

Intimität durch Abstand: Grundgesetz christlichen Betens

Von Jean-Luc Marion

Unsere Zeit weiß wohl um das Gebet. Vielleicht weil Beten ein Merkmal der »Hominisation« bleibt, das weder der Volkskundler noch der Soziologe mißachten darf. Vielleicht aber auch, weil unter dem Begriff Gebet sich gar Verschiedenes verbirgt. Es gibt mancherlei Arten des Betens, deren Abschattungen der umgreifende Name verhüllt oder auch enthüllt. Wir aber wollen hier weder die Frage beantworten: »Was heißt beten?«, noch auch bloß die andere: »Was heißt christliches Beten im allgemeinen«, sondern: wenn die Einzigartigkeit des Christlichen in der Offenbarung der göttlichen Dreieinigkeit liegt, wenn sich Gebet nicht nur irgendwie, sondern genau im Innern dieser Offenbarung zu ereignen hat, wenn man dieses christliche Gebet also nach seiner letzten Besonderheit fragt – dann lautet die Frage: Welche Gestalt erhält es durch diese Ortsbestimmung?

Wir müssen noch schärfer eingrenzen. Denn es gibt gewisse heutige Formen des Betens (oder dessen, was sich dafür ausgibt), die sich, wenn auch zu Unrecht, im trinitarischen Raum ansiedeln. Genauerhin: manche Gebetsarten weisen uns an, am Ort des Sohnes oder an dem des Geistes oder an dem des Vaters zu beten, schließen aber mit dieser Zuweisung an eine Person den trinitarischen Zusammenklang aus und verfehlen damit notwendig auch die bestimmte Person. Indem wir zunächst die verschiedenen trinitarischen Situationen gewisser Gebetstypen beschreiben, werden wir dann das trinitarische Gleichgewicht des christlichen Denkens richtig bestimmen können.

Daß eine Gebetsart aus der Mitte verschoben ist, läßt sich an zweierlei feststellen: die Überbetonung einer Person der Dreieinigkeit führt zur Ausschaltung der andern; und ferner: Gebet wird hier insofern in einer Wahrheit »aufgehoben«, als dieser eine fremde »Wahrheit« unterschoben wird.

So kann ich im Namen des *Sohnes* beten, ohne den Vater zu kennen oder am Geist teilzuhaben. Der »Tod Gottes« läßt einen vereinsamten Jesus vergeblich zu einem leeren Himmel empor beten. Er wird zum Menschen in seiner höchsten Selbststeigerung: »Tot sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Übermensch lebe –, dies sei einst am großen Mittag unser letzter Wille!« (Nietzsche, Also sprach Zarathustra 1, Von der schenkenden Tugend, usf.). Was aber ist vom Übermenschen zu fordern? Daß er in seiner Selbstgenügsamkeit das Wollen des Willens bejahe (Heidegger), daß er außerdem – aber das wird

nochmals das gleiche sein – alles bejahe, was geschieht (ewige Wiederkehr des Gleichen) und ihm so eine Unschuld zurückgebe. Wenn in der Anakephalaiosis alle Dinge in Christus zusammengefaßt werden sollen, so würde hier vom Beter verlangt, daß er das äußerste Gebet Christi vollziehe: das Geständnis (das aber doch an den Vater geht!), daß alle Dinge in der (trinitarischen!) Weltordnung wohlgeordnet sind, das »preisende Bekenntnis« (Mt 11, 25, am Kreuz, Lk 23, 46, wieder aufgegriffen). Der Übermensch übernimmt das Gebet des Sohnes an den Vater, das in der Passion die Welt ihrer Sünde enthebt, und »endet mit einer Theodizee, das heißt mit einem absoluten Ja-Sagen zu der Welt« (Wille zur Macht §§ 1017, vgl. 1041). Jenen nachahmend und gleichzeitig lästernd, in dem alle Verheißungen (aber des Vaters) ihr Ja finden (2 Kor 1, 20), wagt es der Übermensch, sich mit dem Amen des Sohnes gleichzusetzen, »... das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein, ›das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-Sagen‹ ... ›In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Ja-sagen‹ ... Aber das ist der Begriff von Dionysos noch einmal« (Ecce Homo, Also sprach Zarathustra). Wer aber ist Dionysos? Die »höheren Menschen«, die Gefährten Zarathustras, ja dieser selbst künden ihn an, umreißen ihn, aber verzögern ihn auch; der den Sohn ersetzen soll, fällt zurück in einen anonymen Messias, der immer nur am Kommen ist, von Worten und Gebeten verheißt wird, dessen vorausgesetzter Radikalismus immer den Verdacht des Betrügertums streift. Daß Nietzsches letzte Briefe schwanken zwischen der »Nachfolge Christi« und dem Theaterputz des Dionysos (oder seinem »Begriff«): das rechtfertigt die Frage: Wer verbürgt uns, daß dieses Gebet, das vom Sohn ausgeht und uns auf ihn allein verpflichtet, wirklich von dem gesprochen wird, der es sprechen darf (welchen Namen man ihm auch beilegen mag)? Wer verbürgt ihm, daß es wirklich segnet? Der »Tod Gottes« befreit doch so wenig das »Amen«, daß er es seiner Echtheitserklärung (durch den Vater! und durch seine Macht, die Vollmacht des Geistes!) beraubt. Ohnmächtig, weil verwaist ist dieses Gebet eines Messias, den kein Vater mehr als den seinigen – und damit als den unsrigen – anerkennt.

Spontan kann ich mich betend auch auf den Platz des *Geistes* (oder dessen, den ich dafür halte) versetzen, unter Umgehung von Vater und Sohn. Ich brauche dazu an die Stelle des Gebetes bloß eine solche »Wahrheit« zu setzen, daß jenes sich nur unter der Voraussetzung entfaltet, die das ganze trinitarische Gefüge außer Geltung setzt. So hört etwa für Kant das Gebet auf, sich in dreieiniger Kommunion an den Vater zu wenden, um bloß im subjektiven Gewissen die »Achtung« vor dem moralischen Gesetz zu erwecken, so, daß »dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben ... endlich wegfallen könne« (Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft IV, Allg. Anmerkung, 1 und *). Gemäß dem »Geiste« beten, heißt sich vom Buchstaben der Worte freimachen, vom

WORTE also (allem Anschein zum Trotz in Gegensatz zu 2 Kor 3, 6): an die Stelle des personhaften Sinnes (oder fleischgewordenen Wortes) wird ein unpersönlicher Sinn gesetzt. Solche Vertauschung, die das Gebet gleichzeitig beibehält und tilgt, kann begriffliche oder unbegriffliche Gestalt annehmen (Rimbaud, Breton usw.; auch jede der heutigen Gestalten erzwungener Ekstase: Droge, Sex, Rauschmusik usw.). Eine Konstante hält sich dabei durch: ich werde Meister meines Gebetes, ich sichere ihm seinen Sinn, dessen Wahrheit sich nur aufgrund meiner eigenen Autorität im Buchstaben des offenbarten Sinnes sichtbar wird. Jedes »Geist«-Gebet steht in Gefahr, daß sein Sinn eine abstrakte Willkürlichkeit hat. Vor einer solchen wird es nur bewahrt, wenn es im kirchlichen (und damit dreieinigen) Zusammenhang verharrt: nur dann kann der Vater ihm seinen sohnhaften Sinn zusprechen.

Schließlich das Gebet, in dem ich mich in die Stelle des *Vaters* setze, um ihn mir anzueignen und ihn so zu vernichten. Als abgekürzter Weg zur Vergöttlichung führt die Ekstase nicht sosehr zum lebendigen Gott als zu einem »Göttlichen«, dessen Inhaber ich heimlich immer schon bin. Das ekstatische Gebet legt keinen Weg zu Gott zurück, es deckt durch »Reinigung« auf, daß gar kein Weg zurückgelegt zu werden braucht: das Göttliche konstituiert mich immer schon. Ich brauche mich nicht in Gott zu verwandeln, sondern muß nur dazu gelangen, mich in der Gottheit zu erblicken, die immer schon mein Grund ist. Diese Vergöttlichung durch Bewußtwerdung des Göttlichen in mir kann begrifflich sein (Aristoteles mit seinem »getrennten Nous«, die Stoa, Plotin, Spinoza usw.) oder unbegrifflich (Tantrismus usw.), sie versetzt mich immer an den Ort des Vaters. Deshalb, weil sie in mir immer schon das daseiende Urbild des Göttlichen aufdeckt und mich auffordert, mich selbst als dessen Ursprung zu verstehen. Und dann fällt es mir zu, mir allein, diese Identifizierung zu beglaubigen. In den beiden vorigen Fällen, wo der »Sohn« und der »Geist« unecht werden, war immer noch ein Rekurs auf den Vater möglich, selbst wenn er nicht erfolgte. Hier, wo man *unmittelbar* vom Menschlichen zum Göttlichen übergeht und damit die Rolle des Vaters übernimmt und ihn dabei verneint, kann der Mensch, der so betet, sich nur selbst die Echtheit zuzusprechen; er muß sich selber (väterlich) als Gott erzeugen. Das aber heißt: der Mensch betet zu sich selbst und muß gleichzeitig beweisen, daß er damit wirklich das Absolute erreicht. Besser: daß das so erreichte vermeintlich Göttliche mit dem Absoluten zusammenfällt. Daß aber das Absolute sich selbst rechtfertigen sollte: ist das nicht ein endgültiger Widersinn? ¹. Indem das Gebet vorgibt, ebenen Fußes ans Göttliche zu rühren, wird es vatermörderisch und verfehlt gerade das Absolute – »Gott«.

¹ Vgl. C. Bruaire, *Die Aufgabe, Gott zu denken*. Freiburg i. Br. 1973.

Wahrung des Abstands

Abgesehen davon, daß sie das Trinitarische verfälschen, kennzeichnen sich die eben geschilderten Gebetstypen dadurch, daß sie Gebet und Erfahrung gleichsetzen. Wer aber das Gebet als Erfahrung des Göttlichen definiert, grenzt der es nicht von vornherein in den ausschließlich menschlichen Bereich ein? Der Mensch mag noch so überwältigende Formen der Ekstase erleben, er wird sich immer fragen müssen, ob er darin wirklich Gott erfährt oder nur seine eigene Tiefe: »Der Müßige hat sich Wege ausgedacht, künstlich das Übernatürliche in sein Leben und Denken einzuschleusen, dabei ist er immer der gleiche, bloß gesteigerte Mensch, die gleiche, nur auf eine sehr hohe Potenz gebrachte Zahl«². So wäre die Frage: Wie kann das Gebet mehr werden als die seltenste Erfahrung eines Menschen, der mit seinen Möglichkeiten spielt, nämlich wirklich Zutritt zum Andern?

Das (angebliche) Außerkursgeraten christlichen Betens kommt vielleicht daher, daß man in diesem Gebet die Erfahrung der radikalen Nichterfahrung macht. Während die Welt uns eine Fülle (sinnlicher, fühlbarer, psychologischer) Erfahrungen anbietet, fordert das christliche Gebet, daß man sich an den Ort der Nichterfahrung, in die Wüste begeben. In die schlimmste Wüste vielleicht: in den Bruch, mitten unter den Menschen, mit ihnen (das »Kämmerlein« von Mt 6, 6). Die Wüste beginnt mit dem scheinbaren Verrat, der scheinbaren Flucht aus der »Bruderschaft der Menschen« und aus den »Erfahrungen«, die man dabei machen kann. Aber damit nicht genug: um vom Vater gesehen zu werden, muß man ins »Verborgene« (Mt 6, 6) eingehen, muß damit gerade der Erfahrung dessen, was *wir* das »Göttliche« nennen, entsagen. Die vielberufenen »Gebetsschwierigkeiten« stammen sehr oft aus einem vollkommenen Widersinn: man meint, »leicht beten« würde genügen, um dem Gebet theologisch seine Echtheit zu geben. Als habe Jesus am Kreuz keine »Gebetsschwierigkeiten« gehabt. Die eigentliche Frage hängt auch mit dem altbekannten »Schweigen Gottes« zusammen: was möchten wir denn hören? Die Antwort ergibt sich von selbst: eine Stimme, die uns sagte, was wir schon wissen und was wir uns gerne sagen hören möchten – das heißt einen Doppelgänger unserer selbst. Gott aber kann wohl erst dann *zu uns* zu reden anfangen, wenn wir kein Götzenbild mehr vor ihn hinstellen. Unsere bauchrednerische Vorstellung vom Gebet bezeichnet jedes Wort, das »geräuschlos« (1 Kön 19, 12) wirklich von Gott herkäme, als »Schweigen«. Noch entschiedener muß man begreifen, daß die psychologische Erfahrung des »brennenden Herzens« (Lk 24, 32) nicht notwendig, nicht einmal grundlegend übereinfällt mit der sich schenkenden göttlichen Gegenwart (Lk 24, 30–31: Eucharistie und Anerkennung). Wenn die Mystiker selber die psycho-

² Baudelaire, *Le Poème du Haschisch III*, *Oeuvres Complètes* »Pléiade«. Paris 1961, S. 355.

logische Erfahrung kritisieren, so deshalb, weil das augustinische »ich liebte zu lieben« (*amabam amare*) ins geistliche Leben übertragen durchaus zum mächtigsten Idol werden könnte. Geistliche Erfahrung muß selbst, in einer praktischen negativen Theologie, vor Dem zu verschwinden wissen, um den es sich letztlich handelt; deshalb wird sie gerade zum Gericht über jene »abstrakte Mystik«, in der die unbedingte Person des Andern verschwindet. Um Wen aber handelt es sich? Wer verlangt vom Gebet eine Nicht-Erfahrung als Bedingung für seine Annäherung an uns?

Der Vater. Er wird uns als der unüberschreitbare Horizont und der grundlose Grund nur dadurch erscheinen, daß er sich zurückzieht und damit die sohnliche Gelassenheit erlaubt und ermöglicht, die durch väterliche Gnade in Distanz vom Grunde gesetzt wird. Oder auch als der, der im Sich-Zurückziehen erschafft, wobei der Rückzug seine Gegenwart ausstrahlt und dem Geschöpf vor sich Raum gibt, frei auf ihn zuzuschreiten. Die Distanz, wie sie das Gebet zunächst als Schweigen oder Abwesenheit verspürt, hüllt Gott nicht in die Maske eines Abgewendeten, sondern enthüllt ihn als den Vater. Dagegen wird die »zu wahrende Distanz«³ in allen nicht-trinitarischen Gebeten verfehlt: sei es als »Hinterwelt« (Nietzsche), sei es als »Ernst, Schmerz, Geduld und Arbeit des Negativen« (Hegel), sei es als der Illusionscharakter der Erscheinungswelt. Hier fehlt überall das Vermögen, die sich durchhaltende Distanz zu erfassen, den Abstand der Väterlichkeit und der Liebe. Die Liebe, als Dimension jeder möglichen Welt (Eph 3, 17–19), offenbart sich und erprobt sich nur in der Distanz und als die Distanz, worin Gott als Vater erscheint. Man kann deshalb sagen, daß die oben beschriebenen sohnlichen, geisthaften, vaterhaften Gebete nicht deshalb in Atheismus umschlagen, weil sie sich zu weit von Gott entfernt hätten, sondern weil sie nicht hinreichend Abstand wahren. Nur im Abstand läßt sich der Vater begegnen, jenseits der Idole und ohne die Gefahr, durch allzu nahes Schauen geblendet zu werden. Nur Abstand gestattet uns, die Augen zu heben und etwas zu sehen. Abstand muß man wahren, weil er allein den Zugang zum Vater wahrt. Noch besser: Abstand ist so wenig Entfernung, Vergessen oder Verachtung (»das ewige Stummsein der Gottheit«: Vigny), daß er allein Zugang zum Andern gewährt, der sich eben in diesem Abstand als Vater offenbart. Als der Vater, der dem kommenden Sohn »entgegeneilt«, ihn aber vor allem, »da er noch fern ist«, schon kommen sieht (Lk 15, 20).

Wird das Gebet in diesen Raum gestellt, dann geht es nicht mehr um das Versagen oder Glücken einer »Erfahrung«, sondern um eine Begegnung mit dem Vater. Und dieser ist als je schon anwesend zu denken. Als der ewig Voraus-Seiende, der sowohl seine Entdeckung wie seine Verleugnung ermöglicht. Wer aber seine »Erfahrung« gemäß diesem Quasi-Transzendentalen,

³ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*. Einsiedeln 1961, S. 248.

Un-Erfahrbaren, Un-Vorstellbaren und Un-Endlichen – der Distanz vom Vater, sofern er Vater ist – bemessen wollte: würde der nicht gleichzeitig das Gebet als endlichen, geistig-sinnlichen Akt des Menschen aufheben? Nein, er würde im Gegenteil vielleicht gerade dessen eigentliches Wesen zu sehen beginnen. Was nehmen wir vom väterlichen Abstand wahr? Nichts, außer daß er »als Erster« (1 Joh 4, 19) auf uns zukommt, als Gabe, als das Geschenk, das alle andern grundlegt und ermöglicht. Das Unfaßbare der Distanz liegt gerade darin, daß die Gabe des Vaters als Vater alle Gegenseitigkeit und alles Maß überragt – gewiß weil sie das Erste und das Unendliche ist, aber vor allem weil sie der Grund alles Messens und alles »wunderbaren Austausches« ist. Was können wir auf dieses Geschenk erwidern? Nichts. *Wir können es nur annehmen.* Und das ist in einem bestimmten Sinn auch das einzige, was von uns verlangt wird. Nur die Annahme wird verlangt. Die Gabe ruft nach keiner anderen Gegengabe. Das Gebet nimmt die väterliche Distanz entgegen. Alles, was in ihm nicht auf dieses reine Amen zurückgeführt werden kann, was nicht daraus hervorgeht, wird verschwinden: durch die Krisis, die Entmythologisierung oder das Feuer. Vom Gebet wird erwartet – nicht gefordert –, daß es den Vater im Abstand liebt: »Die geschaffene Natur ist der ungeschaffenen nur durch die Liebe geeint« (Maximus Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1038b). Kommunion des Willens mit der Gabe, der Liebe mit der schon gegebenen, entgegengenommenen Liebe: das ist der Grund alles Gebetes. Die Hingabe des Willens ist deshalb notwendig, weil die Selbsthingabe des Vaters in ihrer Entblößung selbst als Wille (der Liebe) erscheint. In einem letzten Sinn *will* einzig der Vater, im Abstand, »in den Himmeln« (Mt 7, 21; Joh 6, 40; Gal 4, 4 *usf.*). Und damit erweckt der Abstand des Vaters als Vater nur einen sohnlichen Willen und läßt keinen andern zu. Sind wir aber Söhne, fähig, in unserem Gebet diese Hingabe zu leisten: die Gabe zu empfangen? Anders gesagt: wird unser Gebet so treu sein, daß es uns für den Vater zu Söhnen macht?

Dreieinige Fügung des menschlichen Gebetes

Wir würden das vollkommene Zueinander der Sohnschaft vor dem Vater und des Gebetes nicht suchen, wenn wir es nicht gefunden hätten – in Christus. In ihm erweist sich das Gebet als Übergang zum Vater, wirksam und unwiderruflich. Wie aber erweist sich Christi Gebet als sohnlich, wie zeigt es, daß er Sohn Gottes ist? Am Kreuz geschah es; dort haben die Menschen »gesehen« (Joh 19, 33.35), daß »dieser in Wahrheit Gottes Sohn war« (Mk 15, 39; Mt 27, 54). Warum aber sollte die Finsternis der Todesfolter die göttliche Sohnschaft deutlicher machen, als es sein kraftvoll geäußertes, herrliches Wort getan hatte? Gewiß hat Jesus nicht bloß gesprochen und gelebt, um

das Kreuzesgebet anzusprechen. Aber nochmals: warum vollendet dieser Tod Gebet und Sohnschaft in einer gegenseitigen Verbindung, die einmalig ist? Weil das Kreuz den Abstand des Vaters im vollendeten Weg Jesu auch vollendet darstellt. Die Entäußerung des Sohnes geht bis in den Tod, nachdem sie alle Verlassenheiten durchlaufen: das Verlassensein von Jerusalem (Lk 13, 33–35), das er doch einholen muß; das Verlassensein von den Jüngern, die eben jetzt vor der Anfechtung bewahrt werden müssen (Mt 26, 56; Joh 18, 6–9), das Verlassensein von aller Gerechtigkeit durch die Menschen, die man deshalb als unschuldig erklären muß (Lk 23, 34), das Verlassensein vom messianischen Heil, dessen Erfüllung die Schriften dennoch, paradoxerweise, bei jeder Gebärde des Sterbenden, mitbuchstabieren. Warum muß all dieser Zusammenbruch nochmals in die Liebe eingeborgen werden? Für die letzte Tiefe der Kenose gibt die psychologisch durchgreifende Verlassenheit vom Vater auch die Möglichkeit eines letzten Einholens: nie noch hatte sich der Abstand so schmerzlich als Abwesenheit erfahren lassen, denn jetzt erfährt sie Der, der Einzige, der ganz »hingewendet ist in den Busen des Vaters« (Joh 1, 18). Und so lautet die Frage: übersteht das dem trinitarischen Abstand zwischen Vater und Sohn einwohnende Gebet auch jetzt noch, da die Entäußerung des Sohnes, der »in Menschengestalt erfunden wurde« (Phil 2, 7), ihn sogar vom Vater trennt? Ja, eben hier enthüllt sich das Gebet in seiner Nacktheit als Wille zur Liebe: wenn alles versagt, sogar die psychologisch erfahrene Gegenwart des Vaters, dann quillt – in der unwahrscheinlichen Flugbahn der geöffneten Distanz – das Jawort auch zu aller Verlassenheit auf. Kein Ereignis in seiner Negativität kann es der Liebe untersagen, diese Verlassenheit anzunehmen und so sich dem Vater zu überlassen, zu ihm überzugehen. Entäußerung kann die Flugbahn innerhalb der Distanz nicht vernichten. Das äußerste und absolute Gebet am Kreuz zeigt, daß keine Abwesenheit es dem Sohn verunmöglicht, sie als Weg der Rückkehr zum Vater aufzufassen: »Vater, bis in deine Hände überantworte ich meinen Geist« (Lk 23, 46). Der Leidende selbst erfährt die trinitarische Liebe bis in die letzte Verlassenheit und drückt sie aus durch das Einverständnis seines menschlichen Wollens mit dem göttlichen (seinem eigenen als Sohn und somit dem des Vaters): »Wenn es dein Plan ist, so entferne diesen Kelch von mir. Aber dein Wille vollziehe sich, nicht der meine« (Lk 22, 42 par). Das vollkommene Gebet Christi braucht, um vollendet zu sein, nichts als den Willen. Nicht den kantischen »guten Willen«, nicht das »Wollen des Willens«, nicht den »spontan egoistischen Willen«, sondern den Willen als Wirkung und Mittel der Liebe (Maximus Confessor). Kurz: das Gebet gründet nur auf der Liebe und wird nur nach ihr beurteilt, und diese Liebe ruht nur auf dem Willen, den Vater in allen Dingen zu empfangen und bringt im Grenzfall nichts anderes hervor. Die Liebe, die ein solches Gebet formt, auferlegt ihm somit den Abstand: nicht nur als eine Askese, nicht immer als eine martyrer-

hafte Erprobung, wohl aber *immerfort* als die trinitarische Distanz der Personen. Nur unter dieser Voraussetzung wird Gebet christlich.

Wie kann *unser* Gebet wirksam zum sohnlichen werden und so den Vater anerkennen? Wenn »keiner den Sohn kennt als der Vater, und keiner den Vater als der Sohn und wem dieser es kundtun will« (Mt 11, 27; Joh 10, 22), so kann unser Gebet nur dann richtig auf den Vater zielen und die Distanz durchheilen, wenn der Sohn uns darin einführt als in seinen angestammten Ort, also in sein eigenes Gebet: »Während er sich an einem bestimmten Ort im Gebet befand, und aufhörte, bat ihn einer von seinen Jüngern: Herr, lehre uns beten« (Lk 11, 1). Nur dorthin eingewiesen, von wo aus der Sohn betet, können auch wir »Vater unser . . .« sagen. Lukas führt das »Vater Unser« so ein, daß unsere Gebetsituation in das Gebet Christi verlegt wird, Matthäus dagegen (6, 7–14) setzt mit der Forderung der Einsamkeit, des Verlassens, somit der Distanz ein. Und was erbitten wir in diesem Gebet vom Vater? Daß er seine Vaterschaft kundtue (erster Teil), und uns der Sohnschaft gleichgestalte (zweiter Teil); wir erbitten, was der Sohn bereits »ein für allemal« (Hebr 9, 28 *usf.*; 1 Petr 2, 18) vollendet hat, »denn alles, was das Wort Gottes selbst in seinem Fleische in der Entäußerung vollbracht hat, das erbittet das Wort des Gebetes (das heißt das Vater Unser), da es uns lehrt, die Güter uns anzueignen, die einzig Gott der Vater durch die physische Vermittlung des Sohnes in der Wahrheit des Geistes ausspendet« (Maximus Confessor, Über das Vater Unser, PG 90, 876 bc). Wir bitten den Vater, ihn als Vater anzuerkennen, in einem Gebet, das jede Gabe als vom Vater stammend annimmt. Wir erleben vom Vater dasselbe, was wir ihm darbringen: unsere Sohnschaft im Sohn. Was vor allem nicht heißen will, daß der Sohn uns als bloßes »Mittel« dient, um uns den Rang von Söhnen zu erschleichen. Vom Sohn erwartet das Gebet, daß er ihm die Ikone des unsichtbaren Vaters vor Augen stelle (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4). Der Vater bleibt ewig unsichtbar – selbst in der Begegnung »von Angesicht zu Angesicht« –, denn einzig der Abstand erlaubt die Intimität. Der Sohn aber übersetzt das Unsichtbare ins Sichtbare durch die unübertreffbar vollkommene Ikone seines Angesichts. Die Tiefe dieses Bildes öffnet uns in den Raum des Abstandes hinein. Die Annahme an Kindes Statt formt nach und nach in uns einen Widerschein (2 Kor 3, 18) dieser Ikone des Vaters. Alle »Nachfolge Christi« ist als Ausprägung des unsichtbaren Vaters zu verstehen, sonst würde sie zum Götzendienst. – »Wir können also sagen: wir würden nie zu einer Erkenntnis des dreieinigen Lebens in Jesus Christus gelangen, . . . wenn wir nicht von jeher gleichzeitig teilbekommen hätten an der subjektiven Beziehung des menschengewordenen Sohnes zu seinem himmlischen Vater im Heiligen Geist«⁴.

⁴ H. U. von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln 1955, S. 156.

Gelangt also das Gebet zum Vater nur aus der Lage des Sohnes, so gilt es jetzt noch in diese Lage zu gelangen. Aber weil diese Verlagerung in die Dreieinigkeit hinein erfolgt, liegt es abermals an ihr, sie in uns zu vollbringen. Auf zweifache Art lenkt der Heilige Geist unser Gebet: indem er es in den Sohn versetzt, indem er es auf den Vater hin leitet. – Warum müssen wir »im Heiligen Geist beten« (Jud 20)? Weil der Geist, der auch vom Sohn ausgeht, *uns* den wahren Ort zuweist: den Sohn; er ist sogar eins mit dieser Zuweisung. Er ist es so sehr, daß der Sohn seinerseits zum Kriterium wird, von einem bestimmten Geist festzustellen, ob er Heiliger Geist ist: »Geliebte Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind . . . Daran erkennt man den Geist Gottes: jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist aus Gott, und jeder, der Jesus nicht kennt, ist nicht aus Gott« (1 Joh 4, 1–3). Unsere Lage in Christus läutert kritisch die Geister, die sich einer Form des Betens bedienen; daß wir aber in die Lage Christi versetzt sind (und nicht in seine gesetzhaften Ersatzformen), hängt einzig vom Geist ab, denn »niemand kann, im Geist Gottes redend, ›Jesus ist Anathema‹ sagen, und niemand kann sagen ›Jesus ist der Herr‹ außer im Heiligen Geist« (1 Kor 12, 3). Der Geist versetzt unser Gebet aber nur dazu in die Situation Christi, damit es schließlich in den Abstand zum Vater gelange. Wir können den trinitarischen Akt, den das Gebet Jesu enthält, nur mitvollziehen, wenn die ganze Dreieinigkeit daran beteiligt ist – oder besser: unsere Annahme an Kindes Statt setzt voraus, daß die Dreieinigkeit sich vorbehaltlos eröffnet, weil ihr »System« immer nur als ganzes, vom Vater ausgehend und zu ihm zurückführend, sich bewegt. Wie der Sohn uns in den Abstand stellt und uns darin Zugang zum Vater gewährt, so kommt der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe: »Denn wir wissen nicht, wie wir recht beten sollen, aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern« (Röm 8, 27). Was erfleht der Geist für uns und mit uns? Nichts als die Flugbahn innerhalb des väterlichen Abstands, das heißt wiederum: unsere Lage als Söhne. »Weil ihr aber Söhne seid, hat Gott (der Vater) den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der da ruft: Abba, Vater! Du bist nicht mehr Sklave, sondern Sohn« (Gal 4, 6 f.). Der Geist vollendet uns trinitarisch, indem er aus unserem Gebet das Gebet Christi erweckt, in der Tiefe der Menschheit das trinitarische Spiel entbindet.

Gebet im christlichen Sinn erhebt sich über jede Art von Verschmelzung mit dem Göttlichen und jede Identifikation mit dem Absoluten. Es schreibt sich in die Distanz ein, die zunächst als Abwesenheit, dann als Entäußerung, schließlich als trinitarische Sohnesdistanz erfahren wird. Die letzte, alles begründende Distanz *eint* den Vater und den Sohn in der Begegnung, die der Geist verwaltet. Unser Gebet aber fügt sich dem gesamten dreieinigen »System« ein; es bleibt das unsrige nur, indem es sich von der Dreieinigkeit her empfängt. Es bewegt sich zwischen dem unsichtbaren Vater und der Ikone

des Sohnes im Heiligen Geist, »der Macht, die jene die Ikone sehen läßt, welche die Wahrheit zu betrachten lieben« (Basilius, Über den Heiligen Geist, 18, 47; PG 32, 153 A). Das Gebet vergöttlicht also den Menschen nur, indem es ihn unwiderruflich vom Vater unterscheidet, der allein ihm verleiht, sich dem Sohn in der Gemeinschaft des Geistes gleichzugestalten und so wahrhaft Person zu werden. Daß unsere Vergöttlichung sich verspätet, liegt nicht daran, daß Gott sich uns entzieht, sondern daran, daß wir den Vater nicht im Abstand zu lieben wissen, das heißt, nicht als Sohn im Geist zu ihm beten.