

Guido Bausenhardt | Hildesheim

geb. 1952, Professor für Katholische Theologie
und Religionspädagogik mit Schwerpunkt
Systematischer Theologie

bausenhardt@t-online.de

„Nicht, was ich will ...“

Selbstbestimmung in theologischer Perspektive

Für Clemens Ruhnau

Man muss es nur in den Mund nehmen – das Wort „Selbstbestimmung“, und schon stellt sich noch immer etwas von dem Pathos ein, dem es seinen Glanz verdankt: dem Pathos der Aufklärung. Noch immer schwingt das Pathos der Einladung mit, der eindringlichen, schier aufdringlichen Einladung, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, sich doch endlich seines eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen und allein der Autorität eigener Einsicht zu trauen. Daneben und zugleich wird das Pathos der Freiheit wach, der Widerstand gegen jegliche Bevormundung, egal, ob sie einem als staatlicher oder als kirchlicher Absolutismus gegenübertritt im Interesse einer Mündigkeit, die für sich selbst in eigener Sache selbst zu sprechen in der Lage sein will.

Man kann sich dem Pathos der Selbstbestimmung kaum entziehen – und doch hat das Pathos gelitten. Nicht dass es kleinlaut geworden wäre – nur ist es nicht mehr eine einzige Stimme, die wir da vernehmen, wenn wir „Selbstbestimmung“ sagen: nicht mehr allein die helle Stimme reiner Autonomie. Selbst Immanuel Kant und schon Kant räumt ein – wenn auch deutlich wird, dass es ihm anders lieber wäre –, dass die praktische „Vernunft in ihrem realen Gebrauch niemals nur als Vernunft auftritt, sondern an reale Individuen gebunden ist. Und diese Individuen sind Glieder (einer) empirischen Wirklichkeit (...) Damit ist der Vernunftgebrauch jedoch einer Fülle empirischer Wirkmechanismen – psychischer, biologischer und sozialer Natur – unterworfen, so dass er stets auch durch nicht-vernünftige Determinanten entstellt ist“¹.

1 G. Neuhaus, *Fundamentaltheologie zwischen Offenbarungs- und Rationalitätsanspruch. Zur Konvergenz eines scheinbaren Widerspruchs*, in: ThG 44 (2001), 113–130, hier: 118. Vgl. das Kapitel „Die Antinomie der praktischen Vernunft“ in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*.

Bedenkt man, dass Selbstbestimmung nie reine Selbstbestimmung sein kann, sondern stets kontaminiert ist mit unvermeidlichen Neigungen, mit mächtigen Impulsen des Unbewussten und mit nicht restlos aufzuklärenden Stimmungen, dann wird Autonomie dadurch zunächst einmal nur realistischer. Heteronomie droht aber nicht allein aus den Tiefen und Untiefen der eigenen Existenz, sondern auch von den anderen, bei denen auf den ersten Blick nicht recht klar ist: Bedeuten sie eine zumutende Einschränkung der Selbstbestimmung oder sind sie vielleicht ihre zutrauende Bedingung der Möglichkeit? Der symbolische Interaktionismus beschreibt das Phänomen, die Rollentheorie reflektiert es, und wir konkreten Menschen versuchen, darin zu überleben: zwischen den tendenziell entfremdenden Erwartungen und Zumutungen der anderen und den eigenen souveränen oder trotzigem Versuchen der Selbstbehauptung, in denen wir uns noch einmal verhalten zu diesem herausfordernden Ansinnen – und unsere Selbstbestimmung zu bewähren trachten.

Selbstbestimmung in theologischer Perspektive – für einen ganz Großen der theologischen Zunft war Selbstbestimmung Sünde: „Es gibt nur eine Sünde: das Selbständigseinwollen des Menschen Gott gegenüber.“ So schrieb Karl Barth in seinem ersten Kommentar zum Römerbrief des Paulus, dem Kommentar, der eine Art Urknall seiner Theologie war. Selbstsein ist Abgrenzung gegenüber Gott, und dieses Sich-Gegenüberstellen ist Sünde. Aus der Unmittelbarkeit des Seins mit Gott fällt der Mensch heraus, „es verleidet ihm, direkt, unentwegt, kindlich, schlicht, sachlich im Geiste zu leben (...) Er möchte sein wie Gott ist: etwas Eigenes, in sich Ruhendes und Wichtiges“².

Das ist durchaus auch nicht ohne Pathos gesprochen! Und auch solches Pathos will auf seine Substanz geprüft sein. In drei Schritten soll eine theologische Perspektive auf das ansprechende, anspruchsvolle und in Anspruch nehmende Phänomen der Selbstbestimmung gerichtet werden:

1. Zunächst wird eine knappe, natürlich zu knappe geistesgeschichtliche Einordnung riskiert werden entlang der Frage: Ist Theonomie eine Form der Heteronomie, gegen die sich der Mensch in seinem Anspruch auf Autonomie und Selbstbehauptung verwahren müsste?
2. Dann wird die Fragestellung von Theonomie und Autonomie am Beispiel der altkirchlichen Christologie konkreter buchstabiert; dort wird sie verhandelt als Frage nach einer echt menschlichen Freiheit und ihrer Heilsbedeutung in Jesus dem Christus.
3. Ein dritter Schritt präsentiert das Gebet als den Akt, der den Willen Gottes sucht, und zeigt, wie eben in diesem, der die Theonomie sucht, sich die Selbstbestimmung des religiösen Subjekts vollzieht.

2 K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern 1919, 128.

Theonomie zwischen Heteronomie und Autonomie

Ist Theonomie eine Form der Heteronomie, gegen die sich der Mensch in seinem Anspruch auf Autonomie um seiner Selbstachtung willen verwahren müsste? Kann die durch und durch theonom bestimmte christliche Botschaft dem Anspruch auf Autonomie der Person – und ja nicht allein der Person, sondern auch der Kultur, der Gesellschaft – Recht geben?

Es ist nicht zu übersehen und darum auch schlecht zu leugnen, dass „Autonomie“ als Stichwort und Programmwort der Neuzeit erst erstritten werden musste in einem hartnäckigen Emanzipationsprozess, der frei machte von Bevormundung durch absolute und absolutistische Autoritäten, insbesondere auch vom christlichen Glauben und seinen irdischen Agenten.

Teils stellte sich die Autorität des Christentums selbst ins Abseits, weil es nach der Pluralisierung des Absoluten in der Glaubensspaltung als Legitimation gesellschaftlich relevanter und persönlich bindender Normen ausschied. Teils wurde diese Autorität aber auch mit roter Karte vom Platz gestellt, weil sie sich in politisch schlechter Gesellschaft und im autoritären und reaktionären Widerstand gegen die Wissenschaften selbst disqualifizierte. „Die Herausbildung des neuzeitlichen autonomen Autonomieverständnisses ist deshalb auch ein Akt humaner Selbstbehauptung gegen ein repressiv gewordenes Verständnis von Theonomie.“³

Mit Descartes wird der Mensch zum Ausgangs- und Bezugspunkt der Wirklichkeit. Kant hat dann die ethischen Konsequenzen dieser anthropologischen Wende zu bewältigen. Wo Kant den Gottesgedanken einführt als Postulat der praktischen Vernunft, da wird Gott Mittel zum Selbstzweck des Menschen. Ist nach guter christlicher Theologie Gott das höchste Glück und Gut des Menschen, so dient Gott hier nur mehr diesem Glück, dient zu diesem Glück.

Man muss noch nicht einmal die Zuspitzungen des neuzeitlichen Autonomieanspruchs bei Feuerbach, Marx und vor allem Nietzsche zitieren, um zu verstehen, dass die „Theologie zunächst vorwiegend der Meinung war, sie könne ihre Haut nur dadurch retten, dass sie ein entschiedenes Nein spricht zum neuzeitlichen Anspruch auf Autonomie“⁴. Die Folge war eine „Kirche im Belagerungszustand“ (Joseph Ratzinger). Gemeinsam ist dieser Reaktion ein Verständnis neuzeitlicher Autonomie als eines Abfalls von der christlich gebotenen Theonomie. Damit ist aber beider Unvereinbarkeit und Unverträglichkeit nur von der anderen, der theologischen Seite noch einmal festgestellt.

Theonomie heteronom zu verstehen mag manche Erfahrung in der Geschichte nahe legen, wenn diese Theonomie in der vermittelnden Gestalt kirchlicher

3 W. Kasper, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: D. Mieth / H. Weber (Hrsg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*. Düsseldorf 1980, 17–41, hier: 25.

4 Ebd., 31.

und/oder theologischer Instanzen zur Geltung gebracht wird – und in der Konsequenz dann auch zum Widerstand und Aufstand führt; zwingend ist ein solches Verständnis nicht.

Heil allein durch Gott und in Gott

Theologie ist Soteriologie. Theologische Anthropologie sieht den Menschen im Horizont der Frage nach dem Heil, nach seinem Heil – angesichts seiner Erlösungsbedürftigkeit. Diese besteht darin, dass menschliche Egozentrik nur als Angst gelebt werden kann; dass der Mensch das „Ja“ zu sich selbst letztlich nicht selbst sagen kann; dass er sein eigenes Selbst darum immer gezwungen ist zu sichern, zu schützen; dass er diese Selbstsicherheit einerseits im Nie-genug-Haben sucht, andererseits im „Gegenüber“ möglicher Konkurrenten: „gegen“ sie und möglichst „über“ ihnen; angesichts der Tatsache, dass der Tod schließlich diese ganze Ego-Zentrik radikal in eine letzte Aporie und Sackgasse führt, weil der Mensch im Tod alles verliert und auch sich selbst zu verlieren droht.

Heil meint, dass das faktische Menschsein in seiner Egozentrik und Schuld, in seinem Tod verwandelt werde aus der freien Huld einer ewigen dunklen und schweigenden Macht, auf die angefochten und in gefährdeter Zuversicht zu hoffen besser ist als Resignation oder Trotz.⁵ Immer ist „das letzte Woraufhin und Worumwillen allen Daseins (gemeint) im Hinblick auf dessen Glück in Sinnerfüllung und Seinsvollendung“⁶. Immer ist gemeint, dass dem Menschen, der auf alles aus ist, selbst alles zu wenig ist, zu wenig sein muss; oder mit Augustinus gesprochen: dass „unruhig unser Herz ist, bis es Ruhe findet in Gott“ (*Confessiones* 1,1). Zum Grundbestand christlichen Glaubens und damit zur Vorgabe jeder christlichen Theologie gehört, dass „Heil final und kausal allein in Gott zu verankern ist“⁷, dass Heil also allein durch Gott und nur in Gott zu finden ist.

Welche Rolle hat menschliche Selbstbestimmung in diesem durch und durch theonom bestimmten Heilsgeschehen? Diese Frage wird in der Alten Kirche der ersten sieben Jahrhunderte stellvertretend erörtert als Frage, ob nicht, im soteriologischen Interesse, um das Heil und die Erlösung nicht zu gefährden, die Vorstellung einer ja immer riskanten menschlichen Freiheit des Erlösers nicht besser vermieden werden sollte. Diese Frage hält die Entwicklung der altkirchlichen Christologie in Gang und auch in Atem. Denn: Lebenserfahrungen genug und hinreichend fromm kennen die Kirchenväter den Januskopf der Freiheit – ist sie doch auch Quelle der Sünde. Und so ist durch all die Jahrhunderte ein Misstrauen, ja

5 Vgl. B. Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*. Freiburg – Basel – Wien 1966.

6 M. Seckler, *Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen. Fundamentaltheologische Anfragen und Anstöße zur Soteriologie*, in: ThQ 172 (1992), 257–284, hier: 258.

7 Ebd.

geradezu eine Allergie spürbar gegenüber dem Gedanken einer echten Freiheit des Menschseins Jesu – von Apollinaris im 4. bis zu Maximus Confessor im 7. Jh.

Riskante Freiheit

Athanasius, der Alexandriner, kann der Rede von einer menschlichen Freiheit in Jesus keinen soteriologischen Sinn abgewinnen⁸: Er kennt menschliche Freiheit als eine auch unentschiedene, hin und her schwankende, als Quelle von Fehlgriffen und der Sünde; die geschaffene Freiheit laviere zwischen Gut und Böse, dies sei Sache einer wandelbaren Natur; Erlösung aber könne allein ein „immer und von Natur aus unwandelbarer Logos“ (*Contra Arianos* I,51) gewährleisten. In Christus eine menschliche Freiheit anzuerkennen, schien zwangsläufig zur Annahme von zwei Initiativzentren zu führen, die – und hier liegt der Nerv – auch als miteinander konkurrierend gedacht werden könnten. Die Folge: Die Kirchenväter retten sich in ein Konzept der Asymmetrie: Apollinaris erklärt, Jesu Menschsein sei völlig fremdbestimmt (*Fragment* 107), d.h. von seinem Gottsein bestimmt. Das Menschsein werde von der göttlichen Natur „übermächtigt und verwandelt“ – so die oft zitierte Formulierung Gregors von Nazianz (*Oratio* 29,19), der dann feststellen konnte: „Sein (des Erlösers) Wollen widersetzte sich Gott nämlich nicht, weil es ganz vergöttlicht war.“ (*Oratio* 30,12)

Aber auch das Gottsein Jesu wird tangiert, wenn es sein Menschsein nicht sein lässt, was es ist. Maximus deckt dies auf, wenn er gegen Monenergeten, die von „der einen Wirkkraft als Übermächtigung“ reden, argumentiert, dies bedeute auch eine Minderung der göttlichen Wirkkraft selbst: „Denn das Beherrschende gehört auch selbst durchaus zum Passiven; es wird nämlich auch beherrscht von dem, was beherrscht wird, wenn auch in geringerem Maße.“ (*Opusculum* 5) In der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus müssen beide intakt bleiben, ihre Unterschiedenheit darf auch durch die stärkere nicht beeinträchtigt werden. Denn Gott und Mensch sind nicht einander ergänzend zugeordnet; eine Entsprechung, ein Aufeinander-angewiesen-Sein ist gerade ausgeschlossen. (*Epistula* 13) Ihre Einheit ist eine absolut freie (ebd.).

Heil, allem Vorläufigen und Zufälligen feind, weil es da ums Ganze geht, und Freiheit, der jeweils kontingente Ursprung von Selbstbestimmung und -verwirklichung – sie zusammenzudenken gelingt der Alten Kirche erst im 7. Jh. angesichts der Herausforderung des Monotheletismus. Der unterstellte unversöhnliche Gegensatz zwischen Gott und Mensch zwingt die Monotheleten, in Christus jede Quelle möglicher Gegensätzlichkeit auszuschließen: Dem Ausschluss menschlicher Eigenwilligkeit fällt so auch der menschlich-eigene Wille zum Opfer.

⁸ Vgl. G. Bausenhardt, „In allem uns gleich außer der Sünde“. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie (TSTP 5). Mainz 1992, 31–34.

Heil in frei gewählter Theonomie

Im 7. Jh. wächst dann die Einsicht, dass Heil in einer freien Selbstbestimmung zwar riskiert wird, aber nicht notwendig verspielt werden muss, sondern auch gewonnen werden kann. Maximus Confessor reklamiert erstmals in der Theologiegeschichte beide Sequenzen des Getsemani-Gebets für Jesus in seinem Menschsein: „Abba, Vater, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst, soll geschehen.“ (Mk 14,36) Damit erhält auch die menschliche Freiheit soteriologische Relevanz: Nicht mehr fremdbestimmt wie bei Apollinaris vier Jahrhunderte zuvor lässt sich Jesus in seinem Menschsein widerwillig theonom bestimmen und sich den fremden Willen Gottes gefallen, er wählt ihn vielmehr selbst in freier Selbstbestimmung menschlicher Freiheit. Theonomie und Autonomie fallen versöhnt, am Ölberg allerdings auch erschöpft, ineinander. Die Freiheit menschlicher Selbstverwirklichung nach stoischem Modell der Naturgemäßheit, nach der Menschsein notwendig bedeutet, vor möglichem Leiden zurückzuschrecken, ihm ausweichen zu wollen, – solche Selbstverwirklichung wird aufgehoben in ein Konzept menschlicher Selbstbestimmung, die auch noch einmal frei verfügt über legitime und unausweichliche natürliche, immanent naturhafte Regungen, das Konzept einer Selbstbestimmung, die über sich selbst verfügt und sich gerade so verwirklicht.

In Getsemani spricht sich die höchste Zustimmung des menschlichen Willens zu dem des Vaters als seiner eigenen Bestimmung aus, als seiner Berufung und Sendung. Gegenstand dieses Wollens ist das Heil der Menschen, nicht der Tod, wenn auch das Ja zum göttlichen Heilsplan den Tod mitbejaht. Dieses Ja manifestiert die unvermischte Einheit beider Naturen, wird aber als menschliches gesprochen und synchron mit der göttlichen Natur vollzogen.

Die zentrale Sorge der Monotheleten, eine menschliche Freiheit in Christus würde mit der göttlichen konkurrieren, verliert ihr Gewicht, wenn einsichtig wird, dass die freie menschliche wie die innertrinitarische göttliche Natur sich in identischer Weise vollziehen – im Modus des Sohnseins gegenüber dem Vater: „Die Weise seines Gottseins wird zur Weise seines Menschseins.“⁹ Mensch wie Gott ist er in ein und derselben Beziehung zum Vater, als Mensch hineingenommen, ja hineingeschaffen in seine einzigartige Sohnesbeziehung des Sich-ganz-dem-Vater-Verdankens und Sich-ihm-ganz-Schenkens. Entfremdung des Menschseins kann dies darum nicht bedeuten, weil eben in der liebenden, von der Vernunft geklärten Bewegung auf Gott hin sich die volle Selbstverwirklichung des Menschen gerade als Menschen ereignet, weil er darin sein ihm von Gott selbst vor- und aufgegebenes individuelles Wesen einholt.

9 C. Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*. Schaffhausen 1984, 119.

„Dein Wille geschehe“

Ein Drittes und Letztes: das Gebet – der Religion eigentlichster Akt: *propriae religionis actus* (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II, 83,3). Im Gebet sucht der gläubige Mensch die bewusste Beziehung zu seinem Gott, die Begegnung mit ihm. Das Gebet ist darum auch der Akt, in dem der religiöse Mensch vor seinen Gott tritt, in dem er sich der Theonomie freiwillig aussetzt, in dem er mit seinem Gott auch den Weisungen dieses Gottes begegnet: der klassische Ort gesuchter und akzeptierter Theonomie. „Dein Wille geschehe!“ ist der Grundakkord jeglichen Betens. Also auch der klassische Ort, an dem der religiöse Mensch jeglichen Anspruch auf Autonomie aufgibt?!

Es lohnt sich, genauer hinzusehen, wie solche theonome Selbstbestimmung aussieht. Eine verbreitete fromme Sicht des Gebetes versteht Beten als Zwiesprache mit Gott.¹⁰ Darin lasse der/die Glaubende sich die Wahrheit Gottes zeigen und sich seine Weisung sagen, sie sich gesagt sein. Auf Anhieb springt das Problematische einer solchen Sicht ins Auge: Sie mag nicht einleuchten. „Zwiesprache“ impliziert, dass im Gebet auch Gott selbst redet und auf des Menschen Wort Antwort gibt. Die gegenläufige Auffassung scheint mindestens so viel für sich zu haben, dass nämlich das Gebet eine – durchaus eine spezifische, aber doch eine – Variante von Selbstgespräch sei. Wie soll dann aber mit Beten der Vorgang gemeint sein können, in dem der gläubige Mensch sich der Theonomie aussetzt, in dem Theonomie für ihn Wirklichkeit wird und er sie an sich selbst geschehen, sich selbst durch sie bestimmen lässt? Offenkundig ist, dass allein der/die Beter(in) spricht, und manches Gebet erweckt dazuhin den Eindruck, als wolle der/die Betende nicht eigentlich sich etwas sagen lassen, sondern umgekehrt Gott versuchen beizubringen, was er zu tun habe: Versuch und Versuchung einer „Anthroponomie“ Gottes.

Die Rede vom Gebet als Gespräch mit Gott darf nicht erwarten lassen, dass der Mensch Gott akustisch mit einem grammatisch korrekten Satz in seiner Muttersprache vernimmt. Das Gebet ist eine Zwiesprache einmaliger und unvergleichlicher Art. Näher kommt man dieser Art Gespräch, wenn man die Redeweise „Es sagt mir etwas“ genauer beschreibt. In dem damit bezeichneten Geschehen bin ich der Hörende des „etwas“; zugleich wird dieses „etwas“ in mir und von mir selbst ins Wort gebracht wird als Resonanz dieses Geschehens; dabei weiß ich, dass dieses mein Wort nur Antwort ist auf das Wort, das ich von diesem „Es“ vernommen habe oder meine, vernommen zu haben. Darin spricht mich dieses „Es“ an; da geht mir etwas auf, das ich zugleich als etwas erfahre, was mich angeht, mich persönlich meint, mich in Anspruch nimmt.

¹⁰ Vgl. K. Rahner, *Gebet – Zwiesprache mit Gott?*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 23: *Glaube im Alltag*, Freiburg i.Br. 2006, 216–224.

Der Vorgang gleicht dem Spruch des Gewissens: Die präziseste und auch noch schönste Formel stammt von Martin Heidegger: Zweifellos komme der Ruf „nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.“¹¹ Hier zeigt sich, dass das schlechte Image des Wortes „Heteronomie“ nicht das letzte Urteil sein muss. Es ist ja noch nicht ausgemacht, ob damit Fremdbestimmung und in deren Folge Entfremdung gemeint sein muss oder aber einfach die Bestimmung durch einen Anderen; diese kann dann eine Form von Selbstbestimmung sein, wenn der Einfluss des anderen ein von mir gesuchter und bejahter Einfluss ist, dem ich mich gerne aussetze. Dann ist der Ruf, den ich vernehme, ein Anruf, ein Aufruf zu noch nicht verwirklichten Möglichkeiten meines Daseins.

Karl Rahner beschreibt das Gebet als Zwiesprache mit Gott so: „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 Verfügbaren“¹². Im Gebet erfahren wir uns als „das Wort Gottes, das wir selbst sind und das als dieses uns gesagt wird“¹³. Bernhard Casper formuliert ganz ähnlich: „Beten bedeutet Zeithaben für jenen unvordenklichen Anspruch, der mich im Daß der Dinge und mehr noch im Dasein des anderen Menschen angeht oder vielmehr mich immer schon anging. Beten bedeutet, dieses Anspruchs eingedenk sein, der mich in jeder mitmenschlichen Begegnung und jeder Verwunderung über das Daß der Dinge schon getroffen hat.“¹⁴

Gebet wird in konkreten Situationen; gesucht wird der Wille Gottes immer aus gegebenem Anlass; das einzigartige und unvergleichliche dialogische Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird darum stets in der konkreten menschlichen und geschichtlichen Existenz vermittelt. In allem darf der Mensch sich darum von Gott angesprochen wissen. Und nicht nur alle Menschen, Dinge und Ereignisse – eben alles – können uns ansprechen; nicht nur können wir dies alles „ins Gebet nehmen“ – dies alles kann auch zum Gebet selbst werden, wenn es Anlass, Ort und Gegenstand der Offenheit und Verwiesenheit auf Gott hin wird, worin der Mensch darum ihn zu hören vermag und eine Antwort stammelt; worin er das eigene Leben als Antwort, als Gebet zu leben versucht. Und je reiner die Offenheit des Betenden auf seinen Gott hin gelebt wird, desto reiner wird er sagen können, was Gott ihm sagt – und er wird dies antwortend selber sagen müssen in seiner eigenen Sprache in echter Ursprünglichkeit und unverletzbarer Freiheit.

11 M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen ¹⁵1984, 275.

12 Ebd., 220. – Oder: „Was Gott uns zunächst einmal sagt, sind wir selber in der Verfügbareit unserer Freiheit, in der Unverfügbarkeit unserer Zukunft, in der nie restlos auflösbaren und nie funktional rationalisierbaren Faktizität unserer Vergangenheit und Gegenwart“ (ebd., 220f.).

13 K. Rahner, *Gebet*, 221 [s. Anm. 10].

14 B. Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens* (Phänomenologie: 1, Bd. 3). Freiburg – München 1998, 60f.