

Jan Peters

Die Vielgestaltigkeit des einen Gebetes

Haltung und Tun, mit denen wir die Botschaft des Evangeliums als Norm für unser gemeinschaftliches und persönliches Leben gläubig annehmen, lassen mindestens eine dreifache Überlegung zu. Wie jede bewußte menschliche Haltung oder ausdrückliche Handlung hat auch der menschliche Akt, durch den wir hier und jetzt unsre Haltung gegenüber der Botschaft des Evangeliums bestimmen, einen Erkenntnisaspekt, einen ethischen Aspekt und ein Erfahrungsmoment. Wenn der Christ behauptet, daß Gott für ihn «Vater» ist, umschließt das ein Erkenntnismoment: auf Grund seines Kultur- und Wissensbereichs wird er sich in der Überlegung bewußt, was er damit meint. Gott «Vater» zu nennen, darf für ihn kein unartikulierter Schrei bleiben. Sein Glaube verlangt gerade den immer neuen Versuch, über diese Behauptung nachzudenken, so daß ihm in jeder Kultur von neuem klar wird, was er mit dieser Behauptung meint. Eine solche Durchdenkung des Erkenntnismoments der menschlichen Glaubenshaltung gehört in die thematische Theologie.

Neben diesem Erkenntnisaspekt hat die Glaubenshaltung auch einen ethischen Aspekt: Die Behauptung, daß Gott für den Menschen «Vater» ist, bringt ethische Folgen mit sich. Die Überzeugung, daß Gott Vater ist, wird das menschliche Handlungsgewebe unablässig durchziehen. Für das menschliche Tun ist es nicht gleichgültig, ob wir Gott als Vater sehen oder als das Absolute oder den Urgrund unsres Daseins. Auch diesen Aspekt will der Glaube (schon aus sich heraus) in einer modernen Überlegung durchdenken. Es kann als Aufgabe der Ethik betrachtet werden, diese Reflexion immer wieder von neuem anzustellen, um so verantwortlich zu einer zeitgemäßen Ethik zu kommen.

Schließlich liegt dem Bekenntnis, daß Gott «Vater» ist, auch eine Erfahrung zugrunde. Dieses Erfahrungselement ist der dritte Aspekt der Glaubenshaltung, über die reflektiert werden muß. Glauben ist ja nicht zu Ende bei der Formulierung des Glaubens oder mit der Durchdenkung dieser

Formulierung, sondern erst in der Wirklichkeit des Glaubens hat er sein Ziel. Diese Erfahrung braucht nicht immer positiv zu sein: Manche Christen formulieren sie oft – ob zu Recht oder zu Unrecht, bleibe dahingestellt – mit «Gott ist tot».¹ Selbstverständlich will das keine Erkenntnisaussage und ebenso keine ethische Aussage sein; dieses Schlagwort will lediglich sagen, daß es für die alltägliche menschliche Erfahrung so ist, als ob Gott tot sei. Das macht schon deutlich, daß das Erfahrungsmoment im menschlichen Handeln und in der Haltung des Menschen nicht ausschlaggebend ist, obwohl es durchaus dazu gehört. Wir haben betont, daß «mindestens» drei Aspekte im menschlichen Tun zu unterscheiden sind, über die eine Reflexion möglich ist. Natürlich gibt es mehr Gesichtspunkte, unter denen das menschliche Tun Gegenstand wissenschaftlicher Überlegungen werden kann, z. B. für die Psychologie oder die Soziologie oder die Verhaltensforschung. Wir beschränken uns jedoch auf die drei erwähnten Reflexionsaspekte, die der Glaube aus sich heraus von der Theologie fordert: von der dogmatischen Theologie, von der christlichen Ethik sowie von jener theologischen Disziplin, die mit einem eigenartigen und – ehrlich gesagt – mir falsch erscheinenden Wort «Spiritualität» genannt wird. In diesem Beitrag werden wir (mit der Bedeutung von Spiritualität vor Augen) die Hauptaufmerksamkeit diesem Erfahrungsaspekt widmen müssen. Wenn wir nämlich von gläubigem Beten sprechen, reden wir (wenigstens auch) über den Erfahrungsaspekt unseres Glaubens. Es ist vielleicht der Aspekt, der in unsrer Zeit in der theologischen Reflexion am schwersten zu Worte kommen kann. Das hängt wahrscheinlich mit dem negativen Aspekt unsrer religiösen Erfahrungen zusammen: Wir erfahren Ohnmacht, Verlassenheit, Bedrohung, und diese negativen Erfahrungen können wir mit unserem positiven Glauben an die Allmacht Gottes, die befreiende Wirkung der Erlösung und die beschützende Wirklichkeit, die die Kirche angeblich ist, kaum in Übereinstimmung bringen. Es kann auch mit der Schwierigkeit zusammenhängen, den unbekanntem Gott hinter dem zu gut gekanntem Gott zu finden. Gerade von dem zu gut gekanntem Gott sagt ja unsere Erfahrung, daß er tot sei, während die Erfahrung des wirklich lebendigen, aber unsichtbaren und ungekannten Gottes noch zu jung ist und sich als christliche und religiöse Erfahrung noch zu wenig erkennbar macht und mehr als profane Bewußtwerdung unüberschreitbarer menschlicher Grenzen, die man gelassen hinzunehmen hat,

begriffen wird. Die wirklich erkannte und anerkannte menschliche Ohnmacht ist aber auch auf der religiösen Seite erfahrbar. Dieses religiöse, eventuell christliche Erfahren der dem Menschen inhärenten Machtlosigkeit in allerlei Grenzsituationen äußert sich in einer menschlichen und eventuell christlichen Haltung, die wir Beten nennen. Deshalb ist es keineswegs seltsam, daß man weder in der Kulturgeschichte noch in der Geschichte des Alten und Neuen Testaments einen Moment aufweisen kann, in dem das Beten erfunden wurde. Beten wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Es wird auch nirgendwo ausdrücklich gerechtfertigt; es scheint sich selbst zu rechtfertigen: durch Beten rechtfertigt sich das Beten selbst, wie die Liebe keine grundsätzliche Rechtfertigung braucht, sondern sich selbst durch Lieben rechtfertigt. Beten ist also eine bestimmte Erfahrungsebene des Christseins; in ihm wird der ganze Mensch konkret tätig: mit seiner Überzeugung vom ganzen Verhältnis zu demjenigen, der sich im Neuen Testament als Vater und als Liebe offenbart, aufgrund der Glaubenssicherheit, daß sich dieser erlösende Gott vom ohnmächtigen Menschen als befreiende und Weite schaffende Antwort verstehen läßt. Mit andern Worten: Beten ist das charakteristische Handeln aus gläubig bewußter Machtlosigkeit. Oder dasselbe noch einmal in der schönen Definition von Jacquemont: Beten heißt das Wort so durch uns hingehen lassen, daß es einen Zugang zum Vater findet.² In diesem Sinne ist das Beten der Kern des Glaubens und äußert sich im Gebet der Kern des religiösen Lebens. In diesem allgemeinen Zustand ist das Gebet noch gestaltlos; es kann sich aber äußern als Bittgebet, als Betrachtung, als formuliertes Gebet, als Kultgebet. Die verschiedenen Formen sind aber stark kulturgebunden. Darüber unten mehr. Hier wollen wir dem Gesagten lieber aus der Schrift etwas mehr Kontur geben.

Man könnte die Selbstverständlichkeit, mit der das Gebet in der Schrift auftritt, einem naiven Selbstverständnis des alttestamentarischen Menschen oder einem mythischen Bewußtsein zuschreiben. Diese Selbstverständlichkeit des Gebets in den Offenbarungsbüchern scheint uns jedoch einen tieferen Sinn zu haben. Für das Alte Testament ist das Gebet ein wesentlicher Bestandteil der Frömmigkeit Israels, die auf der Überzeugung von der echten Zweiseitigkeit des Bundes beruht. Die große Gebetsgestalt des Alten Testaments ist denn auch Moses; bei ihm hat Gebet ausdrücklich mit dem Werden Israels als Gottes

eigenem Volk zu tun (Ex 33, 17; Num 11, 12). Jedes wichtige Tun wird mit Gebet vorbereitet, und ein Dankgebet folgt ihm (vgl. 2 Sam 7, 25; 2 Chron 14, 10; 2 Makk 15, 14). Die Psalmen geben dieselben Heilstatsachen und Verheißungen wieder, die auch in den geschichtlichen Büchern erzählt werden, aber im Modus des Betens. So sind die Psalmen keine Doublette der historischen Bücher, genausowenig wie die historischen Bücher eine Doublette der prophetischen Bücher sind. In den historischen Büchern werden die Heilstatsachen im Indikativ erzählt, in den prophetischen Büchern erscheinen sie oft im Futurum und in den Psalmen im Optativ. Die moderne Sprachanalyse hat uns auf diese drei Modalitäten der menschlichen Sprache aufmerksam gemacht, welche den menschlichen Haltungen entsprechen, die der Mensch gegenüber der Wirklichkeit annimmt. Das Gebet im Alten Testament hat Fürbittcharakter und unterstreicht so den Verheißungs- und Zukunftscharakter. Weder im Alten Testament noch im Neuen Testament wird von der Notwendigkeit des Gebets gesprochen; es wird eher als Vorrecht betrachtet, wozu der Mensch in all seiner Ohnmacht imstande ist. Der Mensch liegt in seiner Ohnmacht nicht zerschmettert da, sondern kann seine Ohnmacht religiös benutzen, so daß sie ihn nicht sich selbst entfremdet, sondern über sich selbst hinaushebt. Im Neuen Testament geht es um die Erfahrung eines menschlichen Verhältnisses zu Gott, das im Vaterunser (Lk 11, 2 ff und Mt 6, 9–13) sein Paradigma hat. Wie die Psalmen Gottes Heilsbotschaft im Optativ aussagen, in Form eines Gebetes, so ist auch das Vaterunser die Heilswirklichkeit im Optativ. Von den Kirchenvätern wird es treffend als ein *breviarium totius Evangelii* charakterisiert, als Zusammenfassung der Frohen Botschaft, aber im Optativ. Bei Jesus selbst steht das Gebet in engem Zusammenhang mit seiner Sendung und mit der Heranbildung seiner Jünger: bei der Taufe (Lk 3, 21), bei der Wahl der Zwölf (Lk 6, 12); beim Dialog des Alten Testaments (des Mose, des Gesetzes, und des Elia, des Propheten) mit dem Neuen Testament als Erfüllung von Gesetz und Propheten (Jesus) bei der Verklärung; vor dem Leiden (Mk 14, 36); ausgearbeitet in Gebetsform – nicht in Erzählungsform – im hohenpriesterlichen Gebet beim kontemplativen Evangelisten Johannes (16 ff). Die Auferstehung wird als Erhöhung des Gebetslebens Jesu verstanden, durch die er endgültig der Fürsprecher für die Seinen wird (Hebr 7, 27). Dieser Fürsprecher bleibt aber unter seinem Volke (vgl. Lk 24, 53;

Apk 5, 12). Auch in der Urkirche geht das Gebet wieder den wichtigsten Augenblicken voran, folgt ihnen als Danksagung und begleitet das tägliche Leben als Kultfeier. Paulus verbindet das Gebet, das in seinem persönlichen Leben und in seiner Mission einen wichtigen Platz einnimmt (vgl. Röm 15, 30 ff), mit der Sendung des Geistes, der Jesu Geist ist und die Gläubigen fähig macht, sich als «Kind Gottes» (Titel für Israel als auserwähltes Volk) zu verhalten und so das wahre Israel dem Geiste nach zu sein. Die neutestamentlichen Schriften schließen mit einem Gebet und unterstreichen so noch einmal den «optativen Charakter» der neutestamentlichen Wirklichkeiten. Mehrere überlieferte Gebetsformen (Fürsprache, Anbetung, Gemeinschaftsgebet, liturgisches Gebet, Bittgebet, Reuegebet) kommen so schon im Neuen Testament in rudimentärer Gestalt vor. Das christliche Beten im Neuen Testament zeigt einen ausgesprochen altruistischen Charakter und konzentriert sich auf den Willen Gottes als wirkenden Heilswillen für sein Volk – auf jeder Ebene. Wenn es sich vom heidnischen Beten absetzt (*fatigare deos*: die Götter weichbeten), wird unterstrichen, daß Beten kein Beschwören der Gottesmacht, sondern eher ein gläubiges Zugeben des wesentlichen Unvermögens ist; und daß der gläubige Mensch erkennbar wird vor den Imperativen der Bergpredigt und dem Kommen des Gottesreiches als Heil, nicht als Notwendigkeit.

Erst vor diesem Hintergrund des angekündigten Heils wird die tiefste Notwendigkeit des Gebets offenbar. Beten ist für das Christentum eine Grundlage. Die Notwendigkeit dieser Basis wird aber erst sichtbar, wenn sie spürbar fehlt, wenn nämlich etwas, das auf dieser Basis steht, einzustürzen droht.

Deshalb muß man das Gebet in unserer Zeit eine gewisse Notwendigkeit nennen. Wir können sie am besten skizzieren, indem wir mit von Hügel³ auf die verschiedenen einander ergänzenden Elemente der Religiosität hinweisen. In allen großen Religionen sieht man zu ihren besten Zeiten eine Verflechtung kultischer Elemente mit dogmatischen und ethischen Aspekten. Es gibt ritualistische Religionen und Religionsformen, die das religiöse Leben praktisch auf die gemeinsame Teilnahme an bestimmten äußeren Handlungen des Kultus reduzieren. Es gibt eine dogmatische Religiosität, die das religiöse Dasein zu einseitig in der rationalen Annahme des rechtgläubigen Glaubensbekenntnisses sieht. Es gibt eine ethische Religiosität, die das religiöse Leben auf eine bestimmte

Ethik reduzieren will. Es gibt auch eine Religiosität, die den Akzent einseitig auf die Gebetshaltung, mystische Einkehr oder religiöse Erfahrung legt. Wenn eine dieser Akzentuierungen ausschließlich wird, bedroht sie die Gesundheit und die befreiende, erlösende Kraft der Religion: durch ritualistische Erstarrung, dogmatischen Formalismus, ethische Verweltlichung oder enge Säkularisierung; durch mystische Verflüchtigung oder spirituelle Verfremdung. Wenn wir von einem theologischen Erwachen reden möchten, geht uns die rechte Spiritualität verloren. Trotzdem kann sich diese Spiritualität, zu der wir die Gebetskultur in all ihren Formen und Bezügen rechnen, nur auf dem Boden dieser dogmatischen und ethischen Reflexion erneuern, wenn man nicht in ein Gebet verfallen will, das magisch wirken soll (die Wirklichkeit beschwören oder die faustischen Elemente aller Kultur aufrufen will) oder das zur Beklemmung wird (durch äußeren Gebetszwang). Die wahre Gebetsnotwendigkeit ergibt sich aus der christlichen Botschaft selbst. Der Christ, der vor dieser Botschaft seine abgründige Ohnmacht erlebt, kann die Überzeugung von seinem Ursprung und seiner Zukunft und die inneren Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung und echten Befreiung nicht anders wahrhaft bekennen. Sonst würde die dogmatische und ethische Thematisierung seines Glaubens zu einer Ideologie oder zu einem Gnostizismus.

Nun kann man zwar von der Notwendigkeit des Gebets überzeugt sein, gleichzeitig aber erfahren, daß man zum Beten unfähig ist. Theoretisch liegt die Möglichkeit zu beten im Christentum ziemlich nahe. Diese Möglichkeit ergibt sich ja aus dem wesentlich dialogischen Charakter der christlichen Botschaft und dem Bundescharakter von Gottes Heilshandeln. Im gläubigen Bekenntnis des Christentums gibt es immer ein persönliches «Gegenüber»; im Christentum kommt das Heil niemals von einem anonymen «Anderswo», sondern immer von einer ansprechbaren Wirklichkeit. Wenn Jesus im Glaubensbekenntnis als der Vollender der Offenbarung anerkannt wird, muß ein Dialog mit diesem Jesus möglich sein; muß es sich um ein ansprechbares Gegenüber handeln; das Wort muß von neuem als Offenbarung des Vaters gehört werden können.

Auch auf Grund anthropologischer Hinweise kann für unsere Zeit die Gebetsmöglichkeit aufgezeigt werden. Der Mensch ist nämlich das Wesen, das beständig seine Begrenzungen überschreitet: Aus Lauten macht er Sprache, aus Geräuschen

Musik, aus Eros Agape, aus Individuen Gemeinschaft; aus Brachland macht er Acker; aus Ferne macht er Nähe. Niemals begnügt er sich mit der vorgegebenen Welt; mit sichtlichem Erfolg strebt er einer gewollten Welt entgegen. Auch sein fundamentales Unvermögen transzendiert er beständig. Der religiöse Weg dafür ist das Gebet. Dieses Unvermögen läßt sich auch im wachsenden Bewußtsein erfahren, daß er mit der geschichtlichen Wirklichkeit «Kirche» (noch) nicht wahrnehmen konnte, was die Botschaft des Evangeliums mit «Reich Gottes» meint; daß er innerlich noch nicht so befreit ist, um sich als derjenige präsentieren zu können, der in der Freiheit der Kinder Gottes lebt. Sind das nun Begrenzungen, mit denen er sich abzufinden hat, oder soll dieses Unvermögen betend offenbar gemacht werden?

Wir entscheiden uns – nicht ohne Grund – für letzteres und kommen so zu einem Verständnis für das «offizielle Gebet der Kirche», das eine Ergänzung sein kann: sowohl in der einseitigen juristischen Auffassung wie auch in der heutigen Auffassung von Liturgie, die sie nur als Ereignis sehen will; wenn etwas geschieht, ist es Evangelium, Kirche, Liturgie.

Die Unterscheidung von Privatgebet und öffentlichem Gebet, von Liturgie und Paraliturgie, von Frömmigkeitsgebet und offiziellem Gebet, von objektiver liturgischer Frömmigkeit und subjektiver schöpferischer Kraft in religiosis usw. ist vor dem Hintergrund des Gesagten nicht so selbstverständlich, wie man oft glauben machen möchte. Die Unterscheidung hat sicherlich ihren Nutzen und ist auch einsichtig, wenn man davon ausgeht, daß es ein offizielles Institut Kirche gibt, das sich in bestimmten kultischen Akten äußert und andere Gebetsformen sein läßt, was sie in ihren Augen offensichtlich sind: subjektive Äußerungen persönlicher Frömmigkeit, deren Rechtgläubigkeit und Erlaubtheit an diesem «objektiven» Gebet der Kirche gemessen werden müssen. Das sieht verdächtig nach dem aus, was in manchen Gesellschaftsformen als «Staatskunst» angepriesen wird. Wo jedoch beim Volke Gottes Gebet vorkommt, wie es oben beschrieben wurde; wo sich die Gemeinschaft der Christen im Lichte unsrer heutigen Kultur gläubig ihres Unvermögens bewußt wird, das Reich Gottes zu verwirklichen; wo sich Christen «erst als Schüler des Evangeliums» erleben – da ist kirchliches Gebet! Ob das nun in einem bestimmten Rahmen geschieht, in einem sakralen Gebäude, nach einem offiziellen Formular oder in der Familie, bei Gruppenzusam-

menkünften oder in schöpferischer Spontaneität der Gläubigen, ist für das Gebet an sich Nebensache. Die Hauptursache ist, daß es geschieht und daß es auf Grund gläubiger Haltung gegenüber der Frohen Botschaft geschieht. Wo es geschieht, wird es von der Gebetspädagogik der Kirche geleitet werden müssen. Die Mannigfaltigkeit psychischer Typen, die sich wandelnde Situation des Menschen, seine differenzierte Artung, deren er sich selbst (dank des heute so volkstümlichen Wissens vom Menschen) in dieser Zeit mehr als früher bewußt ist, werden schon verschiedene Gebetsformen mit sich bringen; es sind aber Variationen der oben geschilderten Grundhaltung des gläubigen Menschen, der sich seiner Begrenzung bewußt wird. Daß diese Begrenzung heute anders erfahren wird (z. B. als Kirche der Armen) als im Mittelalter oder als in der Selbstverständlichkeit des geordneten Staates, ist Nebensache. Die Hauptsache bleibt, daß der Christ heute auch diese neuen Begrenzungen in ihrer Tiefe mit dem Lotblei des Evangeliums ausloten kann.

Man kann sich natürlich die Frage stellen, ob das gläubige Weiterleben dieser menschlichen Begrenztheit – als Individuum, als Gruppe – wohl sein muß, wenn man vor den Aufgaben von heute steht; oder ob es nicht genügt, diese Begrenztheit nüchtern zu bejahen und an ihnen zu tun, was man tun kann: sich «in Gottes Namen» damit abzufinden, wie es in einer alten Formulierung hieß. Man kann beim Beten nie von einem wirklichen «Müssen» sprechen; es liegt immer im Bereich des «Dürfens», des «Könnens», des Privilegs, schöpferischer Möglichkeiten. Als man aus dem Gebet ein Gebot machte, war das wahrscheinlich das Verderblichste für die Gebetskultur. Gebet kann sich nur in der Luft des Privilegs entwickeln, nicht im Rahmen von Vorschriften. Im Rahmen von Vorschriften schwindet der schöpferische Charakter, geht die Fähigkeit der Bewunderung verloren und wächst die Selbstverständlichkeit; selbstverständlich ist aber das Unvermögen, nicht das Gebet. Wahrscheinlich haben wir zu lange von den reichen Gebetsformulierungen gezehrt, die zwanzig Jahrhunderte Christentum uns hinterlassen haben, und haben zu wenig nach vorn geschaut: in die Zeit, wenn das «Wort Gottes selten wird» (vgl. 2 Kön 17, 14 f) und man keinen Krümel davon bekommen lassen darf. Wir sind durch die Reichtümer unsrer Gebete verwöhnt und finden deshalb keine neuen mehr. Diese Behauptung ist wenig nuanciert; es gibt ja noch immer die Frage, ob ein gläubiges Erfahren unsres Unvermögens (wie es

oben beschrieben wurde) in unsrer Zeit als Grundform des Gebets wohl noch möglich ist. Vergote⁴ mußte in seiner Untersuchung über den Glauben der Intellektuellen feststellen, daß sie nicht nur ohne religiöse Erfahrungen sind, sondern daß sie ihnen auch mißtrauen. Sie wüßten nämlich zu viel (oder zu Oberflächliches?) von der Religion als Trost, oder als Projektion, oder als getarntem Egoismus. Vielleicht zeigen die heutigen Gebetsformen deutlicher als frühere, daß Gebet nicht in erster Linie von der Frage aus formuliert werden kann: «Was habe ich an Gott?», sondern mehr in einem wachsenden Bewußtwerdungsprozeß reif wird, der einmündet in die Frage «Was hat Gott an mir?», wobei das Ich exemplarisch steht für «wir Menschen».

Dazu noch ein Wort, um ein Mißverstehen des hier gebrauchten Begriffs «Erfahrung» zu verhindern. Bei dieser Erfahrung geht es nicht um Gefühle; auch nicht um die Identifizierung einer Entdeckung oder eines Ereignisses mit einer theologischen Behauptung; letztlich geht es darum, ob wir im Prozeß unsrer wachsenden Bewußtwerdung auch etwas vom Wirklichkeitscharakter der Erlösung und der Befreiung erleben. Es geht also um einen Gesichtspunkt christlicher Anthropologie. Die Theologie soll sich auch sicher sein, daß sie in ihrem Dialog, um einer wissenschaftlichen Entfremdung zuvorzukommen, Antwort auf eine wirkliche menschliche Existenzfrage gibt. Handelte Theologie nur von Dingen, die sich außerhalb der Erfahrungskreise des Menschen abspielen, würde sie sich den Menschen entfremden; sie kann sich auch nicht allein auf eine Wiederholung dessen beschränken, was anderswo (z. B. in der Psychologie oder in der Soziologie, der Wirtschaftswissenschaft usw.) über den Menschen schon besser gesagt wird; sie wird im menschlichen Dasein eine Tiefe zum Bewußtsein bringen müssen, die sonst nur im nichtreflexiven Glaubensakt oder im bewußten Akt des Unglaubens zugegen wäre: die Erfahrung der christlichen Ohnmacht. Tut sie das nicht, wird sie als Theologie ihre Kraft verlieren; aber dann ist auch die Existenzchance für eine moderne Spiritualität des Gebets vertan: die Erfahrung hat ja aus sich selbst nicht genügend Grundsätze, um ihre Inhalte christlich zu deuten.

An anderer Stelle dieses Heftes wird auf verschiedene Art durch alle Gliederungen des «Volkes Gottes auf dem Wege» auf eine neu auftauchende Gebetskultur hingewiesen. Das hebt die Krisensituation noch nicht auf; auch hier macht eine Schwalbe noch keinen Sommer. Es ist aber

wohl ein bescheidenes, nicht mißzuverstehendes Zeichen: Es wird ein neuer Weg zum Gebet gefunden, so schwierig er auch sein mag. Auch durch die neuen Einsichten der Wissenschaften vom Menschen ist der Mensch nicht ganz durchsichtig geworden, weder für sich selbst noch für seinen Mitmenschen. Er wird in seiner Intimität mit Gott gewiß nicht mehr so naiv sein können wie vor Freud. Das macht aber nicht unmöglich, zu wirklicher Intimität und zu gläubiger Erfahrung der eigenen Begrenzung zu kommen: zur Erfahrung einer Abhängigkeit, die (auch nach den Enthüllungen der Psychoanalyse) mit «Kindschaft Gottes» bezeichnet werden kann. Auch für den modernen Menschen stellt sich die Aufgabe der Einswerdung mit einer Wirklichkeit, die größer und persönlicher ist als er selbst, und diese Einswerdung kann wieder neu verstanden werden auf Grund der Wirklichkeit, die die menschliche Tradition Liebe nennt und die in der Glaubenserfahrung als Gott zu erleben ist: Gott ist die Liebe. Die Frage nach dem öffentlichen Gebet der Kirche scheint sich auf den ersten Anruf des Vaters unsers zuzuspitzen: Wie können wir, von allen Illusionen befreit, mit gutem Gewissen von einer Wirklichkeit reden, die wir als «Vater» ansprechen können und die wir als Gemeinschaft mit «Unser Vater» anrufen und zu der wir beten können. Das ist in der Mitmenschlichkeit allein nicht möglich: Der Mitmensch ist nicht anbetungswürdig und ist nicht absolut. Ebenso wenig können wir mit diesem Wort die dunkeln Realitäten bezeichnen, durch die immer eine Teilstrecke jeder Menschwerdung bestimmt wird. Wenn wir die uns überragende Wirklichkeit auf Jesu Wort hin mit «Unser Vater» anreden, geschieht das auf Grund der Erfahrung, daß uns das nicht von uns selbst entfremdet, sondern uns selbst näher bringt.

Beten ist nur ein einziger Lebensaspekt. Als menschliches und christliches Leben aus dem Glauben verlangt es nach vielen andern Elementen der menschlichen Kultur, die hier nicht zur Sprache kamen oder nur im Vorbeigehen erwähnt wurden. Vom Bittgebet bis zum kontemplativen Gebet ist das Beten eine Wahl, wie man im Leben stehen will. Diese Wahl will nicht den Ausschluß des einen Teils der Wirklichkeit vom andern, sondern will durch die eine Wirklichkeit bis in die tiefsten Dimensionen aller Wirklichkeiten hindurchschauen. Es ist eine Wahl, die sich nicht auf das Oberflächliche und Augenblickliche noch auf das Machbare reduzieren läßt, sondern die in einem positiven Verstehen die irdischen Werte relativiert

und durch ihre wesentliche Heilsausrichtung vertieft. In diesem Sinn liest das Gebet die Wirklichkeit (*lectio spiritualis*), durchschaut ihre Zeichenkraft (Symbolik) und sucht die darin verhüllte Gegenwart von Gottes Transzendenz für die Gemeinde Gottes und für alle Menschen sichtbar zu machen.

¹ Weil wir in unserer Dokumentation über das säkularisierte Gebet (Concilium Nr. 11/1969) darauf näher eingegangen sind, begnügen wir uns hier mit einem Hinweis auf diese Dokumentation und die dort angeführte Literatur.

² P. Jacquemont, *Oser prier ou l'originalité du chrétien* (Paris 1969): «La prière, c'est le passage de la Parole en nous, qui nous fait passer vers le Père.»

³ F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion I* (London 1908). Die Religion erhält von der Gesellschaft den Auftrag, eine Sprache zu schaffen für jede Art von Erfahrung, die in der Gesellschaft keinen Ausdruck findet und nicht mehr atmen kann; das Ent-

gegengesetzte scheint auch wahr zu sein: Wenn die Gebetserfahrung innerhalb der Kirche keine Möglichkeit mehr findet, sucht sie einen Ausweg in Sekten oder – in säkularisierter Form – in einem neuen literarischen Genus, dem intimen Tagebuch. Vgl. A. Girard, *Le journal intime* (Paris 1963) XI–XVII und 601–605.

⁴ A. Vergote, *Christendom en ritus: Tijdschrift voor Liturgie* 52 (Jan. 1968) 52–53. – A. Dumas, *Dieu de la réalité et la réalité de Dieu: Esprit* (1968) 563–576. – K. Rahner, *Glaube und Gebet: Geist und Leben* 42 (Juni 1969) 179 und 183–184 (e).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN PETERS

geboren am 25. April 1921 in Esloo, Karmelit, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Löwen und Nimwegen und doktorierte 1957 in Theologie. Er war Professor für Dogmatik und Spiritualität am Ordensstudium der Karmeliter in Smakt-Venray, ist seit 1966 im Generalsekretariat dieser Zeitschrift, seit 1967 Experte am Niederländischen Pastoralrat und Sekretär der wissenschaftlichen Gesellschaft der katholischen Theologen der Niederlande. Er veröffentlichte u. a. Kommentare zum Werk des Johannes vom Kreuz.

Joseph Gelineau Entwickeln sich neue Formen im liturgischen Gesang und in der liturgischen Musik?

Familialer Charakter des Gesanges und vertraute Musik

Die Weisheit des alten China sagt: «Die Musik vereint, die Riten unterscheiden. Durch die Vereinigung entsteht Freundschaft zueinander, durch die Unterscheidung gegenseitige Achtung. Wenn die Musik vorherrscht, haben wir Unbekümmertheit, wenn die Riten vorherrschen, Trennung.»¹

Die Kommunikation durch das Symbol – an welche die liturgische Kommunikation anknüpft – bringt in die menschliche Erfahrung einen «Abstand» hinein. Die Erfahrung ist nicht aufgehoben, aber das Symbolverhältnis bewirkt ein Hinausgehen über die Unmittelbarkeit der Erfahrung. Man erfaßt das Reale jenseits des Sinnenfällig-Zeichenhaften, durch das es enthüllt wird. Seine Anwesenheit wird erkennbar in einer Abwesenheit. Daher fordern die liturgischen Zeichen uns auf anzuerkennen, daß wir hier keine unmittelbare sinnhafte Erfahrung von Gott haben, son-

dern eine viel tiefere, viel wahrere Beziehung symbolischer und sakramentaler Ordnung im Glauben. Dadurch, daß die Riten den Abstand zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten deutlich machen, bringen sie in diesem Sinne eindringlich die Achtung vor dem «anderen» zum Bewußtsein.

Man muß also die unmittelbare Erfahrung hinter sich lassen, um zum Symbolverhältnis Zugang zu gewinnen. Doch befindet sich dieses ständig in Gefahr, formal und leer zu werden, wenn vor ihm keine lebendige Erfahrung mehr liegt, die es aufnehmen und über die es hinausgehen kann. Dann verfällt man in der Liturgie in einen formalen Ritualismus, in einen befremdlichen Hieratismus. Dann sind Achtung und Abstand nur noch Nicht-Verhältnis.

Hier kann unter den liturgischen Zeichen die Musik eine besondere Rolle spielen. Zweifellos tritt sie im Bereich der Riten vornehmlich und an erster Stelle als Symbol auf. Die «ästhetische Erfahrung» – und erst recht der rein sensoruell-akustische Eindruck – allein kann niemals Ritus werden. Doch wenn die Musik sich als Symbolbeziehung anbietet, so kann sie dabei noch weniger als die gesprochene Sprache oder die Ritus gewordene Handlung auf lebendige Erfahrung verzichten. Wir kennen das zum reinen *flatus vocis* verkümmerte Wort oder das völlig mechanisch vollführte Kreuzzeichen ohne Beziehung zum Leben. Und wie ist es beim Singen?

Auch hier, so wird man uns entgegenhalten, haben wir leider so viele leblos gewordene und offenbar jeder Symbolbeziehung bare liturgische