

# Das Gebet als religiöses Grundphänomen im Leben der Völker\*

Horst Bürkle, Starnberg

Von Novalis stammt das Wort „Beten ist in der Religion, was Denken in der Philosophie ist“<sup>1</sup>. Wer nach dem Wesen des Gebetes fragt, fragt nicht nach irgendeinem religiösen Phänomen, sondern nach dem Wesensausdruck religiöser Existenz. In ihm erweist sich der Mensch in seiner wahren Geschöpflichkeit. Wenn wir einen modernen Begriff einführen wollen, können wir im Blick auf das Gebet von der Manifestation der echten Humanität des Menschen sprechen. Sie besteht darin, daß der Mensch seine Bestimmung und sein ihm eigenes Wesen verwirklicht.

Dies freilich geschieht nicht als das Selbstverständliche. Was das Gebet bezeugt, ist zugleich auch immer Absage an die vermeintliche Selbstbestimmung des Menschen. Mit dem Verlust der religiösen Dimension und ihrer Erfahrung bei sehr vielen Menschen unserer Zeit gewinnt das Gebet den Charakter des Zeugnisses. Es wird zum Zeugnis dafür, daß der Mensch sich nicht sich selber verdankt. Gebet wird zum Ausdruck dafür, daß Ursprung und Ziel menschlicher Existenz außerhalb ihrer selbst liegen. Im Gebet haben wir es – um mit einem Ausdruck der Existenzphilosophie zu sprechen – mit einem ‚Existential‘ zu tun: In dieser Art Zuwendung und Hinwendung kommt die wesentliche Verfaßtheit des Daseins zum Ausdruck. Dabei ist zunächst davon abzusehen, an wen oder wohin sich der Beter in den verschiedenen Religionen richtet. Die Frage nach dem Inhalt und nach dem Adressaten des Gebetes ist vom Gebet als einem religiösen Grundphänomen zu unterscheiden. Erst insofern es dieses Grundphänomen als ein die Religionen und Kulturen der Völker übergreifendes menschliches Verhalten gibt, kann dann im Blick auf Arten und Inhalte des Gebetes unterschieden werden.

Die *theologische* Aufgabe im Blick auf unser Thema besteht darin, beides zusammenzusehen und zugleich auch zu unterscheiden: Das Gebet als die allen Religionen eigentümliche Verhaltensweise und das Gebet als konkreter Ausdruck dessen, worin sich Menschen verschiedener Religionen unterscheiden. Das eine läßt sich nicht ohne das andere festhalten. Beides fordert sich gegenseitig. Wird dieser Zusammenhang von der Theologie

\* Vortrag auf der Missions-Studienwoche 1978 der päpstlichen Missionswerke Österreichs in St. Pölten.

<sup>1</sup> *Schriften*, hg. v. J. Minor, Jena 1907, II, S. 297. Zit. bei F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1921, S. 2.

verkannt oder gar preisgegeben, befinden wir uns im Vorhof der vielerorts heute angetroffenen Gebetsnot. Der Mensch, der nicht mehr betet, nicht mehr beten kann, weiß dann nicht mehr, daß er nicht nur ein Stück, sondern das Herzstück gemeinsamen Menschseins mit den Menschen aller Völker eingebüßt hat. Subjektiv mag er überzeugt sein, daß er lediglich von seiner ‚Religionsgemeinschaft‘, in Gestalt der von ihm nicht mehr erfahrenen und verstandenen Kirche Abschied genommen hat. In Wirklichkeit hat er sich der Grunderfahrung der Solidarität des Menschseins begeben.

Umgekehrt darf nicht übersehen werden, daß auch der anscheinend nicht mehr betende, säkularisierte Mensch noch mancherlei Restbestände der ursprünglich im Gebet zum Ausdruck kommenden menschlichen Erfahrung anzeigt. Man braucht dabei gar nicht einmal an die zur Redensart abgeschliffenen Anrufungsformeln „Mein Gott“ oder „um Himmels willen“ oder anderes zu denken. Die Ansätze eines unreflexen Überstiegs (Transzendenz) seiner selbst in dem, was wir Gebet nennen, liegen verborgen. Aber es gibt sie. Die innere Sprachlosigkeit des Menschen, der das Gebet nicht mehr kennt und praktiziert, geht nicht so weit, daß es keine unartikulierten religiösen Erfahrungsinhalte mehr gibt. Der Stoßseufzer, die anscheinend in ein transzendentzloses Nichts gerichtete Hoffnung und Bitte: ‚Ach – möchte mir doch dies oder das widerfahren oder erspart bleiben!‘, ein inneres Flehen und Harren, ein noch Überraschtwerden und sich noch Wundernkönnen, all dies und vieles mehr gehört zu den Restbeständen eines menschlichen Grundphänomens, das wir Gebet nennen. Es sind hoffnungsvolle Hinweise auf die Möglichkeit, daß aus ihnen wieder die dem Menschen adäquate Verhaltensweise des Beters zu werden vermag. Die Aufkündigung jeder transzentalen Erfahrung seitens eines sich nur noch immanent verstehenden Menschen vermag letztlich nicht ‚den Blick nach oben‘ völlig zu verschließen. Auch der auf seine Autonomie so stolze Mensch hält es auf die Dauer in der *splendid isolation* gegenüber seiner göttlichen Bestimmung und seinem Wesen als Mensch nicht aus.

Wir erleben heute den Ausbruch gerade der jungen Generation aus einer Epoche religiöser Defizite und Verarmungen. Nachdem schon eine ElternGeneration aus dem gemeinsamen Gebet im Gottesdienst der Kirche emigrierte und im Zuge dessen auch das eigene Gebet einbüßte, suchen junge Menschen Zuflucht zu Frömmigkeitspraktiken fremder Völker, die dem Anschein nach gar nichts mehr mit dem Gebet zu tun haben. In stundenlangem Sitzen und Schweigen hören sie nicht nur nach der Tradition des Yoga oder des Zen in sich selber hinein. In der Bereitschaft, sich vom Vordergründigen abzuwenden, suchen sie nach dem Verborgenen. Statt der Oberfläche modernen Lebens und Denkens suchen sie Tiefe.

Der Spannungsbogen kann dabei sehr weit sein. Er kann von den Methoden der Meditation und des Sich-Versenkens bis in die stereotypen Gebetsrufe einer Hare-Krishna-Jüngerschaft reichen. Gerade im Umgang mit jungen Menschen, die sich heute den asiatischen Frömmigkeitsformen öffnen, werden die ‚Motivationen‘ deutlich. Bei einer über mehrere Semester sich erstreckenden Beschäftigung mit solchen Gruppen im Rahmen meines Münchener Institutes wurde deutlich: Fast alle, die sich dort intensiven Frömmigkeitspraktiken und z. T. Gebetsdisziplinen unterzogen, kamen aus einem christlichen Milieu, in dem nicht mehr gebetet wurde. Zum Teil waren sie in der evangelischen Jugendarbeit tätig gewesen. Aber diese ‚Jugendarbeit‘ war keine Schule des Gebetes mehr gewesen, sondern verlor sich in alle möglichen Aktivitäten und Programme. Die jungen Menschen hielten die Not, nicht mehr beten zu können, nicht mehr aus. Sie stillten sie, indem sie sich einer besonders intensiven fremdreligiösen Gebetspraxis zuwandten, ohne die Verheißung und die Kraft des Gebetes im Namen des dreieinigen Gottes je an sich erfahren zu haben.

Das Studium der Gebetsformen und -traditionen der Völker und der nicht-christlichen Religionen ist darum mehr als eine religionswissenschaftliche Bestandsaufnahme. Sie steht heute unter dem Vorzeichen einer dringenden evangelistischen und missionarischen Aufgabe. Vorbereitung und Ansporn für diesen Auftrag ist unser Thema deshalb, weil hier zugleich auch diejenigen Bereiche und Dimensionen angesprochen werden, die in der heutigen kirchlichen Praxis oft zu kurz kommen und übersehen werden. Der gesamte Kontext, innerhalb dessen das Gebet des Einzelnen und der Gemeinschaft seinen Zusammenhang hat, kann von daher wieder neu ausgeleuchtet werden. Zum Gebet gehört mehr, als das Mißverständnis des modernen Menschen an ihm oft nur noch auszumachen vermag. Unsere Beobachtungen zum Gebet bei anderen Völkern helfen uns wieder das Ganzheitliche und Umfassende zu begreifen, das auch im christlichen Gebet von Hause aus gemeint ist und dazugehört. Der ganze Mensch mit seinem Gefühl, mit seinem Unbewußten, mit seiner Traumwelt, aber auch mit seinem Leib und mit seinem Geist ist hier beteiligt. Was eine moderne Psychagogik mit ihren oft komplizierten Techniken und Methoden dem Menschen wieder zugänglich zu machen versucht, sind weitgehend der Spiritualität und dem geistlichen Leben des Menschen entfremdete und darum brachliegende Bereiche seines Humanum. Was von Hause aus in den dem Menschen bestimmten Gott-Mensch-Zusammenhang gehört, bekommt hier den Rang der Einzelmaßnahme und des psychologischen Substituts. Die Atmosphäre, die Bildschicht, die Symbole haben es ebenso mit dem richtigen und ganzheitlichen Beten zu tun wie die Konzentration, das Sich-lösen von den äußeren Einflüssen und die ‚Innenschau‘. Vieles von

dem, was mit Fasten und anderen Vorbereitungsübungen zu tun hat, erscheint heute eher im Zusammenhang moderner Diätvorschriften oder therapeutischer Maßnahmen als in dem Zusammenhang, in den es gehört: in die *praxis pietatis* des betenden Menschen.

Wenn die Tiefe, Breite und Höhe des geheimnisvollen Vorganges, den wir mit der Bezeichnung ‚Gebet‘ belegen, wieder für den modernen Menschen zugänglich werden soll, dann bedarf es dieser Beispiele und Hinweise auf das Grundphänomen aus anderen Völkern und Religionen. An ihnen wird sichtbar, was einer allzu einseitigen nachaufklärerischen und anthropozentrischen Entwicklung im Abendland auch in der Theologie und im Verhalten der Kirche zum Opfer gefallen ist. Dabei können wieder Aspekte des Grundphänomens ‚Gebet‘ deutlich werden, die wesentlich zur neutestamentlichen und frückkirchlichen Gebetserfahrung hinzugehören, die aber im Laufe der Geschichte der Kirche und ihrer Trennungen zurückgetreten sind. (Wenn wir ‚Kirche‘ sagen, sind wir dessen eingedenk, daß wir es hier auch mit der breiten Skala christlicher Sonderentwicklungen zu tun haben. Sie reichen von den hohen liturgischen Gesängen einer Ostkirche bis in die eigentlich ekstatischen Gebetserfahrungen einzelner nordamerikanischer Gemeinschaften).

Das missionarische Interesse an unserem Thema liegt darin begründet, daß das Gebet im Namen Christi in Kontinuität steht mit dem Beten der Völker, das ihm vorangestellt. Darum interessiert sich der Missionar nicht nur für die sprachlichen Traditionen einer solchen vordchristlichen ethnischen Gemeinschaft oder für ihre weltanschaulichen Elemente und Denkstrukturen. Überaus wichtig sind ihm die besonderen religiösen Erfahrungsinhalte, die Formen und die Gestalt, die nicht nur den einzelnen, sondern die betreffende Gemeinschaft durch viele Generationen hindurch bestimmt haben. In den Gebetstraditionen dieser ethnischen Gruppen liegen wichtige Hinweise für die Gestalt des Gottesdienstes und des Gebetes des einzelnen, die hier um der Eigenständigkeit und des genuinen Ausdrucks der Kirche willen noch zu entwickeln sind. Gerade das Gebet kann ja nur dann in dem vorhin angesprochenen Sinne der ganzheitliche, den Menschen schlechthin betreffende Vorgang im Sinne eines Grundphänomens sein, wenn es diesen Menschen in seiner geschöpflichen Besonderheit und Andersartigkeit möglichst unverkürzt beteiligt sein läßt.

In der vorangegangenen Geschichte anderer Völker und ihrer Menschen liegt sozusagen das Rohmaterial für die einheimische Christenheit einer bestimmten Religion und Kultur. Im Gebet soll er ja ‚genuin‘, soz. als er selber zu Wort kommen. In der Ich-Du-Beziehung zu Gott selber gewinnt sein Ich erst den Grad von Mündigkeit, der ihn über die Grenzen seines Mensch-Seins hinaushebt. Aber dieser entscheidende Schritt über seinen

‘Blut-und-Boden-Glauben‘ hinaus, den er als Christ tut, kann nur gelingen, wenn es wieder sein Gebet ist und nicht ein fremdes, das er als Christ betet. M. a. W.: Aus dem Bantu oder aus dem Tamulen darf nicht der norddeutsche oder italienische Beter werden, der sich der Bedingtheit seines Gebetes durch seine Regionalität und Geschichte nicht mehr bewußt ist. Einheit und Mannigfaltigkeit des Gebetes im Namen Jesu werden damit zur Aufgabe einer missionierenden Kirche, die sich in ihrem *status quo* nicht nur verbreiten will, sondern die Religionen und Kulturen der Völker in die Gestalt des Leibes Christi verwandeln muß. Damit rückt die Kirche wieder als mystische Wirklichkeit in das Bewußtsein: Die Entfaltung ihres Geheimnisses liegt in der Beteiligung der anderen, die noch nicht zu ihr gehören. Die Mission wird damit wieder zur einzigen möglichen Zugangsart zu dem Mysterium der Kirche. In diesem Sinne wollen wir die Frage nach dem Gebet als einem Grundphänomen unter den Völkern als ein missionarisches Thema verstehen.

An einzelnen Erscheinungsformen des Gebetes in anderen Kulturen und Religionen wollen wir uns exemplarisch zu verdeutlichen versuchen, welche besonderen Aspekte zum Thema ‚Gebet‘ hier sichtbar werden.

Wenn wir nach dem Proprium des Gebetes in einer Stammesreligion fragen, stoßen wir auf die Rolle der Ahnen. Darin ist die Stammesreligion eine typische Geburtsreligion. Nur wer dieselben Ahnen hat, kann zu denselben Göttern beten. Alles hängt am gleichen Ursprung. Darum wird dieser Ursprung gelegentlich auch mythisch verklärt. Viele Stammesgemeinschaften wissen von den Anfängen der Welt im Sinne eines schöpferischen Aktes zu berichten. Immer aber ist es der Hochgott der eigenen Gemeinschaft, dem die Welt und der Himmel ihr Sein verdanken. Auch der Zusammenhang mit dem menschlichen Gesamtschicksal, etwa die Tatsache des Sterbenmüssens, ist in diese Ursprungsumlieferung des eigenen Stammes eingebettet. Nicht der jeweilige Anlaß, warum der Tod zu den Menschen gekommen ist, ist dabei wichtig. Oft können es, wie im Märchen, unbedeutende und nebensächliche Zufälle sein, die Anlaß dazu gaben. Wichtig aber ist es, daß es ein Geschick ist, das der Mensch im Zusammenhang seiner Gottesbeziehung erleidet. Es ist ein Vorgang, der genauso wie das Geborenwerden zutiefst eingebettet ist in die Beziehung zu den Göttern der eigenen Gemeinschaft. Das Du des Beters ist in dieser Tradition eigentlich immer schon ein Wir. Der einzelne Beter ist ‚vergliedert‘ in einer Gemeinschaft, die Lebende und Tote umfaßt. Darum sind auch die in der Gemeinschaft gesprochenen Gebete integraler Bestandteil eines Kultes, der seinerseits wiederum in einem zeitlos-zyklischen Ablauf seinen größeren Zusammenhang hat. Die ‚Welt‘ ist sozusagen auch im Gebet des

einzelnen um Gesundheit oder Bewahrung vor einer konkreten Gefahr nicht ausgeblendet. So heißt es bei dem konkreten Vorgang einer Weihe der Waffen bei den Pygmäen:

„Khmvoum, o Khmvoum, du bist der Herr,  
o Schöpfer, Herr über alles,  
Herr des Waldes, Herr der Dinge,  
Herr der Menschen, o Khmvoum, –  
und wir, wir Kleinen, wir sind deine  
Untergebenen,  
Herr der Menschen, o Khmvoum,  
befiehl, o Herr, über Leben und Tod, –  
und wir werden gehorchen“<sup>2</sup>.

Auch das Gebet afrikanischer Christen wird darum immer ein Gebet im Kontext einer *Wir*-Gemeinschaft sein, die nicht nur die Lebenden umfaßt. John V. Taylor hat in seinem Buch „The Primal Vision“<sup>3</sup> mit Recht davon gesprochen, daß die afrikanischen Christen es besser verstehen, was mit der paulinischen Entsprechungsformel gemeint ist: So wie in Adam alle gesündigt haben und der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist, so ist in Christus „Gottes Gnade und Gabe vielen reichlich widerfahren“ (Röm 5, 12 ff.).

Für den afrikanischen Beter sind die Toten weiterhin als „Lebend-Tote“ (J. Mbiti) gegenwärtig. In ihren Händen ruht das Geschick der Lebenden. Darum kommt alles darauf an, daß man sie nicht vergißt. In Riten und Anrufungen werden sie wieder in das Leben der Gemeinschaft einbezogen:

„Mein Vater:  
Du wirst bald wiederkommen.  
Du wirst fortgehen  
und du wirst bald wiederkommen“<sup>4</sup>.

Das Gebet steht in solcher Ahnenverehrung nicht für sich. Es ist ein integraler Bestandteil des religiösen Kultes insgesamt. Die über den Tod hinaus am Leben der Gemeinschaft Beteiligten werden in vielfältiger symbolischer Weise einbezogen. Sie erhalten in Gestalt von Speise- und Trankopfer teil am Mahl der Großfamilie. Ihre Namen gehen auf die Nachfahren über und haben die Funktion von Repräsentationsformeln.

<sup>2</sup> *Gebete der Völker*, hg. von Alfonso M. di Nola, Düsseldorf 1963, S. 13.

<sup>3</sup> Deutsch: *Du wirst mich finden, wenn du den Stein aufhebst. Christliche Präsenz im Leben Afrikas* (Engl. London 1963), München 1965.

<sup>4</sup> R. E. Bradbury, *Father and Senior Son in Edo Mortuary Ritual*, in: M. Fortes u. G. Dieterlen (Hg.), *African Systems of Thought*, London 1965, S. 100.

Menschen, die aus einer solchen Gebetstradition kommen, werden auch als Christen die Frage nach ihren Toten im Gebet nicht einfach fallen lassen. Hier muß der Gottesdienst der Kirche und das Gebet des einzelnen eine christliche Antwort bereitstellen. Immer wieder kann man es unter Christen aus stammesreligiösen Traditionen erleben, daß – wenn die kirchliche Lehre und Praxis keinen Raum für ihre Toten vorsehen – die Menschen wieder zurückfallen in alte Formen der Ahnenverehrung. Sowohl die afrikanischen Sektenbewegungen als auch die sog. Cargo-Kultbewegungen Neuguineas sind markante Hinweise darauf. Die Liturgie der Kirche und das Totengedenken, aber auch die Märtyrer und Heiligen der Kirche haben gerade im Blick auf die Rolle der Ahnen in der Stammesreligion ihre deutliche Funktion.

Der Beter der Stammesgemeinschaft legt mit seinem Gebet ein ungebrochenes Verhältnis zu der ihn umgebenden Natur und Umwelt an den Tag. Der Hintergrund dafür ist die Vorstellung und Erfahrung, daß auch die unbelebte Natur von Geistern und höheren Wesen durchwaltet ist. Der Mensch erfährt sich dieser ihm begegnenden Natur gegenüber abhängig. Sie ist für ihn noch nicht die gute Schöpfung Gottes, die ihm im Sinne des Genesisauftrages zur Mitverwaltung und -gestaltung anvertraut worden ist und deren Herr er ist. Darum werden in den Gebeten immer auch personifizierte Naturmächte angerufen. So lautet ein Gebet an den Regenbogen als eine personale Macht:

Khwa, yé! Khwa! Regenbogen, he, Regenbogen,  
du, der du da oben so leuchtest, so hoch da oben,  
über dem Walde so groß,  
mittlen zwischen den dunklen Wolken,  
aufreibend den finsternen Himmel,  
unter dich, Sieger im Kampfe,  
hast du den grollenden Donner gestürzt,  
der so stark rollte, und so gereizt.  
War er erzürnt gegen uns?  
Mitten zwischen den dunklen Wolken,  
aufreibend den finsternen Himmel,  
gleich dem Messer, das eine überreife Frucht aufschneidet,  
Regenbogen, o Regenbogen,  
mächtiger Bogen des Jägers dort oben,  
des Jägers, der die Herde der Wolken verfolgt,  
wie die Herde erschreckter Elefanten,  
Regenbogen, sag ihm unseren Dank.  
Sag es ihm! Habe nicht Ärger!

Sag es ihm! Sei nicht erzürnt!  
 Sag es ihm! Er soll uns nicht töten.  
 Denn wir haben große Furcht,  
 Regenbogen! Sag es ihm!<sup>15</sup>

Regen, Dürre, Krankheit, Bedrohung durch den Feind, Mißgeburt, Tod . . . alles läßt den Menschen auf Schritt und Tritt spüren, daß er von dem Zufluß lebenserhaltender Kräfte abhängig ist. Man muß sich Gebet und Kult in diesen Religionen wie einen Kreislauf vorstellen, dem der Beter den Pulsschlag verleiht. Der katholische Kongo-Missionar Placide Tempels hat darum den Schlüssel zum Verständnis der traditionellen Religion in dem gesehen, was er *force vitale* nannte. Es geht für den Beter um die Zufuhr der zum Leben notwendigen Kräfte. Die ‚höheren Machtträger‘ in Gestalt der Ahnen, Götter und Geister gewähren oder entziehen sie. Das Gebet aber wirkt wie eine magische Zauberformel in diese Zusammenhänge hinein. Wie Segen und Fluch, so bewirkt das Gebet *ex opere operato*, was es bezweckt. Darum ist sein Vollzug lebensnotwendig. Es kann nicht beliebig sein, wie das Opfer und der Ritus nicht willkürliche Handlungen sind.

Vom christlichen Verständnis des Gebetes her wird hier ein klarer Unterschied zu konstatieren sein. Dem Gebet im Namen Jesu entspricht das Vaterverhältnis, das dem Vater über das Erbetene hinaus die Erhörung freistellt und in der christologischen Ergebenheitsformel „Vater, nicht mein, sondern Dein Wille geschehe“ das tiefste Vertrauen bezeugt. Dennoch wird in der Weise, in der der vorchristliche Beter in der Stammesreligion sein Gebet vollzog, etwas liegen, das der Kirche etwas bewußt zu machen vermag. Wir wollen es kurz zusammenfassen:

1. In der die Zeiten und Generationen übersteigenden Gemeinschaft wird das Gebet zur großen Klammer des mystischen Leibes Christi, der alle sichtbare Gemeinschaft unter Menschen übersteigt und die Kirche aller Zeiten präsent sein läßt.
2. Im Gebet erfährt sich der Beter wieder als Teil eines größeren Schöpfungszusammenhangs. Die ihn umgebende Natur, ja – der Kosmos als ganzer bilden den Hintergrund, auf dem der Beter sein isoliertes Dasein im größeren Zusammenhang des ihn umgebenden und mitbedingenden Seins erfährt.
3. Die enge Verbindung von Gebet und Kult erinnert daran, daß auch das christliche Gebet mit dem sakralen Handeln der Kirche und mit der symbolischen Funktion des Ritus zusammenhängt. Gerade weil der

<sup>5</sup> A. M. di Nola, a.a.O., S. 14.

Mensch nach Seele, Geist und Leib ein Betender ist, darum bedarf es zum Gebet auch der sinnlichen Wahrnehmung, des körperlichen Ausdrucks und Verhaltens und der in das Unbewußte hineinreichenden Sprache der Symbole.

Manches von dem, was wir im Blick auf die stammesreligiöse Tradition des Betens gesagt haben, hat auch seine Gültigkeit für den asiatischen Raum. Vor allem in bestimmten Traditionen des Hinduismus und im Mahayana-Buddhismus hat das Gebet einen ausgesprochen kultischen Rang. Es ist nicht nur der täglich im Tempel oder vor dem Hausaltar verrichtete Gottesdienst in Form der *puja*, innerhalb dessen bestimmte Gebete von Gläubigen gesprochen werden. Beim Waschen und Kleiden und Speisen eines Götterbildes werden feststehende, formelhafte Gebete vorgetragen. Der Tagesablauf des frommen Inders ist eingeteilt in bestimmte geregelte Zeiten des Gebetes und der Meditation. Auf der einen Seite ist dem indischen Menschen das Gebet zu dem persönlich verehrten Gott gut bekannt. Aus verschiedenen Anlässen werden verschiedene Götter angerufen. Im Rig-veda sind uns zahlreiche solcher Gebete und Beschwörungen an die einzelnen Götter und Göttinnen überliefert. Als Beispiel sei ein Gebet genannt, das sich an Rudra, den ‚Heulenden‘, den furchterregenden und unheilvollen Gott richtet. Er soll den Beter vor seinen tödlichen Pfeilen verschonen:

Diese frommen Gedanken tragen wir dem starken Rudra vor, dem Männerbeherrscher mit aufgewundenem Haar, auf daß es Zweifüßlern und Vierfüßlern wohl ergehe und alle Aufzucht in diesem Dorfe gesund sei.

Hab mit uns Erbarmen, Rudra, und mach uns Freunde!  
Wir wollen dir, Männerbeherrscher, in Demut dienen.  
Welch' Wohl und Heil Vater Manu durch Opfer erlangt hat, das möchten wir unter deiner Führung erreichen, Rudra.

Wir möchten durch Gottesdienst deine, des Männerbeherrschers, Huld erlangen, o belohnender Rudra. Wohlwollend komme zu unseren Niederlassungen. Mit heilen Männern möchten wir dir Opfer darbringen. Wir rufen den funkelnden Rudra, den Opfererfüller, den fliegenden Seher zur Gnade herab. Weit weg von uns soll er seinen göttlichen Zorn senden; seine Gunst nur erbitten wir<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> A.a.O., S. 101/102.

Neben diesem das personale Verhältnis zu Gott zum Ausdruck bringenden Gebet gibt es in den asiatischen Religionen eine andere Weise der religiösen Hingabe, die wir nicht mehr als „Gebet“ bezeichnen können. Es ist die für die indische Frömmigkeit bezeichnende Praxis frommer Versenkung und Meditation. In ihr geht es gerade darum, daß der Andächtige die Schwelle der personalen Vorstellung, das Gegenüber zu Gott, den er noch benennen kann, überschreitet und den Weg der inneren Wesensschau betritt.

Die religiöse Erfahrung, die der Seher macht, hat die innere Lösung von äußerlichen Eindrücken und Einflüssen zum Ziel. Die verschiedenen Yoga-Traditionen haben hier ihre Bedeutung. Der Zustand, den der Meditierende anstrebt, wird als „Erleuchtung“ oder als „Befreiung“ erfahren (*mokṣa*), die den einzelnen der Scheinwirklichkeit des Lebens und der Umwelt entnimmt. Alles ist für ihn in diese *māyā*-Haftigkeit der Un-eigentlichkeit gebannt. Das ewige, absolute, jenseits von Raum und Zeit stehende unveränderliche *brahman* gilt es in dieser Wesensschau in sich selbst zu verwirklichen. Solcher beseligenden Schau gegenüber erscheinen alle Vorstellungen, die sich der Beter vom Göttlichen macht, und alle Namen, die er ihm gibt, noch als das Vorläufige. Sie binden ihn immer noch an die Welt des Vorstellbaren. Das Unaussprechbare, Namenlose, keiner Aussage mehr Fähige wird zum neuen Erfahrungsinhalt des nur noch mystisch Erschaubaren.

Unter Berufung auf diese indisch-mystische Tradition können heute hinduistische und neubuddhistische Philosophen dem Gebet – auch dem christlichen Gebet – nur eine Art vorläufige Rolle zuerkennen. Die personale Ich-Du-Beziehung zu dem sich im Sohn offenbarenden Vater Jesu Christi erscheint zweitrangig gegenüber einem solchen von allen geschichtlichen Bedingungen entleerten zeitlosen mystischen Erleben. Von hier aus wird dann ein neuer Absolutheitsanspruch der indischen Religion erhoben: Das Vaterverhältnis des Christen erhält zwar einen vorrangigen, aber keineswegs den höchsten Rang in der Skala der religiösen Möglichkeiten. So rückt geistige Innenschau an die Stelle des persönlichen Betens. Mit ihr verbindet sich bei führenden Hindudenkern der Gegenwart der Anspruch, daß diese Erleuchtung die für die Angehörigen aller Religionen letztlich gültige gemeinsame und darum grundlegende Erfahrung sei. S. Radhakrishnan kann mit dieser Feststellung das Postulat der „wahrsten und höchsten Religionsart“<sup>7</sup> verbinden. Für ihn ist „die Mystik die Religion par excellence“<sup>8</sup>. „Alle Religionen gründen sich auf die persönlichen Erfahrungen der Seher, auf deren unmittelbares Bewußtsein . . . Unabhän-

<sup>7</sup> H. Kraemer, *Religion und christlicher Glaube*, Göttingen 1959, S. 130.

<sup>8</sup> Ebd.

gige geistige Erfahrung ist ein psychologischer Zustand, der von der metaphysischen Doktrin, die aus dieser Erfahrung abgeleitet werden mag, unabhängig ist<sup>9</sup>.

Gerade im Blick auf dieses Selbstverständnis einer hinduistischen Meditationspraxis wird man daran festhalten müssen, daß die persönliche Weise des Gebetes für den christlichen Glauben nicht nur unverzichtbar, sondern sein Charakteristikum ist. Es gibt keine Gotteserfahrung, die hinausgehen könnte über das in die Heilsgeschichte eingezeichnete und in ihr grundgelegte neue Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, das neue Kindschaftsverhältnis durch den Sohn, der uns ‚Abba, lieber Vater‘ (Röm 8, 15) rufen läßt.

Dennoch wird man angesichts der religiösen Meditationspraktiken und des Ernstes, der sich in diesen Haltungen ausspricht, auch die Gebetsnot des modernen Menschen und den Verfall christlicher Gebetssitte überdenken müssen. Die indische Christenheit mit ihrem stark kontemplativen Gebetsstil erinnert daran, daß hier Traditionen lebendig sind, die für die Spiritualität der ganzen Kirche eine Bedeutung haben.

Es ist eindrucksvoll zu sehen, wie die Spiritualität Indiens Eingang gefunden hat in die tiefen Frömmigkeit eines Sadhu Sundar Singh, der als Zeuge Christi den Weg des Asketen und des Wanderpredigers ging, der in seiner heiligen Existenzweise für den indischen Menschen Medium der Gnade kein konnte<sup>10</sup>.

Unübersehbar sind die Spuren, die die christlichen Ashrams in Indien hinterlassen. Sie sind Stätten, in denen indische Frömmigkeitstradition in den Dienst christlicher Existenz in Indien gestellt wird. Der südindische Bischof und Theologe Appassamy<sup>11</sup> hat den kühnen Versuch gemacht, das Christentum in Indien als Vollendung der alten hinduistischen *bhakti-marga*, als vollkommene Gestalt hingebender Gottesliebe auszulegen. Die Zahl der Zeugen Indiens ist unübersehbar, die aus der reichen religiösen Tradition ihres Landes geschöpft und damit dem Chor der christlichen Beter aller Zeiten ungehörte, ergreifende Stimmen hinzugefügt haben. Sie sind letztlich das unwiderlegbare Zeugnis gegenüber einem neu-hinduistischen Anspruch, wie wir ihn vorhin zu Wort kommen ließen. Einem Anspruch, die christliche Wahrheit in Gestalt der Kirche hinter sich zu haben, ersteht hier die eigene indische Gestalt des Gottesvolkes als des Wunders Gottes unter den Völkern.

<sup>9</sup> S. Radhakrishnan, *Erneuerung des Glaubens aus dem Geiste*, Frankfurt 1959, S. 122.

<sup>10</sup> F. Heiler, *Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und des Westens*, München 1926.

<sup>11</sup> A. J. Appassamy, *Christianity as Bhakti Marga. A Study in the Mysticism of the Jophannine Writings*, Madras (1929), 1930.

Dies aber setzt voraus, daß die Christenheit und allzumal die westliche Christenheit bereit ist, diese Spiritualität der indischen Kirche nicht nur regional anzuerkennen. Sie wirkt im Sinne des apostolischen Verständnisses der Kirche als eines leibhaften Organismus zurück auf die übrigen Glieder am Leibe Christi. Auf welche Impulse zur Erneuerung des Gebetes und des geistlichen Lebens dürfen wir hoffen? Wir müssen uns auch hier mit einigen Andeutungen begnügen. Sie stehen stellvertretend für anderes, das in den verschiedenen Religionen und Traditionen der Völker zu Hause ist und darauf wartet, von einer universalen Kirche aufgenommen und in den Dienst des Evangeliums gestellt zu werden.

1. Im Schweigen des indischen Mystikers oder im Selbstverzicht des buddhistischen Zenmeisters liegt eine Erinnerung daran, daß das Beten ein Verfaßtsein des ganzen Menschen ist. Über das hinaus, was Worte auszudrücken vermögen, wird der Mensch vor Gott und von Gott erfaßt bis in seine tiefsten Seelentiefen hinein. Dort, wo er sich selber nicht mehr oder noch nicht kennt, wo er vor sich erschrickt und der sich selbst Unbekannte bleibt, als der sich selbst Ungewisse und Unberechenbare, steht er im Angesicht Gottes als der Erkannte. Diese klapptertief unter der Schwelle der eigenen Bewußtheit liegende Ganzheit erreicht im Gebet ihre Artikulation, aber immer nur als die „Spitze des Eisberges“, den der Beter von sich aus nie, den Gott aber ganz in Sicht hat. Für diese Totalität der Hingabe ist die indische *bhakti*-Frömmigkeit in ihrer christlichen Beinhaltung eine wichtige Erinnerung. Wenn unser Herr uns warnt vor dem Plappern der Heiden und vor der Demonstration der Heuchler, dann verweist er an diese Dimension im Gebet: „Euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehedenn ihr ihn bittet“.

2. Indische Christen erinnern uns aufgrund ihrer Traditionen daran, daß es nicht nur das spontane Herzensgebet gibt, sondern die regelmäßige und andauernde Gebetsübung. Das Gebet des modernen Christen droht in den vielerlei Anlässen seines Alltags zu ersticken. Die Kirche hat dagegen in ihrer Geschichte eine eigene Tradition der Spiritualität entwickelt. Sie wird wieder zugänglich und verständlich durch die Begegnung mit den Völkern Asiens und ihren Christen. Für den indischen Frommen ist es ein Weg, den er gehen muß, der ihn immer tiefer und intensiver in die Anbetung führt. Er verbindet damit bestimmte Methoden und Praktiken. Selbst wenn man der Meinung ist, daß die Tradition des Yoga mehr in die Reihe autogener Trainingsmöglichkeiten gehört, so ist nicht zu übersehen, welche Intensivierung geistlicher Disziplin von hier auch für die Christen Indiens ausgeht. Angesichts einer nach außen orientierten modernen Lebensweise hat auch das Leben in den christlichen Gemeinden mehr und mehr die Züge des äußerlich programmierten hektischen Leistungsdranges

angenommen. Die Christen Asiens erinnern uns daran, daß die *vita activa* nicht ohne die *vita contemplativa* bestanden werden kann. Das Gebet – auch des einzelnen – braucht nicht nur seine Zeit, sondern auch den dazu ausgesonderten Raum und die immer wieder neue Einübung.

3. Zu der Ganzheit des Gebetsvorganges gehört für den aus indischer Tradition kommenden Beter die rechte körperliche und geistige Verfassung. In den verschiedenen Yogatraditionen kommt der Haltung des Körpers und der Atemtechnik heilkraftige Bedeutung zu. Ebenso spielen die Fragen der Diät und des Fastens eine wichtige Rolle. Der Zusammenhang von Beten und asketischen Disziplinen ist für die Christen Indiens darum von Bedeutung. Sie haben auf Seiten der Hindus eindrückliche Beispiele für diesen inneren Zusammenhang. Ghandi sah darin für sich als Hindu eine Kraftquelle. Auf der Suche nach einer neuen Gestalt christlicher Spiritualität wirken die Frömmigkeitshaltungen und Praktiken der anderen Völker wie Wegweiser in die Richtung neuer Ganzheit. Für den gläubigen Moslem ist seine körperliche Beteiligung konkretester Ausdruck seiner Hingabe im Gebet. Darum vollzieht er dieses Gebet mit eindeutiger Gebärde und in Haltungen, die in ihrer sich ändernden Abfolge selber eine unverzichtbare symbolische Gebetsaussage sind. Die Gebetsrichtung, die Verneigung, der Kniefall und die Prostration in genau festgelegter Reihenfolge sind ebenso wie die vorangehenden Waschungen unübersehbare Hinweise auf den ganzheitlichen Charakter dieses Vorganges und auf die totale Beteiligung des Menschen.

Man kann dies alles als heidnische Relikte arabischer Purifikationsriten abtun, ebenso wie man den Rosenkranz als Fremdeinfluß außerchristlicher Gebetsmechanismen abtun zu können meinte. Aber darin hat sich ein puristischer Protestantismus gründlich getäuscht. Mit dem Verfall der Gestalt und des Ganzheitscharakters, die eine lange Gebetstradition der Völker entwickelt haben, zerfällt auch das Gebet selber. Was übrigbleibt, ist die Selbstvergewisserung des modernen Menschen, der sich auch dort, wo er es noch mit dem Gebet zu tun zu haben meint, nur noch den eigenen Zuspruch gewährt. Kennzeichnend für diesen Auflösungsprozeß ist „die abstrakte, ethisch-rationale Gebetsnorm“, wie Friedrich Heiler in seinem großen Werk über das Gebet feststellt. Aber auch sie ist nur eine Etappe im Auflösungsprozeß des Gebetes. Das Gebet, das Herz und die Seele der Frömmigkeit, sinkt zu einem bloßen Hilfsmittel im Dienste der Sittlichkeit und Vernunft herab; aus dem Zentrum der Religion wird es in die Peripherie verdrängt. Es wird zu einem Erziehungsmittel degradiert, dessen der mündig und reif gewordene Mensch nicht mehr bedarf, es ist nur mehr eine Krücke, die der sittlich Starke von sich schleudert. „Derjenige, welcher schon Fortschritt im Guten gemacht hat, hört auf zu beten, denn Redlichkeit

gehört zu seinen ersten Maximen'. Kants ehrliches Wort zeigt in aller Schärfe die zersetzende Tendenz der philosophischen Gebetskritik und Gebetsnorm"<sup>12</sup>.

Der asiatische Beter ist – um mit einem Ausdruck Teilhard de Chardins zu sprechen – „der Mensch im Kosmos“. Auch dort, wo er als Christ das Gebet im Namen des dreieinigen Gottes spricht, wird das Sein nicht aus seiner Verklammerung mit dem personalen Bezug entlassen. Gott als Person ist und bleibt zugleich der Grund allen Seins. Der volle Gehalt der altkirchlichen Logostheologie wird wieder zu einer Erfahrung des eigenen Gebetslebens. Gott, der Vater Jesu Christi, kann und darf nicht enger verstanden werden als das alles personale Vorstellen übersteigende unpersönliche *brahman*. So wird der nahe Gott identisch – thomistisch gesprochen – mit dem *ens perfectissimum*, ohne das kein Seiendes sein kann. Während eine abendländische sog. „moderne“ Theologie im Streit um Gottesbilder und Gottesvorstellungen ihr Thema zu verlieren droht, weisen die Beter der asiatischen Christen in universaler Weise auf den Herrn, der in sich das Geheimnis des Alls verkörpert. Das *ta panta* des Epheserbriefes und der kosmische Christushymnus des Kolosserbriefes finden ihr Echo in dem noch jungen eigenständigen Gebetshymnus aus indischem Mund. Es ist der Lobpreis des Bengalens Brahmabandhav Upadhyaya (1861–1907) auf das Geheimnis der Trinität:

„Ehre für Saccidananda,  
dem Seienden, dem Bekannten, der voller Wonne ist:  
Höchstes Ziel,  
verachtet von der Welt, ersehnt von Heiligen.“

Der Allmächtige, der Ehrwürdige, die Fülle,  
der Ungeteilte,  
höher als das Höchste, das Ferne, das Nahe,  
in sich selbst voller Bezug, nach außen ohne Bezug,  
der Heilige, der Bewußte,  
den menschlicher Verstand kaum zu erreichen vermag.

Der Vater, der erste Beweger, der Ungeschaffene,  
der große Herr,  
Ursache aller Dinge,  
samenloser Same des Baumes des Seins,  
von dessen Blick alles, das ist, hervorgeht,  
der Beschützer der Welt.

<sup>12</sup> F. Heiler, a.a.O., S. 218.

Der ungeschaffene Sohn, das endlose Wort,  
die große ‚Person‘,  
das Abbild des Vaters, wesenhafte Weisheit,  
der Retter.

Der gesegnete Geist, wesenhafte Wonne,  
der aus der Einheit von *sat* und Logos hervorgeht,  
der heiligmacht, der Schnelle, der Offenbarer  
des offenbarten Sohnes,  
Geber des Lebens“<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> R. H. S. Boyd, *Theologie im Kontext indischen Denkens*, in: H. Bürkle (Hg.), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart, 1966, S. 84.

## A U S D E M L E B E N D E R K I R C H E

Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben

Zum 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg vom 13. bis 17. September 1978

### I. Von Mainz (1948) bis Freiburg (1978)

Dem Eindruck einer neuen Vitalität in der Kirche der Bundesrepublik konnten sich in Freiburg wenige entziehen. Diese Vitalität integriert mehrere Elemente. Ein Teil von ihnen lässt sich am besten im Rahmen einer für das Leben der Kirche in Deutschland seit der Mitte des letzten Jahrhunderts charakteristischen Grund-einstellung verstehen.

Träger des Katholikentages sind die in dieser Zeit initiativ werdenden freien Kräfte des deutschen Katholizismus. Zu ihnen gehört in erster Linie das Zentral-komitee der deutschen Katholiken, das sich in der Nachkriegszeit eine neue Ver-fassung gegeben hat, die vor allem als eine Zusammenfassung des katholischen Laienapostolates erscheint. Das umfasst zunächst einmal den aus dem letzten Jahr-hundert nach Deutschland einströmenden Verbandskatholizismus. Er ist, vor allem nachdem die Form getrennter Arbeitstagungen aus den fünfziger Jahren aufge-