

wir «Abba, Vater!» rufen, bekennen wir in Form einer Anrufung, daß wir als solche, die durch Gottes Erbarmen in Christus berufen sind, Zugang zum Vater dessen haben, der zum Gottessohn in Macht bestellt worden ist. Gott als Vater anerkennen heißt glauben, daß wir nicht dem Tod geweiht sind, sondern daß wir als solche, die Verzeihung und Rettung erlangt haben, bestimmt sind, eines Tages im Sohn und durch den Sohn die Fülle des Lebens zu empfangen. Aber paradoxerweise ist uns das Urgebet des Gottessohnes unmöglich. Da wir

das Angeld des Geistes empfangen haben, wissen wir, daß wir nicht imstande sind, unser Gebet sozusagen in dieses Angeld und in das Gesamtgut, das es uns verbürgt, einzubringen. Zwischen der Anrufung Gottes als des Vaters und der Interzession des Geistes im Herzpunkt unserer Schwachheit spielen die Spannung einer Hoffnung, die ihrer Erfüllung entgegenharrt, und das Paradox eines Gebetes, das um so freier und vertrauender ist, als es gerade in seiner Schwachheit den in sich wohnen weiß, auf dessen Seufzer Gott hört.

¹ Der Ausdruck «wie es sich gebührt» (V. 26) kann zu einem falschen Verständnis des Textes verleiten. Dieser enthält keine Anspielung auf die Frage, *wie* man beten soll, sondern es geht dabei um die Gleichförmigkeit des Bittgebets mit den «Forderungen» seines Objekts, d. h. des Willens Gottes, genauer des Vorhabens Gottes (*prothesis*), wie es in den Versen 28–30 dargelegt wird. Im Griechischen erinnert der Ausdruck «wie es Gott entspricht» (V. 27) an die Wendung, die wir mit «wie es sich gebührt» wiedergeben, präzisiert ihn und findet seine Erklärung in den folgenden Versen. Der Kürze halber verwenden wir meistens den Ausdruck «wie es sich gebührt».

Die bibliographischen Angaben beschränken wir auf das Allernotwendigste.

² Strenggenommen ist die ganze Wendung *hōsautōs de kai* zu analysieren.

³ *phronēma* kann zugleich eine Haltung und eine Absicht besagen. Bei Paulus bezeichnet der Ausdruck (der im Römerbrief viermal vorkommt) das, was den Geist dessen beschäftigt, der auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet ist und es zu erreichen sucht. Der Kürze halber werden wir ihn mit «das Sinnen» oder «das Verlangen» wieder.

⁴ Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit, 1964 in: *Apophoreta* (Festschrift für E. Haenchen) erschienen,

wurde übernommen in: *Paulinische Perspektiven* (Tübingen 1969) 211–236.

⁵ Heilsvertrauen und Welterfahrung – Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8, 18–39 = *Beiträge zur evang. Theologie* 59 (München 1971).

⁶ Der Brief an die Römer = *Krit.-exeg. Komm. über das NT 4* (Göttingen 1966) 208.

⁷ *stenazō*, in: *Theol. Wörterb. z. NT* 7, 606, Anm. 12.

⁸ Das Gebet des Geistes, *Röm. 8, 26f.*: *Theol. Zeitschr.* 20 (1964) 263.

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHEL DE GOEDT

ist 1924 in Frankreich geboren, gehört dem Orden der Unbeschuhten Karmeliter (Provinz Paris) an und wurde 1949 zum Priester ordiniert. Er hat zu Rom, Paris und Löwen studiert und exegetische Aufsätze sowie das Werk: *Foi au Christ et dialogues du chrétien* (1967) veröffentlicht. Er steht in der Forschungstätigkeit über theologische Fragen, die das Judentum und das jüdische Volk betreffen.

Patrick Jacquemont

Ist Handeln Beten?

Der Titel, der für diesen Aufsatz über das Gebet vorgeschlagen worden ist, scheint mir bezeichnend zu sein für ein reales Problem, mit dem die Christen konfrontiert sind, und zugleich für die Problematik, mit der sie sich damit befassen.

Der Christ, der seine Weltpräsenz und seine Beteiligung an den Kämpfen und Bauten der Menschen ernst nimmt, fragt sich doch zunächst selbstverständlich nach dem Platz, den das Gebet in seinem Leben einnehmen kann. Die Frage ist nicht neu; sie ist bereits von Marta im Evangelium im

Hinblick auf Maria gestellt worden (Lk 9,38–48). Seit zwei Jahrzehnten stellt sie sich aber viel schärfer. Die Jugendbewegungen, die militanten Mitglieder der Katholischen Aktion entdeckten die Dringlichkeit der politischen Aufgabe und sind versucht, die ganze Vitalität ihres Glaubens und Hoffens in sie zu investieren, und nehmen zumeist nicht mehr sehr deutlich wahr, was für einen Sinn das Beten haben kann. Viele von ihnen geben das Beten auf, vorsätzlich oder mit schlechtem Gewissen. Einzelne versuchen, das Gebet zu retten, indem sie es zum Kraftquell ihres Wirkens nehmen oder mit ihrem Wirken identifizieren. Es ist nicht sicher, daß dabei beides, Gebet und Aktion, auf seine Rechnung kommt. Desgleichen läßt sich, wenn es paradoxerweise zu einer Rückkehr zum Gebet kommt, sei es, daß man im Namen der Tradition dafür einsteht oder daß es in einer charisma-

tischen Aufwallung neu entdeckt wird, die Frage nach dem menschlichen Engagement oder nach der politischen Option nicht umgehen. In Frankreich öffnet sich Taizé für die Fragen der Dritten Welt; andere Bewegungen und Gemeinschaften werden nach ihrer Einstellung oder ihren impliziten Entscheidungen in bezug auf das gesellschaftliche und politische Leben gefragt. Es ist unmöglich, nicht auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Beten und Handeln zu stoßen.

Doch diese Frage in die Begriffe Beten und Handeln fassen, heißt sie bereits mit einer ganzen Problematik stellen. Man setzt nämlich dabei voraus, daß Beten und Handeln sich voneinander unterscheiden, selbst wenn man einräumt, daß es Gebetstätigkeiten gibt oder daß das Tun in das Gebet hineingenommen werden kann. Genügt es zu sagen, daß «das Gebet die Herzmitte des Tuns» bildet und daß «das irdische Tun der Leib des Gebetes» ist,¹ um in Einheit zu lösen, was in dualistischen Begriffen zur Frage gestellt wird? Muß man im Gegenteil annehmen und behaupten, daß das Gebet gegenüber den andern Betätigungen des Menschen etwas Autonomes und Einzigartiges ist? Man kann sich fragen, ob man nicht besser versuchen sollte, die Frage in andern Begriffen neu zu stellen. Vielleicht muß man sich weigern, das christliche Beten in die Alternative Handeln oder Beten zu pressen, die sich mit dem Gegensatz zwischen Aktion und Kontemplation deckt. Vielleicht muß man ebenfalls bereit sein, nicht so sehr das Eigentümliche der betenden Tätigkeit als das Urtümliche des christlichen Betens zu gewahren. Dann sollte es möglich sein, die verschiedenen Betätigungen des christlichen Lebens voneinander zu unterscheiden, ohne sie in Gegensatz zueinander zu stellen. Werden sie nur noch als Mittel eingestuft, so nehmen die für ein Gebetsleben notwendigen Tätigkeiten nicht mehr den Platz dieses Lebens selbst ein, das dann das ganze Dasein durchwehen kann.

I. GEBET UND LEBEN

Wenn man vom Problemkreis Beten und Handeln spricht, muß man hinter den verwendeten Begriffen alsbald ein anderes Begriffspaar wahrnehmen, das die ganze Problematik der Frage bedingt. Wenn man Handeln und Beten in einer Konfliktsituation sieht, so darum, weil man in Wirklichkeit an den Gegensatz zwischen Aktion und Kontemplation denkt. Man kann in der Diskussion über die Bezüge zwischen Handeln und Beten nicht weiterkommen, ohne dagegen Einspruch zu erheben, daß

Gebet und Kontemplation spontan zu einem Block verbunden werden. Man muß den Totalitarismus einer Kontemplation in Frage stellen, von der man ohne weiteres annimmt, daß sie der Inbegriff des Betens sei. Dies erscheint uns um so notwendiger, als diese Haltung die Gegenreaktion eines Totalitarismus der Aktion hervorruft, der ebenfalls nicht erfassen läßt, welche Zusammenhänge zwischen Beten und Handeln bestehen.

1. Von der Schau zum Leben

Bevor wir uns an eine kritische Analyse des Kontemplationsvokabulars begeben, das auf das christliche Beten angewandt wird, wollen wir klar und deutlich erklären, daß wir die tiefe Gebeterfahrung der «Kontemplativen» in den Klöstern wie in der Welt nicht in Frage stellen. Gerade um der Echtheit des kontemplativen Lebens willen ist man verpflichtet, notwendige Ergänzungen und Korrektive für das ausfindig zu machen, was sonst nur eine «Kontemplation» im strikten Sinn wäre. Das Leben und Wirken des Heiligen Geistes sprengen immer wieder Begriffe und Rahmen. Doch dies ist für uns nur ein weiterer Grund, um aufzudecken, zu welchen Zwielfichtigkeiten es führt, wenn man das christliche Beten als Kontemplation hinstellt.

Es kann hier nicht darum gehen, die Geschichte dieser Beschlagnahme des christlichen Betens durch die Kontemplation nachzuzeichnen. Ein treffendes Beispiel haben wir im gewichtigen Artikel des «Dictionnaire de Spiritualité» zum Stichwort «contemplation».² Wie sollte man nicht verwundert sein, wenn man sieht, wie unter diesem Titel über das gehandelt wird, was in der Bibel über die Suche nach Gott und das Gebet gesagt wird! Dies steht in auffälligem Widerspruch zum Alten Testament, das unablässig daran erinnert, daß «niemand Gott zu schauen vermag, ohne zu sterben» (Gen 33, 20), und das sicherlich mehr das Hören auf Gott als das Schauen auf Gott betont. Wenn es sich um das Neue Testament handelt, so scheint man zu vergessen, daß es den Ausdruck «Kontemplation» nur ein einziges Mal gebraucht, und zwar in einem banalen Sinn.³ Und was soll man von der Problematik Aktion/Kontemplation sagen, wenn sie auf das Leben Jesu selbst übertragen wird? Wir wollen nicht leugnen, wie wichtig die Suche nach einer Gottesschau in der Heiligen Schrift ist und daß Johannes namentlich das Verbum «schauen» (*theorein*) gebraucht, um von der Glaubenserkenntnis zu reden (z. B. Joh 6, 40). Läßt sich dabei aber an eine spezifische Erkenntnistätig-

keit, ja an einen Lebensstand denken, so wie man von kontemplativem und aktivem Leben spricht, um das Gebetsleben vom tätigen Leben zu unterscheiden?

Diese Unterscheidung, die in der Schrift nicht vorkommt, ist hingegen den Griechen vertraut, von denen sie entliehen worden ist. Diese setzen das aktive Leben (*bios praktikos*), d. h. das mit den Angelegenheiten dieser Welt beschäftigte Leben des Menschen in Gegensatz zum kontemplativen, beschaulichen Leben (*bios theoretikos*) des Weisen, der von allen Zwängen dieses Lebens befreit ist. Philosophen und sodann die Kirchenväter, zunächst die von Alexandrien, haben diese Unterscheidung in die christliche Tradition und Theologie hineinverpflanzt, Augustinus und Maximus der Bekenner haben sie zum Lehrgegenstand gemacht.⁴ Es wäre lächerlich, wollte man diesen unermesslichen Teil des geistlichen Kapitals des Lebens der Kirche geringschätzen. Vielmehr könnte man aufzeigen, wie die Theologen versucht haben, diesen Dualismus, der dem griechischen Denken von Platon bis zu Plotin lieb war, in ein richtiges christliches Gleichgewicht zu bringen. Doch darf man sich ebenfalls fragen, ob es nicht das nützlichste Bestreben wäre, über diese dualistische Unterscheidung hinwegzuschreiten, denn sie wird stets die Gefahr mit sich bringen, zu einer Abtrennung des Betens vom Leben zu führen und das Gebet einigen privilegierten Personen oder Stunden vorzubehalten.

Irenäus von Lyon scheint uns einen solchen Überschritt vollzogen zu haben. Er entwertet das Verlangen, Gott zu schauen, nicht. Wenn auch für ihn «Gottes Ruhm der lebendige Mensch» ist, so fügt er doch hinzu: «Das Leben des Menschen ist es, Gott zu schauen.» Doch muß man das, was Irenäus unter Gottesschau versteht, richtig auffassen. Sie ist Mitteilung des Lebens Gottes. «Wenn nämlich die Erkenntnis Gottes mittels der Schöpfung allen, die auf Erden leben, das Leben verleiht, dann muß um so mehr die Offenbarung des Vaters durch den Sohn das Leben denen verleihen, die ihn schauen.»⁵ Damit sind wir von der Schau zum Leben zurückgeführt. Die Gottesschau sprengt, was die Metapher der «Schau» an allzu Begrenztem an sich haben mag. Rühren wir hier nicht an den Wesenskern der christlichen Offenbarung über das Gottsuchen und das Gebet? Gerade er, dem wir begegnen oder den wir einholen wollen, sprengt die Mittel, die wir hierzu gewählt haben. Zweifellos müssen wir diesen Mitteln, ohne die es kein wirkliches menschliches Leben gibt, ihren vollen

Platz einräumen; die Tatsache aber, daß sie schließlich gesprengt werden, fordert uns auf, jedes von ihnen zu relativieren. Wir werden uns deshalb nicht damit einverstanden erklären können, das Gebet auf den besonderen Akt der Schau, der Kontemplation zu reduzieren, während es doch viel breiter und tiefer als das Leben des Menschen mit Gott zu verstehen ist.

2. Von der Praxis zum Leben

Obwohl wir nicht der Ansicht sind, daß in erster Linie die Kontemplation das Gerüst des christlichen Gebets sein müsse, so denken wir doch nicht, daß die Aktion dies zu sein habe. In einer Zivilisation, die das Tun glorifizieren will, darf das Gebet nicht zu einem Prometheuskult werden.⁶ Diese Versuchung war und ist groß für die Christen, die gleichzeitig gewahren, daß das Gebet schwierig ist und daß die «kontemplativen» Gebetsweisen abgewertet werden. Wenn ein Volk proklamiert: «Im Anfang war das Wort», ist es zum Hören aufgefordert. Wenn eine Kultur behauptet: «Im Anfang war das Licht», so will jedermann erkennen, wissen. Die moderne Welt hat an den Anfang ihres Testaments Goethes Wort gestellt: «Im Anfang war die Tat.» Muß das Gebet als «Tat» verstanden werden, damit es als eine des technokratischen Menschen würdige Betätigung anerkannt wird?

Halten wir uns nicht bei der allzu simplen Verkürzung auf, die das Gebet mit dem Tun identifizieren möchte: «Arbeiten ist beten.» Die Arbeit kann, wie jede andere menschliche Betätigung, von Gebet durchwoben werden. Um aber behaupten zu können, eine Tat sei Gebet, müssen wir bestimmen, in welchem Sinn wir vom christlichen Gebet sprechen. Desgleichen müssen wir eine weitere Verkürzung des Gebets anprangern. Diese verkürzt es zu einer Betätigung, die nach ihrer Wirksamkeit bemessen und als Vorgang zur Herbeiführung eines gewünschten Ergebnisses programmiert wird. Mißtrauen wir einer gewissen Beschlagnahme des Gebets durch den Tatmenschen, der davon nur einen Anstoß zu seiner Arbeit oder eine Förderung seines innern Gleichgewichts erwartet. Vielleicht ist es mißverständlich, von der Gratuität des Gebets zu sprechen, denn wenn auch das Gebet von seiten Gottes eine Gabe, eine umsonst geschenkte Gnade ist, liegt doch nicht auf seiten des Menschen stets ein Bedürfnis, ein Verlangen oder ein Vergnügen vor? Man darf sich jedoch weigern, vom Gebet in Begriffen der Nützlichkeit, Wirksamkeit, Rentabilität zu sprechen,

wie man sich auch weigern darf, letztlich vom Leben des Menschen in solchen Begriffen zu sprechen.

Wir sind denn auch der Ansicht, daß das Gebet, das die Grenzen der Kontemplation sprengt, den Totalitarismus der Aktion gleichfalls in Frage stellt. Es geht nicht bloß darum, das Zerrbild des Tuns zu kritisieren: den Aktivismus, das Krankhafte einer Aktivität, die sich selbst verzehrt, oder einer Angst, die so sich selbst zu entrinnen wähnt. Wie in der Welt der Weisen und Philosophen eine Prometheusverachtung herrschen konnte, so kann in der heutigen Welt ein Prometheuskult getrieben werden. Der Mensch von heute denkt, daß er Herr seines Schicksals sei und daß er durch sein Tun sich selbst schaffe. «Man hat die Kategorie der Praxis eine immer glänzendere Karriere machen lassen, bis sie in allen Registern des menschlichen Erlebens eine Tyrannei ausübte.»⁷ Der religiöse Bereich macht davon keine Ausnahme (religiöse «Praxis», katholische «Aktion»), auch nicht der der Ästhetik (literarische «Produktion»), ja selbst nicht der des Denkens (das als theoretische «Praxis» oder «Produktion» von Begriffen verstanden wird).⁸

Es ist zweifellos schwierig, diesen «Pan-Praxismus» an den Pranger zu stellen, weiß man doch nur zu gut, wer von dieser Anklage profitieren wird, um den Menschen seinen persönlichen und politischen Verantwortlichkeiten zu entreißen. Und doch kann man vom tätigen Einsatz nicht erwarten, daß er uns alles, was der Mensch ist, aufdeckt. So unerläßlich das Tun in seinem Bereich, auf dem Feld der Technik, der Moral und der Politik auch ist, so verwehrt uns doch ein gesundes Denken über den Menschen, das gesamte menschliche Erleben von der Kategorie des Tuns her zu verstehen. Auf seine Art weist uns auch das Evangelium in diese Richtung mit der Episode von Marta und Maria, die Jesus aufnehmen, sofern man sie aus dem polemischen Kontext eines Gegensatzes zwischen dem aktiven und dem kontemplativen Leben herausnimmt. Gewiß macht Jesus es Marta nicht zum Vorwurf, daß sie sorglich ein Mahl bereitet, was tatsächlich Arbeit verursacht. Doch Marta geht ganz in ihrem Dienst auf. Sie lebt nur noch ganz der Sorge, durch die sie auf sich selbst verwiesen wird, während sie doch ihrem Gastgeber etwas anbieten will. Die Haltung Marias läßt uns gewahren, daß das Tun nicht sich selbst genügen kann, denn so bliebe es sinnlos. Der Dienst am andern erhält seinen Sinn von diesem andern, der aufgenommen wird und Marta die Möglichkeit gibt, zu Diensten zu sein. Wir empfangen den Quellgrund und den

Sinn unseres Tuns von einem andern, doch ein gewisser Totalitarismus des Tuns läßt dies oder will dies vergessen. Es geht nicht darum, Maria und Marta gegeneinander auszuspielen oder Maria den Vorzug zu geben, sondern wir sollen uns merken, daß das, was sie leben läßt, sich weder auf die bloße Aktion noch auf die bloße Kontemplation beschränkt.

Auch hier stoßen wir wieder auf das Leben, das als die breiteste und fundamentalste Erfahrung zum Gerüst für das Gebet und für das, was sich darüber sagen läßt, dienen kann. Man kann diesem Sinnbezug eine zu große Unbestimmtheit vorwerfen. Doch gerade aufgrund seiner Weite scheint uns der Begriff Leben ausdrücken zu können, was das Gebet, zumal das christliche Gebet ist.

II. DAS GEBET DES LEBENS

Es genügt nicht, ausfindig zu machen, von welcher menschlichen Erfahrung aus man vom Gebet sprechen kann. Wir müssen uns auch darüber Rechenschaft geben, was in der christlichen Überlieferung über das Gebet gesagt wird. Was also lehrt uns das Neue Testament über das Gebet Jesu und das Gebet der Christen?

1. *Das Gebet Jesu ist sein Leben*

Wenn man versucht, das Zeugnis der Evangelien über das Beten Jesu zu erheben, gerät man in Gefahr, nur das zu berücksichtigen, was uns über die Gebetstätigkeiten Jesu gesagt wird. Jesus nimmt am Gebet seines Volkes teil; er ist von Maria und Josef in der Synagoge und im Tempel sicherlich in dieses Gebet eingeführt worden.⁹ Wir sollten diesen Gemeinschaftsaspekt des Gebetes Jesu nicht übersehen, obwohl die Evangelisten sich veranlaßt fühlen, mehr die kritischen Bemerkungen wiederzugeben, die Jesus gegenüber dem Gebet der Pharisäer (Lk 18, 9–14), den Kultstätten (Joh 4, 21) und dem Tempel selbst (Joh 2, 13–21) gemacht hat. Lukas spricht mit Vorliebe vom persönlichen Gebet Jesu. Jesus zieht sich zurück, um allein zu beten (Lk 5, 16; 6, 12), als er vom Zustrom des Volkes fast überflutet wird und am Abend vor der Erwählung der Apostel. Dieses Gebet vollzieht sich in der Einsamkeit, im Schweigen der Nacht, auf dem Berge. Es wäre verlockend, darin die Rechtfertigung eines «kontemplativen Lebens» zu erblicken, das dem Beispiel Christi folgt, der sich zurückzieht, um zu beten. Zweifellos haben die Evangelisten die Gebetszeiten Jesu deshalb vermerkt,

weil sie uns dartun wollten, daß Jesus ein Mann des Gebetes war.

Doch wenn wir es richtig verstehen wollen, weshalb Lukas das Beten Jesu so betont und welchen Sinn er diesem beilegen will, so müssen wir uns vor allem merken, wie er vom Gebet Jesu anlässlich seiner Taufe (Lk 3, 21–22) sowie seiner Verklärung auf dem Berg spricht, auf den Jesus mit Petrus, Johannes und Jakobus gestiegen war, «um zu beten» (Lk 9, 28). Diese beiden Episoden sind für das Gebet Jesu aufschlußreich. Am Jordan sieht Jesus im Gebet den Geist auf sich niedersteigen, und er vernimmt eine Stimme, die zu ihm sagt: «Du bist mein geliebter Sohn.» Merken wir uns diese Rolle des Geistes, vor allem aber die Stimme, die uns kundgibt, daß Jesus als Sohn auf den Vater hört: Das Beten Jesu besteht im vertrauenden, liebenden Hinhören auf den Vater. Das gleiche gilt von der Verklärung. Aus weiteren Texten bei Johannes geht hervor, daß Jesus jeden Augenblick seines Lebens im Zwiegespräch mit seinem Vater stand und nicht nur in dem außergewöhnlichen Moment, wo – wie bei der Taufe oder der Verklärung – der Schleier sich hob. Jesus lebt sein ganzes Leben in Abhängigkeit von seinem Vater: «Der Sohn vermag nichts aus sich selbst zu wirken, er sehe denn den Vater wirken» (Joh 5, 19). «Wie mich der lebendige Vater gesandt hat, so lebe ich durch den Vater» (Joh 6, 57). Diese tiefe Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn kann sich deshalb jederzeit in ausdrücklichem Gebet äußern: in einem Erzittern vor Freude, das zu einem Jubelruf inmitten der Menge (Mt 11, 25–27) oder der Jünger (Lk 10, 21–22) wird, oder auch in einer mitgeteilten Meditation wie beim Letzten Abendmahle: «Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir» (Joh 14, 11); «Daß alle eins seien, wie Du, Vater, in mir bist und ich in Dir» (Joh 17, 21). In der Stunde der Prüfung ist es die Furcht vor dem Verlassenwerden, die indes ein Gebet an den Vater bleibt (Mt 27, 46), oder das kindliche Vertrauen im Gebet selbst zur Stunde der Versuchung: «Nicht wie ich will, sondern wie Du willst» (Mt 26, 40).

Dies prägt dem Beten Jesu den Stempel auf, dies ist das Geheimnis, aus dem er lebt: «Meine Nahrung ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat» (Joh 4, 34). Der Theologe des Hebräerbriefes hat treffend zum Ausdruck gebracht, worin das Gebet Jesu bestand, das sich von seinem Leben nicht trennen ließ: «Darum sprach er (Christus) bei seinem Eintritt in die Welt: <Opfer und Spenden hast Du nicht gewollt, einen Leib aber hast Du mir bereitet; Brand- und Sühnopfer hast Du nicht ge-

mocht. Da sprach ich: Siehe, ich komme – in der Schriftrolle steht's von mir geschrieben –, um Deinen Willen zu tun, o Gott» (Hebr 10, 5–7). Das Gebet, das Gott gefällt, ist das Gebet Christi, denn dieses besteht in der Hingabe eines ganzen Lebens, das in Vertrauen und liebender Gemeinschaft mit dem Vater dessen Willen erfüllt. Man darf die einzelnen Episoden des Gebets Jesu nicht isolieren, selbst wenn sie uns hervorheben und aufzeigen lassen, welchen Platz das Gebet in seinem Leben eingenommen hat. Das Beten Jesu ist sein Leben.

2. *Das Leben des Christen ist sein Beten*

Wenn man sagen kann, das Beten Jesu habe in der Darbringung seines Lebens bestanden, so müssen wir den Sinn des Betens der Christen in der gleichen Richtung suchen. Der Apostel Paulus hilft und verpflichtet uns dazu. Wie könnte er uns dazu auffordern, unablässig zu beten (1 Thess 5, 17), wenn er uns damit nicht sagen wollte, daß das geistliche Opfer des Christen in der Darbringung seines Lebens besteht: «So mahne ich euch, Brüder, bei dem Erbarmen Gottes, bringet eure Person als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe dar, als euren geistigen Gottesdienst» (Röm 12, 1).

Das Gebet des Christen ist ein Beten «im Geist und in der Wahrheit», wie Jesus es der Samariterin verhiess (Joh 4, 24). Wenn wir von ihm reden, so müssen wir deshalb zunächst nicht von seinen Orten, seinen Formen sprechen, sondern vielmehr davon, daß der Geist das Beten des Christen beseelt. Damit der Christ das Gebet, das Jesus an seinen Vater gerichtet hat, sich zu eigen machen kann, bedarf er des Beistandes des Geistes: «Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an. Denn um was wir in rechter Weise beten sollen, wissen wir nicht» (Röm 8, 26). «Wir haben den Geist von anerkannten Kindern erhalten, der uns rufen läßt: Abba, Vater!» (Röm 8, 15). Wie das Gebet Christi, so ist auch das Gebet des Christen, wenn es vom Geist beseelt ist, ein beständiger vertrauensvoller Sohnesdialog mit dem Vater.

Nun macht uns aber Paulus darauf aufmerksam, daß die Gabe des Geistes in unser ganzes Leben eingreift und nicht bloß in einzelne Zeitpunkte oder Teile davon. Wie er von der Unkeuschheit spricht, erinnert er die Christen daran, daß ihr Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist (1 Kor 6, 19). Folglich wird der Christ auch mit seinem Leibe beten, was nicht bloß heißen will, daß sein Leib dem Gebet beigesellt werden soll, sondern daß das Leben des Leibes Gott verherrlichen kann: «Verherrlicht

also Gott in eurem Leibe!» Was vom Leib gesagt wird, gilt von allen leiblichen Betätigungen. Der Christ soll alles um der Ehre Gottes willen tun: «Möget ihr also essen oder trinken oder sonst etwas tun, alles tut zur Verherrlichung Gottes!» (1 Kor 10, 31). «Und was ihr auch tut in Wort oder Werk, tut alles im Namen Jesu, des Herrn! Danket durch ihn Gott, dem Vater!» (Kol 3, 17). Hier liegt die eigentliche Grundurkunde des christlichen Kultes, eines im Geist vollzogenen Kultes, der das ganze Leben beseelt, wenn dieses Leben vom Geist durchwaltet wird (1 Kor 3, 16), wenn das Leben des Christen das Leben Jesu in ihm ist (Gal 2, 20). In diesem Sinn kann man die Frage, die unser Aufsatz sich stellt, positiv beantworten. Ja, Tun kann Beten sein, wenn das Tun sich vom Geist beseelen läßt, der es zu einem lebendigen Opfer an den Vater macht.

Da sich dies so verhält, kann man der Mahnung des Paulus, allzeit zu beten, ihren ganzen Sinn geben. Nicht nur weiß der Christ, daß er «in allen Anliegen» (Phil 4, 6) seine Zuflucht zum Gebet nehmen kann, denn Gott ist keiner der Wirklichkeiten, welche die Menschen erleben, fern, denn er hat sie ja geschaffen. Sondern der Christ kann «bei allem» (1 Thess 5, 17) in Danksagung sein, denn der Sohn hat unser Menschsein angenommen, um es zu erklären. «Allzeit und in bezug auf alles» (Eph 5, 20) soll der Christ im Heiligen Geist beten, denn Gottes Geist wirkt weiter, wann er will und wo er will. «Betet allzeit... im Geiste!» (Eph 6, 18). Das vom Geist Jesu beseelte Leben des Christen kann durchgehend, immerzu Gebet sein.

III. DAS LEBEN DES GEBETS

Wenn auch das christliche Gebet Gottesdienst des ganzen Lebens ist, so gibt es doch besondere Betätigungen, die auf dieses Gebet vorbereiten, es präsent machen und weiterführen. Diese Betätigungen sind nicht das Primäre, denn im christlichen Leben ist das Wirken des Geistes vorrangig. Und doch sind es Mittel, die für den Menschen unerlässlich sind, gehört es doch zur Würde des von Gott erschaffenen Menschen, daß er imstande ist, sich frei auf das Gebet vorzubereiten, es sich bewußt zu machen, es zu bekunden und seine Tragweite ermessen zu wollen. Dies sind Vorbedingungen des christlichen Betens.

1. Vorbereitungen

Wenn man von Zurüstungen zum Gebet spricht, so betont man zumeist nur gewisse Betätigungen

zur Sammlung des Leibes und des Geistes. Um zu beten, muß der Mensch sich sammeln, Herr über seinen Leib, seine Phantasie werden. Dazu bedarf er der Ruhe, der Konzentration. Keine Menschenweisheit wird diese zu einer tiefen Meditation notwendigen Elemente geringschätzen dürfen, und das christliche Beten hat aus dieser Haltung reichen Gewinn gezogen, um auf das Atmen des Gottesgeistes zu hören und das Gotteswort aufzunehmen. Alles, was dem Christ zu dieser Aufmerksamkeit und zu dieser Aneignung des inspirierten Wortes verhilft, wird ihn zu einem günstigen Erdreich für das Wirken des Geistes machen, das die Meditation des Weisen zu einem christlichen Gebet werden läßt.

Doch der Gottesgeist wird ebenfalls günstige Vorbedingungen antreffen in einem Leben, das sich für die Gerechtigkeit, die Befreiung, den Frieden einsetzt und dafür kämpft. Zwar ist die Ascese, die im Kampfe liegt, von der, die mit der Meditation gegeben ist, verschieden, doch handelt es sich dabei ebenfalls um ein Mobilisieren von Energien, um eine Konzentration von Bestrebungen, die auf ein Tun disponieren, das Dienst am andern, Liebe zu andern und somit günstiges Erdreich für die Beseelung mit dem Gebetsgeist ist. Das gleiche gilt vom schöpferischen Handwerk des Künstlers mit seiner eigenen Ascese, die auf die Verklärung des Schöpferaktes in Gebet disponiert. Der Mensch ist nicht nur in seiner Innerlichkeit, sondern auch in seiner Äußerung mehr Mensch. Er kann sich in die eine einschließen wie in die andere verlieren. Doch beide können durchweht werden vom Geist, der dann das, was Vorbereitung war, zu einem Gebet macht, das dem Vater als wahre Anbetung dargebracht wird.

2. Bewußter Vollzug

Das christliche Beten wird durch die menschlichen Betätigungen der Meditation, des kämpferischen Einsatzes, des Berufes angebahnt. Es möchte sich aber zudem bewußt vollziehen in einem eigenen Tun; es möchte sich seiner bewußt werden und sich den andern kundgeben. Das christliche Beten bringt sich ins Bewußtsein und ins Wort.

Doch wenn man davon spricht, daß das Gebet sich bewußt vollzieht, denkt man im allgemeinen an die Haltung der Sammlung. Es gilt zwar, die Gabe des Geistes in Zurückgezogenheit und Schweigen aufzunehmen. «Du aber gehe, wenn du betest, in dein Kämmerlein, schließe die Tür und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist: und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir

vergelten» (Mt 6,6). Ein Leben des Gebetes bedarf dieser Zurückgezogenheit und dieses stillen Überlegens. Vergessen wir jedoch nicht: Wenn man vom christlichen Gebet sagt, daß es in Zurückgezogenheit erfolge, so meint man damit nicht, daß es sich in Schweigen und Einsamkeit vollzieht, sondern daß es den Augen der Menschen verborgen, entzogen ist und, was noch wichtiger ist, daß es selbst für den, der betet, nicht greifbar ist, da es sich dabei um ein Gebet handelt, das nicht um sich selbst weiß, sondern im Geheimnis Gottes verbleibt, der als einziger es kennt.¹⁰

Der bewußte Vollzug des Gebets muß wohl mehr im gemeinschaftlichen Ausdruck dieses Gebets, im Gottesdienst der Gemeinschaft gesucht werden. Christus ist dabei zugegen, weil man sich in seinem Namen versammelt. Der Geist Christi, der in der Epiklese angerufen wird, verwandelt das Gebet der Gläubigen, die ihr Leben darbringen, und das Gottesvolk bekennt seinen Glauben im Gebet, denn die echte Glaubensäußerung besteht stets in einer Doxologie. In der Gemeinschaft nimmt das Gebet des Christen Gestalt an, und inmitten seiner Brüder, die den gleichen Kult feiern, kann dieser sich bewußt werden, was es um das christliche Gebet ist. Hier werden ihm dessen Atem, dessen Sinn geliefert, übermittelt. Hier kann er seinerseits dessen Ausdruck, dessen Zeugnis freisetzen. Das christliche Gebet bedarf der liturgischen Gemeinschaftsfeier, um sich deutlich zu machen, was es ist.¹¹

3. Weiterführungen

Das Gebet bereitet sich vor in verschiedenen Betätigungen; es wird bewußt in Tätigkeiten, die dem christlichen Leben eigen sind; es setzt sich fort in diesem Leben selbst, das es ausweitet oder in die Glut und die Kraft des Geistes hineinzieht.

Wenn man das Gebet als eine besondere Tätigkeit ansieht, die vom gewöhnlichen Leben des Christen getrennt ist, kann man nur von einer Rückkehr oder einer Zurücksendung in dieses Alltagsleben sprechen. Doch die Fortsetzung eines Gebets, das Gebet des Lebens ist, besteht nicht darin. Der Mensch, für den die Wiederaufnahme seines Betens darin besteht, daß er sein ganzes Leben zusammennimmt, um es der Umschmelzung durch die Glut des Geistes hinzuhalten, braucht

nicht zu seinem Leben zurückzukehren. Vielmehr kehrt sein Leben erneuert zu ihm zurück. Wenn der Christ sich bewußt wird, daß der Geist sein Leben betet, sieht er dieses Leben mit neuen Augen an. Er wird inne, was der Geist aus diesem Leben macht, er verkostet selbst die Früchte dieses Geisteswaltens in seinem Leben. Man spricht nicht genug von diesen Früchten des Geistes als einer Ausweitung des Lebens in Gesang, Lobpreis, Gebet. Paulus lädt zu einem beständigen Gebet in Danksagung ein, nachdem er an die Früchte erinnert hat, die das Leben in Christus hervorbringt: Friede, Freude (1 Thess 5, 13. 16. 17), Wohlwollen (Phil 4, 4. 5. 6), Fülle des Geistes (Eph 5, 18. 20). Die Geistesfrüchte sind Gebet der Danksagung. Dies gibt dem Gebet seine eigentliche Würze und läßt das Gebet verkosten. Dieser Geschmack am Gebet ist nicht den frommen Leuten oder den Stunden kollektiver Hochstimmung vorbehalten. Er ist Frucht des Geistes, der das Leben in Friede, Freude, Beglückung zum Aufblühen gebracht hat.

Dieser Gedanke darf nicht als überschwenglich erscheinen, denn der Blick dessen, der in dem, was er lebt, zu beten sucht, läßt ihn auch entdecken, wie der Geist dieses Leben durch das Seufzen einer Schöpfung hindurchbetet, die auf ihr Heil harret (Röm 8, 22f). Daß man sich im Gebet des Geisteswaltens in der Welt bewußt wird, gesellt den betenden Menschen noch enger den menschlichen Betätigungen zu, die das Universum, worin das betende Seufzen des Geistes erfolgt, umzugestalten sucht. Wenn das Gebet des Lebens nicht Danksagung sein kann, so kann es doch tätige Bitte um Teilnahme am Schöpferwirken Gottes sein. Das Gebet des Christen entreißt ihn nicht dem Leben, sondern gliedert ihn in das Werk der Befreiung des Menschen ein, die dem Heilsplan Gottes entspricht.

So ist denn selbst in seinen eigentlichen Betätigungen das christliche Gebet nicht vom Leben getrennt. Zwar unterscheiden sich die schweigende Meditation oder der Gemeindegottesdienst von andern, ebenfalls besonderen menschlichen Betätigungen wie die der Arbeit, des Spiels. Sie bleiben aber Betätigungen des gleichen Wesens und können durch den einen, gleichen Lebensodem, den Geist beseelt sein. Es ist der gleiche Geist, der dem Menschen den Atem gibt und aus seinem Atem ein Gebet macht.

¹ Wir übernehmen diesen Ausdruck dem Buch von P.-Y. Emery, *La prière au cœur de la vie* (Les Presses de Taizé) 39-85. Dies ist die bemerkenswerteste neuere Arbeit über unser Thema, zusammen mit dem Aufsatz von J.-P.

Jossua, *La foi comme dépassement de la tension entre l'action et la prière*: Rev. Sc. Ph. Th. 56 (1972) 241-251. Auch verweise ich auf das Sonderheft *Prière et action* von Lumen Vitae 24 (1969) sowie auf eine erste Auseinandersetzung mit

diesem Problem in meinem Buch *Oser prier* (Ed. du Cerf, Paris 1969) 55–64. Vgl. auch die Zeugnisse und Aufsätze im Sammelband von F. Bertrand/G. Bessière (Hrsg.), *Prière de profanes* (Ed. Parabole, Paris 1968).

² Dictionnaire de Spiritualité II/1 (Beauchesne, Paris 1953) 1643–2193. Die 550 Kolumnen dieses Artikels sind eine wertvolle, unerläßliche Fundgrube für das Studium der Kontemplation und des christlichen Gebets. Unsere kritischen Bemerkungen wollen bloß hervorheben, was sich in gewissen Optionen äußert, die von den Autoren getroffen worden sind.

Zu einer knapperen Übersicht über die Beziehungen zwischen Aktion und Kontemplation vgl. P. Th. Camelot, *Action et contemplation dans la tradition chrétienne: La Vie Spirituelle* 78 (1948) 272–301 und *Initiation théologique III* (Cerf, Paris 1952) 1110–1146.

³ Das Wort «Kontemplation» (*theoria*) findet sich im NT ein einziges Mal, und zwar in Lk 13,48, wo es den banalen Sinn eines Schauspiels hat, dem man zuschaut.

⁴ aaO. 1681–1683.

⁵ *Adversus haereses* IV, 20, 7.

⁶ Wir nehmen hier den «Prometheus»-Mythos im heutigen populären Sinn: als ein Sinnbild für das Projekt des modernen westlichen Menschen, der unter Einsatz seiner technischen Fähigkeiten und seiner Vernunft seine Existenz in einem säkularistischen Rahmen zu organisieren sucht. Wir wollen damit nicht zur Frage nach der Berechtigung dieser Interpretation Stellung nehmen. (Vgl. die Untersuchungen von Karl Reinhardt, Aischylos als Regisseur und

Theologe [Bern 1949]; *Die Sinneskrise bei Euripides: Tradition und Geist* [1960]).

⁷ B. Quelquejeu, *La lassitude de Prométhée: Parole et Mission* 55 (1971) 117. Wir lassen uns hier auf weite Strecken hin von diesem Aufsatz inspirieren.

⁸ Dies ist offensichtlich eine Anspielung auf das Werk von Louis Althusser, *Pour Marx* (Maspero, Paris 1966); *Lire le Capital*, Bd. I und II., ein Sammelwerk (Maspero, Paris 1969); *Lénine et la philosophie* (Maspero, Paris 1969).

⁹ Vgl. Aron, *Ainsi priaît Jésus enfant* (Grasset, Paris 1968).

¹⁰ Vgl. P. Jacquemont, *La Prière qui s'ignore: Christus* 68 (1970) 445–449.

¹¹ Vgl. P. Jacquemont, *Prière chrétienne et communauté: Cahiers Saint-Dominique* 124 (1971–1972) 198–204.

Übersetzt von Dr. August Berz

PATRICK JACQUEMONT

1932 geboren, ist nach dem Grundstudium in Paris 1954 in den Dominikanerorden eingetreten und studierte Philosophie und Theologie in Le Saulchoir, wo er seit 1966 Professor ist. Er ist Fachmann der Patrologie und hat sich insbesondere mit Fragen des religiösen Lebens, des Gebets, des Bußsakraments und des Heils befaßt. Nebst Publikationen in zahlreichen Zeitschriften und Sammelwerken hat er 1969 das Buch veröffentlicht: *Oser Prier*. Er ist Mitarbeiter und theologischer Berater mehrerer Laiengruppen und -bewegungen in Frankreich.

Ladislav Boros

Voraussetzungen christlichen Betens

Gott ist schweigsamer geworden

Ich möchte hier nicht darauf hinweisen, daß er mit keinem Machtwort in die Wirrnisse unserer Zeit hineingreift. Das wäre gar nicht nach seiner Art. Eines ist uns allen aber bekannt und bedrückt uns oft unsäglich: Gott sieht alles, hört alles, weiß alles und – er schweigt. Wie gern möchten jene stillen Menschen, die in ihrer Hingabe, in ihrem eintönigen Leben unzählige gute Werke vollbringen, nur ein einziges Mal seine Stimme hören, um das Gute anzuerkennen, um die Seinen zu ermutigen! Aber Gott schweigt. Gebrochene Existenzen schreien nach Hilfe in ihrer Einsamkeit, die sie erdrückt. Oft gibt ihnen Gott kein Zeichen seiner Nähe, sondern bleibt stumm. Im Alten Bund finden wir überall die Klage der Geprüften: «Zu dir rufe ich, Herr! Du bist mein Fels! Dein Ohr verschließe sich

mir nicht! Hörest du nicht auf mich, so gleiche ich jenen, die ins Grab sinken» (Ps 28, 1). Oder wiederum: «Du hast es gesehen, Herr! Schweige mir nicht! Herr, bleib nicht ferne von mir» (Ps 35, 22). Die Beispiele ließen sich mehren. Dann stand eines Tages der Gottessohn vor seinen Feinden. Sie klagten ihn an, verurteilten und verhöhnten ihn. Und Gott schwieg auch hiezu. Am Kreuz betete Christus mit lauter Stimme. Sein herzerreißender Schrei war ein Zeichen der Angst: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15, 34). Selbst da schwieg Gott. Die Tatsache des Schweigens Gottes ist nicht neu. Sie scheint uns heute aber mehr zu bedrücken, weil sie in unserer Zeit aufs äußerste zugespitzt ist. Mehr denn je müssen sich die Menschen mit diesem Geheimnis auseinandersetzen. Deshalb wohl die bange Frage unserer Unfähigkeit: Hat es überhaupt noch einen Sinn, zu einem schweigenden Gott zu sprechen, zu ihm zu beten?¹

Der Schrecken vor einer vermeintlichen «Abwesenheit Gottes», die Unbegreiflichkeit seines Schweigens, die wir heute qualvoll erleben, lassen uns nur fühlen, was wir immer schon gewußt, aber vielleicht nicht ernst genug genommen haben, daß nämlich Gott unsäglich erhaben ist über alles, was außer ihm besteht und außer ihm gedacht werden