

¹⁷ Vgl. Diodor von Tarsus: «Man spricht auch von Prophetie, wenn jemand die Worte eines Propheten erklärt» (K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster i. W. 1933, 106).

¹⁸ Vgl. F. J. Leenhardt, La parabole du Samaritain. Schéma d'une exégèse existentialiste: Aux sources de la tradition chrétienne (Neuchâtel/Paris 1950) 135: «Il (le Samaritain) a bien lu Moïse, comme d'autres, mais autrement».

¹⁹ P. van Buren, The Secular Meaning of the Gospel (London 1965) passim.

²⁰ A. Th. van Leeuwen, Christianity in World History (London 1964).

²¹ J. C. Hoekendijk, De kerk binnenste buiten (Amsterdam 1964) 163.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

GIJS BOUWMAN

geboren am 10. Juli 1918 in Schwalkwijk, Mitglied der Gesellschaft vom Göttlichen Wort, 1945 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana, am Bibelinstitut und am Institut für christliche Archäologie in Rom sowie an der Universität Nimwegen. Er ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Bibelwissenschaften und Professor für neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät von Tilburg.

Fons D'Hoogh
Beten in einer
säkularisierten Welt

«Ebenso wie Gott tot ist, ist auch das Gebet für eine große Zahl unsrer Zeitgenossen tot.»¹ Die beste Zeit für Gottesglauben und Gebet scheint vorbei zu sein. Mit der Macht aller Selbstverständlichkeiten werden rhetorische Fragen gestellt: Wie in Gottes Namen kann man heutzutage noch Christ sein? Wie in Gottes Namen kann man heute noch an Gebet denken? Die Phrase «in Gottes Namen» ist mit einem oberflächlichen Wortgebrauch zwar noch hängengeblieben, wie ja auch das Wörtchen Gott in Kraftausdrücken und Flickwörtern noch zu hören ist. Aber wir leben und denken eigentlich «in des Menschen Namen». Die Zeit des selbstverständlichen Gottgläubigseins und des selbstverständlichen Betens ist endgültig vorbei. Sogar Priester und Ordensleute wagen nur zögernd zu bekennen, daß sie noch zu beten versuchen. Die Haupttendenz des Säkularisierungsprozesses ist eindeutig Emanzipation durch Entsakralisierung. Der Mensch ist sich seiner eigenen Möglichkeiten und seiner eigenen Verantwortung bewußt geworden. Er weiß, daß die ganze Welt seine eigene Stadt werden muß (Cox) und daß er selbst zugunsten einer lebbareren Metropolis Vorkehrung organisieren muß.

Hat Beten noch Sinn?

Es ist charakteristisch, daß das Büchlein von Luise Rinser «Hat Beten einen Sinn?» im Niederländischen den Titel trägt: «Hat Beten wohl noch Sinn?»² Die Veränderung der Frage weist auf eine Verkehrung der Selbstverständlichkeit hin. Über-

setzer und Herausgeber haben damit deutlich auf das Gefühl des Unbehagens angespielt: auf die Lebensfrage vieler Christen, die das Beten noch nicht mit ruhigem Gewissen aufgegeben haben. Lesern, die von außen her, ohne eigene Erfahrung eine entscheidende Antwort auf ihr Unbehagen erwarten, antwortet die Autorin mit einer Aufmunterung, selbst, mit eigenem Einsatz und aus eigenem Erlebnis den Sinn des Betens existentiell zu erfahren: Bete nur, und du wirst entdecken, daß Beten Sinn hat – und anders als durch Beten wirst du es nie entdecken.³

Diese Antwort mag viele enttäuschen. Sie kann den Eindruck erwecken, daß die Scheinheiligkeit und Unechtheit eines «so tun, als ob» empfohlen werden. Trotzdem enthält dieser klassische Rat aus den Handbüchern des geistlichen Lebens eine Weisheit, die gerade auch in einer säkularisierten Welt höchst aktuell ist: Eigene Erfahrung ist der beste Lehrmeister. Wie kann man Sinn für Musik oder Poesie bekommen und kultivieren? Notenlernen und Grammatik, Analysen und Besprechungen können zwar als vorbereitende Schritte bis an die Schwelle führen; aber wirklichen Sinn für Musik und Poesie wird nur finden, wer sich über die Schwelle wagt: wer sich bis dahin begibt, wo man sich der Welt der Musik oder der Dichtung hingibt. Deshalb ist der Rat von Luise Rinser keineswegs nur billiges frommes Gerede oder ein Argument, das mundtot machen soll, sondern ein Stück lebensechter Weisheit.

Die eigentlichen Fragen nach dem Beten in unserer neuen Situation sind Tiefenfragen. Es geht um weit mehr als um die Frage, ob mein Beten – das man meistens minimalistisch als Bittgebet auffaßt – erhört wird, sondern um die andere Frage, ob unser Beten gehört werden kann. Die Fragen nach Gebetsformen und Gebetselementen werden gegenüber der Frage nach dem Sinn des Betens nebensächlich. Es geht um den Grund des Betens selbst: ob Gott als persönlich angesehen werden kann und darf. Läßt sich Gott als ein Du von der

Tiefe unserer zwischenpersönlichen Beziehungen und unserer aktiven Bezogenheit auf die Bewohnbarmachung der Welt unterscheiden? Wir meinen, daß darauf mit Umsicht und Vorsicht bejahend geantwortet werden kann, und daß es Sinn hat, sich ausdrücklich an dieses Du zu wenden. Bischof Robinsons Warnung steht uns zwar vor Augen. Indem wir uns im Gebet an Gott wenden, setzen wir dieses unsichtbare Du leicht an die Stelle jener Du, die sich an uns wenden.⁴ Beten kann zur Flucht aus der einen menschlichen Wirklichkeit werden. Die Hinwendung zum Über-Du kann ein Alibi werden, in dem man sich der wirklichen Verantwortung entzieht. Robinson nennt das ein «telstar-Beten, das vor allem im Bittgebet leicht zur Methode werden kann, um der direkten Kommunikation oder dem direkten Tun zu entrinnen».⁵

Er ist kritisch genug, um anzuerkennen, daß diese Flucht keine notwendige Implikation der «theistischen Projektion ist, in welcher Gott als besondere Person gesehen wird, an die wir unsere Gebete aus der Welt heraus wenden».⁶ Er unterscheidet sich deutlich von den Radikaltheologen. Er ist von der «Realität Gottes» sowie von Notwendigkeit und Wert des Gebetes und der Liturgie überzeugt.

Für radikale Theologen können die Fragen nach einem persönlichen Gott und damit die Fragen nach Gebet und Gottesdienst überhaupt nicht sinnvoll gestellt werden. «Mir ist nicht einsichtig, wie Predigt, Gottesdienst, Gebet und Einsetzung von Amtsträgern von radikalen Theologen ernst genommen werden können.»⁷

Wir halten es mit jener Neigung im modernen theologischen Denken, das zwar für Autonomie und Verantwortung des Menschen für seine ganze Welt empfänglich ist, aber gleichzeitig auch empfänglich ist für die Tiefe des göttlichen Mysteriums, das im menschlichen Engagement miterfahren wird. Diese Neigung ist für die Treue zu diesem menschlichen Engagement höchst empfindsam. Kritische Fragen, die sich aus dieser Sorge um Treue ergeben – oder negativ ausgedrückt: dieses Mißtrauen gegenüber allem, was als Flucht gelten könnte, betrifft sowohl die Möglichkeit, diesem Tiefenmysterium, das als gegenwärtig miterfahren wird, zu begegnen, wie auch es zu benennen.

Erfahrung und Benennung Gottes

Wir setzen uns klar von der Auffassung ab, daß es einen eigenen religiösen Wirklichkeitssektor gibt, außerhalb dessen keine Gottbegegnung möglich

wäre und in den man sich hineinbegeben muß, um zu Gott zu kommen. Schillebeeckx hat mit Nachdruck überzeugend dargelegt, daß Fideismus eine unüberbrückbare Kluft zwischen der Welt der menschlichen Erfahrung und jenem Raum schafft, in dem sich Gott dann losgelöst und abrupt dem Menschen aufdrängt. «Weil Gott sich – der Definition nach – als absolute Wirklichkeit der direkten Erfahrung ganz entzieht, ist vor einem rationalen Verständnishorizont ein menschlicher sinnvoller Gottesglaube erst dann möglich, wenn unsere menschliche Wirklichkeit einen realen Verweis auf Gott enthält, der dann auch erlebt wird.»⁸ Menschliche Wirklichkeit ist – der Definition nach – lagebestimmte und historische Wirklichkeit. Die Empfindsamkeit für die Tiefe oder das Unbedingtheitsmoment unsrer menschlichen Erfahrung wird sich denn auch mit der sich wandelnden Lebenswelt ändern. Menschliche Wirklichkeit ist – eben in dem Maße sie menschlicher wird – auch sehr persönlich. Nicht jeder Mensch wird an derselben Stelle, in denselben Lagen die Offenheit für die göttliche Mitwesenheit erfahren. In den verschiedensten menschlichen Erlebnissen kann ein Mensch mit dieser Mitwesenheit konfrontiert werden. Eine beherrschende Tendenz im theologischen Denken macht uns besonders auf positive Erfahrungen «mitten im Leben» aufmerksam und warnt uns vor negativen Erfahrungen in Grenzsituationen wie Schuld, Leid, Unglück und Tod. Die Erfahrungen von Liebe, Vergebungsbereitschaft, stets neuer und so oft unverdienter Dialogbereitschaft, die Erfahrung eines Urvertrauens, das uns trotz aller Negativität, ja trotz uns selbst⁹ trägt und neu beginnen läßt, bieten dem heutigen Menschen bevorzugte Momente von «disclosure», von Empfänglichkeit für das Tiefere, das Transzendente, das als tragender Grund, als mitanwesend erfahren wird. Aus dieser Empfänglichkeit wird aber anscheinend manchmal zu schnell ein böses Licht auf den möglichen disclosure-Gehalt von Grenzerfahrungen geworfen, die in unsrer heutigen Welt so massenhaft und brutal zum Greifen nahe liegen. Weit mehr als der positive oder negative Inhalt einer Situation ist die *Intensität* unsres Einsatzes in dieser Situation entscheidend. «Die Erfahrung einer vertikalen Dimension – eines Mehr und eines Tieferen – ist engstens mit der Engagiertheit der Person verbunden, durch die der Selbsterfahrung eine Tiefe gegeben wird, die zum Staunen führt und an ein unverdientes Geschenk denken läßt.»¹⁰ Dürfen wir es wagen, dieses «Mehr und Tiefer» Gott zu nennen? Wäre das nicht eine unerhörte Extrapolation,

eine unerträgliche Projektion? Diese Fragen brauchen nicht von einem oberflächlichen Agnostizismus eingegeben zu sein; sie drängen sich ebenso sehr aus der Furcht vor dem niemals adäquat zu fassenden und in Worten zu formulierenden Mysterium auf. Wir verstehen, daß Christen vorschlagen, eine Zeitlang von diesem Gott zu schweigen. «Aber in der Menschengemeinschaft muß gerade das Unaussprechliche laut zur Sprache kommen; die Menschheit selbst schaut danach aus. Eigentlich ist nur das Unaussprechliche des Besprechens wert; es gibt uns stets von neuem zu denken.»¹¹

Wenn Menschen dazu ausgerüstet und dazu aufeinander verwiesen sind, um sich gegenseitig in allen Formen der Sprache zu bereichern, müssen wir auch unsre Erfahrungen formulieren und austauschen. Dann dürfen wir versuchen, unsere Erfahrung in Worte zu fassen, unsere Tiefsicht mitteilbar zu machen und ändern anzubieten: in der Hoffnung, daß sie sich selbst darin wiedererkennen und dadurch bereichert werden. Wenn wir es wagen, diese unauslotbare Tiefe, die sich mitten in unserm Leben mit zu erfahren gibt, Person und Vater zu nennen, stützen wir uns dabei auf Jesus und die lebendige Tradition von Menschen, die Jesu offenbarendes Wort bis in unsre Tage lebendig gehalten haben. Wir bekennen ausdrücklich, daß wir als Christen unser menschliches Dasein mit all seinen Erfahrungen und Deutungen im Lichte Jesu von Nazareth sehen. Nicht nur unsre Formulierung, sondern unsre Erfahrung der Tiefe selbst ist von Grund auf durch ihn gezeichnet. Unsere Daseinserfahrung mit unsrer Empfänglichkeit für den Offenbarungsgehalt des Daseins ist von Grund auf gezeichnet und mitbestimmt von Jesus, den wir als Gottes Erscheinung-in-Menschlichkeit erkannt haben. Wir kommen nicht nur durch eigene Daseinserfahrung zu Gott als der persönlichen Tiefe unsres menschlichen Daseins; wir kommen zu dieser Erfahrung und zu ihrer Benennung auch durch unser Vertrauen auf das Licht, welches Jesus ist. Es scheint uns, daß Robinson die Implikationen unsres Jesusglaubens nicht immer genügend herausgestellt hat.

Ein überholter Theismus?

Nach einer Arbeitshypothese Robinsons ist gerade die theistische Vorstellung von Gott daran schuld, daß das Beten in eine Sackgasse geraten ist.¹² Mit ihm vertreten viele andere die Auffassung, daß der alte Theismus überlebt sei.¹³ Will man am Gott eines bestimmten Theismus vorbei, vorbei an

«bestimmten kindlichen Abhängigkeitsvorstellungen»,¹⁴ wie Lukken nahezulegen scheint, oder «vorbei am Gott des Theismus», wie es ein Titel Robinsons formuliert?¹⁵ Genügt es, auf die Bibel zu verweisen, auf die Reden Jesu und das Beten Jesu im Neuen Testament, um jeden Versuch, am Theismus vorbeizukommen, als unchristlich und unorthodox abzuweisen? Ist ein nichttheistisches, transtheistisches Christentum möglich? Bleibt nach der ganzen Entmythologisierung «trotzdem als Kern der biblischen Offenbarung der lebendige Gott als persönliches Gegenüber unantastbar»?¹⁶ Oder soll man noch weitergehen und zugeben, daß sich durch die Säkularisierung die Erkenntnissituation dermaßen gewandelt hat, daß man beim Aussprechen der geeichten christlichen Formeln und Formulierungen im Augenblick ohnehin etwas anderes sagt als vierhundert oder neunhundert Jahre vorher?¹⁷ Warum sollte man dann für das noch ältere biblische Reden vom persönlichen Gott eine Ausnahme machen?

Robinson ist, wie man zur Genüge weiß, sehr empfänglich für die Inwesigkeit Gottes, ohne daß er deshalb Gott mit den «Tiefen der Seele» oder dem «Tiefenmittelpunkt» identifizierte.¹⁸ Er wendet sich nicht gegen eine «Projektion», sondern gegen die Risiken einer «theistischen Projektion». Er meint die Verbundenheit von Immanenz und Transzendenz besser durch eine «panentheistische» Projektion sichern zu können; aber aus der Geschichte kommt er zu dem Bekenntnis: «Die über den Gott des Theismus hinausgehen wollten, kamen für gewöhnlich unter ihm aus; und die nach einer persönlichen Gottheit strebten, kamen schließlich meistens bei einem Gott aus, der nicht einmal ganz persönlich ist.»¹⁹ Er warnt denn auch mit Recht: «Wenn die einzige Alternative zu einem persönlichen Gott ein unpersönliches Absolutum ist, dann wollen wir alles tun, um an ersterem festzuhalten.»²⁰ Von der Feststellung her, daß viele Zeitgenossen unmöglich an einen persönlichen Gott glauben können, es sei denn in der alten (von Robinson etwas allzu pejorativ theistisch genannten) Vorstellung, will Robinson weiter. Dieser Versuch ist jedenfalls höher zu schätzen als der Vorschlag, eine Zeitlang nicht mehr von Gott zu sprechen. Seine missionarische Sorge geht darauf aus, Gott auf glaubwürdige Weise zur Sprache zu bringen. Er will Gott ebenso wenig totsichweigen wie totreden.

Wir persönlich halten an einer geläuterten theistischen Gottesvorstellung fest, weil wir keine bessere Alternative wissen. Wir können Gott nicht aus-

sprechen, wir können nur *über* ihn oder *zu* ihm *hin*-sprechen. Wir können Gott nicht be-greifen, wir können lediglich nach ihm tasten (penser Dieu – penser à Dieu). Wir sind überzeugt davon, daß Ausdrücke wie «Person», «Du», «Liebe» im Zusammenhang mit Gott durchaus geeignet bleiben, weil sie die intensivste und tiefste menschliche Erfahrung formulieren. Ermahnt durch das Vorbild Jesu und unterrichtet durch seine Predigt, dürfen wir auch weiter von Gott und zu Gott als Vater, als Du sprechen. Da es in diesem Beitrag um das Beten geht, werden wir noch auf die Frage zurückkommen müssen, ob auch in einer transtheistischen Gottesvorstellung noch von Gebet die Rede sein kann. Sowohl für den Theisten wie für den Trans-Theisten gibt es eine gemeinsame Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit des Gebets als ausdrücklicher Hinwendung zu dem als Mitbewesenden oder Mitbewesendes erfahrenen andern oder erfahrene andere.

Beten als gesonderte menschliche Tätigkeit

Hiermit haben wir eine Definition des Gebets riskiert, in welcher die ausdrücklich gottgerichtete Aufmerksamkeit als gesonderte menschliche Tätigkeit in der Mitte steht. Damit berühren wir eine äußerst empfindliche Stelle des säkularisierten Christen. Beten und Liturgie werden als *gesonderte* menschliche Tätigkeiten aus dem Verlangen heraus, dem täglichen sorgenden Dasein treu zu sein, beargwöhnt. Das «Beten mit den Händen» wird so ziemlich als die einzig verantwortbare Form des Gebets betrachtet, und der Kultus der Nächstenliebe ist der einzig zu verantwortende Gottesdienst. Wir können damit nicht einverstanden sein: nicht nur, weil diese Art von Vorstellung allzu oft nur eine Rationalisierung ist, um das Unvermögen zu beten oder das Fehlen des Gebetes zu bemänteln. Viel zu selbstverständlich wird angenommen, das ganze Leben sei Gebet. Wir sind überzeugt, daß das ganze menschliche Leben auch religiöse Bedeutung und religiösen Wert hat: als Mitwirkung mit dem immer tätigen Schöpfer und dem alles erneuernden Erstgeborenen der ganzen Schöpfung.²¹ In diese Mitwirkung mit Gott und dem verherrlichten Jesus, der aufgenommen ist zu Gott, also in das Herz aller Wirklichkeit,²² wird wirklich Gottbegegnung gelebt. Diese nichtthematisch durchlebte Mitwirkung und Begegnung wird mit Recht vom Gläubigen als Gottes-Dienst aufgefaßt.

Trotzdem wäre es ein verwirrender und falscher Sprachgebrauch, diese allgemeine und implizite

Religiosität nun auch Gebet zu nennen. Beten als gesonderte menschliche Tätigkeit braucht nicht notwendig zu einer Flucht aus dem vollen Leben zu einer fernen fremden Gottheit zu entarten. Sich ausdrücklich an Gott wenden als den immer Gegenwärtigen und das von allen anderen Wirklichkeiten verschiedene Du braucht kein Verrat zu sein. Wir kennen doch vergleichbare «gesonderte» menschliche Tätigkeiten. Das eine menschliche Leben ist ein unablässiger Strom gesonderter, voneinander unterschiedener Tätigkeiten. Ist nicht das ganze menschliche Leben vom rhythmischen Wechsel zwischen spontan Erlebtem und thematisch Ausdrücklichem durchzogen? Sind beide Momente nicht dialektisch notwendig, um auf menschlicher Ebene zu leben? Ich kann beständig von Farbe und Klang umgeben sein, und doch kann ich mich durchaus sinnvoll dem Betrachten von Farben oder dem Behorchen einer Melodie als gesonderter Tätigkeit hingeben, ohne daß damit eine Flucht aus dem Leben bezeichnet wäre. Als Sozialarbeiter oder als Priester kann ich meine Aufmerksamkeit ganz ausdrücklich auf diesen oder jenen Mitmenschen richten, ohne daß ich deshalb alle anderen, für die ich ebenfalls mitverantwortlich bin, im Stich lasse oder ihnen entfliehe, wenn auch meine ausdrückliche und gesonderte Bezogenheit auf diesen einen Menschen tatsächlich ein geschickt maskiertes Alibi sein kann. Ich kann in der Zusammenarbeit mit einem Mitmenschen ab und zu auch zum Gespräch mit ihm kommen, ohne daß meine geteilte Aufmerksamkeit meiner persönlichen Beziehung zu ihm oder meiner sachlichen Beziehung zu unserer Aufgabe notwendig schaden müßte. Der Inhalt dieses Miteinander-Sprechens kann von der sachlichen Information bis zu streng persönlichen Vertraulichkeiten variieren. Aber ich werde nicht behaupten wollen, daß Zusammenarbeiten dasselbe ist wie Zusammensprechen. Sprechen-mit ist eine eigene Tätigkeit, auch wenn sie gleichzeitig mit anderen Tätigkeiten erlebt wird. Das Gesonderte hat nicht notwendig Beziehung auf Zeit oder Raum, wohl aber notwendig auf die Intention oder Ausrichtung.

Ob jemand mehrere Intentionen gleichzeitig aufnehmen kann, hängt sowohl von den inneren Erfordernissen dieser Intention selbst ab wie auch von der individuellen Psyche der betreffenden Person. Eine Mutter kann während der üblichen Haushaltsarbeit ebenso intensiv an einem Gespräch ihrer Kinder teilnehmen, aber beim Schreiben eines Briefes oder eines Zeitschriftenartikels wird sie ihre Kinder vielleicht auf die Straße schicken, damit sie

sich auf diese eine Haupttätigkeit konzentrieren kann. Streng genommen beweisen diese Vergleiche nichts (*comparatio non est ratio*): Sie werden auch nur denjenigen ansprechen, der *glauben* kann, daß es Gott als «Ich bin, der da sein wird» gibt. Oft wird der betende Mensch vom Eindruck bedrückt, daß er vor einer Leere steht. Beten bleibt eine Glaubenswirklichkeit, die immer wieder von der Unsichtbarkeit unsres Gottes angefochten wird. Beten wird dann: Warten auf Gott, Ausschauen nach ihm, Durchhalten zu ihm hin.

Innerer Sinn des Betens

«Beten ist sicherlich mehr als ein *Hilfsmittel*, um unser Engagement in der Welt zu befruchten; als ausdrückliche Hinwendung zu Gott, den wir aus unserm Engagement und aus der Tiefenlotung Israels und Jesu als den Vater erfahren haben, hat es auch *Sinn in sich selbst*. Echtes Beten wird zwar auf unser ehrliches und fachliches Engagement befruchtend wirken, obwohl es auch immer mehr als eine Besinnung darüber oder eine Planung dafür bleibt.»²³ Wir können das Gebet zwar zu einem praktisch ethischen Mittel funktionalisieren, um unsern Einsatz für Mitmenschlichkeit und Bewohnbarmachung dieser Erde anzuspornen. «Eine solche Verethisierung des Glaubens nimmt dem Kultus seinen Sinn und seine Freude und beraubt den Glauben selbst... seiner inspirativen Kraft... Der Glaube an Gott und seinen Gesandten hat seinen fundamentalen Wert und seine Bedeutung in sich selbst als inneren Raum, in dem Gott unser Gott und unser Heil sein will und wir mit all unserm Guten und Bösen uns als sein Volk betrachten dürfen. Mit dieser Grundbedeutung wird der Glaube in erster Linie in Liturgie und Gebet bekannt und erlebt. Die Erfahrung lehrt, daß der Glaube in dieser Grundbedeutung entkräftet wird, wenn man ihn einseitig zugunsten des Ethos mobilisiert, als wäre er nur ein Mittel, um eine bessere Gesellschaft zu verwirklichen.»²⁴ Die Behauptung, daß der Glaube an Gott und also auch das ausdrückliche Erlebnis dieses Glaubens im Gebet seinen Sinn in sich selbst hat, hängt wesentlich mit der Anerkennung Gottes als transzendenter Person zusammen, mit dem Bekenntnis, daß Gott nicht identisch ist mit der Tiefe unseres weltlichen Engagements. Auch in anderen Sektoren ist der Mensch durch eine verarmende Funktionalisierung unterschiedener Wirklichkeiten bedroht, die rhythmisch und dialektisch miteinander verbunden sind. Man denke an das Spannungsverhältnis zwischen Arbeit und

Ruhe. Wer seine Arbeit nur tut, um die damit zu erkaufende und zu nutzende Ruhe intensiv genießen zu können, oder wer die arbeitsfreie Zeit nur als Erneuerung von Kräften mit Blick auf die Arbeitsaufgabe wertet, verarmt und entkräftet damit den eigentlichen *inneren* Sinn jedes der beiden Momente. Wenn Ehepartner sich zu Gespräch und ehelicher Intimität nur frei machen, um ihre familiäre und berufliche Aufgabe danach mit größerer Ruhe erfüllen zu können, entwerten sie die *innere* Sinnfülle der Liebesgemeinschaft. Auch gerade aus den Empfindungen einer säkulären, d. h. mündigen und selbstverantwortlichen Lebensgesinnung müssen wir einen solchen praktischen «Gebrauch» des Betens ablehnen. Solcher «Gebrauch» wäre übrigens ein überflüssiger und riskanter Umweg. Überlegung, die zur Planung, Zeiteinteilung und Überprüfung führt, genügt völlig, um unser Engagement wirksam zu machen, obwohl es jammerschade wäre, wenn ein Mensch sich nicht zu ändern, weniger pragmatischen Formen der Besinnung begibt, die zu Lebensweisheit und Staunen führen können. Aber Beten bleibt, aus seiner zentralsten Intention heraus, eine (von innen her sinnvolle) konzentrierte Aufmerksamkeit für den lebendigen Gott.

Beten im Leben

Jeder Durchschnittschrist weiß theoretisch, daß er nicht in die Kirche zu gehen braucht, um Gott zu begegnen. Wenn Robinson so stark betont, daß Gott «mit, in und unter dem Alltäglichen» zu finden ist, dann spricht er damit seine Sorge für den Zusammenhang zwischen der Gottbegegnung im alltäglichen Leben und der Gottbegegnung in den ausgesprochenen Gebetselementen aus. Er will das Gebet definieren «mit Ausdrücken des Weiterdrängens durch die Welt hindurch zu Gott, statt mit Ausdrücken des Rückzugs aus der Welt zu Gott».²⁵ Besonders kritische Geister werden ihre Schwierigkeit haben, «durch die Welt hindurch» und «aus der Welt fort» scharf zu unterscheiden. Trotzdem ist es wichtig, einen sehr scharfen Sinn für Zusammenhänge zu kultivieren: Gott, an den wir uns im Gebet (als gesonderter menschlicher Tätigkeit) ausdrücklich wenden, muß derselbe sein, dem wir in unsern vielgestaltigen soziokulturellen Tätigkeiten ohne Unterlaß, wenn auch nicht auf ausdrückliche Weise, begegnen und dienen. Wir beten noch nicht notwendig vom Leben her, wenn wir in unsern Selbstbespiegelungen oder Tagebuchbetrachtungen hier und da hinter das

Wörtchen «Herr» oder «Gott» ein Ausrufzeichen setzen, obwohl ein Außenstehender – wie meistens auch der Beter – schwerlich anhand des Inhalts der gebrauchten Worte ausmachen kann, ob die eigene Intention des Betens wirksam ist. Alles kann ja zum Inhalt der Gebetsintention werden. Ob das, was wir von unsern täglichen Sorgen und Freuden vor Gott zur Sprache bringen – dankend, klagend, fragend, im Schuldbekenntnis –, auch mit Recht Beten genannt wird, kann nur mit einiger Aussicht auf Sicherheit aus der Art und Weise klar werden, wie wir uns unser alltägliches Leben selbst zu Herzen nehmen. Echte, ehrliche Hingabe an unsere Aufgabe, Vergebungsbereitschaft und Demut zum Neubeginn, schöpferische Haltung und Empfindsamkeit, um neue Aufforderungen zu bemerken und ihnen zu entsprechen, die Sorge, um lebensmögliche Weite und Zukunft für so viele Mitmenschen wie möglich zu schaffen, sind sowohl die Offenbarungen wie die Garantien echter Ausrichtung auf Gott, auch in den Ausdrücklichkeitsmomenten, die wir Gebet nennen. Die Sorge für ein lebensechtes, wahrhaftes Gebet kommt hoffnungslos zu spät, wenn sie erst im Augenblick des Gebets beginnen will. Sorge für das Beten setzt trotzdem ebenso sehr eine Reihe von Absprachen mit sich selbst und mit anderen voraus: Training, Übung und Beharrlichkeit. Wird der Akzent nicht zu einseitig auf Spontaneität und Schöpferischkeit gelegt? Wagen wir uns noch um eine erneuerte Gebetskultur zu mühen? Aus der Erfahrung mit Seminaristen, mit Konfratres und einer kleinen heterogenen Lebensgemeinschaft in einem Besinnungszentrum sind wir, nach einer Zeit fast totaler Spontaneität, von neuem und von Grund auf vom positiven Wert eines zwar anpassungsfähigen, aber doch regelmäßigen Gebetsrhythmus überzeugt, wobei nicht allein auf die persönliche Fülle des Augenblicks gerechnet wird. Wenn wir uns gemeinsam zum Beten begeben, brauchen wir nicht originell oder sensationell zu sein; wir können uns der Glaubensformulierung der anderen anvertrauen und uns in ihr Gebet mitnehmen lassen. Wir haben auch erfahren, daß das persönliche und gemeinsame Beten durch neue Psalmenübersetzungen unterstützt wird, durch Dichtungen und Gesänge, die in ein geschmeidiges Grundschema eingefügt werden. Wir haben die Wichtigkeit eines eigenen Gebetsraums neu entdeckt, der in der Hauptsache dem gemeinsamen Beten vorbehalten ist, wenn er auch gelegentlich zu anderem benutzt wird, und wenn auch normalerweise gemeinsam im Wohnraum gebetet wird. Diese persönliche Erfahrung hat selbst-

verständlich durchaus keinen zwingenden Wert. Wir wollen lediglich die Notwendigkeit unterstreichen, immer wieder nach einer eigenen Gebetskultur zu suchen und sich nicht der Formlosigkeit übertriebener Spontaneität auszuliefern. Allzu oft endigt diese nach kurzer Zeit mit dem Fortfall aller Gebetsversuche überhaupt.

Bittgebet

Im Lichte des Vorhergehenden macht das Bittgebet nicht weniger und nicht mehr Schwierigkeiten als Anbetung, Lobpreisung oder Danksagung. Der gemeinsame Nährboden für alle Gebetsformen – das Bittgebet eingeschlossen – ist das Bewußtsein, daß alles Gabe ist; daß nichts schlechthin selbstverständlich aus eigener Leistung oder vom fatalistischen Ablauf der Naturgesetze abzuleiten ist.

«Gerade weil wir begreifen, daß wahrhaftes Menschsein in der Welt immer Gabe ist, Gnade ist, daß es uns geschenkt wird – deshalb ist die am meisten gerechtfertigte Wortwerdung dieses Bewußtseins das bittende Beten... Die Bitte um Vergebung bedeutet doch, daß wir hinter die Selbstverständlichkeit der Vergebung ein Fragezeichen setzen. Das Gebet um Brot und Gesundheit setzt ein Fragezeichen hinter die Selbstverständlichkeit unseres Wohlergehens und unserer Wohlfahrt.»²⁶ Für was sonst sollten wir danken – welche anderen Gründe hätten wir für die Anbetung Gottes, es sei denn der Glaube, daß Er als der stets wirksame und gutgünstige Zukunft schenkende Gott immer da ist? Aus diesem selben gläubigen Vertrauen heraus können wir um alles bitten, ohne magischen Druck auszuüben, ohne im Bitten ein Alibi für unsre Faulheit zu suchen: bitten nicht nur, damit *wir* zurecht kommen und unsre Verantwortung wagen, sondern auch bitten, daß Er sein Reich näherbringe, daß Er seinen unwiderruflichen Willen durchführen möge und alle eins seien und die ganze Schöpfung zur Vollendung komme.

Wir glauben, daß psychische Kraft vom Bittgebet ausgeht: sowohl auf den betenden Menschen selbst, der sich vor Gott seiner Verantwortung bewußt wird, die Nöte, für die er betet, auch wirksam ins Herz und in die Hand zu nehmen, als auch auf den Mitmenschen, der von dieser bittenden Aufmerksamkeit für sich weiß. Wir meinen den Dialog zwischen Gott und Mensch so ernst nehmen zu müssen, daß wir auch eine eigene Tätigkeit Gottes selbst annehmen, wenn wir uns auch keine Vorstellung von der Art und Weise machen können, wie Gott seine wohlwollende persönliche Sorge an

uns geschehen läßt. Wir sind darin bedingungslos mit Schillebeeckx einig, sowohl in den Motiven wie auch in der Zurückhaltung: «Wenn man im Glauben die wirkliche Interpersonalität zwischen Gott und Mensch bejaht und überzeugt ist, daß Gottes Menschenliebe keine *«relatio rationis»* ist, sondern sein lebendiges Wesen selbst, und deshalb eine *«relatio realis»* in transzendent-relacionalem Sinn, braucht es keineswegs absurd zu sein, daß Gott wirklich absolut überraschende Initiativen setzt... daß Gott die Natur in ihrem Bereich souverän läßt und er die Geschichte, die Menschen machen, in dem, was wir daraus machen, ebenso souverän läßt – daß er aber nichtsdestoweniger in Natur und Geschichte (wie der Pilot mit seinem Flugzeug) geschehen lassen kann, was er will: zum Besten für die, welche ihn lieben (s. Röm 8,28). Vielleicht lasse ich mich hier von meiner dominikanischen Erziehung mitreißen, die auf der *sola gratia* fußt und auf dem Wort *«Alles ist letztlich Gnade»*. Ich glaube aber, daß dies *christliche Weisheit* ist, die uns von Jesus vorgelebt und von uns im christlichen Versuch nur gebrochen und stammelnd nachgesprochen wird.»²⁷

Trans-theistisches Beten

Was wir vom Beten als Element der ausdrücklichen Aufmerksamkeit für den persönlich anwesenden und miterfahrenen Gott gesagt haben, wird dem trans-theistisch empfindenden Zeitgenossen vielleicht zu eng klingen. Wenn dieser Zeitgenosse wirklich säkular denkt, wird er jedoch ebenso wohlwollend wie Robinson für die mögliche Echtheit des Glaubens Sinn haben, der in dieser für ihn weniger annehmbaren theistischen Vorstellung wirksam sein kann. Er wird uns zwar auch weiterhin die Frage stellen, ob *er* in unsern Augen auch Christ sein kann, wenn er das Mysterium oder das Göttliche oder das Unbedingte, das auch er als Grund seines Lebenseinsatzes erfährt, nicht als ein Du zu nennen oder anzusprechen wagt. Er wird uns fragen, ob wir sein ausdrückliches Verweilen bei seinen Tiefenerfahrungen, bei Heiligkeit oder Un-

bedingtheit auch als Beten ansehen können – mit andern Worten: ob wir tolerant genug sein können, ihm *seine* Form des «Betens» zu gönnen, ohne sie zu diskreditieren.

Vielleicht können wir nur hin und her *hoffen*, daß sowohl unsre eigenen Gebetsversuche wie die unserer trans-theistischen Mitchristen echt sind. Die Kriterien zur Beurteilung dieser Echtheit werden manchmal zu ausschließlich auf seiten der theologischen Formulierungen gesucht, also auf Seiten der Orthodoxie. Wenn anders empfindende Mitchristen bei ihrer schweigenden oder redenden Andacht vor dem Göttlichen nicht so oft oder überhaupt nicht die Worte «Du», «Herr, unser Gott», «Vater» gebrauchen, braucht das ebensowenig ein Beweis für den Mangel an echt christlichem Beten zu sein, wie ein häufiges Vorkommen dieser Worte ein Beweis für echt christliches Beten ist.

U.E. bieten die Orthopraxie eines wirklich hingebungsvollen Lebenseinsatzes und der Ernst, mit dem man sich um die ausdrückliche Andacht vor den anwesenden göttlichen Mysterien bemüht, Kriterien, die den Kriterien der Orthodoxie wenigstens gleichwertig sind. Auf die Frage, ob theistische und trans-theistische Christen dann noch *gemeinsam* beten können, möchten wir gern mit ja antworten: in der Hoffnung, daß gegenseitig genügend Achtung aufgebracht werden kann für die eigene Sprache, in der jeder seine gläubige Empfänglichkeit für das selbe göttliche Mysterium formuliert. Der theistische Christ wird dann nicht durch das Fehlen der Worte «Du», «Herr», «Vater» gehindert sein, und der trans-theistische Christ wird sich nicht gezwungen fühlen, wenn er diese Worte mitbetet. Gerade das gemeinsame Beten wird korrigierend auf die möglichen Einseitigkeiten einwirken: Durch die theistisch formulierte Aussage wird der Trans-theist vor einem Rückfall in die infra-personale Gottesvorstellung bewahrt bleiben können; durch die trans-theistisch formulierte Aussage wird der Theist vor einer zu nonchalanten Familiarität in seinem Umgang mit dem transzendenten, unsagbaren Gott bewahrt bleiben.

¹ J. A. T. Robinson, *Exploration into God* (1967) 106.

² L. Rinsler, *Hat Beten einen Sinn?* (Zürich 1966). Im Niederländischen: *Heeft bidden nog wel zin?* (Antwerpen 1968).

³ Ebd. 6.

⁴ J. A. T. Robinson aaO. 112.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ W. Hamilton, *Amerikaanse theologie, radicalisme en de dood van God*; T. J. J. Altizer/W. Hamilton, *Radicale theologie en de dood van God* (Utrecht 1966) 19.

⁸ E. Schillebeeckx, *Zwijgen en spreken over God in een gesecculariseerde wereld*: Tijdschrift voor Theologie 7 (1967) 349.

⁹ Ebd. 350–351.

¹⁰ W. J. Veldhuis, *Kijk niet omhoog: De hinkende mens* (Utrecht 1967) 101.

¹¹ E. Schillebeeckx aaO. 355.

¹² J. A. T. Robinson aaO. 110.

¹³ G. Lukken, *Liturgie en secularisatie: Bornewasser u.a., Christelijk bestaan in een seculaire cultuur* (Roermond 1969) 259.

¹⁴ J. A. T. Robinson aaO. 133.

¹⁵ Ebd. 126.

¹⁶ E. Schillebeeckx aaO. 353.

¹⁷ G. Lukken aaO. 260.

¹⁸ J. A. T. Robinson aaO. 113.

¹⁹ Ebd. 126.²⁰ Ebd. 133.

²¹ Wir führen hier unsere eigene theistische Terminologie an, weil wir persönlich damit am besten unsere Überzeugung ausdrücken können. Danach werden wir die Frage nach dem Gebet unter einer trans-theistischen Perspektive wieder aufnehmen.

²² L. Bakker, *Geloven in verrijzenis: Bijdragen* 28 (1967) 314.

²³ F. D'Hoogh, *De uitnodiging van God doorheen de hedendaagse werkelijkheid: De Maand* 10 (1967) 411.

²⁴ *Zedelijke levenshouding van de christen* (Amersfoort 1969) 20. Bei dem Titel handelt es sich um einen Rapport zur Vorbereitung der dritten Plenarsitzung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovinz.

²⁵ J. A. T. Robinson, *Gott ist anders* (München 1963).²⁶ A. Kroese, *Bidden. Vraagteken en uitroepteken: De Kloosterling* 37 (1969) 59.²⁷ E. Schillebeeckx, *Het nieuwe Godsbeeld, secularisatie en politiek: Tijds. voor Theologie* 8 (1968) 63-64, Anm. 16.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FONS D'HOOGH

geboren am 7. März 1932 in Hever, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, ist Lizentiat der Theologie, war Professor für Fundamentalmoral am Priesterseminar von Mechelen und ist gegenwärtig Professor für spezielle Theologie am Seminar Johannes XXIII. in Löwen.

André Aubry Liturgie, Fest und Phantasie

Die Liturgie langweilt. Die Verleger wissen es: die liturgischen Zeitschriften und Buchreihen verlieren Kunden und setzen ihre Auflage herab. Die Seelsorger wissen es: die offizielle liturgische Erneuerung hat ihre Kirchen nicht wie durch ein Wunder wieder gefüllt. Die Liturgiker wissen es: ihre Vorträge werden schlecht besucht und selbst die Theologen bleiben ihnen fern. Der moderne Mensch weiß es: er hat anderes zu tun, mißtraut jeder Institution und hat andere Freizeitbeschäftigungen. Der Mensch von gestern weiß es: alle diese Neuerungen gehen ihm auf die Nerven und er vermißt sein Latein. Der Mensch auf der Straße weiß es nicht: er kümmert sich gar nicht darum.

Das Zweite Vatikanum hatte doch zu großen Hoffnungen berechtigt. Und nun ist die Lage so verworren, daß man der Worte des Liturikers überdrüssig ist oder über sie lächelt.

Um zu verstehen, wird er die Lage prüfen, die sich aus dem Zweiten Vatikanum ergeben hat. Seine Verdrüsse stammen ja zu einem Großteil aus einem unglückseligen Mißverständnis. Er wird die heikle Aufgabe auf sich nehmen müssen, den Schriftgelehrten und Gesetzeslehrern verständlich zu machen, daß die *offizielle* Auslegung der Konzilstexte nichts mit pharisäischen Haarspaltereien zu tun hat, und daß das liturgische Recht, das zu Rom zurechtgezimmert wird, auch das Charisma und den Einfallsreichtum berücksichtigen muß.

Um aus der mißlichen Lage herauszukommen, wird er sich an den biblischen Quellen der Liturgie erfrischen, ist diese doch aus der Symbiose des

Priestertums und des Prophetentums entstanden. Er wird den Jüngern der sogenannten Gott-ist-tot-Theologie beibringen müssen: Wenn ein gewisser Kult bereits an den Schlägen verstorben ist, die ihm der Herr des Sabbats ein für allemal versetzt hat, so ist dem Apostel dennoch aufgetragen, weiterzugeben, was er selbst empfangen hat: eine Liturgie «für den Menschen», die stets von der nicht dahinschwindenden Neuheit des Neuen Testaments besetzt ist.

Und wenn der moderne Mensch, der sich zur Utopie hingezogen fühlt, vom Liturgiker nicht die Ohren abwenden soll, wird dieser ihm den Gesang der Liturgie vorsummen, dessen offensichtliche Harmonie mit dem weltlichen Gesang die Utopie und die Eschatologie, die Liturgie und das Fest miteinander in Einklang bringt.

So zum Komplizen dreier Menschen geworden: dessen, der eine liturgische Gesetzgebung aufrechterhalten will; dessen, der Gott das Grab geschaufelt hat, und dessen, der im Mai 1968 geboren ist, wird der Liturgiker sich gestatten können, seine Polyphonie goutieren zu lassen. Wenn der erste der Inspiration zustimmt, wird der zweite damit einverstanden sein, einen echt liturgischen «Antikult» zu zelebrieren (ähnlich wie man sich ein hochdramatisches Antitheater ausdenken kann), und alle, Liturge inbegriffen, aber ohne Zeremoniar, werden sich vom universalen Fest mitreißen lassen, das jede echte Liturgiefeier prophetisch ankündigt.

1. *Restauration oder Kreation?*

Mit dem Zweiten Vatikanum ist etwas zusammengestürzt. Einst sorgten Kirche und Armee durch wohlgeordnete Zeremonien für Glanz und Pracht. Doch waren das schon Zerrbilder von Festen: Spontaneität und Phantasie waren daraus verbannt. Das Protokoll ließ nichts Improvisiertes zu.

Aber wenn wir nicht gut aufpassen, werden bald