

Beiträge

Jean-Claude Sagne

Das Gebet als Anrufung der unsichtbaren, schweigenden Gegenwart des Vaters

Da es Glaubensakt als Auslangen nach Gott ist, hat das Gebet einen menschlichen Sinn, der dem der interpersonalen Beziehung auf dem Feld des Wortes verwandt ist. Es besitzt jedoch zwei Eigentümlichkeiten, die es vom gewöhnlichen zwischenmenschlichen Gespräch unterscheiden. Erstens enthüllt das Gebet dem Gläubigen das Vatersein Gottes und stellt eine Verbindung eigener Art her, erkennt sich doch der Mensch als von dem abhängig, der pure Selbsthingabe und absoluter Ursprung von allem ist. Zwischen dem Menschen und Gott liegt keine Ranggleichheit und auch keine totale Wechselseitigkeit vor. Zweitens vollzieht sich der Gebetsdialog augenscheinlich im Schweigen der Nacht oder in der Einsamkeit der Wüste. Derjenige, an den das Wort sich richtet, bleibt unsichtbar und stumm. Diese beiden Eigentümlichkeiten erklären sich gegenseitig: Eben deshalb, weil Gott Vater ist, gibt er sich im Schweigen und in der Nacht kund.

Das Gebet schließt in dieser seiner Eigenart einen spezifischen menschlichen Sinn in sich. Es lehrt uns, daß der Mensch seine personale Identität in dem Maß entdeckt, als er die Andersheit des andern gewahrt, was sich in erster Linie darin verwirklicht, daß jemand in Beziehung zum Vater tritt, indem er sich als dessen Sohn anerkennt. Diese Beziehung gegenseitiger Selbstoffenbarung besitzt ihre Dynamik, die von der Selbsterkenntnis zur Selbstannahme und zur Anerkennung des andern fortschreitet. Wir werden versuchen, über diesen Vorgang nachzudenken, indem wir ihn mit der psychoanalytischen Behandlung vergleichen, worin der Patient sich auf die Suche nach dem wahren Bild seines Vaters und seiner Sohnesidentität begibt und sich dabei bloß der Aussprache vor einem Analytiker bedient, der seinem Blickfeld entzogen ist und schweigt.

I. DIE SELBSTERKENNTNIS

Die Zerstückelung des gesellschaftlichen Lebens macht es um so notwendiger, das persönliche Leben wieder zu einer Einheit zusammenzufügen, indem man sich um sich selbst sammelt, sein ganzes Wesen zusammenbringt und so einer Zerstreuung in der Vielfalt der Beziehungen und Aufgaben zeitweilig ein Ende setzt.

Diese Wiedervereinigung seiner selbst könnte weder im Tun noch in einem rein intellektuellen Gedankengang vor sich gehen. Jedes Tun, das auf die Erledigung einer äußern Aufgabe ausgeht, schließt einen defensiven Aspekt in sich: Indem wir agieren, vermeiden wir eine unmittelbare Begegnung mit andern und schützen uns vor unseren Wünschen durch eine Flucht nach vorn. Darum ist es nicht möglich, die Einheit unserer Persönlichkeit durch unsere Arbeit wiederherzustellen. Ebenso wenig könnten wir diese Einheit dadurch erreichen, daß wir auf theoretische, abstrakte Weise nach uns suchen, indem wir uns bloß gedanklich mit Werken oder Lehren auseinandersetzen. Diese intellektuelle Selbsterkenntnis setzt uns nicht in stand, den Widerstreit unserer Wünsche zu beheben und unsere unbewußten Konflikte zu erhellern.

Unsere Wiedervereinigung kommt nur dadurch zustande, daß wir im Bereich des Wünschens und der Liebe an uns arbeiten. In unserem Wunschleben liegt der tiefste Grund unserer Selbstverzettelung. Darum vermögen wir uns wieder zu einer Einheit zusammenzubringen, indem wir an unserem Wunschleben arbeiten. Es genügt nicht, unsere Wünsche durch unser Bewußtsein aufzuspüren und zu deuten. Wir müssen auch affektiv uns mit der Existenz unserer Strebungen abfinden und sie ans helle Bewußtsein treten lassen. Sodann müssen wir daran arbeiten, ein besseres psychisches Einvernehmen ausfindig zu machen und herzustellen. Die Persönlichkeitssynthese ist dann mit einer praktischen Erkenntnis ausgerüstet, indem man sich selbst bejaht und affektiv bei sich ist.

Dieses geistige Versöhnungswerk kann sich nur im Akt des Sprechens vollziehen. Dem Wort eignet Versöhnungsmacht. Zweifellos bedarf es hierzu eines Wortes, worin man sich vollständig ausspricht, indem man sich dem Gesprächspartner ausliefert.

Ist das Wort echt und voll, wirkt es versöhnend. Es ist schon an und für sich Affektivität und Intelligenz, Bei-sich-Sein und gegebener Sinn. Aber es begnügt sich nicht damit, diese verschiedenen Re-

gister zu verwenden, sondern verbindet sie zu einer Einheit. Es ist nicht einfach Äußerung, sondern Bei-sich-Sein *durch* Bei-den-andern-Sein. Das Wort zum andern verhilft uns dazu, kohärent und geeint zu existieren. Dazu ist selbstverständlich erforderlich, daß das Wort wirklich für einen andern bestimmt ist, dessen Gegenwart zum allermindesten eine implizite Voraussetzung oder eine erhoffte Eventualität ist.

Liegt eine solche wirkliche Ausrichtung auf diesen ob nun gegenwärtigen oder erwarteten oder vorgestellten andern nicht vor, so handelt es sich nicht um ein versöhnendes Wort, sondern bloß um eine Meditation über sich selbst, die wohl das bewußte Bild seiner selbst läutert, nicht aber den latenten Konflikt irgendwie ändert. Die Wiedervereinigung seiner selbst erheischt einen Abstand und eine Freiheit vom eigenen Begehren, die nicht erreicht werden können ohne eine vollständige, vertrauensvolle Selbstübergabe an den andern, eine Selbstausslieferung, die im Vollsinn verwirklicht wird im Akt des Sprechens zum andern wie zum Beispiel im Versprechen unverbrüchlicher Treue durch das Ehesakrament oder die Ordensprofeß.

Diese Perspektive erscheint als der natürliche Dialoghorizont in der menschlichen Liebe. Wie aber verhält es sich mit dem Wort, das im Gebet ausgesprochen wird, wobei der andere stumm und unsichtbar bleibt, statt handfeste Zeichen der Gegenseitigkeit zu liefern? Hierüber werden wir vom relativ ähnlich gelagerten Fall der psychoanalytischen Behandlung aus nachdenken.

Eben dadurch, daß der Analytiker schweigt und sich dem Blickfeld entzieht, wird der Patient in stand gesetzt und aufgefordert, frei zu assoziieren. Die Situation der psychoanalytischen Behandlung ist eine absolut einzigartige Möglichkeit, die sich mit keiner andern gesellschaftlichen Beziehung vergleichen läßt. Sobald der andere mir durch Gesten oder Worte antwortet oder ich seine Reaktionen auf seinem Gesicht ablese, kann ich nicht mehr dem Faden meiner Bilder und Gedanken folgen, ohne ihn zu unterbrechen oder zu biegen, und so frei assoziieren, sondern ich treffe zwangsläufig eine Auswahl unter dem, was mir in den Sinn kommen könnte, denn ich lasse mich vom Verlangen leiten, das ich dem andern aufgrund des Eindrucks, den er mir macht, zuschreibe. Schon allein der Umstand, daß man den Gesprächspartner bei einem Zwiegespräch von Angesicht zu Angesicht sieht, ist ein Hemmnis, denn ich bin verhindert, alles zu sagen, aus Furcht vor seinem Blick, welche die Selbstanklage meines Über-Ichs ver-

stärkt. Indem der Analytiker durch sein neutrales Verhalten, seine Zurückhaltung und sein Schweigen nach Abwesenheit strebt, erleichtert er es, sich möglichst vollständig in Worten auszudrücken. Indem er die Belohnung durch Liebe, die ich ihm abverlange, verweigert und indem er mir nicht durch die Bestätigung seiner Achtung oder die Lieferung von objektiven Informationen Sicherheit gibt, drängt mich der Analytiker, immer mehr aus mir herauszugehen und mein Begehren immer mehr zu entschleiern. Die Absenz des «Agierens», welches das Begehren realisieren und kaschieren würde, veranlaßt, dieses in Worte zu fassen. Dadurch arbeiten sich die unbewußten Wünsche psychisch heraus, indem sich allmählich die Einzelheiten der imaginären, unbewußten Szenerie exhumieren lassen, worin sie gefangen zappeln.

Das Wort, das man an diesen verwirralichen und wortkargen andern, den Analytiker richtet, verschafft eine Selbsterkenntnis, die die einzig ernsthafte Entzifferung unseres Unbewußten ist, ob schon sie sehr langsam vor sich geht und bloß eine Teilerkenntnis ist.

Man könnte deshalb daran denken, die Situation der Behandlung auf die Spitze zu treiben. Da doch der Analytiker durch sein Schweigen und seine Abwesenheit die Selbsterkenntnis erleichtert, könnte dann nicht dadurch, daß er vollständig verschwindet, der Patient eine totale Freiheit erlangen? Wir geraten hier ins Absurde, was in der Rückschau die Mechanismen der Therapie erhellt. In einem leeren Zimmer mit sich selbst sprechen, wäre ein rein wiederholender, unevolutiver und alienierender Monolog. Besteht kein wirklicher Bezug auf den andern, so schließt das Wort den Sprecher in den Kreis seiner Vorstellungswelt ein. Das Bild des andern ist hier nur der projektive Widerschein der Strebungen und der Aggressivität, die in einem Winkel der eigenen psychischen Struktur hausen; man vermeint zum andern zu sprechen und spricht dabei nur zu sich selbst.

Nicht die Abwesenheit des andern gibt der Äußerung Freiheit und dem Wort Dynamik, sondern die Gegenwart des andern, sofern sie gerade durch dessen Zurückhaltung und Schweigen die Kraft eines Anrufs erhält. Daß derjenige von mir Abstand hält, der dennoch ganz bei mir ist, wirkt auf die unbewußten Strebungen als Anreiz. Das ist nicht das Versteckspiel der Verführung, sondern die Weigerung, einen Stützpunkt zu bieten; damit will man im andern dessen Befähigung freisetzen, ganz allein zu gehen und sein Leben in voller Verantwortung selbst in die Hände zu nehmen. Der Abstand

bietet sich hier als ein zu erforschender und zu erobernder Raum dar.

Dafür, daß die Anwesenheit des Analytikers notwendig und Kräfte weckend ist, haben wir die Gegenprobe in den Zweideutigkeiten und Fallensstellereien im Wort des Patienten, denn diese stammen eben aus dessen Neigung, die Gegenwart dieses andern, den er nicht sieht und nicht hören will, zu skotomisieren, um ihn praktisch zu einer bloßen Anwesenheit zu reduzieren. Der Analytiker verweist somit den Patienten auf den massiven Tatbestand seines Narzißmus, der durch die Mechanismen des Ausweichens vor dem andern veranschaulicht wird. Alles kommt dem Patienten gelegen, um als Scheidewand zwischen ihm und dem Analytiker zu dienen, bis und mit selbst dem Wort, das er an ihn richtet, um sich zu maskieren und das Wort des andern zu verwirren.

Für diesen zu bequemen Ausweg werden eben durch die unabweisbare Gegenwart des Analytikers Korrektive geliefert, denn man spricht eigentlich immer *zu ihm*, selbst wenn man nur von sich selbst sprechen kann. Mehr noch als durch seine bloße Anwesenheit erinnert der Analytiker an die Wirklichkeit durch seine paar Worte, bei denen er sich damit begnügt, das Wort des Patienten auf seine Weise zu wiederholen, damit dieser es besser vernimmt und versteht. Er hat keine andere Macht und kein anderes Bestreben, als auf das Reden des Patienten zu hören durch dessen wachsende Selbsterfahrung und vermehrte Affektäußerung hindurch. Durch die sich daraus ergebenden Interpretationen entdeckt der Patient, indem er hört, wie er oder der Analytiker sein Wort laut und klar ausspricht, was er «sagen will» und damit, was er sein will; er kommt zu sich selbst durch das Wort des andern, das ihm sein eigenes Wort verständlicher und befreiter wiedergibt.

Wenn wir nun von diesem analytischen Experiment wieder zum Gebetsdialog zurückkehren, finden wir darin unter den positiven Elementen die Freiheit der Gedankenassoziation sowie die Freiheit der Äußerung unserer Wünsche. Diese Freiheit könnte man für um so besser gewährleistet halten, als der andere anscheinend gänzlich schweigt und gänzlich abwesend ist. Doch gerade hierin liegt das, was die Kehrseite der Gebetsituation bildet. Zu diesem Abwesenden zu sprechen, ohne dessen Antwort zu vernehmen, ja ohne eigentlich eine solche zu erwarten, kann eine narzißtische Zufluchtsstätte sein, um dem Zusammenstoß mit dem Wirklichen und den andern auszuweichen, indem man die Illusion hegt, mit jeman-

dem zu verkehren, während man in allem und zu allem einen imaginären Partner zurechtbastelt, der nur das idealisierte Abbild seiner selbst ist. Da Gott gegen die Fallen, die ihm unsere Vorstellungen und Worte stellen, nicht auf dem gleichen Register protestiert, wird er für uns zum Produkt unseres Wunschlebens, das uns ihn projektiv mit unserem Ideal-Ich identifizieren läßt, oder zum Produkt unserer Aggressivität, das uns ihn unserem Über-Ich gleichsetzen läßt.

Bei all dem ist es paradoxerweise gerade die Praxis des Gebets als des Sprechens zu Gott, die zu einem Hindernis für die Begegnung mit dem lebendigen, wahren Gott sowie für das Aufnehmen seines tätigen Wortes zu werden droht. Der Beter kann, ohne daß er es weiß, so etwas wie einen geistlichen Atheismus fabrizieren, worin die zu sehr vom Imaginären infiltrierten Gottesvorstellungen und Gebetsweisen vor der Gegenwart Gottes abschirmen und sein freies Eingreifen hindern. Das Gebetswort, das in Lärm ausartet, stört das Gotteswort, das einzig im Schweigen wahrgenommen werden könnte. Der Umstand, daß man sich in inniger, privilegierter Kommunikation mit einem vollkommenen Wesen wähnt, das uns seine Liebe und Achtung schenkt, bringt die Gefahr mit sich, uns unsere Unzulänglichkeit und Fehlerhaftigkeit zu verschleiern, indem er die Rolle einer narzißtischen Rückversicherung spielt. Wir berauben uns des Kontaktes mit unserer Schwäche und unserem Versagen, der uns die Pforte unseres Herzens für das Wirken des Heiligen Geistes aufschließen ließe. Die Selbsterkenntnis strotzt dann von Illusionen und deckt sich mit einer ganz bruchstückhaften Einigung der Persönlichkeit, die dadurch zustande kommt, daß man die Triebe, vor denen das Ich sich fürchtet, verkennt oder verstümmelt.

Diese Zwiespältigkeiten im geistlichen Leben lassen sich nicht einzig und allein durch die Gebetspraxis vollständig überwinden. Es würde nichts nützen, sie zum Vorwand zu nehmen, um mit dem Beten aufzuhören und darauf zu warten, daß wie durch Zauberhand die echte Kommunikation mit Gott hergestellt wird. Dies hieße das Verlangen, vom Beten abzulassen, mit rationalen Erwägungen kaschieren. Unsere kritischen Bemerkungen wollen nur ans Licht heben, wie notwendig und wichtig die Aufgabe ist, im geistlichen Leben erfinderrisch neu zu beginnen. Die Echtheit einer interpersonalen Beziehung ist nie fertig vorgegeben, sondern immer das Ziel, dem ein Authentifikationsbemühen als seinem unerreichten und deshalb Kraft weckenden Horizont zustrebt.

Das Gottesverhältnis des Menschen im Gebet ist dieser Notwendigkeit nicht enthoben, unablässig daran zu arbeiten, die Echtheit des Dialogs zustande zu bringen und zu vervollkommen. Diese Bemühung ist normalerweise zu zweit zu leisten, und zwar mit Hilfe eines fremden Zeugen, der die Rolle des Enthüllers spielt und an die Realität erinnert. Bei dieser Art von Authentifikationsaufgabe behindert selbstverständlich der Bruch mit dem andern die Wiedereroberung der Wahrheit schwer, statt daß er sie erleichtern würde, denn das Andauern des Konflikts mit dem andern läßt die Aggressivität und die Vorstellungswelt weiterhin produktiv sein. Wenn auch die Sprache Ursache von Mißverständnissen ist, wäre der Fuchs doch wohlberaten gewesen, den kleinen Prinzen [in der gleichnamigen Dichtung Saint-Exupéry's (der Übers.)] gleichfalls vor den Zwielfichtigkeiten des Schweigens zu warnen, die sicherlich noch bedenklicher sind, denn nichts kann sie innerhalb dieses Schweigens beheben. Hingegen setzt die geduldige Weiterführung des in Worten erfolgenden Zwiegesprächs in stand, durch eine befreiende Konfrontation mit der Wirklichkeit über die verlockenden und beunruhigenden Vorspiegelungen der Vorstellungswelt hinauszukommen.

Auf alle Fälle wird das Gebet nicht davon dispensieren können, zu leben und zu arbeiten, um in dem, was man tut, und in den Bindungen, die man eingeht, den Stoff zu einer wahren Opfergabe zu finden, so wie ja auch die Psychoanalyse nicht der andern Lebensbeziehungen entraten kann, sonst gäbe es ja nichts zu analysieren. Doch das Gebet wird nicht bloß dadurch, daß man im Leben die Bruderliebe übt, als echt bestätigt, sondern es verfügt außerdem über eine spezifischere Regelung. Je mehr ich zum göttlichen andern spreche, desto mehr werde ich mir bewußt, daß ich nicht wirklich zu ihm spreche und ihn eigentlich nicht kenne. Indem ich meines Verlangens, meiner wahren Lage, meines geistlichen Erlebens, welches das Gottanzien im Glauben trägt, schärfer bewußt werde, erwerbe ich mir eine negative Erkenntnis Gottes, die ihn mir gleichsam in Hohlform um so besser enthüllt. Ich ahne mehr und mehr, daß er anders ist als mein Verlangen und daß er sich durch meine Gedanken, meine Vorstellungen oder meine Verhaltensweisen weder ausschöpfen noch umreißen läßt. Durch das Reifen im Gebet schärft sich mein Sinn für die Distanz, die Gott jenseits meiner Vorstellungen und Affekte versetzt, und ich werde gedrängt, mehr nach der Gegenwart Gottes selbst zu verlangen und zu suchen, die sich nicht ins Wort

bannen läßt. Ich gelange dazu, ihn zu lieben, wie er ist und um dessentwillen, was er ist, nicht mehr in einem unruhigen, sein Objekt verschlingenden Begehren, sondern in einem vertrauenden, schlichten Harren auf sein freies Kommen zu seiner Stunde.

Daß Gott auf meine Bitte nicht antwortet, erscheint nicht mehr als Gleichgültigkeit, sondern als Zeichen seiner Freiheit und Ungeschuldetheit. Sein Nichteingreifen verrät weder Schwäche noch Komplizenschaft, sondern Geduld und erzieherisches Verhalten. Sein Schweigen ist nicht leere Stummheit, sondern diskretes Vorbringen eines einzigartigen, prallvollen Wortes, dem Gott nichts zu unserem persönlichen Gebrauch hinzuzufügen braucht, da er sich darin ein für allemal ganz ausgesagt hat. An mir ist es, das Buch aufzuschlagen, das dieses Wort enthält, und das lebendige Zeugnis der Kirche entgegenzunehmen, die dessen rettende Wirkung in den Ereignissen enthüllt. An mir ist es, im Heute Gottes auf dieses Wort zu hören, es mir zu eigen zu machen, indem ich es mir einverleibe, und darin mein eigenes Wort zu artikulieren, um es in der allerexistentiellsten Wirklichkeit zu verankern.

Die ausdauernde Gebetspraxis macht uns immer klarer die Andersheit Gottes deutlich, die zumal in den Krisen und Konflikten aufbricht, die unser Verlangen nach Glück und Leben mit dem, was Gott verlangt, konfrontieren. Gott hat es hier nicht nötig, uns ein anderes Wort zu sagen als das Mysterium Jesu, da er uns durch die Widerfahrnisse und Begegnungen das Bild unserer Wunschwelt widerspiegelt. Als Vollkommenheit seiner Liebe und unwiderrufliche Fülle seines reuelosen Erbarmens wirkt die Heiligkeit Gottes für uns als Spiegel. Gott wirft nicht von außen einen Blick auf uns, um uns zu begnadigen oder zu verurteilen. Um uns aufzudecken, wonach wir begehren und wer wir sind, braucht er bloß der zu sein, der er ist, und uns seine Liebe zu bezeugen.

Die Gegenwart Gottes, die vermittelt der geöffneten Botschaft und der erlebten Widerfahrnisse entziffert wird, macht das Gebet zum Ort unserer Selbsterkenntnis, indem es unsere Wunschwelt an den Tag hebt. Die analytische Behandlung hat uns einen Vergleich geboten, auf dessen Grenzen aufmerksam zu machen ist. Der Analytiker ist nicht der autorisierte Zeuge irgendeiner sittlichen Forderung noch irgendeiner geistlichen Wahrheit. Er hat kein Wort in seinem eigenen Namen zu sagen, sondern macht es sich zur Aufgabe, das Wort des andern, des Patienten anzuhören und zu wiederholen, was übrigens das beste Mittel ist, um den Patienten dahin zu bringen, sein Verlangen

von den Erzeugnissen der Vorstellungskraft zu läutern; dies präjudiziert aber nicht, wie der Patient hernach mit seinem Verlangen verfahren wird, um es zu stillen oder zu sublimieren. Gottes Wort hingegen hat einen ureigenen, positiven Inhalt, der die wirklichste Wirklichkeit enthüllt und das innerste Gesetz unserer Entfaltung bildet. Es stellt eine Forderung vor unser Verlangen hin, wirkt aber zudem im Herzen unseres Begehrens, um es vom Innern her einer Kritik zu unterziehen und es von innen her dieser Forderung zu öffnen. Der Psychotherapeut ist insoweit kein Fremder, als er sich darauf beschränkt, den Patienten auf dessen Verlangen zu verweisen, ohne irgendwie von außen her irgendwelchen Beitrag zu leisten. Der Heilige Geist heiligt uns nicht von außen her, da er der Urquell unserer Identität ist. Er setzt also bloß seine Schöpfertätigkeit fort, indem er im Gebet unser Herz erzieht, um uns unser Ziel klarer aufzudecken und es uns besser erstreben zu lassen.

II. DIE SELBSTANNAHME UND DIE ANERKENNTNIS DES ANDERN

1. *Die Annahme seiner selbst*

Die Selbsterkenntnis, die das Gebet verschafft, gehört nicht zum statischen Inventar, sondern ist vielmehr ein Änderungsfaktor. Sie geht Hand in Hand mit einer geistlichen Wiedervereinigung, in der wir der Existenz von allem, was in uns ist, zustimmen. Die Selbsterkenntnis ruft der Selbstannahme und ermöglicht sie. Es geht dabei nicht darum, alles, was wir sind, gutzuheißen und uns damit abzufinden. Sich annehmen heißt nach größerer Klarheit suchen, eine weise Selbsteinschätzung haben und mit sich in Geduld umgehen. Nun ist es aber gerade diese Form der Selbstannahme, die sich als der vorzüglichste Faktor der Persönlichkeitsveränderung erweist.

In eben dem Maß nämlich, als man sich vor sich selbst und seinem Unbewußten nicht fürchtet und seinen Trieben nicht die Daseinsberechtigung abspricht, vermag man durch eine positive, unifizierende Einstellung alles in seine Persönlichkeit zu integrieren. Daraufhin ist man besser befähigt, sich mit andern zu identifizieren, vorab mit den Eltern gestalten, was die berechnete Selbstzufriedenheit festigt. Man wird selbstsicherer, selbständiger und entscheidungsfähiger und vermag die mit den affektiven Beziehungen zu andern gegebene Abhängigkeit eher zu ertragen. Je totaler man sich selbst annimmt, desto weniger wird die Präsenz

des andern als Bedrohung empfunden. Das setzt voraus, daß man sich mit seiner Unzulänglichkeit und Beschränktheit, mit seinen Grenzen und seinem Tod abfindet. Nur so gelangt man zur affektiven Freiheit. Indem man illusionslos und folglich furchtlos sich an seine wirkliche Identität hält, wird man bereit, den andern anzunehmen.

Zur Selbstannahme kann man nur durch das Wort zum andern und das Wort des andern gelangen. In der analytischen Behandlung hängt diese Annahme davon ab, daß ich alles auszusprechen versuche, selbst die negativen und aggressiven Gefühle. Man nimmt sich in dem Maße an, als man es fertigbringt, auch das zu Wort zu bringen, was am peinlichsten zu sagen und somit am meisten versteckt war.

Zwar würde man, wenn man diesem Hang allzusehr nachgeben würde, in Gefahr geraten, sich in einem perversen Exhibitionismus oder in einer depressiven Selbsterabwürdigung zu gefallen. Doch die Vorliebe, die wertmindernden oder unreifen Seiten der Persönlichkeit hervorzuheben, zeugt von einer heftigen Aggressivität gegen den Therapeuten, sei es, um ihn herauszufordern oder sich vor ihm zunichte zu machen. Es handelt sich dabei um verschiedene Strategien, um ihn zu bestechen und in unser Spiel einzuspannen. Dadurch, daß man sich dieser Zwieltigkeit bewußt wird, muß man wieder zu einer echten und freudvollen Annahme seiner selbst zurückgelangen.

Das Gebet führt zur Selbstannahme, indem es ermöglicht, seine Wünsche zu äußern und zu erforschen. Dies beweist das Gefühl des Friedens, das vom Beten oft hervorgebracht wird. Da aber die Anforderungen des Ich-Ideals oder die Interdikte des Über-Ichs durch die Kautio, die von Gott verlangt wird, verdoppelt werden, besteht die Gefahr, die Selbstkritik zu übersteigern. Der Skrupel oder der Zweifel sind voll von Narzißmus und Aggressivität und lassen dem Gedanken an die Liebe Gottes zum Menschen zu wenig Raum. Das Nachsinnen über die göttliche Barmherzigkeit erscheint somit als geeignetes Gegengewicht gegen die Versuchung, sich selbst zu verwerfen. Vom Gesichtspunkt der Analyse aus liegt die Chance, die dem Gebet eignet, in dieser positiven Bestätigung der Liebe Gottes, die eine reale Sicherheit verschafft und damit die Selbstannahme erleichtert.

2. *Die Anerkenntnis des andern*

Die Annahme seiner selbst hat ein Korrelat: die Anerkenntnis des andern. Die Selbstannahme ist

zugleich Ursache und Folge der Anerkennung des andern. Zwischen beidem besteht ein Kausalitätskreis. Den andern anerkennen heißt ihn als von sich selbst verschiedenen, andern, als Träger von Freiheit und Wünschen, der selbständig existieren und über seine Zukunft selbst entscheiden will, annehmen und sogar aktiv setzen. Es heißt den andern in seiner innersten Identität und seiner persönlichsten Verschiedenheit, in dem, wodurch er sich am meisten von andern sowie von meinen Wünschen unterscheidet, leben und existieren lassen. Den andern anerkennen heißt ihm aktiv das Geschenk seiner selbst machen und ihm seine ureigene Berufung enthüllen. Dies setzt voraus, daß man ihm alles sagt, was man von ihm erwartet, aber auf alles verzichtet, was man von ihm begehrt.

Die Anerkennung des andern führt dazu, ihn uns gegenüber ganz frei zu machen, insofern wir uns ihm gänzlich schenken in einer absoluten, vertrauenden Selbsthingabe, ohne etwas zu begehren oder zu heischen. Diese Selbsthingabe an den andern im Zeichen der Abhängigkeit und der Liebe schwächt den gebieterischen Ruf des eigenen spontanen Verlangens ab und führt zu einer schlichten, friedlichen und selbstlosen Annahme des andern, die zu purer Präsenz bei der Präsenz des andern zu werden sucht.

Wiederum ist der Bereich des Wortes der Ort dieser Anerkennung des andern, die vom Wunsch nach Gegenseitigkeit erfüllt ist. Doch der analytische Dialog sowie der des Gebets scheinen sich erheblich von der typischsten Form der gegenseitigen Anerkennung, nämlich der menschlichen Liebesbeziehung zu entfernen. Wenn in der Analyse und im Gebet eine Wechselseitigkeit zwischen dem Sprechenden und dem Adressaten besteht, so wird diese Gegenseitigkeit, mag sie auch noch so real sein, nicht ausdrücklich als solche zum Thema gemacht. Der andere entspricht nicht der Bitte um Beschenktwerden, wie es das Begehren in einer Liebesbeziehung wünscht. Er weigert sich, speziell zu wiederholen, daß er Achtung und Zuneigung empfindet, und liefert dem, der darum nachsucht, nicht das Porträt oder die Bilanz.

Diese beiden Dialoge, die das Gepräge des Rangunterschieds zwischen beiden Partnern tragen, führen wohl zu einer Anerkennung des andern, aber auf eine eigene Art, welche die Spuren des Schweigens und des Mangels an sich trägt. Der andere wird gleichsam in Hohlform und im Negativ wahrgenommen. Eben darin enthüllt sich dieser andere als anders gegenüber dem seiner ersten Neigung folgenden Verlangen. Durch die Konfrontation

mit einer Person, die sich ihm entzieht, wird das Verlangen aufgefordert, die Mutterproblematik, welche die unmittelbare Stillung des Sicherheits- und Liebesbedürfnisses verheißt, aufzugeben, um zu einer neuen Funktionsweise überzugehen, die auf der Distanz des Objekts und der Notwendigkeit beruht, es auf gesellschaftlichen Wegen zu erlangen. Der Vater hat die Rolle, das Verlangen zu dieser Änderung des Vorgehens zu veranlassen, auch auf die Gefahr hin, zeitweilig als ein Tyrann dazustehen, der brutal verwehrt und frustriert. Doch nur dadurch, daß er das Kind von seinem Liebesobjekt, der Mutter, und sodann deren Ersatzpersonen löst und so dem Lustprinzip das Realitätsprinzip und die Distanz entgegensetzt, befreit der Vater das Kind von seinem ursprünglichen Verlangen und veranlaßt es, sich durch die Identifikation mit ihm zu strukturieren.

In der Linie dieser symbolischen Funktion, die der Vater übernimmt, werden wir die abwesende Anwesenheit des Analytikers oder Gottes verstehen. Indem der Analytiker den Patienten den Konflikt mit seinem Vater von neuem erleben läßt, gibt er ihm wiederum die Chance, sich mit diesem auszusöhnen und seine Identität zu finden, indem er das Wort des Vaters introiziert. Indem Gott keine andere Offenbarung bietet als diejenige, die er ein für allemal gegeben hat, bekundet er das Übermaß seiner Liebe in ihrer Diskretheit und den totalisierenden Charakter seiner Anwesenheit in seiner scheinbaren Abwesenheit. Er läßt sich nicht blicken, weil er die Quelle jeglichen Lichtes ist, und verharrt im Schweigen, weil er der Ursprung des alles aussagenden Wortes Jesus ist. Dadurch, daß der Mensch dieses Wort zum Gesetz seiner Entfaltung nimmt, findet er seine Identität, indem er den Vater anerkennt und sich als Sohn annimmt. Zu diesem Zweck muß er sich der unsichtbaren, schweigenden Präsenz des Vaters präsent machen. Darin liegt die eigenartige Wirksamkeit des Gebetsdialogs, sofern der Beter gewillt ist, darin sein Wort nach dem Wort Jesu zu artikulieren, das nicht so sehr Bitte ist, sondern vielmehr Anrufung und Bekenntnis des Namens des Vaters: «Abba! Vater!»

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-CLAUDE SAGNE O.P.

am 16. Mai 1936 zu Tours geboren, 1963 zum Priester ordiniert, hat seine Theologiestudien in der Hausschule der Dominikaner zu Arbrèsle absolviert, besitzt das Linzentiat in Philosophie und Theologie, ist Doktor des dritten Zyklus in Religionspsychologie und Philosophieprofessor an den Katholischen Fakultäten von Lyon und an der Universität Lyon. Er veröffentlichte u. a.: *Péché, culpabilité, pénitence* (Paris 1971).