

## Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

### Säkularisiertes Gebet

Von Kierkegaard stammt die Behauptung, daß in einer Blüteperiode der Theologie die Publikationen über das Gebet eher selten als häufig sind. Angesichts der Menge neuerer Publikationen über das Gebet<sup>1</sup> wäre man demnach versucht zu denken, daß wir nicht in einer Blüteperiode der Theologie leben oder – daß die Bemerkung von Kierkegaard in unsrer Zeit Lügen gestraft wird. Bei näherem Zusehen scheinen die meisten Publikationen allerdings ihren Ursprung in einem Gefühl des Unbehagens über die Gebetsituation im heutigen Christentum zu haben. Einerseits sieht man nicht mehr, wie die klassische Definition des Gebets als Gespräch mit Gott noch verwirklicht werden kann: in einer Zeit, in der Gott als der große Tote des Jahrhunderts oder als das Anonyme angesprochen wird, woraus der heutige Mensch wie aus dem tiefen Unterstrom seines Daseins lebt und Saft zu ziehen versucht, um noch ein religiöses Dasein aufrechtzuerhalten. In dieser Concilium-Nummer wurde diesem Aspekt im Artikel von d'Hoogh schon genügend Aufmerksamkeit gewidmet, indem sogar eine positive Handreichung geboten wurde, um aus dieser Sackgasse herauszukommen. Andererseits hat man den Eindruck, daß manche christliche Gebetspraxis außerhalb der christlichen Kirchen ein neues Unterkommen gesucht hat: in Sekten pietistischer Signatur, und daß sie dort, ohne viel Kontakt mit dem offiziellen kirchlichen Dasein, ein isoliertes, aber blühendes Leben führt. Das allgemein menschliche Bedürfnis nach Gebet, nach Kontakt mit dem Unsagbaren, scheint auf befriedigende Art und Weise durch allerlei Äußerungen der künstlerischen Schöpferkraft gestillt zu werden, z. B. durch *The Living Theatre* oder durch einen neuen Ballettstil à la Béjart. Vor allem für die Suche nach einem neuen Gebetsstil in dieser zweiten Richtung – im allgemeinen Sinn: die pietistische – wollten wir hier mit einer Dokumentation etwas Aufmerksamkeit erbitten. Diese Dokumentation will nicht erschöpfend sein, sondern nur die praktische Aufmerksamkeit auf dieses Phänomen lenken. Dabei kann der Titel «Säkularisiertes Gebet» Verwunderung wecken. Man findet zwar in der neueren Literatur Titel, die auf verschiedenste Weise sagen,

daß es heute nur um Beten in einer säkularisierten Welt gehen kann. «Säkularisierte Welt» wird dabei als selbstverständliche Größe vorausgesetzt; man sucht dann nach einer Art, wie sich in einer derartigen Kultur für so etwas selbstverständlich Sakrales wie das Gebet Platz finden läßt.

Aber ist diese Sakralität des Gebetes wohl so selbstverständlich? Mehrere Autoren unsrer Zeit weisen darauf hin, daß Gebet zum Bereich der Poesie gehört.<sup>2</sup> Wie Poesie liegt also auch das Gebet im Einflußbereich dessen, was man seit Wittgenstein gegenüber der informativen Sprache kommunikative und evokative Sprache nennt. Teilweise gibt das schon Antwort auf eine oft gehörte Klage über das heutige Beten: daß die Gebete nur eine andere Form dogmatischer Aussagen seien. Das Sprachmodell des Gebetskreises ist ein anderes als das Sprachmodell, das bei dogmatischen Aussagen oder theologischen Darlegungen gebraucht wird. Mancher Mystiker hat das am eigenen Leibe erfahren, wenn seine vom religiösen Erlebnis getragene Sprache mit dem Maße orthodoxer Lehrmeinungen gemessen wurde.

Das macht es wahrscheinlich auch verständlich, warum man in pietistischen Kreisen gegenüber der Möglichkeit einer modernen Gebetspraxis weniger Vorurteile hat.<sup>3</sup> Mit Pietismus ist hier nicht so sehr die theologisch und historisch aufweisbare Bewegung (vor allem in den protestantischen Kirchen) gemeint, sondern mehr eine Glaubenshaltung, die bevorzugt auf das Pragmatische ausgerichtet ist; die dem Erlebnis Vorrang gibt; die sich nicht so sehr um die große Kirchenorganisation kümmert wie um die Geistesverwandtschaft innerhalb ihrer kleinen Gruppe. Durch Letzteres zeigt der pietistische Glaubenstyp auch etwas Esoterisches, Aristokratisches, was die Pietisten (in dieser allgemeinen und phänomenologischen Bedeutung) zu einer «in-group» stempelt, gegenüber der «out-group», die in den offiziellen Kirchen zu Worte kommt. Sie werden mehr durch einen Radikalismus charakterisiert (Rückkehr zur Ursprünglichkeit des Evangeliums) als durch Aggiornamento; sie zeigen einen Zug von Ökumenismus, der dem Außenstehenden fast als Gleichgültigkeit gegenüber den fixierten Dogmen erscheint und nicht als neues Durchdenken der traditionellen Glaubensgegebenheiten. Wenn wir diese grobe Charakteristik mit dem vergleichen, was Duquoc in der Einleitung dieser Nummer unter «säkularisiert» versteht, scheint die Charakterisierung «säkularisiert» durchaus zu diesem pietistischen Zug in der Gebetserneuerung zu passen: zu der objektiven

und kollektiven Art, wie sich der Mensch in seinem individuellen und sozialen Verhalten von kirchlichen Imperativen befreit. Das geschieht nicht, weil man sich durch die Institution Kirche geknebelt fühlt, sondern weil man in der Glaubenserfahrung die notwendige Beschränkung der Kirche zu überwinden weiß. Man könnte in diesem Zusammenhang an eine Gestalt wie Johann Sebastian Bach denken. Albert Schweitzer und in unserer Zeit H. van der Linde haben schon des öfteren auf diese Musik als eigene Glaubenserfahrung hingewiesen. Es ist nicht verwunderlich, daß auch der pietistische Frömmigkeitstyp unserer Zeit ein Konzert von Bach als Gebet erleben kann. Ein Theologe wie Karl Barth bekennt: Ich muß sogar zugeben, daß ich – sollte ich jemals in den Himmel kommen – zuerst nach Mozart, dann erst nach Augustinus und Thomas, nach Luther, Calvin und Schleiermacher fragen würde. Von dogmatischem Gesichtspunkt aus und unter dem Gesichtswinkel der Ratio ist die Verleihung der Priorität an die Erfahrung und das bewußte Konzentrieren der Glaubenseinsicht auf das konkret Praktizierbare und Erfahrbare eine unverantwortliche Subjektivität. Ein Autor wie Baum<sup>4</sup> wehrt sich deshalb auch ausdrücklich gegen die Bezeichnung derartiger Erlebnisse als Überwindung der Glaubenskrise.

Diese Absicht besteht hier aber nicht. Wohl kann es nützlich sein, die Existenz dieser Richtung im Christentum nicht zu übersehen. Dumas hat u. E. das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, daß Bonhoeffer die Zweiheit Gott-Welt nicht durch eine illegitime Reduzierung Gottes auf die Welt überwindet, sondern indem er sich betend der unabtretbaren Verantwortung für diese Welt als eine Welt für Gott bewußt wird:<sup>5</sup> Ich habe ganz natürlich die Aufforderung Luthers als eine Hilfe empfunden, sich beim Morgen- und Abendgebet mit dem Kreuz zu bezeichnen. Das hat etwas ganz Objektives, nach dem man hier auf eine ganz besondere Weise strebt. Sei nur nicht bange! Ich werde hier bestimmt nicht als ein «homo religiosus» herauskommen. Im Gegenteil, mein Mißtrauen und meine Furcht gegenüber der Religiosität sind hier größer geworden denn je. Es lohnt sich, die Rolle des Gebetes im säkularisierten Glauben Bonhoeffers genauer zu studieren. Er selbst ist sich des pietistischen Zuges, den wir oben andeuten, in seinem Leben ausdrücklich bewußt. Für ihn macht gerade der Glaube es möglich, in dem zu leben, was er die Pluridimension nennt (Widerstand und Ergebung 259–260). Es wurde schon des öfteren darauf aufmerksam gemacht, daß es der heutigen Theologie

kaum zu gelingen scheint, diese auch jetzt lebendige Frömmigkeit in ihren Dialog einzubeziehen. Das rührt wahrscheinlich daher, daß dieser Zug der christlichen Frömmigkeit mehr oder weniger abseits vom offiziellen kirchlichen Leben steht. Ein Nachteil ist außerdem, daß die Frömmigkeit sich als ein Privileg der Konservativen ausgibt. Daniélou<sup>6</sup> hat unlängst versucht, die Funktion des Gebetes in Zusammenhang mit dem Zivilisationsprozeß der Menschheit zu sehen. In der Anbetung sieht er die einzige Möglichkeit, die desakralisierende Tendenz der technischen Zivilisation zu durchbrechen (69 und 73). Es scheint eine Utopie zu sein, den Auftrag, diese Anbetung wieder in die menschliche Zivilisation einzubringen, ausschließlich der Kirche zuzuerkennen, indem man das kollektive Bewußtsein in all seinen Äußerungen sakralisiert. Außerhalb der offiziellen Kirchen gibt es schon mehrere Bewegungen und Gruppen, die diese Anbetung auf säkularisierte Weise verwirklichen. Bei all dem bleibt wahr, daß das Gebet keine Privatangelegenheit, sondern wirklich ein politisches Problem geworden ist, d. h. daß in der Gesellschaft Äußerungsmöglichkeiten gesucht werden müssen, die der Erfahrung des Unvermögens, gerade in den Kreisen von Wissenschaftlern der exakten Wissenschaften, eine humane und christliche Stimme geben. Die Struktur der menschlichen Erfahrung fordert das. In kleinen Gruppen<sup>7</sup> wird oft mit Fachkundigkeit, aber noch häufiger mit unverantwortlicher Ungeduld nach diesem Erfahrungsmoment innerhalb des Glaubens dieser Zeit gesucht. Man kann dagegen von seiten der offiziellen Kirche einwenden, daß die Bildung kleiner gnostischer Gruppen ein Übel sei, an dem die Kirche alle Zeit ihres Bestehens gelitten habe. Der Raum zwischen der gnostischen cubricula des 1. Jahrhunderts und den holy clubs von Elitechristen im 20. Jahrhundert ist leicht mit solchen Versuchen auszufüllen, die als Ganzes die Geschichte des religiösen Sentiments in den christlichen Kirchen ausmachen. Man hat zwar auch behauptet, die Kirche habe ebenso viel unter fanatischer Frömmigkeit wie unter politischer Verfolgung zu leiden gehabt. Es könnte aber wohl auch sein, daß von diesen *beiden* Seiten eine beständige Kritik an der offiziellen Kirche geübt wird, die sie hindert, ihren Glauben zur Ideologie werden zu lassen und die ein Appell sind an ihre Allgemeinheit, ihre qualitative Katholizität, um Raum für geistige Erneuerungen und schwierige Revolution zu schaffen. Es läßt sich nicht leugnen, daß mehrere dieser Gruppen mit pietistischem Einschlag sich zu

Substrukturen entwickelt haben, für die einerseits Bewegungen wie «Kein anderes Evangelium», «Confrontatie» usw.<sup>9</sup> und andererseits Strömungen wie die Underground-Churches Beispiele sind.

Das Neue unserer Zeit ist vielleicht darin zu finden, daß der menschliche Wunsch nach Glaubenserfahrung von Errungenschaften der menschlichen Kultur gestützt wird, die unabhängig von den Kirchen zur Entwicklung gekommen sind. Auf drei dieser Errungenschaften wollen wir noch die Aufmerksamkeit richten: auf sensitivity training, auf living theatre und die drugs. Es ist schon auffallend, daß sie alle drei mit englischen Bezeichnungen ihre Anwesenheit in der religiösen Sphäre dartun. Die angelsächsische Kultur hat stets einen Zug zum Exakten gezeigt, zum Darstellbaren, zur Erfahrung. Das gilt auch, wenn sich innerhalb dieser Kultur eine bewußte Reflexion über die christlichen Erfahrungen vollzieht, die sich jetzt sogar geräuschvoll als Forderung nach einer eigenen American Theology zur Geltung bringt.<sup>10</sup> Seit der Dekan von St. Paul, W. R. Inge, sich im Jahre 1899 durch sein «Christian Mysticism» das Verdienst erwarb, die Beurteilung des christlichen Erlebnisses sowohl von der Theologie wie von der positivistischen Psychiatrie zu lösen, sind von angelsächsischer Seite her immer wieder bahnbrechende Werke zum Thema des religiösen Erlebens erschienen.<sup>11</sup>

Was man mit einem doppeldeutigen Wort *sensitivity training* nennt, wurde entworfen, um die zwischenmenschlichen Beziehungen in leitenden Funktionen des Geschäftslebens zu fördern und bei den Managern geistigen Kurzschluß zu verhindern;<sup>12</sup> erst seit einigen Jahren sieht man, daß diese Methode, die vielleicht schon ihren Vorläufer in den Geistlichen Übungen des Ignatius hatte,<sup>13</sup> brauchbar sein könnte, um auf neue Weise zum Gebet zu kommen.<sup>14</sup> Ohne auf die Einzelheiten der angewandten Techniken einzugehen, könnte man sagen, daß in einer Gruppe, die in «sensitivity training» geht, der Abstoßungs- und Anziehungsprozeß zwischen Personen, die eng aufeinander bezogen sind, verstärkt und also beschleunigt wird. Zwischenpersönliche Konflikte und Zwischengruppenkonflikte werden bewußt hervorgerufen, aber auch aufgelöst, so daß die Teilnehmer in Plan und Ausführung eines für sie einzigartigen Lern- und Verwandlungsexperiments einbezogen werden. Ein derartiger Lernprozeß stellt nicht nur intellektuelle Forderungen, sondern verlangt außerdem eine haltungsmäßige und emotionale Investition, welche die psychische Kraft vieler übersteigt.

«Sensitivity training» ist also nur in einer ausgewählten Gruppe anwendbar. Man wird mit Methode in eine Krisensituation gebracht, die ernster ist, als hier angegeben werden kann. Bei dieser Krise kann keine absolute Garantie gegeben werden, daß man den Lernprozeß besteht, obwohl fachkundige Leiter durch ihre Hilfestellung diese Krisensituation regulieren und strukturieren; aber sie versuchen nicht, die Spannung fortzunehmen. Bei all dem ist essentiell, daß man in diesem Gruppentraining ganz über die verborgenen Prozesse informiert wird, mit denen man sich durch Kraft und Unverletzlichkeit aufrecht erhält, aber auch über die Möglichkeiten und Freiheitsfaktoren, die man in sich selbst freimachen kann. Will man diese Methode für die Gebetspraxis dienstbar machen, werden auch alle verborgenen Mechaniken, die im Gebet ihre Chance bekommen (Entfremdung, Fluchthügel, Passivität), sich in erhöhtem Maße in der Gruppe Geltung verschaffen. Das kann zu der Erkenntnis führen, daß das, woraus man tatsächlich lebt, eine Art verborgenen Unglaubens ist, bei dem das Gebet als Beschwörungsmechanik funktioniert (es ist nun einmal kein menschlicher Glaube möglich, ohne einen existentiellen Spielraum oder Rand von Unglauben oder Aberglauben). Die Methode kann nichts anderes beanspruchen, als Bedingungen zu schaffen, aus denen diese Krisensituation in der Gruppe durch eine echte Erfahrung der fundamentalen menschlichen Ohnmacht überwunden werden kann, so daß es möglich wird, in geläuterter Weise den immer Größeren als unsern Vater anzusprechen. Die Methode setzt auch hier eine Erneuerungsmentalität voraus; auch hier kann sie «das Gelingen» nicht im voraus garantieren. Die einzige Garantie sind: die Wissenschaftlichkeit der Methode und die erreichten Resultate. Letztere gibt es.<sup>15</sup> Aber die Methode ist noch nicht aus den Kinderkrankheiten heraus; außerdem wird sie noch viel Widerspruch von einer erneuerten Spiritualität brauchen, wenn sie als Schule des Gebets brauchbar sein soll.<sup>16</sup> Darüber hinaus wird die Methode vereinfacht werden müssen, falls die Trainingsmethoden es zulassen; sonst ist sie finanziell zu kostspielig und scheint dadurch nur für Elitegruppen bestimmt. Gerade Letzteres ist aber ganz gegen eine konsequent durchdachte Demokratisierung, die auch die Gratuität des Gebetes, die Auffassung vom Gebet als eigener Gabe, als speziellem Charisma nicht unberührt läßt. Wenn es in dieser Zeit eine Möglichkeit zum Gebet gibt, wird sie prinzipiell für jeden zugänglich sein müssen.

Wer z. B. Bèjarts *Ballet du XXème siècle* oder seine *Messe sur le monde* mitgemacht hat, wird bemerkt haben, daß darin nach einer säkularisierten Form des liturgischen Geschehens gesucht wird. Sicher, auch die Erneuerung der Liturgie sucht eine Entwicklung in Richtung des événement, und man kann nur froh dabei sein, wenn dies manchem, wie H. Oosterhuis, *innerhalb* der Kirche glückt, und wenn die Kirche diese neue Richtung zu integrieren weiß. Auffallend ist jedoch, daß dieser numinose Effekt der Liturgie durch die modernen Theaterbesucher nachdrücklich gesucht wird. Es könnte sein, daß ein religiöses Bedürfnis, auch bei den Gläubigen, für das lange Zeit die Liturgie gesorgt hat, nun durch die profane Form des Theaters und des Balletts gestillt wird. Merkwürdig wäre das nicht, da auch viele Ältere z. B. in der Johannespassion von Johann Sebastian Bach zu einer religiösen Erfahrung kamen, die sie vielleicht zu schnell mit Gebet identifizieren.<sup>17</sup> Es bleibt ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Ziel jeder Kunstäußerung und dem Gebet. Bei jeder Kunstäußerung (ob nun in Dichtung, Ballett oder Theater) ist die Linse auf das Überbrachte gerichtet, was die ästhetische Bewegung bewirken wird: beim Gebet ist der Strahl auf den Botschafter gerichtet, auf die *Person*, wobei es nebensächlich ist, ob er sich in Stille hüllt oder Antwort gibt. Eine Art Vermischung der Inspiration, die zum Gebet führt, und der künstlerischen Inspiration scheint uns in der Absicht von J. Beck und J. Malina zu liegen,<sup>18</sup> die als Stifter des sogenannten *Living Theatre* gelten, einer Einrichtung, die ebenfalls mit einer englischen Bezeichnung benannt wird. Ausgehend von aktuellen Ereignissen, wird in diesem aktiven Theater versucht, zu Ursymbolen durchzustoßen, aus denen der menschliche Wunsch lebt, um so zu einer Befreiung zu kommen, die das «Paradies» hier und jetzt erneuert. Das wird z. B. klar in «Paradise now».<sup>19</sup> Es ist kein Bühnenstück, es hat keinen festgelegten geschriebenen Text; der Text wird immer wieder durch das Ensemble «intuitiv» gefunden, anhand einiger Thesen wie «Ich habe nicht das Recht, ohne Paß zu reisen»; «ich weiß nicht, wie man einen Krieg beenden soll»; «ich kann nicht ohne Geld leben»; «die Revolution basiert auf der Liebe»; «die Revolution will nicht die Gewalt, sondern das Leben»; «frei sein von Ständen!»; «frei sein von Vorurteilen!»; «frei sein von Hass!»; «frei sein von Besitz!»; «frei sein von Strafe!»; «frei sein vom Staat!»; «frei sein heißt: sich wandeln können, revolutionär sein, ohne Geld leben.» Die verschiedenen Phasen wollen die geisti-

ge Entwicklung markieren und hervorrufen. Diese Phasen werden umgeben von Riten, Gebärden, Visionen, Aktionen. Während Ritus und Vision festgesetzte Formen haben, ist die Aktion immer wieder eine freie Improvisation des Ensembles. Alle Spieler sind jedoch so stark miteinander verbunden, daß eine Aufführung auch bei freier Improvisation den Eindruck erweckt, aus einander folgenden und geordneten Szenen zu bestehen. Die Theorie von Buber vom Ich-Du-Verhältnis, die sich auf die jüdische Mystik stützt,<sup>20</sup> wird hier «im Spiel» aktualisiert.

*Salman* geht in dieser Nummer ausführlich auf das Hervorrufen religiöser Erlebnisse mittels Drogen und Psychodelika ein. Ihr Gebrauch nimmt immer mehr zu.<sup>21</sup> Ob solche Erfahrungen auf die eine oder andere Weise innerhalb eines ethischen Wachstumsprozesses des gläubigen Menschen zu manipulieren sind, ist sehr zweifelhaft.<sup>22</sup> Das Phänomen selbst kann uns auf ein wachsendes Bedürfnis des heutigen Menschen aufmerksam machen, das Eindimensionale seines Daseins zu überwinden. Der schwierige Weg, der über die Schule des Gebetes läuft, wird schwerlich überschlagen werden können. Die Gebeterfahrungen, über die Mystiker wie Johannes vom Kreuz und, in einer anderen Tonart und näher bei uns, Teilhard de Chardin sprechen, als über eine dunkle Nacht,<sup>23</sup> sind die realen Kehrseiten der euphorischen Zustände, die die Psychodelika hervorzurufen scheinen. Das soll jedoch nicht heißen, daß die Pastoral bei derartigen, durch solche Psychodelika enthüllten menschlichen Wünschen passiv bleiben darf; denn diese Wünsche haben bestimmt einen tieferen Sinn als der Wunsch nach einer unmittelbaren Sättigung vorübergehender Art.

<sup>1</sup> A. González, *La oración en la Biblia* (Madrid 1968) gibt z. B. eine fünfzig Seiten lange Liste jüngster Publikationen über das Gebet und die Schrift.

<sup>2</sup> Über Dichtung als säkularisierte Form des Gebets siehe V. Crastre, *Poésie et mystique* (Neuchâtel 1966); W. T. Noon, *Poetry and prayer* (New Brunswick/N. J. 1966); C. C. O'Brien/M. Cross, *Imaginative patterns in a group of catholic writers* (London 1963); R. Hopper (Hg.), *Spiritual problems in contemporary literature* (New York 1965); K. Rahner, *Das Wort der Dichtung und der Christ: Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln/Zürich/Köln 1960); Raïssa Maritain, *Du recueillement poétique: Études Carm.* (Okt. 1937) 47, betrachtet den Dichter als einen «mystique manqué».

<sup>3</sup> L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane = Histoire de la spiritualité chrétienne*, Bd. 3 (Paris 1965) 227–283; P. Schicketanz, *Der Pietismus als Frage an die Gegenwart* (Stuttgart 1967); H. van der Linde, *Von der Kunst zu Jesus. Bach als Wegweiser zum Glauben: Geloof bei kenterend getij* (Roermond o. J.) 418–444.

<sup>4</sup> G. Baum, *A Roman Catholic Reaction: The Ecumenist* (Jan./Febr. 1968) 125.

<sup>5</sup> A. Dumas, Dieu de la réalité et réalité de Dieu: Esprit (Nov. 1968) 563-576; J. Sudbrack, Probleme. Prognose einer kommenden Spiritualität (Würzburg 1968) 153-160; F. Wulf, Vom Verlust und der Neuentdeckung des Gebetes: Geist und Leben 41 (1968) 407-413.

<sup>6</sup> J. Daniélou, L'Oraison - problème politique (Paris 1965) 42 bis 47.

<sup>7</sup> Lucien Marie, L'Épérience de Dieu - Actualité du message de Saint Jean de la Croix (Paris 1968), vor allem Kap. II: Structure de l'expérience mystique, und Kap. XV: Le sens de l'existence.

<sup>8</sup> D. Rhymes, Prayer in the secular city (London 1967); R. Marlé, Dietrich Bonhoeffer (Tournai 1967) 125-127 (vgl. Widerstand und Ergebung 259-260); W. Nastainczyk, Anwesenheit vor dem abwesenden Gott: Trierer Theol. Zeitschr. 76 (1967) 109-110; F. Betz, Die Situation des betenden Menschen heute: Katechetische Blätter (1964) 212-213; F. D'Hoogh, Rencontre Dieu dans un monde sécularisé: Coll. Mechlin. 53 (Jan. 1968) 92-115; J. Llopis, Secularización y Liturgia: Iglesia Viva 21 (1969) 257-258.

<sup>9</sup> R. Bäumer, Kein anderes Evangelium (Lüdenscheid 1969) 17.

<sup>10</sup> W. J. Burghardt, Toward an American Theology (es geht dabei um ein Werk von H. Richardson, New York 1967): The American Ecclesiastical Review 159 (1968) 181-187; vgl. B. Kneen: The Ecumenist 7 (Mai/Juni 1969) 52-53.

<sup>11</sup> W. James, Varieties of religious experience (Gifford Lectures, London 1901); E. Underhill, Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness (London 21960, paperback); F. von Hügel, The Mystical Element of Religion (London 1927); vgl. die Artikel von de Certeau und H. Gouhier im Bericht über das Kolloquium von Cerisy «Entretiens sur Henri Bremond» (Mouton 1967); H. Bernard-Maitre, A propos de l'Histoire littéraire du Sentiment religieux: Rev. d'Asc. et Myst. 45 (1969) 181-182 (Anm. a: Brief Bremonds an Loisy über von Hügel).

<sup>12</sup> L. P. Bradford u. a., T-group theory and laboratory method (New York 1964); W. R. Bion, Experiences in groups (London 1961); J. Ardoine, Le groupe de diagnostic, instrument de formation (Bordeaux 1961). Zeitschriften: Journal of applied behavioral science; Gruppendynamik/Forschungen und Praxis.

<sup>13</sup> H. Arnold, Jugendliche in Exerzitien: Diakonia 4 (Mai 1969) 185-187; T. Mascarebhas, The Dialogue Retreat: Indian Eccl. Studies 7 (1968) 118-122.

<sup>14</sup> R. Clarkin / C. Shiebler, Group Dynamic in the Church: The Amer. Eccl. Review 159 (Nov. 1968) 337-346. J. F. Byrnes, Radical Christianity and Traditional Prayer: ebd. 391-398; U. Maguire, La dernière Cène. Études de dynamique de groupe: La Vie Spir. (Suppl.) 89 (Mai 1969) 234-241.

<sup>15</sup> A. J. Swaak, De veranderingsproblematiek in het social systeem van vrouwelijke religieuzen: Dux 36 (1969) 195-208, eine Themanummer, die dem Sensitivity Training gewidmet ist; C. Casalis, Das Vaterunser und die Weltlage: Evangelische Theologie 29 (Juli 1969) 357-371; P. Hoffeld, Zwiesprache mit Gott oder Identifikation mit dem Absoluten?: Theologie und Glaube 59 (1969) 319-334. P. Penning de Vries, Gebet achterste voren: Streven 22 (Nov 1968); ders., Geseulariseerd geestelijk leven: Ons Geestelijk Leven 46 (Mai/Juni

1969) 23-29; M. Rigaud, L'homme moderne et la prière: Vie Spirit. 50 (Okt. 1968) 161-179; H. Roosen, Crisis in het gebedsleven, II. De praktijk van het gebed in de huidige situatie: Tijdschr. voor Geestelijk Leven (Jan. 1968) 24-38; R. Schäfer, Gott und Gebet. Die gemeinsame Krise zweier Lehrstücke: Zeitschr. für Theol. u. Kirche 65 (Apr. 1968) 117-128; E. Fuchs, Gebet und Gebetsituation: Evangelische Theol. 29 (März 1969) 133-144; W. Dirks, Unser Vater. Rand- und Vorbemerkungen zu einem aktuellen Tatbestand: Hochland 60 (März 1968) 193-200; J. Dalrymple, Structures, Persons and Prayer: The Clergy Rev. 54 (Juni 1969) 420-432.

<sup>16</sup> Trotz der übertriebenen Formulierung liegt viel Beherzigenswertes darin. G. Hierzenberger, Der Magische Rest (Düsseldorf 1969) 175-201: Zur Gebetsmagie.

<sup>17</sup> W. T. Noon, Poetry and Prayer (New Brunswick N. J. 1967) 4, 19, 38, 50, 54, 103, 200-204 u. a.

<sup>18</sup> E. Bileter, Living Theatre - Paradise Now (Hilversum 1969).

<sup>19</sup> The Return of the Living Theatre: The Drama Review 13 (Frühjahr 1969) 75-99.

<sup>20</sup> aaO. 76.

<sup>21</sup> M. Feitsma-Eisma, Drugs/Dokumentationsmappe (Amersfoort 1969) 37; B. Borchert, Mystiek op commando: Carmel 16 (Jan. 1964), einer der besten Berichte mit ausführlicher Bibliografie; Time 82, 17 (1963) 51 und 18, 13-14; 77 (1961) 28; im Jahre 1949 schrieb Régamy schon in La Vie Spir. (81, II, 339): «In einer Welt, wo andere Mystiker eine verblende Anziehungskraft ausüben, tun die Christen gut daran zu schweigen, solange sie, statt Zeugen des lebendigen Heiligen Geistes zu sein, bei ihren Zeitgenossen das Gefühl verstärken, daß das Salz ihres Glaubens seinen Geschmack verloren hat.»

<sup>22</sup> L. Beirnaert, Expérience chrétienne et psychologie (Paris 1964) 303; H. H. Schreij, Medikament und Personalität: Theol. Zeitschr. 24 (Sept./Okt. 1968) 377-391; Mens en manipulatie: Wending 22 (Dez. 1967), Themanummer.

<sup>23</sup> L. Boros, Der schweigende Mensch und sein Gott: Orientierung 33 (März 1969) 61-65; F. Ruiz Salvador, Introducción a San Juan de la Cruz (Madrid 1968) 602-635; Por los caminos de la noche; K. V. Truhlar, Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung (Freiburg 1966); De Heraut widmete mit Nr. 5 und 6 (Mai u. Juni 1969) zwei Nummern dem Gebet.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

#### CHRISTIAN DUQUOC

geboren am 22. Dezember 1926 in Nantes, Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Studienhaus Saint Alban Laysse, an der Universität Fribourg, am Saulchoir und an der École biblique in Jerusalem, wo er das Diplom erwarb. Er ist Lektor und Doktor der Theologie und seit 1957 Professor für Dogmatik an den Katholischen Fakultäten von Lyon. Seit 1957 gehört er auch dem Direktionskomitee der Zeitschrift «Lumière et Vie» an. Er veröffentlichte u. a.: L'Homme Jésus (Paris 1968).