
Der verwandelte Schrei Zur Mystik des Gebets bei Johann Baptist Metz

Manuel Schlägl / Münster

Es ist die Erfahrung, die einen zum Theologen macht. Dieses Wort, das auf Martin Luther zurückgeht,¹ sagt etwas Grundsätzliches über die Arbeit des Theologen, damals wie heute. Theologie ist nicht nur eine Wissenschaft, sondern auch eine Erfahrung, nicht nur ein Nachdenken über Gott, sondern auch die Bewältigung des eigenen Lebens im betenden und streitenden Dialog mit ihm. Der betende Umgang mit Gott macht den erfahrenen Theologen aus. Seine Theologie bleibt damit immer nachfolgende Antwort auf das Wort, mit dem Gott zuerst den Menschen angesprochen hat.

1 Gebet als Lebensthema und Haltung

Auch die neue politische Theologie, als deren Begründer und wichtigster Impulsgeber bis heute Johann Baptist Metz gelten kann,² wurzelt in solch einer Erfahrung. Seiner theologischen Reflexion voraus liegt ein „vortheologisches Moment der Unmittelbarkeit“³ sagt Metz’ Biograf und langjähriger Mitarbeiter Tiemo Rainer Peters. Der Erfahrungsgehalt seiner Theologie zeigt sich besonders bei einem Thema, das von Anfang an in Metz’ Texte hineinspielt und sich immer wieder Raum schafft inmitten seiner gesellschaftspolitischen Analysen und das diesen wohl erst ihre Treffsicherheit, Konsequenz und geistliche Kraft gibt: das Gebet.

Schüler und Weggefährten von Johann Baptist Metz haben in den letzten Jahren vermehrt auf die spirituelle Dimension seiner Theologie aufmerksam gemacht.⁴ Auch neuere systematische Veröffentlichungen zum Thema »Gebet«

1 Vgl. Martin Luther, *Tischreden*, Nr. 46 (1531): „Sola ... experientia facit theologum“ (WA TR 1,16,13).

2 J.B. Metz, einer der einflussreichsten Vertreter der nachkonziliaren Theologie, die sich ausdrücklich der Welt, der Geschichte und den Aporien gesellschaftlicher Wirklichkeit zuwendet, geb. 05.08.1928 Auerbach (Opf.); Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg, Innsbruck, München; 1952 Dr. phil., 1954 Priesterweihe, 1961 Dr. theol., 1963–93 Prof. für Fundamentaltheologie, Münster; Mitbegründer der Zeitschrift „Concilium“, 1968–73 Konsultor des Sekretariats für die Nichtglaubenden, 1971–75 Berater der Würzburger Synode. Zum Konzept seiner Theologie vgl. Ders., Art. *Politische Theologie*, in: ³LThK 8 (1999), 392–394.

3 Vgl. T.R. Peters, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*. Mainz 1998, 154.

4 Vgl. Ders., *Gotteskriese. Zur Negativen Theologie der Untröstlichkeit bei Johann Baptist Metz*, in: W. Schüßler (Hrsg.), Wie lässt sich von Gott sprechen? Darmstadt 2008, 203–216; M. Zechmeister, *Beten – Wagnis des anderen*, in: T. Dienberg/M. Plattig (Hrsg.), „Leben in Fülle“. FS für Josef Weismayer. Münster 2001, 192–205 u. P. Zeillinger, *Gottesrede und Compassion. Beobachtungen zu Grundbegriffen und Grundgesten der Theologie*, in: T. Polednitschek u.a. (Hrsg.), Theologisch-politische Vergewisserungen. Berlin 2009, 233–245, bes. 234–239.

setzen sich mit Metz auseinander.⁵ Was bisher fehlt, ist eine Zusammenschau seiner weit verstreuten Gedanken zu einer Mystik des Gebets und die Überprüfung ihrer lebenspraktischen Relevanz. Dies soll im Folgenden versucht werden. Nach einem Blick auf die Entwicklung des Gebetsthemas in seinem Werk werden die wichtigsten Gesichtspunkte systematisch zusammengestellt, um abschließend auf einige konkrete Herausforderungen einzugehen, vor denen der Betende von heute (und morgen) steht.

Abstieg zur Welt

„Bei nichts muss man so sehr Theologie und Biographie zusammenzwingen, wie wenn man über das Beten spricht“,⁶ sagt Metz im letzten seiner beiden großen Interviews zum Thema »Gebet«. Biografisch ist darum auch unser Einstieg in seine Theologie: Zwei existentielle Erfahrungen haben Johann Baptist Metz schon früh Zugänge in die Gebetswirklichkeit gegraben. Die eine ist ein Kriegserlebnis. Der 16jährige war von seinem Kompanieführer auf einen Meldungsgang geschickt worden, und als er zu seiner Kompanie zurückkehrte, „fand ich nur noch Tote, ... überrollt von einem kombinierten Jagdbomber- und Panzerangriff. Ich konnte ihnen allen, mit denen ich noch tags zuvor Kinderängste und Jungenlachen geteilt hatte, nur noch ins erloschene tote Antlitz schauen. Ich erinnere nichts als einen lautlosen Schrei ... und hinter dieser Erinnerung sind meine Kindheitsträume zerfallen.“⁷

Im Rückblick deutet Metz dieses Erlebnis als Konfrontation mit einer „antlitzlosen und gnadenlosen Zeit, die schließlich jeden von hinten überrollt wie das Sandkorn am Meer und die alles gleich-gültig macht wie der Tod.“⁸ Im gebrochenen Blick der toten Kameraden hat für ihn auch Gott seine fraglose Kenntlichkeit und Gültigkeit verloren. Das Bild der Toten verändert das Gottesbild und das Beten zu diesem Gott: „Ich habe ... in einem bestimmten Sinne Gott immer vermisst“, gesteht Metz später.⁹ Darum sind es „Gebete des Vermissens“,¹⁰ die er an diesen Gott richtet, „Gebet(e) der Sehnsucht und der Erwartung“,¹¹ dass Gott sich selbst zeigen und rechtfertigen werde, wenn es Zeit

⁵ Vgl. H.-J. Luibl, *Des Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit*. Tübingen 1993 u. D. Mann, „Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete.“ Elemente einer christlichen Theologie des Gebets. Würzburg 1998 (Register).

⁶ „Sis mihi Deus!“ Interview mit J.B. Metz, in: das prisma 15/2 (2003), 20–29, hier 21.

⁷ Vgl. J.B. Metz, *In der Spur des Lebens*, in: A. Angenendt/H. Vorgrimler (Hrsg.), Sie wandern von Kraft zu Kraft. FS für Reinhard Lettmann. Kevelaer 1993, 293–299, hier 293–294.

⁸ Vgl. aaO., 298.

⁹ Vgl. E. Schuster/R. Boschert-Kimmig, *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*. Mainz 1993, 49.

¹⁰ Vgl. J.B. Metz, *In der Spur des Lebens* (Anm. 7), 294.

¹¹ Vgl. Ders., *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*. Freiburg u.a. 1977, 83.

dazu ist. Aus der Erinnerung an die Toten wird der Glaube an die Verheißung, dass Gott an den Toten seine rettende Macht erweisen werde: „Nur im Blick auf sie wage ich dann solche Verheißungen auch auf mein Leben zu beziehen.“¹²

Das ist die zweite Erfahrung des jungen Johann Baptist Metz: dass man diesem Gott nur zustimmen kann, wenn man sich an Jesus Christus hält und die eigene Lebensgeschichte in die Geschichte des Gekreuzigten einträgt, und dass man diese Zustimmung ganz geben muss, um Gottes Verheißung für die Toten der Geschichte und für das eigene Leben wirklich werden zu lassen. Es ist die Erfahrung, dass angefochtene Vertrauen im betenden Streit mit Gott ausgetragen werden kann, und dass man im Beten nicht allein bleibt, sondern in Verbindung steht mit den Lebenden und den Toten in der gemeinsamen Hoffnung auf Gerechtigkeit und Versöhnung. Hoffnung aber braucht ihre Zeugen, und so entscheidet sich Metz, mit seinem Leben Zeugnis zu geben. „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich allein; stirbt es hingegen, so bringt es reiche Frucht“ (Joh 12,24), lautet das Verheißungswort, unter das er als Neupriester seinen Dienst stellt.¹³

In den 50er und 60er Jahren versucht Metz, seine Erfahrungen in einer Gebetshaltung zusammenzufassen. „Armut im Geiste“ hat er diese Haltung schließlich genannt (vgl. Mt 5,3).¹⁴ Zu ihrem Verständnis ist ein Seitenblick auf die Gebetstheologie Karl Rahners unerlässlich. Denn in Rahners Vorlesungen in Innsbruck hat der Student Metz erlebt, wie die Gottesrede „vom Begriff zurück ins widersprüchliche Leben“ fand,¹⁵ und wie aus dem betenden Umgang mit Gott eine neue Form erfahrener Theologie und theologischer Biografie wuchs. Von Rahner übernimmt Metz wenigstens vier wichtige Aspekte in seine eigene Gebetstheologie:¹⁶ den Ansatzpunkt bei der allgemein-menschlichen Erfahrung, die Differenzierung dieser Erfahrung in ein vor-reflexives, transzentrales Moment (die Übernahme der eigenen Existenz als Gebetsakt) und ein kategoriales Moment (den konkreten Gebetsvollzug), die Betonung der Dunkelheit und Abgründigkeit der Gotteserfahrung (in der Tradition negativer Theologie) sowie die wechselseitige Durchdringung von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, die das Gebet zur Tat drängt.

Die *Armut im Geiste*, die in die Existenz des Menschen eingeschrieben ist, bemisst sich an der Armut Jesu Christi, der nicht an seiner Gottheit festhält, sondern in die Niedrigkeit eines leidvollen Menschenlebens hinabsteigt und gerade

¹² Ders., *In der Spur des Lebens* (Anm. 7), 297.

¹³ Vgl. H. Vorgrimler, *Die „Stunde“ des jungen Johann Baptist Metz*, in: T.R. Peters u.a., Erinnern und Erkennen. Düsseldorf 1993, 208–216, hier 209.

¹⁴ Vgl. J.B. Metz, *Armut im Geiste. Vom Geist der Mensch-Werdung Gottes und der Mensch-Werdung des Menschen*. München 1962.

¹⁵ Vgl. Ders., *Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner*. München 1984, 16.

¹⁶ Ich orientiere mich hier an dem knappen Überblick, den Josef Sudbrack zur Gebetstheologie Rahners gegeben hat; vgl. Ders., *Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen*. Freiburg u.a. 1973, 133–137.

dort, bei den Geringsten, den Leidenden und den Sündern, Gott vergegenwärtigt. Darum realisiert sich auch unser Gottesverhältnis in einem Gebet, das zur Tat wird, das im anderen den Bruder erkennt und seiner Armut aufhilft, um den Reichtum selbstloser Liebe zu entdecken.

Aus der Hinwendung des Betens zum Nächsten und zur Welt entsteht eine neue „politische Theologie.“ Gott hat die Welt durch seinen Eintritt in die Geschichte Jesu Christi endgültig angenommen und an sich selbst freigegeben. In der Welt realisiert Gott unter Einbeziehung des Menschen sein Kommen. In seiner „Theologie der Welt“¹⁷ skizziert Metz eine politische Gebetsmystik, die sich in der „Knechtsgestalt der gekreuzigten Hoffnung für die Welt“¹⁸ bewahren muss. Christliche Mystik strebt nicht danach, im All-Einen der Natur aufzugehen oder aus der Welt „auszusteigen“ und mit Gott allein zu sein, sondern findet „die von ihr gesuchte unmittelbare Erfahrung Gottes gerade darin, daß sie den unabdingten Einsatz der göttlichen Liebe für den Menschen nachzuvollziehen wagt, daß sie sich hineinziehen läßt in den ... Abstieg seiner Liebe zu den Geringsten der Brüder hin.“¹⁹ Mystik geschieht „nicht außerhalb, neben oder über der Verantwortung für die Welt unserer Brüder, sondern mitten in ihr.“²⁰ Und so muss auch das Gebet des Christen den *Abstieg zur Welt* nachvollziehen und in der Nachfolge Jesu Christi leben. Die Nähe zur Person Jesu Christi, das Mitleben und Mitleiden mit ihm qualifiziert diese Mystik des Gebets.

Nachfolge

Damit überwindet Metz, von Rahners Mystik-Theorie ausgehend, die spiritualitätsgeschichtlich folgenreiche Trennung von Aszese und Mystik und öffnet den Mystik-Begriff vom Gedanken der Nachfolge und der Praxis Jesu her für jeden Christen, der diesen Namen als Auftrag und Verpflichtung versteht. Die Mystik des Gebets kommt aus der betenden Beziehung zu Christus und führt sie aus der reinen Innerlichkeit hinaus in die »Welt« als den Raum, in dem das Evangelium authentisch gelebt und verwirklicht werden soll. In dieser politischen Gebetstheologie wächst Metz aus einer rein transzental verfassten Theologie hinaus. Von der sehr verinnerlichten Gebetshaltung der „Armut im Geiste“, die sich noch leicht als bloße Gesinnung ohne praktische Konsequenzen missverstehen ließe, distanziert er sich in „Zeit der Orden?“²¹ und entfaltet Gebet nun ausdrücklich als *Nachfolge*, als „praktisches Wissen um Jesus den Christus“²² als

¹⁷ J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*. Mainz 1968.

¹⁸ Vgl. aaO., 94.

¹⁹ Vgl. aaO., 95.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Vgl. Ders., *Zeit der Orden* (Anm.11), 51.

²² Vgl. aaO., 43.

Weg des Tuns, des Verlassens und des Gehorchens. Die Frage nach der individuellen Gebetshaltung wird abgelöst von der Frage nach dem gesellschaftlichen Standort unseres Betens.

Wiederum sind es konkrete Erfahrungen, nämlich Begegnungen mit den „Ärmsten der Armen“ während einer Südamerika-Reise, die Metz zum Weiterdenken seiner Gebetsmystik anregen.²³ Ein Gebet, das sich für die Armen einsetzt, muss die Distanz zu ihnen überwinden und sich auf ihre Seite stellen. Metz fordert deshalb: „Nicht nur für die Armen beten, sondern mit ihnen.“²⁴ Christen müssen so zu Gott sprechen, dass in ihren Gebeten die Lebens- und Leidensgeschichten der einfachen Menschen ausgesprochen werden und diese sich als „Subjekte dieser Sprache und ihrer Verheißenungen begreifen können.“²⁵ Das Ringen um die dem Evangelium entsprechende Gestalt des Betens bleibt der Stachel im Fleisch der verbürgerlichten Kirche des Westens. Das Gebet durchkreuzt jede Selbstgenügsamkeit, es trägt in sich die „Sprengkraft gelebter Hoffnung“²⁶ auf eine Verwandlung der Welt. „Reifes Beten geschieht immer in der Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen“,²⁷ heißt ein Schlüsselsatz dieser politischen Gebetstheologie.

Die betende Verantwortung der Christen bezieht sich in der deutschen Geschichte unweigerlich auch auf die Shoah. Die Frage, ob man „nach Auschwitz“, d.h. nach dem Bankrott der christlich-abendländischen Humanität, noch beten könne, beantwortet Metz mit Ja: „Weil auch in Auschwitz ... gebetet wurde.“²⁸ Man hat Metz für diese Antwort kritisiert. Hans-Jürgen Luibl etwa fragt: „Hieße nach Auschwitz durch die Stimme der Opfer von Auschwitz zu beten, nicht, diese noch einmal auszubeuten?“²⁹ Metz' Konzept von der „geschichtlichen Solidarität der Betenden“³⁰ ist aber nicht primär ein politisches, sondern ein theologisches und muss auch als solches gewürdigt werden. Würde der Mensch im Sinne einer politischen Geste – noch dazu als Teil des „Volkes der Täter“ – für die Opfer der Shoah beten, wäre die Frage nach der Instrumentalisierung der Leiden für die eigene Gewissensberuhigung zu Recht gestellt. Betet aber ein Gläubiger in der jüdisch-christlichen Tradition zum Vater Jesu Christi, dann appelliert er an die Instanz universaler Gerechtigkeit für Juden *und* Christen und lässt sich nicht eher beruhigen, bis Gott diese Gerechtigkeit vor der Welt aufrichtet.

²³ Vgl. jetzt in: Ders., *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*. Hrsg. von J. Reikerstorfer. Freiburg u.a. 2011, 63–71.

²⁴ Ders., *Zeit der Orden* (Anm. 11), 58.

²⁵ Vgl. aaO., 60.

²⁶ Vgl. aaO., 87.

²⁷ Vgl. Ders., *Mystik der offenen Augen* (Anm. 23), 108.

²⁸ Vgl. aaO., 102. Eine kritische Würdigung von Metz' Zugang zum Gebet nach Auschwitz bietet Th. Dienberg, *Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur*. Würzburg 1997, 84–95.

²⁹ H.-J. Luibl, *Des Fremden Sprachgestalt* (Anm. 5), 290 Anm. 19.

³⁰ Vgl. J.B. Metz, *Mystik der offenen Augen* (Anm. 23), 99–102.

Das Gebet für die Opfer der Shoah darf der Christ nicht nur sprechen, er muss es tun, weil es das Gebet seines Messias Jesus ist.

Gebet in geschichtlicher Solidarität ist zuallererst das Leiden an einem Gott, der keine Antworten gibt, der sein Gesicht selbst vor dem eigenen Sohn verborgen hält und ihn der Nacht der Verlassenheit aussetzt. Das Gebet bleibt bei Metz auch in seinen politischsten Texten an der Christologie orientiert. *Der Gekreuzigte* ist Gestalt und Gehalt für alles menschliche Sprechen „aus der Tiefe“ (Ps 130,1), für jedes menschliche Gebet, das Gott infrage stellt, indem es Gott seine Fragen stellt, die Antwort darauf aber ihm überlassen muss, weil er – Gott ist.

2 Gebet als politisch-theologischer Traktat

Wie die Theologie von Metz insgesamt, so ist auch seine Gebetsmystik „als Korrektiv“³¹ zu verstehen, d.h. als Akzentuierung verdrängter Traditionen, die um des Menschen willen nicht vergessen werden dürfen. Nur allzu oft wird das Gebet in der kirchlichen Liturgie oder der akademischen Theologie funktionalisiert und vorgetragen, ohne auf die Aussagekraft der Worte zu achten. Die Gottesbeziehung des Menschen, die sich im Gebet artikuliert, ist aber viel umfassender und erfinderischer, als man oft meint. Aus den verstreuten Gedanken zu einer politisch-theologischen Gebetslehre werden vier aufgegriffen und ein wenig vertieft.

„Mit den Gebeten beginnen“ – Gebetssprache als Menschheitssprache

Der Mensch ist ein endliches Wesen, seine Existenz wird bestimmt von Not und Bedürftigkeit. Gebet als Bitte an eine höhere Instanz, die Not zu wenden, ist darum Existenzial und Grundbestand des Humanen, Gebet seinem Wesen nach Bitt-Gebet. Aus dieser anthropologischen Einsicht heraus hält Metz daran fest, dass „der Ursinn der menschlichen Sprache“ nicht „die Verständigung“ in einem „herrschaftsfreien Diskurs“ sei (wie bei Jürgen Habermas), sondern der betende „Schrei.“³² Der Mensch genügt sich nicht selbst, sondern greift im Ringen um die Bewältigung seines Lebens über sich hinaus. So kommt er ins Beten. Das Gebet ist – vorgängig zu jeder religiösen Tradition – ein Menschheitsthema, die Gebetssprache ein universales Phänomen mit offenen Rändern: „Sag mir ..., wo

31 Vgl. „*Sis mihi Deus!*“ (Anm. 6), 25: „... als Korrektiv, als welche ich meine Theologie auch zu begreifen versuche.“

32 Vgl. Ders., *Ein biographischer Durchblick: „Wie ich mich geändert habe“* (1996), in: Ders., Zur neuen politischen Theologie 1967–1997. Mainz 1997, 207–211, hier 211.

diese Sprache anfängt und wo sie aufhört.³³ Das Gebet muss nicht laut sein, es kann auch ganz unauffällig an der Grenze zum Verstummen wohnen, weil dem Menschen alle Worte ausgegangen sind und nur noch eine „lautlose Klage“, „ein stummer Seufzer der Kreatur“ zum Himmel weht.³⁴ Beim Gebet gibt es kein Sprechen-Müssen und keine Sprachverbote. Was man sonst nicht sagt, darf man im Gebet zur Sprache bringen. Dieses Beten nährt sich von den widersprüchlichen und leidvollen Erfahrungen eines Menschenlebens. Seine Sprache ist viel „risikofreudiger“, „kompromißloser“ und „widerstandsfähiger“³⁵ als die gezähmte Sprache der alltäglichen Kommunikation und die liturgische Gebetssprache der Kirche. Gebet ist kein friedlicher Dialog zwischen Gott und Mensch, sondern ein dramatischer „Prozess“, in dem der Mensch seine Zustimmung zur Wirklichkeit Gottes immer neu der Verweigerung und dem erfahrenen Widerspruch abringt. Metz macht sich ein Wort Jacques Derridas zu eigen: „mit den Gebeten beginnen ..., nicht ... mit dem Glauben.“³⁶ Das heißt nicht, dass das Beten ohne Glauben oder ohne religiöse Tradition auskäme, sondern dass der Mensch, weil er in seiner Existenz bereits ein betender *ist*, alle Dunkelheiten seines Lebens, ja sogar seine Zweifel an Gott und seiner Güte ihm zuschreien darf. Im Gebet „kann man auch sagen, daß man nicht glaubt.“³⁷ In dieser Voraussetzunglosigkeit des Betens zeigt sich eine natürliche „Gotteskompetenz“³⁸ der Menschen. Weil der Mensch gebetsfähig ist, ist er auch gottfähig. Und weil er gottfähig ist, darf er Gott für sich in Anspruch nehmen.

Interessanterweise findet diese mehr assoziativ gewonnene Einsicht von Metz in den aktuellen Forschungen zur „world spirituality“ am Titus Brandsma-Institut der Universität Nijmegen eine Bestätigung. Auch dort geht man von einer „säkularen Spiritualität“ aus, die sich als gemeinsame Basis in den Gebetstraditionen der Weltreligionen findet und dem Bekenntnis zu einer bestimmten religiösen Tradition vorausliegt.³⁹ Mit den Worten von Metz: „Gott selbst erschließt sich mir ... im Gebet“, das Gebet wird zur „Eröffnung des Gottesraumes.“⁴⁰

³³ Vgl. „Wenn ich Gott sage ...“. Johann Baptist Metz und Tiemo Rainer Peters im Gespräch, in: B. Langenohl/C. Große Rüschkamp (Hrsg.), *Wozu Theologie?* Münster 2005, 59–75, hier 62.

³⁴ Vgl. aaO., 62.

³⁵ Vgl. E. Schuster/R. Boschert-Kimmig, *Trotzdem hoffen* (Anm. 9), 48.

³⁶ Vgl. J.B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“*, in: Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, 76–92, hier 81. Das Zitat findet sich in: J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Hrsg. von P. Engelmann. Wien 2006, 80; Näheres bei M. Zechmeister, *Beten – Wagnis des anderen* (Anm. 4), 192–196.

³⁷ Vgl. aaO., 81.

³⁸ Vgl. Ders., *Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen*, in: *StdZ* 212 (1994), 383–392, hier 389.

³⁹ Vgl. K. Waaijman, *Handbuch der Spiritualität*, 3 Bde. Mainz 2004–2007.

⁴⁰ Vgl. „Sis mihi Deus!“ (Anm. 6), 24.

Der Schrei – Gebet in jüdisch-christlicher Tradition

„Das Gebet als Wirklichkeit Gottes wahrnehmen, … eröffnet Wissen, wer Gott in Wirklichkeit ist.“⁴¹ Gebet als transzentaler Akt, so hat Metz in der „Armut im Geiste“ geschrieben, muss sich immer im kategorialen Akt eines bestimmten religiösen Kontextes, eines bestimmten Glaubenswissens vermitteln.⁴² Gebete führen einen wie von selbst in einen bestimmten Raum, in dem man sich geistlich beheimaten kann. Metz stellt seine Ausführungen ausdrücklich in die jüdisch-christliche Gebetstradition.⁴³ Er verweist häufig auf den Jakobskampf und auf die Geschichte Ijobs, auf die Psalmen und Prophetenbücher; im Neuen Testament sind für ihn die Gebetslehre Jesu (Lk 11,1–13), die Parabel vom Weltgericht (Mt 25, 31–46) und der Philipperhymnus (Phil 2,6–11) wichtige Bezugspunkte. Die Verheißenungen des Heils und der Gerechtigkeit Gottes und die Zusage seiner Treue sind Vor-Gaben des Betens in dieser Tradition. Israel als betendes Gottesvolk beschreibt Metz mit einem Wort von Nelly Sachs als „Landschaft aus Schreien“, wobei zu beachten ist, dass dieses Schreien sowohl ein geschichtliches Leiden Israels an der Übermacht *seiner Feinde* als auch ein Erleiden der überwältigenden Nähe *seines Gottes* meint. Die sich selbst bestimmende Nähe der eschatologischen Wirklichkeit Gottes bringt im Bundesvolk Israel eine einzigartige Sprachgestalt hervor: den Schrei. Auch Jesus von Nazareth, der Messias des Gottesvolkes, stirbt am Kreuz mit einem lauten Schrei (vgl. Mk 15,37), den Metz gemeinsam mit anderen Theologen weniger als Schmerz- und Todesschrei, sondern eher als Gebetsschrei deutet, mit dem sich der sterbende Gottessohn noch einmal an den Vater wendet.⁴⁴ Das tiefste Leiden Jesu ist nämlich nicht der physische Schmerz oder die innere Verzweiflung, sondern das Leiden des Gottessohnes am verborgenen Antlitz des Vaters in der Stunde größter Not. Der Kreuzeschrei Jesu muss als Moment innerhalb des Offenbarungsgeschehens verstanden werden. Wenn Jesus den Schrei ausstößt, ist „Gott allein in der Gottverlassenheit seines Sohnes ,da“⁴⁵ reduziert sich Gottes Anwesenheit auf das Erleiden seiner Abwesenheit. Der Schrei am Kreuz ist das letzte Ereignis im Gebetsleben Jesu. Er stirbt mit ausgebreiteten Händen, in der Gebetsgebärde einer letzten „Zustimmung in der Erfahrung des Widerspruchs“,⁴⁶ die die Gottverlassenheit nicht einfach stoisch ausleidet, sondern sich in ihr gerade jenem

⁴¹ Vgl. H.-J. Lübl, *Des Fremden Sprachgestalt* (Anm. 5), 299.

⁴² Vgl. J.B. Metz, *Armut im Geiste* (Anm. 14), 37–38 u. 58–63.

⁴³ Vgl. Ders., *Theologie als Theodizee?*, in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990, 103–118, bes. 113–115.

⁴⁴ Vgl. H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls*, in: Ders., *Vom Sinai zum Zion*. München 1990, 180–201, bes. 193–196; J. Lafrance, *Der Schrei des Gebetes*. Münsterschwarzach 1983 u. X. Tilliette, *Der Kreuzeschrei*, in: EvTh 43 (1983), 3–15.

⁴⁵ Vgl. J.B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg u.a. 2006, 107.

⁴⁶ Vgl. Ders., *Mystik der offenen Augen* (Anm. 23), 102.

Gott überantwortet, der ihn sterben lässt. Wider alle Logik hält der Gottverlassene an Gott fest und ruft nach ihm. Diese *Präsenz Gottes im Leiden* als letzte Instanz für den Leidenden, der er seinen Schmerz und seine Todesangst zuschreien kann, ist der eigentliche Grund christlicher Hoffnung. Dass Gott im Todesschrei seines Sohnes da ist und ihn umfängt, ist mehr als ein bloßes Mit-Leiden Gottes mit dem leidenden Menschen Jesus. „Für die rettende Nähe Gottes gibt es kein rein irdisches Äquivalent.“⁴⁷ Diese Andersheit Gottes zu erfahren, die jede Analogie sprengt, ist schrecklich – und doch die einzige Möglichkeit, den Schrei in ein Gebet der Hoffnung zu verwandeln.

Gebet als Ursprung und Legitimation von Theologie und Verkündigung

Aufgrund der zentralen Stellung des Gebets im Christusgeschehen hat Metz in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher das Gebet als Korrektiv der Theologie und der kirchlichen Verkündigung ins Gespräch gebracht: „Die Rede von Gott stammt ... aus der Rede zu Gott, die Theologie aus der Sprache der Gebete.“⁴⁸ Christliches Leben und die Reflexion darüber kommen aus einer „strukturelle(n) Einheit“ von Gottes- und Nächstenliebe, „von Beten und Verantwortung“,⁴⁹ von Kampf und Kontemplation. Je konkreter das Gottesverhältnis ist, umso parteilicher ist es auch. Die Gefahr der Theologie ist nicht die Konkretion, sondern die Abstraktion; sie macht den Theologen anfällig für Mythologie und anthropomorphes Denken.⁵⁰ Eine akademische Theologie, die wirklich etwas zu sagen hat, bedarf darum der Mystik des Gebets, der Gottespassion und der negativen Theologie. Die in der christlichen Mystik verwurzelte Tradition der negativen Theologie ist für Metz die bei weitem „verbreitetste Gottesrede“, was die Gebetssprache angeht.⁵¹ Während die Theologie immer in Gefahr ist, die Differenz zwischen Gott und Mensch spekulativ zu überspielen, wahrt das Gebet die Differenz zwischen der Rede von Gott und Gott selbst, der, je näher man ihm kommt, umso verborgener erscheint. Gott zeigt sich gerade dem Betenden als schweigendes, namenloses Geheimnis (Karl Rahner), dem man sich gleichsam blind anvertrauen muss.

47 „Wenn ich Gott sage ...“ (Anm. 33), 69. Diese Position ist auch der tiefste Grund für Metz' Ablehnung jener Trinitätstheologien, die von einem „Leiden in Gott“ ausgehen und es so dem Menschen wegnehmen. Das Leiden des Menschen, die Theodizeefrage, muss um der Leidenden willen ein theologisches Problem bleiben, das von keiner, sei es christologischen, sei es trinitätstheologischen Denkfigur abgelöst werden kann.

48 Vgl. J.B. Metz, *Gotteskrise* (Anm. 36), 79.

49 Vgl. *Voraussetzungen des Betens. Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz*, in: HK 32 (1978), 125–133, hier 129.

50 Vgl. aaO., 131.

51 Vgl. E. Schuster / R. Boschert-Kimmig, *Trotzdem hoffen* (Anm. 9), 54.

Die Verborgenheit Gottes hält den Beter aber nicht gefangen. Sie weist ihn über sich hinaus in das „neue Sehen“ nach dem Evangelium, das die Gegenwart des Gekreuzigten in den Leidenden dieser Erde erkennen lässt und dazu drängt, auf ihre Seite zu treten. Der betende Umgang mit Gott und den Seinen reinigt das eigene Gottesbild von Projektionen und egoistischen Erwartungen und macht es so erst wirklich human. Die christliche Gebetsmystik ist eine Mystik „der schmerzlich geöffneten Augen. Sie mutet ein besonderes Exerzitium des Sehens zu, eine Überwindung unserer eingeborenen Sehschwierigkeiten und unserer kreatürlichen Narzissen.“⁵²

Darum sollte auch die Sprache der Kirche in ihrer Liturgie und Verkündigung eine Schule der Humanität und der Solidarität sein. Metz' Kritik konzentriert sich dabei auf jene Punkte, an denen die offizielle Gebetssprache über die Situation des Menschen hinweg spricht, wo sie ihm implizit das Stimmrecht entzieht und ihn mundtot macht. Dazu gehört vor allem die Überaffirmation der Gottesrede, „die von Leiden und Widersprüchen nur im Klischee spricht“,⁵³ die menschliche Erfahrungen verallgemeinert und sie so „subjekt- und ortlos“ macht.⁵⁴ Bis heute ist es der Kirche nicht gelungen, „eine echte Trauersprache“⁵⁵ zu finden, die das Leiden ebenso ernst nimmt wie die Hoffnung, dass das Leiden nicht das Letzte sei, was über den Menschen zu sagen ist. Letztlich repräsentiert die kirchliche Gebetssprache doch nur *ein* Segment der Gesellschaft, nämlich jenes bürgerlich-intellektuelle Milieu, das eine Gotteserfahrung vor allem als „Kulterfahrung“ sucht.⁵⁶ In diesem Milieu herrschen sublime Sprechverbote; Trauer, Schuld und zweckfrei zugewendete Liebe irritieren und werden totgeschwiegen.⁵⁷ Solche Kirchensprache will der Gesellschaft *entsprechen* statt ihr heilsam zu *widersprechen* und ihre Sprachbarrieren zu lösen. „Ein Vorraum des Betens“ wäre schon dann „betreten, wenn man ein Gespür dafür entwickelt, was der Menschheit an Sprache versagt bleibt“,⁵⁸ wenn Sprachlosigkeiten entdeckt und behutsam in Gebete verwandelt würden. Auch hier ist Metz' Sichtweise als Korrektiv zu verstehen: nicht als Verurteilung einer bestimmten liturgischen Praxis, sondern als Unterbrechung von Selbstverständlichkeiten nach der Norm des Evangeliums, damit die Gebetssprache jene zu Wort kommen lässt, „die sich sehr schwer tun mit dem Beten und die dieses vielleicht am nötigsten hätten.“⁵⁹

⁵² Vgl. J.B. Metz, *Mystik der offenen Augen* (Anm. 23), 55.

⁵³ Vgl. aaO., 106.

⁵⁴ Vgl. Ders., *Zeit der Orden* (Anm. 11), 60.

⁵⁵ Vgl. „*Sis mihi Deus!*“ (Anm. 6), 25.

⁵⁶ Vgl. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1992, 99.

⁵⁷ Vgl. *Voraussetzungen des Betens* (Anm. 49), 126.

⁵⁸ Vgl. aaO., 132.

⁵⁹ Vgl. aaO., 126.

„Fragen in Gebete verwandeln“ – Gebet und Subjektwerdung

„Man kann die beunruhigende Frage zuviel (gemeint ist die Theodizeefrage, M.S.) ... in Gebete verwandeln“ und „aus solchen Gebeten Orientierung und Kraft gewinnen für das Wagnis ... der teilnehmenden und verpflichtenden Wahrnehmung fremden Leids“, sagt Metz im Gespräch mit Tiemo R. Peters.⁶⁰ Beten ist eben viel mehr als eine fromme Übung, es hat grundlegende anthropologische Relevanz und hilft dem Menschen dabei, zur Identität mit sich selbst und zur Solidarität gegenüber anderen zu finden. Gott ist nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift der, „der einem das Gedenken nicht verweigert, der einem einen Namen“ und „ein Gesicht gibt.“⁶¹ Zu Gott darf man kommen mit all den unbeantworteten „Fragen“ und den nie erfüllten „Träumen“ der eigenen Kindheit.⁶² Gebet bewahrt das Subjektsein vor dem Versinken in der Anonymität und Austauschbarkeit. Das Gebet drängt den Betenden, „Subjekt zu bleiben“ und „Verantwortung“ zu übernehmen für die eigene Schuld; es drängt ihn dazu, „Subjekt zu werden ... inmitten der Angst, seinen Namen, sein Gesicht, sich selbst zu verlieren.“⁶³ Wer im Angesicht des lebendigen Gottes seine Identität gewahrt weiß, der kann solidarisch sein mit denen, deren Identität bedroht wird: mit den Lebenden im Kampf um Freiheit und Gerechtigkeit, mit den Toten im Kampf um Erinnerung und Versöhnung.⁶⁴ Das Subjektsein der Lebenden ist strukturell verbunden mit der solidarischen Nähe zu den Leidenden und ihrer Geschichte. Wer betet, stellt sich auf Seiten der Opfer, nicht der Sieger.

3 Die Gebete von morgen

Das Beten, von dem Johann Baptist Metz mit politisch-theologischer Leidenschaft spricht, ist für ihn eine Schule der Sehnsucht und der Hoffnung. Ersehnt und erhofft wird im letzten dasselbe: dass Gott kommen möge, um die leidvolle Geschichte zu unterbrechen und den Schrei aus der Tiefe, in dem jedes gesprochene, getane oder verschwiegene Gebet eines Menschenherzens mitklingt, zu verwandeln. Beten heißt: „Ja-sagen-Können angesichts ... radikaler Hoffnungslosigkeit.“⁶⁵ Die Fragen des Menschen an Gott, die sich in Gebete verwandeln ließen, sind in der Moderne umfassender und unbeantwortbarer geworden denn je. Die Gebete haben sich heute zu bewahren in einer gebets- und gnadenlosen Welt und zu behaupten gegen eine alles verschlingende und manipulierende Me-

⁶⁰ Vgl. „Wenn ich Gott sage ...“ (Anm. 33), 74.

⁶¹ Vgl. *Voraussetzungen des Betens* (Anm. 49), 127.

⁶² Vgl. aaO., 128.

⁶³ Vgl. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Anm. 56), 74.

⁶⁴ Vgl. aaO., 85 u. 87–89.

⁶⁵ Vgl. *Voraussetzungen des Betens* (Anm. 49), 128.

dien- und Konsumkultur, in der einem das Hören und Sehen und Beten vergehen kann. So steht der Betende von heute vor großen Herausforderungen. Metz sieht seine Aufgabe nicht darin, konkrete Vorschläge oder Methoden für das Gebet zu liefern, sondern macht auf Haltungen aufmerksam, die jeder Gebetsweise zugrunde liegen. In diesem Sinn wollen die folgenden Gedanken Hinweise zur Gebetshaltung geben, die für das eigene Gebetsleben, für die Gebetserziehung in Familie und Schule und für das liturgische Gebet der Kirche hilfreich sein können.

Das Bedürfnis des Menschen von heute ist es, im Gebet einen Raum zu betreten, in dem er ganz bei sich sein und in der Tiefe seines Lebens Gott begegnen kann. Das Gebet eröffnet einen Sprach- und Erfahrungsraum, in dem der Mensch die Worte suchen und (er)finden kann, die sein Leben ausdrücken und auch seine Verwundbarkeit zeigen. Im Beten greift der Mensch über sich hinaus, aber nicht ins Leere, sondern in ein Gegenüber, das ihn sein lässt und ihn bejaht. Die vorformulierte Gebetssprache der kirchlichen Liturgie hat sich immer wieder daran zu messen, ob sie den Betenden diese Freiheit zugesteht, ja sie dazu ermutigt und anleitet. Gebetsworte müssen vom Schweigen umgeben und der freien Aneignung überlassen sein. Alle, die Liturgie oder Gebetszeiten mitgestalten, die Kinder und Jugendliche ins Beten führen, sollten darauf achten – und das Vertrauen haben, dass der Mensch fähig ist, sein Leben in Worten und Gesten, in Fragen und Zweifeln, in Dank und Klage vor Gott zu bringen.

Allein aus dem Bedürfnis zu beten wächst noch kein tragendes Gebetsleben. Obwohl er von einer natürlichen Begabung des Menschen zum Gebet ausgeht, betont Metz doch immer die Anbindung an eine ganz konkrete Gebetstradition. Sie entlastet in Zeiten der Sprachlosigkeit und schenkt wachsende Vertrautheit und Geborgenheit im Umgang mit ihrem Gebetsschatz. Bewährte Gebete sind wie ausgetretene Pfade, die einem müden Wanderer zeigen, dass er auf einem Weg ist, den viele andere vor ihm gegangen sind. Die Lesung der Heiligen Schrift, meditative Gebetsformen wie der Rosenkranz, auf den Metz explizit verweist,⁶⁶ bewusst gesetzte Gesten wie das Kreuzzeichen und in all dem die Orientierung an der Gebetshaltung Jesu sind für die christliche Gebetsmystik unverzichtbar. Letztlich geht es beim Gebet um das Vertrauen, gehört zu werden, auch wenn die konkreten Bitten (zunächst) unerhört bleiben sollten: „Daß man Vertrauen zu einem haben muß, der einen abweist ... – genau das (ist) die Gebetserfahrung Jesu.“⁶⁷ Die einzige Gewissheit, die wir heute von Gott erlangen können, ist die unmittelbare Gewissheit eines wirklichen Dialogs von Gott und Mensch, die sich wieder entzieht, sobald das Gebet endet. Bei Gott bleiben, gerade wenn er einem fehlt, ist darum eine der größten Herausforderungen des Betens in unserer Zeit.

⁶⁶ Vgl. „*Sis mihi Deus!*“ (Anm. 6), 27.

⁶⁷ Vgl. *Voraussetzungen des Betens* (Anm. 49), 128.

Es ist aber auch *die Gebetsspur*, auf der wir Jesus Christus nachfolgen und ihm näher kommen.

Die Übung des Betens ist ein stiller Fluss. Für den, der betet, scheint sich wenig zu verändern oder gar zu verbessern. Gebet und Glaube, betont Metz, machen nicht wunschlos glücklich, heilen nicht alle Wunden und beantworten nicht alle Fragen.⁶⁸ Im Gebet geht es darum, „betend“ zu verstehen, „dass Gott nicht die Antwort deiner Fragen ist, solange du hier lebst. (...) Dann entsteht viel Neugierde und Sehnsucht, unbeantwortbare Fragen (in) Rückfragen an Gott zu verwandeln.“⁶⁹ Wer betet, verzichtet auf vorläufige Antworten und Vertröstungen, weil er endgültige Antwort und letzten Trost von Gott erhoffen kann – und im Beten erfährt, dass ihn seine Hoffnung nicht trügt. Christliches Beten gibt sich mit nichts zufrieden, was nicht Gott selber ist, und ersehnt und erwartet sein Kommen.

Die Gefahr der Massenmedien wurde bisher eher als Bedrohung des geistlichen Lebens und der Sammlung ins Gebet wahrgenommen. Metz fügt dem einen wichtigen Aspekt hinzu: Die unendlich vielen Bilder von Leid, Not und Krieg, mit denen der Mensch täglich überflutet wird, entziehen seinen eigenen Leiderfahrungen letztlich ihre Authentizität. Was er *erlebt*, hat er doch längst, vielleicht in noch schlimmerer Weise, *gesehen*. Hier setzt das Gebet als Anwalt der Humanität ein. Für den Betenden ist jede einzelne Leiderfahrung unverwechselbar und unvergesslich. Die Erinnerung an eigenes und fremdes Leid widersteht einer mitleidlosen Welt, in der die Ausbeutung der Schwächeren fester Bestandteil der Konsumindustrie ist. Christen sollten ihre Gebete immer wieder an der Wirklichkeit überprüfen und die Nachrichten aus aller Welt zum Stoff ihrer Gebete machen. Denn nicht an den anderen Menschen vorbei, sondern nur im Blick auf sie und an ihrer Seite stehend lässt sich aufschauen zu dem Gott, der sich als Vater aller Menschen bekannt gemacht hat, dem Gott, „der die Tränen abwischt und die Verlorenen in die offenen Arme seines Erbarmens nimmt.“⁷⁰

Wer als Christ betet, so schärft uns Johann Baptist Metz ein, „macht die Leiden und Katastrophen der Anderen zum Stoff der eigenen Anbetung, einer Anbetung, in der das Lob nicht ohne Klage sein kann, der Dank nicht ohne Trauer und der Gesang nicht ohne Geschrei. So aber hören sich die Gebete an in den Ur-schriften des Glaubens, so werden die Gebete von morgen sein oder sie werden nicht mehr sein. (...) Wer ›Gott‹ sagt, nimmt die Verletzung der eigenen Gewissheiten durch das Unglück der Anderen in Kauf.“⁷¹

68 Vgl. J.B. Metz, *Memoria passionis* (Anm. 45), 102–105.

69 Vgl. „*Sis mihi Deus!*“ (Anm. 6), 26.

70 Vgl. J.B. Metz, *Mystik der offenen Augen* (Anm. 23), 109.

71 Vgl. aaO., 54–55.