

## Gnade

### Versuch einer evangelischen Rechenschaft

Es geht hier um den Versuch, das was Gnade ist, evangelisch, das heißt dem Evangelium gemäß, zu verantworten. Das ist nicht: nicht katholisch, denn das Evangelium ist wesentlich, nach dem eigentlichen, nicht konfessionell oder institutionell eingeschränkten Sinn des Wortes, „katholisch“, das heißt allumfassend. Es betrifft wohl den Einzelnen, aber auch die menschliche Gemeinschaft, ja die „Oikoumenè“ nach dem ursprünglichen Sinn des Wortes (die bewohnte Erde), also die gesamt-menschheitliche Geschichte, und auch, über den Menschen und die Menschheitsgeschichte hinaus, die geschaffene Wirklichkeit in ihrer Ganzheit, ohne die es überhaupt keine Menschen- und keine Menschheitsgeschichte gäbe, also die Natur und den Kosmos.

Es geht somit um den Versuch, Gnade der „evangelischen Katholizität“ gemäß zu verantworten.

Deshalb kann es hier nicht darum gehen, das „Evangelische“ in einem eingeeengten Sinn, als das „Protestantische“ – das konfessionelle oder das kulturelle „Protestantische“ – gegen das „Katholische“ in einem seinerseits eingeeengten Sinn auszuspielen: ein solches gegeneinander Ausspielen von „evangelisch“ und „katholisch“ wäre ebenso sehr gegen das Wesen des Evangeliums als auch gegen das der Katholizität: das Evangelium ist nicht mehr „protestantisch“ als die Katholizität „römisch“ ist. Das Evangelium und die ihm im Wesen gemäß Katholizität übersteigt beide: den Protestantismus wie auch den römischen Katholizismus. Beide sind geschichtliche Formen, und zum Teil einseitige, also zu erfüllende Formen der „*una sancta catholica et apostolica ecclesia*“, wie wir sie, gemäß den heiligen Schriften, mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis bekennen. Der Protestantismus wie auch der römische Katholizismus sind nur, aber sind wirklich der besondere, der bestimmte, der partikuläre ekklesiale Ort, an dem die einen oder die anderen in keineswegs exklusiver, wenn auch erst in teilweise potentieller, also noch nicht vollkommen tatsächlicher Weise die „evangelische Katholizität“ zu glauben, zu bekennen, zu leben versuchen. Was deshalb hier, vom partikularen Ort protestantischer Theologie aus, aber zugleich und zutiefst in der bewussten Verpflichtung zur evangelischen Katholizität, gesagt werden soll, kann nicht partikularistisch auf den Raum des Protestantismus beschränkt werden. Wo wir systematisch-dogmatisch Rechenschaft zu geben suchen, da sind nicht die jeweiligen Kirchen, so lieb und teuer sie uns sind und so verbunden wir in Freud und Leid mit ihnen sind, unser Richtpunkt, sondern da messen wir uns und unsere jeweiligen Kirchen und die Gesamtwirklichkeit am Maßstab der uns überführenden, uns in Pflicht nehmenden Christuswirklichkeit.

*Die Frage nach der Gnade ist die Frage nach der Freude, und die Wirklichkeit der Gnade erweist sich in der Wirklichkeit der Freude.* Gnade und Freude sind nicht nur weitläufig – also sehr lose – miteinander verwandt; sie sind vielmehr ganz nahe Verwandte, ja im eigentlichen Sinn sind sie Zwillinge, und zwar echte: sie stammen aus demselben Ei. Die griechischen

Wörter „charis“ = Gnade, und „chara“ = Freude haben den selben Wortstamm und sind so, von ihrem Ursprung her, zwei Aspekte der gleichen Wirklichkeit: sie gehen einer in den andern über und sind nicht voneinander zu trennen. Sie kleben wie Kletten aneinander. Wilhelm Stählin (in „Über einige biblische Wort-Familien, veröffentlicht in Symbolon I, S. 56) erwähnt, dass dieser engen Verwandtschaft wegen ein altes Lexikon „als die zentrale Wortbedeutung von charis geradezu angeben kann: das, worüber man sich freut.“ Wir dürfen deshalb Luthers Frage: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“, einfach so umschreiben: „Wie komme ich zur Freude, wie werde ich froh?“

Die enge Beziehung zwischen Gnade und Freude ist nicht nur in der griechischen Sprache gegeben, sie ist auch in der biblischen Botschaft Alten und Neuen Testaments selber begründet. Es ist hier nicht möglich und auch nicht vonnöten, diese Aussage breit zu rechtfertigen. Es genügt der Hinweis, dass das Evangelium als zentrales Thema die in Christus erschienene Gnade hat – in Apg 20,24 wird das Evangelium in unübertrefflicher Weise „das Evangelium von der Gnade Gottes“ genannt – und dass die Gnade Gottes das Evangelium ausmacht: „euangelion“ = Frohbotschaft. Eines enthält das andere: das Evangelium, die freudige Botschaft, ist die Gnade Gottes, das heißt, dass Gott gnädig ist; das ist „euangelion“, gute, frohmachende Botschaft. In der Weihnachtsbotschaft der Engel, die die gnädige Zuwendung Gottes zu den Menschen verlauten lässt, heißt es: „Siehe, ich verkündige euch große Freude“ (Lk 2,10). Wir können also sagen, dass die Gnade Gottes die große Freude der Menschen ist, und die große Freude der Menschen entspringt aus der Gnade Gottes.

## *I. Methodische Erwägungen*

### 1. Gnade und Gesetz

Von der genannten Beziehung zwischen Gnade und Freude gehen wir an das Thema „Gnade“ heran. Die Berechtigung unseres Ausgangspunktes und der aufgestellten These – die Frage nach der Gnade ist die Frage nach der Freude, und die Wirklichkeit der Gnade erweist sich in der Wirklichkeit der Freude – wird noch des weiteren aufzuweisen sein. Wir können ihr aber gleich die in ihr enthaltene negative These zur Seite stellen: Wo von der Gnade in einer Weise geredet wird, die die Freude nicht ein- sondern ausschließt, da wird nicht von der Gnade geredet.

Es liegt auf der Hand, dass diese negative Implikation der positiv geäußerten These ausdrücklich Abstand nimmt von manchen festgefahrenen Bahnen der theologischen Behandlung des Themas „Gnade“, wie sie uns von der Kirchen- und Theologiegeschichte überliefert sind. Sie mögen im einzelnen alle ihren Wahrheitsgehalt haben – das ist unbestritten –, wo sie aber am Freudencharakter der Gnade vorübergehen und wo auch die Art und Weise, wie von der Gnade gehandelt wird, nicht – immerhin auch – frohmachend ist, da ist der Abfall von der Gnade nach ihrer Fülle schon geschehen. Das kann hier nicht ausgeführt werden, und es wäre auch nicht sehr verlockend und frohmachend. Als sozusagen abstoßendes Beispiel wäre eine solche kritische Sichtung der Kirchen- und Theologiegeschichte allerdings schon am Platze, und sie ist an ihrem Ort auch durchzuführen. Es würde sich da zeigen, dass

jede Schwarz-Weiß-Malerei sich als sachlich vollkommen unhaltbar erweist; es würde klar, dass auch und gerade in den nicht sehr frohmachenden Streitigkeiten um die Gnade, wie sie nach Augustins Zeit wiederum im 16. und 17. Jahrhundert einen Höhepunkt erreichten, zentrale, frohmachende Wahrheitselemente bezeugt und bewahrt worden sind. Von Abfall von der Gnade – um der Gnade willen – zu reden ist darum, jedenfalls bedingt, nicht unberechtigt, weil die in diesen Streitigkeiten miteinander ringenden Parteien von einem Reden „von der Gnade her“ immer wieder zu einem Reden „über die Gnade“ hinübergelitten und damit schon nicht mehr von der Gnade, sondern von Begriffen sprachen, die sich von der von ihnen gemeinten Sache schon zu lösen begannen – wenn auch gesagt werden muss, dass sie sich tatsächlich wohl kaum je ganz davon zu lösen vermocht haben. Immerhin: die Versuchung, die Gnade zu verfälschen, sie, im paulinisch-lutherischen Sinn des Wortes als „Gesetz“ zu behandeln, zu einem Gesetz zu machen, hat schon im jüdischen, pharisäischen Legalismus triumphiert und hat die Kirchen- und Theologiegeschichte bis auf den heutigen Tag begleitet. Es gibt überhaupt keine Theologie und auch keinen Glauben, kein Gebet, keine Verkündigung, keine christliche Diakonie, keine kirchliche Gemeinschaft, die sich nicht mit dieser Versuchung auseinanderzusetzen hätte. Nur da wird Gnade recht bezeugt und gelebt, wo sie diese Versuchung kraft ihres eigenen Wesens als Gnade im Menschen überwindet. Denn wo das legalistisch missverstandene Gesetz siegt, da ist es mit der Freude aus, wie es da auch mit der Freiheit und dem Vertrauen aus ist. Wie nämlich die freimachende, Vertrauen wirkende Gnade einerseits, die Freude andererseits zusammengehören, so gehören auch knechtendes Gesetz einerseits und Ängstlichkeit, Bedrücktheit und Misstrauen andererseits zusammen.

## 2. Gnade und Erfahrung

Wenn die Frage nach der Gnade die *Frage nach der Freude* ist und die Wirklichkeit der Gnade sich in der Wirklichkeit der Freude erweist, dann behandeln wir das Thema „Gnade“ auch nicht sachgerecht, wenn wir uns damit begnügen, und sei es die kirchen- und theologiegeschichtlichen, sei es auch die biblischen Gnadenaussagen ins Gedächtnis zu rufen. Nicht dass das nicht nützlich, ja sogar nötig wäre – ganz gewiss ist das der Fall, vor allem was die biblischen Aussagen anbelangt –, aber es genügt nicht. Ja, es kann uns das, wenn wir da nicht sehr achtsam sind, an der Wirklichkeit der Gnade geradezu vorbeiführen. Das ist nun eine zunächst vielleicht überraschende und missverständliche Aussage. Was ist damit gemeint? War die erste methodische Vorerwägung inhaltlich vorwiegend „theologisch“ bestimmt – es ging dabei um die „Gnade“ als frohmachende Wirklichkeit und um ihre Abgrenzung gegenüber dem knechtenden, legalistisch missverstandenen Gesetz –, so ist diese zweite Vorerwägung mehr „anthropologischer“ Art, oder besser: sie führt die erste Vorerwägung in mehr anthropologischer Weise weiter. Es geht hier um die Erkenntnis, dass das Wissen – die Kenntnisnahme z. B. der biblischen Gnadenaussagen – nicht selber Gnadenerfahrung ist, wenn es auch, der Erfahrung vorauslaufend, zu derselben hinführen und, ihr nachfolgend, dieselbe ausdrücken kann, wenn also die Bedeutung des sogenannten „theologischen“ Wissens in keiner Weise verkannt werden soll noch kann. Es soll nur darauf hingewiesen werden, dass man sich die wesentlichen theologischen Erkenntnisse – wir sprechen von Erkenntnissen – nicht durch die theologische Wissenschaft als solche, also abstrakt betrieben, aneignet, sondern nur durch die Erfahrung, die, ist sie wirkliche Erfahrung, immer theolo-

gisch bedeutsam und darum auch theologisch zu beleuchten ist. Wir sprechen nicht von religiöser Erfahrung im engen Sinn, sondern von jeder wirklichen Erfahrung, denn jede echte Erfahrung ist immer auch „religiös“, ist immer auch in irgendeiner Weise Gotteserfahrung. Das kann hier nicht im Besonderen dargestellt werden; es wird aber im Fortgang der Ausführungen wohl noch deutlich werden. Damit soll aber ein Doppeltes gesagt sein:

*Erstens:* Gnade ist Gnadenerfahrung oder sie ist nicht; sie ist eine Erfahrung, die sich in der Freude, die sie schenkt, erweist.

*Zweitens:* Diese Gnadenerfahrung geschieht nicht abgetrennt von der Gesamterfahrung, also von der Gesamtwirklichkeit des Menschen, sondern sie ist Erfahrung für die menschliche Wirklichkeit; ja, noch genauer, diese Gnadenerfahrung wird „in, cum et sub“ (in, mit und unter) der menschlichen Wirklichkeit, der Gesamterfahrung gemacht.

Mit dieser Aussage ist der Supranaturalismus abgewehrt. Nach dem supranaturalistischen Gnadenvverständnis ist die Gnade irgendwo außerhalb unseres gegenwärtigen Erfahrungsgebietes (supra naturam) beheimatet, ob das nun – dualistisch-metaphysisch – im wie auch immer verstandenen Jenseits ist oder aber – biblizistisch-heilsgeschichtlich (die Heilsgeschichte biblizistisch verstanden als eine besondere, abgeschlossene Geschichte) – die als vergangene, so verstandene Heilsgeschichte ist. Es soll gewiss der Wahrheitsgehalt weder der einen noch der andern Form des Supranaturalismus geleugnet werden: Der Wahrheitsgehalt des metaphysischen Dualismus ist, dass die gegenwärtige Welt und Zeit „vorläufig“ ist (im doppelten Sinn des Wortes „provisorisch“: sie ist eine „Provision“, ein Angeld für das Kommende, Verheißene, für den neuen Himmel und die neue Erde, und sie ist deshalb vorauslaufend, provisorisch, sie wird aufgehoben werden). Der Irrtum aber des metaphysischen Dualismus ist, dass er diese Welt und Zeit entwertet, als sei sie nicht der Ort, wo die neue, verheißene Schöpfung zeichenhaft jetzt schon durchbrechen will und auch durchbricht. Und was den heilsgeschichtlichen Biblizismus anbelangt, so ist sein Wahrheitsgehalt die Tatsache einer besonderen Offenbarung und Geschichte, aber sein Irrtum ist die Herauslösung dieser besonderen Offenbarung und besonderen Geschichte aus der Gesamtwirklichkeit, als würde nicht diese Gesamtwirklichkeit, sondern eben nur eine besondere Wirklichkeit in dieser Gesamtwirklichkeit von der besonderen Heilsoffenbarung und Heilsgeschichte bestimmt. Dann wird die Kenntnis von dieser besonderen Offenbarung und Geschichte getrennt von der menschlichen Erfahrungswirklichkeit. Gibt es eine besondere Gnadenerfahrung, dann bleibt sie getrennt von der weiteren, sogenannten „natürlichen“ Wirklichkeit und ihrer Erfahrung.

Gnade aber ist nicht nur Erfahrung, sondern sie ist Erfahrung der Gnade in Beziehung zur gesamten menschlichen Erfahrung oder sie ist nicht. Denn nur als Erfahrung gibt sie Freude (nicht als Wissen), und nur als auf die Gesamterfahrung bezogen und sie erneuernde Erfahrung gibt sie Freude. Denn die Gnade gibt nach dem biblischen Zeugnis nicht eine Teilfreude, sondern eine Vollfreude, sie gibt Freude die Fülle (Joh 15,11; 16,24; Apg 13,52; 1 Joh 1,4; 2 Joh 12); sie erfüllt, füllt völlig aus, das heißt, sie ist allumfassend.

Damit ist aber die – methodisch und sachlich als untrennbar erscheinende – Frage gestellt: Wie wird Gnade in der menschlichen Gesamtwirklichkeit (mit ihren „ökumenischen“ und kosmischen Wesenselementen) erfahren? Das heißt: wie bricht die Freude in der menschl-

chen Gesamtwirklichkeit durch? Was ist überhaupt in dieser Gesamtwirklichkeit Gnade? An dieser Frage hat sich die (der evangelischen Katholizität verpflichtete) Theologie zu erweisen. Sie hat hierin ihre Fähigkeit zu beweisen, ob sie Rechenschaft davon zu geben imstande ist, was Gnade ist, was Freude bereitet, und wie das geschieht. Es ist klar geworden, dass die theologischen Aussagen sich in der Erfahrung in ihrer Wirksamkeit zu erweisen haben. Entweder sie sind gnadenhaft erfahrungsträchtig, und dann sind sie der Gnade gemäß, oder sie sind wirklichkeitsfremd und dann sind sie ihr ungemäß (d. h. supranaturalistisch). So stellt sich die Frage der Gnade.

## *II. Sachliche Ausführungen*

Was ist Gnade und wie geschieht sie, das heißt: was wirkt Freude und wie wird Freude gegeben?

### 1. Gnade und Wirklichkeit

Wir müssen ausgehen von der Feststellung, dass Gnade immer etwas besonderes, etwas nicht für gewöhnlich gegebenes ist. Das ist der Sinn der traditionellen Gegenüberstellung von „Natur und Gnade“. Wir können in einer wohl angemessenen Weise von allgemeiner Wirklichkeitserfahrung auf der einen Seite, von Gnadenerfahrung auf der anderen Seite, oder kürzer von Wirklichkeit und Gnade sprechen. Gnade wird als etwas sich der Wirklichkeit überlagerndes, ihr zusätzlich Zu-gegebenes, das von außen ein- (oder von innen auf-) bricht, erfahren. Sie geschieht nicht außerhalb der Wirklichkeit, aber sie wird als eine besondere Dimension der Wirklichkeit erfahren, die diese, ihrer gewöhnlichen Erfahrung entgegen, als Gnadenwirklichkeit erscheinen lässt.

Nehmen wir ein Beispiel. Da gehe ich müde und verdrossen aus meiner Wohnung zu einem kurzen Spaziergang. Ein schwerer Tag liegt hinter mir. In mir brodelt es von Ärger, Unzufriedenheit, innerer Auflehnung. Ich meine, allen Grund dazu zu haben, und es wird schon so sein. Ein trüber Tag also, wie wir deren so manche erleben. Nun aber hinaus in die Natur, sich Luft schaffen, all den Ärger und die Unzufriedenheit abschütteln! Aber beim Spaziergang kriege ich „mich“ nicht los, mich, meine Bitterkeit. So sehr ich auch immer wieder mir die Landschaft anzusehen versuche, mein trüben Gedanken holen mich ein und ich kreise weiter um sie. Kaum erholt kehre ich nach dem Spaziergang in meine Wohnung zurück. Ich habe dabei das von mir innerlich Ersehnte, dass mir etwas Neues geschenkt werde, dass sich die Wirklichkeit sozusagen „verklären“ und dass ich einen Augenblick der Gnade erleben möge – ich habe es nicht erfahren.

Das gleiche kann mir etwa am Sonntagmorgen beim Gottesdienst passieren. Ich gehe hin in der genannten Stimmung und komme in derselben Stimmung wieder zurück, vielleicht noch zusätzlich verärgert, weil ich auch da aus dem Teufelskreis nicht herausgekommen bin. Aber ein anderes Mal kann es ganz anders sein. Plötzlich oder allmählich kann ich beim Spaziergang erfüllt werden von der Landschaft, von der Blumenpracht, von den Bäumen, vom Vogelgesang, von der Erhabenheit oder Lieblichkeit der Berge, oder auch ganz einfach von einem Sonnenstrahl, der mich, mein Auge erreicht, von einer Blume, von einem Blatt, von

einem Tierlein am Wege, von einem Tautropfen, an dem mein Auge hängen bleibt. Und mit einem Mal wird alles anders. Keiner der Gründe, warum ich zuvor so verärgert war, ist „objektiv“ aus der Welt geschafft, aber ich bin nun mit einem Mal versöhnt mit meinem Los, zufrieden, ich bin dankbar, dass über meinem trüben Leben eine Sonne am Himmel steht und dass sie auf mich einen Strahl, vielleicht nur für einen kurzen Augenblick, einen Strahl ihres Lichts und ihrer Wärme, fallen lässt.

Und wiederum kann das gleiche etwa am Sonntagmorgen beim Gottesdienst geschehen. Es wird dann einer der – wie der Psalmist sagt – „schönen Gottesdienste des Herrn“. Es liegt darauf das verklärende Licht der Gnade. Wir sagen dann: „Das war eine Gnadenstunde!“<sup>1)</sup>

Es ist keineswegs abwegig, die erwähnte Erfahrung als Gnadenerfahrung zu bezeichnen. Auch das, und das schon ist Gnadenerfahrung. Gnade ist zunächst einfach das, „was durch seine Anmut, seine Lieblichkeit, seine Schönheit das Auge erfreut“ (das ist ja auch die Bedeutung des französischen „grâce“). Wilhelm Stählin sagt in dem schon angeführten Artikel, Gnade ist in diesem Sinn „an die Sinnesorgane und Sinneseindrücke gebunden“, weshalb denn auch in der Bibel mit dem Wort Gnade einfach „die das Herz erfreuende Lieblichkeit der Rede“ bezeichnet wird (siehe Luk 4,22; Kol 4,6). Wie reimt sich das aber mit dem besonderen, theologischen Sinn des Wortes Gnade? Ich möchte hierzu einfach aus dem genannten Artikel von Stählin einen Abschnitt zitieren (S. 56-57): „Im biblischen Sprachgebrauch wird ‚charis‘ freilich das eigentliche und spezifische Wort für die Freundlichkeit, Huld, Güte und Gnade Gottes, als Übersetzung der entsprechenden hebräischen Wörter, die keinen solchen erkennbaren sinnlichen Hintergrund haben (Anmerkung: Die Frage, ob letztere Bemerkung wirklich begründet ist, mag auf sich beruhen). Den ganzen Reichtum, den die Verkündigung der göttlichen Gnade in sich schließt, vermag dieses Wort ‚charis‘ in sich aufzunehmen. Doch wird damit nicht aufgehoben, dass dieses Wort ein etwas anderes Bedeutungsfeld und sozusagen einen anderen Klang hat als das deutsche Wort Gnade. Während dieses die Menschenfreundlichkeit Gottes als seine gnädige Herablassung („sich ge-niedrigen“) versteht, schwingt für griechisch sprechende Menschen bei dem Wort ‚charis‘ noch etwas von der Urbedeutung des Lieblichen, Anmutigen, des freundlichen Angesichts, der wohl lautenden Stimme mit (Anmerkung: das gilt ebenso für das französische Wort grâce). Ein Erbe der wesentlich mit den Sinnen empfangenden griechischen Seele ist mit diesem Wort in die Ursprache der christlichen Verkündigung eingegangen und hat sich hier mit der alttestamentlichen Verheißung des göttlichen Erbarmens vermählt. Da, wo das Wort ‚charis‘ zum Träger der Botschaft von der Gnade Gottes, zum Träger des ‚Evangeliums‘ geworden ist, war jene Aufspaltung zwischen sehen und hören, zwischen Bild und Wort, zwischen sinnlicher Form und geistigem Gehalt im Grunde unmöglich, und wo einer Gemeinde nach apostolischer Weise die ‚charis‘ Gottes oder die ‚charis‘ Jesu Christi angewünscht und zugesprochen wurde, war in dieser Gemeinde kein Raum für ein feindseliges Misstrauen gegen den Einbruch der Schönheit in den Raum des Glaubens und des Gottesdienstes.“

Hier stellt sich nun die Frage: wie kann dasselbe Wort diese sozusagen „allgemeine“ Gnadenerfahrung *und* die „besondere“ Gnadenerfahrung bezeichnen, also die Gnadenerfahrung im Sinn der Gnade der Wirklichkeit einerseits, die Gnadenerfahrung im Sinn der Gnade Gottes andererseits? Das ist doch nur so zu erklären, dass die Wirklichkeit durchsichtig werden

kann – von unten nach oben – für Gott, dass die geschaffene Wirklichkeit den Schöpfer und Erlöser dieser Wirklichkeit enthüllt, also die Gotteswirklichkeit, und dass andererseits diese Gotteswirklichkeit, verstanden als Gnade, sich auch im besonderen – von oben nach unten – offenbaren kann. Das gilt es nun auszuführen.

## 2. Gnade und Christus

Es geht hier um den Hinweis, dass die Gnade in beiden Fällen, als die *gratia creata* (verstanden als Gnade der geschaffenen Wirklichkeit) und die *gratia increata* (verstanden als die ewige Gnade Gottes), anders gesagt die „natürliche“ Gnade und die übernatürliche Heilsgnade untrennbar sind. Damit ist im Grunde zweierlei gesagt:

*Erstens:* Es gibt eine Schöpfungsgnade.

*Zweitens:* Diese Schöpfungsgnade ist bezogen auf die in der besonderen Heilsgeschichte und dann, dieselbe erfüllend, in Christi Heilstat sich offenbarende Gnade Gottes.

Wir stellen hier die zu erläuternde, biblisch begründete These auf, dass der Geber und die Gabe in beiden Fällen, also im Fall der Schöpfungsgnade und im Fall der besonderen Heilsgnade, der gleiche ist, nämlich der ewige, fleischgewordene Gottessohn, Christus.

a) Dass eine Beziehung besteht zwischen der Heilstat Gottes in Christus und der Schöpfungstat Gottes und dass auch letztere in Christus geschehen ist, ist die klare Aussage mehrerer neutestamentlicher Stellen. Wir erwähnen nur die wesentlichsten: Paulus sagt in 1 Kor 8,6 von dem einen Gott, dem Vater, dass „von ihm alle Dinge sind und wir zu ihm“, und er sagt von dem einen Herrn, Jesus Christus, dass „durch ihn alle Dinge sind und wir durch ihn“. In Joh 1, wo in Vers 14 von dem ewigen Wort gesagt ist, dass es „Fleisch wurde und wohnte unter uns“, wird vorher, in Vers 3 und 4, von demselben Wort gesagt: „Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war (von der Schöpfung an) das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“. Der Christushymnus Kol 1,15ff bezeugt Christus, der die Erlösung gewirkt hat (siehe die Verse zuvor), als „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“, „den Erstgeborenen vor allen Kreaturen“, und sagt von ihm: „In ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist...“ (siehe auch Hebr 1,1-3). An all diesen Stellen wird in eindeutiger Weise von Christus als dem „Kosmokrator“, dem Schöpfer und Herrn des Kosmos, gesprochen. Der Christus, der das besondere Heilswerk gewirkt hat durch seine Inkarnation, sein Leben und Wirken, seinen Tod und seine Auferstehung, ist nicht ein anderer, sondern derselbe, in dem und durch den Gott auch alles erschaffen hat und erhält. Gott handelt in Schöpfung und Erlösung in Christus, in seinem Sohn. Deshalb bezeugt auch die Schöpfung, da wo sie in ihrer Transparenz für Gott, den Schöpfer erkannt wird, den *gnädigen* Gott. Nicht dass die Bibel und vor allem und zuerst das Alte Testament nicht um den „Schatten“ der Schöpfung wüsste, er ist aber sozusagen „aufgehoben“ in die Erkenntnis, dass die Schöpfung „gut“ ist (Gen 1), und dass sie Gott als den Allmächtigen und Barmherzigen preist, ihn preist als den, der sich in der Schöpfung als der Gnädige erweist (Psalmen 19, 104 und 148). Vom Neuen Testament und von der Fleisch-

werdung Christi her heißt das dann: Christus, der Gottessohn, das gnädig nach außen gerichtete Angesicht Gottes, ist in der Schöpfung am Werk.

b) Diese Aussage bleibt nicht auf die Schöpfung im Sinn des Kosmos und der Natur beschränkt, sondern sie ist auszuweiten auf die „Oikoumenè“, die Menschheitsgeschichte und die persönliche Geschichte. Die Schöpfungsgnade ist auch die Geschichtsgnade. Auch da ist Christus am Werk, de facto, ob das nun im Glauben bewusst ist und bezeugt wird oder nicht. Diese Sicht ist für den unabweisbar, für den es, mit dem Neuen Testament, nicht nur eine Christologie des 2. Artikels des Credo, sondern auch eine Christologie des 1. Artikels gibt. Christus wird gewiss erst bekannt auf Grund der besonderen Offenbarung – wir kennen ihn, bewusst, noetisch, erst so –, aber damit ist nicht gesagt, dass er nicht tatsächlich, ontisch auch außerhalb seiner Bezeugung durch den Glauben – auf Grund der besonderen, prophetischen und apostolischen Offenbarung – wirksam ist, und zwar überall in der Menschheit und in jedem einzelnen Menschen.

Hierzu nur einige Hinweise.

Zunächst *zur Menschheitsgeschichte*. Die schon erwähnte Aussage von Joh 1,4 („In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“) bedeutet zweifellos: Wo Licht und Leben ist (in dem Sinn, dass dadurch die Wirklichkeit hell und das Leben lebenswert wird), da ist die Logos-, die Christuswirklichkeit.

Dies führt zu der Aussage: die Christuswirklichkeit ist auch in den nicht-christlichen Religionen und Kulturen, sofern darin Leben und Licht ist. Wir reden hier nicht dem Synkretismus oder der Religionsvermischung das Wort, sondern berufen uns auf den Hinweis von Eph 1,10, wonach Gott in Christus „alle Dinge zusammenfasst, beides, was im Himmel und auf Erden ist“. Diese Zusammenfassung oder „recapitulatio“, die ja auch für das alttestamentliche Gesetz gilt, bedeutet dreierlei, wie an der Haltung des Paulus dem Gesetz gegenüber – die auf „alle Dinge“ ausgeweitet werden kann – ersichtlich ist. Nach der dreifachen Bedeutung der „Aufhebung“ nach Hegel: Erstens ist damit eine Negation, eine Ablehnung gemeint. Wie das Gesetz, so werden auch die Religionen an der Norm „Christus“ gemessen und es wird ihre Ambivalenz, ihre Doppeldeutigkeit erkannt. Gleichwie das Gesetz Gabe Gottes und Werkzeug der Selbstgerechtigkeit des Menschen ist, so ist auch in den Religionen Licht und Finsternis, Heil und Unheil zugleich. Diese nicht zu verkennende Ambivalenz fordert zur Unterscheidung der Geister auf und damit zur Verwerfung des Nicht-Lichten und des Nicht-Lebenschaffenden. Zweitens meint die Aufhebung dann auch die Bewahrung eben dieses Lichten und Lebendigen, Lebenschaffenden. Wiederum gilt dies, wie für das Gesetz, so auch für die Religionen. Im Sinne von Apok 21,24 und 26 müssen die Schätze der Erde eingeerntet werden für das Gottesreich. Christus erreicht seine Fülle nur durch die so verstandene „recapitulatio“ oder Zusammenfassung, wonach alle Dinge auf ihn als auf ihr Haupt (caput) hin geordnet werden. Drittens bedeutet dann „Aufhebung“, dass alle Dinge, wie auch das Gesetz, in Christus erfüllt werden und er sie zu ihrer Vollkommenheit bringt, die nicht selber schon in ihnen, sondern allein in Christus als ihrem Vollender ist. Damit ist aber den Religionen und Kulturen gegenüber eine nicht nur negative, sondern auch positive Haltung angegeben, aber damit werden auch diese beiden Haltungen, die verwerfende und die bewahrende,

als „vorläufig“ erkannt, weil sie der Erfüllung und Vollendung aller Dinge in Christus vorauslaufen.

Dann zur *Einzelgeschichte*. Die Religionsphänomenologie belehrt uns, dass eines der von den meisten Religionen erkannten Grundthemen des menschlichen Lebens sich in dem Satz ausdrückt: „Stirb und werde“, dass es also in den beiden Wörtern Tod auf Auferstehung ausgedrückt werden kann (siehe hierzu Geo Widengren, Religionsphänomenologie, oder auch Mircea Eliade, Geschichte der Religionen). In allen Kulturen werden Geburt, Übergang in die Adoleszenz, Heirat und auch der letzte Tod als ein Sterben im Blick auf ein neues Leben verstanden. Der johanneische Christus spricht dieses Grundthema in dem Wort aus (Joh 12,24): „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt's allein; wenn es aber erstirbt, so bringt es viel Frucht.“ Diese Aussage ist nicht spezifisch christlich, sondern sie ist universal christlich. Das ist das Gesetz des Lebens, dass es nur Leben auf dem Grunde des Sterbens, des Todes, gibt, eines Sterbens inmitten des Lebens wie dann einmal am Ende des Lebens. Damit ist aber auch gesagt, dass das Sterben nicht seinen Sinn, sein Ziel in sich selber hat, sondern Durchgang ist oder jedenfalls sein will zum Leben. Das Jesuswort erfüllt und vollendet die in den meisten Religionen erkannte Hoffnung, dass dem Sterben eine Verheißung gegeben ist, nämlich dass dadurch (wahres) Leben wird oder werden kann.

Was ist dann aber das „Besondere“ des Christentums? Dieses hat in seiner Mitte das Sterben und Auferstehen Christi, des Mensch gewordenen Gottessohnes. Diese Mitte des christlichen Glaubens wirft nun einen hellen Schein auf die Grunderfahrung des Menschen, die des Sterbens und Werdens, des Verwandeltwerdens, des Neugeborenwerdens. Damit wird ausgedrückt, dass das menschliche Sterbenmüssen – inmitten des Lebens und am Ende desselben – eine Beziehung hat zu Gott, dass in jedem menschlichen Sterben dieses Sterben des Menschensohns, des wahren Menschen, der zugleich der Gottessohn, Gott von Gott, der also Gott-Mensch ist, sich ereignen, Früchte tragen will und dass sich durch dieses Sterben diese Auferstehung im Menschen ereignen, in ihm ihre Früchte tragen will (siehe Apok 13,8, wo, nach dem eigentlichen Wortlaut, die Rede ist von „dem Lamm, das von Anfang der Welt erwürgt ist“). Das Sterben und Auferstehen Christi ist von Anbeginn der Welt an der Sinn des Menschenlebens. Wo Menschen – vor Christus, ante Christum natum – sterben und durch das Sterben verwandelt werden, also auferstehen zu einem neuen Leben (so ambivalent dieses „neu“ auch noch sein mag, vermischt mit vielem „alten“), da verwirklicht sich schon vorwegnehmend Christi Sterben und Auferstehen, besser: da trägt schon vorwegnehmend, sich sozusagen selber vorauslaufend, Christi Sterben und Auferstehen seine Früchte. Und seit Christus – post Christum natum – ist für den Glauben an Christus jedes wahre Sterben ein Teilhaben (participatio) am Sterben und jedes Auferstehen ein Teilhaben am Auferstehen Christi im Sinne von Röm 6. Wir können sagen, nicht nur mit Pascal: „Le Christ est en agonie jusqu'à la fin du monde, tant que dure le péché des hommes“ (Christus liegt im Sterben bis an das Ende der Welt, solange die Sünde der Menschen andauert), sondern auch: Christus ist von Anfang der Welt an, seitdem ein Riss durch die Schöpfung geht, „en agonie“; er kämpft von Anfang an darum, dass der Mensch in Wahrheit sterbe (und nicht in Lüge oder Vergessenheit) und dann auch auferstehe; ja, er ist selber der, welcher im Menschen, wo er in Wahrheit stirbt und aufersteht, selber stirbt und aufersteht, von Anfang der Welt an. Dass dies von Anfang an und bis zum Ende der Welt der Sinn, das Mysterium des menschlichen

Lebens ist, dass sich darin Christus selber ereignen will, das wird offenbar in der Fleischwerdung Christi, in seinem in der Geschichte sich besonders ereignenden Sterben und in dem durch es geschehenden Durchgang, Durchbruch – von Gott geschenkt – zum Auferstehungsleben, zum ewigen Leben des Gottesreichs. Weil dem so ist, darum hat jedes Menschenleben einen unwägbar Preis, darum ist jedes Menschenleben oder doch geschieht in jedem Menschenleben – in biblischer Sprache – eine „Heimsuchung“ (visitatio) Gottes, worin Gott selber durch Gericht (Sterben) Heil, Leben wirken will. Der Mensch ist nicht Gott und ist nicht göttlich, aber Gott ist in ihm am Werk und gegenwärtig und will ihn durch vielfältige Führungen und Prüfungen durchbrechen lassen, ihn zubereiten zu seinem eigenen, ewigen Leben, ihm daran Teil geben. Das menschliche Leben ist ein Geheimnis, ein Mysterium, darin Gott selber geschieht und geschehen will. Durch diese Aussage erscheint Gott recht eigentlich als „in, cum et sub“ der menschlichen Geschichte wirksam und gegenwärtig, gewiss nicht in eindeutiger Weise, sondern vielmehr „a contrario“, durch sein Gegenteil, nicht in seiner Größe, sondern in seiner Schwäche, und ebenso in seiner Größe. Dieses Wirken und diese Gegenwart ist – so dürfen wir vom 2. Artikel, also von Christi Tod und Auferstehung her sagen – das Wirken und die Gegenwart Christi im Menschen. Das ist Gnade. Sie wirkt über das Kreuz Auferstehung, über die Trübsal Freude (siehe etwa Röm 5,3-4).

Im Glauben dürfen wir das so erkennen und bekennen. Im Glauben erfüllt sich, was auch außerhalb des Glaubens der Nerv der Einzelgeschichte ist oder sein will.

c) Nun ist im Besonderen vom Heilswerk Christi, über das im Grunde weithin zum 1. Artikel Gesagte hinaus, zu sprechen. Damit sind wir dann erst an der eigentlichen Mitte des Themas „Gnade“ gelangt. Diese Mitte soll nun nicht für sich betrachtet werden. Es geht hier um den Hinweis, dass das Heilswerk Christi in einem Zusammenhang steht zu dem kosmischen und „ökumenischen“ Gnadenwirken Gottes in Christus, das von Anfang an geschieht. In Inkarnation, Leben und Wirken, in Tod und Auferstehung Jesu, des Christus, wird dieses von Anfang an geschehende Gnadenwirken Gottes offenbar; es wird in seiner Person beispielhaft, typisch, und zwar geschichtlich Ereignis (und übergeschichtlich, denn die Auferstehung weist ja über die Geschichte hinaus).

Der Ausdruck „Heilswerk“ ist nun allerdings missverständlich, weil er das Werk Christi von seiner Person abzusetzen scheint. Aber nach dem Neuen Testament wirkt Jesus ein Heilswerk, wirkt er Heil, weil er das Heil selber in seiner Person ist. So bezeugt zum Beispiel Tit 2, 11: „Es ist (mit dem Kommen des Christus) erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen“. Jesus selber ist die Mensch gewordene Gnade Gottes – in seiner Person. Das geht auch eindeutig aus den Evangelien hervor. Man denke beispielsweise an Luk. 4,16ff, wo Jesus am Sabbat in Nazareth aus Jesaja 61 liest: „Der Geist des Herrn ist bei mir, darum weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt zu predigen den Gefangenen, dass sie los sein sollen, und den Blinden, dass sie sehend werden, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadensjahr des Herrn“. Daraufhin sagt er (V. 21): „Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren“. Von der Verkündigung Jesu wird in diesem Zusammenhang gesagt (V. 22): „...sie (die Hörer) ...wunderten sich, dass solche Worte der Gnade aus seinem Munde gingen“. Seine Worte sind gnadenvoll, weil er selber die Gnade Gottes in Person ist. Dies drückt sich

nicht nur in seinen Worten, sondern auch in seiner ganzen Haltung aus. Diese wird etwa nach Luk 15,2 treffend durch die Pharisäer und Schriftgelehrten so umrissen, was von ihnen aus gesehen allerdings als Vorwurf gemeint ist: „Dieser nimmt die Sünder an und isst mit ihnen“. Das ist geschehene Gnade. Sie erweist sich ebenso sehr durch Heilung wie durch Sündenvergebung; sie ist, können wir sagen, Wohl und Heil zugleich, nie Wohl, das nicht Zeichen des Heils wäre und also über sich selber hinauswiese, aber auch nicht Heil, das sich nicht in einem zeichenhaften und wenn noch so begrenzten Wohl, in allem Unwohlsein wie etwa bei Paulus (2 Kor 12), erweise, und sei es nur in der Fähigkeit und Kraft, das Unwohlsein zu tragen: die Freude ist stärker als jenes, wenn sie es auch nicht ausschaltet. Gnade ist, für den Sünder (und den Unheilen), im Sinne von Luk 15,2, die Tatsache des Angenommenseins. Glauben ist dann, nach der schönen Formulierung Paul Tillichs, „annehmen, dass ich angenommen bin, obwohl ich unannehmbar bin“ (Gesammelte Werke III, S. 53,55). Wir sind so sehr ganz angenommen, dass er, der ewige Gottessohn, unser Fleisch und Blut annahm, ganz solidarisch mit unserem durch die Sünde missgestalteten Menschsein wurde, ja selber zur Sünde wurde (nicht zum Sünder, 2 Kor 5,21), er also unseren Platz einnahm – und dies bis hin zum Kreuzestod. Durch seine Teilhabe, Gemeinschaft an unserer Wirklichkeit hat er, als Gott-Mensch, den Bruch der Sünde und damit die Macht Satans und des Todes über uns von innen her überwunden. Das bezeugt das ganze Neue Testament, und das bezeugt besonders auch Paulus in seiner Aussage von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden, durch den Glauben. „Wir werden ohne Verdienst (wörtlich: geschenkweise) gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Jesus Christus geschehen ist“ (Röm 3,24).

Dies soll in einer doppelten Richtung ausgeführt werden.

*Erstens* ist zum „allein“ („allein aus Gnaden“, sola gratia), das von Luther stammt, etwas zu sagen. Luther meinte damit, dass wir wirklich, und zwar ganz aus Gnaden, angenommen, gerechtfertigt sind. Das ist eine unaufgebbare Erkenntnis; die Erkenntnis, dass die Liebe Gottes nicht bedingt, sondern unbedingt ist: „Jesus nimmt die Sünder an“. Paul Tillich fand eine gültige Veranschaulichung dieses vollen Annehmens und vollen Angenommenseins in der Beziehung, die der Psychotherapeut zu dem Patienten hat, der zu ihm kommt. Dieser mag durch eigene Verschuldung dahin gekommen sein, wo er nun ist: der Psychotherapeut fällt kein moralisches Urteil, er ist da, um den Menschen anzuhören und ihn zu begleiten; er wendet sich ihm rückhaltlos zu und ist ganz für ihn da, um ihn ganz zu sich selbst kommen zu lassen. Der Psychotherapeut kann nur so handeln, so sein, in der impliziten oder expliziten Erkenntnis, dass die Krankheit und auch die Schuld nicht das letzte sind, sondern dass sie sozusagen aufgehoben sind durch eine Wirklichkeit der Gnade. Luthers „allein“ drückt die bedingungslose Hinwendung, das bedingungslose Hingeneigtsein Gottes zum kranken und sündigen Menschen aus. Es ist auch schon von der Psychologie her klar, was das für eine unaussprechlich heilende, heilmachende Sache ist. Aber gewiss beschränkt sich dies nicht auf die Psychologie im engen Sinn, sondern betrifft die ganze, psycho-somatische („Leib-Seele-Geist“) Wirklichkeit des Menschen, seine Wesenswirklichkeit.

Nun hat aber dieses „allein“ Luthers, das sich polemisch gegen die damalige kirchliche Theologie und Praxis wandte, zu Verengungen – und zwar gegen Luthers Meinung selber – geführt. Es wurde und wird im Raum der evangelischen Christenheit bis heute weithin exklusiv

verstanden. Dies führt dann zu einer von allem andern losgelösten Soteriologie (Heilslehre), insbesondere losgelöst von der Kosmologie und der Anthropologie, also vom 1. Artikel des Credo. Unterstützt durch den neu-platonischen metaphysischen Dualismus zwischen Leib und Seele führt das dann, für die Ganzheit der Schöpfung und des Menschen in ihr, zu katastrophalen Auswirkungen. Denn dann ist eben weder die Schöpfung noch der Mensch wirklich ganz angenommen und damit hineingenommen, hineinversetzt in die Bestimmung, die Gott der Schöpfer ihnen von Anfang an gegeben hat. Schöpfung und Erlösung werden dann getrennt, die Schöpfung wird entwertet – sie ist ja gefallen – und die Erlösung wird in ihrer Trennung von der Schöpfung und also vom *ganzen* Menschen vereinseitigt. Das ist aber unbiblisch, ist ungöttlich und ist auch unmenschlich. Wir sahen schon, dass die Bibel nicht zwischen Schöpfung und Erlösung trennt. Beide werden demselben Gott, demselben Gottessohn zugeschrieben. Die Schöpfung, verstanden als *creatio continua*, zielt hin auf die neue Schöpfung, die „*kainè ktisis*“, den neuen Himmel und die neue Erde, und in der ersten Schöpfung bricht die neue Schöpfung schon zeichenhaft durch. Schöpfung und Erlösung sind *ein* Werk Gottes in Christus. In der Erlösung kommt der Sinn der Schöpfung ans Licht: Gott schafft von Anfang an, in Christus; er schafft von Anfang an in der Wirklichkeit von Kosmos und Natur, von Menschheit und Mensch, die neue Schöpfung. Sie ist von Anfang an sein Ziel, und in dem Heilswerk Christi wird dies Ziel bestätigt und schon, im Glauben, erfüllt, wenn die Offenbarung, Sichtbarwerdung dieser Erfüllung auch noch aussteht, aber mit der Parusie Christi gegeben werden wird.

Angesichts dieser Verengungen, die mit dem „allein“ verbunden sind, ist es darum nötig zu betonen, dass für Luther selber die Formel „allein“ im Zusammenhang steht mit der Formel „ganz“. „*Sola gratia*“, aber „*tota gratia*“, „*solus Christus*“, aber „*totus Christus*“, „*sola scriptura*“, aber „*tota scriptura*“. Es ist der Versuch obiger Ausführungen, die Ganzheit der biblischen Botschaft, die Gnade betreffend, anzupeilen. Die Gnade hat diese alles umschließende Weite. Freude verträgt nicht Enge, nicht *angustia* (das führt zur Angst), sondern es gibt sie nur in dieser Weite. Die Gnade stellt den Menschen in einen weiten Raum.

*Zweitens* ist das zur Erlösung durch Christus Gesagte weiterzuführen im Blick auf den 3. Artikel. Der spricht nämlich – auf dies begrenzen wir uns und können es auch, denn darin fließt alles zusammen – von der Kirche Christi, der Gemeinschaft der Heiligen.

Das bedeutet zuerst negativ, dass dadurch aller individualistischen Verengung der Soteriologie, der Gnade gewehrt ist. Es wäre zu diesem Punkt viel zu sagen, so verheerend sind die Auswirkungen des Heilsindividualismus in der protestantischen Christenheit, in welcher die Soteriologie sich manchmal geradezu als Heilpathologie auswirkt. Nicht dass die Gnade nicht für den Einzelnen wäre, aber sie wird ihm nicht gegeben ohne die Kirche und er kann sie nicht haben ohne sie, ohne die Brüder. Zu wie vielen Verzerrungen, Verkrampfungen aller Art führt nicht bis auf heute die Verkennung dieses „ekklesialen“ Charakters der Gnade. Christus ist nicht ohne seinen Leib. Wo wir ihn ohne seinen Leib haben wollen, da machen wir ihn zum Gesetz und dann macht der so zum Gesetz gewordene Christus nicht frei und nicht froh, sondern knechtet und ängstet uns. Gewiss ist die Gnade nicht im engen Sinn auf die Kirche bezogen – dies würde sonst zu einer ekklesiozentrischen Verzerrung führen. Wir sprachen von der Schöpfungs- und der Geschichtsgnade: diese ist in der gesamten Mensch-

heit von Anfang an am Werk, wenn sie auch erst in der Kirche auf Grund des Heilswerkes Christi bekenntnismäßig bezeugt wird. Die Gnade stellt den Einzelnen in die Kirche wie auch diese selbst in die Gesamtmenschheitsgeschichte und in den Kosmos hinein.

Das bedeutet dann positiv, dass die Gnade uns einer Gemeinschaft einverleibt, uns Brüder gibt, dass die Gnade also gemeinschaftlich, auch partnerschaftlich empfangen und gelebt wird. Es bedeutet auch, dass wir die Gnade durch die Schöpfung und Geschichte und zentral durch die Kirche vermittelt bekommen, durch die sogenannten Gnadenmittel (Wort und Sakrament), und dass wir in dieser Gemeinschaft und durch sie, mit den Gnadenmitteln, die Christus in ihr gestiftet hat, als liebende und betende Kirche miteinander die Gnade immer neu empfangen und von ihr leben dürfen in der Welt, die uns von da aus als die erscheint, in der Gott in Christus in Gnaden am Werk ist. In der Kirche erfahren wir Gnade, und wo wir an der Kirche bauen, da bauen wir auf Grund der Gnade und lassen was sie ihr Werk tun in der Welt, dass sie darin in den menschlichen Verhältnissen und Beziehungen Gestalt gewinne.

Gnade bezeichnet die Hinwendung Gottes zum Menschen, die liebevolle Bewegung Gottes auf uns hin, und dieselbe ist anmutig und macht anmutig. Wir haben im Vorhergehenden versucht, das, was das bedeutet in wesentlichen Gesichtspunkten zu umreißen.

Aber nun muss als letztes gesagt werden, dass wir Gnade nur empfangen dadurch, dass wir sie weitergeben, besser: zurückgeben. Das Wort „charis“ hat denn „auch den Sinn des Dankes: ‚charis echein‘ heißt eben nicht nur Gnade als Geschenk empfangen und haben, sondern es heißt auch dankbar sein und also die Schönheit der Güte als Dank zurückbringen zu dem Geber“ (Stählin S. 58; siehe etwa Röm 7,25; 2 Tim 1,3). Das ist der Sinn vom lateinischen „reddere gratias“, Dank sagen, das heißt, die Gnade empfangend zurückgeben. Noch einmal Wilhelm Stählin: „So umspannt das Wort ‚charis‘ sowohl die Bewegung Gottes auf uns Menschen hin (eben seine gnädige Herablassung) wie auch die dankbare Rückbewegung des Menschen auf Gott“. Letztere wird im Griechischen durch „eucharistein“ ausgedrückt. Mit „Eucharistie“ bezeichnen wir ja auch das heilige Mahl, wo wir Christus und seine Gnade empfangen und dafür Dank sagen. Der Dank gehört zur Gnade; nur im Dank erfüllt sich die Gnade.

Was das nun bedeutet (der Dank ist ja nicht nur der im engen Sinn verstandene Dank, verstanden als Dankgebet also) für die Existenz des Christen, für sein Sein und für sein Werk, für seinen Beruf als Gottesdienst (wie Luther das sagt), das kann hier nur noch als Frage gestellt und als Hinweis angeführt werden.

---

<sup>1)</sup> Wie jedes Gleichnis darf das angegebene Beispiel nicht gepresst werden. Die Gnade könnte sonst leicht wie eine Flucht aus der Wirklichkeit erscheinen, könnte geradezu „supranaturalistisch“ gedeutet werden als etwas, das die Wirklichkeit überdeckt. Sie ist aber gerade das, was die Wirklichkeit annehmen hilft als das, worin Gott selber tötend und erneuernd am Werk ist.

*Dieser Vortrag wurde am 13. April 1977 gehalten anlässlich eines Theologischen Seminars im Diakonissenhaus Riehen bei Basel. Wir lassen dem Text seine gesprochene Form.*

*Veröffentlicht als Sonderdruck aus „NEUE ZEITSCHRIFT FÜR SYSTEMATISCHE THEOLOGIE UND RELIGIONSPHILOSOPHIE“, 22. Band 1980, Heft 1, Verlag Walter de Gruyter, Berlin und New York*