

Was ist das eigentlich: „Gnade“?

Sechs Thesen zur Diskussion

VON KARL-HEINZ MENKE

Würden alle Bücher einer theologischen Bibliothek mit der Frage durchsucht, welche Worte in ihnen am häufigsten vorkommen – ich vermute, dass das Wort „Gnade“ dazu zählen würde. Offenbar ist das Wort unvermeidbar, obwohl es niemand gern verwendet: der Praktiker in Verkündigung und Katechese nicht, aber auch der Fachtheologe nicht, weil ihn dieses Wort an eine Theologie erinnert, die sich unter dem Decknamen des heiligen Thomas in ein System überzeitlicher Wahrheiten und in die Subtilitäten scholastischer Distinktionen verliert – z. B. zwischen äußerer und innerer Gnade, Gnadengaben und Heiligungsgnade, aktueller und habitueller Gnade, Verstandesgnade und Willensgnade, zuvorkommender und nachfolgender, wirksamer und hinreichender Gnade.¹ Gisbert Greshake spricht von einer zunehmenden Unzeitgemäßheit², weil der binnenkirchlich verwandte Begriff in einer demokratisierten Gesellschaft nur noch museal wirkt. Der gnädige Herr und das gnädige Fräulein sind Figuren von gestern. Selbst in der Rechtsprechung wirkt das Wort „Gnade“ antiquiert, weil eine Begnadigung – z. B. eines Mitglieds der Baader-Meinhof-Bande durch den Bundespräsidenten – bei Licht betrachtet gar kein Gnadenakt sein darf. Ich vermute: Wenn der Bundespräsident seinen Gnadenakt nicht begründen und auf dessen gesellschaftliche Akzeptanz achten würde, so könnte ihn sein Gnadenakt das eigene Amt kosten.

Reduktionen des deutschen Wortes auf seine biblischen Äquivalente oder etymologischen Wurzeln können die Semantik klären, nicht aber die bezeichnete Wirklichkeit. Was wissen wir über die gemeinte Sache, wenn wir feststellen, dass sich das deutsche Wort Gnade vom Mittelhochdeutschen *genada* beziehungsweise vom Wortstamm *nidan* (sich herablassen) herleiten lässt; dass das griechische *charis* im Unterschied zum lateinischen *gratia* allgemein das den Menschen Erfreuende meint; dass Jesus selbst das aramäische Äquivalent möglicherweise nie benutzt hat; oder dass Paulus aus autobiographischen Gründen das Wort *charis* anders und vor allem sehr viel häufiger als die Evangelisten verwendet?

Die vielfach unternommenen Analysen des hebräischen und griechischen Wortfeldes haben zu dem Ergebnis geführt, dass jede Einengung der Bedeu-

¹ Vgl. P. Hardt, *Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults*, Münster 2005, 203–252.

² Vgl. G. Greshake, *Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung*, Kevelaer 2004, 10–16.

tung des Wortes „Gnade“ auf bestimmte Aspekte der scholastischen Gnadenlehre falsch wäre. Unbestritten ist:

- Das Wort „Gnade“ steht ganz allgemein für das biblisch bezeugte Verhalten Gottes zum Menschen – aus der Perspektive des Neuen Testaments für das letztgültig in Jesus Christus geoffenbarte Verhältnis Gottes zum Menschen.
- Nicht Gott selbst, sondern Gottes Verhalten³ wird in den Schriften des Alten Testaments mit dem Wortfeld „Gnade“ – hebräisch: *chäsäd*; *rason*; *rechamim* – bezeichnet.
- Jesus Christus ist dieses Verhalten „in persona“ – als der Mensch gewordene Logos.

I.

Wenn man an Jesus Christus ablesen kann, was Gnade – also Gottes Verhalten zur Schöpfung und speziell zum Menschen – ist,

- dann kann Gott kein Absolutum im Sinne griechischer oder hegelianischer Metaphysik sein;
- dann muss in Gott selbst das Nicht-Notwendige sein;
- dann berühren wir die Vorstellung von einem Gott, der Beziehung – interpersonales Schenken von Zeit und Freiheit – ist.

Dieser Hinweis auf den trinitarischen Gott, dessen Wesen die Liebe (das Geschenk von Zeit und Freiheit) ist, soll das Problem der Verhältnisbestimmung von Freiheit und Notwendigkeit in Gott nicht verdecken, sondern anzeigen. Aber es würde den vorgegebenen Rahmen sprengen, wenn ich hier die Frage behandeln würde, ob in Gott die Vollkommenheit der Freiheit untergeordnet ist, so dass Gott sich zu seiner vollkommenen Güte – sprich: Gnade – frei entschieden hat, ohne dies aufgrund seiner Vollkommenheit zu müssen. Um meine Antwort auf diese Frage zumindest anzudeuten, sei Folgendes dargelegt: Obwohl ich den Begriff „Geheimnis“ nur ungern verwende, meine ich, dass er in Bezug auf die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Notwendigkeit in Gott angebracht ist. Denn in diesem Fall ist er nicht das fromme Deckmäntelchen von Denkfaulheit, sondern Hinweis auf die vom Trinitätsglauben bezeichnete, aber logisch nicht auflösbare Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit, von Notwendigkeit und Freiheit.⁴

³ Gemeint sind besondere Taten (Ex 34, 5 f.; Num 6, 24–26; Jes 54, 7), konkrete Huld-Erweise (Jes 63, 7; 1 Kön 8, 22–53) und bestimmte Gaben Gottes (Ex 31, 3; Num 11, 25. 29; 1 Sam 16, 13).

⁴ „Wenn es eine Anfrage gibt, dann richtet sie sich an die innere Logik des Freiheitsbegriffes, die ein Stück Negation sozusagen unabdingbar macht für den Fall, dass wir Freiheit zum konzeptuellen Dreh- und Angelpunkt des Gottesbegriffes machen. Diese Anfrage hat mit der Einsicht in ein Dilemma zu tun, das man mit folgenden beiden Thesen bezeichnen kann: 1) Wenn Gott vollkommen frei ist, dann kann er (prinzipiell) jede mögliche Welt aktualisieren, die er aktualisieren will. 2) Wenn Gott vollkommen gut ist, dann muss er die beste aller möglichen Welten aktualisieren.“

Der Gott, der sich Mose im brennenden Dornbusch als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs geoffenbart hat, ist der Bundesgott. Der Bund ist der Grund der Schöpfung, nicht umgekehrt die Schöpfung der Grund des Bundes.⁵ Gottes Verhältnis zu dem, was er geschaffen hat, zu dem, was wir „Natur“ nennen, ist nicht zuerst ein Schöpfungs- und dann erst ein Bundesverhältnis. Das von der neothomistischen Scholastik immer wieder diskutierte Problem der Zuordnung von Natur und Gnade erweist sich im Blick auf den biblisch bezeugten Bundesgott als Scheinproblem. Denn der Gott, der die Liebe ist, verhält sich von Anfang an – d. h. vom Beginn der Schöpfung an – zu jedem Geschöpf, das wir erkennend unterscheiden können, auf je singuläre Weise. Das heißt, dass im Blick auf die biblisch bezeugte Heilsgeschichte die Unterscheidung zwischen einem natürlichen beziehungsweise generellen und einem gnädigen beziehungsweise besonderen Verhalten Gottes zu seinen Geschöpfen – und speziell zum Menschen – nicht nur überflüssig, sondern auch falsch ist.

Wenn es ein gesichertes Ergebnis der von Christoph Kardinal Schönborn neu entfachten Debatte um die Bezeichnung der Schöpfung als *Intelligent Design (ID)* gibt, dann dieses: Der Prozess, den wir mit dem Begriff „Evolution“ beschreiben, ist kein notwendigerweise so und nicht anders verlaufender Prozess. Er ist nicht die Ausführung eines „intelligent design“. Wenn

Satz 2) scheint nicht nur dem Zustand unserer realen Welt geradezu zu widersprechen, sondern auch die vollkommene Freiheit Gottes, von der Satz 1) spricht, in Abrede zu stellen. Wie ist diesem Problem zu entkommen? Sollen wir sagen, dass Gottes Freiheit von seiner Vollkommenheit sozusagen begrenzt wird? Oder unterliegt die Vollkommenheit Gottes ebenfalls der Freiheit Gottes – etwa in dem Sinne, dass sich Gott in seiner Freiheit zur Vollkommenheit (und damit zur vollkommenen Güte etwa) entschlossen hat? Der erste Ausweg hat gravierende Konsequenzen für das vom Verf. andiskutierte Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit in Gott. Denn diese Lösung würde voraussetzen, dass Gott eine Natur hat, die er sich sozusagen nicht aussuchen konnte, auch wenn er sich zu dieser Gottnatur in ein Verhältnis setzt. Der Preis dieser Lösung ist hoch: Der Freiheitsbegriff steht nicht mehr an exponierter Stelle. Aber auch die alternative Lösung ist nicht ohne einen bestimmten Preis zu haben. Wer sagen will, dass sich Gott seine Eigenschaften sozusagen frei aussucht, der muss bereits eine minimale Menge von Eigenschaften voraussetzen, die die Grundlage dafür sind, dass Gott sich Eigenschaften sozusagen frei wählt. Aber müssten wir an dieser Stelle nicht weitergehen? Müssten wir nicht fragen, ob auch die vorausgesetzten Eigenschaften Produkt einer Wahl sind, damit die Bedingungen, an die These (1) anknüpft, erfüllt sind und sein können? Diese Frage drängt in einen Regress, der nur vermieden werden kann, wenn man weiteres Fragen abbricht. Das kann man aber nur, wenn man ein Stück negativer Theologie auch an dieser Stelle implementiert – etwa in der folgenden Gestalt: Auch wenn wir sagen, dass Gott sich seine Eigenschaften in jeder Hinsicht frei wählt, so dass er in letzter Konsequenz zur Aktualisierung der besten aller möglichen Welten nicht gezwungen wird, weil auch seine moralische Vollkommenheit das Produkt einer freien Wahl ist, so müssen wir doch eingestehen, dass wir die Umrisse einer solchen, gewiss radikalen Freiheit nicht verstehen, ja nicht verstehen können, weil sie in jeder erdenklichen Hinsicht der Grenzfall dessen ist, was wir sub specie mundi als Freiheit erleben“ (*T. Schärfl*, Kommentar zu Magnus Striet, Gottes unbeschränkte Freiheit – Balanceakte eines Grenzbegriffs, in: *A. Halbmayr / G. M. Hoff*, Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg i. Br. 2008, 34–37; 35 f.).

⁵ „Der Bund ist der innere Grund der Schöpfung“, und „die Schöpfung ist der äußere und nur der äußere Grund des Bundes, man darf wohl sagen: seine technische Ermöglichung, die Bereitstellung und die Ausstattung des Raumes, in welchem die [...] Geschichte des Bundes sich abspielen, des Subjektes, das in dieser Geschichte Gottes Partner sein [...] sollte“ (*K. Barth*, Kirchliche Dogmatik; Band III/1, Zürich 1945, 106 f.).

man die Evolution wie ein abgelaufenes Tonband bis zum Anfang zurückspulen könnte, um dann unter denselben Anfangsbedingungen den Entwicklungsprozess abermals zu initiieren, würde er keineswegs noch einmal genauso ablaufen, wie er faktisch abgelaufen ist. Was ein Wissenschaftler weltanschaulich „Zufall“ nennt, ist nur der vortheologische Name für Gnade, für das freie Handeln Gottes.⁶ In unserem Zusammenhang entscheidend ist, dass der Akt, mit dem der Schöpfer jedem Seienden Wirklichkeit verleiht, nicht zuerst etwas entstehen lässt, das alle Gestalten der Schöpfung gemeinsam haben, um dann innerhalb des Gemeinsamen das Besondere der Einzelgestalt zu ermöglichen. Vielmehr hat jedes einzelne Seiende in dem Maße Anteil am Sein (an dem durch den Schöpfungsakt ermöglichten Wirklichsein), in dem es – anthropomorph gesprochen – einen wenn auch noch so rudimentären Grad von Innerlichkeit aufweist. Weil eine Pflanze über einen höheren Grad von Innerlichkeit als ein Stein verfügt, und weil ein Tier in entsprechender Weise über jeder Pflanze steht, ergibt sich wie von selbst eine Hierarchie des Wirklichen. Erst der Mensch kann sich bewusst und also willentlich bzw. frei auf sich selbst, auf das Sein im Ganzen und damit auch auf den Grund des Seins, auf den Schöpfer, beziehen.

Zusammenfassend darf man festhalten:

(1) Innerlichkeit bedeutet – wenn auch unterhalb der Noosphäre sehr anfanghaft und analog – ein gewisses „Selbst-sein“.

(2) Weil Gott Liebe ist, ist keines seiner Geschöpfe *nur* Objekt. Jedes Geschöpf besitzt ein *gewisses* „Selbst-sein“.

(3) Folglich ist die transzendente Freiheit des Menschen nicht etwas der übrigen Schöpfung gegenüber vollkommen Neues, sondern die Einfaltung einer viele Milliarden Jahre währenden Entwicklung geschöpflicher Innerlichkeit.

Weil die Beziehung des Schöpfers zu jedem Geschöpf faktisch das Geschenk eines zumindest rudimentären „Selbst-seins“ impliziert, kann Gott nur *mit* seinen Geschöpfen, nicht jedoch *an* ihnen *ohne* sie handeln. Das Verhältnis des biblisch bezeugten Schöpfers ist zu jedem seiner Geschöpfe ein interkommunikatives beziehungsweise dramatisches. Gott handelt in Kommunikation mit seinen Geschöpfen – auch mit solchen, die am Anfang der Evolutionskette stehen und als einzelne nur einen denkbar geringen Grad an Innerlichkeit aufweisen.

Weil alle Geschöpfe auch aufeinander einwirken, kann man von einer doppelten Art und Weise des Handelns Gottes in der Welt sprechen: direkt beziehungsweise unmittelbar durch Kommunikation mit der Innerlichkeit des je singulären Geschöpfes; und indirekt beziehungsweise mittelbar über die Wirkung der Geschöpfe aufeinander.

⁶ Vgl. dazu die luzide Analyse von T. Möllenbeck, Der Kardinalfehler – Theologische Spekulation mit Intelligent Design?, in: ThGl 98 (2008) 261–286, besonders 281.

Mit diesen Ausführungen beziehe ich mich auf Béla Weissmahr SJ⁷, der in vielen seiner Veröffentlichungen die folgende Grundthese entfaltet: Es gibt gar kein Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung, das nicht immer schon ein besonderes zu jedem von uns unterscheidbaren Seienden wäre. Wenn der Schöpfergott die absolute beziehungsweise trinitarische Liebe ist, dann muss sein Verhältnis zur geschaffenen Wirklichkeit ein je singuläres zu jedem einzelnen Seienden sein. Weissmahr wörtlich:

Je mehr ein endliches Seiendes an der Fülle des Seins partizipiert, um so mehr wirkt Gott in der Aktivität dieses endlichen Seienden ‚von innen‘, d. h. durch die ihm eigene Selbstaktivität und so – da die dem Geschöpf eigene Selbstaktivität zugleich unmittelbar von Gott her stammt – auf *unmittelbare* Weise. Je weniger dagegen ein Seiendes an der Fülle des Seins partizipiert, um so mehr wirkt Gott in der Tätigkeit dieses Seienden ‚von außen‘ her, d. h. durch das Wirken anderer Geschöpfe und so – da hier das Wirken Gottes auf der Ebene der Zweitsachen durch das Wirken anderer Geschöpfe vermittelt ist – auf *mittelbare* Weise.⁸

Dies alles vorausgesetzt, ergibt sich als eine erste Antwort auf die Themafrage „Was ist das eigentlich: ‚Gnade‘?“:

These I: Gnade ist zuerst und zunächst das Verhalten des Schöpfers zu seiner Schöpfung. Der biblisch bezeugte Schöpfer schenkt jedem einzelnen Seienden eine unverwechselbare Identität. Damit gemeint ist auch auf den untersten Stufen der Evolution ein gewisser Grad von unverwechselbarer „Innerlichkeit“ beziehungsweise „Nicht-Notwendigkeit“ beziehungsweise „Selbstaktivität“.

II.

Der Bundesgedanke besagt, dass der biblisch bezeugte Schöpfer nicht gegen und nicht ohne, sondern stets mit seinen Geschöpfen handelt. Das gilt im analogen Sinne auch unterhalb der Noosphäre und ganz unbestritten dort, wo sein Adressat der Mensch ist. Das, was wir traditionell „Gnade“ nennen, ist kein Handeln Gottes an uns ohne uns, sondern mit uns. Deshalb sollte man das missverständliche Axiom „Die Gnade setzt die Natur voraus“ durch das weniger missverständliche Axiom „Die Gnade ermöglicht Freiheit und also Geschichte“ ersetzen.

⁷ Vgl. B. Weissmahr, Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, Frankfurt am Main 1973, besonders 109–145; ders., Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik. In: StZ 191 (1973) 47–61; ders., Bemerkungen zur Frage der Möglichkeit eines nicht durch Geschöpfe vermittelten göttlichen Wirkens in der Welt, in: ZKTh 96 (1974) 426–430; ders., Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?, in: ZKTh 100 (1978) 441–469; ders., Philosophische Gotteslehre, Stuttgart 1983; ders., Menschliche Geistigkeit und Evolution, in: G. Pöltner/H. Vetter (Hgg.), Leben zur Gänze. Das Leib-Seele-Problem, Wien 1986, 68–81; ders., Gottes Wirken in der Welt – Das Verhältnis von göttlicher und innerweltlicher Ursache, in: R. Isak (Hg.), Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft, Freiburg i. Br. 1997, 23–42; ders., Kann Geist aus Materie entstehen?, in: ZKTh 121 (1999) 1–24.

⁸ Weissmahr, Gottes Wirken in der Welt, 143 f.

Im Blick auf den *Menschen* ist die Gnade des Schöpfers das Geschenk unverwechselbarer *Personalität*. Dieses Geschenk ist nichts Statisches, sondern eher so etwas wie eine je einmalige Beauftragung oder Sendung. Jeder Mensch ist von Gott her gesehen etwas ganz und gar Einmaliges, nicht nur aufgrund seiner singulären Beschaffenheit, sondern weil er in dieser Welt etwas sein soll, was kein anderer Mensch an seiner Stelle sein kann. Beispiele: Adam – Abraham – Mose – Maria.

Wenn die Bibel von Adam erzählt, geht es nicht um die Frage der biologischen Abstammung aller Menschen.⁹ Die Einmaligkeit der Sendung des ersten Geschöpfes, das sich auf seinen Schöpfer beziehen kann und deshalb die Bezeichnung „Mensch“ verdient, ist eine heilsgeschichtliche. Adam soll als Stammvater der gesamten Menschheit der Anfang des Bundes sein, desentwegen der Schöpfer das Werk der Schöpfung verwirklicht hat.¹⁰ Durch das Ja-Sagen zu dieser seiner Sendung wird er für alle seine Nachkommen zum Mittler Gottes. Und umgekehrt: Durch sein Nein-Sagen wird er allen seinen Nachkommen zum Verhängnis, weil er das, was nur er vermitteln konnte, nicht vermittelt hat.¹¹

Gottes Gnade erreicht ihr Ziel nur da, wo der mit ihr beschenkte Mensch sie in sein je einmaliges Da- und Sosein inkarniert. Deshalb ist jede privati-

⁹ Obwohl heute als erwiesen gilt (vgl. *M. Kuckenburger*, *Lag Eden im Neandertal? Auf der Suche nach dem frühen Menschen*, Düsseldorf/München 1997, 73–116), dass die Menschheit nicht von einem Menschenpaar hergeleitet werden kann, ist die These keineswegs erledigt, dass ein einzelner Mensch im theologischen Sinne – d. h. aufgrund seiner ihm von Gott geschenkten Erwählung – als der erste Mensch zu gelten hat. Karl Rahner ist lange Zeit von einer monogenistischen Erklärung des Zusammenhangs aller Menschen ausgegangen, hat aber auch früh darauf hingewiesen, dass die Enzyklika *Humani generis* von 1950 nur eine faktische, nicht aber eine notwendige Verknüpfung der Erbsündenlehre mit dem Monogenismus voraussetzt. Schon 1954 bemerkt er: Unter der Voraussetzung, dass das ‚propagatione‘ [DH, 1513] eine theologische Erklärung, aber keine eigentliche Glaubensaussage ist, „wäre folgende Hypothese denkbar: Der erste im Stand der Ungerechtigkeit erschaffene Mensch ist von Gott als Treuhänder der allen Menschen von Gott verpflichtend zugedachten Gerechtigkeit aufgestellt für alle nach ihm kommenden Menschen, gleichgültig ob sie von ihm physisch abstammen oder nicht. Dieser erste Mensch verliert für sich und alle anderen Menschen diese Ungerechtigkeit“ (*K. Rahner*, *Theologisches zum Monogenismus*, in: *Schriften I* [Einsiedeln 1954], 255–322; 295f.).

¹⁰ Natürlich drängt sich hier der von Naturwissenschaftlern vorgetragene Einwand auf, es liege wohl näher, die kleine Erde und den auf ihr lebenden Menschen von den gewaltigen Dimensionen des Kosmos her zu relativieren, statt umgekehrt die Gesamtwirklichkeit als Bühne des Dramas zwischen Gott und Mensch zu beschreiben. Diesem Argument lässt sich aber entgegenhalten, dass es einen Kosmos an und für sich nicht gibt, sondern immer nur für ein ihn als solchen wahrnehmendes Bewusstsein. Deshalb ist das so genannte anthropische Prinzip nicht einfach der Versuch, im Nachhinein als notwendig zu beschreiben, was an und für sich das Zufallsprodukt bestimmter Konvergenzen ist. Vielmehr offenbart sich der Kosmos da, wo er als solcher von einer reflektierenden Intelligenz wahrgenommen wird, als Entwicklung immer komplexerer Gestalten, wobei die höher stehende Gestalt einen höheren Grad jener Innerlichkeit aufweist, die im Menschen als Subjektivität erscheint. Dazu: *R. Breuer*, *Das anthropische Prinzip*, Wien 1981, besonders 17–34.

¹¹ „Die Erbsünde ist ja nicht eine positive Qualität, die jeder Mensch von seinen Voreltern erbt, sondern sie ist das Fehlen einer Qualität, die er hätte erben sollen“ (*R. Spaemann*, *Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre*, in: *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*, herausgegeben von *C. Schönborn*, *A. Görres* und *R. Spaemann*, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1991, 41–66; 64).

sierende Verinnerlichung der Gnade Gottes eine Form von Verweigerung. Die Psychologie der Genesis-Erzählung vom Sündenfall ist die Erzählung von zwei Menschen, die nicht sein wollen, was sie von Gott her sein sollen. Sie wollen selbst Gott sein; sie wollen nicht aus der Gnade leben. So werden sie zu einer „Stelle“, an der Gottes Gnade nicht angenommen und also nicht geschichtlich inkarniert wird. So werden Adam und Eva zu einer „Stelle“ des Unheils statt des Heils. Dass sich das erste Geschöpf, das die ihm geschenkte Identität annehmen oder ablehnen kann, nämlich Adam, gegen das Leben aus der Gnade entscheidet, hat Auswirkungen auf alle seine Nachkommen. Deshalb spricht Augustinus von der Ursünde, die zur „Erb-sünde“ geworden ist. Doch neben der Unheilskette der Verweigerung gibt es auch eine „Heilskette“ der Bejahung.

Das Alte Testament spricht von „den Gerechten“ und selbst in Zeiten zunehmender Verweigerung von dem „Heiligen Rest Israels“. Man kann Abel, Henoch und Noach nennen. Aber das bekannteste Beispiel ist Abraham. Da heißt es in Gen 12, 1–3:

Der Herr sprach zu Abram: ‚Zieh weg aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus – hinein in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich will dich, Abram, zu einem großen Volk machen, ich will dich segnen und deinen Namen groß machen. In dir sollen sich Segen zusprechen alle Geschlechter der Erde.‘

Aus dem Aufbruch eines einzelnen Menschen soll eine Veränderung von universalem Ausmaß erwachsen. Gott zwingt Abraham nicht, sondern er wirbt um seine Zustimmung. Gott handelt nicht ohne Abraham, sondern ganz ausdrücklich mit ihm und durch ihn. Gott überfordert Abraham nicht. Er fordert nichts Unmögliches. Äußerlich betrachtet zieht dieser Aramäer von Zeltplatz zu Zeltplatz, plagt sich mit den Problemen, mit denen alle Nomaden zu kämpfen haben. Und doch verbirgt sich hinter der Fassade des Gewöhnlichen etwas ganz Außergewöhnliches. Denn hier beginnt ein Mensch, sein ganzes Leben mit all seinen kleinen Sorgen und Nöten aus der Gnade zu gestalten. Die Geschichte Abrahams bedeutet, dass an einer Stelle die Annahme der Gnade die Welt konkret verändert. Und wenn es in Gen 12, 1–3 heißt, Abraham werde ein Segen sein, dann heißt das: Abraham und das Neue, das Gott mit ihm in der Welt beginnen lässt, wird denen, die mit Abraham in Berührung kommen, zum Heil reichen. Es geht um das Ganze. Aber damit das Ganze erreicht wird, beginnt Gott bei einem einzelnen Menschen an einem bestimmten Ort, bei dem Menschen Abraham. So wird der Text Gen 18, 17–19 verständlich. Da sagt Gott:

Abraham soll zu einem großen und mächtigen Volk werden; in ihm sollen sich Segen zusprechen alle Völker der Erde. Ich habe ihn nämlich dazu erwählt, dass er seinen Söhnen und seinem Haus, das nach ihm kommt, aufträgt, den Weg des Herrn einzuhalten und Gerechtigkeit und Recht zu üben.

Von seiner Bedeutung her mit Abraham vergleichbar ist Mose. Er wird erwählt, damit ein Volk – und mag es in den Augen der Mächtigen noch so gering und klein erscheinen – zu einem Ort der konkreten Darstellung des

Willens Gottes wird, nicht um seiner selbst willen, sondern für die anderen Völker. Der Exeget Gerhard Lohfink spricht von der Gründung einer „Alternativgesellschaft“. In gewisser Weise – so schreibt er¹² – darf man sagen, dass diese Alternativgesellschaft am Gottesberg Sinai mit der Übergabe der Tora in Gestalt der beiden steinernen Tafeln mit den Zehn Geboten erfolgt. Die Tora ist geschichtlich gewordene Gnade. Und die neue Gesellschaft, die durch die Befolgung der Tora entsteht, ist ebenfalls geschichtlich gewordene Gnade. Israel ist erwählt, um die Gnade Gottes für alle Völker sichtbar zu machen.

Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer haben in ihrer erst vor wenigen Monaten im Herder-Verlag publizierten Studie über Maria als Urbild der Gnade auf die geschichtliche Vermittlung auch der Befähigung Mariens zu einem vollkommenen Ja-Wort verwiesen. Es genügt nicht zu sagen: Gnade ist dort, wo ein *einzelner* Mensch sich *innerlich* öffnet.

Wir müssen präzisieren: Gnade in ihrer weltverändernden Kraft ereignet sich dort, wo sich Menschen über Generationen hin auf Gott geöffnet haben. Gnade bedeutet dann, in die Lebenswelt dieser Menschen einzutreten – in ihren Glauben, in ihre Erzählungen, in das identitätsstiftende Gedächtnis, das diese Erzählungen bewahren, in die Freiheitsräume, die sie anderen eröffnen. Gnade hat also eine soziale, eine gesellschaftliche Dimension. Sie darf nicht rein individualistisch gedacht werden. Sie ist immer auch geschichtlich vermittelt.¹³

Die Alleinverehrung JHWHs, die alle anderen Götter ausschloss, war ein unermessliches Potenzial an Gnade, aber von Gnade, die gesellschaftlich vermittelt wurde: im Ethos Israels, in seinem heilsgeschichtlichen Credo, in Erzählungen, in Gebeten, in Wallfahrten und Festfeiern, im Glauben vieler Väter und Mütter, der den Kindern vor Augen stand.

Da wurde erzählt vom Gehorsam Abrahams – und weil davon erzählt wurde, konnten Menschen in Israel diesen Gehorsam ihrerseits leben. Da war die Befreiungserfahrung des Exodus. Sie war nur von einer kleinen Gruppe gemacht worden. Aber sie wurde weiter erzählt, durch die Exoduserfahrungen Späterer vertieft; und so traten viele in Israel in diese Erfahrung ein. Da war die Tora, aus altem Stammesethos erwachsen, immer wieder erweitert und auf den lebendigen Willen Gottes hin aktualisiert. Unzählige Menschen in Israel haben die Tora gelebt und an ihr die stille Freude erfahren, die jeden erfüllt, der den Willen Gottes tut. Unzählige haben sie auch missachtet. Aber selbst die, die sich an ihr stießen, haben an der Tora gelernt, dass es den anstößigen Willen Gottes in der Welt gibt. Da war der Tempel mit seinen Institutionen der Sühne, mit dem immer neuen Reinwerden vor Gott. Da war die ständige Konfrontation Israels mit dem Wort seiner Propheten, da war die überlieferte und im Schulunterricht vermittelte ‚Weisheit‘, die in jeder Generation den Samen der Gottesfurcht aussäte. Da waren schließlich die Psalmen, die von den ‚Armen‘ des Gottesvolkes gebetet wurden.¹⁴

In all dem ereignete sich Gnade.

¹² Vgl. G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg i. Br. 1998, 96.

¹³ G. Lohfink/L. Weimer, Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg i. Br. 2008, 317.

¹⁴ Ebd. 319.

Vor diesem Hintergrund ist jede Erwählungsgeschichte der jüdisch-christlichen Tradition freizuhalten von der Vorstellung, Gott verteile seine Gnade in Portionen – einmal mehr und einmal weniger. Gewiss sind Adam, Abraham, Mose oder Maria wirkungsgeschichtlich betrachtet wichtiger als die Heiligen Israels, deren Namen nicht überliefert sind. Aber von Gott aus gesehen ist jeder Mensch ein unersetzlicher Mittler seiner Gnade. Das Alte Testament bezeugt fast auf jeder Seite, dass auch die ganz großen Gestalten ihre je singuläre Berufung nicht hätten realisieren können ohne die vielen anonym gebliebenen Gerechten, deren Beitrag zur Inkarnation der Gnade z. B. die immer neu aktualisierte Tora oder die Bücher der Weisheit sind.

Die Bibel spricht ja nicht nur von einem Überhandnehmen der Sünde, sondern auch von einer Zunahme der Gnade in Israel. Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer schreiben: Die in der Geschichte Israels inkarnierte Gnade

nahm zu, weil die Rettungsgeschichten Israels, seine Satzungen, seine Weisheit und die Gebete seiner Umkehr niedergelegt wurden in heiligen Büchern, die nun alles einsammelten und gegenwärtig machten – die Erfahrungen einer tausendjährigen Geschichte. Man konnte sich diese gesammelten und immer wieder überprüften Erfahrungen vor Augen halten. Man konnte sie hören. Man konnte sie lesen und aus ihnen lernen. Man konnte sie täglich vor sich hin murmeln, wie es das ‚Schema‘, das ‚Höre, Israel‘ verlangt (vgl. Dtn 6, 4–9 mit 11, 18–21 und Num 15, 37–41).¹⁵

Die geschichtlich verleblichte Gnade dokumentiert, dass die „Gerechten“ in Israel nicht aussterben. Immer wieder sprechen die Propheten von einem „heiligen Rest“, der übrig bleibt (Jes 1, 8; 4, 3; 7, 3; 10, 20f.; 11, 4; 14, 32; 28, 16f.; 62, 12; Jer 31, 6f.; Mi 5, 1 ff.; Zeph 3, 11–13; Sach 8, 1–6). Paulus bezeichnet in Röm 11, 1–12 den „Rest“ als Zeichen dafür, dass Jahwe seine Bundestreue niemals aufgekündigt hat. Er verweist in Röm 11, 4 auf die Siebentausend, die Jahwe zur Zeit des Elija übrig gelassen hat, weil sie ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben. Und er fährt fort: „Ebenso gibt es auch in der gegenwärtigen Zeit einen Rest, der aus Gnade erwählt ist.“ (Röm 11, 5).

Unter der Voraussetzung, dass es den heiligen Rest Israels gibt und dass dieser Rest nicht einfach vom Himmel fällt, sondern zur konkreten Heilsgeschichte Israels gehört, ist Marias „immakulates“ Ja-Wort anders zu sehen als in vielen Dogmatiklehrbüchern. Maria steht nicht außerhalb Israels, sondern ganz im Gegenteil: Die Gnade, die ihr ein vollkommenes Ja-Wort zum Willen Gottes ermöglicht, wird ihr nicht unsichtbar und ungeschichtlich, sondern durch ihr Stehen in den heiligen Traditionen Israels vermittelt.

Maria hat ihren Glauben, ihre existenzielle Grundhaltung, empfangen aus dem von aller Untreue geläuterten Glauben des Restes. Von diesem Rest her war ihr das reine, unbedingte Ja zum einbrechenden Gottesreich geschichtlich erschlossen, d. h. heilsgeschichtlich von Gott ermöglicht und erwirkt. [...] Sie steht von Anfang an in der lebendigen Glaubensüberlieferung Israels, und zwar eben des getreuen und in der Treue geläuterten Restes, so dass die Untreue Israels, das ist die konkretgeschichtliche Ge-

¹⁵ Ebd.

stalt der Erbsünde, den geschichtlich erschlossenen Raum, in dem sie zur Glaubensentscheidung heranreift, nicht erreicht.¹⁶

Als zweite Antwort auf die Themafrage: „Was ist das eigentlich: ‚Gnade‘?“ ergibt sich

These II: Die Gnade des biblisch bezeugten Gottes ist kein einseitiges Geschenk Gottes an den Menschen, sondern ein Bundeshandeln. Gnade ist die Berufung, die Gott jedem Menschen schenkt. Der Berufene kann seine Berufung annehmen oder ablehnen. Wer sich verweigert, ist wie eine Pore, die sich dem Leben schenkenden Wasser verschließt. Und umgekehrt: Wer „Ja“ sagt, wird zu einem Mittel und Werkzeug des Handelns Gottes in der Welt.

III.

Was oben im Text von Abraham, Mose und Maria gesagt wurde, gilt *mutatis mutandis* auch von Jesus. Sein Leben ist von Gott her betrachtet eine ganz bestimmte Sendung beziehungsweise Berufung. Aber damit allein wird man seiner Einzigkeit nicht gerecht. Denn nur von Ihm darf man sagen, dass Er mit dem Verhalten Gottes zum Menschen – genannt „Gnade“ – identisch ist; dass Er also die Gnade nicht nur vermittelt, sondern „in persona“ *ist*. Er allein darf von sich sagen: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Oder: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14,6). Oder: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9). Oder: „Alles, was der Vater hat, ist mein“ (Joh 16,15a).

Die Tora ist authentische (inspirierte) Auslegung des Verhaltens Gottes zu seiner Schöpfung und speziell zum Menschen. Sie ist aber nicht *identisch* mit dem Wort Gottes. Von Jesus aber bekennt der Kolosserbrief: „In Ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten: alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung; in ihm hat alles Bestand“ (Kol 1,16). Jesus Christus *ist* die Gnade des Schöpfers.

Aus christlicher Sicht war mit dem Einzug der Sünde in die Welt die Trennung der Sünder vom Schöpfer verbunden. Denn der Gott, der sich in der Schöpfung als Liebe geoffenbart hat, ist mit der Sünde unvereinbar. Im Alten Testament wird der physische Tod zum Realsymbol dieser Unvereinbarkeit. Denn die Sünde ist mit Gott so unvereinbar wie der Tod mit dem Leben. Der physische Tod ist im Alten Testament das Tor in die Scheol, in den Ort also, an dem es keine Kommunikation mit Gott mehr gibt. Jesus aber ist „der neue Adam“ (Röm 5,15), weil er – „in allem uns gleich außer der Sünde“ (Hebr 4,15) – der erste Mensch ist, der im Erleiden des physischen Todes in Gemeinschaft mit seinem Vater (mit Gott) geblieben ist. Der „neue Adam“ hat den vom „alten Adam“ begründeten Nexus zwischen

¹⁶ B. Langemeyer, Konziliare Mariologie und biblische Typologie. Zum ökumenischen Gespräch über Maria nach dem Konzil, in: Cath(M) 21 (1967) 295–316; 313f.

dem physischen Tod und der Trennung von Gott (Scheol) durchbrochen. Er hat den physischen Tod umqualifiziert von dem Realsymbol der Scheol in das Realsymbol der Gemeinschaft mit Gott. Deshalb lässt Johannes ihn sagen: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14,6). Jesus Christus *ist* die Gnade des Erlösers.

Jesus ist nicht nur einer jener „Gerechten“ in Israel, die aus der ihnen geschenkten Gnade gelebt und so Heilsgeschichte geschrieben haben. Er *ist* „in persona“ die Gnade, die von einzelnen Lichtgestalten wie Abraham, Mose oder Maria, vom „Heiligen Rest Israels“, aber auch von den Objektivationen des Ja-Sagens wie der Tora und den Versöhnungsriten des Tempelkultes realsymbolisch veranschaulicht wird.

Daraus folgt die dritte These zur Beantwortung der Themafrage „Was ist das eigentlich: ‚Gnade‘?“:

These III:

- Jesus ist im Unterschied zur Tora nicht nur Mittler und Interpret des Wortes, durch das alles geschaffen wurde; nein, er ist dieses Wort selbst. Er ist der Grund und das Sinnziel alles Seienden. Kurzum: Er ist die Gnade des Schöpfers.
- Fleisch geworden aus Maria, hat er als wahrer Mensch den physischen Tod, der seit dem Einzug der Sünde in die Welt die Trennung von Gott (die Scheol) bedeutet, in das Realsymbol des Zugangs zum Vater verwandelt. Kurzum: Er ist die Gnade des Erlösers.
- Von Christus her gesehen sind die Gerechten Israels und die Objektivationen der in Israel gelebten Kommunikation mit JHWH – die Tora, die Tempelliturgie, die Weisheit – auf antizipative Weise Sakramente des „neuen Adam“.

IV.

Die Frage Augustins und Luthers: „Wie finde ich einen gnädigen Gott?“ hat in der Frömmigkeits- und Theologiegeschichte zu einer weitgehenden Trennung der *Gnade des Erlösers* von der *Gnade des Schöpfers* geführt. Die Erlösung wurde als ein einseitiges Geschenk Gottes an den Sünder verstanden – zudem als ein unsichtbares Geschehen zwischen Gott und der Einzelseele. Die eigentliche Gnade wurde als innere Gnade beschrieben und mit dem Heiligen Geist identifiziert.

Augustinus setzt zumindest in seinen antipelagianischen Schriften voraus, dass das Wirken des Heiligen Geistes im *intimum* (in den Potenzen der Seele, in Verstand und Willen) des Menschen nicht durch das Heilswerk Jesu Christi vermittelt, sondern lediglich veranschaulicht oder bezeichnet wird.¹⁷ Anders gesagt: Augustinus beschreibt nicht das geschichtliche

¹⁷ Darin sieht Gottlieb Söhngen (Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin, in: PhJ 49 [1936] 98–120) nicht nur das neuplatonische Erbe Augustins, sondern den roten

Christusereignis selbst als Gnade, sondern spricht von dem Gott, der sein Wirken im Inneren des Sünders an die Gelegenheiten (*occasione* → Ockasionalismus) bindet, in denen Jesus selbst oder die ihn bezeugenden Worte der kanonischen Schriften beziehungsweise der Kirche dem einzelnen Menschen begegnen. Wer aber das Wirken des Heiligen Geistes im Innersten des Menschen nur noch äußerlich mit dem geschichtlichen Christusereignis verknüpft, kann kaum noch erklären, warum das Geschehen zwischen Bethlehem und Golgotha mehr ist als eine bloße Veranschaulichung dessen, was Gott auch ohne die Menschwerdung des Logos – nämlich allein durch das Wirken des Heiligen Geistes im Innersten des einzelnen Sünders – bewirken könnte. Was Gott als der Heilige Geist ist, das hat er uns in Jesus Christus geoffenbart; nicht außerhalb und nicht unabhängig von Jesus Christus! Das Fest des Heiligen Geistes, das Pfingstfest, gehört zum Christustest, gehört zum Osterfest. Die Kriterien für das Wirken des Heiligen Geistes sind (a) die Offenbarung des ewigen Logos in der Endlichkeit des Menschen Jesus und (b) die Verähnlichung der Gläubigen mit dem herabsteigenden, konkret (Fleisch) gewordenen Sohn. Mit anderen Worten: Die Gnade – verstanden als Gottes reale Gegenwart in Welt und Geschichte – ist untrennbar vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu und tritt deshalb immer geschichtlich beziehungsweise „von außen“ – als *gratia externa* – an den Menschen heran.

Dennoch: Der Terminus *gratia externa* wäre als Alternative zum Terminus *gratia interna* gründlich missverstanden. Denn Christus bleibt denen, die sich in der Zeit vor seiner Geburt oder in der Zeit nach seiner Auferstehung z. B. von der Tora, von den Propheten, den Psalmen, den Büchern der Weisheit oder von dem Zeugnis der Apostel, von den Martyrern oder von den Sakramenten der Kirche ergreifen lassen, ebenso wenig äußerlich wie denen, die ihm während seiner irdischen Lebenszeit begegnet sind. Durch den Heiligen Geist wird der im Glauben gerechtfertigte Mensch einbezogen in das den Tod besiegende Verhältnis des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers zum Vater. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes wären die Worte der alttestamentlichen Propheten, die Worte der Psalmen und der Tora, die Worte der Evangelisten, der Paulusbriefe und der verkündigenden Kirche

Faden seines gesamten Schrifttums, dass „Innen“ und „Außen“ unvermittelt bleiben. Dennoch wird dem „Außen“ – den Gestalten der Schöpfung, den historischen Ereignissen, den Worten und Taten von Menschen, eine positive Funktion zugewiesen. Das „Außen“ kann hinweisen, erinnern, anzeigen. Das gilt in besonderer Weise von den Worten der Heiligen Schrift und von den Ermahnungen der Kirche. Aber nicht sie vermitteln die Gemeinschaft mit Gott, sondern der innere Befreier und Lehrer, also der Heilige Geist beziehungsweise die den Menschen innerlich umkehrende Macht Gottes. Wie Wilhelm Geerlings umfassend nachweist (Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1978, besonders 209–228), hat der geschichtliche Jesus im Werk des Augustinus fast ausschließlich exemplarische, belehrende, signifikative Bedeutung. Das eigentliche Ereignis der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch geschieht nicht durch Worte oder geschichtliche Ereignisse, sondern dadurch, dass Gott seine Adressaten bei der Gelegenheit (*occasio* → Ockasionalismus) des Sehens oder Hörens der Heilsgeschichte innerlich mit dem Logos (mit dem Sinn des Ganzen) verbindet.

keine Gnade. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes bliebe die Sohnesbeziehung Jesu zum Vater dem einzelnen Gläubigen äußerlich.

Der Heilige Geist ist keine zweite Selbstoffenbarung neben der des Christusereignisses, sondern ermöglicht, vergegenwärtigt, expliziert und integriert mit dem Ziel, der Gekreuzigte und Auferstandene möge alles in allem und in allen (Eph 1, 10; Kol 1, 15–20) werden. Deshalb spricht Thomas Pröpper von zwei Weisen der Selbstpräsenz Gottes, die gemeinsam das Ereignis der Erlösung ermöglichen. Denn diese ereignet sich

als Zusammenkunft der erinnerten geschichtlichen Selbstbestimmung Gottes für uns in Jesus Christus mit der Selbstpräsenz Gottes und Jesu Christi in uns durch den Geist. Nur in dieser doppelten Weise, als Geschehen äußerer und innerer Gnade zugleich, konnte Gottes unbedingt entschiedene Liebe ihre Erwählten, die geschichtlich existierenden Menschen, erkennbar und wirksam erreichen. Denn in Jesu Geschichte gewinnt sie ihre reale, endgültige Bestimmtheit, durch den Geist bleibende, universale Gegenwart. In Jesus Christus, der sie ein für allemal vollbrachte, begegnet Gott selbst uns Menschen als Mitmensch, durch den Geist, der sie zueignet, kommt er selbst (in der Gemeinschaft des Sohnes) in steter Aktualität bei uns an.¹⁸

Dies vorausgesetzt, lässt sich eine weitere These zur Beantwortung der Thesenfrage: „Was ist das eigentlich: ‚Gnade‘?“ deduzieren:

These IV: Die biblisch bezeugte Gnade ist immer geschichtlich vermittelt. Alle Geschöpfe – nicht nur die Objektivationen der Heilsgeschichte Israels und die Sakramente der Kirche – können zu Christus führen. Denn durch dasselbe Wort, das in Christus Fleisch geworden ist, ist im Anfang alles geschaffen worden. Allerdings bedeutet die geschichtliche Vermittlung der Gnade nicht, dass sie ihren Empfängern äußerlich bliebe. Denn der Heilige Geist, den Christus nach seiner Auferstehung gesandt hat, bewirkt seine „Einwohnung“ in jedem Menschen, der ihn glaubend, hoffend und liebend bekennt.

V.

Martin Luther betont zu Recht, dass der Sünder nichts zu seiner Rechtfertigung vor Gott beitragen kann, sondern allein aus Gnade beziehungsweise allein durch den Glauben an die ihm in keiner Weise geschuldete Gnade gerechtfertigt wird. Aber der Reformator versteht die rechtfertigende Gnade nicht als Bundeshandeln, sondern als ein unsichtbares Handeln Gottes durch den Heiligen Geist im Innern des Sünders, ja sogar gegen den Willen des Sünders.

- Quelle dieser weitgehend ungeschichtlichen Sicht des Rechtfertigungsgeschehens ist eine bestimmte Paulus-Exegese (Augustinus → Luther). Ein zentraler Topos dieser Exegese ist die Gegenüberstellung von Gnade (beziehungsweise Evangelium) und Gesetz (beziehungsweise Tora).

¹⁸ T. Pröpper, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 245–265; 256 f.

- Inzwischen aber ist es auf Seiten der protestantischen Exegese fast so unstrittig wie auf katholischer Seite, dass die Befolgung des Gesetzes die von der Gnade ermöglichte Antwort des gerechtfertigten Sünders ist. Christus schenkt dem Sünder nicht nur Vergebung, sondern auch die Möglichkeit, das, was er empfangen hat, auf je singuläre Weise (im Rahmen der ihm vom Schöpfer geschenkten Begabung) zu verleiblichen.
- Die rechtfertigende Gnade ist ein Bundeshandeln.

Nach Paulus ist nicht das Tun der Tora, sondern die Übertretung der Tora Sünde. Die Tora erweist sich jedem, der sie erfüllt, als Gemeinschaft mit Gott. Doch sie kann auch pervertiert werden – dann nämlich, wenn sie statt Verleiblichung des Glaubens an die von Christus geschenkte Rechtfertigung Mittel der Selbstrechtfertigung wird. Wo sich jemand durch das Erfüllen der Tora selbst gerecht machen will, wird das Gesetz zum Ausweis seiner Sünde. Wo jemand sich durch das Gesetz zur Selbstrechtfertigung verleiten lässt, wird ihm das Gesetz zum „Fluch“. Aber daran ist nicht das Gesetz schuld. Im Gegenteil:

Das Gesetz ist zuallererst gnädige Gabe Gottes. Es ist die Bundesordnung, die Israel auszeichnet. Selbstverständlich muss es als solche auch befolgt werden. Seine Lebensverheißung gilt denen, die es erfüllen. An dieser Lebensverheißung zweifelt auch Paulus nicht. In Gal 3 hält er ausdrücklich das Urteil der Schrift fest: ‚Verflucht ist jeder, der nicht verharrt bei allem, was geschrieben steht im Buch des Gesetzes, um es zu tun‘ (Gal 3, 10b = Dtn 27, 26); und: ‚Wer sie [d. h. die im Buch des Gesetzes geschriebenen Gebote; K.-H. M.] tut, wird durch sie leben‘ (Gal 3, 12b = Lev 18, 5). Noch deutlicher formuliert er in Röm 2, 13: ‚Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind vor Gott gerecht, sondern die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden‘ (vgl. auch Röm 10, 5). Paulus hält also fest an dem *soteriologischen Prinzip* des Gesetzes, das auf dem *Tun* beruht.¹⁹

Vor diesem Hintergrund aufschlussreich ist ein Vergleich zweier Zeitgenossen, die das, was Christus- oder Gnadenerfahrung im Kern bedeutet, gleichermaßen als Befreiung – und doch ganz verschieden – erfahren haben. Ich meine das Turmerlebnis Martin Luthers und die Cardoner-Erfahrung des Ignatius von Loyola.

Luther verzweifelt schier an dem Versuch, die Sünde in sich ausmerzen zu wollen durch Möncherei, durch Beten und Fasten und Nachwachen, bis er beim Lesen des Römerbriefs entdeckt, dass ihm das Entscheidende geschenkt wird, obwohl er Sünder ist und Sünder bleibt. Und Ignatius? Nach seiner Bekehrung auf dem Krankenbett beschließt er, Soldat Christi zu sein: nach dem Vorbild der radikalsten Asketen. Er lebt in Manresa als verwahrloster und verspotteter Bettler ein Bußleben härtester Art – begleitet von Anfällen tiefster Niedergeschlagenheit, von innerer Verzweiflung, von Skrupulosität, angsterfülltem Beichten, Lebensüberdruß und Selbstmord-

¹⁹ H. Merklein, „Nicht aus Werken des Gesetzes ...“. Eine Auslegung von Gal 2, 15–21, in: *Ders.*, Studien zu Jesus und Paulus, Band II, Tübingen 1998, 303–315; 305.

gedanken. Die große Wende erfolgt in einer Höhle am Fluss Cardoner, der in der Nähe von Manresa fließt. Ignatius erfährt Gott als den, der ihm das Entscheidende nicht abverlangt, sondern schenkt. Ignatius erfährt die Befreiung eines Menschen, der seine eigene Identität (den Sinn seines Lebens) leisten, machen, verdienen will, aber dann die im wahrsten Sinne des Wortes umwerfende Erfahrung macht, dass er nur eines muss: sich von dem Gott, der als der trinitarische unbedingte Liebe ist, durch, mit und in Christus ergreifen zu lassen.

Vergleicht man Luther und Ignatius, dann fällt auf, dass Luther seine Befreiung als reines Geschenk, als ausschließliches Empfangen erfährt. Seine Gebete variieren die Formel: „Du, Herr, bist alles; ich selbst nichts.“ Auch Ignatius erfährt sein Cardoner-Erlebnis als reine Gnade. *Aber* er erfährt das Geschenk der Rechtfertigung (die Erfahrung, unbedingt geliebt zu sein) als Zugesellung, als Sendung und Auftrag. Ignatius hat sein Exerzitienbüchlein in der Überzeugung verfasst, dass jeder Mensch in der Betrachtung des Lebens, Leidens und Sterbens Christi seine je singuläre Rolle beziehungsweise Sendung beziehungsweise Identität entdecken kann.

Vor dem Hintergrund eines Vergleichs zwischen Luther und Ignatius erscheinen die alten Kontroversen – auf der einen Seite die protestantischen „sola“-Formeln („sola gratia“; „sola fide“); auf der anderen Seite das katholische „et – et“ – obsolet. Niemand will behaupten, dass die Rechtfertigung teils durch Christus, teils durch den Christusempfänger, teils durch den Erlöser, teils durch die Kirche gewirkt wird. Es geht lediglich darum, dass die Gnade immer ein Bundeshandeln ist, dass, wer Christus empfängt, dies nicht privat und unsichtbar nur für sich selbst, sondern im Modus des Gebens beziehungsweise der Einbeziehung seines Lebens (seiner Identität) in das Erlösungswerk Christi tut.

So lässt sich eine fünfte These zur Beantwortung unserer Ausgangsfrage: „Was ist das eigentlich: ‚Gnade‘?“ formulieren:

These V: Gnade ist Verähnlichung des Christusempfängers mit Christus. Wer Christus glaubt, dass er trotz seiner Sündhaftigkeit unbedingt geliebt ist, ist nicht nur passiv gerechtfertigt, sondern er empfängt *eo ipso* eine Sendung, eine Berufung, die ihn befähigt, Christus allen Widerständen der Sünde zum Trotz in den eigenen Begabungen und Grenzen darzustellen. Der Modus des Christusempfangs ist ein Geben. Wer Christus empfängt, darf und soll sein, was er empfängt. Das gilt von jedem Einzelnen, aber auch von der Kirche insgesamt. Deshalb ist sie Grundsakrament, Mittel und Werkzeug Christi zur Heimholung aller Brüder und Schwestern.

VI.

In der Hoffnung, dass meine ökumenische Gesinnung außer Frage steht, wage ich zum Schluss meiner Ausführungen noch eine kritische Anmerkung. Sie bezieht sich z. B. auf die Konsenserklärung in der Rechtferti-

gungslehre, die am 31.10.1999 feierlich in Augsburg proklamiert wurde.²⁰ In dieser Erklärung werden die Kontroversen der Vergangenheit als nicht mehr trennende Akzentsetzungen relativiert und somit in gewisser Weise fortgeschrieben. Ich meine, dass die Theologie auf beiden Seiten viel weiter ist – z. B. aufgrund des besagten Paradigmenwechsels in der Paulus-Exegese oder aufgrund der Einsicht in die geschichtliche Vermittlung aller Gnade.

Mit Recht hat Johann Baptist Metz die Verantwortung auch der binnenchristlichen Konsenspapiere vor dem Forum des Dialogs mit den Juden angemahnt. Er selbst konfrontiert die Rede von der rechtfertigenden Gnade des Erlösers z. B. mit folgenden Fragen:

- Was unterscheidet die Täter und die Opfer von Auschwitz, wenn die einzige Gerechtigkeit, die es vor Gott gibt, die ausschließlich durch Christus geschenkte Gerechtigkeit ist?
- Sollen in Auschwitz von deutschen SS-Schergen gequälte Juden im Blick auf Christus erkennen, dass auch sie, die Opfer, derselben rechtfertigenden Gnade Christi bedürfen wie die Täter?
- Kann Christus über die Opfer hinweg den Tätern mit dem Argument vergeben, dass alles, was die Täter ihren Opfern angetan haben, sie auch ihm, Christus, angetan hätten?

Wenn man die Heilsuniversalität Christi auf die Täter von Auschwitz bezieht und unter deren Erlösungsbedürftigkeit nur deren gestörtes Verhältnis zu Gott (= Sünde) versteht, dann blendet man die Erinnerung an ihre Opfer aus; dann blendet man aus, dass die Erlösungsbedürftigkeit der Täter nicht nur auf die Vergebungsbereitschaft Gottes, sondern auch auf die Vergebungsbereitschaft der Opfer angewiesen ist. Oder kann einer der Täter von Auschwitz „richtig“ (gerechtfertigt) sein vor Gott, wenn seine Opfer ihm nicht vergeben können? Und umgekehrt: Kann eines der Opfer von Auschwitz „richtig“ (gerechtfertigt) sein vor Gott, solange es ihm auf ehrliche Weise unmöglich ist, seinen Henkern wirklich zu vergeben?

Ein Glaube, der rein innerliches, unsichtbares, bloß empfangendes Annehmen ist, pervertiert aus jüdischer Sicht die Untrennbarkeit der Nächstenliebe von der Gottesliebe in deren Gegenteil. Das Judentum stellt dem Christentum unerbittlich und immer wieder die Frage: Ist der Glaube an die Rechtfertigung durch Christus ein reines Empfangen? Oder ist der Glaube nur unter der Voraussetzung wahr und echt, dass er sichtbar wird in der Verähnlichung des Empfängers mit Christus?

Mit Recht betont die Rechtfertigungslehre, dass es seit dem Ostermorgen keinen Abgrund, keine Schuld, keine Hölle mehr gibt, die so tief ist, dass sie die definitive Trennung von Gott bedeutet. Das eben meint ja der Glaubens-

²⁰ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche am 31.10.1999 in Augsburg, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1999.

artikel „abgestiegen zur Hölle“. Jesus bleibt auch in der Stunde, in der er – als wahrer Mensch – den physischen Tod, das Realsymbol der Trennung von jedwedem Sinn, von jedweder Hoffnung, kurz: von Gott – erleidet, in der klagenden, anklagenden, aber betenden Beziehung zum Vater. Deshalb ist sein physischer Tod, wie die Osterpräfatation formuliert, der Sieg über den von der Sünde erwirkten eigentlichen Tod der Trennung von Gott. Oder anders formuliert: Jesus hat in seinem Sterben den von der Sünde bewirkten Nexus zwischen physischem Tod und eigentlichem Tod (Trennung von Gott) zerrissen. Dieses Geschenk gilt allen Menschen aller Zeiten. Aber dieses Geschenk ist kein Handeln Gottes am Sünder ohne den Sünder, sondern Gnade, die zugleich Gericht ist;²¹ Gnade, die als Gericht zur Umkehr befähigt. Jesus Christus ist für alle Menschen aller Zeiten der Weg zum Vater, selbst für die Henker von Auschwitz – allerdings nur, wenn sie Christi Abstieg in ihre Hölle zulassen, wenn sie Jesus Christus, ähnlich konkret wie der Jude seine Tora, „hineinlassen“ in die Abgründe ihrer Schuld. Dieses „Hineinlassen“ Christi ist identisch mit dem Glauben an die Rechtfertigung; aber dieser Glaube ist kein billiger Glaube, sondern ein schmerzlicher Prozess, ein Purgatorium. In der glaubenden Begegnung mit Jesus Christus wird der Sünder befähigt, sich dem Antlitz seiner Opfer auszusetzen, sich mit dem Gericht Gottes gegen die eigene Sünde zu verbünden und dem verbrennenden Feuer der gekreuzigten Liebe auszusetzen. Die durch Christus ermöglichte Rechtfertigung ist erst dann an ihr Ziel gelangt, wenn die Versöhnung mit Gott zugleich eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern ist. Denn „keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Gericht, kein Gericht ohne Schmerz der einholenden Wahrheit“²². Und die Beantwortung der Frage, ob Christus einmal alles in allem und in allen sein wird, muss offen bleiben. Denn die gekreuzigte Liebe ist kein Handeln am Sünder ohne den Sünder, sondern mit dem Sünder. Die Opfer von Auschwitz können ihren Henkern erst dann von Herzen vergeben, wenn diese durch das Purgatorium der Wahrheit gegangen sind und also freiwillig durchlitten haben, was sie ihren Opfern angetan haben. Die Frage, ob die gekreuzigte Liebe Christi und die mit ihr verbündete Liebe der „Communio Sanctorum“ irgendwann auch die Selbstverschließung des verhärtetsten Sünders aufbrechen wird, ist nicht mit dem Hinweis darauf beantwortet, dass Jesus Christus vor zweitausend Jahren für alle Menschen aller Zeiten den Nexus zwischen dem physischen Tod und dem eigentlichen Tod der Trennung von Gott aufgehoben hat. Richtig ist, dass sich das Mittun des je einzelnen Gläubigen von Anfang an und fortwährend der erlösenden Gnade verdankt. Es gehört aber ebenso zum Wesen der Gnade des Erlösers,

²¹ Dazu umfassend: *H. Frankemölle* (Hg.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 1996; *R. Miggelbrink*, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg i. Br. 2000.

²² *T. Pröpper*, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in: *T. R. Peters*, *Erinern und Erkennen*, Düsseldorf 1993, 61–72; 70.

nicht nur die freie Zustimmung oder Ablehnung ihres Adressaten zu ermöglichen, sondern sich auch selbst von den Folgen der Zustimmung oder Ablehnung bestimmen zu lassen – falls nötig bis zur Konsequenz eines Geschichtsverlaufes, der die Hoffnung Gottes, nämlich die universale Versöhnung, nicht erfüllt.²³ Denn:

- Der Empfänger der rechtfertigenden Gnade ist nicht nur *in* der Bejahung Jesu Christi beziehungsweise *in* der Annahme der Gnade frei, sondern auch *gegenüber* der Gnade.
- In dieser Feststellung liegt eine deutliche Kritik an jedweder Gnadenlehre, die im Gefolge Augustins oder Luthers die Freiheit des Menschen mit der Existenz von Gott her und auf Gott hin *identifiziert*.
- Allerdings: Das *Gegenüber*-der-Gnade-frei-Sein des Menschen bedeutet nicht *Unabhängig*-von-Gott-frei-Sein, sondern ist im Gegenteil Darstellung der biblisch bezeugten Tatsache, dass Gottes Allmacht sich in der Heilsgeschichte selbst dazu bestimmt, sich von wirklicher geschöpflicher Freiheit real bestimmen zu lassen.²⁴

Ich beschließe meine Ausführungen mit der sechsten These auf die Themafrage „Was ist das eigentlich: ‚Gnade‘?“:

These VI: Die biblisch bezeugte Gnade ist als Geschenk der Rechtfertigung des Sünders auch Gericht. Christus hat sich – vgl. Mt 25,31–46 – so mit allen Opfern der Sünde identifiziert, dass die Täter in ihm auch ihren Opfern begegnen, und zwar konkret, von Angesicht zu Angesicht. Die Liebe, die stärker ist als die Hölle, unterscheidet den Täter von seinen Taten, aber sie trennt die Taten nicht vom Täter; sie deckt die Taten nicht zu, sondern erinnert sie. Die Liebe des Gekreuzigten ist Gnade, die den Sünder zur Wahrheit befähigt, zur Anerkennung der eigenen Schuld und zu dem Willen, den schmerzlichen Weg des ‚Umleidens‘ der Sünde in Sohnschaft zu beginnen.

²³ Vgl. M. Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 213–264.

²⁴ Vgl. T. Pröpfer, *Allmacht Gottes. III: Systematisch-theologisch*, in: LThK 1³ (1993) 415–417.