

Michael Schneider

Die theologischen Grundlagen christlichen Betens

(Radio Horeb 8. Juli 2010)

Wer an den Gott der Offenbarung glaubt, erfährt sich nicht mehr dem Kreislauf des immer Gleichen unterworfen, er sieht sich in eine Geschichte gestellt, welche für Neues offen bleibt, da Gott ihr seine Verheißungen gegeben hat und in ihr handelt. Beantwortet wird Gottes Anruf, der in der Geschichte an den Menschen ergeht, in einem Leben aus dem Glauben, der im Vollzug des Gebets sein ihm eigenes Spezifikum erhält, das ihn von allen anderen Religionen bzw. mystischen und mythischen Wahrnehmungen grundlegend unterscheidet und absetzt.

I. Grundlegung

Das Gebet definiert sich im Christentum von keiner menschlichen Erfahrungswirklichkeit her. Die Norm christlicher Glaubenserfahrung ist *Christus*: Er selbst stellt den Grundtyp aller Erfahrung im Glauben dar,¹ er allein ist Objekt wie Subjekt christlicher Glaubenserfahrung.

a. Die spezifisch christliche Erfahrung

Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich davon Christus dadurch, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat; er selbst ist, was er zu sagen hat: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Jesus Christus ist *die* Erfahrung des Vaters. Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zum Objekt und zum Subjekt haben. Der Christ will darum selbst nichts erfahren, er sucht vielmehr Anteil zu erhalten an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist.

Die Teilnahme an der Erfahrung Christi gibt Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg der Nachfolge wird der Glaubende selbst diese Erfahrung.² Von hier aus erklärt es sich, daß der Christ auf seine eigene Erfahrung keinen sonderlichen Wert legt; er braucht selbst nichts zu erfahren, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle innerweltlichen Grenzen übersteigt. Gegenüber allen Erfahrungen, die sich ihm anbieten, ist unvergleichlich mehr all das, was ihm geschenkt ist, nämlich dem nachzufolgen und immer ähnlicher zu werden, der die Erfahrung des Vaters ist. Paulus schreibt im Galaterbrief: »Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,19f.). In der Erfahrung Gottes ist der Glaubende sich selbst für immer enteignet. Diese Expropriierung bleibt wesenseigentümlich für den Weg der christlichen Erfahrung. Das Urbild aller Erfahrung im Glauben findet sich in der Trinität: »Der Sohn ist die Erfahrung des

¹ Vgl. R. Bague, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IKaZ 5 (1976) 481-496, hier 493f.

² Vgl. Thomas von Aquin, In Phil. 2,5f. lect. 2; siehe auch J. Mouroux, L'expérience chrétienne. Paris 1952, 284.

Vaters. Und zwar in dem doppelten Sinn, daß der Sohn derjenige ist, dessen Erfahrung der Vater macht, und auch derjenige, der die Erfahrung des Vaters macht. Die Einheit dieser beiden Sinne, des objektiven und des subjektiven, ist der Heilige Geist. Durch den Sohn erkennt sich der Vater, deshalb gibt er sich dem Sohn auch zum Erkennen hin. Der Vater gibt uns also keinen Ersatz seiner Gegenwart; er fordert vielmehr von uns, ihn in seinem Sohn so zu erkennen, wie er sich selbst erkennt. Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt.«³ Das doppelte »Erkennen im Sohn« macht einen Wesenszug des Lebens im Glauben aus, ist aber im Leben Jesu selbst grundgelegt: »Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht. Was nämlich der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut, und noch größere Werke wird er ihm zeigen, so daß ihr staunen werdet« (Joh 5,19f.).

Die christologische und trinitarische Grundlegung des christlichen Glaubensweges findet ihren sichtbaren Ausdruck in der *Taufe*, die der Beginn des christlichen Erfahrungsweges im Glauben ist, so daß er in seinem Wesen von der Trinitäts- bzw. Tauftheologie bestimmt ist. Obwohl sich zahlreiche Gleichheiten mit anderen Formen der Mystik aufzählen lassen, unterscheidet sich der christliche Glaube von jeder anderen religiösen Erfahrung dadurch, daß er immer eine Christuserfahrung ist. Der hier deutlich werdende Vorrang des Gehaltes vor der Gestalt, der für das Christentum eigentümlich ist, läßt verständlich werden, warum »Mystik« kein genuin christlicher Begriff ist. Als eine »christliche« erweist sie sich erst, wenn sie sich auf das »mysterion«, nämlich das Heilsereignis im eingeborenen Jesus Christus bezieht; deshalb müssen die mystischen Elemente der christlichen Erfahrung in ihrem inkarnatorischen Kontext gesehen und gedeutet werden. Die Gabe, die der Mensch in der Begegnung mit dem Menschensohn empfängt,⁴ bleibt ihm nicht äußerlich, sieht er sich doch in das göttliche Drama der Heilsgeschichte mit hineingenommen, nämlich in »die jede Erkenntnis überragende Liebe Christi, um erfüllt zu werden in die ganze Fülle Gottes hinein« (Eph 3,19).

b. Erfahrung jenseits des Wortes

Ein Signum der Authentizität christlicher Erfahrung ist das Wort. Während das Christentum die Erfahrung der »Unsagbarkeit« Gottes mit anderen Religionen gemeinsam hat, kennt es neben der verneinenden, der apophatischen Sprechweise auch die »positiv-symbolische, rhetorisch-allegori-

³ R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung?, 495.

⁴ Keiner gelangt durch eigenes Mühen zu Gott. Hierzu schreibt Simone Weil, mit einem deutlichen Unterton: »Es gibt Menschen, die ihre Seele zu erheben versuchen, wie etwa ein Mensch unablässig mit geschlossenen Füßen springen könnte in der Hoffnung, weil er alle Tage ein wenig höher springt, werde er eines Tages nicht mehr auf die Füße zurückfallen, sondern bis in den Himmel aufsteigen. Während er damit beschäftigt ist, findet er keine Gelegenheit, den Himmel zu betrachten. Wir können auch nicht einen einzigen Schritt gegen den Himmel hinauf tun. Die senkrechte Richtung ist uns versagt. Aber wenn wir lange Zeit den Himmel betrachten, steigt Gott hernieder und hebt uns empor. [...] Im Evangelium ist an keiner Stelle von einer Suche die Rede, die der Mensch unternimmt. [...] Die Rolle der künftigen Braut besteht darin, zu warten. [...] Die Anstrengung, durch welche die Seele sich rettet, gleicht der Anstrengung des Schauens, des Lauschens, der Anstrengung, mit welcher eine Braut ihr Jawort ausspricht. Es ist ein Akt der Aufmerksamkeit und der Zustimmung« (S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. Mit einem Vorwort von T. S. Eliot, München 1953, 208).

sche« Rede von Gott. Die »Verleiblichung« in die Form der Sprache bedeutet nicht, daß der Glaubende des Sagbaren und Gesagten habhaft werden will. Dies läßt sich erkennen an dem, was der »Leib« für den Menschen bedeutet: Während die Körperlichkeit eines Menschen dem Zugriff des anderen ausgeliefert ist, bleibt der Leib unverfügbar, er ist nie nur Sache, nie nur Gegenstand, sondern letzter Ausdruck des persönlichen Daseins eines Menschen in der Welt, er zeigt, wie einer »leibt und lebt«. So gibt es eine Sprache, die einer zu »sprechen« versteht, ohne sich des Ausgesprochenen zu bemächtigen, und die es ihm ermöglicht, im Wort zu »leben«, statt Wörter zu gebrauchen. In diesem Sinn kennt die Glaubenssprache - trotz aller Ohnmacht der Sprache, die sich in der Verwendung von Paradox, Negation usw. zeigt - beides, nämlich »das sprachliche Unvermögen *und* die Sprachkraft, die Sprachfeindschaft *und* die Sprachfreude, das Schweigen *und* die Überfülle machtvoller Beredtsamkeit«⁵. Beides, die Scheu wie auch die Notwendigkeit, über das Erfahrene zu berichten, erklärt sich aus der Erfahrung selbst: Wer Gott erfährt, weiß, daß er seine Erfahrung nicht in Worte fassen kann, und doch kann er das Erfahrene nicht für sich behalten.

Was dem Menschen in solchem (Er-)Leiden am meisten zu schaffen macht, ist das Schweigen, das als ein Schweigen Gottes erfahren wird. Diese Erfahrung macht das eigentliche und tiefste Leid in der Begegnung mit Gott aus, erst recht im Gebet. Hier hilft keine Theorie weiter - der Mensch ist nun mehr als seine Gedanken und sein Reden, er ist nur noch Sehnsucht nach einer neuen Begegnung mit dem lebendigen Gott. Das Schweigen gehört aber letztlich auf die Seite Gottes. Denn der Logos, das Wort, ist von Ewigkeit her Sohn, also Empfang vom Vater her; sein Selbstsein ist »von oben sein«, und zwar bis in seinen Urgrund hinein. Ohne den Willen des Vaters vorwegzunehmen, wartet er schweigend, bis seine »Stunde« kommt. Diese Stunde kennt nur der Vater, nicht aber der Sohn; sie ist ihm nicht das längst schon Bekannte und Vertraute, er erhält sie vielmehr vom Vater als etwas Neues, vom Willen des Vaters herkommend. Auch innertrinitarisch gibt es also ein Schweigen, denn in den göttlichen Relationen bleibt alles ein Empfangen und ist Herkunft vom Vater.

Zwar hat sich der verborgene Gott in seinem Wort geoffenbart und ist erschienen, auf daß der Mensch ihn fühlen, sehen, hören und erkennen kann, doch selbst in seinem »Erscheinen« entzieht sich Gott, denn er selbst ist mehr als alles, was Menschen in seinem Sohn von ihm zu erkennen meinen. Mit der Inkarnation ist das göttliche Schweigen nicht gebrochen, es steigert sich sogar bis zur Passion und endet im Schweigen des Vaters zur Stunde der Kreuzigung. Das göttliche Wort schweigt, wie der Vater schweigt.⁶ So steht die erste Parusie unter dem Zeichen des Schweigens,

⁵ A. M. Haas, *Sermo mysticus*. Fribourg 1979, 28, Anm. 23; vgl. ders., *Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik*, in: ebd., 136-167; ders., *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, in: W. Beierwaltes / H. U. von Balthasar / A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln 1963, 73-104.

⁶ »Je mehr Gott sich dem Menschen öffnet, desto tiefer geht er in das Schweigen ein. Folgt man Origenes, dann steht erst am Kreuz mit dem dem Schweigen entrunnenen und dann verstummenden Todesschrei Jesu das unaussprechliche Innere Gottes offen. Daß es sich also um ein nicht verschweigendes, sondern offenbarendes Schweigen handelt, findet seinen biblischen Anhaltspunkt im Christusbekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz. In der äußersten Verdichtung des Schweigens kommt somit die Offenbarung an ihr eigentliches Ziel. Ein solches Verständnis von Offenbarung als Selbsteröffnung Gottes kann aber nicht mehr am Modell des Sprechens und Gesprächs erschlossen werden, sie geschieht wesentlich nicht durch Worte, sondern in schweigender Selbstentäußerung« (C. E. Kunz, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studie zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg-Basel-Wien 1996, 742).

bis in das Reich des Todes, in das der Menschensohn hinabsteigt. Die Offenbarung bricht also nicht das Schweigen, sie geht als und im Schweigen weiter.⁷ Erst am Ende der Zeiten wird die letzte Parusie anbrechen, nämlich die der Offenbarkeit Gottes. Erfahrungen von Dunkelheit und Abwesenheit im Glauben sind somit nicht psychologisch, sondern offenbarungstheologisch zu verstehen.

Aus dem Schweigen des Kreuzes ergeht das »Wort vom Kreuz«, das neues Leben aus der Auferstehung Gottes verkündet in der Kraft des Heiligen Geistes, der selbst »jenseits des Wortes«⁸ wirkt: »Weil Gott dem Beter kein Wort zur Antwort gibt, sondern seinen Geist (Lk 11,13), ergeht seine Erhörung schweigend. Das Schweigen ist nicht einfach eine andere, eben göttliche Weise des Sprechens, es ist gar nicht Wort, vielmehr Geist, in dem Gott nun gegenwärtig ist. [...] Das Urparadigma dieses Gebets ist Jesu Kreuzesgebet. Im Schweigen des Vaters, das dem verstummenden Aufschrei Jesu am Kreuz folgt, wird der Geist frei, der sowohl der Geist Jesu wie der Geist des Vaters ist und ein wechselseitiges Sich-Geben und Füreinander-Dasein bedeutet. Der Geist ist der Geist des Gebets, weil er selbst das schweigende Gebet zwischen Jesus und seinem Vater ist. Jesus ruft nicht mehr verbal nach Gott, sondern übergibt sich dem Vater; und Gott erhört nicht verbal, sondern gibt im Schweigen sich selbst als pneumatische, lebendige und lebendigmachende Gegenwart.«⁹ Es gibt eine Offenbarung Gottes, die - jenseits des Wortes - sich im Schweigen vollzieht und die erst endgültig offenbar wird im »Wort vom Kreuz«, das dem Menschen einen Blick in die »Tiefen Gottes« (1 Kor 2,10) und die unauslotbare »Breite und Länge, Höhe und Tiefe« (Eph 3,18) seiner Liebe gibt.

Gottes Kenose im Schweigen des Menschensohnes vollendet sich am Kreuz im Schweigen grundloser Liebe. Was Liebe ist, kann nur Gott selbst sagen, und er sagt es wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, aber angesichts seiner Scherer »seinen Mund nicht öffnet« (Jes 53,7): »Es gibt eigentlich kein Wort, das diese Liebe beschreiben könnte, weil sie nichts neben anderem ist, von dem man sie umgrenzen könnte von außen, weil sie die einigende und ursprüngliche Essenz aller Wirklichkeit ist und sie darum nichts außer sich hat als die Leere des Nichts.«¹⁰ Die Liebe, nicht das Wort, macht das Wesen aller Wirklichkeit im Glauben aus, sie selbst jedoch ist »jenseits des Wortes«. Gottes Selbstentäußerung aus Liebe läßt sich nicht nochmals in Worte fassen, wohl setzt sie mitliebende und mitleidende Liebe (»sympathia«) frei, und das genügt. So führt Gottes Schweigen - »jenseits des Wortes« - in die Praxis tätiger Gottes- und Nächstenliebe.

c. Das Weg in das Innere des Herzens

Die Erfahrung göttlichen Schweigens ist dennoch beredt, weil getragen vom Wirken des Heiligen

⁷ Ebd., 740f.

⁸ Vgl. H. U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: ders., *Spiritus Creator*. Einsiedeln 1967, 95-105; DERS., *Wort und Schweigen*, in: ders., *Verbum caro*. Einsiedeln 1960, 135-155.

⁹ C. E. Kunz, *Schweigen und Geist*, 787; vgl. J. Ratzinger, *Beten in unserer Zeit*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*. München 1973, 119-132, bes. 126.

¹⁰ K. Rahner, *Einheit - Liebe - Geheimnis*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. VII, Einsiedeln 1966, 491-508, hier 501.

Geistes. Dieser Geist schenkt kein neues Wort, er ist vielmehr jener, den Jesus in seinem Reden und Handeln meint und den er bei seiner Passion am Kreuz allen Menschen mitteilt, »übergibt« (Joh 19,30). Er ist keine neue Mitteilung Gottes, sondern die Vollendung all seiner Kundgaben: Der Heilige Geist ist die Offenbarung Gottes schlechthin, aber auch sie ergeht aus dem tiefsten Schweigen Gottes, nämlich aus dem Abgrund des Todes des eingeborenen Menschensohnes.

Gegenüber dem »Buchstaben« des Alten Testaments steht kein neues Buch: Einzig der Geist macht lebendig, was Jesus gelebt und gelehrt hat (vgl. 2 Kor 3,6). Was der Buchstabe nicht vermag, nämlich das Herz des Menschen aufzuschließen, das schenkt und wirkt der Heilige Geist im Herzen des Menschen. Der Heilige Geist spricht nicht Worte, aber er bewirkt, daß Christus selbst ins Herz des Menschen tritt und sein Wort - inkarnatorisch - verleibt im Glaubenden. Gottes Offenbarung geht selbst über die Heilige Schrift hinaus: Diese trägt »keinerlei Willen zur Selbständigkeit, zur Abschließung in die Buchstabenexegese hinein in sich, sondern kann nur bestehen innerhalb der Geistwirklichkeit Jesu Christi«¹¹. In der Heiligen Schrift gibt es einen Raum des Schweigens, in den der Mensch nur durch Schweigen eingeführt wird, damit sein Herz lebendig wird in der lebendigen Begegnung mit dem Auferstandenen. Was Heilige Schrift, Tradition und Dogma in diesem Sinn sogar »überflüssig macht«, ist die »unmittelbare Nähe des göttlichen Meisters im Menschen selbst«¹². In ihr erfährt der Einzelne, was ihm weder Schrift noch Tradition sagen können, weil Gott selbst es ihm sagt: »Der aktuelle 'Fundort' der im Geist gegenwärtigen Christusoffenbarung ist also nicht eine Schrift, er findet sich vielmehr 'in den Herzen der Glaubenden'. Der Offenbarung gewiß wird der Glaubende darum nicht auf dem Weg des Lebens und Belehrtwerdens, sondern der 'Inspiration' und 'Inkarnation'«, und in Kontemplation und Aktion.¹³ Unter ihrer Gestalt vollzieht sich die Offenbarung weiterhin in der Geschichte Gottes mit dem Menschen, doch sie ergeht nicht mehr in der Form des »Sagens«, sondern des »Ergießens« in die Herzen der Gläubigen (vgl. Röm 5,5): »Je tiefer Gott sich selber enthüllt, desto tiefer hüllt er sich in den Menschen ein.«¹⁴ Verharrt der Mensch im Schweigen des Glaubens, ist er doch mit sich nicht allein oder gar in der Leere, sondern bei Gott.

Denn »Gott sandte den Geist seines Sohnes in unser Herz« (Gal 4,6). Er allein bewirkt das Eingehen des göttlichen Wortes in den Menschen und die Geschichte, auf daß der Mensch im Heiligen Geist das Wort Gottes aufnehmen und verstehen kann: »Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, [...] es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch Gebet« (1 Tim 4,5). Alle »Dinge« stehen in der Heilsordnung, sie können deshalb nicht außerhalb des Glaubens betrachtet werden. Nur im gläubigen Betrachten des Gotteswortes werden die Dinge der Welt in rechter, das heißt: göttlicher Weise vom Menschen verwaltet. So geht es im Vollzug des Gebets um mehr als eine fromme, rein »geistliche« Übung, das Gebet ist der Grundvollzug gläubiger Existenz.

¹¹ J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: K. Rahner und ders., Offenbarung und Überlieferung. Freiburg-Basel-Wien 1965, 25-69, hier 38.

¹² Ebd.

¹³ C. E. Kunz, Schweigen und Geist, 755.

¹⁴ H. U. von Balthasar, Gott redet als Mensch, in: ders., Verbum caro, 73-99, hier 91.

II. Konsequenzen

Aus den dargestellten Spezifika der Glaubenserfahrung ergeben sich wichtige Hinweise für die Bestimmung des unterscheidend Christlichen im Gebet.

a. Gespräch mit Gott?

Nicht selten wird das Gebet als ein »Sprechen mit Gott« ausgegeben. Doch eine solche Definition führt zu einem verkürzten Gebetsverständnis, das wiederum aus einem reduzierten Verständnis der Offenbarung kommt, weil es scheinen mag, daß der Mensch redet, Gott aber schweigt. Ganz anders die Aussage des Matthäusevangeliums, der Beter solle nicht viele Worte machen (Mt 6,7), auf daß Gott selbst zu Wort kommen kann. Gott und Mensch stehen nicht auf derselben Stufe, vielmehr muß der Mensch im Gebet zu Gott erhoben werden, auf daß dieser sich ihm offenbart: »Der sogenannte Stand der Gnade bedeutet auf der Ebene des Herzens tatsächlich Zustand des Gebets. Dort, im Innersten unserer selbst sind wir seither in beständiger Fühlung mit Gott. Der Heilige Geist hat uns dort ergriffen und völlig von uns Besitz genommen: er ist Atem von unserem Atem, Geist von unserem Geist. Er nimmt unser Herz sozusagen ins Schlepptau und kehrt es zu Gott. [...] Diesen Gebetszustand tragen wir allezeit in uns.«¹⁵

In diesem Zustand des Gebets unter dem Wirken des Heiligen Geistes erfährt der Christ Gottes Gegenwart als eine »Antwort« im Schweigen: »Das Gebet ist der einmalige Fall eines 'Gesprächs' - weshalb hier alle menschlichen Analogien wegfallen -, in dem das 'Gegenüber' raum-zeitlich nicht fixierbar, sinnhaft nicht erfahrbare ist und dennoch als gegenwärtig und wirklich angesprochen wird.«¹⁶ Im »Gespräch« des Schweigens offenbart sich Gott dem Menschen immer neu, und zwar, sobald der Beter in die Wirklichkeit des Lebens Jesu eintritt. Denn die Offenbarung ist mit dem Tod und der Himmelfahrt des Auferstandenen nicht abgeschlossen, sie wird »ohne Unterlaß« im Heiligen Geist universalisiert und aktualisiert. So schaut der Christ nicht zurück auf das Leben Jesu als historische, vergangene Wirklichkeit, vielmehr sieht er sich in dieses Leben hineingenommen: Durch die Taufe ist er mit-gekreuzigt und mit-auferstanden mit Christus, wie auch in der Feier der Liturgie das Leben Jesu und das Leben des Glaubenden miteinander gleichzeitig werden. Nicht zuletzt im Schweigen des Leidenden, des Martyrers, des Verfolgten, der verborgenen Kirche und im Schweigen verborgenen, ja verschwiegenen Lebens wird das Leben Jesu »heute« gegenwärtig.

b. Das innere Gebet

Kein Christ wird wohl der Überzeugung sein, daß das Gebet nur ein äußerlicher, pflichtgemäß verrichteter Vollzug ist, in dem Gott bestimmte Dinge mitgeteilt und entgegengehalten werden, obwohl er doch um all dies ohnehin schon wissen müßte. Jeder weiß: Gebet ist mehr. Mehr als Konversation und Plauderei, mehr als ein simples Gespräch zwischen Gott und der Seele. Jeder Christ

¹⁵ A. Louf, In uns betet der Geist. Einsiedeln 1976, 17.

¹⁶ C. E. Kunz, Schweigen und Geist, 786.

wird wissen, daß sein Stammeln im Beten immer schon Antwort ist auf Gottes Reden zu ihm, so daß man sich Gott auch nur nähern kann mit der ihm eigenen Sprache. Schon das Vaterunser ist Gottes eigenes Wort, aber dies gilt ebenso von jedem anderen Gebet. Weil Gott geredet hat, deshalb beten wir - mit seinem Wort und in Antwort auf sein Wort. Doch dieses Wort ist kein bloß niedergeschriebenes, kein äußerlich verbales, sondern eine Person, sein »geliebter Sohn« (Mt 17,5).

Er, der geliebte Sohn des Vaters, betet als Gott und als Mensch, wenn er uns das »Vaterunser« lehrt. In ihm ist das Gebet nicht mehr eine Angelegenheit zwischen Mensch und Gott, es betet hier Gott selbst zu Gott. Im innertrinitarischen »Gebet« bittet jede der göttlichen Personen die andere um die Verwirklichung dessen, was ihr gemeinsamer Wille ist. Insofern sich nun christliches Beten innerhalb des göttlichen Lebens vollzieht, wird der Beter, sobald er den Vater in Jesu Namen und im Einklang mit dem Willen des Vaters um etwas bittet, dies gewiß (Joh 14,13), ja, sogar unfehlbar (Mt 7,11) erhalten, weiß er doch, daß er längst schon erhalten hat (Mk 11,24; 1 Joh 5,14f.), wie auch Jesus weiß, daß er vom Vater immer erhört wird (Joh 11,41f.). Der Beter darf der Erhörung seines Gebets gewiß sein, weil er mit der Taufe in das »Reich des Sohnes seiner Liebe« (Kol 1,13) versetzt wurde und in ihr durch Christus in der Kraft des Heiligen Geistes freien Zugang (parrhesia) zu Gott erhalten hat. Das Spezifikum christlichen Betens ist also, daß es sich trinitarisch vollzieht: Indem Jesus als Mensch mit uns zu seinem und unserem Vater betet, versetzt er als Gott uns in den göttlichen Bereich und gibt uns Anteil an seinem einmaligen Verhältnis zu seinem »Abba«. Der Meister dieses Gebets ist aber der Heilige Geist, er läßt uns sprechen: »Abba, Vater« (Gal 4,2) und: »Jesus ist der Herr« (1 Kor 12,4). Der Geist ist es auch, der den Menschen in Gott wohnen und selbst zu einer Wohnung für Gott werden läßt.

Christliches Beten vollzieht sich jenseits aller Methodik, wie auch die Bitte: »Lehre uns beten!« auf keine äußere Unterweisung über das Wie des Betens zielt; vielmehr will sich der Jünger hineinnehmen lassen in die einzigartige Beziehung Jesu zu seinem Vater: Betend führt er die Seinen in sein eigenes Gebet ein und gibt ihnen die Kraft zu solchem Gebet, nämlich durch das Geschenk des Heiligen Geistes.

Solches Beten lehrt der Menschgewordene, indem er das ganze geschöpfliche Sein, mit Leib und Seele, annimmt. Ebenso hat der Christ in und mit seinem geschöpflichen Dasein zu beten und es seinem Gott hinzuhalten, auf daß er es in sich verwandeln möge. Es bedarf demnach nicht nur des Offenbarungswortes, wenn sich der Mensch auf den Weg des Gebets begibt, sondern auch der Hinwendung zu den »Dingen«, in denen Gott gesucht und gefunden werden will. Gewiß, der Mensch hat in den »Dingen« kein gemeinsames Maß mit Gott, weshalb er weder pantheistisch noch atheistisch den Weg zu Gott ermessen kann: Hier versagen vielmehr alle Methoden und Brücken; aber ohne die »Dinge« dieser Welt würde der Beter seines Weges zu Gott verlustig.

Im rechten Gebrauch der Dinge und im gläubigen Umgang mit ihnen liegt der Segen, aber zugleich auch die Not des christlichen Gebets, denn der Beter muß aufrichtig bekennen: »Wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen« (Röm 8,26). Der Beter wird immer spüren, daß er »nur« irdisch, nicht »göttlich« und keineswegs schon Gott angemessen beten kann.

Es scheint die tiefe Wahrheit christlichen Betens zu sein, daß es ein Versuch ist und bleibt, von dem keiner weiß, ob er gelingt und ob das Gebet überhaupt bei Gott ankommt; es gibt keinen Erweis und Beweis dafür, selbst eine mögliche Erhörung des Gebets wäre kein solcher. Aus dieser Ungewißheit und Unwissenheit erwächst die Bitte: »Herr, lehre uns beten« (Lk 11,1). Angesichts der Not allen Gebets verwundert es aber, daß die Evangelien - außer Joh 17 - nur wenig vom Beten Jesu überliefern. Jesu »Belehrung« setzt damit ein, daß sie sich nicht an Einzelne, sondern an eine Gemeinschaft, nämlich die Kirche richtet. Wenn auch der »Lehrer« des Gebets als Einzelner betet, die Belehrung, die er erteilt, ergeht an die Gemeinschaft der zu Unterweisenden; er selbst betet nämlich nie »privat«, sondern in der Urform kirchlichen Betens. Er lehrt, was und wie er selber zuerst betet, doch - wie im Herrengebet - nicht in der Form des »ich«, vielmehr als Haupt der Kirche ein »Du« und ein »Wir« unterscheidend.

Das Beten der Kirche vollzieht sich jenseits aller Formen von Subjektivität einer Gemeinschaft, bleibt es doch rückgebunden an die unveräußerliche Norm allen Betens, nämlich das Leben Jesu mit seinen einzelnen Mysterieninhalten. Der Mensch kann überhaupt zu Gott beten und ihm erst antworten, weil ihm Gottes Welt in der Fleischwerdung seines Sohnes eröffnet wurde. Das Leben des eingeborenen Sohnes enthält nicht nur, es ist die Weisheit des Vaters; in ihm liegt die ganze Wirklichkeit allen Daseins verborgen. Im Licht der Weisheit seines Vaters betrachtet der Sohn die Menschen von Ewigkeit her und findet an ihnen sein Wohlgefallen, mit dem er von Anfang der Welt an für seine Geschöpfe einsteht. Da er Mensch wurde, ist für immer offenbar, daß in ihm »alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes verborgen« sind und »die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt«. Wäre Gottes Wort nicht Fleisch geworden und hätte Gott selbst die Fülle seiner Weisheit und Wahrheit nicht in die Vielfalt der Aspekte von Raum und Zeit hin ausgelegt: in die Sprache menschlicher Existenz aussagend, gleichsam ausbuchstabierend in Wachsen und Sterben, Handeln und Erdulden, Leiden und Auferstehen -, so wäre alles Begreifen und Antworten des Menschen nur in den Formen der negativen, also apophatischen Mystik möglich geblieben, da Gott »an sich« nicht gedacht, nicht geschaut, nicht erfaßt und ausgesprochen werden kann.

Nachdem Gott aber Mensch geworden ist, trägt alles im Leben Jesu eine »ewige Bedeutung«, und dies gilt für jedes Stadium und jeden Zustand seines Lebens: »das Wachen und das Schlafen, die Munterkeit und die Müdigkeit, die Einsamkeit und das Gespräch, die Erfahrung von Morgen, Mittag und Abend, die Arbeit und die Ruhe, das Essen und das Fasten, der Genuß und die Enthaltung, die menschlichen Affekte und Affektlosigkeiten, das Festliche und der graue Alltag: jeden dieser sich wandelnden Zustände des Menschenlebens hat Gott der Schöpfer erdacht und geschaffen und jetzt, in der Fülle der Zeit, seinen Sohn in sie hineingesandt, um sie selbst zu erproben und zu 'Erlebnissen' Gottes in Menschennatur zu machen, sie auf die eigene Rechnung zu schreiben, um sie, als ein gelungenes Werk, auf diese Weise zu krönen und, auferstehend, ihre Wahrheit, ihre Quintessenz in die Ewigkeit zu überführen. Es besteht jetzt zwischen diesem Menschlichen und dem göttlichen Leben nicht mehr bloß eine vage 'Ähnlichkeit in je größerer Unähnlichkeit', es besteht eine Kommunion, worin das Vergängliche zum Gefäß des Ewigen wird, das bis zum Rand

und weit darüber hinaus erfüllt und überfüllt wird mit den Sinngehalten der göttlichen Liebe.«¹⁷ Indem Christus aus der konkreten Weltgestalt wieder zum Vater heimgekehrt ist, hat er für immer den Weg wahren »Betens im Geist« eröffnet. Fortan beläßt er die vom Vater sprechenden Bilder und Begriffe nicht, wie er sie als Mensch unter Menschen gesprochen und bestimmt hat, sondern nimmt sie aus ihrem buchstäblichen, d. h. irdischen Sinn heraus in ihre »geistige« Erfüllung. Dazu hat der zum Vater Heimkehrende den Heiligen Geist verheißen, der die Seinen in die wahre Fülle göttlicher Erkenntnis führt. Demnach verhält es sich nicht so, daß der Menschensohn menschliche Anlagen in eine erhöhte Form des Denkens und Sprechens emporgehoben hat, wie es auf verschiedenen Wegen der Mythologie und einer philosophischen Mystik geschehen ist; ansonsten wäre Christus nur derjenige, der Menschliches vollendet und zur Fülle gebracht hätte. Vielmehr hat sich Gott in den geschaffenen Kosmos hinein »konkretisiert«, um ihn in seinem Sohn zu sich zurückzuholen, denn in ihm hat er den ganzen Kosmos erdacht, in ihm grundgelegt und in die Wirklichkeit gesetzt. Alles bei dieser Konkretisierung des Vaters bedarf des Sohnes, um dessentwillen der ganze Kosmos geschaffen ist; nur der Sohn, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und sein Erstgeborener von Ewigkeit her, vermag Gottes Unendlichkeit in der weltlichen Endlichkeit abzuspiegeln und das Endliche im Unendlichen zu vollenden, indem er durch und in sich den alten Äon in den neuen wandelt, und zwar durch sein Leben, Sterben und Auferstehen, welche sein eigenes Drama geworden sind.

Der Mensch kann nach christlichem Verständnis nur deshalb in das Gebet eintreten, weil Gottes Wort Fleisch geworden ist, indem er uns in sich aufgenommen und uns sich selbst als neue, nämlich göttliche Existenzform gegeben hat. Das Gebet, das der Vater uns in seinem Sohn eröffnet und geschenkt hat, ist bleibend und wesenhaft christushafter Gestalt. Der Sohn hat sich den Menschen so angeglichen, daß er sie mit seiner Göttlichkeit nicht erdrückt und vergewaltigt, er ist vielmehr derart mit ihnen in allem gleich geworden, »außer der Sünde«, daß er »unablässig betend« für seine Geschöpfe eintritt und sie aus aller Knechtschaft der Sünde befreit zur Freiheit in Fülle.

»Ohne Unterlaß betend« tritt er für die Seinen ein: »Simon, Simon! [...] Ich habe für dich gebetet, damit dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder« (Lk 22,32; vgl. auch Joh 17,9-19). Die Kirche weiß sich demnach von Jesus nicht nur in das Gebet eingeführt, sondern ebenso von seinem Gebet getragen. Auf sein Gebet hin wandelt sich »Simon« zu »Petrus« wie auch »Saulus« zu »Paulus«, denn Christus bringt in ihnen zur Vollendung, was sie aus sich heraus nicht vermochten, so daß sie sich verirrt und ihn verleugneten. Als »Petrus« jedoch wird Simon fähig, den Herrn zu lieben, und als »Paulus« vermag Saulus endlich Gottes Wort zu verstehen. Sobald also der Mensch in Christus wurzelt, vermag er ihm betend zu antworten: »Ich in ihnen, du in mir« (Joh 17,23). Wer »in Christus« betet, muß sich nicht mühsam hineinwagen in ein ihm fremdes Tun, selbst wenn sein Tun nicht von dieser »Welt« ist, da diese Gott niemals angemessen ist, vielmehr hat er zu sich und seiner in ihm schon immer verborgenen Wirklichkeit in Christus heimzukehren, bis er seinen tiefsten Grund erkennt und von sich bekennen

¹⁷ H. U. von Balthasar, Das betrachtende Gebet. Einsiedeln 1955, 176f.

darf: »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Das christliche Gebet bedeutet wirklich die Umkehrung jeglicher Meditationspraxis, wie sie andere Religionen und Heilsangebote verheißungsvoll anpreisen: Christliches Beten kommt aus dem unbegrenzten, weil göttlichen Verstandenwordensein, und das heißt: aus dem Geliebtsein durch Gott in Christus.