

Isabelle Chaireire

Von Sklave und Sklavin zu Freund und Freundin: Gebet und Unverrechenbarkeit

Das von den Evangelien reichlich bezeugte Bittgebet¹ ist heute weithin in Verruf gekommen, weil es auf ein Gottesbild und damit auch auf ein Bild von uns verweist, das wir ablehnen. Das Gefühl der Abhängigkeit von einer Gottheit, die herausragende Form der Religiosität im 19. Jahrhundert², ist uns sehr verdächtig geworden. Die Bitte als Rekurs auf eine magische Kraft, als Entwirklichung dieser Welt und Loslösung aus ihrer Verantwortlichkeit scheint im Widerspruch mit einem Gott zu stehen, der Gestalt angenommen hat, und der uns einlädt, in der Welt das gleiche zu tun. Der Lobpreis scheint uns geeigneter, den Gott Jesu Christi zu ehren. Aber heißt das nicht, ein wenig zu schnell von der Frage abzulassen? Ist es nur das, was in Frage steht? Die Bitte, das Dankgebet und der Lobpreis³ . . . : Hängen die Eigenschaften dieser Gebetsformen nicht wechselseitig voneinander ab? Müssen sie nicht alle im Licht der Beschaffenheit unserer Beziehung zu Gott gesehen werden? Die eine zugunsten der anderen abzuschaffen, wäre sinnlos, wenn man nicht ergründet, was sie beide motiviert.

Nietzsches Denunziation des christlichen Gottes wirft eine Frage auf, die es erlaubt, unsere Gebetspraktiken einer Prüfung zu unterziehen. Ist dieser Gott nichts anderes als die Projektion unserer Lebensangst? Wünschen wir darum, daß er Rechenschaft von uns verlangt, um die Angst, die uns angesichts des unbegründeten Leidens bedrückt, zu beruhigen?

Um dieser Art von Beziehung zu entinnen, die angesichts einer solchen Vorstellung vom Göttlichen offensichtlich entartet ist, folgen wir einem Gott der ohne Bedingungen und Begrenzungen geschenkten Liebe. Aus dieser ganz und gar unverrechenbaren Beziehung, zu der uns dieser Andere einlädt, erwächst eine neue Frage:

Warum und wie sollen wir uns an diese unendliche göttliche Freigebigkeit wenden, die schon vorher weiß, was wir brauchen (vgl. Mt 6,8), es uns gibt, und zu deren Ruhm — so verkündet es die Liturgie — unser Lobpreis nichts hinzutut?

Während diese Liebe nicht aufhören kann, sich zu schenken, können wir uns nicht weigern, uns ihr zu öffnen. Diese Möglichkeit in uns bedeutet einen Bruch in unserer Begegnung mit dem Anderen: Nie kann der Mensch diese Begegnung voll leben und verwirklichen. Andererseits hindert uns schon unsere bloße Verfassung als endliche Wesen — noch ganz abgesehen von unserem Sündersein — daran, irgendeine Beziehung zu leben, die sich nicht auch in Sprache umsetzt, in Sprache als den herausragenden Ort aller Vermittlung. In der Begegnung der reinen göttlichen Liebe mit unserer Menschlichkeit wäre das Gebet also der Ort, wo unser Hindrängen zu Gott sich von dem befreit, was diese Menschlichkeit an sich selbst bindet, um sich in einer Bewegung aufzuschwingen, in der die Liebe die einzige Rechtfertigung ist.

I. Der erbarmungslose Gläubiger

Von der frohgemuten Selbstbestätigung zum Schuldgefühl

«Was im Leid revoltiert, ist nicht das Leid selbst, sondern der Nicht-Sinn des Leids», schreibt Friedrich Nietzsche in der *Genealogie der Moral*⁴. Das ist der Grund, warum das Christentum⁵ dieses Leid zu ergründen suchte. Die Idee Gottes wurde geboren, um dieses Nicht-Erklärbare zu erklären. Aber wenn dieses Leiden unerträglich geworden ist, dann darum, weil es eine tiefgreifende Veränderung im menschlichen Verhalten gegeben hat.

Zunächst stand der Mensch in seiner glücklichen Gewißheit der eigenen Person und der Lebensenergie der Welt fröhlich und kampflustig gegenüber. Später bewirkte die Beherrschung durch eine beengende politische Macht einen gewaltsamen Bruch. «Unter dem Schock ihrer Hammerschläge»⁶ begann die formlose Masse organisiert zu werden. Jedoch verpflichtete diese Unterdrückung das Individuum, seine Instinkte in sich einzuschließen — die aufgestaute Freiheit, die sich nicht mehr entfalten konnte, mußte einen neuen Menschentyp entstehen lassen. Dem äußeren Unglück wird nicht mehr spontan

die Stirne geboten, sondern sie bewirkt eine Erschütterung des Ich. Als es, um diese Erschütterung zu bekämpfen, keine Unterscheidung mehr gab zwischen dem Vermögen zur Tat und der Tat an sich — es ist natürlich, daß eine Kraft sich zum Ausdruck bringt —, tat sich ein Bruch im Bewußtsein auf zwischen der Tat und dem Willen: Der Begriff der Verantwortung ergibt sich aus dieser Fähigkeit des Menschen zu entscheiden, ob er seine Macht ausübt oder nicht, ob er handelt oder nicht. In diesem Prozeß verfeinert sich das Bewußtsein fortschreitend, alles wird Gegenstand seiner Reflexion und führt zu einem schlechten Gewissen. Andererseits mußten sich die Beziehungen, die kanalisierte Gewalt von da an dem Modus eines «Tauschgeschäfts» unterwerfen. Bei dem unter dem politischen Druck «meßbar» gewordenen Individuum war alles kalkulierbar und berechenbar und Teil einer unerbittlichen Logik des «Tauschgeschäfts» geworden.

Die Verbindung dieser zwei Faktoren führt zur Geburt dessen, was Nietzsche die negativen Ideale nennt: Desinteresse, Selbstaufopferung ... Tatsächlich, wenn sich das Ich bezwingen muß, ist seine Existenz nicht mehr aus sich selbst heraus zu rechtfertigen; der auf sich selbst gerichtete Blick ist seitdem verdunkelt. «Jedes Ding hat seinen Preis und muß bezahlt werden.» Da nichts positiv gegeben ist, sondern sich in einem System des Austauschs befindet, das jeden zum Gläubiger oder Schuldner macht, ist sich das Individuum nicht mehr seines guten Rechts auf Leben sicher. Das Leben ist nicht mehr eine natürlich gegebene Sache, sondern hängt ab von einem Wert, der bezahlt werden muß. Schließlich gibt es auch noch einen dritten Faktor, den des Ursprungs: Der Schuldgedanke dehnt sich bis auf die Vorfahren aus, denen man sein Leben verdankt. Dieser Bezug zu den Ursprüngen der Vorfahren transformiert sich dann bald hinsichtlich eines noch fundamentalen Ursprungs: Gott⁸. Es sind die Götter oder ein Gott, von denen ich das Leben, die Existenz und das Wesen erhalte: Von ihrer Seite aus, von ihm her kann ich gleichermaßen jede Bedrohung befürchten.

Der Mensch ist für immer Schuldner seines ihm geschenkten Lebens; und wenn sich der Wert dieses Lebens durch Unglück oder Leiden schmälert, dann deshalb, weil der Mensch dessen nicht würdig war. Das Leid ist der Preis, der für diese radikale Unwürdigkeit bezahlt werden

muß. Eine Unwürdigkeit moralischer Art, denn der für seine Taten verantwortliche Mensch ist immer fähig, schuldig zu werden. Im Leid bezahlt er daher die Schuld einer moralischen Pflicht, der er nicht nachgekommen ist.

Der Christ, dieser ewige Schuldner

Das Christentum bringt dieses Gefühl der Schuld zu seinem Höhepunkt. Gott tilgt die Schuld der Menschheit, indem er sich selbst seinem Schuldner als Opfer übergibt. Ein Opfer, das der Schuldner dann als vollkommene Opfergabe vor seinen Schöpfer bringen kann⁹.

Man erkennt hier leicht die Theorie von der stellvertretenden Buße des *Cur Deus homo*. Anselm von Canterbury denkt die Verbindung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer gemäß dem Funktionieren der sozio-ökonomischen Relationen seiner Epoche und drückt dies in einer an Eigentumsverhältnissen orientierten Begrifflichkeit aus¹⁰: Der Herr besitzt ein absolutes Recht über den Leibeigenen. In diesem Rahmen bedeutet Sünde, seinem Gott, diesem absoluten Herrn, nicht das zu geben, was ihm zusteht. Für die Sünde zu büßen erfordert dann nicht nur die Rückerstattung dessen, was Gott von Rechts wegen zukommt, sondern mehr noch, eine Entschädigung, um den zugefügten Schaden zu beheben. Folglich bemißt sich die Schwere der Kränkung nach dem Rang des Gekränkten. Ist es Gott selbst, ist die Kränkung also unendlich groß und die Situation des Sünders scheint hoffnungslos, da er ja unfähig ist, diese Kränkung wiedergutzumachen. Einzig der Gott-Mensch kann durch seine freiwillige Annahme des Todes dieser Schuldforderung Genüge tun.

Nietzsche denunziert in diesem System eine völlig widernatürliche Logik: Der Mensch ist von da an für immer «zahlungsunfähig». Wenn es der Schöpfer selbst ist, der die Schuld aufwiegt, wird der Schuldner seinem Schöpfer endgültig ausgeliefert. Dieses vollkommene Wohlwollen verhindert jegliches Gelüst auf Unabhängigkeit.

Wenn es sich so verhält, ist das Gebet des Christen zu Gott das eines Sklaven zu seinem Herrn; die totale Auslieferung in einem Gebet, das nichts anderes sein kann als sklavisches Flehen oder verdächtige Schmeichelei. Aus dieser Sicht betrachtet ist nicht nur die Bitte suspekt; denn was heißt es schon, jemanden zu loben, von dem

man in jeder Hinsicht abhängig ist? Wir sind nichts mehr als Schmeichler auf der Lauer nach Ehrerweisungen oder fetten Pfründen, die uns Seine Majestät möge zukommen lassen.

Lassen Sie mich klarstellen, daß hier eine extreme Situation beschrieben wird. Um genau zu sein, handelt es sich um mögliche und leicht erkennbare Perversionen einer solchen Theologie, die deshalb nicht die Regungen purer Unverrechenbarkeit ausschließt. Und das aus zwei Gründen. Auf der einen Seite bilden beide, die Erfahrung der Schuld und die der Gnade, einen Teil der inneren Struktur des Menschen; das Nichtvorhandensein der einen oder anderen scheint uns schwer denkbar. In dieser Hinsicht ist es interessant zu sehen, wie in den Gebeten des heiligen Anselm das tiefe Empfinden einer Not nie unvereinbar zu sein scheint mit einem grenzenlosen Vertrauen in die Liebe Gottes und mit einer wirklichen Freude¹¹. In der christlichen Erfahrung kann die Gnade Gottes nie ganz abwesend sein. Auf der anderen Seite ist die Verbindung zwischen Theologie und christlicher Erfahrung letztlich sehr komplex. Unter dem Vorbehalt, daß sie auf perfekt ideologische Weise funktioniert, ist die Theologie nie ganz ausschlaggebend für das Gebet; die Praxis ist nie die Verdoppelung der Theorie. Und wenn die Theologie ein wertvolles Instrument der Kritik für unsere Praxis ist, dann kann letztere ihrerseits die Theologie beeinflussen. Die eine ist also von der anderen nie ganz wegzudenken.

Göttliche Gleichgültigkeit?

Angesichts dieses von Nietzsche beschriebenen erstickenden Wohlwollens oder dieser «unerschöpflichen Anteilnahme» der antiken Götter — hätte da Epikur nicht vielleicht recht gehabt, zu denken, daß, «wenn es Götter gibt, sie sich nicht um uns kümmern»¹², und daß im Grunde «ein glückseliges und unsterbliches Wesen frei von Sorgen ist und auch anderen keine solchen verursacht, so daß es weder Wut noch Wohlwollen zeigt: All das nämlich sind Merkmale der Schwäche»¹³.

Wenn Epikur dieses der Menschheit entgegenbrachte Interesse als Schwäche qualifiziert, dann deshalb, weil es in seinen Augen eine Unvollkommenheit offenbart; denn Gott bedürfte dieses anderen, der fähig wäre, seinen Zorn oder seine Güte hervorzurufen. Diese göttliche

Gleichgültigkeit ist der christlichen Sicht, für die gilt, daß «alle Haare auf unserem Kopf gezählt sind» (Mt 10,30), zutiefst fremd. Müssen wir uns also für die entfremdende Aufmerksamkeit eines Gottes entschließen, dem wir nicht entfliehen können, von dem unser Leben unabwendbar notwendig abhängt, und — umgekehrt — dessen Barmherzigkeit uns erlaubt, uns aufs beste mit dieser Abhängigkeit zu arrangieren? Können wir nicht vielmehr einen Weg bahnen, auf dem wir an einen Ort gelangen, wo sich die Begegnung unter einem anderen Horizont vollzöge? Wenn «die endliche Wirklichkeit weder einen Mangel oder eine Leere ausgleichen kann noch eine Sphäre der Vollendung tangiert»¹⁴, ist die Schöpfung das Werk der reinen, unverrechenbaren Liebe Gottes, und die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf erschöpft sich weder in einer dem anderen gegenüber ignoranten Unabhängigkeit noch in einer einzig vom Motiv des Nötighabens geleiteten Beziehung. Doch wie ist etwas zu denken, das weder Abhängigkeit noch Gleichgültigkeit ist?

II. Der Gott der Gnade

Unabhängigkeit und Andersheit

Möchte man die Beziehung zu diesem Anderen gemäß dem Modus der reinen Unverrechenbarkeit denken, ist es notwendig, so unterstreicht G. Morel, darauf zu verzichten, einen anderen als den menschlichen Standpunkt einzunehmen: Der Mensch kann die Frage nach Gott nicht anders als auf der Grundlage seines Menschseins ins Auge fassen. Der Andere existiert in einer radikalen Andersheit und Freiheit, die der Mensch nicht veräußern kann. Gott ist als ein außerhalb des Bedürfnisses Stehender zu betrachten, das die Menschheit haben kann, um sich selbst zu rechtefertigen.

Verbunden mit der Unabhängigkeit dieses Anderen muß die Unabhängigkeit des Endlichen bejaht werden. Diese beiderseits anerkannte Unabhängigkeit ist keine Selbstabschottung, sondern im Gegenteil die einzige Möglichkeit, sich dem Anderen als solchem zu öffnen. Wenn ich den Anderen oder etwas anderes nicht *nötig* habe, kann ich authentisch nach ihm forschen und ihn in seiner Andersheit selbst erkennen.

Im Christentum können das schmerzliche Paradox zwischen einem der Menschheit gegen-

über extrem aufmerksamen Gott und der Verlassenheit, in welcher sich dieselbe Menschheit in Zeiten der Prüfung befindet, und das befremdende Schweigen Gottes nicht anders verstanden werden, als daß Gott auf diese Weise einen «verwirrenden Respekt» zollt. Der gegenseitige Respekt des Anderen und des Menschen zeichnet sich also durch eine «gegenseitige, von äußerster Zartheit gezeichnete Aufmerksamkeit»¹⁵ aus.

Diese Bewegung der Öffnung hin zum Nicht-Entfremdbaren und Nicht-Entfremdenden instituiert uns nicht in der Furcht und Faszination einer vom Typus her sakralen religiösen Beziehung¹⁶. Diese innerste Faszination des Endlichen durch das Unendliche erwächst daraus, daß das eine nur in Abhängigkeit vom anderen bestimmt ist: der Unterschied ist nicht anders als auf der Grundlage von Identität zu denken. Folglich muß man — um eine von jeder narzisstischen Projektion gereinigte Beziehung zu begründen — diesen Unterschied als absolut und nicht als Bruch der Identität denken; das Endliche ist nicht das unvollkommene Unendliche und umgekehrt. «Gott ist der uns Nicht-Ähnliche» — nach dem Bilde Gottes geschaffen zu sein, heißt nicht notwendig, Endliches des Unendlichen zu sein. Der Unterschied zwischen Gott und mir, schreibt Angelus Silesius, ist die Andersheit¹⁷. Es ist die Heiligkeit, nicht die Sakralität, welche die wahre Andersheit begründet. Infolgedessen bedeutet diese Beziehung nicht mehr jene Rivalität, die die sakrale Beziehung kennzeichnet, wo Gott einer ist, der mich demütigt, oder einer, den ich mittels einer narzisstischen Projektion vereinnahme, oder aber einer, mit dem ich in jenem Nichts versinke, wo alle Vereinigungen zusammenfließen.

Aus der Erkenntnis dieser Andersheit und dieser Unabhängigkeit geht die Beziehung der Liebe hervor. Ein Austausch, in dem der andere anerkannt ist, nicht weil ich von ihm Anerkennung erhalten kann, sondern zunächst in diesem Grundzug der Anerkennung, um seiner selbst willen.

Während der Mensch sich dieser Erkenntnis verschließen kann, ist Gott der unveränderlich Offene. Man kann Gott nicht denken als einen, der sich vom Menschen abwendet — gleich welche Haltung dieser auch einnimmt —; denn täte er dies, so führte das eine ethische Modalität ein, die die essentielle Gnade dieses Austauschs verhüllte und verfälschte. «Der Freiheitsbezug von

seiten Gottes hat keinen anderen Grund außer sich selbst: Gott ist Großzügigkeit.»¹⁸ Das Heil ist nicht mehr Gleichwertigkeit eines Austauschs (unser Heil gegen den Tod Jesu) wie in der Perspektive Anselms, sondern Überfülle der Liebe Gottes für uns¹⁹.

Gott schafft aus Liebe; der Begriff der Schöpfung bringt hier nicht heimlich eine Begrenzung der weiter oben festgestellten menschlichen Unabhängigkeit ein. Tatsächlich ist Gott nicht Schöpfer der Freiheit, sondern nur Schöpfer ihrer Bedingungen; die Freiheit kann *stricto sensu* nicht gegeben werden, sondern geht einzig aus der Initiative des Subjekts hervor. Der Mensch ist frei aufgrund der ihm eigenen Freiheit. Gott verwirklicht sich in der Liebe, und die Liebe ist Gott; als Schöpfer läßt er die endliche Welt einfach in ihrer Unabhängigkeit «sich ereignen».

Diese großzügige und unaufdringliche Liebe überwältigt nicht den, dem sie sich zuwendet, sondern erweckt ihn. Diese Selbstüberschreitung, dieses Aus-sich-Heraustreten — Passion der Liebe, die Verlangen, Freude und Bewunderung ist — rufen ein neues Verlangen hervor. Das ist das Zusammentreffen zweier Sehnsüchte, die im innersten Kern dieser Beziehung fortbestehen und die keinen anderen Grund für diese Liebe haben als die Liebe selbst.

Der Lobpreis allein?

Eingesetzt in meine Unabhängigkeit und meine Freiheit, kann ich den Eindruck gewinnen, als könne das Gebet nichts anderes als der Lobpreis liebevoller Begeisterung sein. Von Gott zu fordern, hieße, das wahre Bild dieses Gottes zu verzerren, der ja weiß, wessen wir bedürfen (Mt 6,8), und der nur darauf wartet, daß man ihn bittet, um dann Leben in Überfülle zu schenken, die Bewegung des Lebens in ihm (Apg 17,28). Warum ihn um unser tägliches Brot bitten? Wie könnten wir daran zweifeln, daß er uns geben wird, was wir brauchen? Und weiter: Hieße bitten nicht auch, meine Unabhängigkeit aufzugeben?

Gleichwohl hieße dabei stehenzubleiben, glauben, daß die Anerkennung von der einen und anderen Seite auf gleiche Weise eingelöst werde, so daß der Mensch aufhören könne, auf die unverrechenbare Liebe, die ihm der Andere schenkt, zu antworten. Die Begegnung wird also nie in ihrer ganzen Fülle erlebt. Andererseits ist

der durch seine Endlichkeit charakterisierte Mensch nicht in der Lage, sich in der Sphäre reinen Verlangens zu bewegen — dieses ist bei ihm immer vom Bedürfnis, Nötig-Haben vermittelt. Dieses Verlangen als Bedürfnis ist ihm wie in den Körper eingeschrieben.

Eine andere Schwierigkeit stellt sich in gleicher Weise bei der Lektüre des Neuen Testaments heraus. Hat man in den Evangelien zwar auch den radikalen Aufruf zur Unverrechenbarkeit, so gibt es doch nichtsdestoweniger unstrittig den Begriff des Lohns. Man liest dieses Paradox in einer ergreifenden Zusammenfassung in Lk 6,35: «Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen.» Die Unverrechenbarkeit der Liebe der Kinder Gottes, Abbild der Liebe des Vaters, sichert ihnen ihre Belohnung.

Schließlich muß unterstrichen werden, daß, wenn von den zwei vorher skizzierten Bildern Gottes nur das zweite mit dem wahren Geist des Gottes Jesu Christi korrespondiert, wir aufgrund unseres Menschseins auch in unseren Zeiten nie wirklich ganz mit dem Schuldgefühl, das uns als Schuldner erfahren läßt, Schluß gemacht haben. Die Ambiguität der Sprache des Evangeliums könnte wohl dafür dasein, diese Schwierigkeit anzuzeigen.

III. Von der Bitte zur Unverrechenbarkeit Bedürfnis und Verlangen

Als Kinder haben wir andere Menschen dringend nötig: erwachsen werden, seine Selbstständigkeit erlangen, heißt, aus der Phase einer auf das Bedürfnis gegründeten Beziehung zu einer Beziehung des Verlangens zu kommen. Die Eltern sind für den Säugling diejenigen, die seinen Hunger stillen; später werden sie nach und nach Personen, die außerhalb dieses Bedürfnisses existieren. Wenn die Eltern diesen Übergang vom Bedürfnis zum Verlangen bei ihrem Kind nicht akzeptieren — aus Furcht, es seine Eigenständigkeit, seine als furchterregend empfundene Andersheit erreichen zu sehen; wenn sie die Bedürfnisse ihres Kindes so sehr kennen, daß sie sie vorwegnehmen, wird das Kind keinen Zugang zur Phase des Verlangens gewinnen. Die Frustration

oder Isolation sind die Orte, wo das Subjekt sich seines Bedürfnisses bewußt wird, und nur derjenige, der sein Bedürfnis kennt, kann Zugang zum Ausdruck seines Verlangens gewinnen. Emma Bovary, die Romanfigur Gustave Flauberts, hat nie die Möglichkeit, aus sich selbst heraus zu leben; sie erliegt dem Schicksal ihrer gesellschaftlichen Bedingungen. Sie kann über nichts entscheiden, und gleichzeitig läßt die Untätigkeit, auf die sie geworfen ist, sie sich ihrer selbst bewußt werden, aber nur als «abstraktes» Subjekt. Alles ereignet sich in der Ungreifbarkeit ihrer Träume. Sie, die nie einer konkreten, materiellen Frustration gegenüberstehen muß, aber dennoch sehr real an einer ideellen Frustration leidet, kann nicht zum Ausdruck ihres Verlangens gelangen. Es ist die Konfrontation mit der harten Not des Hungers, des Körpers und der Arbeit, welche das Verlangen des Subjekts formt. Nicht anders als durch die Erfahrung der Einsamkeit weiß ich, in welchem Maße ich der anderen bedarf, und weil ich diese mir eingeschriebene Notwendigkeit kenne, lerne ich im Zusammenleben zu unterscheiden zwischen dem, was bloß Antwort auf dieses Bedürfnis ist, und jener Bewegung, die mich hinzieht zum anderen, weil er er ist und weil ich ich bin.

Thomas von Aquin schreibt: «Es gibt eine vollkommene und eine unvollkommene Liebe; in der vollkommenen Liebe wird eine Person um ihrer selbst willen geliebt, wie jemand, dem wir Gutes wollen: so die Liebe des Menschen zu seinem Feind. In der unvollkommenen Liebe lieben wir eine Wirklichkeit nicht um ihrer selbst willen, sondern weil das Gute, das sie darstellt, uns selbst zukommt: So der Mensch, der eine Sache liebt, die er begehrt.»²⁰

Die vollkommene Liebe ist jene selbstlose Geneigtheit zum anderen, ein Sich-Verfügbarmachen ohne Erwartung eines Nutzens für sich selbst; der Geliebte wird um seiner selbst willen geliebt. Was dieses Aus-sich-Heraustreten des Liebenden motiviert, ist jenes Verlangen nach dem anderen ohne die mindeste Suche nach sich selbst. Die unvollkommene Liebe bewegt sich auf den anderen zu aufgrund einer Bitte, die ich an ihn richten will; er existiert in meinen Augen nur, um mein Begehren zu befriedigen. Er ist mir Mittel, mich selbst zu finden. Die erste «sucht nicht ihren Vorteil» (1 Kor 13,5), während die zweite wesentlich dadurch bestimmt ist. Wie auch immer, Uneigennützigkeit schließt Gegen-

seitigkeit nicht aus. Und es gibt keine wirkliche Begegnung außer in dieser Gegenseitigkeit, die für uns die Fülle des Guten bedeutet. Man könnte folglich den Begriff des «Lohns» in den Evangelien nicht im Sinne einer unbarmherzigen Gerechtigkeit — die von Nietzsche als Rachsucht verdächtigt wird und die eine ethische Bedingung in die göttliche Liebe einzuführen scheint —, sondern als offenbare Manifestation dieser Gegenseitigkeit verstehen. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch kann sich nur ereignen, wenn der Mensch auf die ihm geschenkte Liebe antwortet und diese Antwort die in Werken verwirklichte Liebe ist (vgl. Mt 25). Was sich der Unverrechenbarkeit entgegenstellt, ist also nicht die Gegenseitigkeit, sondern das Begehren, jene zentripetale Kraft, die eine Person fortwährend zu sich hinzieht, anstatt sich auf sie hinzubewegen. Genau darin besteht der Aspekt der Sünde, die den Menschen an sich selbst fesselt und seine Bewegung hin zu Gott erschwert.

Bitten . . .

Dennoch sind wir — außerhalb jenes Mangels, den unsere endliche Natur bedingt — unrettbar an das Bedürfnis gebunden, d. h. an drei Ansprüche, die wir an das Leben stellen, und ohne die wir nicht leben könnten. Wie aber ist die Verbindung zwischen Bedürfnis und Verlangen in unserer Beziehung zu Gott zusammenzudenken?

Demjenigen, den man liebt, kann man im voraus geben oder ihn auch aus Takt seine Bitte formulieren lassen. So erkennt der andere sein Bedürfnis, später sein Verlangen. Wenn er es nicht selbst formuliert, existiert er nur im Kontext des anderen und ist nicht mehr selbständig. Abgesehen von jeder Betrachtung des Inhalts — den wir weiter unten untersuchen werden — ist es ein Beweis für die Unabhängigkeit und eben gerade nicht für Abhängigkeit, seine Bitte formulieren zu können. Gott läßt uns auf diese Weise freien Zugang zu unserem Verlangen, indem er es uns formulieren läßt.

Das aufmerksame Zuhören des anderen ist der Ort, wo ich meine Bitte vortragen kann. Derjenige, der zuhört, erlaubt dem Sprechenden, sich selbst auszusagen. Der Gesprächspartner ermöglicht die Rede; selbst wenn es auch immer Nicht-Entsprechungen und Differenzen zwischen dem Verlangen und seiner Formulierung gibt — es kann nicht erfüllt werden ohne vorher ausge-

sprochen worden zu sein. Dieser Dialog erlaubt das Verlassen der Sphäre des Imaginären, indem er die Bitte mit der Möglichkeit ihrer effektiven Verwirklichung dank der Gegenwart des anderen konfrontiert.

Welche Antwort beansprucht die Bitte hinsichtlich des eigentlichen Inhalts? Wenn ich von Freunden Geld leihe, bringe ich mich dadurch in eine Abhängigkeitssituation, wenn ich aus ihrer Arbeit, ohne mich selbst anzustrengen, Nutzen ziehe. Wenn ich dieses Geld aber benutze, um mich auf Arbeitssuche zu begeben, ist die Perspektive eine radikal andere: Ich bitte um eine Zusammenarbeit, in der ich meine Freiheit nicht aufgebe. Das Geld, das ich geliehen habe, um finanzielle Unabhängigkeit zu erreichen, erlaubt mir, vom bloßen Bedürfnis zu einer Hilfesuchenden Beziehung zu meinen Freunden zu kommen. Das ist so, weil Gott auf mein Bedürfnis nicht mit einem Beistand reagiert, der mich meiner freien Initiative beraubt, so daß ich erkenne, daß, was sich zwischen mir und ihm abspielt, von einer anderen Ordnung ist. Ebenso, wie ich in einer selbständigen Verwaltung meines Geldes meine wirtschaftlichen Grenzen kennenlerne. In seinem Verweis auf die Wirklichkeit offenbart das Gebet die Möglichkeit der Nicht-Erfüllung der Bitte. Und in genau dieser Erfahrung entdeckte ich Gott jenseits dessen, was ich von ihm erbitten wollte, in einer ereignisvollen Begegnung, die für sich selbst genommen eine reine Freude ist.

Von der Bitte zur Begegnung

Weil ein Unterschied zwischen der Bitte und der Antwort, die der andere darauf gibt, besteht, erweist sich dieser andere in dem Wechselspiel als Subjekt. In der Erklärung der Bitte spielt sich eine Beziehung zwischen zwei Subjekten ab²¹. Im Bittgebet ermöglicht diese Kooperation Gottes — die sich entsprechend der intimen Erfahrung des einzelnen oder der besonderen Sensibilität jeder Gemeinde ausdrückt — eine Beziehung reiner Gnade. Gnade — ein Geschenk einer aus sich selbst heraus gerechtfertigten Begegnung.

Ein Abenteuer, aus dem der Lobpreis erwächst; pure Narde, Frucht irdischer Essenzen, und daher nicht greifbarer Duft. Dem Fleisch eingeschrieben, schmerz- und freudenreich, ein Aufschwung ohne Niederfall. So wie die Tonführung Mozarts in der C-dur-Messe: äußerste

Inkarnation, aus der eine reine Gehobenheit entspringt.

Die freimütige Bejahung des Bittgebetes in den Evangelien ist im Grund sehr berechtigt, denn sie gibt Zeugnis von der beim Menschen fundamentalen Verbindung zwischen dem bloßen Bedürfnis und dem Beziehung schaffenden Verlangen. Das ist im anderen verwurzelt, welches es ständig umwandeln muß, damit es nicht in Begehren umschlägt.

Die zwei hier skizzierten Bilder von Gott schließen sich in unserem Bewußtsein nie ganz aus; wir müssen uns vielleicht immer wieder mit dem Gläubiger-Gott auseinandersetzen, um dem Gott der Gnade zu begegnen. Wir haben es

schwer, uns unserer Schuld zu entledigen, die oft unsere wahre Sünde verschleiert²². Was uns auf dem Weg unserer Entdeckung bleiben läßt, ist das Leiden, auf das einzig die Haltung Ijobs die richtige Reaktion ist. Das Absolute des Gnadenereises bejahen, heißt auch, die Unerklärbarkeit des Leidens zu akzeptieren.

Die Danksagung: ein der Bitte geöffneter Horizont, wenn sich diese in ihrer Ausrichtung der vollkommen unverrechenbaren Liebe Dessen, an den sie sich richtet, bewußt ist. Bitten und danken: zwei wesentliche Spannungsmomente unserer Beziehung zu Gott. Das eine ist auf unsere Menschlichkeit ausgerichtet, das andere auf unsere eschatologische Freude.

¹ Vgl. z. B. Mt 6,5ff und Parallelen.

² Siehe in diesem Sinn Schleiermacher.

³ Wir gebrauchen «Danksagung» und «Lobpreis» unterschiedslos, obwohl erstere ganz allgemein eine Dankbarkeit hinsichtlich einer besonderen Situation bezeichnet. Doch, wie dem auch sei, scheinen uns beide dieselbe Dynamik zu offenbaren.

⁴ *Œuvres philosophiques complètes VII*, ed. Colli et Montinari (Gallimard 1987) 261.

⁵ Auf S. 262 der zitierten französischen Ausgabe unterstreicht Nietzsche, wie verbreitet dieser Wille, sich über das Leid Rechenschaft zu geben, ist, und daß man ihn schon bei den antiken Göttern findet.

⁶ AaO. 278.

⁷ AaO. 263.

⁸ Siehe aaO. 280.

⁹ AaO. 283.

¹⁰ *Cur Deus homo hg. v. R. Roques* (Cerf 1963). Siehe besonders die Einleitung S. 118ff.

¹¹ *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (Beauchesne 1986) Sp. 2277-2278.

¹² Zitiert von Nietzsche in den *Œuvres philosophiques complètes V*, ed. Colli et Montinari (Gallimard 1982) 538.

¹³ *Maximes principales I,1* in: *Epicure et les épicuriens*, hg. von J. Brun (P.U.F. 1971) 121.

¹⁴ G. Morel, *Questions d'homme: tome 2: l'Autre* (Aubier/Montaigne 1977) 155. Wir greifen im ersten Aspekt unseres zweiten Teils die wichtigen Äußerungen der Thesen G. Morels wieder auf. Wenn er von Gott spricht, wählt dieser Verfasser den Begriff des «Anderen», der sich harmonisch der weiteren Entwicklung seiner Gedanken einfügt.

¹⁵ G. Morel, aaO. 132-133.

¹⁶ Unter «Sakralität» verstehen wir etwas, das in Gegensatz und Rivalität einem Bereich des Profanen zugeordnet werden kann. Mit «Heiligkeit» meinen wir etwas, das in sei-

ner absoluten Ursprünglichkeit oder Andersheit erfaßt werden kann.

¹⁷ Zitiert von Morel, aaO. 138.

¹⁸ AaO. 157.

¹⁹ In Hinblick auf diese Frage könnte man sich beziehen auf J. Moingt, «La Révélation du salut dans la mort du Christ (...)» in: *Mort pour nos péchés* (Publ. des Fac. Univ. Saint-Louis, Brüssel 1979).

²⁰ *Summa theologica*, 2a 2ae, Quaestio 17, Artikel 8.

²¹ Vgl. D. Vasse, *Le Temps du désir* (Seuil 1969), besonders Kapitel 1: «Das Gebet: vom Bedürfnis zum Verlangen». Für das Gebet als Erfahrung der unverrechenbaren Liebe Gottes berücksichtigen wir auch die Formulierung B. Besrets: «Das Ziel des Gebetes ist es nicht, die Liebe Gottes hervorzurufen, sondern uns für diese Liebe bereit zu machen»; in: «Libération de la prière» in: *Un risque appelé prière*.

²² Unter «Schuld» verstehen wir dieses Gefühl der weiter oben beschriebenen Schuld im Sinne von Gläubigerschuld und was sich in eine wesentlich narzisstische Bewegung einordnet. Als Sünde bezeichnen wir das Bewußtsein, jemand anderen verletzt und in der Liebe gefehlt zu haben.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

ISABELLE CHAREIRE

1967 in Annonay, Frankreich, geboren. «Laienchristin». Studierte zunächst Philosophie an der Staatsuniversität Lyon. Abschluß mit einer Magisterarbeit über Hegel. Nach der Erlangung des Magistergrades in Theologie an den Katholischen Fakultäten von Lyon arbeitet sie derzeit an einer Dissertation in Fundamentaltheologie. Anschrift: Isabelle Chareire, 164, rue Paul-Bert, F-69003 Lyon, Frankreich.