

# Die ewige Unruhe zum je größeren Gott

Zur Theologie des Gebetes und ihrem ignatianischen Hintergrund  
nach Karl Rahner

Michael Meßner SJ, Innsbruck

## 1. Gebet als totaler Grundakt menschlicher Existenz

In seinem Leben ist der Mensch in die Vielfalt konkreter Möglichkeiten, sich in seiner Geschichte zu verwirklichen, auseinandergerissen. Er selbst ist Vielfalt von Geist und Leib, von Innen und Außen, Freud und Leid, Raum und Zeit, Tat und Gesinnung. Und er selbst ist es, dem in seinem reflexen Erkennen sich dieses Unterscheiden hartnäckig aufdrängt. Nichts von dem kann er ergreifen und als das Ganze, das allein Wichtige erklären.

Und doch lebt in ihm die Sehnsucht nach der Einheit, nach etwas, „das alles in einem und der Mühe, der letzten Kraft und Liebe des Herzens wert ist“<sup>1</sup>.

Im „Prozeß des Sich-von-sich-Freimachens“<sup>2</sup> stellt der Mensch sein unvertretbares Ich, dem er sonst gern davonläuft, um seine Verantwortung auf die Umwelt abzuschieben, der unüberbietbaren Vielfalt der „übrigen Dinge“<sup>3</sup>, die zwischen seinem bloßen Ich und Gott stehen, und mit denen er sich sonst naiv identifiziert, gegenüber. Dieser Prozeß kann so weit gehen, daß alles, was der Mensch abgeben *kann*, zu den „übrigen Dingen“ gehört. Was bleibt, ist die „Spitze der Seele“, die Person, die von Gott gesetzt, frei und sich verantwortet ist. In ihr meint der Mensch sich als den einen ganzen, der um sich als Geheimnis weiß. Er weiß von sich aber nur, indem er – von sich aus-gehend – in den von ihm verschiedenen „übrigen Dingen“, die er tut und erleidet, sich selbst vollzieht. Dabei wird er sich – von sich wegschauend – seiner Einheit bewußt. Diese den „anderen Dingen“ Ursprung gebende, um sich wissende Einheit der Person ist zugleich die, die frei entscheidet und sich wagt, antwortet, sich (in Liebe) aussagt oder sich versagt. – Als solche ist sie der Punkt, „wo der Mensch an das Geheimnis Gottes grenzt, der Punkt, wo der Mensch im eigenen Ursprung aus Gott, als dessen Partner, diesem entweder sich selbst, in der ursprünglichen Einheit sich selber entspringend wiedergibt, oder sich *Ihm* frevelnd versagend und nach unten gerichtet stürzt in die eigene Leere seiner Verdammnis“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg i. Br. 1958, 7.

<sup>2</sup> *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965, 23.

<sup>3</sup> Ignatius von Loyola, *Exerzitienbuch*, 23.

<sup>4</sup> *Siehe dieses Herz*, Schriften z. Theologie III, 382.

Dieses Tun, in dem das eine Ganze des Menschen sich vollzieht – ähnlich wie in Liebe, Vertrauen, Hoffnung, Angst, Selbstlosigkeit, Schweigen, Verstehen – und das deshalb „alles in einem und der Mühe, der letzten Kraft und Liebe des Herzens wert ist“<sup>5</sup>, kann als solches keinen Punkt außerhalb haben, von dem her es aufgebaut werden könnte, um verstanden zu werden, bevor es geschieht. Es wird – wie Liebe, Vertrauen, Angst usw. – „in seiner Möglichkeit und in seinem Sinn nur greifbar und verständlich im Akt des *Vollzugs* solcher Grundgeschehnisse der menschlichen Existenz selbst“<sup>6</sup>: es wird als in sich schon geschehend vorgefunden und als Angebot an die Freiheit angenommen oder ist schon verdrängt und abgestorben. – Diesen „totalen Grundakt menschlicher Existenz“, in dem diese als ganze an das Geheimnis Gottes grenzt und auf es hin vertrauend und liebend sich bewegt, nennt K. Rahner Gebet. In der „Spitze der Seele“ ist es uns immer schon gegeben – Paulus nennt es das geheime Flehen des Geistes Gottes –, und wir müssen im Tun unserer Freiheit in es einstimmen.

## 2. Das Geheimnis Gottes

Das Woraufhin des Gebetes als eines Grundaktes der menschlichen Existenz ist das Geheimnis Gottes, namenlos, antlitzlos und unsagbar, das in der Erfahrung des Gebetes dem Menschen „in der Ganzheit seiner Existenz“<sup>7</sup> entgegentritt, ihn umfaßt und ihn in Erkenntnis und Freiheit immer schon in sich wesen läßt. Kann man aber dieses alles tragende und umfassende Geheimnis im Gebet *ansprechen* und damit zu einem – eigentlich von sich selbst nochmals unterschiedenen – „Gegenstand“ unseres Redens und Denkens machen? Muß man vor ihm nicht „mit abgewandtem Gesicht verstummen“<sup>8</sup>, um sich der für uns überschaubaren „Welt“ zuzuwenden?

Gebet ist nach K. Rahner nur es selber, „wenn es sich selbst versteht als den letzten Augenblick des Redens vor dem Verstummen, als die Tat der Verfügung über sich selbst, eben bevor über einen die Unbegreiflichkeit Gottes verfügt, als die Reflexion, noch eben bevor man sich selbst nach aller letzten Kraftentfaltung voll Vertrauen fallen läßt in das unendliche Ganze, das die Reflexion nie aufarbeiten kann“<sup>9</sup>. Im Gebet bleibt Gott das unsagbare, unbegreifliche, heilige Geheimnis, zu dem man nur kommt, wenn man freibleibt in der Liebe zu dem, was außer ihm ist, wenn man den Mut

<sup>5</sup> *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, a. a. O. 7.

<sup>6</sup> *Über das Beten*, GuL 45 (1972) 85.

<sup>7</sup> Ebda. 89.

<sup>8</sup> Ebda.

<sup>9</sup> Ebda. 89 f.

hat, in das Schweigen und in die Leere des Uns-selbst-genommen-seins, das sich wie eine Wüste um uns herum ausbreitet, hinein zu sagen: „Vater unser.“ Dieses Wagnis, das unbegreifliche Geheimnis Gottes anzureden, kann und muß immer von neuem unternommen werden.

Daß dabei der Mensch das ihn tragende und in sich wesen lassende Geheimnis, das Geschöpf den Schöpfer wirklich *ansprechen* kann, wird nochmals ermöglicht durch dieses Geheimnis. Die radikale Abhängigkeit bewirkt nicht, daß das Geschöpf seine Eigenständigkeit verliert; der Schöpfer schafft das Geschöpf als wirklich freies Anderes, er setzt es so frei, „daß wir wirklich auch vor ihm und auf ihn hin etwas sind“<sup>10</sup>. Abhängigkeit und Selbständigkeit sind hier Größen, die im selben Maß wachsen.

Da das Gebet einer der Grundvollzüge der menschlichen Existenz ist – wie Liebe, Treue, Daseinsangst usw. –, die man nicht von einem Punkt außerhalb aufbauen kann, um sie zu verstehen, bevor sie geschehen, die vielmehr erst greifbar und verständlich werden im Vollzug, ist es berechtigt, in der Frage nach der Legitimation „des anrufenden Gebetes“ auszugehen von der Tatsache, daß es das Gebet überall in der Menschheitsgeschichte gibt und daß es sich – abgesehen von der jeweiligen gegenständlichen Vermittlung – wie die anderen menschlichen Grundvollzüge gegen alle skeptischen Anzweiflungen, Versuche der Forterklärung und Auflösung und gegen die modernen Zeiten der Rationalität behauptet; sicherlich unter den seltsamsten und verschiedensten Formen; es läßt sich aber „durch alle seine Entstellungen und geschichtlichen Gestalten hindurch immer erkennen als jener geheimnisvolle Vorgang, in dem ein Mensch sich auf das letzte Geheimnis seines Daseins als solches vertrauend, ausdrücklich, thematisch einläßt“<sup>11</sup>. Es *gibt* das Gebet, „das Gebet, in dem Gott das Du wird, der Angeredete, von dem grundsätzlich erwartet wird, daß er antworten kann, daß er sogar schon sein Wort an uns gerichtet hat, bevor wir zu reden anfangen, daß unsere Anrede an Gott also eine antwortende Anrede ist“<sup>12</sup>.

Das ist so, nicht weil wir von einem ausgedachten Wesen des Menschen ausgehen und dann fragen, ob solches Anreden sinnvoll sein kann; unser Ausgangspunkt ist die Wirklichkeit solchen anbetenden Anredens; von da aus gilt es, das Wesen des Menschen zu bestimmen: der Mensch ist der, der zu Gott Du sagen kann, der in Endlichkeit und Abhängigkeit dennoch und erst recht als ein Selbständiger, als Partner, Gott gegenüber offen ist, so, daß er sich Gott im Gebet übergibt, ihm, von dem er alles hat, selbst das Anreden.

---

<sup>10</sup> Ebda. 90 f.

<sup>11</sup> Ebda. 86.

<sup>12</sup> Ebda. 91.

Und unser Anreden ist so, wie es sein muß, wenn wir dieses Dusagen-können als von „Gott her eröffnete höchste Möglichkeit des Menschen“<sup>13</sup> erfahren; wenn wir merken, daß unser gesprochenes Wort, das wir Gott sagen und das bei ihm ankommt, von ihm selbst uns gesagt ist, wenn wir erfahren, „daß Gottes Geist in uns beten muß und er selbst Abba, lieber Vater sagen muß als unser Wort, damit wir Vater sagen können“<sup>14</sup>.

Dieser menschliche Grundakt kann wie jeder andere verkümmern – nicht nur aus Schuld. Mit dem Vollzug erschwert sich zunächst die Verständlichkeit solchen Tuns, und die Antlitzlosigkeit des Geheimnisses läßt uns erst recht unsere völlige Nichtigkeit und die Fragwürdigkeit des Sprechens mit diesem für uns drohend abweisend gewordenen dunklen Geheimnis erfahren. – Erst im vertrauenden und hoffenden, immer wieder von neuem vollzogenen Sich-Einlassen auf dieses Geheimnis, das [= Sich-Einlassen] nicht sogleich eine partikuläre umwerfende Antwort fordert, kann man Du zu Gott sagen, „wartend auf den Augenblick, da dieses Geheimnis unseres Daseins sein Antlitz unverhüllt zeigen wird als die ewige Liebe, die ein unendliches Du zu Du ist“<sup>15</sup>.

Bei all dem aber bleiben noch wesentliche Fragen offen: Warum grenzt der Mensch in der Tiefe seiner Existenz wirklich an das Geheimnis Gottes, als dessen Partner, dem er sich öffnen oder versagen kann? Warum ist Gebet tatsächlich noch der „letzte Augenblick vor dem Verstummen“ und nicht einfach Verstummen vor dem unbegreiflichen Geheimnis? Warum kann man zum Geheimnis Gottes kommen, wenn man frei bleibt in der Liebe zu dem, was außer ihm ist, den Mut hat, in das Schweigen und die Leere des Uns-genommen-seins hinein zu sagen: „Vater unser“? Muß Gebet nicht letztlich doch ein Monolog des Menschen *vor* dem unbegreiflichen Geheimnis Gottes bleiben, von dem er sich für sein konkretes Leben keine konkrete Antwort erwarten kann?

### 3. Jesus Christus

Das dunkle Geheimnis, das den Menschen in sich wesen läßt, das er als drohend abweisend oder als sanft und still bergend erfährt, ist aus der „Unbezüglichkeit und der Herrlichkeit seines eigenen, in sich selbst gründenden Lebens“<sup>16</sup> herausgetreten und hat sich selbst ausgesagt: es gibt einen Menschen, der geboren wurde und gelebt hat wie wir; sein Dasein hat „einen Sinn und seligen Ausgang, eine Verstehbarkeit“, auch wenn wir

---

<sup>13</sup> Ebda.

<sup>14</sup> Ebda. 16.

<sup>15</sup> Ebda. 92.

<sup>16</sup> *Eiübung priesterlicher Existenz*, Freiburg i. Br. 1970, 86.

sie noch nicht begreifen; denn „hier wurde das ewige Wort Gottes, die überselige Selbsterkenntnis des Vaters geboren, und zwar so, daß er sich zeigen wollte, den Menschen sehen ließ“<sup>17</sup>. – Mehr noch: in dem göttlichen Entschluß, sich selbst mitzuteilen, ist nicht bloß Inkarnation, sondern zugleich menschliche Mitwelt und Welt überhaupt beschlossen, in der sich Selbstmitteilung Gottes erst wirklich vollziehen kann, d. h. begnadete Gesamtwirklichkeit. Diese durch die Inkarnation die Welt begnadende und vergöttlichende Selbstmitteilung Gottes enthüllt das, was wir das Geheimnis der Trinität nennen: das ursprungslose, namenlose Geheimnis aller Wirklichkeit, das sich im Logos aussagt und der Welt mitteilt, wodurch die Welt die begnadete ist, d. h. die mit dem Geist Gottes erfüllte. Menschwerdung des Sohnes geschieht dann zwar in einem bestimmten Punkt der Geschichte, ist aber das, „was von vornherein das Ganze der Welt, der Schöpfung und ihrer Geschichte als innere Entelechie trägt“<sup>18</sup>.

Damit aber ist Gott in die Leere und Ausweglosigkeit unseres Daseins, in die Schwachheit, Armut, Enge und Dunkelheit unseres Lebens gekommen; unsere Welt ist im Grunde erfüllt von seinem Licht, seiner Wahrheit, seinem Leben und „von der Freiheit, die wirklich gilt“<sup>19</sup>. Indem Gott in der Menschwerdung irdische Wirklichkeit als die seine angenommen und als Mensch in einer menschlichen Mitwelt gelebt und gelitten hat, „ist schon im Logos selbst durch seine Menschwerdung die Welt und die Menschheit angenommen, sind wir angenommen“<sup>20</sup>.

Nachfolge Christi heißt dann: das eigene menschliche Dasein annehmen, einverstanden sein mit dem, was dazu gehört: Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit, Todverfallenheit, Schmerz, Mitsein mit anderen, Eingefügtsein in die Menschheitsgeschichte, in die Geschichte der Natur; all das ist Nachvollzug der Menschwerdung des Logos. – Aber nicht bloß diese abstrakte Annahme der menschlichen Natur, sondern erst recht die Konkretheit des Schicksals, in dem der Logos als Mensch gelebt hat, ist das „Existential unseres eigenen Daseins“<sup>21</sup>, d. h. wir sind getragen und entworfen im Logos, der die Menschheit angenommen und als solcher dieses konkrete Leben als Offenbarung und Selbstaussage gelebt hat. Sein konkretes Menschenleben – von dem wir getragen und auf das hin wir ja entworfen sind – zeigt uns, was mit unserem Leben eigentlich gemeint ist, läßt Christus-förmiges Leben möglich werden. „Deswegen betrachten wir das Leben Jesu, deswegen

<sup>17</sup> *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, a. a. O., 150.

<sup>18</sup> *Einübung priesterlicher Existenz*, a. a. O. 87.

<sup>19</sup> *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, a. a. O. 145.

<sup>20</sup> *Einübung priesterlicher Existenz*, a. a. O. 97 f.

<sup>21</sup> Ebda. 92.

sagen wir, daß unser Dasein unweigerlich eine Teilnahme am Tod und am Kreuz Christi ist“<sup>22</sup>.

Deshalb gilt für unser Gebet: „Den Mut, Gott in einer säkularisierten Welt, in einer Welt des ‚Todes Gottes‘, der ‚Abwesenheit Gottes‘ anzureden, schöpft der christliche Mensch offensichtlich aus seiner Verbundenheit mit Christus, aus seiner Teilnahme am Leben und am Tod des geschichtlichen Jesus“<sup>23</sup>. Denn durch die Menschwerdung des Logos, durch die die Welt in ihrer tiefsten Wurzel, in der „Spitze der Seele“ eines Menschen von der begnadigenden und vergöttlichenden Selbstmitteilung Gottes getragen und bewegt, d. h. mit dem Geist Gottes erfüllt ist, „ist alles Sprechen der Erlösten auf Gott hin letztlich unaussprechliches Rufen des Geistes unseres Herrn Jesus Christus in der Mitte unseres Daseins, ist einbezogen in die Fülle des Wortes, das unser Fleisch und Blut angenommen hat, um es in alle Ewigkeit zu behalten, und langt dort ein, wo das lebendige Geheimnis des göttlichen Seins ursprunglos waltet“<sup>24</sup>; nicht bloß die Gebete in mystischen Erfahrungen, sondern auch die Gebete unserer durchschnittlichen Alltäglichkeit, selbst das stumm gewordene Hinausharren „in die fragende dunkle Leere Gottes“<sup>25</sup>.

#### 4. Formen des Gebetes – das Bittgebet

Hier haben die verschiedensten Formen des Gebetes ihren Ursprung: Gebet als Doxologie, Anbetung, Lob, Dank und das Bittgebet.

Gebet ist das vertrauende und liebende Sich-hinbewegen der menschlichen Existenz als ganzer auf Gott zu, der auch in seinem Verhältnis zu uns frei und unbegreiflich bleibt. Bittgebet ist deshalb nur dann vor Gott sinnvoll, wenn der Mensch im Bitten um ein bestimmtes Gut vertrauend sich „in den souverän verfügenden Willen Gottes“<sup>26</sup> hinein übergibt. In dieser bedingungslosen, glaubend, hoffend und liebend sich vollziehenden Überantwortung des Menschen in Gott hinein aber relativiert er schon alle endlichen Güter, die er erbittet, grundsätzlich: auch das Gegenteil des Erbetenen kann heilhaft sein, „wenn es nur von der unbegreiflichen Freiheit Gottes geschickt und vom Menschen als Wille Gottes angenommen wird“<sup>27</sup>. Diese bedingungslose Übergabe an Gott befreit den Menschen zu einer Freiheit, die keiner Einzelmacht in seinem Leben mehr unterwor-

---

<sup>22</sup> Ebda. 93.

<sup>23</sup> *Glaube und Gebet*. GuL 42 (1969) 182.

<sup>24</sup> *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, a. a. O. 146.

<sup>25</sup> Ebda. 146 f.

<sup>26</sup> *Über das Beten*, a. a. O. 93.

<sup>27</sup> Ebda. 94.

fen ist. Erst die Bitte, die in dieser Freiheit an Gott gerichtet wird, hat die Gewißheit anzukommen<sup>28</sup>.

Der Mensch, der sich so dem souverän verfügenden Willen Gottes überläßt, ist der konkrete Mensch mit seinen alltäglichen, banalen Lebensbedürfnissen und Lebensnöten. Er kann und soll sich so im Gebet vor Gott stellen, wie er ist, mit seiner Bitte um etwas Bestimmtes, von dem er annimmt, daß es seine Not wenden wird; er soll dies, weil er nicht wissen kann, ob er nicht gerade so mit seiner Bitte von Gott selbst gewollt ist, mit einer Bitte, die ihm Gott konkret erfüllen will. „Wenn aber ein Mensch als einer, der mit seiner Bedrohtheit ganz in Gott hinein sich ergibt und zugleich unweigerlich und legitim ein Bestimmtes will, sich vor Gott hinstellt, ein in seiner Konkretheit sich Überantwortender ist, dann spricht er ein Bittgebet“<sup>29</sup>, und er weiß zugleich, daß es ein Einstimmen ist in das Flehen des Geistes Jesu, einbezogen in die fleischgewordene Fülle des Wortes, und dort angelangt, „wo das lebendige Geheimnis des göttlichen Seins ursprunglos waltet“<sup>30</sup>.

##### 5. Gebet als dialektische Einheit von christlichem Beten und christlichem Tun, von Weltflucht und Weltfreudigkeit

Der Ort des Gebetes ist die durch die Selbstmitteilung Gottes vergöttlichte Gesamtwirklichkeit; wo die letzte Tiefe dieser Wirklichkeit erreicht wird – im geduldigen Ertragen des anderen, im Aushalten der Unbegreiflichkeit unseres Daseins, in der wissenschaftlichen und technischen Leistung –, ist ihre scheinbare Profanität „durchgebrochen in die Gnade Gottes hinein“<sup>31</sup>. Jeder ausdrückliche Lebensvollzug in Glaube, Hoffnung und Liebe auf Gott hin ist dann formell Ehrung Gottes und Gebet. Die „Gebetsübung“ ist demgegenüber eher „Vorbereitung darauf, daß der Mensch in seinem ganzen Lebensvollzug sich ausdrücklich auf Gott beziehe und dies in einer solchen Situation tue, in der er wirklich über sich als ganzen mit der ganzen existentiellen Kraft, die ihm zu Gebote steht, verfügen kann“<sup>32</sup>.

Ignatius von Loyola hat auf die enge Beziehung zwischen Gebet und „Selbstverleugnung“ (d. h. den willentlichen Verzicht auf innerweltliche Güter im Dienst an Menschen oder zum Zeugnis für den „größeren Gott“) hingewiesen. Richtig verstandene Selbstverleugnung ist schon die ausdrückliche Übergabe in Glaube, Hoffnung und Liebe an Gott, auf die das

<sup>28</sup> Vgl. das weiter unten zur ignatianischen Indifferenz Gesagte.

<sup>29</sup> *Über das Beten*, a. a. O. 94 f.

<sup>30</sup> *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, a. a. O. 146.

<sup>31</sup> *Vom Beten heute*, GuL 42, 1969, 10.

<sup>32</sup> *Glaube und Gebet*, a. a. O. 180.

Gebet hinzielt. Im Gebet geschieht gleichsam geistig vorwegnehmend, was in der Selbstverleugnung „existentiell“ vollzogen wird. Nach Ignatius ist deshalb die Vollkommenheit des Menschen mehr an dieser Selbstverleugnung als am Gebet zu messen.

Am Beispiel des Ignatius von Loyola kann damit gezeigt werden:

a) Solche Frömmigkeit ist eine Frömmigkeit des Kreuzes.

Im Strom urchristlicher mystischer Frömmigkeit stehend, die eine in Christus hineinsterbende, das Kleid des armen und gekreuzigten Christus tragende, dem Genuß, der Selbstbehauptung und der irdischen Liebe untergehende ist, betet Ignatius gleichsam mit der Urkirche: „Es komme die Gnade und es gehe diese Welt“<sup>33</sup>. Zeit und Ewigkeit, Gott und Welt stehen nicht selbstverständlich zusammen in einer lächelnden Harmonie. Die ständige Versuchung des Menschen, „die Welt als die endgültige Offenbarung Gottes zu nehmen, so Gott zum Sinn der Welt zu machen, daß die Welt der Sinn Gottes wird“<sup>34</sup>, ist aufgesprengt dadurch, daß der „größere Gott“ in das Dasein des Menschen eingebrochen ist und ihn heraussuft aus seiner Welt in das Leben des dreipersonlichen Gottes hinein. Dadurch ist die Welt, die „Natur“ mit ihrer Tendenz, „die geschlossene Harmonie ihres immanenten Systems aufrechtzuerhalten und zu vollenden“<sup>35</sup> zur Vorläufigkeit degradiert und die Hingabe ihrer Güter und Werte über die Forderungen einer innerweltlichen Ethik hinaus sinnvoll, in gewissem Maße notwendig. In solchem „Vorbeigehenlassen der Welt“ bekennt der Mensch existentiell, „daß Gott den Mittelpunkt seiner menschlichen Existenz aus der Welt hinaus“ verlagert hat<sup>36</sup>. Gott ist der freie, über der Welt stehende, sich offenbarende und geschichtlich am Menschen handelnde; nach seinem Willensbefehl sucht der Mensch in seiner konkreten Situation<sup>37</sup>. Gottes freie Tat in der Geschichte kann uns zeigen, was Gott ist und wie er zum Menschen steht. Gott hat in Jesus Christus, dem Gekreuzigten, geschichtlich gehandelt; darum bekennt sich Ignatius „zum Kreuz und zur Torheit Christi. Denn all diese Kreuzestorheit ist ihm nur Ausdruck und Einübung der Bereitschaft, diesem freien Gott auch dann zu folgen, wenn er hinausruft aus der Welt, aus ihrem inneren Sinn und Licht, hinein in sein eigenes Licht, in dem es dem Menschen wird, als gehe er ein in die Nacht“<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, Schriften z. Theologie III, 335, Zitat aus Didache 10.

<sup>34</sup> Ebda. 338.

<sup>35</sup> Ebda. 339.

<sup>36</sup> Ebda. 340.

<sup>37</sup> Vgl. dazu den folgenden Abschnitt.

<sup>38</sup> Ebda. 342.



## b) Solche Frömmigkeit ist Weltbejahung.

Das so verstandene „Vorbeigehenlassen der Welt“ als antwortendes Bekenntnis, daß der weltjenseitige, frei sich offenbarende Gott die innere Mitte unseres Daseins ist und als „existentieller Nachvollzug“ der durch den Gott der Gnade immer schon vollzogenen Verlagerung unseres Schwerpunktes in den dreipersönlichen Gott hinein, ist erst recht, wenn es zugleich bekennt, „daß diese neue Mitte unserer Existenz nur durch freie Gnade Gottes“<sup>39</sup> geschenkt ist. Dadurch unterscheidet sich „christliche Weltflucht“ von jeder weltimmanenten – obzwar theonom garantierten – Ethik und jeder außerchristlichen Weltflucht, die in der Weltflucht *das* Mittel sehen, um von sich aus „das Innewerden des Absoluten“<sup>40</sup> zu erzwingen. Erst im Glauben an die freie Gnade des sich mitteilenden Gottes weiß der Christ, daß Gott auch jene Taten des Menschen segnet, die von sich aus diesen „Stempel“ nicht schon an sich tragen, daß auch der „Dienst an der Welt“, die ja die in Christus begnadete Gesamtwirklichkeit ist, als Weg zu Gott führt. „Wenn sich der Mensch einmal unter das Kreuz gestellt hat und mit Christus gestorben ist, eingegangen in das Dunkel des Glaubens und in die Ekstasis der Liebe zum fernen Gott“<sup>41</sup>, dann kann jedes innerweltliche sinnvolle Tun dieses Menschen von der Gnade übernatürlich so erhöht werden, daß es über seine innerweltliche Bedeutung hinaus hineinreicht in das Leben Gottes. In einem solchen Kommen von Gott, dem der Mensch sich „in der Demut anbetender Hingabe ausgeliefert“ hatte<sup>42</sup>, ist er zurückgesendet in die Welt, „die zu lassen er in der Torheit des Kreuzes den Mut gefunden hatte“<sup>43</sup>.

Aus dieser ignatianischen Dialektik von Weltflucht und Weltfreudigkeit ergeben sich die beiden Maximen der „indifferencia“ und des „Gottfindens in allen Dingen“.

## 6. Gebet als Dialog und Willenskundgabe Gottes

Bei all dem Gesagten bleibt noch die Frage, ob denn das so verstandene Gebet nicht letztlich doch ein Selbstgespräch oder ein Monolog bleibt, bestenfalls eine Anrede Gottes, die aber nie zur Zwiesprache wird. Ist denn das, was in der unbefangenen Frömmigkeit als *Anrede Gottes* an uns im Gebet interpretiert wird, wirklich mehr als „eine eigene seelische

---

<sup>39</sup> Ebda.

<sup>40</sup> Ebda. 343.

<sup>41</sup> Ebda. 344.

<sup>42</sup> Ebda. 344 f.

<sup>43</sup> Ebda. 345.

Zuständlichkeit oder Tätigkeit“<sup>44</sup>, als die sie zunächst erfahren wird? Ist solches Gebet nicht einfach ein Mit-sich-selbst-zu-Rate-Gehen des Menschen, ein Selbstgespräch *über* Gott als dem Geheimnis menschlicher Existenz, eine Selbstreflektion *vor* Gott, eine Auseinandersetzung mit der Tatsache der Inkarnation, mit dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift, wobei gerade offenbleibt, *wie* dieser die menschlichen Bedingtheiten an sich tragende Bewußtseinsinhalt (d. h. das gehörte Wort der Heiligen Schrift) „als *Wort Gottes* gehört und verstanden werden könne“<sup>45</sup>. – Wie kann der Mensch aus dem an sich allgemeinen Schriftwort für seine *individuelle* Lebensentscheidung eine *konkrete* Anrede Gottes erfahren?

Diese Fragen ergeben sich, wenn man erwartet, daß Gott im Gebet „etwas“, einen bestimmten Bewußtseinsinhalt unmittelbar so sage, daß dieser in seiner *besonderen* Bewirktheit auch erfaßt werde. – K. Rahner schlägt einen anderen Weg vor: „Wie aber, wenn wir sagen würden und sagen dürften: im Gebet erfahren wir uns selber als die von Gott Gesagten, als die in der Konkretheit unserer Existenz von der souveränen Freiheit Gottes Herkommenden und Verfügteten? Wie, wenn wir sagen: Was Gott uns zunächst einmal sagt, sind wir selber in der Verfügtetheit unserer Freiheit, in der Unverfügbarkeit unserer Zukunft, in der nie restlos auflösbaren und nie funktional rationalisierbaren Faktizität unserer Vergangenheit und Gegenwart?“<sup>46</sup>

In einem so verstandenen Gebet erfährt sich der Mensch in seiner jeweils konkreten einmaligen geschichtlichen Existenz als sich selber aufgegeben und *so* von Gott sich selbst zugesagt. Das Wort, das Gott ursprünglich in die freie Einmaligkeit des Menschen hinein sagt, ist dieser Mensch „selbst in der Einheit, Ganzheit und Verwiesenheit auf das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen“<sup>47</sup>. Wichtig ist, daß dabei vorausgesetzt wird, daß diese Verwiesenheit des Menschen nicht einfach auf das Sein überhaupt geht, sondern durch die in der Selbstmitteilung Gottes gegebene übernatürliche Gnade wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes immer schon und überall „erhoben und radikalisiert ist auf die *Unmittelbarkeit* Gottes hin“<sup>48</sup>.

Gebet ist *Zwiesprache* mit Gott, wenn der Mensch – von der übernatürlichen Gnade erhoben – sich von Gott gesagt erfährt, wenn „dies sein eigentliches Wesen ausmacht“, zu dessen Konkretheit auch gehört, daß Gott sich ihm in freier Gnade mitteilt, „und wenn er diese Existenz als Wort Gottes, in dem Gott sich selbst in seinem WORT dem Menschen

<sup>44</sup> Gebet – Zwiesgespräch mit Gott? in: „Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit“, Festgabe für Johannes B. Lotz, Hrsg.: J. de Vries u. W. Brugger, Frankfurt/M. 1973, 230.

<sup>45</sup> Ebda. 232.    <sup>46</sup> Ebda. 234.    <sup>47</sup> Ebda. 235.    <sup>48</sup> Ebda.

zusagt, im Gebet vorläßt und frei annimmt“<sup>49</sup>, vorgängig zur Trennung des Gebetes in Gebet als „Gebetsübung“ und in Gebet als „Selbstverleugnung“.

Es bleibt noch zu bemerken, daß dieses dialogische Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen aus seinem Wesen heraus einmalig bleiben muß und nicht einfach nach dem Muster partnerschaftlicher Verhältnisse im zwischenmenschlichen Bereich vorgestellt werden darf.

Auf einen Weg, der die Voraussetzungen solchen Gebetes ansatzweise reflektiert (die transzendente Offenheit; Ignatius nennt es Indifferenz) und das hier Gesagte in Richtung Willenskundgabe Gottes konkret weiterführt, weist Ignatius von Loyola hin: In der Erfahrung der gelungenen Synthese von Weltflucht und Weltfreudigkeit bekennt der unter dem Kreuz Christi sich selbst gestorbene Mensch, daß der weltjenseitige, frei sich offenbarende Gott die innere Mitte seines Daseins ist<sup>50</sup>; darin kommt die in das Wesen des Menschen eingeschriebene natürliche und übernatürliche Wesensindifferenz zu sich selbst.

Auf der untersten denkbaren Stufe ist dieses Erlebnis ein in einziger Reinheit sich vollziehendes Transzendenzerlebnis. Als solches ist es die absolute geistige Transzendenz auf das Sein überhaupt hin, die faktisch immer schon von der übernatürlichen Gnade erhoben und überformt ist „zu einer Dynamik in die Teilnahme am Leben Gottes selbst“<sup>51</sup>. Im Normalfall ist diese übernatürlich erhöhte Transzendenz in jedem geistigen Akt als dessen bedingende Möglichkeit unausdrücklich immer schon mitgegeben und wird zunächst erst am gegenständlichen Objekt bewußt. In dem Maße, in dem dieses gegenständliche Objekt transparenter wird und damit die reine Bewegung auf Gott hin „als ihr reines und uneingeschränktes Woraufhin“<sup>52</sup> nicht nur als Erkenntnis gegeben ist, „sondern auch als reine Dynamik des bejahenden, sich öffnenden Willens, also der Liebe“<sup>53</sup>, nähert sich dieses Transzendenzerlebnis dem, was Ignatius Indifferenz,

<sup>49</sup> Ebda.; in seiner Anthropologie hat K. Rahner gezeigt, wie das hier Gesagte nicht einfach sachhafte Aussagen sind, die dem Menschen an sich zukommen, sondern dem Inhalt nach als nicht thematisierte Bedingungen der Möglichkeit in jedem geistigen und freien Selbstvollzug des Menschen mitvollzogen und mitgewußt sind, „so daß dann diese transzendental dialogische Existenz im Gebet vorgelassen, in etwa thematisiert und auch in reflexer Freiheit angenommen werden kann und so das Gebet sich als Dialog zu verstehen vermag“, 236.

<sup>50</sup> Vgl. S. 9 f.

<sup>51</sup> *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis – Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius*, in: „Ignatius von Loyola. Seine Gestalt und sein Vermächtnis“, Hrsg. Fr. Wulf, Würzburg 1956, 387.

<sup>52</sup> Ebda. Vgl. auch S. 12.

<sup>53</sup> Ebda. 388; wo Gott als rein er selber gegeben ist, „in der die Seele ‚ganz‘ zur Liebe Gottes als Gottes [der göttlichen Majestät] gezogen ist“, 386.

„und (wenn diese Indifferenz wirklich radikal frei vollzogen und durchgehalten wird)“<sup>54</sup>, „Trost ohne vorausgehende Ursache“ nennt<sup>55</sup>.

Wenn Ignatius sagt, daß in dieser – jetzt voll entfalteten – Erfahrung Betrug ausgeschlossen sei, d. h. unbezweifelbar Gott selbst in ihr gegeben ist, so hat das darin seinen Grund, daß ja nicht mit menschlichen Begriffen und Vorstellungen, die selbst immer unter der „*conversio ad phantasma*“ (Hinwendung zum Sinnhaften) stehen, ein theoretischer Satz über Gott hergestellt wird; vielmehr wird die Transzendenz *als solche*, die reine Offenheit, und darin Gott als ihr Woraufhin thematisch gemacht. Diese reine Offenheit schließt alles ein, sie „meint immer den wahren Gott, weil sie ihm kein Gesetz zuspricht, das ihn vergewaltigen könnte, da sie keinen Satz sagt, der endlich wäre und so ihn falsch eingrenzen könnte“<sup>56</sup>. Wo der Mensch als ganzer sich in diese Offenheit einläßt – und er tut dies, wenn er unter dem Kreuz Christi sich selbst gestorben ist –, da kann der Trost sich einstellen, der nicht trügen kann, weil da der Grund erfahren wird, der alle Wahrheit, allen Trost und alle Sicherheit erst trägt.

Innerhalb dieser Offenheit im Transzendenzerlebnis kann ein bestimmter Gegenstand, dem gegenüber man sich entscheiden soll, begegnen, ohne daß durch ihn diese Offenheit auf Gott hin verstellt, getrübt wird; vielmehr wird er als die Vermittlung erfahren, „durch die dieses indifferente Offensein auf Gott in bedingungsloser Weggabe an ihn“<sup>57</sup> gefördert und angenommen wird. Hier wird Gebet zum Dialog, und der wie immer innerweltlich bedingte Wahlgegenstand kann und darf als Moment an diesem in der Offenheit des Transzendenzerlebnisses erfahrenen „dialogischen Verhältnis zwischen Gott und Mensch aufgefaßt werden, weil und insofern dieser Wahlgegenstand sich in das Ganze dieses dialogischen Gesprächs einfügt, ohne dessen grenzenlose und bedingungslose Offenheit zu gefährden oder aufzuheben“<sup>58</sup>. Rein innerweltlich gesehen, kann sich dieser Wahlgegenstand, zu dem sich der Mensch betend entscheidet, später als ungenügend, überholbar, sogar schädlich erweisen; für diesen konkreten Augenblick aber war er die beste Vermittlung der „transzendentalen Offenheit, in der der Mensch sich als Wort Gottes zugesagt erfährt, und darum heilshaft Wille Gottes“<sup>59</sup>.

Hier wird das dialogisch verstandene Gebet, in dem der Mensch selbst als das von Gott sich zugesagte Wort Gottes die Anrede Gottes an den Menschen ist, auch noch „in seiner kategorialen Einzelinhaltlichkeit dialogisch“<sup>60</sup>. Nicht Plötzlichkeit und Unerwartetheit oder sentimentale Rüh-

<sup>54</sup> *Gebet – Zwiegespräch mit Gott?*, a. a. O. 237.

<sup>55</sup> Ignatius v. Loyola, *Exerzitienbuch* 330; 336.

<sup>56</sup> *Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, a. a. O. 390.

<sup>57</sup> *Gebet – Zwiegespräch mit Gott?*, a. a. O. 237.

nung weisen dabei auf die Gottgewirktheit hin; wo „vielmehr die partikuläre Wirklichkeit im Bewußtsein, zu der man sich entscheidet, als positive Vermittlung bestehen kann vor einer bleibenden und bedingungslosen Offenheit auf Gott hin (wir könnten auch sagen: vor einer unbedingten kritischen Freiheit), da darf ein solcher partikulärer Gegenstand als uns von Gott zugesagt verstanden werden in und mit jener grundlegenden Anrede Gottes an uns selbst, die wir selber sind und die wir im Gebet vernehmen und annehmen“<sup>61</sup>.

Hierin verwirklicht und entfaltet sich das, was Ignatius Indifferenz nennt: die Bereitschaft des Menschen zu jeder Willenskundgabe des je größeren Gottes, der größer ist als was wir von ihm erfahren, größer als alle bestimmten Orte und Wege, über die wir ihn zu finden meinen, auch größer als unsere Liebe zum Kreuz.

Gerade deshalb aber kann sich Gott überall finden lassen: im Fliehen von der Welt und mitten auf ihren Straßen und Plätzen. „Und darum kennt Ignatius für seine ewige Unruhe zu Gott nur ein Gesetz: ihn in allen Dingen suchen, wo er sich je und je finden lassen will“<sup>62</sup>; oder: „alle Dinge“ können als uns von Gott für unsere konkrete Situation zugesagt verstanden und damit als Anrede Gottes an uns angenommen werden, wenn das je einzelne „Ding“ in der jeweiligen konkreten Situation die Offenheit auf Gott hin fördert.

Die ewige Unruhe zu Gott, ihn in allen Dingen zu suchen, wo er sich je und je finden lassen will, ist das im eigentlichen Sinn zu sich gekommene Gebet; in ihr hat sich der Mensch unter das Kreuz gestellt und ist mit Christus gestorben, eingegangen „in das Dunkel des Glaubens und in die Ekstasis der Liebe zum fernen Gott“<sup>63</sup>. In dieser Ekstase der Liebe zum fernen Gott sind Weltfreudigkeit und Weltflucht, christliches Beten und christliches Tun noch eine dialektische Einheit, die sich im indifferenten Menschen je nach dem Willen Gottes so oder so ausfaltet. Sie ist die zu sich gekommene Einheit, nach der der Mensch – ausgespannt in die Vielheit der „übrigen Dinge“ – sich sehnt, sie ist „alles in einem und der Mühe, der letzten Kraft und Liebe des Herzens wert“<sup>64</sup>; sie ist der entfaltete „totale Grundakt menschlicher Existenz, in dem diese als ganze an das Geheimnis Gottes grenzt und auf es hin vertrauend und liebend sich bewegt“<sup>65</sup>; sie ist das uns immer schon gegebene Flehen des Geistes Gottes, in das wir in unserer Freiheit einstimmen.

<sup>61</sup> Ebda. 237 f.

<sup>62</sup> *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, a. a. O. 346.

<sup>63</sup> Ebda. 344.

<sup>64</sup> *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, a. a. O. 7.

<sup>65</sup> Ebda. <sup>58</sup> Ebda. <sup>59</sup> Ebda. <sup>66</sup> Vgl. S. 2.