehr so wichtig, er möchte es kürzen (RM 33,46-47; 55,5-8 [SC 106,186.260]).

<sup>517</sup> In Ägypten war es Brauch, das innere Gebet statt des Gloria Patri zu beten (Joannes Cassianus, Inst. II 7,1-2 [CSEL 17,23]), während es beim Magister mit einem Gloria Patri beginnt.

erinnert, »nur« auf das innere Gebet vorbereiten und auf das in den Psalmen vernommene Wort Gottes antworten lassen.

Die ursprüngliche Praxis des Psalmengesangs erfährt während des 5. und 6. Jahrhunderts in den westlichen Ländern einen wesentlichen Wandel, und zwar in vielfacher Hinsicht.<sup>518</sup> Zunächst verändert sich die Gebetsanrede der Kollekten und Orationen.<sup>519</sup> Nach der *Regula Magistri* wendet sich die an die Psalmen anschließende »oratio« an Christus, bei Benedikt an den Vater.<sup>520</sup> Desweiteren wandeln sich die Gebetsinhalte der »Kollekten«: Sie beschränken sich darauf, den Inhalt des Psalms nochmals zusammenzufassen und die ihm entsprechende Heilsgabe von Gott zu erbitten; dabei greifen die Orationen ausdrücklicher und deutlicher als die Väterworte am Psalmenanfang Bilder und Worte des Psalms auf und deuten sie auf die in ihm enthaltene christliche Wirklichkeit hin.<sup>521</sup>

Der angesprochene Wandel im Verständnis des Stundengebetes zeigt sich nicht nur im äußeren Vollzug, auch der Grundinhalt dieses Gebetes verändert sich: Es wird als Offizium, als Pflicht und Pensum empfunden, das neben den Tag als eine eigene Gebetsübung tritt und seine ursprüngliche Einheit mit dem unablässigen Gebet des Alltags verliert. Deshalb soll nun gefragt werden, wie die Urgestalt des Stundengebetes neu erkannt und in der Praxis vertieft, aber auch in seiner Bedeutung für heute erfaßt werden kann.

---

<sup>518</sup> J.A. Jungmann, *Die vormonastische Morgenhore* (Brevierstudien. Hrsg. von J.A. Jungmann). Trier 1958, 30.

<sup>519</sup> B. Fischer, *Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen*, in: *ThRv* 67 (1971) 3-12.

<sup>520</sup> Dies gilt nicht für die Psalmen, sondern nur für die auf die Psalmen folgende Oratio. - Siehe B. Fischer, *Das Verhältnis von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des Einzelnen in der Regel des heiligen Benedikt*, in: *TThZ* 90 (1981) 16, Anm. 70.

<sup>521</sup> L. Brou, *The Psalter Collects from V-VI<sup>th</sup> Century Sources*. London 1949; P. Salmon, *L'office divin* (Lex orandi 27). Paris 1959, 128-134; B. Capelle, *Collecta: Travaux liturgiques II*. Löwen 1962, 192-199.

## 1. Das Anliegen immerwährenden Betens

Die wichtigste Veränderung in der damaligen Praxis des Stundengebetes ist darin zu sehen, daß die Psalmodie selbst zu einem Gebet wurde: Wer nun den Psalm rezitiert, betet schon. So sei nun die Grundgestalt des Horengebetes nochmals neu bedacht, und zwar das Stundengebet als Weise immerwährenden Betens, das jenseits von Pflicht und Pensum zu einem inneren Gebet und zur Heiligung des Tages werden kann.

### *Ein Beten ohne Unterlaß*

Die erste Weisung, die das christliche Beten betrifft, lautet: »Betet ohne Unterlaß!« Auf diese Weisung antworten die ägyptischen Mönchsväter mit der ihnen eigenen Gebetsweise: Der Mönch verrichtet bei der Arbeit nichts anderes als im Offizium, denn hier wie dort rezitiert (»meditiert«) er die Heilige Schrift, vor allem die Psalmen<sup>522</sup>, und begibt sich nach dem Hören auf Gottes Wort in das Gebet. In gleicher Weise stehen damit Stundengebet und Alltag unter diesem Gebot unablässigen Betens.

Auch die andere Weisung »orationi frequenter incumbere« bleibt für Gebet und Arbeit in gleichem Maß bestimmend: Im Offizium begibt sich der Beter nach jedem Psalm in das Gebet, das vom Oberen nach einer bestimmten Zeit beendet wird; bei der Arbeit entwickelt es sich freier und hört auf, sobald die Arbeit es erfordert.

Die doppelte Bedeutung des »orationi frequenter incumbere« erklärt, daß das Horengebet aus den gleichen Elementen besteht wie das Gebet während der Arbeit: Um unablässig zu beten, wird beim Stundengebet und bei der Arbeit die »meditatio« des Schrifttextes unterbrochen, um kurze »Gebete« zu verrichten.

---

<sup>522</sup> I. Hausherr (Opus Dei, in: OCP 13 [1947] 207f. 215-217) wendet sich speziell gegen die irreführende Gegenüberstellung von liturgischem und privatem Gebet, geht es doch in beidem um ein »opus Dei« als Erfüllung des Willens Gottes.

### *Ein inneres Gebet*

Neben dem Wunsch unablässigen Betens, der für den christlichen Alltag wie für das Stundengebet bestimmend ist, gibt es ein anderes Strukturelement, das gleichfalls die Alltagsarbeit und das Horengebet ausmacht. Es seien hier nur die Zeugen der frühen Kirche angeführt, die berichten, wie das Psallieren des Stundengebotes zum inneren Gebet hinführt.

Über das Stundengebet in der Gemeinde berichtet Johannes Chrysostomus, daß immer nur einer den Psalm spricht oder singt,<sup>523</sup> alle anderen hören zu und beten Gott schweigend an;<sup>524</sup> dabei antworten sie ein oder zwei Worte, um ihre Anteilnahme und innere Zustimmung zu dem, was in ihrem Namen geschieht, zu bezeugen. In gleicher Weise wird von den Mönchen Ägyptens erzählt, daß beim gemeinsamen Psalmengebet immer nur einer den Psalm vorträgt und alle anderen schweigend zuhören;<sup>525</sup> keiner wagt (besonders während der »Collecta«) zu husten, zu schneuzen oder irgendein Geräusch zu machen.<sup>526</sup> Am Schluß singen alle das Responsorium, das lange Zeit nur ein Amen, Alleluja oder Gloria Patri ist.<sup>527</sup> Darauf prosternieren alle, um den Herrn anzubeten.<sup>528</sup>

Diese den ägyptischen Mönchen eigentümliche Gebetspraxis findet sich vor allem bei Johannes Cassian beschrieben.<sup>529</sup> Seine Ausführun-

---

<sup>523</sup> In der alten Kirche verrichteten Kantoren und Lektoren meist denselben Dienst.

<sup>524</sup> Joannes Chrysostomus, Homilia in epist. I ad Cor. XXXVII.

<sup>525</sup> Vgl. Joannes Chrysostomus, In Matth. homil. XIX.

<sup>526</sup> Joannes Cassianus, Inst. II 10,1.

<sup>527</sup> Im zweiten Buch seiner Nachtgebete sagt Cassian, daß dieser Brauch durch einen Engel eingeführt worden sei, der eines Nachts erschien und ohne Unterbrechung elf Psalmen sang, dann den zwölften mit einem Alleluja schloß und wieder entschwand. Der damalige Streit wurde damit beendet, daß zwölf Psalmen festgesetzt wurden, womit ein Mittelmaß bestimmt war (Inst. II 5,5 [CSEL 17,22]).

<sup>528</sup> So schildert es Rufinus in seinem Werk »Das Leben der heiligen Väter« (Rufinus, Hist. mon. XXIX,4,8).

<sup>529</sup> Joannes Cassianus, Inst. II,7,1-3.

gen sind besonders für die Zeit zwischen Lesung (Psalm) und zusammenfassendem Gebet aufschlußreich: Am Ende jedes der zwölf Psalmen erheben sich alle von ihren Sitzen,<sup>530</sup> breiten die Arme aus zum stillen Gebet, sodann werfen sie sich zu Boden und stehen sofort mit dem Vorsteher auf, der nach kurzer Stille, in der stehend und mit erhobenen Händen gebetet wird, die Kollekte spricht.<sup>531</sup>

Johannes Cassian berichtet von den ägyptischen Klöstern auch Folgendes: Statt sich gleich am Ende jedes Psalms niederzuwerfen, beten sie zunächst eine Zeit lang schweigend, und zwar im Stehen. Darauf knien sich alle zum Gebet nieder<sup>532</sup>, erheben sich und beten mit ausgebreiteten Händen erneut eine Weile. Danach spricht der Obere, der beim Prosternieren und Aufstehen immer der erste gewesen ist, die Kollekte, die später »oratio« genannt wird.<sup>533</sup>

Des weiteren heißt es bei Johannes Cassian über die Mönche der ägyptischen Klöster: Sobald einer den Psalm beendet hat, singt der Chor das Gloria Patri. In anderen Gegenden geschieht dies nur nach den Psalmen, die in zwei Chören gesungen werden,<sup>534</sup> in diesem Fall vereinen sich die beiden Chöre, um die Allerheiligste Dreifaltigkeit zu verherrlichen.<sup>535</sup>

---

<sup>530</sup> Ebd., II 7,1-2 (ebd.).

<sup>531</sup> Dies erzählt Cassian gegenüber der gallischen Praxis, wo man nicht nur für einen kurzen Augenblick niederkniet, sondern sich sofort nach dem Psalm auf die Knie wirft und in dieser Haltung für längere Zeit verharrt (Inst. II 7,2 [CSEL 17,23]).

<sup>532</sup> Über die Kniebeuge: J.A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck-Wien-München 1960, 228ff.

<sup>533</sup> Joannes Cassianus, Inst. II 7,1 (CSEL 17,23).

<sup>534</sup> Wenn die Psalmen in zwei Wechselchören von allen gemeinsam gesungen wurden, geschah es auch deswegen, um die Vigilien auszufüllen und die Versuchung zum Schlaf zu bannen.

<sup>535</sup> Die Magister-Regel verbietet, zwei Psalmen miteinander zu vereinen, sei es im Winter oder im Sommer, bei Tag oder bei Nacht; jedem Psalm müsse eigens das Gloria Patri und das Gebet folgen.- Fructuosus, Bischof von Braga und Verfasser einer Mönchsregel, wünscht, daß in allen kanonischen Tagzeiten bei Tag und bei Nacht dem Gesang jedes Psalmes das Gloria Patri folgt und daß man sich während der Doxologie zu Boden wirft, sich dann wieder erhebt und im Gebet fortfährt, die

Aus den Angaben Cassians wird deutlich, wie sehr sich die Aufmerksamkeit vom Hören des Psalmes nun weiter auf das Gebet richtet.<sup>536</sup> Da vollkommene Aufmerksamkeit nur kurze Zeit möglich ist, soll das Gebet kurz bleiben, besonders wenn das Psalmengebet lange dauert.<sup>537</sup> Die Kürze verhindert, daß sich der Beter den Zerstreungen (oder dem Schlaf) hingibt.<sup>538</sup> Zwar kann das Gebet vor und nach der Prostration ein wenig länger anhalten, doch während der Prostration soll es kurz sein,<sup>539</sup> insgesamt etwa ein bis zwei Minuten,<sup>540</sup> und so oft wiederholt werden, bis es sich auf die ganze Gebetszeit überträgt und in die unablässige Vereinigung mit Gott führt.<sup>541</sup> Wie sehr sich die Aufmerksamkeit des Beters vom Psalmodieren auf das stille Gebet richtet, wird ebenso in der Art und Weise des Betens deutlich: Das Hören der Psalmen verlangt Aufmerksamkeit, das stille Gebet hingegen intensives Mühen, das zu Tränen, Seufzen, Stöhnen führen kann.<sup>542</sup>

---

Hände zum Himmel erhoben: Sane in omnibus horarum singularum orationibus, nocturno ac diurno tempore, ad omnem psalmorem finem, gloria cantantes Deo prosternentur in terram, eo scilicet ordine, ut nemo prius seniore aut incurvetur, aut iterum surgat, sed omnes summa aequilitate consurgant, extensisque ad coelum psalmis orando persistent, sicut et aequaliter merguntur (Fructuosus, Regula monachorum III [PL 87,1101AB]).

<sup>536</sup> Das stille Gebet wurde, wie dargelegt, in Ägypten anstelle des Gloria Patri verrichtet (Joannes Cassianus, Inst. 2,8), es konnte auch mit Gloria Patri beginnen.

<sup>537</sup> Joannes Cassianus, Inst. II 10,2-3.

<sup>538</sup> Joannes Cassianus, Inst. II 5,4-5.

<sup>539</sup> Ebd., II 7,1-2.

<sup>540</sup> Das läßt sich erkennen aus RM 14, 3-19.

<sup>541</sup> Dies scheint auch Cyprian anzusprechen, wenn er die Anwesenden bei der Messe auffordert, mehr im Herzen zu beten als mit dem Mund, mehr auf innere Frömmigkeit zu achten als viele Worte zu gebrauchen: Gott erhört eher die Sprache des Herzens als die Sprache der Lippen (Cyprian, De oratione dominica [PL 4, 522A]). - Eine Einheit von mündlichem und innerem Gebet läßt sich auch im wechselnden Psalmengesang verwirklichen.

<sup>542</sup> Joannes Cassianus, Inst. II 10,1. Die Prostratio meint bei Joannes Cassian kein »Ausruhen«.

Aus diesen Beobachtungen zur ursprünglichen Praxis des Stundengebetes wird deutlich, daß Psalmodie und Gebet zwei selbständige Verrichtungen sind: Das Psalmodieren ist (noch) kein Gebet,<sup>543</sup> dieses folgt vielmehr auf die Psalmen.<sup>544</sup>

Das Psalmodieren geschieht im (lauten) Lesen (bzw. Hören) des Gotteswortes, es kann sich darum auch im Sitzen vollziehen; im Gebet hingegen antwortet der Mensch auf Gottes Anruf, deshalb muß er aufrecht stehen. Damit wird schon in der äußeren Haltung deutlich, daß der Psalm seinen Höhepunkt in der anschließenden Oratio findet.<sup>545</sup> Nicht das Psalmengebet, das stille Gebet ist das eigentliche Gebet des Offiziums: In der Oratio antwortet der Beter auf das im Psalmenesang gehörte Wort Gottes.

Auch hier wird der schon angesprochene spätere Wandel im Verständnis des Stundengebetes erneut deutlich: Die Ausrichtung der Psalmodie auf das innere Gebet weicht im Laufe der Zeit<sup>546</sup> einer anderen Praxis: Denn das stille Gebet am Ende jedes Psalms wird durch ein Gloria Patri ersetzt - und die Oration, die an das Ende der gesamten Psalmodie rückt, schließt die ganze Hore ab.

---

<sup>543</sup> A. de Vogüé, *Psalmodie et Prière*, in: *Collect. Cist.* 44 (1982), 274-292; auch G. Bunge, *Das Geistgebet*, bes. 13-28.29-43.

<sup>544</sup> *Joannes Cassianus*, *Inst.* II 4; II 5,5.

<sup>545</sup> Athanasius empfiehlt nach dem Psalm außer dem inneren Gebet auch eine Kniebeuge (*Athanasius*, *De virginitate* c.20 [PG 28,276C]). - Augustinus betont die geistlichen Freuden der »oratio« im Unterschied zum »psalmus« (Psalmengebet) und spricht von der »bona cogitatio« oder dem »cor sursum« des gesammelten Menschen (*Augustinus*, *De bono Viduitatis* XXI [PL 40,447]). Erst ein solches Beten läßt den Glaubenden in dieser Welt als Fremdling leichten Fußes dem himmlischen Vaterland zueilen.

<sup>546</sup> Als später Zeuge des ursprünglichen Verständnisses findet sich bei Johannes Klimakus: Nach ihm beten manche Mönchsväter nur mit einem einzigen Gefährten, der mit ihnen in Frömmigkeit und Gottesliebe übereinstimmt, da ein solches Gebet leichter sei als das in einer Versammlung, das eher zerstreue; während der Gefährte laut die göttlichen Wahrheiten vorträgt, kann der andere im Innern seines Herzens beten (*Joannes Climacus*, *Scala paradisi*, grad. XIX [PG 88,938C]).

Ferner wandelt sich das Verständnis des Beters insofern, als er nun nicht mehr so sehr auf Gottes Wort hört, sondern es vorträgt.<sup>547</sup>

### *Ein »Stunden«-Gebet*

Nun gilt es einen weiteren Aspekt unablässigen Betens zu betonen, der gleichfalls für das Stundengebet wesentlich ist: Das Horengebet führt nicht nur in das innere Gebet zum Herrn, sondern als eine Weise unablässigen Betens erstreckt es sich über die Gebetszeiten hinaus auf den ganzen Tag.

Von daher wundert es nicht, daß die Aufteilung des Tages in einzelne Gebetshoren erst allmählich entsteht. Weder die Zahl der Horen<sup>548</sup> noch ihre Bestimmung ergeben sich aus der Heiligen Schrift, auch wenn sie schon früh mit biblischen Gestalten und Ereignissen verbunden werden.<sup>549</sup> Zwei Schriftworte haben zur Entstehung des Horenzyklus entscheidend beigetragen: »Siebenmal am Tag singe ich dir Lob« und »Mitten in der Nacht stehe ich auf, um dich zu preisen« (Ps 118,164.62).<sup>550</sup> In dem Psalmwort »Septies in die laudem dixi tibi«, das zur Ersterung von sieben Gebetsstunden führt, gilt die Zahl Sieben als Symbol vollkommener Kontinuität im Gebet<sup>551</sup> und darin als Voraussetzung himmlischer Herrlichkeit.

---

<sup>547</sup> A. de Vogüé, *Die Regula Benedicti*, 176.

<sup>548</sup> Hieronymus kennt schon alle heute geläufigen Tagzeiten, außer Prim und Komplet (Ep. 107,9; 130,15).

<sup>549</sup> M. Wolter, *Psallite sapienter. Erklärung der Psalmen im Geist des betrachtenden Gebetes und der Liturgie*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1905, 652-661; D. de Reynal, *Théologie de la Liturgie des Heures*. Paris 1978.

<sup>550</sup> Vgl. Joannes Cassianus, *Inst.* III 4,3; A. de Vogüé, *Septies in die laudem dixi tibi. Aux Origines de l'interprétation bénédictine d'un texte psalmique*, in: *Regulae Benedicti Studia*, Bd. III-IV, 1-5. Die Siebenzahl ist nach Benedikt geheiligt (RB 16,2; vgl. auch 43,2).

<sup>551</sup> Cassiodorus, *Expositio in Psalterium*, Ps 118,164.

In der Gebetspraxis der frühen Kirche lassen sich vor allem die Morgen- und Abendhoren<sup>552</sup> schon recht früh nachweisen; sie werden für jeden Gläubigen mehr oder weniger als »verpflichtend« angesehen. Die nicht vorgeschriebenen Horen der Terz, Sext und Non stellen insofern ein Minimum christlichen Betens dar, als es grundsätzlich als Pflicht eines jeden Christen angesehen wurde, auf ähnliche Weise »dreimal am Tag« zu beten (vgl. Dan 6,10-13), nämlich am Morgen, am Mittag und am Abend.<sup>553</sup>

Die Horen sind eng verbunden mit dem Stand der Sonne und dem Lobpreis des Lichtes. Die beiden »Kardinalhoren«<sup>554</sup> betrachten den Aufstieg und Untergang der Sonne; Terz, Sext und Non hingegen schauen auf den Lauf der Sonne gemäß der damals üblichen Tageseinteilung; Prim und Komplet verdoppeln die Horen zu Beginn und am Ende des Tages, und um das Vorbild Christi und seine Mahnung zur Wachsamkeit aufzugreifen, wird zur Stunde der Nacht der nächtliche Dienst eingeführt:<sup>555</sup> »Im Ablauf des Tages veranschaulicht der Rhythmus des Lichtes alle Phasen der Dauer; indem die Kirche den Ausdruck ihrer Kontemplation auf diesen Rhythmus aufbaut, legt sie von ihrer paradoxalen Stellung an der Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit Zeugnis ab.«<sup>556</sup>

---

<sup>552</sup> Vgl. hierzu beispielsweise J.A. Jungmann, Die Entstehung der Matutin, in: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Innsbruck 1960; Kl. Gamber, *Sacrificium vespertinum. Lucernarium und eucharistisches Opfer am Abend und ihre Abhängigkeit von den Riten der Juden* (Studia patristica et liturgica, Fasc. 12). Regensburg 1983.

<sup>553</sup> Ansonsten soll man sich während des Tages vorzugsweise dem unablässigen Gebet und der Handarbeit widmen. Gleiches gilt für die Mönche; vgl. A. van der Mensbrugge, *Prayer in Egyptian Monasticism*. Berlin 1957, 435-454.

<sup>554</sup> Origenes, *de or.* 12,2.

<sup>555</sup> Bei Benedikt vermehrt sich die Zahl des Stundengebets von fünf auf acht Horen; sie alle scheinen von gleicher Bedeutung zu sein, sie sind gleichsam »kanonisiert«; dazu A. de Vogüé, *Klosterleben und gemeinsame Gebetszeiten*, in: *Conc 17* (1981) 168-172, bes. 169.

<sup>556</sup> I.-H. Dalmais, *Initiation à la liturgie* (Cahiers de La Pierre-qui-Vire 11). Paris 1957, 24.

Am Anfang der Entwicklung des Stundengebetes steht demnach nicht das Nachdenken über die Entfaltung einzelner Gebetszeiten, sondern die Sehnsucht unablässigen Betens.<sup>557</sup> Daß die Weisung des Herrn wortwörtlich zu erfüllen ist, dieser Ansicht sind im 5. Jahrhundert die Akoimeten in den Klöstern Syriens und Konstantinopels wie auch später die Vertreter der »laus perennis« in Gallien, Irland und Germanien.<sup>558</sup> Gegenüber einem derartigen Mißverständnis unablässigen Betens betont Hieronymus: »Zwar verlangt der Apostel, daß wir allezeit beten sollen; für die Heiligen ist ja selbst der Schlaf ein Gebet. Dennoch müssen wir wohl abgegrenzte Gebetsstunden haben. Auf diese Weise erinnert uns, sollte irgendeine Arbeit uns ganz in Anspruch genommen haben, die Stundenordnung selbst daran, unsere Gebetspflicht zu erfüllen.«<sup>559</sup>

Das regelmäßige Einhalten der Tageszeiten hilft, »ohne Unterlaß« zu beten und ununterbrochen Gebet und Psalmengesang im Herzen zu haben: Die einzelnen Horen entpflichten also nicht vom unablässigen Gebet, sondern erinnern daran.<sup>560</sup> Erst später, nämlich mit dem schon herausgestellten fundamentalen Wandel im Verständnis des Stundengebetes, wird das Gebetsprogramm der »Tageszeiten« zu einem Pensum, in dem die einzelnen Gebetszeiten (»Horen«) das immerwährende Gebet verdrängen.<sup>561</sup>

---

<sup>557</sup> Origenes (De orat. 12,1-2) redet vom unablässigen Gebet, noch bevor er von einzelnen Gebetszeiten spricht.

<sup>558</sup> J. Leclercq, Une parenthèse dans l'histoire de la prière continue: La »laus perennis« du haut moyen âge, in: LMD 64 (1960) 90-101.

<sup>559</sup> Hieronymus, Ep. XXII,37 (CSEL 54,201).

<sup>560</sup> Die Horen des Offiziums wurden zuweilen als Ersatz für das unablässige Gebet angesehen, besonders für die weniger Vollkommenen.

<sup>561</sup> Die Lectio divina, an der sich das persönliche Gebet entzünden sollte, löste sich immer mehr aus dem Horenzyklus und wandelte sich zur »geistliche Lesung«. Auch das innere Gebet wird seit der Devotio moderna zu einer geistlichen Übung, die methodisch einzuüben ist.

## 2. Die Inhalte des Horengebetes<sup>562</sup>

Neben dem Grundverständnis des Stundengebetes als einer Weise unablässiger Tagesheiligung gibt es noch ein weiteres grundlegendes Element, das für das Horengebet ein wesentliches Strukturprinzip ist, nämlich die Psalmodie. Die Bedeutung der Psalmen für das christliche Beten scheint Benedikt zunächst rein aszetisch zu begründen: »Denn allzu träge zeigen sich die Mönche in ihrem Dienst und in ihrer Frömmigkeit, wenn sie im Verlauf einer Woche nicht den ganzen Psalter und dazu die üblichen Lobgesänge singen. Lesen wir doch, daß einst unsere heiligen Väter in ihrem Eifer an einem einzigen Tag das vollbracht haben«<sup>563</sup>. Doch die frühchristliche Praxis des Psalmengebetes kennt auch andere Begründungen des Psalmengebetes, die es nun zu bedenken gilt.

### *Der Psalter*

Die besondere Wertschätzung des Psalters läßt sich nicht verstehen ohne die »Renaissance des Davidpsalters« im vierten Jahrhundert: »Der biblische Psalter entsprach den Formvorstellungen der Mönche und erfreute sich dementsprechend in ihren Reihen größter Beliebtheit.«<sup>564</sup>

Der Psalter enthält fürwahr eine unersetzbare Gebetsschule; er zeigt uns, daß wir beim Beten vielleicht sogar gegen unser eigenes Herz beten dürfen, um recht zu beten. Denn Wort Gottes ist nicht nur das, was er den Menschen zu sagen hat, sondern auch jenes Wort, das er vom Beter hören will. So lernt der Beter des Psalters durch Gott selber, wie er zu beten hat.

---

<sup>562</sup> I. Hausherr, Comment priaient les Pères, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 32 (1956) 33-56.284-296.

<sup>563</sup> RB 18,24-25.

<sup>564</sup> H.-J. Sieben, Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS, in: *ThPh* 52 (1977) 482, Anm. 5; siehe auch: H. Schneider, Psalmenfrömmigkeit einst und heute, in: *StdZ* 33 (1966) 359-369, bes. 364-368.

In den Psalmen findet man die ganze Heilige Schrift wieder, aber als Gebet, und die Antwort, welche in ihnen gegeben wird, stammt nicht vom Menschen, sondern ist in ihm von Gott selbst erweckt worden. Alle menschlichen Gefühle, Taten und Fragen, welche in den Psalmen angesprochen werden, sind in Jesus zur Vollendung gelangt. Denn er hat Traurigkeit in Freude gewandelt, Angst in Vertrauen, Haß in Liebe, Tod in Leben. Deshalb kann ein Christ die Psalmen nicht mehr in einem buchstäblichen Sinn verstehen, vielmehr sieht er in ihnen immer schon einen tieferen geistlichen, nämlich christologischen Sinn. Doch je mehr das Leben im Glauben wächst und sich ausbreitet, desto tiefer erfüllt sich der Sinn der Psalmen, so daß sie nie langweilig oder überholt sein werden.

In den Psalmen lernt der Beter die Affekte und Stimmungen des Herzens kennen und erhält für sie Heilung und Besserung. Hierzu heißt es bei Athanasius, daß in den Worten dieses Buches das ganze menschliche Leben, sowohl die geistlichen Grundhaltungen als auch die jeweiligen Bewegungen und Gedanken, umfaßt und enthalten seien. Nichts könne darüber hinaus im Menschen gefunden werden.<sup>565</sup> Für Augustinus geht es im Beten des Psalters nicht allein um Gedanken und Vorstellungen, sondern um Affekte und ihre Bildung und Gestaltung im Glauben.<sup>566</sup>

Ferner erklärt sich die Beliebtheit des Psalters<sup>567</sup> daraus, daß er ein inspiriertes Gebetbuch ist, das einzige, in dem Gott sich selber lobt: »Ut bene ab homine laudetur Deus, laudavit se ipse Deus.«<sup>568</sup>

Vor allem aber gilt der Psalter als Kompendium der Heiligen Schrift, das die Mysterien Christi enthält und schon im Alten Bund auf die

---

<sup>565</sup> Athanasius, Ad Marcellinum 30 (PG 27,41C).

<sup>566</sup> Vgl. H.-J. Sieben, Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS, 487f.

<sup>567</sup> In der Martyrzeit ist der Psalter das meistzitierte und beliebteste Buch des AT (B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, in: ders., Die Psalmen als Stimme der Kirche. Trier 1982, 15-35, bes. 19f.).

<sup>568</sup> Augustinus, Enarr. in Psalm. 144, 1 (CSEL XL,2088).

Gestalt Christi hinweist.<sup>569</sup> Wer den Psalter betet, eignet sich die ganze Schrift an<sup>570</sup> und findet in den Psalmen den ganzen Ablauf des Alten Bundes in aller Kürze enthalten.

Die besondere Bedeutung des Psalters für die frühe Kirche<sup>571</sup> gründet in seiner christologischen Deutung:<sup>572</sup> Im Wort der Psalmen hört der Beter die Stimme des Herrn.

Durch die Übertragung des Kyriostitels von Jahwe auf Christus läßt sich der Psalm beten als ein Wort »de Christo« (Apg 2,33) wie auch als ein Wort »ad Christum« (Hebr 1,20ff.). Mit diesem Verständnis sind zwei verschiedene Deutungen der Psalmen gegeben:<sup>573</sup> Christus

---

<sup>569</sup> H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*. Köln 1943, 154; hierbei handelt es sich um eine im Alten Testament selbst vorbereitete Deutung (vgl. L. Scheffczyk, *Vox Christi ad Patrem - Vox Ecclesiae ad Christum*. Christologische Hintergründe der beiden Grundtypen christlichen Psalmenbetens und ihre spirituellen Konsequenzen, in: H. Hecker/R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung*. Ein interdisziplinäres Kompendium II, St. Ottilien 1983, 579-614, hier 599f.). Da Christus aber der »Christus totus, caput et membra« ist, sind alle Worte der Psalmen auch Worte über seinen Leib, die Kirche, und jeden Gläubigen in ihr. In den Psalmen spricht Christus, aber auch die Kirche und jedes ihrer Glieder.

<sup>570</sup> Athanasius, *Epistula ad Marcellinum*; H.-J. Sieben, *Athanasius über den Psalter*. Analyse seines Briefes an Marcellinus, in: *ThPh* 48 (1973) 157-173.

<sup>571</sup> A. Dohmes, *Der Psalmengesang des Volkes in der eucharistischen Opferfeier der christlichen Frühzeit*, in: *Liturgisches Leben* 5 (1938) 128ff.

<sup>572</sup> Balthasar Fischer zeigte, wie die Märtyrerkirche den gesamten Psalter christologisch verstanden und gebetet hat. »Die Kirche der Märtyrer sieht nicht nur eine Handvoll Stellen im Psalter im Lichte Christi leuchten; der ganze Psalter ist ihr ein prophetisches, im Christusereignis erfülltes Buch, sozusagen jeder einzelne Psalm vermag ihr von Christus zu sprechen, oder er redet zu Christus, oder es redet Christus in ihm« (*Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*. Freiburg 1949; neu abgedruckt in: ders., *Die Psalmen als Stimme der Kirche*. 21).- Siehe auch M.J. Rondeau, *L'Elucidation des interlocuteurs des Psaumes et le developpement dogmatique (III/e-V/e siècle)*, in: H. Becker/R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung*, 509-577. Diese Christologisierung der Psalmen geschieht schon im 2. Jahrhundert. Vgl. B. Fischer, *Christliches Psalmenverständnis im 2. Jahrhundert*, in: *Bibel und Leben* 3 (1962) 111-119; ders., *Die Psalmen als Stimme der Kirche*, 85-95.

<sup>573</sup> B. Fischer, *Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen*, in: *ThRv* 67 (1971) 6-12; von evangelischer Seite z. B. G. Haendler, *Zur Auslegung der*

ist sowohl der Beter der Psalmen (Augustinus, antiochenische und antimonophysitische Deutung) wie auch (aufgrund der Gleichung Jahwe-Kyrios) der Gott der Psalmen (Benedikt, alexandrinische und antiarianische Deutung).

Für den Vollzug des Psalmengebets heißt dies: Das »opus Dei« der Psalmodie wird zum »opus (Christi) Dei in nobis« und zum »opus nostrum ad (Christum) Deum«, also Theourgia und Leitourgia.<sup>574</sup> Die verschiedenen Akzentuierungen äußern sich beispielsweise darin, daß Ambrosius das Psalmengebet als Christudienst versteht; Augustinus hingegen bevorzugt die »psalmodia ad Christum«<sup>575</sup>.

Die frühchristliche Hochschätzung des Psalters läßt eins erkennen: Im Beten der Psalmen sucht der Glaubende weniger den Aufstieg der Seele zu Gott, auch nicht die Vervollkommnung geistlichen Lebens oder geistlicher Übungen; er vernimmt die Stimme Christi, die schon vor der Menschwerdung das Erlösungswerk vorausverkündet. Die Bedeutung der Psalmen für das christliche Beten liegt darin, daß sie auf Christus, die Kirche oder die Apostel vorausschauen oder unmittelbar zu Christus beten lassen.<sup>576</sup> Diesen prophetischen Charakter der Psalmen vertritt im Osten am entschiedensten Athanasius: »Was aber die Prophezeiungen angeht, so verkündet der Psalter fast in jedem Psalm, daß der Heiland kommen und daß Gott selber Mensch werden wird.«<sup>577</sup>

---

Psalmen in der Alten Kirche, in: Theol. Lit. Ztg 103 (1978) 626-631.

<sup>574</sup> I. Herwegen, Sinn und Geist der Benediktinerregel. Einsiedeln-Köln 1944, 150f. 181. - Vgl. RB 43,5f. mit RB 4,23 und 72,14f.

<sup>575</sup> K. Baus, Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des heiligen Ambrosius, in: Röm. Quartalschrift 49 (1945) 45.

<sup>576</sup> P. Salmon, Les tituli psalmodum des anciens manuscrits latin (Etudes liturgiques 3). Paris 1959.

<sup>577</sup> Zit. nach H.J. Sieben, Athanasius über den Psalter, 159.- Zur westlichen Auffassung z. B. B. Fischer, Psalmus est libertatis laetitia. Zum Psalmenlob des Ambrosius, in: W. Dürrig (Hg.), Liturgie, Gestalt und Vollzug (FS J. Pascher). München 1963, 98-103.

Augustinus führt in einer Predigt zu Psalm 85 aus: »Kein größeres Geschenk könnte Gott den Menschen machen, als daß er sein Wort, durch das er alles geschaffen hat, ihnen zum Haupt gibt und die Menschen ihm als Glieder anfügt, damit der Sohn Gottes auch Sohn der Menschen sei, ein Gott mit dem Vater, ein Mensch mit den Menschen. Gott will, daß wir beim Gebet zu ihm den Sohn nicht von ihm ausschließen, und wenn der Leib des Sohnes betet, er sich nicht von seinem Haupt trennt. Unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, soll der eine Heiland seines Leibes sein, der für uns betet und zu dem wir beten: Für uns betet er als unser Priester, in uns betet er als unser Haupt; wir beten zu ihm als unserem Gott. Erkennen wir also unsere Stimmen in ihm, aber auch seine Stimme in uns.«<sup>578</sup> In allen Psalmen hören wir Christus zum Vater beten, worin der Beter einstimmt: *Psalmus vox Christi ad Patrem, vox corporis et capitis*.<sup>579</sup>

Ein weiterer Verständniszugang zur Bedeutung der Psalmen ergibt sich durch ihren Bezug zur Kirche. Das ganze Alte Testament ist Vorbild für die Verbindung Christi mit der Kirche, die schon im Paradies begann.<sup>580</sup> Das Wort vom »Christus totus« besagt, daß der Herr von seiner Kirche nicht zu trennen ist.<sup>581</sup>

Auch wenn es zwischen Christus und der Kirche keine absolute und unmittelbare Identifizierung gibt, muß dennoch gesagt werden: Als

---

<sup>578</sup> Augustinus, Enarr. in psalm. 85,1 (CSEL XXXIX,1176); zit. in: *Institutio generalis de Liturgia Horarum* Nr. 7, in: *Liturgia Horarum*, Bd. I. Rom 1971, 42f. - Zum Gedanken »*Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis*« (Augustinus) und »*Psalmus vox Christi ad Patrem - Psalmus vox Ecclesiae ad Christum*«: B. Fischer, *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, bes. 22f. - In den »*Enarrationes in Psalmos*« sind nicht alle Psalmen verstanden als *Psalmus vox Christi*«; vgl. H. Schmitz, *Christusbild und Christusfrömmigkeit des hl. Augustinus nach den Enarrationes in psalmos*. Trier 1955, 95-99 (unveröffentlichtes Ms.).

<sup>579</sup> M. Pontet, *L'Exégèse de St. Augustin Prédicateur* (ohne Jahr und Ort), 387-418.

<sup>580</sup> Ambrosius, In psalm. 118,1,4 (CSEL 62,7). Augustinus sagt sogar, daß die Propheten deutlicher von der Kirche als von Christus verkündet haben: *obscurius dixerunt prophetae de Christo, quam de Ecclesia* (Augustinus, Enarr. in psalm. 30, II,2,8 [CCSL XXXVIII,208]); dazu L. Scheffczyk, *Vox Christi ad Patrem*, 608.

<sup>581</sup> Augustinus, Enarr. in psalm. 56,1 (CCSL XXXIX,694).

das Haupt der Kirche ist Christus so sehr eins mit ihr, »daß die im Psalm ergehende vox Christi ad Patrem auch zur vox ecclesiae zum Vater werden kann«<sup>582</sup>. Die Psalmen führen den Beter vom »individuellen« zum »universalen« Christus, so daß jeder im Leib Christi einstimmt in das Gebet Christi zum Vater, wie auch die »vox Christi vel ecclesiae ad Patrem« übergeht in die »vox ecclesiae et membrorum ad Christum«.<sup>583</sup>

Nicht zu übersehen bleibt wiederum der entscheidende Wandel des Psalmenverständnisses, der sich in der Regula S. Benedicti nachweisen läßt. Mit der radikalen Abkehr von Allegorese und Typologie ist »die Christusstimme, die Benedikt aus den Psalmen erklingen hört, nicht die Stimme des betenden Menschen, sondern immer die Stimme des mahnenden Gottes Christus«<sup>584</sup>: Die »vox Christi ad Patrem« geht über in die Stimme des mahnenden Gottes Jesus Christus.<sup>585</sup> Nun werden die Psalmen die Stimme des Beters zum Herrn: »Das göttliche Gegenüber des betenden Mönches ist Christus, der Psalmengesang und das gesamte opus Dei wird zum opus Christi. Die den Psalm betende Mönchsgemeinde aber steht für die Kirche.«<sup>586</sup>

### *Hymnen*

Das griechische Verb, das dem Substantiv »Hymnos« zugrunde liegt, bedeutet u. a. »weben«.<sup>587</sup> Der Hymnus ist demnach ein »Gewebe« bzw. »Gefüge« von Gedanken und Melodien, von Text und Lied. Drei

---

<sup>582</sup> L. Scheffczyk, *Vox Christi ad patrem*, 608.

<sup>583</sup> Christus identifiziert sich mit allen, deshalb darf der Glaubende von sich sagen: »Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24).

<sup>584</sup> B. Fischer, *Die Psalmenfrömmigkeit der Regula Benedicti*, in: ders. *Die Psalmen als Stimme der Kirche*, 48.

<sup>585</sup> Ebd., 38.

<sup>586</sup> L. Scheffczyk, *Vox Christi ad patrem*, 592.

<sup>587</sup> Vgl. zu den Ausführungen Th. Schnitzler, *Was das Stundengebet bedeutet. Hilfen zum geistlichen Neubeginn*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 136ff.

Glaubenthemen sind in den meisten Hymnen miteinander verbunden, nämlich »Schöpfung«, »Heilsgeschichte« und »Trinität«.

Der Hymnus ist etwas anderes als ein Lied. Dieses ist in seinen Melodien und Texten eher emotional, gemütvoll und mehr menschenzugewandt, der Hymnus hingegen theozentrisch; in ihm geht es vor allem um Lob und Dank, während das Lied primär das Herz sucht; zu ihm gehören die Flöte oder Geige, der Klangreim und der Tanz. Das Instrument des Hymnus ist die Trompete, zu ihm gehört die Prozession. Doch die Grenzen sind fließend, denn der Hymnus kann wie ein Lied gesungen werden und das Lied ebenso wie ein Hymnus.

Die Hymnen der ersten Jahrhunderte sind fast vollständig verlorengegangen. Geblieben sind das Gloria in excelsis Deo, das im Orient beim Morgengottesdienst gesungen wird, und das Lumen hilare (wie auch das Te decet laus); das Te Deum ist, zumindest in seiner jetzigen Fassung, etwas jüngeren Datums.

Da die Gnostik sich immer mehr des Hymnengesanges annahm, um mit ihm die Herzen der Gläubigen für sich zu gewinnen, wurden 165/170 und 450 in Laodicea wie auch 563 in Braga die Hymnen von der Kirche offiziell im Gottesdienst verboten; an ihre Stelle tritt das Gebet der Psalmen. Doch nach der Überwindung des Arianismus (382) und erst recht im endenden 6. Jahrhundert kehren die Hymnen wieder in das Horengebet zurück, sogar in der ursprünglich hymnenfeindlichen Kirche Roms. Mit der Liturgiereform des II. Vatikanum kam es zu einer grundsätzlichen Neuerung insofern, als der Hymnus fortan die erste Stelle einer Hore einnimmt, gleich nach dem Eröffnungsruf (der übrigens in der frühen Kirche als Herabrufung der Hilfe durch den Heiligen Geist verstanden wird).

### *Cantica*

Neben den Psalmen hat man schon früh Cantica gesungen, die dem Alten wie dem Neuen Testament entnommen waren: *Benedictus*, *Magnificat* und *Nunc dimittis*. In Gallien heißt das Benedictus »prophetia«, weil es die Ankunft der »Sonne der Gerechtigkeit« vorhersagt. Das Magnificat, das in der Ostkirche wie auch in Gallien zum Stun-

dengebet des Morgens gehört, teilt Benedikt der Vesper zu. Das *Nunc dimittis* blieb immer schon der Abendhore vorbehalten. Den Lobgesängen von *Benedictus*, *Magnificat* und *Nunc dimittis* wird »dieselbe Ehre und Feierlichkeit erwiesen wie dem Evangelium« (AES 138).

### *Vaterunser*

Neben dem Brauch, auf jeden Psalm eine Oration folgen zu lassen, die inhaltlich die Worte des Psalms aufnimmt, setzt sich im Abendland die Praxis durch, nach den Psalmen das *Vaterunser* zu beten, gefolgt von einer »Collecta«.<sup>588</sup> Die besondere Bedeutung des *Vaterunser* für das Beten der frühen Kirche erklärt sich daraus, daß in ihm eine Zusammenfassung des Evangeliums gesehen wird.<sup>589</sup>

Das *Glaubensbekenntnis* enthält, was zum Heil notwendig ist, und das *Vaterunser* läßt um all das bitten, worum Gott im Gebet angerufen werden will. Auf diese Bedeutungsfülle von *Vaterunser* und *Glaubensbekenntnis*, welche die gesamten Heilsmysterien enthalten, weist Cyrill, Bischof von Jerusalem, hin, wenn er in einer seiner Katechesen den einfachen Gläubigen, die keine Zeit zum Studium der Heiligen Schrift haben, erklärt, daß man deshalb diese im *Glaubensbekenntnis* verkürzt wiedergegeben habe.<sup>590</sup> Und im Psalter wird um nichts anderes gebetet als im *Vaterunser*.<sup>591</sup> So betont Johannes Cassian, daß wir

---

<sup>588</sup> Das *Vaterunser* hat den Sinn einer *Collecta*; nur wenn der Papst oder einer der sieben Kardinalbischöfe anwesend war, sprach dieser noch eigens eine Kollekte (vgl. J.A. Jungmann, *Liturgisches Erbe*, 240ff. 252ff.). - Das Gebet des *Pater-nosters* wurde 517 von der Synode von Gerona wie folgt geregelt: *ut omnibus diebus post Matutinas et Vespertinas oratio Dominica a sacerdote proferatur*, vom Priester vorgetragen und fünfmal mit *Amen* vom Volk jeweils beantwortet (J.A. Jungmann, *Die vormonastische Morgenhore*, 28f.).

<sup>589</sup> Tertullian, *De oratione* I,6 (CCSL I,258): *ut re vera in oratione breviarium totius Evangelii comprehendatur*.

<sup>590</sup> Cyrill von Jerusalem, *Catech.* V,12: *De fide et symbolo*.

<sup>591</sup> Augustinus, ep. CXXX,22 (CCSL XXXI,229): *Et si per omnia precationem sanctarum verba discurras, quantum existimo, nihil invenies, quod non ista dominica contineat et concludat oratio. Unde liberum est aliis atque aliis verbis eadem tamen in orando dicere; sed non debet esse liberum alia dicere*.

durch das Gebet des Herrn allmählich bis zum höchsten Gipfel des inneren Gebetes und der Beschauung gelangen werden.

Bei Benedikt von Nursia bleibt es kein Zufall, daß das Vaterunser an Christus gerichtet ist.<sup>592</sup> Denn im Herrengebet betet der Christ nicht allein, Jesus Christus spricht mit den Lippen des Betenden zum Vater, und der Vater wird die Bitten erhören, da es die Worte seines Sohnes sind.<sup>593</sup>

Glaubensbekenntnis und Herrengebet sind eher ein inneres Sprechen als ein äußeres Tun. Bevor Petrus Chrysologus den Katechumenen das Symbolum mitteilt, ermahnt er sie, nicht Feder und Papier bereit zu halten, sondern ihr Herz und ihre unzerstörbare Seele, die ein lebendiges Buch des Heiligen Geistes werden solle.<sup>594</sup>

Daß das Herrengebet nach der Verlesung der Heiligen Schrift oder nach dem Gesang eines Psalmes vor das abschließende innere Gebet tritt und sogar das innere Gebet ersetzt, erklärt sich daraus, daß das Vaterunser eben nicht als ein mündliches, sondern als ein kurzes inneres Gebet angesehen wird, das durch seine Kürze, aber auch aufgrund seiner wesentlichen Inhalte die Zerstreung durch allzu lange Gebete verhindert und in die Mitte christlichen Betens führt.

Gelegentlich wird das Psalmengebet ganz durch das oft wiederholte Herrengebet ersetzt.<sup>595</sup> Den Tempelrittern beispielsweise wird erlaubt,

---

<sup>592</sup> Siehe RB 7,60f. und B. Steidle, Abba Pater, in: Benedikt. Monatsschrift 16 (1934) 89-101.- Joannes Cassianus (Conl. XI,22,1 [CSEL 13,270]) spricht von der »formula, qua se praecepit a nobis semper orari«; dazu J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster 1925, 46. 84.88, Anm. 45,149, Anm. 103. 195, Anm. 26; vgl. A. Klawek, Das Gebet zu Jesus. Münster 1921, 87.

<sup>593</sup> Dies muß auch für die anderen mündlichen Gebete gelten, die sich alle nach diesem Gebet Jesu Christi richten. Beim Beten des Vaterunser spricht jeder Gläubige im Namen der ganzen Kirche und aller Gläubigen. - Vgl. auch Cyprian, De or. dom. 6 (CCSL IIIa,93): publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno sed pro populo toto rogamus, quia totus populus unum sumus.

<sup>594</sup> Petrus Chrysologus, Sermo LVIII,2 (CCSL XXIV,325-326).

<sup>595</sup> Das Herrengebet konnte auch zu einem Stoßgebet werden. So trug Theodulf, Bischof von Orléans, seinen Geistlichen auf, das Volk beten zu lassen: »Du, der du mich erschaffen hast, erbarme dich meiner« und dreimal: »Herr, sei mir Sünder

auf Fahrten statt des kanonischen Offiziums das öfters wiederholte Herrengebet zu sprechen; es sollte - wenn nur eben möglich - zur gleichen Zeit verrichtet werden, zu der in der Kirche das göttliche Offizium gebetet wird.<sup>596</sup>

### 3. Die Heiligung im Wort der Schrift

Weil die Eucharistie heute nicht mehr häufig genug gefeiert werden kann, tritt an ihre Stelle zunehmend der »Wortgottesdienst mit Kommunionfeier«. Dabei wäre zu erinnern, daß gerade das Stundengebet die gemäße Form ist, um auf die heutige Not zu antworten. Im Deutschen wird von »Stundengebet« gesprochen, doch ist die *Liturgia horarum* nicht nur »Gebet«, sondern »Liturgie«. Dem Stundengebet sind die zwei Grundmerkmale der Liturgie eigen, nämlich daß in ihr das priesterliche Mittlertum Christi aktualisiert wird und daß das ganze Volk Träger des Stundengebetes ist. Die einzigartige Sonderstellung der Tagzeitenliturgie zeigt sich, wie schon ausgeführt, auch darin, daß eigentlich nur Getaufte an ihr teilnehmen sollen.

Ohne es eigens zu vermerken, greift das II. Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution (SC 83) die Enzyklika »Mediator Dei« (Nr. 142) des Papstes Pius XII. von 1947 auf: »Als der Hohepriester des Neuen und Ewigen Bundes, Christus Jesus, Menschennatur annahm, hat er in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Die ge-

---

gnädig.« Den Schluß sollte das Herrengebet bilden. Wenn es Zeit und Ort erlaubten, sollte man die Apostel und die Martyrer anrufen und Hände, Augen und Herz zum Himmel erheben, um Gott Dank zu sagen. Wenn dafür nicht genug Zeit war, sollte man wenigstens beten: »Der du mich erschaffen hast, erbarme dich meiner; o Gott, sei mir Sünder gnädig.« Und dann wurde wieder das Gebet des Herrn gebetet. Die häufige Wiederholung könne auf diese Weise besser das Herz ergreifen.

<sup>596</sup> Weitere Beiträge zur Struktur des Stundengebetes finden sich z.B. bei J.A. Jungmann, *Liturgisches Erbe. Studien und Vorträge*, Innsbruck 1960, 208-264.

samte Menschengemeinschaft schart er um sich, um gemeinsam mit ihr diesen göttlichen Lobgesang zu singen.« Dieser Text wurde heftig diskutiert und wegen seiner »antiquierten Sprache« teils scharf abgelehnt. Aber die Liturgiekonstitution gibt im folgenden Artikel die Begründung für die Besonderheit des Stundengebetes gegenüber allen anderen Gottesdienstformen, denn in ihr wird »der gesamte Ablauf des Tages und der Nacht Gott geweiht« durch das Erlösungswerk Christi, indem der Beter die Stunden des Tages im Licht der Psalmen deutet und durchbetet.

### *Heiligung des Tages*

Die »Besonderheit gegenüber den anderen liturgischen Handlungen« sieht die AES darin, daß das Stundengebet den gesamten Ablauf von Tag und Nacht heiligt (10), und zwar als »Lob- und Bittgebet« (2). Lob und Danksagung gründen im Gedächtnis der Heilsmysterien (vgl. 12). Das preisende oder rühmende oder lobende Erzählen der großen Taten Gottes ist die grundlegende Weise des Vergegenwärtigens der Heilsgeschichte, die in Jesus Christus und seinem Pascha seinen unüberbietbaren Höhepunkt hat.

Deshalb verstehen die Kirchenväter »den ganzen Psalter als eine prophetische Aussage über Christus und seine Kirche« (109). Mit Emmanuel von Severus kann man von diesem Gottesdienst sagen: »Seine eigentliche Aufgabe ist die Verkündigung und Vergegenwärtigung des Heils im Alltag. Er ist die Erfüllung des Auftrags Christi, das in ihm geschenkte Heil gläubig zu bezeugen.«<sup>597</sup> Heiligung des Tages meint die ständige Verbindung des Tages mit dem Heilsgeschehen Christi, das im Stundengebet verkündet und in der lobenden Verkündigung gegenwärtig wird.

Die Vergegenwärtigung des Heils stellt keine Besonderheit nur des Stundengebetes dar. Die Sakramentaliturgie und vor allem die Eu-

---

<sup>597</sup> E. von Severus, Feiern geistlicher Gemeinschaften, in: GdK 8 (1984) 157-189, hier 168.

charistie setzen in noch dichterem Weise das Heil gegenwärtig. Die Feier der Stundenliturgie ist eine »Ergänzung (complementum)« des eucharistischen Opfers, des Inbegriffs des ganzen Gottesdienstes. Was in der Eucharistie gefeiert wird, ist in der Stundenliturgie auf die verschiedenen Tagesstunden ausgeweitet. Selbst wenn nicht täglich die Eucharistie gefeiert werden kann, bleibt der Vollzug der Tagzeitenliturgie immer angeraten.

Die Liturgiekonstitution behandelt die gemeinte Sache allein unter dem Titel »Officium divinum« (vgl. SC 83-101). Doch sowohl im Begriff Stunden-»Liturgie« wie auch Officium »divinum« zeigt sich die einzigartige Bedeutung des Stundengebetes, das aufs engste mit dem Psalter und seiner theologischen Ausdeutung in der frühkirchlichen Exegese verbunden ist.

Die neue Bezeichnung qualifiziert das Officium als »Liturgie«. Denn das Stundengebet ist wie alle anderen liturgischen Handlungen »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« (SC 7). Nach dem Verständnis der Liturgiekonstitution bewirkt und bezeichnet »Liturgie« die Heiligung des Menschen und ist damit der wahre Ort und die rechte Weise der Gottesverehrung. Das Wort vom Dialog zwischen Gott und Mensch wird in der AES nicht allein auf die Lesehore (AES 56), sondern auf das ganze Stundengebet bezogen. Die Qualifikation als »Dialog« zwischen Gott und den Menschen wird sogar als strukturbestimmend für die ganze Feier des kirchlichen Stundengebetes angesehen (AES 33). Den Dialog zwischen Gott und Mensch, zu dem es im Stundengebet kommt, bestimmt Ambrosius mit folgenden Worten: »Ihn reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir Gottes Weisung lesen«<sup>598</sup> (dies besagt, daß es eine Notwendigkeit des Gebetes auch bei der Schriftlesung gibt).

Als »öffentliches und gemeinsames Gebet des Volkes Gottes« (AES 1) ist das ganze Volk Gottes Träger des Stundengebetes, selbst wenn

---

<sup>598</sup> Vgl. Die Apostolische Konstitution zur Allgemeinen Einführung des Stundengebetes.

es in der Hauskirche verrichtet wird. Denn im Stundengebet setzt die Kirche als ganze »das Gebet Christi fort« (Titel vor AES 6; vgl. 17), aber nicht ohne ihr Haupt, denn Christus vollzieht im Handeln und Beten der Kirche sein priesterliches Wirken. Kurzum, Eucharistie und Stundengebet sind in gleicher Weise ein »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« (SC 7). In der Feier des Stundengebetes als einem »liturgischen« Handeln erweist sich Christus, ohne den es kein menschliches Gebet zum Vater gibt (AES 6), als der wahre Mittler zwischen Gott und den Menschen.

Indem die Kirche im Stundengebet in Einheit mit ihrem Haupt das Gebet Christi fortsetzt, wird aus dem Gebet der Kirche *mit Christus* in der Liturgia horarum auch ein Gebet der Kirche *zu Christus*. AES zitiert Augustinus: »Gott will, daß wir beim Gebet zu ihm den Sohn nicht von ihm trennen, und wenn der Leib des Sohnes betet, er sich nicht von seinem Haupte trennt. Unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, soll der eine Heiland seines Leibes sein, der für uns betet, in uns betet und zu dem wir beten: Für uns betet er als unser Priester, in uns betet er als unser Haupt; zu ihm beten wir als unserem Gott.«<sup>599</sup> Balthasar Fischer hat gezeigt, daß die frühe Kirche auch die Psalmen, die bis heute Hauptbestandteil des Stundengebetes sind, als Gebet zu Christus gedeutet und gebetet hat. Das Stundengebet ist durch Christus an den Vater gerichtet; in ihm ruft die Kirche »ihren Herrn an, und durch ihn huldigt sie dem ewigen Vater« (SC 7).

Das Stundengebet greift die Themen des Heils in den einzelnen Stunden des Tages auf.<sup>600</sup> Die Laudes sind ein Auferstehungsgedächtnis; auf dieses Thema beziehen sich alle Psalmen, Verse und Aussagen der Morgenhore. Bei der ersten Vesper finden wir das Thema der Schöpfung. Die Lesehore spricht von der Wiederkunft. Die Terz betrachtet im Hymnus die Herabkunft des Heiligen Geistes. Die Sext erwähnt

---

<sup>599</sup> Augustinus, Enarr. in Ps. 85,1 (CCSL 39,1176). Vgl. AES 7.

<sup>600</sup> Vgl. zu den Ausführungen Th. Schnitzler, Was das Stundengebet bedeutet, 51f. 68ff.105ff.

die Arbeit im Weinberg des Herrn. Die Non erinnert an den Tod des Herrn, des Lammes, das uns durch sein Blut erkaufte, und zugleich an die Kraft seines Namens, die sich beim Wunder des Petrus und Johannes an der Tempelpforte offenbart. In der Vesper erklingt mit dem Magnifikat das Lob der Menschwerdung.

An anderen Tagen betrachten wir in der Sext den Weg des Apostels Petrus, aber auch seine Vision von der Eingliederung der Heiden in die Kirche. Bei der Non ist die Rede von dem Engel, der dem Hauptmann Kornelius den Weg zur Taufe weist, aber auch von den ausgebreiteten Armen des Gekreuzigten. An jedem Freitag betreten wir den Kreuzweg, zur Terz gehen wir über die Straße zur Kreuzigung, bei der Sext zum Kreuz, bei der Non schauen wir auf die Begnadigung des Schächers.

Die frühchristliche Zeit kennt noch andere Themen der Horen. Der heilige Hippolyt<sup>601</sup> schrieb um 217: Die Gebetsthemen zur Terz sind die Annagelung an das Kreuz, zur Sext die Stunden, da Christus am Kreuz hing, zur Non der Tod am Kreuz und die Öffnung der Seite Jesu. In der Nacht soll man beten, weil Israel den Herrn verleugnet hat und weil der Bräutigam nach Mitternacht kommt. Das Morgenstundengebet ist für das Frühchristentum nicht nur der Auferstehung gewidmet, sondern auch dem Bekenntnis des Herrn vor dem Hohen Rat. Jede Hore ist eine memoria Domini, insofern sich in den Feiern des Gedächtnisses das einst gewirkte Heil »heute« erneuert: Wer im Stundengebet die Gedächtnisfeier des Heilswerkes Christi vollzieht »zu seinem Gedächtnis«, begegnet dem Auferstandenen und weiß sich zur Nachfolge Christi aufgefordert.

Da jede Hore ein Herrengedächtnis ist, drängt sich ein Vergleich mit dem Jahr des Herrn auf. Das Stundengebet nimmt die Thematik des Herrenjahres auf einen Tag. So ist die Feier des Stundengebetes ein »Herrenjahr im kleinen«; und was die eucharistische Liturgie feiert, entfaltet sich während der einzelnen Stunden des Tages in der Liturgia

---

<sup>601</sup> Vgl. Th. Schnitzler, Was das Stundengebet bedeutet, 44ff.

horarum: Der Beter geht den Weg des Herrn von der Passion bis hin zu Ostern (Triduum sacrum). Jeder Tageslauf nimmt so in das Gefüge der Horen die Bilder der Heiligen Drei Tage vom Leiden und der Auferstehung des Herrn, auf daß ein immerwährendes Ostern entsteht.

### *Heiligung im Wort der Psalmen*

Im 4. Jahrhundert löst der Psalter im Westen endgültig das hymnodische Beten der Kirche ab.<sup>602</sup> Warum aber ist unter allen biblischen Texten gerade den Psalmen eine so hohe Würde zugefallen?

Das Beten mit den Psalmen ist kein äußeres Aufsagen einzelner Verse, denn es kommt aus der Überzeugung, daß die Heilige Schrift der Schlüssel für ein tieferes Verständnis von Geschichte und Zeit ist. Der Christ erreicht im Glauben die Fülle der Einsicht, indem er die Schöpfung und sein Leben aus der Heiligen Schrift deutet. Das Buch der Heiligen Schrift vermag das Buch des Kosmos und des menschlichen Lebens zu entschlüsseln. Diese durch nichts anderes ersetzbare Bedeutung der Heiligen Schrift erklärt sich aus ihrem tieferen Sinn: Die Heiligen Schriften beschreiben weniger den äußeren Ablauf einer Heilsgeschichte, vielmehr drückt Gott in den Worten des Schreibers der Heiligen Schriften mehr aus, als was dieser niederschreiben wollte;<sup>603</sup> und auf diesen überzeitlichen Sinn des Gotteswortes richtet der Psalmenbeter seine Aufmerksamkeit.

### *Schlüssel für das Festgeheimnis der Liturgie*

Das Christentum hat keinem Buch des Alten Testaments eine größere Bedeutung zugemessen als dem Psalter. Gerade er führte in der frühen Kirche zur universalen Erkenntnis des Sohnes. Von Ostern her wurde gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift die Abfolge der großen Stationen des Heils in der Liturgie der Feste so gestaltet, daß die

---

<sup>602</sup> H.-J. Sieben, *Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS*, 482, Anm. 5. In diesem Artikel weitere wichtige Hinweise zu unseren Ausführungen.

<sup>603</sup> Athanasius, zit. nach H. J. Sieben, *Athanasius über den Psalter*, 159.

Psalmen in diesen Festrhythmus eingebunden sind. Eucharistie und Stundengebet greifen das Wort der Psalmen auf, weil diese in ihrem Lob auf Gott die Stationen des Heils von innen her zur Erfahrung bringen. So leitet die Feier des Herrenjahres dazu an, Jesus in den Psalmen erkennen zu lernen. An Ostern heißt es mit dem Psalm 118,2-4: »Das ist der Tag, den der Herr gemacht, laßt uns jubeln und frohlocken an ihm«, und mit dem Psalm 139,5f. betet die Liturgie: »Auf-erstanden bin ich und jetzt immer bei dir. Alleluja. Du hast auf mich deine Hand gelegt. Alleluja. Wie wunderbar ist dein Wissen um mich. Alleluja.« Christi Himmelfahrt wird betrachtet mit dem Psalm 24,7-10: »Ihr Tore, hebt euch nach oben, hebt euch, ihr uralten Pforten; denn es kommt der König der Herrlichkeit«, und mit dem Psalm 68,18f.: »Der Herr auf dem Sinai im Heiligtum, er stieg auf in die Höhe und führte Gefangene mit.« An Pfingsten heißt es in der Liturgie mit Psalm 104,30: »Sende aus deinen Geist, und alles wird neu geschaffen, und du wirst das Antlitz der Erde erneuern.« An Weihnachten hören wir mit Psalm 2,7: »Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt!«, mit dem Psalm 118,26f.: »Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn; Gott, der Herr, erleuchte uns«, und mit Ps 89,12.15 lobsingt die Kirche: »Dein sind die Himmel, dein ist die Erde, der Erdkreis und seine Fülle, du hast ihn gegründet. Auf Recht und Gerechtigkeit ruht dein Thron.« In der Quadragesima heißt es mit dem Psalm 45,11f. gemäß der Auslegung der Kirchenväter: »Vergiß deine Heimat (= Schmutz und Sünde des Menschen) und deines Vaters Haus (= Armut des Menschen), denn der König verlangt nach deiner Schönheit.«

### *Im Einklang mit der Stimme des Herrn*

Warum die Kirche an ihren Festen gerade mit der Stimme der Psalmen das christliche Glaubensgeheimnis besingt, liegt darin begründet, daß die Psalmen als unentwegtes Bundesgedenken Israels zugleich Dank für die Nähe Jahwes zu seinem Volk sind, vor allem aber daß Christus selbst den Psalter angenommen hat, und zwar um unserret-

willen. Er offenbart sich als der Vollender der Psalmen, denn in ihm erfüllt sich das prophetische Buch des Psalters. Die einzigartige Bedeutung der Psalmen liegt schließlich darin, daß Christus während seines irdischen Lebens Psalmen und deren Verse gebetet hat. Noch am Ende seines Erdenweges ruft er mit dem Psalmisten aus: »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist« (Lk 23,46; Ps 31,6). Im Beten der Psalmen vollzieht der Menschensohn seinen äußersten Abstieg, denn er betet - mit uns - so, wie er in der Gottheit nicht zum Vater gebetet hat, nämlich mit Worten wie ein Mensch. Er erniedrigt sich in das Gebet seines Volkes und macht sich »in allem den Menschen gleich, außer der Sünde«, den Menschen mit ihren Sehnsüchten, Gefühlen, Wünschen, Bitten, Ängsten und Nöten des Herzens.

Warum erniedrigt sich der Menschensohn in das Gebet seines Volkes?<sup>604</sup> Benedikt von Nursia hat hierüber in der ihm eigenen Kürze und Prägnanz Wesentliches ausgesagt. Da der ganze Kosmos die Größe und Schönheit des Schöpfers verkündet (Ps 96,10-12), sieht Benedikt »überall die göttliche Gegenwart, und an jedem Ort schauen die Augen des Herrn auf Gute und Böse«<sup>605</sup>. Dies sollen wir besonders bekennen, »wenn wir dem göttlichen Dienst beiwohnen«<sup>606</sup>. Benedikt sagt hier nicht, daß wir den Gottesdienst verrichten, sondern daß wir ihm beiwohnen (*adsistimus*): Denn im Gottesdienst vollzieht sich das Werk Gottes in und an uns.

Der Gottesdienst verlangt, daß wir »weise psallieren« (Ps 47,8). Am Schluß des 19. Kapitels wird dies konkretisiert: »Beachten wir also, wie wir uns im Angesicht Gottes und Seiner Engel verhalten müssen, und stehen wir so beim Psallieren, daß Herz und Stimme in Einklang

---

<sup>604</sup> Vgl. zum Folgenden V. Warnach, *Mens concordet voci*. Zur Lehre des heiligen Benedikt über die geistige Haltung beim Chorgebet nach dem 19. Kapitel seiner Klosterregel, in: *Liturgisches Leben* 5 (1938) 169-190.

<sup>605</sup> RB 19.

<sup>606</sup> Ebd.

sind: *ut mens nostra concordet voci nostrae*<sup>607</sup>. Während Franziskus sagt: »daß unsere Stimme mit dem Geist in Einklang stehe, unser Geist aber mit Gott: *ut vox concordet menti, mens vero concordet cum Deo*«<sup>608</sup>, kommt Benedikt zur umgekehrten Aufzählung.

»Mens« bezeichnet den inneren, geistlichen, begnadeten Menschen in seiner geistig-geistlichen Ganzheit. Dieser Mensch ist von der mahnenden »göttlichen« und »süßen Stimme« des Herrn wachgerufen: »Öffnen wir unsere Augen dem vergöttlichenden Licht und vernehmen wir mit aufgeschreckten Ohren, wie uns die göttliche Stimme täglich durch ihren Ruf ermahnt.«<sup>609</sup> Die »*divina vox*« lädt uns zu einem heiligen Lebenswandel ein, damit wir auf dem Weg der Nachfolge in unseren Werken und Taten die Stimme des Herrn Jesus Christus nachahmen.

Benedikt fügt dem Wort »*vox*« ein »*nostra*« hinzu: »*ut mens nostra concordet voci nostrae*«. Äußerlich ist es »unsere Stimme«, die im Gebet der Psalmen ertönt, doch unsere Worte sind eigentlich Gottes Worte. So heißt es: »Ich lege meine Worte in deinen Mund« (Jer 1,9). Nicht anders in den »Apostolischen Konstitutionen«: »Für alles sagen wir Dir durch Christus Dank, der Du uns die artikulierte Stimme gegeben hast zum Lobpreis [...] und das Gehör zum Aufnehmen der Stimme.«<sup>610</sup>

Die Worte des Psalmenbeters sind Gottes eigene Worte, »Erscheinungen« des ewigen Logos. Im Beten der Psalmen geht es also nicht bloß um äußere Aufmerksamkeit auf die heiligen Texte, vielmehr soll der ganze innere Mensch (*mens*) seinsmäßig mit dem göttlichen Wort der Liturgie zusammenwachsen, um ein Herz mit ihm zu werden (*concor-*

---

<sup>607</sup> RB 19,9f.

<sup>608</sup> H. Dausend, *Der Franziskanerorden und die Entwicklung der kirchlichen Liturgie*, in: *Franzisk. Studien* 11 (1924) 169f.

<sup>609</sup> RB Prol 9

<sup>610</sup> *Apostolische Konstitutionen*, VII 38,4 (ed. Funk 439); vgl. VIII, 12,10 (ed. Funk 499).

det). In der »vox« des gegenwärtigen ewigen Logos betet der Menschensohn in uns zum Vater. »Im Namen Christi bitten« heißt für Cyprian »mit dem Ihm eigenen Gebet bitten«<sup>611</sup>. Darin zeigt sich die äußerste Form der Innewerdung im Gebet: Indem der Beter die Psalmen spricht, weiß er sich unmittelbar - auch seinsmäßig - mit dem Herrn und seinem Gebet vereint.

In der Heiligen Schrift spricht Christus über sich selbst als der jeder Zeit gleich gegenwärtige Herr, damals wie auch heute. Sein Wort ist der stärkste Impuls zur Nachfolge und der Angleichung an sein Geschick. In dieser Vereinigung mit dem Herrn erfährt der Beter zugleich die tiefste Gemeinschaft mit allen Menschen. Papst Johannes Paul II. schreibt hierzu: »Der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. [...] Christus ist mit jedem Menschen, ohne Ausnahme, in irgendeiner Weise verbunden.«<sup>612</sup> Wie die Hypostase des Herrn alle Menschen in sich faßt, so kann jeder Mensch in der Einheit des Christusleibes die anderen Menschen einschließen.

Was immer Christus über sich selbst sagt, ist das bleibende Paradigma für jedes christliche Leben: »Ich habe euch ein Zeichen gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe« (Joh 13,15). Aus der Lebensgemeinschaft folgt die Schicksalsgemeinschaft mit Christus, mit seinem Leiden und Auferstehen. Der Beter der Psalmen erkennt sein Leiden hineingenommen in das Schicksal Christi, das eigene Leiden wandelt sich in Christusleiden. Damit spricht der Beter der Psalmen nicht nur die Sprache des leidenden Christus, er übernimmt ebenfalls dessen Leidenswirklichkeit, gleicht sich ihr an und wirkt so mit am Heil der Welt. So kommt dem Psalter unter dem Aspekt der Vereinigung mit allen Menschen eine einzigartige Bedeutung zu, die zu einer neuen Innewerdung des Einzelnen in der Verantwortung für die Welt führt.

---

<sup>611</sup> Cyprian, De Dominica orat.3 (CCSL IIIa,92).

<sup>612</sup> Johannes Paul II., Redemptor hominis (4.3.1979), Nr. 8.14.

### *Einübung in das Leben*

Christus kam nicht bloß, um die Schriften erkenntnismäßig auszulegen, sondern um sie mit Leben zu erfüllen. Gerade das Gebet der Psalmen führt in dieses neue Leben des Glaubens ein. So bewirkt der Psalter auch die Bekehrung des Augustinus zum Glauben: »Quid de me fecerit ille psalmus.«<sup>613</sup>

Indem der Menschensohn das menschliche Leben und Fühlen teilte, läßt er das Urbild des himmlischen Menschen erkennen: »Wer zur Tugend eilt und das irdische Leben des Heilands kennenlernen will, den läßt sie (die Heilige Schrift) zuerst die Psalmen lesen, damit er die rechten Bewegungen der Seele vor Augen hat und durch das Lesen dieser Worte sich formt und bildet.«<sup>614</sup> Aufgrund ihrer heilbringenden Wirkung bezeichnet Augustinus die Psalmen als »Sakrament« und »Heilmittel«.<sup>615</sup> Athanasius erfuhr ebenso, wie wir sahen, daß im Psalter das ganze menschliche Leben, sowohl die geistlichen Grundhaltungen als auch die jeweiligen Bewegungen und Gedanken, umfaßt und enthalten sind.<sup>616</sup> Wie in einem Spiegel, sagt Athanasius, erkennt der Beter in den Psalmen die tiefsten Bewegungen und Regungen der Seele und eignet sich im Lesen und Beten des Psalters mit den Worten des Psalmisten die Grundhaltungen des Lebens im Glauben an.

#### 4. Das Glaubensleben im Licht des Psalters<sup>617</sup>

Das Zweite Vatikanische Konzil wünschte, daß die Psalmen nicht mehr auf eine Woche, sondern auf einen längeren Zeitraum verteilt werden (SC 91). Die Neuordnung des Stundengebetes entschied sich

---

<sup>613</sup> Augustinus, Conf. IV,8.

<sup>614</sup> Athanasius, Ad Marcellinum 13 (PG 27,25C).

<sup>615</sup> H.J. Sieben, Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS, 486.

<sup>616</sup> Athanasius, Ad Marcellinum 30 (PG 27,41C): optime quaeque cogitans.

<sup>617</sup> Zum Folgenden siehe besonders L. Scheffczyk, Vox Christi, 579-614.

für einen Zeitraum von vier Wochen und daß jede Hore drei Psalmen bzw. Psalmteile erhalten sollte. Zugleich entschloß man sich, besonders aussagestarke Psalmen im Lauf der vier Wochen mehrmals einzusetzen. Dadurch wurde erreicht, daß die bei der Planung andernfalls entstehenden Lücken geschlossen werden konnten. Eine besondere Auswahl passender Psalmen gibt es am Sonntag und in etwa auch am Freitag. Einer Weisung von Papst Paul VI. zufolge wurden die Fluchpsalmen und die entsprechenden Verse einiger Psalmen getilgt, weil nicht wenige Beter sich durch solche Verse im Beten gestört fühlen, obwohl deren Singen keineswegs ein Fluchen bedeutet (vgl. AES 131). Zu Unrecht wurde den geschichtlichen Psalmen der Charakter des Gebetes abgesprochen; denn auch als Poesie sind sie - wie schon dargelegt wurde - Lobgesänge auf die Taten Gottes in der Heilsgeschichte. Dies läßt sich am Beispiel der frühkirchlichen Psalmendeutung aufzeigen.<sup>618</sup>

Der Begriff ψαλμός sagt: Lied zum Zupfinstrument. Die Psalmen sind poetische Gesänge, zum Singen bestimmte Texte. Sie werden von einem Lektor vorgetragen, dem Psalmista. Etwa seit dem 4./5. Jahrhundert erhalten die Psalmen, wie wir sahen, eine große Bedeutung in der täglichen Liturgie, zumal im Westen, nämlich seitdem die Hymnen aus der Liturgie verdrängt wurden. Jetzt wurden die Hymnen, die in der ältesten Kirche das Übergewicht hatten (vgl. Eph 5,19; Kol 3,16), wegen ihres Mißbrauchs durch Gnostiker und Arianer verboten, weil diese ihre Irrlehren mittels der Hymnen im Volk verbreiteten. Welche bedeutende Stellung die Psalmen schon in den frühchristlichen ersten Jahrhunderten im Leben der Kirche einnahmen, zeigt sich im Kontext der Eucharistiefeyer. Der Psalmengesang in der *Agape*, wie an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert bezeugt ist (apokryphe Paulusakten, Tertullian, Hippolyt), läßt darauf schließen, daß die Agapen in der Regel in einer liturgisch ritualisierten Form stattfanden; der Brauch, Psalmen bei der Agape zu verwenden, erklärt wiederum den

---

<sup>618</sup> Augustinus, Enarr. in ps. 3,8-10 (CCSL XXXVIII,11-14).

aus dem für das 4. Jahrhundert belegten Brauch, den *Kommunionempfang* in der Eucharistiefeier mit einer Psalmodie zu begleiten; die verbreitetsten Kommunionpsalmen waren die beiden Psalmen 34 und 145.

Sodann kam dem Psalmengesang bei den *Prozessionen* eine besondere Bedeutung zu. Im christlichen Gottesdienst wurde der Gesang von Psalmen zur Einzugsprozession und zur Gabenprozession am Übergang vom 4. zum 5. Jahrhundert in den großen Kirchen üblich. Während an litaneiarartigen Prozessionsgesängen (z.B. Kyrie-Litaneien) das ganze Volk teilnehmen konnte, war die Prozessionspsalmodie von Anfang an Aufgabe der Schola cantorum. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich aus dem Gebet des auserwählten Volkes Israel langsam die zentrale Bedeutung der Psalmen für die frühe Kirche entfaltete.

Schon das spätantike Judentum kannte neben den Psalmen auch neugedichtete Hymnen. Ein Zeugnis dafür sind die uns bekannt gewordenen Hymnen von Qumran. Philo berichtet über die Vigil der Therapeuten zu ihrem »großen Fest« und von deren Gesang so, daß dies nicht nur auf die 150 Psalmen des Psalters, sondern ebenso auf weitere Hymnendichtungen schließen läßt<sup>619</sup>: die Hymnen des Zacharias, der Maria und des Simeon im Proto-Evangelium des Lukas und die Doxologien der himmlischen Gottesdienste in der Apokalypse.

Die vom Judentum übernommene Praxis des Psalmengesangs war *antiphonal*: Ein Vorsänger trug den Psalm vor, und das Volk antwortete nach jedem Vers mit ein und demselben kurzen Vers, oft dem ersten Psalmvers oder auch mit der zweiten Hälfte eines jeden Verses. In Ps 136 ist solches Singen festgehalten:

*Danket dem Herrn, denn er ist gütig,  
denn Sein Erbarmen währet ewiglich!*

---

<sup>619</sup> Philo, *De vita contemplativa* 80. Philonis Opera ed. Colson, London 1960, Bd. IX.

*Danket dem Gott aller Götter,  
denn Sein Erbarmen währet ewiglich!  
Der allein große Wunder tut,  
denn Sein Erbarmen währet ewiglich!*

Wie der Psalm zur Zeit des Athanasius in der christlichen Kirche gesungen wurde, zeigt folgender Bericht des Kirchenvaters in seiner Apologie »De fuga sua« (Kap. 24): »Ich setzte mich auf meinen Bischofssitz nieder und forderte den Diakon auf, einen Psalm zu lesen, und das Volk zu antworten: ‘Denn sein Erbarmen währet ewiglich!’, und dann alle fortzugehen und sich nach Hause zurückzuziehen.« Auch bei Johannes Chrysostomus und Augustinus ist diese Weise des Psalmodierens bezeugt. In der orientalischen Praxis ist sie bis heute erhalten. Im antiphonalen Singen wurden nicht nur Psalmverse als Refrain benutzt.

Neben den in der Apokalypse bezeugten Rufen »Alleluia«, »Heilig, heilig, heilig« und »Amen« waren es kurze christliche Eigenprägungen von Versen, die zu diesem Zweck geschaffen wurden. Durch ihre enge Verbindung mit dem Psalmengesang haben sie sich bis heute erhalten, ganz im Unterschied zu den frühchristlichen Hymnen, die wegen ihrer teils häretischen Aussagen zurückgedrängt wurden.<sup>620</sup> Neben dem antiphonalen Singen der Psalmen und Cantica ist ab dem 4. Jahrhundert in der frühen Kirche auch die Praxis des *responsorialen* Singens von zwei Chören nachweisbar.

#### *Die Rezeption in der Kirche der Martyrer*

Stephanus, der Protomartyrer, weiß sich während seines Martyriums so sehr in Christus Jesus, daß er sterbend das Sterbegebet Jesu aus dem Psalter spricht: »Herr Jesus, nimm meinen Geist auf«. Er wagt

---

<sup>620</sup> Vgl. Can. 59 des Lokal-Konzils von Laodizea (Mansi II,574C) und Can.12 des Lokal-Konzils von Braga (Mansi IX,778C-D). Zum Ganzen E. Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography (²1961), 33-45.147.

nicht, wie Christus zu sagen: »Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist« (Lk 23,46), noch sagt er wie der Psalter: »In deine Hände, Herr, befehl' ich meinen Geist« (Ps 31 [30],6); vielmehr betet er: »Herr Jesus, nimm meinen Geist auf« (Apg 7,59). Der Märtyrer Stephanus setzt an die Stelle des alttestamentlichen »Herr« = »Jahwe« den Hohenpriester des Neuen Bundes: Jesus. Wie Stephanus betet nun die frühe Kirche die Psalmen so, daß sie sich an Christus, das Haupt der Kirche, richten können.<sup>621</sup>

Der Psalter ist - ähnlich wie im Neuen Testament - auch im Schrifttum der Märtyrerzeit das meistzitierte und meistgeliebte alttestamentliche Buch. Vor allem sind es die prophetisch-messianisch zu verstehenden Psalmen, die den Psalter in der alten Kirche so beliebt machten. Der ganze Psalter ist für die frühe Kirche ein prophetisches, in Christus erfülltes Buch; jeder einzelne Psalm vermag ihr von Christus zu sprechen, bzw. er redet zu Christus oder es redet Christus in ihm.

So unterscheidet man in der frühchristlichen Psalmenexegese, die mit Eusebius und seinem ersten Kommentar beginnt, verschiedene Aussage- bzw. Gebetsrichtungen in den Psalmen: Psalmus vox Christi / Psalmus vox de Christo, Psalmus vox Ecclesiae ad Christum / Psalmus vox Christi ad Patrem.<sup>622</sup> Dieses Psalmenverständnis setzt die typologische Schriftdeutung voraus.

### *Die typologische Ausdeutung*

Der typologische Ansatz ist eng verbunden mit der Auseinandersetzung des jungen Christentums mit der Gnosis: Während der Gnostizismus die Preisgabe des Alten Testaments betrieb (Markion), wodurch das Christentum seiner Verwurzelung im Ursprung der Schöpfung und ihrer Geschichte beraubt und auf eine geschichtslose spiri-

---

<sup>621</sup> Vgl. B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, 15-35.

<sup>622</sup> G. Wuttke, Melchisedech, der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese (BZNW 5), Gießen 1927, und L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen, Gütersloh 1939.

tualistische Geheimlehre zurückgebildet worden wäre, betonte die Kirche die Einheit von Altem und Neuem Testament und die Einheit von historischem Jesus und dem Logos des Vaters.<sup>623</sup>

Die Verbindung der beiden Testamente: »*Novum testamentum in Vetere latebat - Vetus nunc in Novo patet*«, ist im Menschensohn begründet, der im Verständnis der frühen Kirche in den »Schatten« und »Bildern« des Alten Bundes vorausverkündet wird. Was der Hebräerbrief vom Gesetz sagt, gilt dem frühen Christentum auch in bezug auf Christus: Die alten Zeichen sind »der Schatten der künftigen Güter« (Hebr 10,1). Noch Thomas von Aquin weist darauf hin, daß Gott die Ereignisse so gestaltet, daß sie *figurae* des kommenden Christus bilden, und daß Gott in den Worten der Schrift mehr ausdrücken läßt, als was der Verfasser aufzeichnete; denn alles sollte in Christus seine Erfüllung finden. In gleicher Weise enthalten die Psalmen prophetische Vorbedeutungen.

Der nach Justin in den Propheten (bzw. den Psalmen) anwesende Christus ist nicht nur das Subjekt des Gebetes und nicht nur der Beter (*vox Christi*), der sich an den Vater wendet, sondern auch Ziel und Empfänger des Gebetes (*vox ad Christum*). Origenes verschärft das Problem des typologischen Ansatzes: »Wenn wir nun hören, was denn eigentlich Gebet bedeutet, dann darf man wohl zu keinem der Geschaffenen beten, auch selbst nicht zu Christus, sondern allein zu dem Gott und Vater aller, zu dem auch unser Heiland selbst gebetet hat [...] und zu dem er uns beten lehrte.«<sup>624</sup>

Aber in beiden Testamenten ist der eingeborene Sohn gegenwärtig, so daß man mit und in den Psalmen zu ihm beten kann. Die Interpretation der Jahweaussagen auf Christus hin hebt den Psalm auf die Höhe eines Christusgebetes, so daß im Beten der alttestamentlichen Psalmen ein neues Christusbild entworfen wird. Wo die Stimmen Davids,

---

<sup>623</sup> L. Bertsch, Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom, Trier 1966, 51-60.

<sup>624</sup> Origenes, De or. 15.

des Königs, des Menschen, des unschuldig verfolgten und geretteten Gerechten zu hören sind, vernimmt die frühe Kirche zugleich die Stimme Christi, die Stimme des wahren David, des Königs, des Menschen, des unschuldig verfolgten und geretteten Gerechten. Wo die Stimme des alttestamentlichen Bundesvolkes redet, wird sie nun zur Stimme des neuen und wahren Israel, zur Stimme der Ekklesia. Davids Morgenjubil in Ps 3,6: »Ego obdormivi et soporatus sum et exurrexi / quia Dominus suscepit me«, wird für Justin und Irenäus, für Hippolyt und Cyprian zum Ostermorgenjubil des Auferstandenen; Israels Befreiungsjubil in Ps 124 (123),76: »Laqueus contritus est / et nos erepti sumus«, deutet Origenes als Erlösungsjubil der Ekklesia. Als Grundlage einer solchen Deutung des Alten Testaments und der Psalmen gilt die Präexistenz des Logos. Er ist der Urheber des Alten Testaments und kündigt im Alten Bund sein Kommen an (Justin). Dies läßt Paulus in 1 Kor 10,4 sagen, daß Christus der »geistige Fels« ist, der auf dem Wüstenzug den Israeliten den Trank spendete. Christus ist der überweltliche Schöpfungsmittler (1 Kor 8,6), und zwar in allen Phasen der Schöpfung und Geschichte. So öffnet der Glaube an die überweltliche, präexistente Mittlerstellung Jesu Christi den Blick dafür, daß dieser Mittler schon vor seinem sichtbaren Kommen in der Welt am Werke ist. Deshalb bezeugt die aus den Psalmen als *vox de Christo* ertönende Stimme den präexistenten Christus.

Die Präexistenz Christi ist demnach der Grund für die Deutung der Psalmen als *vox Christi*. Aufgrund der darin verborgenen Konsonanz zwischen alttestamentlichen Psalmen und neutestamentlichen Christushymnen (von denen Phil 2,6-11 einer der ersten ist) sind die Psalmen für den Vollzug des alltäglichen Lebens im Glaubens unersetzbar: Die Worte, die der präexistente und damit auch der jeder Zeit koexistente Christus in den Psalmen über sich selber spricht, haben heute noch aktuelle Bedeutung. Der Psalm wird zum Impuls der Nachfolge Christi und der Angleichung an sein Geschick, denn das von Christus über sich selbst Gesagte gilt als das bleibende und grundlegende Paradigma christlicher Existenz. Das typologische Psal-

menverständnis als *vox Christi ad Patrem* ist also im geschichtlichen Ereignis der Menschwerdung des Sohnes begründet: Der eingeborene Menschensohn offenbart sich als der wahre Beter der Psalmen.

### *Die christologische Ausdeutung*

Die inhaltliche Übernahme des Psalters ist eng mit der Frage verbunden: Was sagt Christus selber konkret von den Psalmen? Christus wendet die Psalmen vor allem auf sich selber an. Den Emmausjüngern legt der Auferstandene alles dar, »was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich geschrieben steht« (Lk 24,44). - Bei der Tempelreinigung (Joh 2,17) beruft sich Christus auf Psalm 69 (68),10: »Der Eifer für dein Haus verzehrt mich.« - In der Auseinandersetzung mit den Pharisäern weist er auf Psalm 110 (109) als messianische Aussage, mit der er die Spitzfindigkeit der Rabbiner zurückweist (Mt 22,41-45): »Wie kann ihn denn David im Geist 'Herr' nennen, da, wo er sagt: Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich mir zur Rechten, bis daß ich deine Feinde dir zu Füßen lege. Wenn David ihn 'Herr' nennt, wie ist er dann sein Sohn?«

Die Psalmen finden sich ebenso in Jesu Gebet während seines Leidens. Der Passionsbericht überliefert, daß Jesus sterbend nicht nur den Anfang, sondern den gesamten 22. (21.) Psalm gebetet hat: »Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Die Psalmen waren somit das »Gebetbuch« Jesu Christi.

Aber es ist noch mehr zu sagen, denn es zeigte sich, daß der typologische Ansatz die christologische und ekklesiale Deutung des Psalters nahelegt. In den Psalmen sind Christus und die Kirche gleichermaßen angesprochen. Origenes betont: »Die Kirche ist es, die aus der Seite Christi hervorkam und als seine Braut erfunden wurde, die kluge und wackere Gattin, welche diesem die Treue wahrt und ihn als Bräutigam abermals vom Himmel erwartet.«<sup>625</sup>

---

<sup>625</sup> Origenes, *Expos. in Prov.* 31 (PG 17,251A); zitiert wird der lateinische Text, der griechische weicht davon ab (vgl. 252A).

Ambrosius konkretisiert dies, wenn er sagt: »Wenn du fragst, was Leben ist, so höre: Das Leben ist die Kirche. In ihm (Christus) ist sie geschaffen worden, in seiner Rippe, in ihm als wiedererweckte Eva.«<sup>626</sup> Der alte Bund ist nach Ambrosius Vorbild der Verbindung Christi mit der Kirche, die als »Verlobung« schon im Paradies stattfand: »sancta ecclesia, quae in primordiis mundi desponsata in paradiso.«<sup>627</sup> Nach einem Wort Augustins sprachen die Propheten sogar deutlicher von der Kirche als von Christus (»obscurius dixerunt prophetae de Christo, quam de Ecclesia«)<sup>628</sup>, was indes nur besagen kann, daß das Christusgeheimnis immer mit dem Geheimnis der Kirche verbunden ist und das erste sich in das zweite hinein ausfaltet.

Indem Christus die Kirche als seinen Leib bildet, kann man - wie Augustinus sagt - von der Kirche auch als der Person Christi sprechen. Der Christ betet die Psalmen nie bloß als Einzelner, sondern immer als »anima ecclesiastica«.<sup>629</sup> Christus, der in den Psalmen spricht, redet immer von uns, durch uns und aus uns, wie auch wir in ihm reden. Dies hat für das christologische Psalmenverständnis die bedeutsame Folge und für das liturgische und geistliche Leben der Kirche und des Einzelnen so entscheidende Bedeutung, daß die im Psalm ergehende *vox Christi ad Patrem* auch zur *vox ecclesiae* zu seinem Vater werden kann.

Trotz des Austauschs der »Rollen« und der »Verschmelzung« der Personen im Gebet der Psalmen ist zwischen Christus als Haupt und seinem durch die Kirche gebildeten Leib zu unterscheiden. Auch wenn sich die Kirche in ihrer Liturgie vorzugsweise *per Christum ad Patrem* wendet, entspricht die betende Hinwendung zu Christus dem Christus-Kirche-Geheimnis, nämlich der Dominanz Christi über die Kirche. Bezeichnenderweise ist diese Wende nicht erst Ergebnis der

---

<sup>626</sup> Ambrosius, Expl. in ps. 36,37 (CSEL 64,101).

<sup>627</sup> Ambrosius, In ps. 118,1,4 (CSEL 62,7).

<sup>628</sup> Augustinus, Enarr. in ps. 30,II,2,8 (CCSL 38,208).

<sup>629</sup> H. de Lubac, Katholizismus, 169.

antiarianischen Einstellung, sondern ursprünglich mit der christologischen Rezeption der Psalmen aufgekommen. Die im Antiarianismus latente Gefahr der Vergöttlichung Christi ist sachlich durch die Tatsache abgewehrt, daß das Objekt der betenden Zuwendung immer der Gottmensch ist. Auch in der »vox de Christo« geht das »Er« des Lobes in das »Du« des Gebetes über.

Ein intensiveres und zugleich vielgestaltigeres Christusgebet, in dem alle Dimensionen des Heilsgeschehens und der Person des Heilsbringers berücksichtigt werden, läßt sich kaum denken: In den Psalmen wird das Leben des Menschen und Christen in seiner Christusbezogenheit, in seiner Christuszugehörigkeit und seiner Christusinnigkeit aufgedeckt und zugleich vollzogen.

Dies hat seine Bedeutung für das Verständnis christlichen Lebens. An den Höhepunkten der neutestamentlichen Verkündigung steht nicht nur die Aufforderung zur Nachfolge Christi (vgl. u. a. Mt 16,24 par., Joh 8,12; Hebr 13,7f.; 1 Petr 2,21), sondern zunächst die Aussage über die Christusbildlichkeit des Gläubigen (vgl. Röm 6,1-11; 8,29; 1 Kor 15,49) und die Verpflichtung zu deren Ausgestaltung im Leben des Glaubenden (vgl. Röm 13,14; Kol 3,9; Eph 4,22d). Gerade das Beten der Psalmen führt in das Einssein mit Christus. Am Ziel dieser Vereinigung angelangt, wird es heißen: »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« (Gal 2,20), oder: »Euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott« (Kol 3,3). So bieten die Psalmen als *Christusgebet* dem Beter die Möglichkeit und Kraft, die Christusprägung und Christusgemeinschaft der christlichen Existenz in der Dimension des heilshaften Wortgeschehens zu verwirklichen und zu leben.

Entsprechend den unterschiedlichen christologischen Sinngebungen der Psalmen (als »vox de Christo«, als »vox Christi ad Patrem« und als »vox ecclesiae ad Christum«) ergibt sich für den Beter eine Mehrzahl von Möglichkeiten der Verbindung mit Christus. Vom Grundtypus der Auffassung des Psalmes als *vox de Christo* ausgehend, vermag das Psalmengebet zunächst die heilsgeschichtliche Dimension christlicher Glaubensexistenz freizulegen und den Beter in diese hineinzuzulegen.

nehmen. Der Beter der Psalmen tritt in das für ihn bestimmte Heilswerk Christi und in den heilshaften Geschehenszusammenhang ein, wie Paulus paradigmatisch ausführt, wenn er in Gal 3,6 - 4,7 die Abraham-Christus-Linie auszieht und sie im Geschehen der Taufe enden läßt.

Die Einheit mit dem Träger der Geschichte wird insofern lebendig im Psalm als *vox Christi ad Patrem*, als der hier sprechende totus Christus die Kirche, ihre Glieder und auch den Einzelnen einschließt. Aus dieser Einheit resultiert die Schicksalsgemeinschaft mit Christus, mit seinem Leiden und seiner Auferstehung. Aufgrund einer solchen Schicksalsgemeinschaft im Glauben vermag der Beter des Psalmes Christi Leiden als sein eigenes anzunehmen, aber auch umgekehrt die Erfahrung des Leidens im eigenen Leben als Christusleiden zu erkennen; dies meint keine inhaltliche Auffüllung des Leidens Christi, wohl aber seine Aktuierung und Applizierung in jeder Situation der Kirche und des einzelnen Gläubigen. Indem der Beter der Psalmen die Worte des leidenden Christus spricht, übernimmt er dessen leidhafte Wirklichkeit und führt sie in Angleichung an Christus »miterlösend« fort. Es bleibt die Frage, ob der einzelne Beter zu dieser mystisch-christologischen Auffassung der Psalmen (»de Christo«, »cum Christo«, »ad Christum«) verpflichtet werden kann. Jedenfalls ist für den gläubigen Menschen der universale Christus nicht in einer einzigen Richtung und unter einer einzigen Perspektive zu sehen. Die hier erforderlichen Wendungen des Blickes sind Ausdruck der Fülle des Christusgeheimnisses, dem sich der betende Mensch immer mehr nähern darf.

#### *Psalmus vox Christi / vox Ecclesiae*

Das christologische Psalmenverständnis ist alles andere als eine zeitbedingte Psalmendeutung. Die Art, wie Christus in Joh 13,18 den im Wortsinn durchaus nicht messianischen Ps 41 (40) zitiert und im Judasereignis erfüllt sieht: »Damit die Schrift erfüllt würde: Der mein Brot ißt, hat die Ferse wider mich erhoben«, entspricht der »Christologisierung von unten«, in der der Psalmenbeter eins wird mit der Ge-

stalt und Person Christi. In der Christologisierung von »unten« nimmt das »Psalmus vox Christi« den breiteren Raum ein, denn die typologische Erklärung des Alten Testaments war - wie deutlich wurde - ein wichtiges Element altchristlicher Katechese. Woran hätte der Ausleger damals sein schrifttheologisches Prinzip von dem bereits in den Propheten redenden Logos<sup>630</sup> wirksamer illustrieren können als am Beispiel: »Psalmus vox Christi.«

Die Einzigartigkeit der vox Christi rührt daher, daß sie das Beten einer göttlichen Person ist, die seit der Inkarnation des Menschensohnes als der eine »wahre Mensch« offenbar wurde. Dem trug die frühkirchliche Tradition dadurch Rechnung, daß sie von der in den Psalmen an den Vater ergehenden vox Christi jeden konkreten Ausdruck von Reue, von Vergebung, von Sündenbekenntnis und sündhafter Schwäche fernhielt.<sup>631</sup>

#### *Psalmus vox Christi ad Patrem / vox Ecclesiae ad Christum*

Eine »Christologisierung von oben« findet sich, wo Christus Gottesaussagen des Psalters für sich selbst beansprucht. Mt 21,16 zeigt, daß das Lob, das sich Jahwe aus Kindermund bereitet (Ps 8,3a), auf die messianische Huldigung angewendet wird, die die Kinder Jerusalems ihm soeben darbrachten. In Lk 24,44 heißt es: »Alles muß sich erfüllen, was im Gesetz des Mose, in den Propheten und in den Psalmen über mich (peri emou) geschrieben steht.« Wenn Stephanus in Apg 7,59 das Wort aus Ps 31 (30),6 nicht mit Christus an den Vater, son-

---

<sup>630</sup> Es hat seinen Niederschlag gefunden in einem zwar erst im 3. Jh. zum erstenmal faßbaren (Ps-Cyprian, ad Vig. episc. 4: CSEL 3/3,124), aber ohne Zweifel älteren, an Jes 52,6 anknüpfenden apokryphen Herrenwort: ipse qui loquebar (i.e. in prophetis) veni. Insofern Christus Ps 22 (21) als Sterbegebet spricht, erweist sich das Motiv »Psalmus vox Christi« als berechtigt.

<sup>631</sup> »Psalmus vox Christi/Psalmus vox Ecclesiae« sind also die beiden Leitworte frühchristlicher Psalmenfrömmigkeit. Beide Sichtweisen werden bei Augustinus in den »Enarrationes in psalmos« zusammengenommen, wenn er den ganzen Psalter versteht als: »Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis«.

dern unmittelbar an Christus richtet: »Herr Jesus, nimm meinen Geist auf«, findet sich hier gleichfalls eine »Christologisierung von oben«. Das Sterbegebet des ersten Martyrers wird somit zum ersten Aufklingen psalmodischen Betens zu Christus.

Während die eine Form der Christologisierung der Psalmen vom menschlichen »Unten« ausgeht - die Gestalten der in den Psalmen Redenden, der Psalmenbeter werden eins mit der Gestalt Christi -, wird bei der Christologisierung der Psalmen von »oben« unter dem Gott, an den sich der Beter richtet, Christus selbst verstanden. Dies wird möglich, weil die Septuaginta, wie gezeigt wurde, jenen Gottestitel verwendet, der in der frühen Kirche zum Christustitel wurde, nämlich »Kyrios«. Die beiden Leitworte heißen nun: »Psalmus vox Christi ad Patrem / Psalmus vox Ecclesiae ad Christum«.

Aus der Kraft des Prinzips »vox Christi ad Patrem« entfaltet sich dann aufs neue die frühchristliche Interpretation der Psalmen als vox des Beters auf den Herrn hin. Das göttliche Gegenüber des betenden Mönches ist Christus, der Psalmengesang und das gesamte opus Dei werden zum opus Christi. Es kommt zu einem theologisch begründeten »Wechsel« zwischen Christus einerseits und der Kirche bzw. den Gläubigen andererseits. Dann wird die Stimme Christi in den Psalmen zur Stimme der Gläubigen. Da der in den Psalmen zum Vater betende Christus die Gläubigen in sein Leben und sein Geschick aufnimmt, wird ihnen beim Beten der Psalmen in der Zustimmung zu dieser Gemeinschaft mit dem Herrn eine neue Form der Christusverbundenheit und der Christusverähnlichung zuteil.

Allerdings gewann gegenüber der stark entwickelten Tendenz zur Christologisierung des Psalmenverständnisses »von unten«, d. h. zur Identifizierung des Sprechenden mit der vox Christi, allmählich die auf Christus als »Gott der Psalmen« zielende Ausrichtung die Oberhand, was nicht nur mit der dem schlichten Beter und dem einfachen Volk schwer zu erfüllenden Forderung der Identifizierung mit Christus zusammenhing, sondern auch mit der Verehrung des göttlichen Erlösers durch den erlösungsbedürftigen Menschen. Diese Deutung

erfuhr eine besondere Verstärkung mit der antiarianischen Hervorhebung der Gottheit Christi.

Für die Rezeption des eigentlichen Psalmenbetens (im antiphonalen Vortrag) kommt der Christologisierung des »Oben« und damit letztlich dem Motiv *Psalmus vox Ecclesiae ad Christum* die größere Bedeutung zu. Zudem war die Hymnodik, die von der Psalmodie abgelöst wurde, meist Christushymnodik.<sup>632</sup>

### *Psalmus vox de Christo*

Neben den »Du-Psalmen« (2/3 des Psalters) und den »Er-Psalmen« gibt es ein drittes Leitwort, nämlich Psalmus »vox de Christo«. Hier geht die Christologisierung bald vom menschlich-geschöpflichen »Unten« des Psalms und bald von seinem göttlichen »Oben« aus; doch die Grenze zwischen dem »de Christo« und dem »ad Christum« verwischt sich: Ein preisend *von* Christus handelndes Gebet ist schon virtuell ein *an* Christus gerichtetes Gebet. So kann Augustinus gelegentlich recht unvermittelt die Gebetsrichtung wechseln: In der Erklärung von Ps 22 wird aus dem *de Christo* unversehens ein *ecclesia loquitur Christo*, indem die Er-Aussage unmittelbar in die Du-Anrede übergeht.

### *Weitere Deutungswege*

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Psalmen reden im Verständnis der Frühkirche entweder von oder zu Christus, oder die Kirche hört Christus in ihnen reden. Daneben finden sich auch andere Deutungs-

---

<sup>632</sup> Das »ad Christum« kehrt sogar wieder im Motiv von der »Vaterschaft Christi«. In der *Regula S. Benedicti* heißt es vom Wesen des Abtes: Der Abt ist Abt in der Stellvertretung des Abbas Christus; ja sie geht in der biblischen Begründung dieses Christus-abbas-Motivs so weit, das »abba pater« aus Röm 8,15 als Christus-anrufung zu verstehen. - Vgl. B. Steidle, Heilige Vaterschaft, in: *BM* 14 (1932) 217ff.; ders., Abba-Vater, in: *BM* 16 (1934) 89-101; L. Dürr, Heilige Vaterschaft im antiken Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee des »Abbas«, in: *Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes. FS I. Herwegen. Hrsg. von O. Casel, Münster 1938, 1-20.*

wege, die die einzigartige Bedeutung der Psalmen für das Leben im Glauben herausstellen.

### *Das neue Leben*

Augustinus betete in Cassiciacum regelmäßig, und zwar am Morgen und am Abend nach seinen Meditationen. Den Psalter selber bezeichnet er als »deliciae spiritus nostri divina cantica«, da er das ganze Leben des Bekehrten prägt.<sup>633</sup> Selbst die Confessiones sind nicht als eine Biographie zu verstehen, in der der Psalter häufig zitiert wird, sondern als ein Psalterium, dem die Psalmenzitate nicht als Zitate beigelegt sind, sondern den Typos des neuen Lebens im Glauben beschreiben.

### *Die neue Sprache*

Augustinus erwähnt mehrmals seinen Abschied von der Rhetorik und stellt die »Beschäftigung« mit dem Psalter in unmittelbarem Zusammenhang mit der Aufgabe seines Redneramtes. Der Abschied von der cathedra mendacii (Conf 2,4) führt zum »Lesen«, »Rezitieren« des Psalters. Hermann Josef Sieben<sup>634</sup> schreibt hierzu: »Nicht nur seine Frömmigkeit wurde durch den Psalter 'geformt', sondern auch - und zunächst - seine Sprache! Der Verfasser der Confessiones deutet in unserem Passus an, daß er die 'christliche Sondersprache', um hier einmal diesen Terminus zu verwenden, vor allem mit Hilfe des Psalters gelernt hat.«

---

<sup>633</sup> Der Titel »Enarrationes in Psalmos« stammt nicht von Augustinus, sondern von Erasmus. Vgl. über die sehr komplexe Entstehungsgeschichte der Enarrationes in psalmos den Forschungsstand bei A. Mandouze, Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grace. Paris 1968, 606-611; ferner M. Réveillaud, Le Christ-homme tête de l'Église. Étude d'ecclésiologie selon les 'Enarrationes in Psalmos' d'Augustin, in: RechAug 5 (1968) 67-94; H. Schneider, Psalmenfrömmigkeit einst und heute, 364-368.

<sup>634</sup> Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS, 486; vgl. diesen Aufsatz zu den Ausführungen.

### *Die neuen Affekte*

Indem Jesus die Psalmen betete, zeigt er, daß er nicht nur unser menschliches Sein und Seelenleben teilt, sondern daß sich die Erlösung auf konkrete Weise im Leben des Menschen verwirklicht. Weil der in den Psalmen sprechende Christus Typus und Urbild des neuen Menschen ist, muß der Mensch sich nach diesem Typus bilden und gestalten. So heißt es in dem schon angeführten Text: »Wer zur Tugend eilt und das irdische Leben des Heilandes kennenlernen will, den läßt sie (die Heilige Schrift) zuerst die Psalmen lesen, damit er die rechten ‘Bewegungen’ der Seele vor Augen hat und durch das Lesen dieser Worte sich formt und bildet.«<sup>635</sup>

In seinen *Confessiones* bezeichnet Augustinus die Psalmen als »Sakrament« und »Heilmittel«, weil sie in die Heilsgemeinschaft mit Christus führen. Zwar kann man nicht alle Worte der Psalmen Christus in den Mund legen: »Denn an Christus selbst, der das Haupt der Kirche ist, findet sich keinerlei Sünde [...], wohl aber an seinem Leib und seinen Gliedern, das ist an seinem Volk«<sup>636</sup>; doch besteht eine enge Verbindung zwischen Christus und Kirche: »Er (Christus) pflegt die Rolle seiner Glieder auf sich zu übertragen und, was von ihnen gilt, sich zuzuschreiben, weil Haupt und Glieder den einen Christus ausmachen.«<sup>637</sup> Athanasius formuliert: »Ich bin der Ansicht, daß in den Worten dieses Buches [der Psalmen] das ganze menschliche Leben, sowohl die geistlichen Grundhaltungen als auch die jeweiligen ‘Bewegungen’ und Gedanken, umfaßt und enthalten sind. Nichts kann darüber hinaus im Menschen gefunden werden.«<sup>638</sup> In den *Confessiones* IX 4,8-10 lesen wir: »Quas tibi, deus meus, uoces dedi, cum legerem Psalmos Daud. [...] Quas tibi uoces dabam in psalmis illis [...] et accendebam eos recitare. [...] Vellem, ut audirent (scil. manichaei)

---

<sup>635</sup> Athanasius, *Ad Marcellinum* 13 (PG 27,25C).

<sup>636</sup> Augustinus, *De civ.* XVII,9 (CCSL XLVIII,573).

<sup>637</sup> Ebd., XVII,18 (CCSL XLVIII, 584-585).

<sup>638</sup> Athanasius, *Ad Marcellinum* 30 (PG 27,41C).

uoces meas, quando legi quartum psalmum. [...] Et haec omnia exhibant [...] per uocem meam [...] et [...] audiui et contremui. [...] Et insomni multa grauius et fortiter in dolore recordationis meae. Quae utinam audissent (manichaei). [...] Legebam: Irascimini. [...] Et exclamabam legens haec foris et agnoscens intus. [...] Et clamabam in consequenti versu. [...] Legebam et ardebam«. Im Beten der Psalmen übt sich der Glaubende in die Affekte der Demut und der Gottesliebe, der Gottesfurcht und Hoffnung, der Reue und Zerknirschung, der Freude und des inneren Verkostens Gottes ein. Das Beten der Psalmen schenkt nämlich der Seele ihre Gesundheit.

Für Athanasius stellt der Psalter ein Kompendium der übrigen Bücher der Heiligen Schrift dar. Wer sich den Psalter innerlich aneignet, eignet sich die ganze Heilige Schrift an. Die neue Sprache, die Augustinus im Beten des Psalters lernt, ermöglicht neue Affekte, die durch die neuen Worte gelernt werden: »Durch das Lesen des Psalters verändert Augustinus seine Affekte und erwirbt die der Bekehrung entsprechenden inneren Haltungen. In diesem Sinne bewirkt der Psalter, nachdem Verstand und Willen (VII. und VIII. Buch der Confessiones) bekehrt sind, die Bekehrung der Affekte und Gefühle. Die schon erwähnte Aussage: ‘quid de me fecerit ille psalmus’ (4,8) ist ganz wörtlich zu nehmen: ‘Was dieser Psalm aus mir machte!’«<sup>639</sup>

Im Beten der Psalmen übernimmt Augustinus für sich die Affekte des Psalmisten. So bekehrt sich der sprachlos gewordene Rhetor mit den Worten (voces) des Psalters zur neuen Sprache des Glaubens. Über die Rolle des Psalters in Augustins Bekehrung handelt nicht nur Kap. 4, sondern auch 6,14-15 und 12,31 in Buch IX, ebenso 33,50 in Buch X der Confessiones. Das Neue dieser Stellen im Vergleich zu IX, 4,7-11 besteht darin, daß hier vom *Psalmengesang* die Rede ist. Mit den Lauten, die ins Ohr dringen, »flößt sich die Wahrheit ins Herz«: »Davon wallt dann der Affekt (affectus) der Frömmigkeit auf.«<sup>640</sup> Gesun-

---

<sup>639</sup> H.-J. Sieben, *Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS*, 486.

<sup>640</sup> A. Dohmes, *Der Psalmengesang des Volkes in der eucharistischen Opferfeier der*

gen übt der Psalter eine größere Wirkung auf unsere Affekte aus. Athanasius vergleicht den Psalter mit einem Spiegel, denn in den Psalmen erkennt der Beter die Bewegungen und Regungen seiner Seele. Die Psalterworte als solche verwandeln und bessern den Beter.<sup>641</sup> Der Heilige Geist lehrt, »die geistliche Wirklichkeit zu bejahen, die sich im Psalm für jeden von uns persönlich abzeichnet: er lehrt uns zunächst die Relativität unserer menschlichen Gefühle, mit der wir uns ungerne abfinden, sodann die hohen Anforderungen des Geistes, mit denen uns dieser immerfort zusetzt«<sup>642</sup>.

Ausdrücklich geht Athanasius im zweiten Hauptteil seiner »Epistula ad Marcellinum« auf den zweiten Aspekt der Psaltertherapie ein: den Gesang. Gesungen führt der Psalter zur gesuchten Seelenharmonie. Augustinus erzählt in »De Ordine«<sup>643</sup>, daß Licentius an einem unschicklichen Ort den Psalmvers »Gott über alle Macht, bekehre uns und zeige uns dein Antlitz, so sind wir gerettet« (Ps 80 [79],8) mehrmals hintereinander in solcher Lautstärke gesungen hatte, daß es Monica im Hause hören konnte, die darüber schockiert war. »Die Frau schalt ihn deswegen, weil der Ort unpassend für das Lied sei. Da hatte er scherzend geantwortet: ‘Als ob Gott seine Stimme nicht gehört hätte, wenn mich ein Bösewicht dort eingeschlossen hätte!’« Augustinus nimmt dies zum Anlaß, nicht wie Monica schockiert den Psaltergesang am falschen Ort zu tadeln, sondern im Gegenteil die Bedeutung des Vorgangs herauszustellen: »Denn ich sehe, daß jener Gesang sowohl zu dem Ort, durch den jene Frau sich beleidigt fühlte, als auch zur Nacht eine Beziehung hat. Wir beten nämlich, daß wir zu Gott bekehrt werden und sein Antlitz schauen mögen; wovon sollen wir wohl

---

christlichen Frühzeit, in: LiLe 5 (1938) 128-151; vgl. speziell zu Chrysostomus: R. Kaczynski, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus. Freiburg / Br. 1974, 89-111.

<sup>641</sup> Dies wurde ausführlich nachgewiesen in dem schon öfters angeführten Beitrag von H.-J. Sieben, Athanasius über den Psalter, 157-173.

<sup>642</sup> A. Louf, In uns betet der Geist, 77f.

<sup>643</sup> Augustinus, De Ordine I,22.

bekehrt werden, wenn nicht von einem gewissen Kot und Unflat des Körpers und ebenso von der Finsternis, in die uns unser Irrtum eingehüllt hat?«<sup>644</sup>

Was der Psalmengesang, besonders der antiphonale, für ihn bedeutet, schildert Augustinus anlässlich des Berichts von seiner Taufe: »Wie weinte ich bei den Hymnen und Cantica, äußerst bewegt durch die Stimmen Deiner lieblich klingenden Kirche. [...] Noch nicht lange hatte die Kirche von Mailand begonnen, diese Art von Trost und Ermahnung zu üben, in die die Brüder eifrig einstimmten mit Harmonie der Stimme und des Herzens. [...] [Zur Zeit der Justina, Mutter und Vormund des Knabenkaisers Valerian] hatte man zuerst eingerichtet, daß Hymnen und Psalmen nach der Art der östlichen Länder gesungen werden sollten, damit das Volk nicht durch die Langeweile des Trüb-sinns erstarre. Von diesem Tag an bis auf heute ist diese Sitte beibehalten worden, und viele, nein, fast alle Deine Gemeinden in allen Gegenden der Erde ahmen (dies) nach.«<sup>645</sup>

Aber Augustinus sieht die eigentliche Wirkung vom Psalterwort selbst ausgehen (»ipsis sanctis dictis«), nicht von der Melodie; diese verstärkt lediglich die Wirkung des Wortes.<sup>646</sup> Zuweilen war Augustinus die Schönheit des Psalmengesangs zweifelhaft, so daß er an derselben Stelle bemerkt: Manchmal werden die Psalmen gesungen »bis zu einem solchen Grade, daß ich wünschen möchte, daß die ganze Melodie süßer Musik, welche man zu Davids Psalter braucht, von meinen Ohren - und denen der Kirche auch! - verbannt würde«.

---

<sup>644</sup> Ebd., I,23 (CCSL XXIX,100).

<sup>645</sup> Augustinus, Conf. IX,6-7 (CCSL XXVII,141).

<sup>646</sup> Schon die Pythagoreer hatten erste Ansätze einer 'psychotherapeutischen' Verwendung der Musik ausgebildet. Hauptvertreter einer Verwendung von Musik zur Seelenbildung war Damon von Athen, angeblich der Musiklehrer des Perikles und Sokrates, was seinen Niederschlag im Werk Platos findet: Die Erschaffung der Seele vollzieht sich streng nach zahlenmusikalischen Verhältnissen. Weil der Gesang den schwachen Geist stärkt, überwindet Augustinus schließlich alles Schwanken über die Erlaubtheit des Psaltergesangs in der Kirche, üben die Psalterrezitation und der Psaltergesang doch eine »therapeutische Wirkung« aus.

Augustinus weiß darum, daß Athanasius eine eher sprechende Weise des Psalmenvortrags vorzog.<sup>647</sup> Er scheint nämlich die Reserviertheit des Mönchtums zu teilen, das den Gesang der »Troparien und Hymnen«, die antiphonisch in die Psalmen eingeschoben wurden, wie es im 5. Jahrhundert in den bischöflichen Kathedralen und in den Pfarrkirchen Brauch war, teils vehement ablehnte.

Johannes Cassianus beschreibt diesen liturgischen Reichtum des Gottesdienstes vom monastischen Gesichtspunkt aus in den »Collationes« an der schon zitierten Stelle von X,12-13, wenn er sich durch den Mund des Germanus eher kritisch und anfragend über das Vielerlei an Rezitationen und Texten äußert.<sup>648</sup>

Ganz anders die Auffassung Basilius' des Großen, der in seiner Psalmenauslegung schreibt, daß gerade der Gesang dem Wort des Beters seine ganze Ausdruckskraft gibt und ihn in die Liturgie des Herzens einzuführen vermag: »Der Heilige Geist wußte, daß das Menschengeschlecht verhärtet auf dem Wege zur Tugend und daß unser Hang zum Vergnügen uns das rechte Verhalten vernachlässigen läßt. Was macht er? Er mischt unter die belehrenden Schriftlesungen den Reiz der Melodie, so daß die Aufnahme durch den Gehörsinn und die Genugtuung (die er erfährt) uns unbewußt die Worte auffassen läßt, zusammen mit dem geistlichen Nutzen, den sie bringen. So machen es die gewandten Ärzte: Um die Kranken, die keinen Appetit haben, eine bittere Medizin trinken zu lassen, verabreichen sie diese im Honigkelch. Aus demselben Grund ist für uns diese wohlklingende Musik der Psalmen erfunden worden: So daß diejenigen, die Kinder dem Alter nach oder unreif ihrem Verhalten nach sind, in Wahrheit eine Erziehung der Seele erhalten, ohne daß sie etwas anderes zu machen scheinen, als zu singen. Denn es ist wohl möglich, daß niemand von diesen nachlässigen Hörern jemals aus der Kirche gegangen ist mit der Lektion eines Apostels oder Propheten im Gedächtnis. Die Sätze

---

<sup>647</sup> Ebd., X,33 (181-182).

<sup>648</sup> Joannes Cassianus, Coll. X,12-13 (CSEL 13,306-307).

der Psalmen singt man aber im Gegenteil bei sich zu Hause; ja man nimmt sie selbst auf die Agora mit.«<sup>649</sup>

Das Stundengebet ist insofern ein »unablässiges Gebet«, das zur Heiligung des Tages führt, als es uns anleitet, alle Erfahrungen menschlichen Lebens im Gebet vor Gott zu bringen und aus der Heiligen Schrift und ihrer Heilsbotschaft zu deuten. Wer glaubt, weiß sich durch das Licht des Herrn erleuchtet, so daß er in der Erfahrung des kosmischen Lichtes Ausschau hält nach den Verheißungen des Herrn, der seiner Kirche versprochen hat, gegenwärtig zu sein, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Was die Eucharistie feiert, vertieft der Beter zu den Zeiten des Stundengebetes, um alle Dinge seines Lebens gläubig vor Gott zu bringen. Damit leitet das Stundengebet an, das Leben im Glauben als gläubigen Umgang mit der Wirklichkeit zu verstehen.

## 5. Die Fortsetzung im Alltag

Die Überlegungen zur Bedeutung unablässigen Betens zeigen, daß die Weisung des Herrn zur Zeit der Väter vor allem damit beantwortet wird, daß die Christen versuchen, aus dem Wort der Heiligen Schrift zu leben, denn in ihr erfahren sie die Nähe Gottes. Das innere Gebet, in das sowohl die »Meditation« während der Arbeit wie auch das Gebet zu einzelnen Stunden des Tages führen, entzündet sich am Wort der Heiligen Schrift und mündet in das unmittelbare Gespräch mit Gott. In den Grundvollzügen christlichen Lebens bleibt somit die Weisung, unablässig zu beten, eng verbunden mit der anderen Weisung, täglich die Heiligen Schriften zu studieren.

Wie sehr das Beten mit der Schrift, vor allem mit den Psalmen, damals den Alltag des Christen prägt, bezeugt Hieronymus, der Marcella über Bethlehem schreibt: »Überall sieht man die Landleute ihren

---

<sup>649</sup> Basilius, In Ps 1, n.1 (PG 29,212 BC).

Pflug ziehen und hört sie dabei Alleluja singen. Sie erholen sich von den Beschwerden der Ernte durch den Psalmengesang. Die Weinbauern schneiden ihre Reben unter dem Gesang heiliger Lieder.«<sup>650</sup>

Nach Ansicht der Väter ist es jedem Christen aufgetragen, täglich die Heilige Schrift zu studieren.<sup>651</sup> Gregor der Große wirft einem Arzt vor, er verbringe ganze Tage im Trubel weltlicher Angelegenheiten, ohne daran zu denken, in der Heiligen Schrift zu lesen; sie sei doch der Brief, den der allmächtige Schöpfer den Menschen schrieb, um ihnen seinen Willen und unsere Pflicht kundzutun; und wenn ein Kaiser, ein irdischer Regent, seine Untertanen mit seinen Briefen beehre, seien sie sehr unehrerbietig, wenn sie sie nicht lesen würden.<sup>652</sup>

Um täglich aus der Heiligen Schrift zu leben, bedarf es keiner Kommentare, es genügt, sich von jeder Sünde und allen irdischen Anhänglichkeiten zu reinigen und die ganze Mühe auf den Text der Heiligen Schrift zu verwenden; die Seele kann keinen besseren Erklärer der Heiligen Schrift finden als die Reinheit des Herzens, in Liebe und Unschuld.<sup>653</sup> Zu allen Zeiten des Lebens hat der Christ so rein zu sein wie zur Zeit des Gebetes; ja schon vor dem Gebet muß der Beter sein, wie er während des Gebetes sein will, da der Geist sich während des Gebetes in derselben Sammlung oder Zerstreuung befindet wie zuvor: Jedem Christen ist es aufgetragen, in Alltag und Gebet sich häufig niederzuwerfen und Gott anzubeten.

Damit das immerwährende Stundengebet, das in der Kirche nie abgebrochen ist und unablässig fortgesetzt wird<sup>654</sup>, das Leben im Alltag

---

<sup>650</sup> Hieronymus, Epistola XLVII (PL 22,491).

<sup>651</sup> Augustinus, Appendix, serm. CCCIII,2 (PL 39,2325).

<sup>652</sup> Gregor d. Gr., Epistola XXXI, lib. IV.

<sup>653</sup> Joannes Cassianus, Inst. V 34.

<sup>654</sup> Die hohe Wertschätzung des Stundengebetes zeigt sich auch im Leben der Heiligen; als Beispiel sei Franziskus angeführt: »Wenn er auch noch so leidend war, betete er immer das kirchliche Stundengebet stehend, ohne sich anzulehnen, mit entblößtem Haupt, ohne die Augen abzuwenden oder die Worte schneller auszusprechen. Wenn er auf Reisen war, hielt er an, um zu beten, und sogar der Regen

des Glaubens wirklich prägen und bestimmen kann, müssen einige Voraussetzungen gegeben sein:

1. Wer siebenmal am Tag betet, bringt sein ganzes Leben und Tun vor Gott, um ihm die Ehre zu geben. Wer mehrere Horen zugleich oder nur die eine oder andere Hore betet, lobt Gott nicht »siebenmal am Tag«. Im Stundengebet geht es nicht um eine Anzahl von Gebeten zu beliebigen Zeiten, vielmehr um die regelmäßige Durchdringung des Tages durch das Gebet; wo das Stundengebet den Tagesrhythmus angibt, führt es zu seiner Heiligung.

2. Ob das Stundengebet den gesamten Ablauf des Tages und der Nacht durch Gotteslob weihet, hängt nicht allein vom Inhalt und der Art und Weise des Betens ab, sondern davon, wie der Beter in der Zeit zwischen den einzelnen Horen lebt. Umgekehrt gilt ebenso: Das treue Einhalten der sieben Horen ist ein guter »Test« für die Qualität unablässigen Betens während des Tages.

3. Das Stundengebet führt zu einem Leben in der Gegenwart Gottes, wenn es kein Gebetpensum bleibt, sondern auf das Wort Gottes in den Psalmen hören läßt und den Beter in das innere Gebet bringt.

4. Wie die Weisung »orationi frequenter incumbere« für das Beten der Psalmen gilt, so auch für den Alltag. Dies kann die Kurzformel »ora et labora« verdeutlichen: Sie meint gerade nicht »Bete *und* arbeite!«, als ob Kontemplation und Aktion zwei nebeneinanderstehende Pole christlichen Lebens wären, sondern das Gebet öffnet für die Arbeit und in gleicher Weise führt die Arbeit in das Gebet. Wenn die Väter

---

störte seine Ehrfurcht nicht. Er glaubte, es sei noch viel wichtiger, daß die Seele im Frieden und in Ruhe ihre Nahrung erhalte, als daß der Leib sich ausruhe und erquickt würde« (zit. nach L. Thomassin, Über das göttliche Offizium, 140). - Die Bedeutung eines »Stundengebetes« (übrigens wieder als Antwort auf die Mahnung zum unablässigen Gebet) zeigt sich auch im Rosenkranzgebet, das als eine Art neuer Psalter aus dem Vaterunser, dem Englischen Gruß und dem Glaubensbekenntnis zusammengesetzt ist und in aller Kürze den tiefsten Inhalt der Heiligen Schrift enthält. Um der Ermüdung vorzubeugen, die eine solche Wiederholung bewirken kann, soll die Aufmerksamkeit am Anfang immer wieder erneuert werden (vgl. R. Scherschel, Der Rosenkranz, bes. 15-44).

das unablässige Gebet sogar während der Arbeit wünschen, so kommt Benedikt dieser Weisung dadurch nach, daß er die kleinen Horen an den Anfang und das Ende der Arbeit stellt und so eine wichtige Verbindung zwischen Stundengebet und Arbeit schafft: Das Gebet »heiligt« die Arbeit und setzt sich in ihr fort - und umgekehrt.

Hierin ist dem heutigen Menschen eine Weise aufgezeigt, wie er in der Hektik und im Streß des Alltags den Weg unablässigen Betens finden kann: Lies am Morgen in der Schrift (*Lege!*), nimm das für dich wichtige Wort der Heiligen Schrift (als Losung) mit in den Tag und erinnere dich immer wieder daran (*Meditare!*), und suche »unablässig« im Gebet (*Ora!*) wie auch in der Arbeit des Alltags (*Labora!*) die Gegenwart des Herrn, indem du dich häufig »vor ihm niederwirfst«.

## 6. Beauftragtes Beten?

Die Stundenliturgie ist »im Namen des Herrn«<sup>655</sup> zu verrichten, aber ebenso im Namen der Kirche; damit ist eine Verpflichtung im Gebet zum Ausdruck gebracht, die es eigens zu ergründen gilt. In der Vergangenheit wurde die Verpflichtung zum Gebet der Stundenliturgie, wie der Priester sie mit seiner Weihe übernimmt, eher juristisch begründet.

Im Lehrbuch der »Summa theologiae moralis« des Professors *Hieronymus Noldin* SJ<sup>656</sup> (1838-1922) heißt es zu der »obligatio recitandi divini officii«, die Kirche könne in zweifacher Weise beten, nämlich »per se ipsa«, wenn Glieder der Kirche in solcher Zahl und Zusammensetzung beten, daß sie die Kirche zu repräsentieren vermögen,

---

<sup>655</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen J. Weismayer, Beten »im Namen der Kirche«. Theologische Reflexionen zum Gebet des Priesters, in: LEITOURGIA-KOINONIA-DIAKONIA. FS Franz Kardinal König. Hrsg. R. Schulte, Wien-Freiburg-Basel 1980, 77-96.

<sup>656</sup> H. Noldin / G. Heinzel, Summa Theologiae Moralis. Innsbruck <sup>31</sup>1955, hier 666.

und ebenso »per determinatas personas«, indem die von der Kirche dazu »deputierten ministri« in ihrem Namen beten; die Form dieses Gebetes werde von der Kirche vorgeschrieben. Ein solches »Beten im Namen der Kirche« habe den Vorzug liturgischen Betens, und es sei somit höherwertig als das »private« Beten des Priesters.

Der Jesuitentheologe *Francisco de Suárez*<sup>657</sup> (1548-1617) greift in seiner Abhandlung über die »oratio publica ecclesiae« die These auf, daß der Kleriker mit höheren Weihen »jure naturali« verpflichtet sei, Gott größeres Lob darzubringen als der Laie, weshalb es als göttliches Recht zu gelten habe, daß der Kleriker zu einer besonderen Gebetsweise (*peculiaris modus orandi*) verpflichtet sei, welche die Kirche mit den kanonischen Horen auf verbindliche Weise festgelegt habe. Für Francisco de Suárez ist aber sowohl die Bestimmung der Zeit und des Modus dieses Gebetes wie auch die Substanz des Gebetes der kanonischen Horen rein kirchlichen Rechtes; ebenso sieht er die Gebetsverpflichtung »in persona Ecclesiae« einzig durch eine »quasi delegatio« seitens der Kirche gegeben. Man könne höchstens davon sprechen, daß der Kleriker mit höheren Weihen Gott mehr verehren und mehr für die Kirche beten solle als andere, was aber auch durch eine »oratio mentalis« hinlänglich geschehen könnte. Nach Francisco de Suárez ergibt sich also aus dem Weihesakrament selbst keine unmittelbare Verpflichtung zum Stundengebet, sondern einzig und allein zur Darbringung des eucharistischen Opfers.

In der liturgischen Bewegung zu Beginn des letzten Jahrhunderts erhalten die Termini »deputatio« und »obligatio« eine neue, nämlich über die rein kanonistische Sicht hinausgehende theologische Fundierung. *Joseph Pascher* (1893-1979) begründet in der Studie »Sinngerechtes Brevierbeten«<sup>658</sup> die Verpflichtung zum Stundengebet speziell von der Amtstheologie her: Die priesterliche Aufgabe des heiligen

---

<sup>657</sup> F. Suárez, Tractatus 4, in: Opera omnia. Ed. Vivès t. XIV, Paris 1859, hier 348-352.

<sup>658</sup> J. Pascher, Sinngerechtes Brevierbeten, München 1962.

Volkes erschöpfe sich nicht in der Darbringung des Opfers, sondern schließe alle Vollzüge priesterlichen Betens ein; da aber das Weisakrament einem Getauften die Fähigkeit verleihe, in der sichtbaren Kulthandlung Christus als das Haupt zu vertreten und »in persona Christi tamquam capitis« tätig zu werden, komme dem Stundengebet aufgrund der ausdrücklichen Beauftragung durch die Kirche ein höherer Rang zu, nämlich ein liturgischer: »Bei jedem Beten des Gliedes betet das Ganze eben im Glied. Wenn die Kirche aber die Bestellung dazu gibt, dann betet wirklich das Ganze als solches und nicht bloß ein Glied.« So habe das Stundengebet einen höheren Wert, nämlich »in den Augen Gottes«.

Die These vom Vorrang des liturgischen vor dem privaten Beten korrigiert *Karl Rahner* in seinem 1961 erstmals erschienenen Aufsatz<sup>659</sup>, auf den Joseph Pascher in seiner Untersuchung Bezug nimmt. Karl Rahner betont, daß jedes Gebet, das aus der Gnade Christi und daher in seinem mystischen Leib geschieht (auch wenn es nach außen hin als »privat« erscheint), einen kirchlichen Bezug habe. Ein ausdrücklicher liturgischer Auftrag der Kirche würde aber dem Gebet keine höhere Würde vor Gott hinzufügen, »da es keine größere gibt als jene, die der Heilige Geist mit seinem unaussprechlichen Seufzen dem Gebet verleiht«. Wohl werde der Auftrag der Kirche dem Breviergebet eine Verpflichtung geben, ohne daß eine solche jedoch die innerste Natur dieses Gebetes verändern würde. Karl Rahner folgert: »Wenn und insofern der Christgläubige das Breviergebet im Stand der Gnade fromm verrichtet, betet er auch ohne besonderen Auftrag in, mit und für die Kirche und setzt einen Akt, der mit Recht Akt der Kirche (als des mystischen Leibes Christi) genannt werden kann.« Deshalb sei der Vorzug des liturgischen Gebetes angesichts des privaten Betens nur »gering«. Für Karl Rahner bedeutet die Beauftragung und Autorisation lediglich, daß ein Gebet in die gesellschaftlich-amtliche Dimen-

---

<sup>659</sup> Thesen über das Gebet »im Namen der Kirche«, in: ZkTh 83 (1961) 307-324.

sion der Kirche hineingenommen wird; damit eignet ihm die Garantie, daß es dem Wesen der Kirche wirklich entspricht.

Francisco de Suárez und Karl Rahner treffen sich also in der Meinung, daß sich das liturgische Stundengebet vom privaten lediglich durch eine dem Wesen des Gebetes äußerlich bleibende Beauftragung unterscheidet, wobei nach Karl Rahner jedem christlichen Beten eine kirchliche Dimension zukommt. Rahners Argumentation ist aber nicht hinreichend, denn bei aller Hervorhebung der Werthaftigkeit des »privaten« Betens als eines »kirchlichen« Gebetes kommt bei Rahners dargelegter Beurteilung des Breviergebetes dessen *liturgischer* Eigenwert zu wenig zum Tragen.

Der Ansatz einer theologischen statt rein juristischen Begründung des Stundengebetes und ihrer Bedeutung im Leben des Priesters läßt sich von einer anderen Überlegung her besser erschließen und fruchtbringend anwenden. Zur Zeit der Kirchenväter wird die Kirche in einem umfassenden Sinn als das Subjekt des liturgischen Handelns gesehen, und zwar nicht nur im Vollzug der Eucharistie, sondern in jedem Beten der Kirche; deshalb betonte man damals nicht so sehr, was der je Einzelne »kann«, sondern sah die Kirche in ihrer Lebensgemeinschaft mit Christus: »Leib« und »Haupt« gehören zusammen. Diese Sicht erfuhr im Spätmittelalter eine Verdunkelung; nun werden vor allem die Gewalten und Vollmachten der einzelnen Glieder in der Kirche hervorgehoben. Jetzt vertritt man die Auffassung, der Amtsträger bete »im Namen« bzw. »im Auftrag der Kirche«, wobei seinem Breviergebet, das er allein verrichtet, rein formal betrachtet, ein höherer Wert zugesprochen wird als seinem privaten Beten. Inzwischen hatte sich auch das Amtsverständnis gewandelt, insofern der Priester in der Liturgie nicht mehr »in persona Christi« bzw. »in persona ecclesiae« handle, sondern »in nomine Ecclesiae«, also im juristischen Auftrag der Kirche: Die Gesamtkirche, so lehrte man damals, würde im überlieferten feierlichen Offizium ein eigenes Gebet besitzen, mit dessen Verrichtung sie die betreffenden Kreise der Mönche und Kleriker beauftragt. Der Gesamtkirche als Quasi-Persona entspricht also nach da-

maliger Sicht ein eigenes Beten, das von dem der Gläubigen und der Einzelkirchen in aller Welt verschieden ist.

Mit dem II. Vatikanum kommt es hier zu einer Korrektur: »Alle, die dieses Gebet verrichten, stehen vor Gott im Namen der Kirche und erfüllen die Rolle der glorreichen Braut Christi; das ist der tiefe Sinn des traditionellen Ausdrucks ‘officium Ecclesiae’.«<sup>660</sup> Damit wird das Stundengebet nicht mehr in einer exklusiven Weise als ein Beten der (Gesamt-)Kirche gesehen; vielmehr wird der kirchliche Charakter jedes christlichen Gebetes herausgestellt, wenn es über Christus heißt: »Für uns betet er als unser Priester, in uns betet er als unser Haupt; wir beten zu ihm als unserem Gott. Erkennen wir also unsere Stimmen in ihm, aber auch seine Stimme in uns.«<sup>661</sup> Doch kann nicht bloß eine juristische Beauftragung durch die Quasi-Person der Gesamtkirche letztlich den Inhalt und die Verpflichtung des Stundengebetes ausmachen; vielmehr ist die Ortskirche selbst als die Vollzugsgestalt jeder Liturgie anzusehen. Deshalb hat die *Ortsgemeinde* auch als der Träger des Stundengebetes zu gelten; und wenn diese nicht zusammenkommt, beten die Priester und Diakone dieses Gebet »*stellvertretend*« im Namen der Kirche, gemäß der Aussage von »*Presbyterorum ordinis*«: »Die Priester setzen das Lob und die Danksagung der Eucharistie zu den verschiedenen Tageszeiten fort, wenn sie das Stundengebet verrichten, in dem sie im Namen der Kirche Gott für das ihnen anvertraute Volk, ja für die ganze Welt bitten« (PO 5). Wer mit dem Amt und Dienst Christi beauftragt ist, fügt sich in das Beten Christi für das Heil der Welt ein, wenn er in persona Christi und auch in persona Ecclesiae das Stundengebet verrichtet: Er gibt dem Gotteslob des Gottesvolkes eine Stimme und trägt die Not der Menschen als Bitte vor Gott. So bringen Priester und Diakon in ihrem Gebet das Beten der Kirche zum Ausdruck, indem sie stellvertretend für ihre Ge-

---

<sup>660</sup> Y. Congar, L’»Ecclesia«, in: J.-P. Jossua / Y. Congar (Hgg.), *La Liturgie après Vatican II*. Paris 1967, 241-282, hier 275.

<sup>661</sup> *Institutio generalis de Liturgia Horarum*, Nr. 7.

meinde das liturgische Gebet der Horen verrichten und auf diese Weise die Danksagung der Eucharistie über den Tag fortsetzen. Die geistlichen Vollzüge des Gebetes und der Liturgie müßten demnach viel entschiedener als Stellvertretung und Dienst an der Welt gesehen und praktiziert werden, was der Verpflichtung zur Stundenliturgie eine neue Dringlichkeit und Aktualität verleiht.<sup>662</sup>

## 7. Ertrag

Die besondere Bedeutung des Stundengebetes ist darin zu sehen, daß in ihm alle Grunddaten und Charakteristika zusammenkommen, die wir im fünften Kapitel als essentiell und konstitutiv für das christliche Gebetsverständnis und seine Praxis erkannt haben. So stellt das Stundengebet fürwahr eine Hochform christlichen Betens dar. In ihm ist die heilsgeschichtliche Dimension des christlichen Glaubens der Ausgangspunkt für den Rückgriff auf das Alte Testament, speziell auf die Psalmen, wobei die Hymnen gleichsam das »Credo« der Erfüllung und Vollendung im Lebens Jesu bedeuten. Es heiligt die einzelnen Stunden des Tages, indem es eine gute Brücke zwischen »ora« und »labora« darstellt, worin deutlich wird, das es in beidem um einen einzigen Vollzug geht. Grundlage für ein solches Gebetsverständnis ist die christologische Deutung der Heiligen Schrift, in der die Grundlage allen christlichen Betens als »Beten in Christus« gegeben ist.

---

<sup>662</sup> Es kann sogar sein, daß ein Beter Erfahrungen, Erkenntnisse, aber auch Nöte, Zweifel und Leiden erhält, die nicht ihm allein zudedacht sind, die er vielmehr »stellvertretend« für die anderen oder einen anderen zu tragen hat, vielleicht auch, weil sie so zu einer Frucht für die Kirche werden können, wie das Leben der Kleinen Thérèse von Lisieux bezeugt.

## VII. Grunddaten einer Theologie des christlichen Gebetes

Die zu Beginn unserer Studie angeführten Einwände neuzeitlicher Philosophie ließen erkennen, wie sehr das Gebet in Mißkredit geraten war, sei es aus dem Grund, daß es unvereinbar erschien mit der Allwissenheit und Alleinwirksamkeit Gottes, oder weil es als Projektion des Menschlichen ins Göttliche aufgegeben wurde. Ähnlich lautende Einwände haben sich in den letzten Jahrzehnten verschärft, nicht zuletzt aufgrund einer zunehmenden Sprachlosigkeit in der Gebetspraxis der Kirche selbst. Es scheint, daß nicht nur die Gesellschaft bzw. die Welt »draußen« kaum noch zu beten vermag; auch die Kirche ist mit einer zunehmenden »Stummheit« geschlagen und tut sich schwer mit den Worten der Anbetung und des Lobpreises, wie auch das Bittgebet eher zu einer Einweisung des Beters in seine moralischen und ethischen Verpflichtungen geworden ist; ebenso scheint das Bedürfnis nach Gebet angesichts all der pastoralen und finanziellen Probleme und kritischen Hinterfragungen von außen wohl kaum noch verspürt« zu werden. Die zunehmende Gebetslosigkeit in der Kirche könnte als ein Zeichen der Bequemlichkeit oder Unlust gedeutet werden, doch sie erklärt sich vermutlich eher aus dem Gefühl der Ratlosigkeit, wie man überhaupt noch zu einem wahrhaftigen Gebet kommen kann.<sup>663</sup> Daß sogar ansonsten gläubige Menschen kaum noch beten, ist wohl nur zu einem Teil ein katechetisches oder pastorales Manko, mehr noch steht dahinter ein theologisches Problem grundsätzlicher Art, das mit dem Gottesverständnis zusammenhängt, da wir kaum noch wissen, was und wie wir beten sollen.

Es erschien uns ratsam, in unseren Überlegungen vor allem theologisch und dogmatisch vorzugehen. Denn wie Gott sich in der Geschichte, besonders aber in seinem Sohn, uns geoffenbart hat, so ist er auch in seinem innersten Wesen; ansonsten könnte er nicht sich selbst mitteilen. Dann könnten wir ihm im Gebet auch nicht so begegnen,

---

<sup>663</sup> Vgl. hierzu K.H. Miskotte, *Der Weg des Gebets*. München <sup>2</sup>1968, 12-15.

wie er in seiner göttlichen Wirklichkeit tatsächlich ist. Wohl ist Gottes Person-Sein ein anderes als das bei einem Menschen, denn Gott ist als Person reine Beziehung und Relation, das Ich-Sein unterscheidet sich also bei ihm nicht von seinem In-Beziehung-Sein. In Gott ist jede Person, indem sie für die anderen ist und sich von ihnen her empfängt. Empfangen und Geben sind in Gott die höchste Wirklichkeit, fern von allem Mangel, denn in Gott vermitteln alle drei Personen sich gegenseitig das göttliche Leben und erweisen sich darin als in ihrem Wesen eins. Dabei behalten die drei Personen durchaus ihre Besonderheiten, aber diese schließen sich nicht gegenseitig aus: Unterschied heißt hier nicht Trennung und Absonderung, sondern Hingeordnetsein auf je eigene und spezifische Weise (Perichorese), »wie es etwa auch in Joh 10,38 zum Ausdruck kommt: ‘Erkennt, daß der Vater in mir ist und ich im Vater bin.’ So stehen also die drei Personen weder tritheistisch wie drei getrennte Personen nebeneinander, noch verschmilzt ihr je spezifisches ‘Antlitz’ mit dem der anderen, sondern sie sind in so enger Gemeinschaft verbunden, daß das Gebet an eine bestimmte Person sich zugleich auch an die anderen richtet«<sup>664</sup>.

Wie aber für Gott Beziehung die höchste Vollkommenheit ist, so verhält es sich - obgleich auf andere Weise - beim Menschen, auch er wird seine Erfüllung erst in der Gemeinschaft und Kommunikation finden, und das Gebet ist deren vollendeter Ausdruck. Es verdankt sich dem Vater als Ursprung aller Gaben, wie sie uns in seinem Sohn eröffnet und im Heiligen Geist geschenkt sind.

Während sich das Gebet nach westlicher Theologie vor allem an den Vater richtet (durch Christus im Heiligen Geist), betont die östliche Theologie mehr die Wesenseinheit der drei Personen (Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist), wobei sich der Beter unmittelbar in die Gemeinschaft des dreipersonlichen Gottes gestellt sieht. Wird also nach westlicher Theologie stärker der heilsgeschichtliche Prozeß der Offenbarung im Gebetsvollzug akzentuiert, hebt die

---

<sup>664</sup> Hierzu ausführlich G. Greshake, *Beten im Angesicht des drei-einen Gottes*, 56f.

östliche Theologie des Gebetes die Hineinnahme des Menschen in das innertrinitarische Leben hervor; so steht der Beter nicht »außerhalb«, sondern eigentlich schon mitten im innersten Leben des dreieinen Gottes (vgl. Apg 17,28).<sup>665</sup>

Was nun vielleicht als eine schwierige Konstruktion und Rechtfertigung des christlichen Gebetes erscheinen könnte, erweist sich im Gespräch mit den verschiedenen Religionen als eine überraschende Synthese. Gisbert Greshake<sup>666</sup> unterscheidet drei Grundtypen des Gebetes in der Religionsgeschichte. Ein *erster Typ* erweist sich als ein »Beten zum geheimnisvollen Gott«: Er ist immer größer als alles, was Menschen denken und über ihn sagen können (Apophatik; Buddhismus; Mystik). Ein solches Gottesverständnis entspricht im Trinitätsglauben den Aussagen über den Vater, der jenseits aller Wirklichkeit ist und in einem tiefen Schweigen verborgen bleibt, so daß die christliche Ikonographie ihn zunächst kaum darzustellen wagt. - In einem *zweiten Typ* des Gottesverständnisses erscheint Gott vor allem als jener, der sich dem Menschen offenbart und auf ihn zutritt (Judentum, Islam), indem er ihm sein Wort schenkt. Dies entspricht in etwa den christlichen Aussagen über den Logos bzw. den Sohn, in dem der Vater uns entgegentritt (Joh 14,9), selber aber verborgen bleibt. Ein solches Gottesverständnis führt zu einem persönlichen Gebet, das den Einzelnen in die Pflicht nimmt. - *Schließlich* gibt es ein »Beten zum einen Gott in allem«, und zwar in einer tiefen Einheit allen Seins (Hinduismus, Upanishaden, Mystik).

Erscheint Gott im ersten Typ als einer, der den Menschen auf die Knie wirft zur Anbetung und Verherrlichung, verhält es sich im zweiten Typ so, daß der Mensch in eine persönliche Beziehung zu Gott hineingenommen ist, während in dem dritten Typ Gott als jener erkannt wird, der in allem ruht und alles zur Einheit in aller Differenz führt. Zu diesem Geist wird man keine »persönliche« Beziehung

---

<sup>665</sup> Ebd., 54ff.

<sup>666</sup> Ebd., 57-61.

haben, ist er doch gerade jener, der sich in der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott verbirgt und selber zurücktritt (er ist es, der unentwegt im Menschen betet).

So erscheint die trinitätstheologische Grundlegung des christlichen Gebetes als eine großartige Synthese, in der die drei Grundtypen religiösen Daseins und Betens in eine Einheit gebracht werden, ohne daß sie einander widersprechen oder sich gegenseitig ausschließen: »Indem der christliche Trinitätsglaube aber zum Gebet an den *drei-einen* Gott drängt, überwindet er zugleich die Einseitigkeiten von Gebetsformen, die jeweils nur auf ein einziges 'Antlitz' Gottes blicken. Trinitarisches Beten ist mithin nicht nur Antwort auf die trinitarische Selbstoffenbarung Gottes, sondern führt auch in die ganze Weite und Vielfalt religiöser Erfahrungen.«<sup>667</sup> Zudem wird deutlich, daß eine trinitätstheologische Grundlegung des christlichen Gebetes dieses nicht verkompliziert, sondern sogar einfacher und unmittelbarer macht, da der Vollzug des Betens nicht mehr etwas dem Menschen Äußerliches bleibt, vielmehr erfährt er sich immer schon in seine Dynamik hineingenommen: Er lernt im Gebet nicht etwas ihm Fremdes, sondern erkennt, was im Tiefsten seines Lebens als Quelle und Ursprung immer schon gegenwärtig ist und von ihm betend eingeholt werden kann und darf.

In unserer Entfaltung einer *Theologie* des christlichen Gebetes gingen wir davon aus, daß Beten, auch wenn dies gerne so ausgegeben wird, wohl kaum derart ein »Gespräch mit Gott« sein kann, wie wenn zwei Partner miteinander den Kontakt zueinander suchen. Ein solches »dialogisches« Verständnis des Gebetes kennt das Christentum nicht. Paulus scheint die Essenz christlichen Betens wohl besser zu treffen, wenn er feststellt, daß wir »nicht wissen, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für

---

<sup>667</sup> Ebd., 61.

die Heiligen ein« (Röm 8,26f.). Das christliche Gebet ist wesentlich getragen von der Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gläubigen. Schon die Jünger haben nicht wie Jesus gebetet und ebensowenig gelehrt, wie er sie unterwiesen hat; vielmehr haben sie im Namen Jesu und in der Kraft des Heiligen Geistes gebetet und verkündigt, obgleich dies mehr besagt, als daß sie sich auf Jesus berufen haben. Damit ist innerhalb der Religionsgeschichte eine »kopernikanische Wende« im Vollzug des Gebetes vollzogen, denn dieses ist tatsächlich rein (trinitäts-)»theologisch« bestimmt.

### 1. Das christliche Gebet als Vollzug der Freiheit

Der Grund für das Gebet liegt in Gott selbst, nicht im Menschen, erst recht nicht in seiner Angst, Sündhaftigkeit oder seinem Unglauben. Nicht von ungefähr betont *Martin Luther* († 1546) die streng »theologische«, wenn nicht gar theo-pragmatische Dimension christlichen Betens.<sup>668</sup> Dabei geht er zunächst von der Behauptung aus, daß das Gebet kaum einem menschlichen Bedürfnis oder einer natürlichen Veranlagung entspricht, ist der Mensch als Sünder doch vor Gott ein »Rebell«; aber von Gott »gerechtfertigt«, darf er es wagen, betend sich ihm zu nähern. Dies wird vielleicht sogar »gegen Gott« geschehen, nämlich in der Anfechtung oder Verzweiflung, wenn der Mensch »zu Gott wider Gott flieht«. Dadurch vermag er alle Verzagttheit angesichts der eigenen sündhaften Unwürdigkeit zu überwinden und erst recht die Versuchung des Widersachers, der ihn vor Gott fliehen und das Gebet aufgeben lassen will. Im Gebet wird der Sünder das Vertrauen zurückgewinnen, sich seinem Retter und Erlöser zuzuwenden und sich im offenen Bekenntnis seiner Sündhaftigkeit unter das Gericht Gottes zu stellen, im Vertrauen auf seine Vergebung.

---

<sup>668</sup> Vgl. zum Folgenden Chr. Klein, *Das grenzüberschreitende Gebet. Zugänge zum Beten in unserer Zeit*, Göttingen 2004, 41-46.

Gott ist allmächtig, wie Martin Luther betont, und dennoch sucht er den Menschen als seinen »Mitarbeiter« (vgl. 1 Kor 3,9; 2 Kor 6,1). Die Früchte menschlichen Tuns werden immer Gottes Werk bleiben, denn im konkreten Mittun des Menschen bewirkt Gott alles, auch wenn er ihn gleichsam in sein Werk »einbaut«. Das Mittun des Menschen geschieht vor allem und zunächst durch das Gebet, und wer von ihm abläßt, wird grundsätzlich Gott von sich und seinem Tun ausschließen wollen: Das Gebet ist die Tür »durch welche Gott, der Schöpfer und der Herr, neugestaltend hineinsteigt in Haus, Gemeinwesen und Arbeit«<sup>669</sup>. Im Gebet also erweist sich der Mensch fürwahr als Gottes Mitarbeiter, nämlich als sein Werkzeug, in allem offen und bereit für sein Handeln. So schlägt Martin Luther eine Brücke von der »creatio continua« zur »oratio continua«, denn wie der Widersacher unentwegt am Werk ist, aber Gottes Schöpfung und Werk verachtet, bedarf es des kontinuierlichen Gebetes, um den Versuchungen entgegenzuwirken. So zeigt Martin Luther in seinem »Betbüchlein« von 1522, wie die Gebote dem Menschen seine Krankheit anzeigen und der Glaube ihm zur Heilung wird, insofern er sich durch das immerwährende Gebet diese Heilung zu eigen macht.

Mit seinen Ausführungen greift Martin Luther ein entscheidendes Kapitel neuzeitlicher Geistesgeschichte auf, nämlich die Frage nach dem Zusammenspiel von göttlicher und menschlicher Freiheit, wie es für eine Theologie des Gebetes grundlegend ist. Nach Martin Luther bestehen alle christlichen Lebensvollzüge aus einem solchen Zusammenspiel von göttlicher und menschlicher Freiheit. Deshalb vermag Gott auch das Nein des Menschen in kein Ja zu verwandeln, ansonsten wäre die Erlösung eine Tat monologischer Allmacht und die Freiheit des Menschen übergangen; dennoch gilt ebenso: Selbst unter Wahrung menschlicher Freiheit legt Gott dem Menschen nicht Heil *oder* Unheil vor, er will nur das Heil des Menschen. Ebenso wenig kann Gott - wie Karl Rahner bemerkt - »umgestimmt« werden, auf

---

<sup>669</sup> Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff., 31,I,436.

daß aus einem beleidigten ein versöhnter Gott würde; nein, er ist grenzenloses Erbarmen und vergibt siebenmal siebenmal.<sup>670</sup>

Solches bedeutet für den Menschen nicht, daß all sein Tun und Handeln bedeutungslos wäre, am Ende würde ja ohnehin alles so, wie Gott es möchte. Hans Urs von Balthasar spricht hier von einer doppelten Schuldigkeit: »Gott schuldet dem Geschöpf das, was seiner Weisheit und seinem Willen gemäß ist und was so seine Güte offenbar werden läßt; in diesem Sinn ist Gottes Gerechtigkeit ein Ausdruck für das, was ihm selber ziemt (decentia), wodurch er sich selber gewährt, was er sich schuldet. Andererseits schuldet er dem Geschöpf das, was diesem ziemt, etwa dem Menschen, daß er Hände hat. [...] Aber diese zweite Schuldigkeit hängt von der ersten ab. Denn wenn Gott einem Geschöpf das Geschuldete gibt, so wird er damit doch selbst nicht zum Schuldner, ist er ja nicht auf die Geschöpfe hingeeordnet, sondern diese vielmehr auf ihn. Daß sie überhaupt sind, und so sind, wie sie sind, verdanken sie nicht der Gerechtigkeit, sondern einzig der Güte und Freigebigkeit Gottes, so daß man seine Gerechtigkeit - sowohl sich selbst wie den Geschöpfen gegenüber - als einen Modus seiner Güte anzusehen hat.«<sup>671</sup>

Gottes Gerechtigkeit setzt sein Erbarmen voraus, sie gründet sogar in ihm, wie Josef Pieper († 1997) darlegt: »Die 'Antithese' von göttlicher Gerechtigkeit und göttlicher Barmherzigkeit ist in der theologischen Hoffnung sozusagen 'aufgehoben', nicht so sehr 'theoretisch' als vielmehr existentiell: die übernatürliche Hoffnung ist die gemäß existentielle Antwort des Menschen auf die Tatsache dieser, geschöpflich betrachtet, gegensätzlichen Eigenschaften in Gott. Wer nur die Gerechtigkeit Gottes im Blick hat, vermag so wenig zu hoffen, wie wer einzig seine Barmherzigkeit sieht: beide verfallen der Hoffnungslosigkeit, der eine der Verzweiflung, der andere der Vermessenheit. Die Hoffnung allein wird der alle Gegensätze übergreifenden Wirk-

---

<sup>670</sup> K. Rahner, Art. »Hölle«, in SM II (1968) 738.

<sup>671</sup> H.U. von Balthasar, Was dürfen wir hoffen? Einsiedeln 1986, 126.

lichkeit Gottes gerecht, dessen Barmherzigkeit seine Gerechtigkeit und dessen Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit ist.«<sup>672</sup>

Die alt- und neutestamentlichen Bilder vom Gericht mit doppeltem Ausgang sind »nicht zu lesen als eine antizipierende Reportage über etwas, was einmal sein wird, sondern als Enthüllung der Situation, in welcher der angeredete Mensch jetzt wahrhaft ist. Er ist das Subjekt, das vor eine Entscheidung mit irreversiblen Folgen gestellt ist; er ist der, der in Ablehnung des Heilsangebotes Gottes endgültig verloren gehen kann«<sup>673</sup>. Von ewiger Verwerfung ist in der Heiligen Schrift nirgends die Rede, wohl gibt es die Warnung: »Wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben« (Joh 8,21). Zugleich ist das Johannesevangelium durchzogen vom Zeugnis werdenden Glaubens: Nikodemus, Ehebrecherin etc., »so daß die Rede von einem johanneischen 'Dualismus' gänzlich danebengreift. Viel eher müßte man von einer Art Monismus sprechen, weil nichts anderes als die Liebe (und sie ist die 'Wahrheit') das 'Gericht' ist. Das gilt auch von der Funktion des Heiligen Geistes«<sup>674</sup>. Das »Mysterium iniquitatis« offenbart sich darin, daß überall dort, wo Christus als das Licht und die Liebe erscheint, der Haß gegen ihn um so größer wird. Die gesteigerte Liebe Gottes bringt sozusagen das Gegengöttliche auf den Plan. Der Mensch besitzt - sogar von Gott selbst - grundsätzlich alle Freiheit, und deshalb kann er sich sogar gegen die gesteigerte Liebe Gottes in Christus auflehnen, was zur Folge hat, daß Gott dort richten muß, wo er heilen will.

Durch das Kreuz wird dem Menschen eine neue Verheißung zuteil: Indem Gott den Menschen in die äußerste Situation seiner negativen Wahl begleitet, sieht er sich in und mit seiner Sünde vor eine doppelte Situation gestellt, nämlich die Unterwelt als Folge der Sünde und den Sohn als die freie Bereitschaft, die Sünde auszusühnen. So wird der

---

<sup>672</sup> J. Pieper, Über die Hoffnung, 75f.

<sup>673</sup> K. Rahner, Art. »Hölle«, 736.

<sup>674</sup> H.U. von Balthasar, Was dürfen wir hoffen?, 34f.

Mensch vielleicht das von ihm selbst Getane und Behauptete *behalten*, aber nicht von Gott *erhalten*, und eine solche Selbstbehauptung wäre endgültig: Hölle ist dort, wo Freiheit reine Selbstbehauptung geworden ist. Hierzu heißt es bei Michael Schmaus: »Die Hölle ist vom Geschöpf erschaffen, nicht von Gott. Jeder Verdammte schafft die ihm zukommende Hölle.«<sup>675</sup> Die Sündenstrafe kommt also nicht »von außen« an den Menschen heran, dieser ist vielmehr aus sich heraus unfähig zur Liebe geworden: »Er kann Gott nicht mehr lieben, seinen Nächsten nicht und auch sich selbst nicht. Weil der Mensch durch und durch zur Liebe bestimmt ist, bedeutet eine solche Situation den größten denkbaren Schmerz.«<sup>676</sup>

Da Gott nicht Geber von letztem Heil *und* letztem Unheil ist, kann der Grund für eine negative Endgültigkeit nur im Menschen selbst liegen, wie Hans Urs von Balthasar betont: Das Fegefeuer ist die Erkenntnis der Hölle, ja geradezu die Entscheidung zur Hölle, sofern der Mensch im Feuer erkennen muß, daß er von Rechts wegen dorthin gehört. Die Hoffnung jedoch bleibt: Das alttestamentliche, eher zweiseitige Gerichtsbild entspricht nicht der christlichen Vorstellung von den Eschata, diese sind ganz und gar von der Tugend der Hoffnung bestimmt. Die theologisch begründete existentielle Grundhaltung der Hoffnung läßt jedoch keine theoretisch-systematischen Aussagen über Fegefeuer und Hölle zu.<sup>677</sup>

Der tiefste Grund solcher Hoffnung ist nach Aussage der Enzyklika »Spe salvi« die Gerechtigkeit. Der Glaube an die Auferstehung des Fleisches besagt: »Gott gibt es, und Gott weiß, Gerechtigkeit zu schaffen auf eine Weise, die wir nicht erdenken können und die wir doch im Glauben ahnen dürfen. Ja, es gibt die Auferstehung des Fleisches. Es gibt Gerechtigkeit. Es gibt den 'Widerruf' des vergangenen Lei-

---

<sup>675</sup> M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*. Bd. II, München 1970, 795; vgl. auch K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*. Bd. IV/2, Zürich 1953, 449.

<sup>676</sup> F.-J. Nocke, *Eschatologie*. Düsseldorf 1982, 137.

<sup>677</sup> H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 36.

dens, die Gutmachung, die das Recht herstellt. Daher ist der Glaube an das Letzte Gericht zuallererst und zuallermeist Hoffnung - die Hoffnung, deren Notwendigkeit gerade im Streit der letzten Jahrhunderte deutlich gewordenen ist. Ich bin überzeugt, daß die Frage der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist. Das bloß individuelle Bedürfnis nach einer Erfüllung, die uns in diesem Leben versagt ist, nach der Unsterblichkeit der Liebe, auf die wir warten, ist gewiß ein wichtiger Grund zu glauben, daß der Mensch auf Ewigkeit hin angelegt ist, aber nur im Verein mit der Unmöglichkeit, daß das Unrecht der Geschichte das letzte Wort sei, wird die Notwendigkeit des wiederkehrenden Christus und des neuen Lebens vollends einsichtig.«<sup>678</sup>

Nur Gott kann ein Reich der Gerechtigkeit und der ewigen Vergeltung aufrichten. So ist das Bild des Jüngsten Gerichtes kein Schreckensbild, sondern ein Bild der Hoffnung, aber eben auch der Verantwortung menschlicher Freiheit vor einer letzten unwiderrufbaren und verbindlichen Instanz. Denn wir werden »wie durch Feuer hindurch« gerettet (vgl. 1 Kor 3,12-15): »Das Gericht Gottes ist Hoffnung, sowohl weil es Gerechtigkeit wiewohl weil es Gnade ist. Wäre es bloß Gnade, die alles Irdische vergleichgültigt, würde uns Gott die Frage nach der Gerechtigkeit schuldig bleiben - die für uns entscheidende Frage an die Geschichte und an Gott selbst. Wäre es bloße Gerechtigkeit, würde es für uns alle am Ende nur Furcht sein können. Die Menschwerdung Gottes in Christus hat beides - Gericht und Gnade - so ineinandergefügt, daß Gerechtigkeit hergestellt wird: Wir alle wirken unser Heil 'mit Furcht und Zittern' (Phil 2,12). Dennoch läßt die Gnade uns alle hoffen und zuversichtlich auf den Richter zugehen, den wir als unseren 'Advokaten', *parakletos*, kennen (vgl. 1 Joh 2,1).«<sup>679</sup>

Klaus Berger wendet hier ein, daß nach antiker Vorstellung der Advokat nicht gleichzeitig Richter sein kann: »Einmal ist Jesus unser Ad-

---

<sup>678</sup> Enzyklika SPE SALVI, Art. 43.

<sup>679</sup> Ebd., Art. 47.

vokat, und zwar vor allem in der Gegenwart (1 Joh 2,1; Röm 8,34; Hebr 9,24), aber auch im Gericht, und zwar dann, wenn die Christen ihm durch ihr Bekenntnis zu ihm auf Erden die Möglichkeit geben, daß er sich auch zu ihnen bekennt (Mt 10,32, besonders Mt 7,21-23). Gerade aus Mt 7 wird freilich deutlich: Ist Jesus der Advokat, dann ist Richter das Tribunal der Engel mit dem Vater als dem Gerichtsvorsitzenden. Andererseits gibt es Texte, nach denen Jesus, und zwar er allein, der Richter ist, dazu gehört besonders Mt 25,31-46, das gilt aber genauso für Paulus (2 Kor 5,10 Richterstuhl unseres Herrn Jesus Christus). Es ist besonders auffällig, daß im Matthäusevangelium Jesus entweder der Anwalt ist oder Richter, aber eben nie beides zugleich. Würden wir den Evangelisten Matthäus nach diesem Unterschied fragen, so würde er vermutlich antworten: Ob Anwalt oder Richter, jedenfalls führt am Ende kein Weg an Jesus vorbei. So oder so entscheidet sich an ihm kritisch unser Heil.«<sup>680</sup>

Das Dogma von Chalkedon (»unvermischt und ungetrennt«) enthält das Mysterium des achten Tags, also der Apokatastasis.<sup>681</sup> Die »Wiederherstellung von allem« besagt die endgültige Umwandlung der Verschiedenheit in die Ähnlichkeit. Schon jetzt geht die Herrlichkeit Christi auf seinen ganzen Leib, auf die Kirche und die ganze Menschheit über, so daß Johannes Chrysostomus sagen kann: »Zwischen Leib und Haupt gibt es nicht den geringsten Zwischenraum.«<sup>682</sup>

Die letzten Ausführungen zeigten, wie sehr sich im Vollzug des Gebetes auch die Grundhaltung des Glaubenden vor Gott bestimmt; auch wenn er ein Sünder ist und es als solcher kaum wagen darf, vor Gottes Angesicht zu treten, weiß er doch, daß er sich mit Freimut dem Thron der göttlichen Gnade nähern darf. Insofern ist das Gebet wirklich der

---

<sup>680</sup> K. Berger, Am Ende führt kein Weg an Jesus vorbei. Endlich wieder eine biblische Geschichtstheologie. Ein Beitrag zur jüngsten Enzyklika Benedikts XVI., in: Deutsche Tagespost vom 6. Dezember 2007, S. 7.

<sup>681</sup> Vgl. M. Schneider, Apokatastasis. Zur neueren dogmatischen Diskussion um die Lehre von der Allversöhnung, Köln 2003.

<sup>682</sup> Johannes Chrysostomus, In Epist. ad Ephes. Cap. I, Homil. III (PG 62,26).

Grundvollzug der Hoffnung im Glauben. Wer zu hoffen versteht, wird auch um die Pflicht und das Geschenk des Betendürfens wissen.

## 2. Das christliche Gebet als Theologie des Herzens

Die vorliegenden Überlegungen definierten das christliche Gebet als ein trinitarisches Beten im Heiligen Geist zum Vater durch den Sohn. Der Christ betet also nicht nur zu »Gott«, sondern sieht sich betend in eine dreieine Beziehung aufgenommen. Der Beter vereint sich nämlich mit dem Gebet Christi zum Vater, so daß das Gebet nicht mehr ein Tun des Menschen ist, sondern ein Wirken Gottes in ihm: »Beten ist Gott, der alles in allem wirkt«, sagt Gregor vom Sinai<sup>683</sup> († 1346). Das Gebet geht also nicht vom Menschen aus; er hat vielmehr an ihm teil, wie es schließlich Paulus zum Ausdruck bringt mit den Worten: »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Das christliche Gebet ist nach Paulus grundgelegt in der Taufe: »Das Ziel des christlichen Lebens ist es, umzukehren zur vollendeten Gnade des Heiligen und Lebenspendenden Geistes, die uns am Anfang in der göttlichen Taufe verliehen wurde.«<sup>684</sup>

Aus dem Geschenk der Taufgnade erkennt der Mensch, zu welcher Größe und Würde er vor Gott berufen ist. Nach Nikolaus von Kues<sup>685</sup> ist das Geschöpf zu den anderen Mitgeschöpfen wie zu seinem Schöpfer etwas je anderes (aliquid - aliud quid). Gott aber ist auf diese Weise nicht etwas anderes unter anderem, wie die Geschöpfe es sind, ebensowenig ist er etwas anderes zu dem geschöpflichen Anders-Sein, er ist also auch kein anderes als wir. Er ist nicht anders, sondern das

---

<sup>683</sup> Gregor vom Sinai, *Capita* 113 (PG 150,1280A).

<sup>684</sup> K. Ware, *Einleitung zu: ders. und E. Jungclaussen, Hinführung zum Herzensgebet*. Freiburg-Basel-Wien 1982, 14.

<sup>685</sup> Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen - De non aliud*. Hrsg. von P. Wilpert, Hamburg 1952.

Nichtandere, das nichts anderes ist als Nichtanders, während alles andere ein Anderes ist. So ist Gott nur in der Weise alles, daß zugleich nichts von allem Gott ist, wie auch die Gabe nicht der Geber ist, obwohl der Geber in der Gabe sich selbst gibt und der Empfänger in der Gabe den Geber empfängt.<sup>686</sup>

Das vom Heiligen Geist dem Menschen eingegebene Gebet führt zu keiner Verschmelzung mit Gott, vielmehr verbleibt alles unter dem Ruf zu einer ständigen Umkehr. Weil der Beter kein gemeinsames Maß mit Gott hat, verzichtet er auf alle Methodik, mit der er sich vielleicht Gottes bedienen oder nach ihm ausgreifen könnte; alles beginnt vielmehr damit, daß der Heilige Geist den Beter in Gott wohnen läßt, indem er ihn selbst zu einer Behausung Gottes macht. *Daß* der Mensch überhaupt betet, ist selbst ein von Gott gewährtes Geschenk, und zwar das kostbarste, das er erhalten hat, und es ist zugleich das persönlichste. Der Christ weiß, daß das Gebet des eingeborenen Menschensohnes dem eines jeden Menschen ähnelt, ist er doch in allem uns gleich geworden: Als ein Mensch spricht er zu Gott, aber eben zugleich als der Sohn mit seinem Vater. So verbinden sich in ihm die Beziehungen des Sohnes Gottes zu seinem Vater mit den Beziehungen eines Menschen zu Gott. Als Gottmensch betet er, daß der Wille des Vaters geschehe, sein Reich komme und sein Name verherrlicht werde; und so ist das Gebet keine Angelegenheit mehr zwischen dem Menschen und seinem Gott, sondern Gott selber vermag zu Gott zu beten, wie jede göttliche Person die andere um die Verwirklichung ihres gemeinsamen Willens bittet und sie dafür lobt. An diesem göttlichen Austausch hat der Beter Anteil, ist er doch aus der Macht der Finsternis in das Reich des Sohnes (vgl. Kol 1,13) versetzt und besitzt die »Zuversicht« (Parrhesie) des freien Zutritts zu Gott.

---

<sup>686</sup> Vgl. hierzu J. Splett, Von der Göttlichkeit und Menschlichkeit Gottes, in: Lebendiges Zeugnis 62 (2007) 291-307.

### 3. Das christliche Gebet in seinem anthropologischen und trinitätstheologischen Gehalt

Das »Gebet« des dreieinen Gottes birgt den ganzen Reichtum der Personen zueinander, nämlich Bitte, Anbetung, Lob und Dank. Solches Beten innerhalb des dreieinen Lebens Gottes besagt, daß Gott immer den Willen Gottes erfüllt, und sobald wir selber Gott gemäß seinem Willen bzw. im Namen Jesu bitten (Joh 14,13), werden wir unfehlbar erhalten bzw. es immer schon erhalten haben (vgl. Mk 11,24; 1 Joh 5,14ff.), wie auch der Sohn weiß, daß er immerfort vom Vater erhört wird (Joh 11,41f.). Wie aber Jesus der eingeborene Sohn Gottes ist, wenn er redet wie wenn er schweigt, am Kreuz leidet oder tot im Grabe liegt, so entspricht auch jedes seiner Worte jenem Tun und Verhalten, wie es ihm als dem geliebten Sohn des Vaters gebührt. Nicht anders wird es bei jenen sein, die an seinem Leben Anteil haben, heißt es doch: »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.« Die Existenz eines Glaubenden wird die Wahrheit seines Gebetes erweisen, wie ja auch Gottes Wort, auf das der Mensch betend antwortet, Wort und Tat zugleich ist. Jede Tat im Glauben ist immer schon Gebet, und jedes Gebet immer schon Tat.

Zugleich ist das Gebet des Einzelnen immer auch das Gebet der Kirche, das allen zugute kommt. Wie in der innergöttlichen Gemeinschaft das je »Personale« immer schon mit dem Gemeinsamen identisch ist, da die göttlichen Hypostasen sich darin unterscheiden, daß sie *in* ihrer Unterschiedenheit zugleich aufeinander bezogen sind und ihre Einheit nichts von ihnen Unterschiedenes ist, so ähnlich verhält es sich mit dem Gebet eines Christen, das selbst eingetaucht ist in das innergöttliche Leben, weil »teilhaft der göttlichen Natur« (vgl. 2 Petr 1,4). Der Christ wird nicht nur »etwas« von Gott hören und erhalten (»Erlösung«, »ewiges Leben«), vielmehr ist er durch das Wirken des eucharistisch in ihm gegenwärtigen Sohnes und durch die Kraft des ihm verliehenen göttlichen Geistes - seinshaft und personal - »eingewöhnt« in das Gott eigene Leben; im Gebet »gewöhnt« er sich in der Sphäre

reiner Kreatürlichkeit täglich immer mehr an die Gesinnungen Gottes - und zwar vor allem durch die theologalen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe, die der Widerklang göttlichen Lebens im Gläubenden sind.

Darin ahmt der Christ das göttliche Leben des Sohnes »kontemplativ« nach: Wie der Sohn nichts aus sich selber tun kann, sondern »nur« vermag, was er den Vater tun sieht, wobei es sich nicht um ein zweifaches, sondern ein einziges Tun handelt, so soll es auch bei dem sein, der im Gebet Anteil bekommt am göttlichen Leben. Die Begründung hierfür liegt im Sohn: Der Vater liebt ja den Sohn und zeigt ihm alles, was er wirkt, so daß der Sohn, indem er das ihm Gezeigte schaut, in die gleiche Tat einbezogen wird: So betrachtet der Sohn den Vater, der die Welt so sehr liebt, daß er seinen eigenen Sohn dahingibt, und zugleich wirkt er, was er den Vater aus Liebe in ihm tun sieht; und was immer er in seinem Leben wirkt, ist die Frucht dieser einen Kontemplation der Liebe des Vaters; deshalb sucht er unentwegt im Verborgenen betend seine Gegenwart.

Mit der Gabe des Heiligen Geistes ausgestattet, kann der Christ mit der Liebe lieben, mit der Gott selbst liebt: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,5), woraus sich der Auftrag ergibt: »Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben«; und: »denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind [...], damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin« (Joh 13,34; 17,22.26). Das Wort »wie« besagt hier kein nachzuzahmendes Modell oder Ideal, sondern eine geisterfüllte Kontinuität: Die Jünger Christi sollen lieben mit der Liebe, mit der Gott liebt! Denn Gott gibt nichts Geringeres als sich selbst, nämlich seinen Heiligen Geist als jene Gabe, die ihm gleich ist und mit der er sich selbst liebt. Am Ende der Zeiten aber wird alles, was Gott uns jetzt gibt, er selber für uns sein - eben anstelle aller Gaben, und dann wird alles erfüllt sein vom Heiligen Geist, der das Antlitz der Erde erneuert.

Es ist aber nicht so, daß man eines Tages einmal Gottes Wort gehört und es so verstanden hat, daß man danach nur noch daraus die Konsequenzen zu ziehen hätte, denn der Christ wirkt nicht neben oder außerhalb Christi, sondern immer als Glied seines Leibes, vom Haupt des Leibes bewegt. So wandelt sich das Wort des Apostels: »Nicht ich lebe, Christus lebt in mir«, zu der weiteren Erfahrung aus dem Gebet: »Nicht ich wirke, Christus wirkt in mir.« Innerweltliches Handeln ist begrenzt, wie es auch von den äußeren Taten Christi gilt, doch zugleich wirkt Gott in diesen endlichen Taten während des irdischen Lebens Jesu sein göttliches Werk. Nicht anders verhält es sich im Handeln und Beten des Christen: Er darf unendlich Großes für die Kirche und die Welt wirken, aber eben aus dem inneren Einssein in und mit Christus, wie die Gerichtsrede von Mt 25,31-46 zeigt, da die Menschen den Weltenrichter fragen werden: »Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben, oder durstig und dir zu trinken gegeben? Und wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.«

## AUSGEWÄHLTE BIBLIOGRAPHIE

- Bachl, G.**, Thesen zum Bittgebet, in: Th. Schneider und L. Ullrich (Hgg.), Vorsehen und Handeln Gottes. Freiburg-Basel-Wien 1988, 192-207.
- Balthasar, H. U. von**, Das betrachtende Gebet. Einsiedeln 1955.
- Wort und Schweigen, in: ders., Verbum caro. Einsiedeln 1960, 135-155.
  - Der Unbekannte jenseits des Wortes, in: ders., Spiritus Creator. Einsiedeln 1967, 95-105.
  - Der unbekannte Gott, in: ders., Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Freiburg-Basel-Wien <sup>2</sup>1971, 25-32.
  - Das unmoderne Gebet, in: ebd., 106-110.
  - Vom immerwährenden Gebet, in: IkaZ 4 (1975) 206-217.
  - Christliches Beten - Beten in der Kirche. Eine theologische Meditation, in: Herder Korrespondenz 32 (1978) 401-407.
  - Katholische Meditation, in: GuL 51 (1978) 28-38.
  - Beten. Freiburg 1980.
  - Das unterscheidend christliche Gebet, in: IkaZ 14 (1985) 289-293.
  - Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1990.
- Blättler, P.**, Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars, Würzburg 2004.
- Brantl, J., u. a.**, Das Gebet - »die Intimität der Transzendenz«. Würzburg 2014.
- Cullmann, O.**, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen <sup>2</sup>1997.
- Dietrich, S.**, Das schweigende Gebet. Zur Grundlage des Verständnisses von schweigendem Gebet in ökumenischem Blickwinkel, Leipzig 2000.
- Götz, R.**, Aufgehen in die Communio des dreieinen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Gebetslehre im Lichte gebets theologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts, St. Ottilien 1999.

- Haas, A.M.**, Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik, in: W. Beierwaltes / H.U. von Balthasar / A.M. Haas, Grundfragen der Mystik. Einsiedeln 1963, 73-104.
- Sermo mysticus. Fribourg 1979.
- Halík, T.**, Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewißheit, Freiburg-Basel-Wien 2012, bes. 44-58.59-80.
- Hauke, M.**, Auf den Spuren des Origenes. Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars, in: Theologisches. Katholische Monatszeitschrift 35 (2005) 554-562.
- Hiller, D.**, Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Irlenborn, B.**, »Veritas semper maior«. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Regensburg 2003.
- Klein, C.**, Das grenzüberschreitende Gebet. Zugänge zum Beten in unserer Zeit, Göttingen 2004.
- Konda, J.**, Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars. Köln 1990.
- Krenski, Th.R.**, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Freiburg-Einsiedeln 1990.
- Kunz, C.E.**, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studie zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg-Basel-Wien 1996.
- Larcher, G.**, Glaube als Befähigung zur Erfahrung. Anmerkungen zum Beitrag von R. Schaefflers Religionsphilosophie für die neuere katholische Fundamentaltheologie, in: J. Hubbert u. a. (Hgg.), Freiheit Gottes und Geschichte der Menschen. Forschungsgespräch aus Anlaß des 65. Geburtstags von Prof. Dr. Richard Schaeffler, Annweiler-Essen 1993, 287-298.
- Lochbrunner, M.**, Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg-Basel-Wien 1981.
- Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Theol. Revue 101 (2005) 353-370.

- Lorenz, R.**, Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar. Freiburg-Basel-Wien 2005.
- Hans Urs von Balthasar und Ignatius von Loyola, in: W. Kasper (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Ostfildern 2006, 94-110.
  - Hans Urs von Balthasar und seine ignatianischen und patristischen Quellen, in: GuL 79 (2006) 194-203.
- Louf, A.**, In uns betet der Geist. Einsiedeln 1976.
- Luibl, H.J.**, Des Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit, Tübingen 1993.
- Ludwig, G.**, Der Wahrheit auf der Spur bleiben. Die transzendente Erfahrungstheorie Richard Schaefflers als Wegweiser im Dialog der Religionen, Berlin 2007.
- Mann, D.**, Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete. Elemente einer christlichen Theologie des Gebets, Würzburg 1998.
- Mercker, H.**, Schriftauslegung als Weltauslegung. München 1971.
- Mouroux, J.**, L'expérience chrétienne. Paris 1952.
- Müller, C.F.**, Weiss, K. - Dichter und Denker des »geschichtlichen Gethsemane«. Fribourg 1965.
- Nitsche, B.**, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner, Münster-Hamburg-London 2001.
- Pesch, O.H.**, Das Gebet. Augsburg 1972.
- Rahner, K.**, Einheit - Liebe - Geheimnis, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. VII, Einsiedeln 1966, 491-508.
- Ratzinger, J.**, Wesen und Grenzen der Kirche, in: Forster, K. [Hg.], Das Zweite Vatikanische Konzil. Würzburg 1963.
- Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: Rahner, K. und ders., Offenbarung und Überlieferung. Freiburg-Basel-Wien 1965, 25-69.
  - Beten in unserer Zeit, in: ders., Dogma und Verkündigung. München 1973.
- Reisenhofer, J.**, Ich glaube, weil ich bete. Fragmente zu einer Theologie des Gebetes bei Karl Rahner, Graz 1990.

- Ringleben, J.**, »In Einsamkeit mein Sprachgesell«. Das Gebet als Thema der Dogmatik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 79 (1982) 230-248.
- Roland-Gosselin, B.**, Le combat chrétien selon S. Augustin, in: Vie Spirituelle 24 [1930] 71-94.
- Salmann, E.**, Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums, Rom 1986.
- Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie, Rom 1992.
- Salmann, E. / Hake, J.J. (Hgg.)**, Die Vernunft ins Gebet nehmen. Philosophisch-theologische Betrachtungen, Stuttgart 2000, 31-59.
- Schulz, M.**, Hans Urs von Balthasar begegnen. Augsburg 2002.
- Schaller, H.**, Art. »Gebet« IV. Systematisch-theologisch, in: LThK IV (2006) 313f.
- Splett, J.**, Erfahrungsbeweis? In: M. Laarmann und T. Trappe (Hgg.), Erfahrung - Geschichte - Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler, Freiburg-Basel-Wien 1997, 31-49.
- Rez.: R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendenten Hermeneutik des Sprechens von Gott, in: ThPh 58 (1983) 129-130.
- Stolina, R.**, Unmittelbare Gotteserfahrung im Gebet. Zur Theologie des Gebetes bei Karl Rahner, in: W. Brändle und R. Stolina (Hgg.), Geist und Kirche. Festschrift für Eckhard Lessing, Frankfurt-New York 1995, 132-150.
- Striet, M.** (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg-Basel-Wien 2010.
- Weil, S.**, Das Unglück und die Gottesliebe. Mit einem Vorwort von T.S. Eliot, München 1953.
- Wenz, G.**, Andacht und Zuversicht. Dogmatische Überlegungen zum Gebet, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981) 465-490.
- Wüst-Lückl, J.**, Theologie des Gebetes. Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick, Fribourg 2007.
- Zimny, M.**, Zur Einheit von Spiritualität und Intellektualität im Werk Richard Schaefflers, Frankfurt u.a. 1999.