

Der eine Gott und das Gebet zu den Heiligen

Von Gerhard Ludwig Müller

1. Das Gebet als Ausdruck des Gottesbildes

a) Das Wesen des christlichen Gebets: Unmittelbarkeit zu Gott

In der Antwort auf die Einwände seines anglikanischen Freundes E. B. Pusey gegen das katholische »Gebet zu den Heiligen« hat J. H. Newman die tiefe Entsprechung von Gebet und Gottesbild eingeräumt: »Das Gebet ist in der Tat das eigentliche Wesen jeder Religion.«¹

In der Gestalt ihres Betens offenbare sich das Wesen der verschiedenen Religionen. Darin komme auch die eigene Grundauffassung des Christentums in den einzelnen christlichen Konfessionen zum Ausdruck. Nach Wesen und Vollzug könne man das christliche Gebet nicht als bloße Variante eines gemeinmenschlichen religiösen Apriori begreifen, welche mit dem Gottesverständnis nur sekundär zu tun habe, in dem sich der tiefste Gehalt jeder Religion ausspricht.

Christliches Gebet ist vielmehr ausschließlich konstituiert als die personale Antwort des Menschen auf die vorgängige Selbsterschließung Gottes in seinem fleischgewordenen Wort und der unbegrenzten Mitteilung seines heiligen Geistes (Joh 3,34; 1 Joh 4,13; Röm 5,5), aus dem der Christ nun lebt.

In diesem nur responsorisch sich vollziehenden religiösen Akt sucht der Christ nicht erst die Einheit mit Gott, oder zielt wie von ferne die Unmittelbarkeit zu ihm an. Er gewinnt die Nähe zu Gott als sein Ziel nur, weil Gott sich dem Beter schon als Grund erschlossen hat, durch den er ihn auf sich hin zubewegt und wodurch Gott wirklich die Mitte des menschlichen Selbstvollzugs wird. Wenn der Mensch die pluralen Momente seines Weltbezuges auf ihre transzendente Einheit hin zusammenfaßt, um Gott personal und dialogisch begegnen zu können, dann kann die innere Dynamik des geistigen Geschöpfes in diesem Durchgang durch ihre materiellen Bedingungen nicht bei nicht-göttlichen Realitäten Halt machen. In allen Facetten des religiösen Aktes, der Anbetung, des Opfers, des Lobes und Dankes, der Bitte, Reue und Sühne kann daher der christliche Beter nur Gott allein zum »Adressaten«

1 J. H. Newman, Die katholische Marienverehrung. In: ders., Ausgewählte Werke IV, hg. v. M. Laros u. W. Becker. Mainz 1959. S. 49.

haben. Gott schenkt sich aber nicht nur in der Fülle seines Wesens als dreifaltige Liebe. Er vermittelt den Beter auch trinitarisch zu sich hin. Vom christlichen Gebet kann daher nur gesprochen werden, wenn es sich auch in dieser Gestalt seines Vollzuges hält: durch den Sohn zum Vater im Heiligen Geist.²

b) Die Entdeckung der mit-menschlichen Dimension des Gebets zu Gott in der Hinwendung zu seinen Heiligen

Nun kennen aber die katholischen Kirchen im Osten und Westen wenigstens seit Anfang des 3. Jahrhunderts die eigenartige Form eines »Gebetes zu den Heiligen«.³ Gemeint sind hier innerhalb der einen, Himmel und Erde umspannenden (vgl. Eph 1,10), »Gemeinschaft der Geheiligten« (Apg 20,32; vgl. Offb 20,9) die verstorbenen Christen, die in der Heils- und Kirchengeschichte besonders hervorgetreten sind: die »heiligen Apostel und Propheten« (Eph 3,5; vgl. 2 Petr 3,2; Offb 16,6; 18,20); die Brüder, die aufgrund ihres Glaubens und ihrer Ausdauer Erben der Verheißung geworden sind und die es nachzuahmen gilt (vgl. Hebr 6,12); die verstorbenen Vorsteher, die zum Vorbild wurden (vgl. Hebr 13,7) und die Märtyrer und Bekenner, die durch die Treue in der Nachfolge und der Kraft ihres Zeugnisses während der Verfolgung (vgl. Hebr 10,33-35; Offb 20,4) ganz die Gestalt Christi in sich zur Ausprägung gebracht haben. Da sie in der Liebe vollendet sind, weilen sie an dem ihnen »gebührenden Ort der Herrlichkeit«.⁴ Sie leben »daheim beim Herrn« (2 Kor 5,8)⁵ und bilden als himmlische Kirche zusammen mit der irdischen Kirche die eine Heilsgemeinschaft des dreifaltigen Gottes.⁶ Das Bewußtsein von einer sich auch im Gebet darstellenden umfassenden Heilsgemeinschaft aller Lebenden und Toten in Jesus Christus hat sich aus drei

2 Diese Grundform entwickelt deutlich Origenes, *De orat.* 15.1 (GCS 2,334). Er kennt aber auch schon das direkte Jesus-Gebet, wo Christus nicht nur Gebetsmittler, sondern auch Gebetsempfänger ist. Vgl. In Luc. hom. 15 (SChr 87,236). Die Fürbitte der Heiligen bleibt in die trinitarische Struktur eingebettet. Vgl. Origenes, *De orat.* 33.1 (GCS 2,401). Sie gründet in der Nächstenliebe. Vgl. ebd. 11,2 (GCS 322). So auch Thomas v. Aquin, *S. th.* II-II 9.83 a.ii i.c.

3 Die Nachweise im einzelnen bieten u.a. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Eine dogmengeschichtliche Studie* – FCLDG 1. Mainz 1900, S. 96-98, S. 173-180; J. B. Walz, *Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie.* Freiburg i.Br. 1927; P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity.* Chicago/London 1981, S. 106-127.

4 1 Clem 5,4 (ed. J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter – Schriften des Urchristentums I.* Darmstadt 1981, S. 31).

5 Vgl. Polycarp, 2 Phil 9,2 (Fischer, 261).

6 Vgl. ebd., 12,2 (Fischer, 263); Mart. Polyc. 14 (ed. G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten.* Neubearbeitung der Knopfschen Ausgabe. Tübingen 1965, S. 5).

neutestamentlichen Ideen entwickelt: 1. Es gibt einen geistlich-priesterlichen Dienst aller aneinander, wodurch erst die Kirche als Leib Christi zu vollem Leben auferbaut wird (vgl. Röm 12,3-8; 1 Kor 12,4-31a; Petr 4,10); 2. Die Realisierung der Lebenseinheit aller Erlösten in Christus wird nicht begrenzt von der natürlich-irdischen Daseinsform des Menschen, denn als himmlisches Haupt seines Leibes, der Kirche (vgl. Eph 1,23; 4,1-16; Kol 1,18), umfaßt er die Verstorbenen schon in sich und verbindet sie so mit den noch hier Lebenden (vgl. 1 Thess 4,14); 3. Da des Christen »Heimat im Himmel ist« (Phil 3,20; Kol 3,1-4), gewinnen die seligen und heiligen Toten nun das volle Leben in der Herrlichkeit des Auferstandenen (vgl. Offb 14,13). Mit ihm herrschen sie als Priester und Könige Gottes und Christi (vgl. Offb 3,21; 5,8-10; 20,6). Dabei sorgen sie sich im Dienst Gottes (vgl. Offb 7,15) zugleich um das Heil ihrer »Mitknechte und Brüder« auf Erden (Offb 6,9-11). Aber sie müssen sich noch gedulden, bis die »volle Zahl« der zur Rettung Bestimmten erreicht ist, denn nur in der abgeschlossenen »Versammlung der Erstgeborenen« (Hebr 12,22-24) um den »einen Mittler« kann der einzelne in der Gemeinschaft mit allen Berufenen des alten und neuen Bundes die Vollendung in Gott erlangen (vgl. Hebr 11,40).

In der spontanen Erfassung des inneren Zusammenhangs dieser drei elementaren Komponenten des christlichen Glaubens entwickelte sich der christliche Kult der Heiligen als Reaktion auf die Erfahrung der Vollendung des Christseins im Martyrium sowie auf den wachsenden Abstand von den früheren Generationen, mit denen man sich aber in der einen Gemeinschaft des Heils glaubte. Die frühe Kirche war überzeugt, daß die vollendete Teilhabe an Gottes Leben, der selbst Gemeinschaft ist in Liebe (Joh 17,21; 1 Joh 1,3; 2 Kor 13,13), nicht selbstbezogener Genuß der eigenen Seligkeit sein kann, sondern daß die Konformität mit Wesen und Gestalt des Sohnes (vgl. Röm 8,29; Phil 3,21) Mitvollzug seines priesterlichen Für-Seins für die Kirche sein muß (vgl. Offb 1,6; 5,10; 20,6). Dies lenkt den Blick zu ihnen als lebendigen Personen bei Gott und unseren Brüdern in Christus. Geschichtliches Gedenken und liebende Verehrung verbinden sich mit der Bitte um ihr Gebet, das uns Schutz, Hilfe und die Nähe Gottes vermitteln soll.⁷ Ihre Fürbitte darf um so erhörungsgewisser erbeten werden, je tiefer sie mit Gott vereint sind. Zwar unterscheiden sich im Prinzip die Fürbitte der Heiligen im Himmel und der Christen im irdischen Leben nicht voneinander, denn sie werden beidemal nur als Glieder am Leibe Christi angesprochen. Aber durch ihren Tod ganz auf die Seite Christi getreten, nehmen sie am geschichtlichen und eschatologischen Gegenüber des erhöhten Herrn als des Hauptes der

7 Der entscheidende Ansatz findet sich schon im Mart. Polyc. 17-18 (Knopf-Krüger. 6). Vgl. auch Origenes. In Cant. Cant. 3 (GCS 33, 191).

Kirche auf Erden teil. Dies rückt die Hinwendung zu den Heiligen in die Sphäre des Gebetes und unterscheidet sie von der einfachen Bitte unter Christen »Bete für mich!«⁸

Wenn auch die Kirche das »Gebet zu den Heiligen« lediglich als »gut und nützlich«⁹ empfiehlt, so mußte sich doch bei der unlösbaren Einheit von christlichem Gebet und Gottesbild die Frage nach der Legitimität einer solchen Gebetsform erheben.

c) Das Gebet zu den Heiligen: Eine Verdunklung oder Verdeutlichung der christlichen Unmittelbarkeit zu Gott?

Ist das Gebet zu den Heiligen zuletzt nicht doch ein die Unmittelbarkeit zu Gott verdunkelnder Zusatz? Die religionsgeschichtliche Schule glaubte, seine Entstehung auf das Nachwirken tief eingewurzelter heidnisch-religiöser Muster zurückführen zu müssen, die um so wirksamer waren, als die Transzendenz zum monotheistischen Gott zu steil ansetzte. Deswegen habe sich das religiöse Gemüt des einfachen Volkes doch wieder eine »Hierarchie« von Engeln und Heiligen geschaffen, die als Zwischenstufen das Niedere zum Höheren hin vermittelten. Durch eine solche polyzentrische Frömmigkeit gehe der christlichen Person mit der Unmittelbarkeit zu Gott auch ihre in Gott gegründete gnadenhaft-transzendente Einheit verloren.¹⁰

Andererseits vermag aber gerade dieses Moment des christlichen Gebets, wenn es aus seinen biblischen Ansätzen folgerichtig entwickelt werden kann, eine wichtige Seite des Gottesverhältnisses zum Tragen zu bringen, die vielleicht sonst übersehen würde.¹¹

Nur weil es hier zentral um Gott selbst und die Reinheit des christlichen Gebets geht, läßt sich auch die gewaltige Auseinandersetzung um das »Gebet zu den Heiligen« seit der Reformation verstehen. Es ging nicht um das eine oder andere Mißverständnis und eine in vielem fragwürdige Praxis, sondern um die zentralen Anliegen der reformatorischen Bewegung: die Ehre Gottes,

8 Maßgeblich haben diesen Gedanken geformt Hieronymus, *Contra Vigilantium* 6 (PL 23,344) und Augustinus, *Contra Faustum* 20,21 (CSEL 25.561-565).

9 DS 1821.

10 Das Standardwerk für diese These ist E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*. Hg. v. G. Anrich. Tübingen 1904 (Nachdruck Frankfurt a.M. 1966), bes. S. 1-48. Einer umfassenden historischen Kritik unterzogen wurde es von dem bekannten Bollandisten H. Delehaye. *Les Origines du Culte des Martyrs*. Brüssel 1933; ders., *Sanctus. Essai sur le Culte des Saints dans l'Antiquité* = SHG 17. Paris 1927 (Nachdruck 1954).

11 K. Rahner. Warum und wie können wir die Heiligen verehren? In: ders., *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln 1966, S. 303 erkennt in der Heiligenverehrung die Möglichkeit einer »Einübung des Christentums«.

die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi, die Ausrichtung des Heilsvertrauens allein auf Gott statt auch auf Menschen (vgl. Jer 17,5) und schließlich die explizite Begründung aus der hl. Schrift.¹²

Weil so das Gebet zu den Heiligen das Grundverständnis des Christentums tangiert, bedarf es der Sorgfalt in theologischer Begründung und religiösem Vollzug. Der Hinweis auf die nachgeordnete Bedeutung in der »Rangfolge der Wahrheiten« kann methodisch zunächst hilfreich sein. Er trägt jedoch zur sachlichen Verständigung über dieses Thema und seine Stellung im Gefüge des Ganzen des Glaubens nur wenig bei.

2. Wie wird das christliche Gebet theozentrisch?

a) »Welt« als Hindernis zu Gott?

Christliches Gebet ist theozentrisch.¹³ Wie aber kann Gott die Mitte des menschlichen Selbstvollzugs werden? Die Religionsgeschichte hält eine bestechende Antwort bereit. Wenn seine komplexe Verfassung – in Geist und Leib, Individualität und Sozialität, Ewigkeit und Zeit – den Menschen in die vorlaufende und rückholende Bewegung stellt zwischen die Zerstreuung an die plurale Welt und die versammelnde Konzentration in der Person, dann wird er alle Streuung und Verstrickung in der Vielfalt der erscheinenden Welt überwinden, wenn er nur die »Welt« hinter sich läßt. In seiner geistigen Spitze vollzieht er den Akt der Hingabe und der Öffnung in die Transzendenz. So ist er allein mit dem einen Gott.

Dieser faszinierende Weg, die Theozentrik durch fortschreitende Loslösung von »Welt« zu gewinnen, erfährt jedoch im Christentum eine entscheidende Korrektur. Exemplarisch mag dies deutlich werden an der Zurückweisung idealistischer Interpretationen des Christentums im 17. und 18. Jahrhundert. Gegenüber der Meinung des Quietismus, um der kontemplativen Versenkung willen in Gott allein seien alle sinnlichen Vermittlungen und kreatürlichen Realitäten auszuschalten, wodurch nun der Vater wirklich »im Geist und in der Wahrheit angebetet werden könne« (vgl. Joh 4,23), hält das kirchliche Lehramt fest an der konstitutiven Heilsbedeutung der Menschheit Jesu und aller Kreaturen und alles Kreatürlichem in ihm.¹⁴

12 Vgl. H. Schützeichel, Calvins Protest gegen die Heiligenverehrung; In: »Catholica« 35 (1981) S. 93-116, bes. 114.

13 Vgl. E. Przywara, Weg zu Gott. In: ders., Schriften II. Einsiedeln 1962, S. 3-120, hier 46-65.

14 Vgl. DS 2187, 2218, 2235, 2236, 2240.

Damit steht die Auffassung von der inkarnatorisch-sakramentalen Verfassung des christlichen Gottesverhältnisses einer spiritualistischen Sicht gegenüber, die die Radikalität des religiösen Aktes am Grad der Weltlosigkeit seines Vollzugs mißt. Nur wenn der Grundsatz akzeptiert wird, daß wegen der inkarnatorischen Struktur des Heils und der substantiellen Einheit von Seele und Leib im Menschen »Gott nur durch die Welt erkannt« wird, kann deutlich werden, warum den »Menschen in Christus« eine auf Gott hin vermittelnde Bedeutung zukommen kann, die aber die Unmittelbarkeit nicht aufhebt, sondern gerade eröffnet.¹⁵

b) Jesu Menschsein als die Vermittlung in Gottes Unmittelbarkeit

Das Zentralereignis des Christentums ist Gottes definitive Ankunft Gottes in der Welt durch die Inkarnation seines Wortes in Jesus Christus. In seiner geschichtlichen Realität als Gekreuzigter und Auferstandener vermittelt Christus in der angenommenen menschlichen Natur Gott zum Menschen und den Menschen zu Gott. Als deren konnaturale Bedingung gewinnen das Geschichtliche, Gesellschaftliche und Leibhaftige eine auf Gott hin abschließende Qualität.

Alle soteriologischen Entwürfe und anthropologischen Aussagen bedürfen der Ausrichtung am gottmenschlichen Mysterium Jesu.

Die gegen das Wort von dem vermittelnden Charakter der Fürbitte der himmlischen Heiligen unzähligemal ins Feld geführte Stelle 1 Tim 2,5 (vgl. auch 1 Joh 2,1; Hebr 9,15; Röm 8,34), die Christus Jesus als den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen vorstellt, bedarf einer sorgfältigen Analyse. Streng genommen geht es dabei nicht um die numerische Reduktion vieler möglicher Mittler auf einen, sondern um eine ganz neue Kategorie von Vermittlung, die freilich einzigartig und unwiederholbar nur von Christus verwirklicht wird.¹⁶ Der Mittler ist aber hier nicht einfach Christus, sondern der *Mensch* Christus Jesus (1 Tim 2,5b). Er wird geglaubt als unser Herr, der in die Welt kam, um die Sünder zu retten (1 Tim 1,15), und der die Offenbarung Gottes im Fleisch ist (1 Tim 3,16). Jesus tritt nicht als ein Mittelwesen zwischen Gott und Menschen auf, um die ontologische Kluft zu überbrücken. Vielmehr ist er in einem die volle Anwesenheit Gottes im Menschen und zugleich die voll-menschliche Erschließung des Menschen auf

15 Vgl. dazu Thomas von Aquin, S. th. III q. 61 a.1.

16 F. Stancaró, De Trinitate et mediatore Domino Jesu Christo. Krakau 1561. 91, hat von 1 Tim 2,5 her die Mittlerbedeutung der Menschheit Jesu ins Spiel gebracht und bei Calvinisten und Zwinglianern eine heftige Diskussion und Verwirrung ausgelöst. Vgl. dazu auch A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik II/2. Regensburg 1954, S. 288-328, bes. 288 Anm. 2.

Gott hin. Den Gehalt der Gottunmittelbarkeit gibt es darum nur noch in der Gestalt menschlicher Vermittlung. Im Anschluß an Augustinus hat Dietrich Bonhoeffer die dialektische Bestimmung der vermittelten Unmittelbarkeit auf den Begriff gebracht: »Als Gott *konnte* er uns erlösen, als Mensch konnte er *uns* erlösen.«¹⁷

Der »neue Adam« vermittelt seinen lebensspendenden Geist (vgl. 1 Kor 15,45). Und er schafft sich so die Kirche als die neue Menschheit in seinem Leibe (vgl. Eph 3,6). Die Teilhabe an der heilsvermittelnden Menschheit trägt in Jesus Christus zugleich hin zu Gott und den andern Gliedern an seinem Leibe. Die Beschreibung der spezifisch christlichen Sicht der Erlösung ist mit dem Hinweis auf die Verlagerung der Heilsinitiative vom Menschen ausschließlich auf Gott erst dann ganz auf den Weg gebracht, wenn Gnade verstanden wird als Teilgabe am göttlichen Leben, als Vergöttlichung des Menschen. Der Mensch ist »neue Kreatur« (2 Kor 5,17; Gal 6,15) nicht nur aufgrund einer äußeren Wirkung Gottes auf ihn. Vielmehr hat sich Jesus Christus unterfassend zur Mitte des Seins- und Wirkgrundes des Menschen gemacht, mit dem er sich vereint (vgl. Gal 2,20). Christliches Gebet geht über eine bloße Reaktion hinaus. Es wird zum Mit-Vollzug des dreieinigen Lebens Gottes in seiner Entschlossenheit auf die Welt hin (vgl. Joh 17,23). Beten ereignet sich als gnadenhafte Teilnahme am Sohnesverhalten Jesu zum Vater im Geist (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6), an seinem Ruf: Abba, Vater! Er tritt für uns ein, indem er seine heilsmittlerische Menschheit für uns auf den Vater hin eröffnet. Er betet in uns, indem er als das Haupt jedes Menschen unser Gebet so artikuliert, daß es einstimmt in Gottes Heilsplan (vgl. Röm 8,27).¹⁸

c) Die ekklesial-mitmenschliche Dimension des Gebets

Christliches Gebet kann nicht als eine von den eigenen Kräften getragene Initiative begriffen werden, wodurch Gott in Bewegung gesetzt werden soll. Wenn Gebet Teilnehmen am gottmenschlichen Lebenskreis ist in der Menschheit des Logos, kann die von Jesus getragene zwischenmenschliche Beziehung als ein Moment in den Blick treten, das in die Theozentrik vermittelt. Gott, der den Menschen als soziales Wesen geschaffen hat, nimmt die Sozialität als Medium auf, um sich darin dem Menschen mitzuteilen.¹⁹ Die zwischenmenschlichen Verbindungen können zum Ort der Selbstzusage

17 Vgl. Theologischer Brief zu Weihnachten 1939. In: D. Bonhoeffer, Gesammelte Werke III, hg. v. E. Bethge. München ²1966. 385; Augustinus Conf. 10,43 (CCL 28.192).

18 Vgl. Augustinus, In: Ps. 85,24 (CCL 39.1136); Thomas v. Aq., S. th. II-II q.83 a.11 ad 2.

19 Vgl. Thomas v. Aq., S.c.g. III, cap. 117; In: Symb. Ap. Exp. 12.

Gottes werden. Sie werden zu einem Vollzugsmoment der universalen Beziehung der Person auf Gott hin im religiösen Akt. Die Liebe zu Gott und zum Nächsten geht nun aus *einer* Wurzel hervor. Als das »Band der Vollkommenheit, das alles zusammenhält« (Kol 3,14), richtet die Liebe universal auf Gott hin aus.²⁰ Sie umfaßt als deren eigene Weise der Verwirklichung auch die Liebe zum Nächsten, dem sich Gott als innerste Mitte mitgeteilt hat. Der Nächste vermag seine Transzendenz zu Gott selbst nur in der gottmenschlichen Koinonia zu vollziehen. So ist die Beziehung zum Nächsten implizit immer schon vermittelnde Beziehung zu Gott, der in ihm lebt. Zugleich kann es kein Verhältnis zu Gott geben, das nicht den Verweis auf den Nächsten einschließt, weil Gott immer der sich dem Menschen menschlich mitteilende ist. Die zwischenmenschlichen Bezüge geraten darum nicht als eine Störung oder wie ein äußerlicher Zusatz in die unmittelbare Begegnung Gottes mit der menschlichen Person hinein.

Sie bewirken vielmehr eine tiefere Einwurzelung der Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit. In ihnen vollendet sich die Ankunft Gottes, wenn er im geschichtlichen Gang die gott-menschliche Einigung fortschreitend vollendet, indem in Christus Haupt und Leib zusammenwachsen (vgl. Kol 2,19)²¹, »damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen« (Eph 4,13b). Christus vollendet seine Mittlertätigkeit durch den in ihm eröffneten und von ihm getragenen priesterlichen Dienst der Glieder seines Leibes aneinander, wenn der eine dem andern dient durch sein Vorbild (vgl. Phil 3,17; Hebr 13,7), und wenn alle mit ihren Gaben und Befähigungen aneinander zu »guten Verwalten der vielfältigen Gnade Gottes« (1 Petr 4,10) werden. Die *Fürbitte* wird heilsbedeutsam für die Vollendung der Brüder (vgl. 2 Thess 1,11). So kämpft Epaphras für die ihm anvertrauten Christen in seinem Gebet, damit sie vollkommen werden und ganz durchdrungen sind vom Willen Gottes (Kol 4,12).

Paulus betet darum, daß die Liebe der Philipper reicher werde an Einsicht und Verständnis. Dann werden sie rein und ohne Tadel sein für den Tag Christi (Phil 1,9), damit alle »Frucht bringen in jeder Art von guten Werken und wachsen in der Erkenntnis Gottes« (Kol 1,10; vgl. Phil 1,11).

Nur in diesem Kreislauf der gottmenschlichen Koinonia kann die Möglichkeit einer heilsrelevanten Fürbitte so aufgezeigt werden, daß die umfassende Heilswirksamkeit Christi nicht beeinträchtigt wird. Darum kann Christus die Sühne für unsere Sünden sein und aufgrund dessen unser Beistand beim Vater (1 Joh 2,1). Und dennoch ergeht der Aufruf, für den Bruder, der eine Sünde

20 Vgl. dazu Augustinus, Ench. 15,56 (CCL 46,79); Thomas v. Aq., S. th. II-II q. 81a.4 ad 3.

21 Von seiner ekklesiologischen Grundformel her »Haupt und Leib Ein Christus« vermag Augustinus, Sermo 285,5 (PL 38,1295) die wesentlichen Linien der Heiligentheologie zu entwickeln.

begeht, die nicht zum Tod führt, fürbittend einzutreten. Daraufhin wird Gott ihm Leben geben (1 Joh 5,16).

Es war geschichtlich nicht zufällig, daß mit dem Zurücktreten der Koinonia-Idee auch der Sinn für die Verbindung mit der himmlischen Kirche im Schwinden begriffen war, bzw. sich in naiver Vergegenständlichung darstellte als eine Intervention der Heiligen bei Gott, um ihn in Sinne des Beters »umzustimmen«.

Der tiefere Sinn für das priesterliche Wirken der Kirche geht verloren. Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen reduziert sich auf eine individualistische Heilslehre.²² Es nimmt eine die Koinonia der Kirche im Heil auflösende Wendung und drängt die Kirche in den Bereich des Institutionellen und Organisatorischen ab, die freilich mit der personalen Heilsrelation nichts mehr zu tun haben. Das biblische Verständnis von personaler Unmittelbarkeit zu Gott intendiert jedoch nicht die Autonomie des religiösen Individuums, sondern die lebendige Verwirklichung der personalen und sozialen Dimensionen des Heils in Jesus und seiner Kirche als Haupt und Leib in Kommunikation und Relation.²³

3. Der Vollzug der gottmenschlichen Koinonia im Gebet

a) Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Gott

Daß im christlichen Gebet auch die von Jesu Gottmenschheit getragenen zwischen-menschlichen Verbindungen ins Gottesverhältnis der Person einbezogen sein können, hat seinen letzten Grund in der Einheit und Unzerstörbarkeit des Daseinsgrundes des neuen Menschen. Dieser vermittelt sich als Teilhabe an Gottes eigenem ewigen Leben in den Heilsgaben des Wortes und des Glaubens (Joh 5,24; 8,51), der Liebe zu Gott und den Brüdern (1 Joh 3,14), in der Taufe (Joh 3,5) und der Eucharistie (Joh 6,27).

22 Scharf hat sich gegen die Verfälschung der Idee des allgemeinen Priestertums zu einer individualistischen Heilslehre D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche*. In: ders., *Gesammelte Schriften V*, hg. v. E. Bethge. München 1972, S. 238f. gewendet. Im Gegenteil lasse sich gerade von daher das Miteinander und Füreinander als das innere Baugesetz der Kirche in der Koinonia gewinnen.

23 Es ist gewiß von Bedeutung, daß Luther 1519 im Anschluß an Augustinus in seinem »Sermon von dem hochwürdigen Sakrament . . .« (WA 2. 742-758) die Koinonia-Idee zum Zuge gebracht hat, ohne die sich eine Theologie der Heiligen nur schwer entfalten läßt. Von daher und vom Gedanken des priesterlichen Charakters der Kirche vermochte ganz auf dem Boden der reformatorischen Theologie eine überzeugende, auch ökumenisch aussichtsvolle Theologie der Heiligen zu entwickeln P.-Y. Emery, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des Saints et son expression dans la prière de l'Église*. In: »*Verbum Caro*« 16 (1962) Nr. 63, S. 1-240.

Der irdische Tod nimmt dem Menschen zwar seinen biologisch-physischen Lebensgrund. Aber der Glaubende ist in Christus schon so vom Tod zum Leben geschritten (Joh 5,24), daß in der Wandlung des Todes der unvergängliche neue Lebensgrund aufgeht, in dem er für immer aus Gott geboren ist (Joh 1,13).²⁴ Er lebt darum so durch Jesus Christus, wie der Sohn durch den Vater lebt (Joh 6,57). Der irdische Tod trennt den Menschen zwar in einem radikalen Schnitt von seinem naturalen Daseinsraum der sinnlich-leibhaftig vermittelten Kommunikation. Da er aber nur um so tiefer in den einen gemeinsamen Lebensgrund in Gott hineinführt, ist in Jesus Christus, der das Leben schlechthin ist (Joh 10,10; Phil 1,21), die bleibende Kommunion aller begründet und eröffnet.²⁵ Die Einheit im Leben Gottes vollzieht sich von Seiten der irdischen Jüngergemeinde her in Glauben und Liebe, insofern Christus in der sakramentalen Memoria in seinem geschichtlichen und aktuellen Heilswirken und seiner gottmenschlichen Koinonia präsent wird. Von seiten der Heiligen im Himmel vollzieht sich die Kommunion so, daß sie zusammen mit dem erhöhten Herrn auf die irdische Gemeinde zugehen in der Gestalt und Kraft ihrer in Gott vollendeten Liebe.²⁶ Es ist also die gottmenschliche Koinonia der Anteilhabe an Gottes Heiligkeit und Leben (vgl. Hebr 12,10), welche die heilsrelevante Gemeinschaft aller Heiligen begründet, gleich ob sie im Status des »Pilgers« oder im Stand des »Seligen im Vaterland« an Gottes ewigem Leben teilhaben.²⁷

b) Die Analogie im »Beten zu . . .«

Einem möglichen Mißverständnis der Formel »Gebet zu den Heiligen« kann nur begegnet werden, wenn das Gebet verstanden wird als Verwirklichung der gottmenschlichen Koinonia. Die grundlegende Differenz von »Beten zu Gott« und »Beten zu den Heiligen« wird dabei ebenso sichtbar werden wie der innere Zusammenhang.

In jedem Gebet vollzieht sich personale Vereinigung mit Gott. Und nur Gott kann allein das Gebet erhören, indem er durch seine Selbstzusage den

24 P. Camus, *Appropinquatio Protestantium ad ecclesiam Catholico-Romanam*, cap. 18 = *Theol. Curs. Compl.* 5, ed. J.-P. Migne 1841, Sp. 965 formuliert so: »sancti vivunt vita eminentiori et digniori.«

25 Vgl. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hg. v. J. R. Geiselmann. Köln/Olten 1958, S. 509-514.

26 Zur Entwicklung dieses Gedankens vgl. O. Michel, *Art. Gebet II (Fürbitte)*. In: *RAC* 9,22.

27 Vgl. Thomas v. Aq., *S. th. II-II q.83a.11 (Utrum sancti qui sunt in patria orent pro nobis)*.

Betenden erfüllt.²⁸ Wegen des unendlichen Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf kann der Gehalt des Betens in der Hinwendung zu den Heiligen nur in unendlich verschiedener Weise realisiert sein.²⁹ Beten heißt hier, den Heiligen anzusprechen um Fürbitte bei Gott, damit Er sich dem Beter mitteile als Gnade, Schutz, Hilfe, Führung. Die Bitte um Fürbitte heißt aber dennoch zurecht »Beten«, weil sie nur Gott selbst zum Grund und Ziel hat, der sich dem Beter immer so schenkt in Jesus Christus, daß die Gemeinschaft des Heils mit ihm und den Menschen in ihm nicht voneinander zu trennen sind. Das Gebet zu einem Heiligen meint darum nicht zuerst diesen selbst, sondern Gott in ihm, der sich ihm in seinem ewigen Leben vollendet mitgeteilt hat und der zugleich durch ihn in der Welt zur Erscheinung seiner Gnade kommt.³⁰ Das Gebet zu den Heiligen hat keinen Eigenstand »neben« Gott. Es ist nichts anderes als die Realisierung der sozialen Dimension der Selbstmitteilung Gottes. Dennoch ist der Heilige nicht nur ein angeschauter Ideal christlicher Tugenden. Er begegnet selbst als Person im gottmenschlichen Lebenskreis.³¹ Es ist die personale Relation zwischen Menschen, in der sich die Selbstgabe Gottes an die Menschheit mitvollzieht (vgl. 1 Joh 4,12).

Wäre der Bedeutungsgehalt von »Beten zu Gott« und »Beten zu den Heiligen« im univoken Sinn verwirklicht, müßten in der Tat die Heiligen als eine Konkurrenz Gottes auftreten. Wäre er nur äquivok zu verstehen, käme dem Beten zu den Heiligen keine religiöse Qualität zu. Als analoge Verwirklichung tritt sowohl die restlose Verschiedenheit hervor zwischen Gott und dem Menschen, wie auch die restlose Gottbezogenheit jedes Gebetes zu den Heiligen deutlich wird. Das Gebet zu den Heiligen ist darum zuletzt radikal theozentrisch, weil es im Gebet überhaupt nicht um eine direkte oder indirekte Beeinflussung Gottes geht. Der Mensch betet nicht um Gottes willen, der einer Anbetung etwa bedürftig wäre, sondern um seiner selbst willen, daß er sich von Gott disponieren lasse für Gottes Selbstzusage.³² So dient auch die Hinwendung zu den Heiligen nicht diesen selbst, sondern der

28 Thomas, S. th. II-II q.83a.4 unterscheidet eine doppelte Form, wie an jemanden ein Gebet gerichtet werden kann. Zu Gott allein kann man um Erfüllung beten (*oratio implenda*). Zu den Heiligen kann man beten, damit sie für uns beten (*oratio impetranda*).

29 Thomas, S. th. II-II q.81a.1 sieht in der christlichen Religion als Gesamthinordnung des Geschöpfes auf Gott den einen religiösen Akt innerlich gegliedert als Handeln auf Gott hin (*erga Deum*) und als Handeln (etwa im Dienst am Nächsten) Gottes wegen (*propter Deum*).

30 Vgl. E. Przywara, Weg zu Gott, S. 52: »Es ist ›Gott im Heiligen‹, auf den sich die Intention des Beters richtet, nicht eine Zweiheit von Gott und Heiliger – denn alle eigentliche Frömmigkeit fordert Einheit –, sondern der Heilige als das dem Beter persönlich zugekehrte Menschlichkeitsantlitz Gottes, also wahrhaft theozentrische, gottgerichtete Frömmigkeit.«

31 Vgl. P. Molinari, Die Heiligen und ihre Verehrung. Freiburg i.Br. 1964, S. 90f.

32 Vgl. Thomas v. Aq., S. th. II-II q.83a.2.

umfassenden auch durch die zwischenmenschlichen Beziehungen sich vermittelnden Disponierung auf Gott hin. Dies geschieht durch die Begegnung mit dem heiligen und vollendeten Menschen in der ursprünglichen Einheit der sakramentalen Memoria in Gedächtnis, Vorbild und Fürbitte.³³

c) Einladung zum Mit-Beten (Anrufung der Heiligen)

Unsere Grundoption des Gebets als ein Sich-Fügen in den Lebenskreis der gottmenschlichen Heilsgemeinschaft zeigt, daß das Gebet zu den Heiligen eine Verwirklichung des heilsbedeutsamen Mit-Seins aller Glieder des Leibes Christi ist. Die Anrufung der Heiligen erweist sich somit als eine in der Brüderlichkeit begründete Einladung zu ihrem Mit-Beten mit uns in Jesus.³⁴ Der Beter steht dabei immer zuerst in der einen Gemeinschaft aller Heiligen. Aber diese begegnet ihm nicht als eine gesichtslose Masse, als eine bloße Multiplikation des immer Gleichen.

In ihrer vollendeten Geschichte erkennt er den unausschöpflichen Reichtum der Manifestation der göttlichen Gnade in den Geschöpfen.³⁵ In der Individualität ihrer Lebensgeschichte wird die Geschichte der angekommenen Selbstmitteilung Gottes sichtbar. Indem Gott im »Gesicht des Heiligen« aufleuchtet, wird die objektive Erlösung personal, subjektiv und anschaulich (vgl. Sir 44-50; Hebr 11).

Wenn Gott wunderbar ist in seinen Heiligen (Ps 67,36 Vulg.) und der Name Christi in den Christen verherrlicht wird und sie in ihm (2 Thess 1,12), dann mögen sich im Verhältnis der Christen zueinander geistliche Wahlverwandtschaften bilden, aber auch epochale Entsprechungen und bestimmte Frömmigkeitstypen, die sich dauernd inspirieren lassen von den großen Leitbildern christlicher Existenz.

Diese Art der Verknüpfung der typisch-symbolischen Lebensbotschaft der Heiligen mit den verschiedenen geistlichen und zeitlichen Aufgaben und Problemen der Gläubigen bleibt dennoch letztlich vom subjektiven Interesse des Beters bestimmt. Eine starre Zuordnung wird nur die Karikatur einer Regionalisierung der Macht Gottes in den »Zuständigkeitsbereichen« der Heiligen begünstigen. Diese Verzerrung, verbunden mit der Vorstellung der

33 Vgl. Thomas v. Aq., In Sent. IV dist. 45 q.3a.2.

34 Vgl. Franz von Sales, Codex Fabrianus. Deutsche Ausgabe der Werke des Hl. Franz von Sales 11, hg. v. F. Reisinger. Eichstätt/Wien 1981, S. 308f.: »Daher anerkennen wir die Heiligen nicht eigentlich als Mittler in dem Sinn, als ob sie zwischen Gott und uns stünden wie Christus, der wirklich die Mitte ist, da er nämlich beide Naturen, die Gottes und die der Menschen besitzt, weil er sowohl der Sohn Gottes als auch der Sohn eines Menschen ist. Wir rufen aber die Heiligen an, damit sie uns Mit-Beter seien durch den einen Herrn Jesus Christus.«

35 Vgl. Thomas v. Aq., S.c.g. II, cap. 4; S.th. Suppl. q.72 a.2 ad 2.

Heiligenfürbitte als wirkräftigerer Form der Beeinflussung Gottes, begleitet die Geschichte des Heiligenkultes. Sie hat zu Recht nicht erst seit der Reformation zur Kritik herausgefordert.³⁶ Im Banne des Mißverständnisses steht die Frage, die es provoziert, wozu denn der »Umweg« über die Heiligen notwendig sei, und warum man sich nicht »lieber gleich« an Gott wende.

Was geschieht aber geistlich, wenn die Gläubigen sich in Leiden, Geduld und Ausdauer die Propheten und Ijob zum Vorbild nehmen (Jak 5,10f.), oder wenn die Kirche im Erzmärtyrer Stephanus das Vorbild der Feindesliebe erkennt³⁷, wenn eine Mutter im Blick auf Maria als »Mutter der Schmerzen« Trost sucht über den Verlust ihres Kindes, wenn ein junger Christ im Geist des hl. Benedikt den Weg der Nachfolge Christi erkennt, zu dem er berufen ist?

Der Beter weiß sich in der »Wolke von Zeugen« (Hebr 12,1) von einer Solidarität im Heil und einer umfassenden Sinngemeinschaft mit allen Christen getragen. Leben und besonderes Schicksal der Heiligen werden zur lebendigen Verkündigung der Güte und des Trostes der rettenden Macht Gottes, die an den Menschen seiner Gnade sichtbar werden (vgl. Jak 5,11).³⁸ Er darf erwarten, daß seine vertrauensvolle Hinwendung zu den Heiligen in diesen zu jener liebenden Fürbitte wird, durch die Gott in seinem umgreifenden Heilsplan eine bestimmte Seite des Heils verwirklichen will.³⁹

Der Gedanke, daß Gott den Menschen in der Fürbitte zur Mit-Ursache des Heils machen will, führt unsere Überlegungen nun zu dem entscheidenden Punkt, daß nämlich der Mensch durch die Verähnlichung mit Christus und die Vollendung seiner Gottebenbildlichkeit nicht allein Empfänger der Gnade und bloßer Gegenstand göttlicher Huld sein kann, sondern daß er an der Vermittlung Gottes zum Menschen hin aktiv teilnimmt, und daß er damit auch zum Subjekt wird in der Gemeinschaft des Heils.⁴⁰

d) Der Mensch als Mit-Ursache des Heils (Fürbitte der Heiligen)

Das erregende Thema des Verhältnisses von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit und Mitwirkung spielt in die Fragestellung herein.

36 Von weitreichendem Einfluß war die beißende Kritik an manchen volkstümlichen Formen bei D. Erasmus, *Enchiridion militis christiani*. In: ders., *Ausgewählte Schriften I*, hg. v. W. Welzig, Darmstadt 1968, S. 178. Ders., *Laus stultitiae* 40-41. Ebd. II (1975), S. 92-99.

37 Vgl. Isidor von Sevilla, *Etymolog.* 7,11.4 (ed. W. H. Lindsay, Oxford 1957).

38 Vgl. das Wort von den Heiligen als »viva lectio evangelii« bei Gregor d. Gr., *Moral.* in Job 24,8 (PL 76, 295).

39 Zur »theologisch transzendenten Interpretation des Bittgebets« bei Thomas von Aquin vgl. H. Schaller, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze* = Sammlung Horizontale NF 16. Einsiedeln 1979, S. 57-72.

40 Vgl. Thomas v. Aq., *S.c.g.* III, cap. 24.

Gott bewegt gewiß in seiner universalen Wirksamkeit alle Dinge dem Gesetz ihrer Natur nach. Des Menschen Natur aber ist Freiheit. Darum bewegt Gott den Menschen nach seinem freien Willen. In der Verwirklichung seines Heilsplans will er die Freiheit des Menschen als geschöpfliche Ursache in seinen Dienst nehmen, wodurch er seinen Plan der Selbstmitteilung verwirklicht. So hat das Gebet als Aktuierung der endlichen Freiheit auf Gott hin überhaupt einen Sinn. Wenn Gott den Menschen gründet, indem er ihn aus dem Determinismus der physikalischen Relation von Ursache und Wirkung wesentlich heraushebt, ermöglicht er erst die dialogische Begegnung mit ihm. Die personale Freiheit wird zum ausgezeichneten Ort der responsorischen Begegnung Gottes mit den Menschen. Alle weiteren Bereiche der Schöpfung sind als naturale Bedingungen des menschlichen Selbstvollzugs bloß disponierend der personalen Unmittelbarkeit eingeordnet. Wenn Gott sich uns geben will mittels unseres Gebets, wird er die soziale Dimension seiner Selbstgabe vor allem durch das Fürsein und die Fürbitte der Brüder schenken. Um den Koinonia-Charakter des Heils zu verdeutlichen, hat Gott viele seiner Gaben, die er uns schenken will, mit der Fürbitte der Heiligen verknüpft, an die wir uns wenden.⁴¹ Weil auch im Mitsein in der Gemeinschaft des Leibes Christi Gottes Selbstmitteilung zur Erscheinung kommt, darum wird der Mensch auch Mit-Ursache des Heils.⁴²

Die unterfassende Universalwirksamkeit Gottes wird dabei aber weder eingeschränkt noch unterstützt, sondern es ist sie selbst, die sich durch die endliche Freiheit und Einstimmung zur Geltung bringt.⁴³ Menschen treten so als Mitarbeiter Gottes auf (vgl. 1 Kor 3,9; Phil 2,13). Und das inständige Gebet eines Gerechten vermag viel auszurichten bei Gott (vgl. Jak 5,16f.).

Wer mit Gott wirkt, bringt reiche Frucht und verherrlicht darin den Vater (vgl. Joh 15,8). Er bringt das Werk Jesu zur vollen Auswirkung: »Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch vollbringen, und er wird noch größere vollbringen, denn ich gehe zum Vater« (Joh 14,12). Es ist zu schließen, daß die priesterliche und königliche Tätigkeit derer, die gesiegt haben und nun mit Christus auf dem Thron des Vaters sitzen (Offb 3,21) und die auf immer als Säulen im Tempel ihres Gottes dienen (Offb 3,12), weiterhin der ganzen Kirche zugutekommt, denn sie waren dazu bestimmt, hinzugehen und Frucht zu bringen, »damit ihre Frucht bleibe« (Joh 15,16).

41 Vgl. Thomas v. Aq., S. th. II-II q.17 a.4; q.83 a.2. Zur theologisch verantworteten Rede von der »Mit-Wirkung« des Geschöpfes vgl. S. th. II-II q.83 a.11 ad 2; Contra err. Graec., cap. 23.

42 Vgl. W. Gessel, Die Theologie des Gebetes nach »De oratione« von Origenes. München/Paderborn/Wien 1975, S. 253: »Da die Christen nicht nur Erlöste sind, sondern Vermittler des erlösenden Handelns Gottes, tragen sie mittels ihrer Gebete zum Heil aller bei. . . Damit weitet sich durch das Gebet und im Gebet der Blick vom Heil des einzelnen auf das Heil aller.«

43 Vgl. Thomas von Aquin, S. th. Suppl q.72 a.2.; S. eig. III, cap. 19-21.

Und vom Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, heißt es, daß es nicht allein bleibt, sondern nun erst seine reiche Frucht bringt (Joh 12,24). Vollkommene Vereinigung mit Gott, abschließende Einprägung des Bildes Christi in den Erlösten kann nur heißen, daß die fürbittende Ursächlichkeit an der Weite des Heilswirkens Gottes in der Welt teilnimmt, denn der Himmel ist nicht der Ort, wo sich die Geretteten bei Gott aufhalten und durch eine von ihm verschiedene Wirkung selig sind. Wenn die Seligkeit der Heiligen Gott selbst ist, dann bedeutet ihr Gebet nichts anderes als völlige Einheit mit dem Willen Gottes, der mit dem Heil des betenden Gläubigen identisch ist. Die lange wirksame Vorstellung von einer je neuen aktiven, durch unser Gebet veranlaßten Intervention der himmlischen Heiligen bei Gott, findet im Wesen des christlichen Gebets keinen Ansatz. Ihr »Eintreten« läßt sich nicht unterscheiden von der in ihrem Leben und Sterben in Jesus Christus gewordenen Vollendungsgestalt in Gott. Die Werke, die den seligen Toten in das Land der Ruhe nachfolgen (Offb 14,13; Hebr 4,10), sind die »gerechten Taten der Heiligen«. Sie dienen als das »strahlend reine Linnen«, in das sich die Kirche kleiden darf, um sich für die Hochzeit mit dem Lamm zu bereiten, d. h. für die Vollendung der Selbstmitteilung Gottes in der gottmenschlichen Koinonia (Offb 19,7-9).

Die Vollendung der Heiligen in Gott gibt ihrem Fürsein aber keine Geltung in einer zeitlosen Erstarrung. Es ist ein Affekt ihrer Liebe, wodurch sie sich auf den Beter hinbewegen. In der Teilhabe an der Bewegung der Liebe Gottes zu uns gewinnen sie ihre Seligkeit ewig als das Tätigsein ihrer personalen Freiheit.

Denn die Liebe Gottes, wodurch das Geschöpf geliebt wird, führt erst zur Seligkeit der Vereinigung, wenn sie die Liebe eröffnet, wodurch das Geschöpf liebt und sich darin als Wesen der Freiheit und des Geistes vollendet.

Auf die Frage, warum Gott das Gebet gestiftet habe, hat Pascal die Antwort gegeben: »Um seinen Geschöpfen die Würde der Verursachung zu verleihen.«⁴⁴

Dieser Hinweis bringt wahrscheinlich das entscheidende Moment zur Sprache, warum dem katholischen Christen in seinem Gebet zu den Heiligen »Wirklichkeiten und Dimensionen des Glaubens deutlicher werden . . . , die gar nicht so sekundär sind, wie es zunächst einmal die Heiligenverehrung, rein in sich und als solche genommen, zu sein scheint.«⁴⁵

44 B. Pascal, Über die Religion und einige andere Gegenstände (Pensées) Frg. 513, hg. v. E. Wasmuth, Heidelberg ⁷1972, S. 231.

45 K. Rahner, Gebet zu den Heiligen. In: J. B. Metz/K. Rahner, Ermutigung zum Gebet. Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 43-110, hier 50.