

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 39 (1992)

Heft: 3

Artikel: Gnade als geschichtlicher Heilsweg

Autor: Andrade, Barbara

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760764>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.12.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BARBARA ANDRADE

Gnade als geschichtlicher Heilsweg*

I.

In den letzten etwa 20 Jahren sind viele Versuche unternommen worden, das Gnadenerlebnis neu zu reflektieren und so darzustellen, daß es als Zentralerlebnis des Christen verstanden und auch gelehrt und gepredigt werden kann. Allen neuen Arbeiten geht es um eine «Entdinglichung» der Gnadenvorstellung und um eine Erneuerung des Gnadenerlebnisses und -verständnisses von Christus und von der zentralen Lebenserfahrung des Menschen her. Nur sprechen beinahe alle dieser Arbeiten vorwiegend Teilaspekte des theologischen Problems der Gnade an. Die Geschichte der theologischen Reflexion über die Gnade ist so von einer zunehmenden Verdinglichung und Konzeptualisierung belastet, daß die Besinnung auf Teilaspekte zunächst nötig war, um die Gnade neu von ihrem einzigen Ursprung und Ziel her verstehen zu können. Grundlegend sind die Arbeiten über das Christuseignis von J. Alfaro¹ und über die Selbstoffenbarung des Dreifaltigen Gottes von K. Rahner². Auch die Monographien, in denen das katholische Gnadenerlebnis im Dialog mit dem lutheranischen vertieft (O.H. Pesch³) oder das Gnadenerlebnis als Freiheitser-

* Die nachfolgenden Überlegungen sind eine Zusammenfassung des Buches: B. Andrade, *El Camino Histórico de Salvación*, Universidad Iberoamericana, Librería Parroquial, Mexico 1989.

¹ J. ALFARO, *La gracia de Cristo y del cristiano*, in: *Cristología y Antropología*, Cristiandad 1973, S. 45–103; und: *El problema teológico de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia*, ibidem, S. 227–343; *Persona y gracia*, ibidem, S. 345–366; *Actitudes fundamentales de la existencia cristiana*, S. 413–476.

² K. RAHNER, *Esbozo sistemático de una teología de la Trinidad*, in: *Mysterium Salutis II/1*, Cristiandad 1969, S. 415–445.

³ O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Walberberger Studien, Theol. Reihe 4, Mainz 1967; *La gracia como justificación y santificación del hombre*, in: *Mysterium Salutis IV/2*, Cristiandad 1975, S. 730–873; *Freisein aus Gnade*, Herder, Freiburg 1983; *Theologische Anthropologie*, Herder, Freiburg 1983. O.H. PESCH und A. PETERS: *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981.

fahrung dargestellt wird (G. Greshake⁴), waren und sind notwendige und hilfreiche Wegweiser. P. Fransen⁵ hat sich darum bemüht, den Erlebnis- und Erneuerungscharakter der Gnade herauszuarbeiten, und L. Boff⁶ legt seiner Untersuchung über die Gnade die Intuition zugrunde, daß Gnade gesellschaftsgestaltend und -formend wirke, arbeitet diese Idee dann aber leider nur ungenügend aus.

Es ist bekannt, daß die theologische Reflexion eines jeden zutiefst von der historischen Situation, der Ideengeschichte, dem Rahmen des jeweiligen Eigenlebens und den kulturellen Einflüssen geprägt ist. Für den Europäer heißt das, daß die theologische Reflexion hauptsächlich (wenn auch nicht ausschließlich) am Einzelmenschen orientiert ist, eine Ausrichtung, die in den genannten theologischen Darstellungen der Gnade deutlich wird. Hier kann man – und soll man vielleicht auch – eine Frage stellen: Vom universellen Charakter des Christusereignisses und von der Selbstoffenbarung des Dreifaltigen Gottes her kann Gnade nur die Berufung der ganzen Menschheit zu einer neuen Identität als «Volk Gottes» bedeuten. Könnte es nicht auch unsere Aufgabe sein, Gnade als den geschichtlichen Heilsweg aller Menschen im Heiligen Geist durch Christus zum Vater zu begreifen und darzustellen? Und wenn wir das tun, müßten wir dann nicht tiefer verstehen können, was Gnadenerlebnis für den einzelnen bedeutet, insofern er Mensch unter anderen Menschen ist und als Subjekt Geschichte aller, nicht nur die eigene, schafft? Wenn wir mit Rahner von der Selbstoffenbarung des Dreifaltigen Gottes ausgehen, der sich als der geschichtsmächtige zu erkennen gegeben hat und noch gibt, müßte dann nicht auch Gnade eine besondere Art von Geschichtsmächtigkeit bedeuten? Und wenn wir mit Alfaro vom Christusereignis ausgehen, ist dann nicht Gnade immer neue Vergeschichtlichung des Auferstandenen in der Passion der Rechtlosen, aus der immer wieder – gerade *als* Gnade – die sichere Hoffnung auf Auferstehung aufbricht?

Wenn wir den Versuch machen wollen, Gnade als geschichtsgestaltende und geschichtsschaffende Macht zu verstehen, müssen wir diese Gnade von vornherein als Beziehungswirklichkeit zwischen Personen verstehen: zwischen Gott und den Menschen. Selbstoffenbarung Gottes bedeutet das Sich-selbst-Hingeben an andere, an ein personales Gegenüber, auf jemanden hin, *an den* Gott sein selbstoffenbarendes Wort richtet.⁷ Der «Hörer des Wortes» ist derjenige, der von diesem Wort sich selbst als «ich» empfängt und deshalb nur als Hörer dieses Wortes existiert, d.h. er existiert auf den hin, der ihn angerufen und

⁴ G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit*, Herder, Freiburg 1977.

⁵ P. FRANSEN, *El ser nuevo del hombre en Cristo*, in: *Mysterium Salutis IV/2*, Cristiandad 1975, S. 879–937; *Gracia, Realidad y Vida*, C. Lohlé, Buenos Aires 1968.

⁶ L. BOFF, *Gracia y Liberación del Hombre*, Cristiandad 1978.

⁷ B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la Historia*, Sígueme 1985.

sich selbst hingebend ihm Dasein und Sosein geschenkt hat. Hier berühren sich Schöpfungs- und Gnadentheologie, weil eben beide in der Selbstoffenbarung Gottes ihren Ursprung und ihr Ziel haben.

Wir können versuchen, Gnade als gottmenschliche Beziehungswirklichkeit analog an der zwischenmenschlichen Beziehungswirklichkeit darzustellen, die immer einen Teil unserer Selbsterfahrung ausmacht. Jeder von uns existiert als «ich» nur von anderen her und auf andere hin, in ständiger, wechselhafter und unvorausehbarer Begegnung. Gleichzeitig aber ist diesem «ich», das aus der Begegnung entsteht, eine Dimension eigen, die jede konkrete Begegnungswirklichkeit übersteigt und mit dieser nie deckungsgleich ist. Hierin drückt sich das aus, was J. Alfaro die Wirklichkeit des Menschen als «in der Welt inkarnierter Geist» genannt hat und was für Rahner die transzendente Freiheit des Menschen ist. Jedes «ich» kommt nur in anderen, durch andere und für andere geschichtlich konkret zu sich selbst, aber die Begegnungen, durch die das Zu-sich-selbst-Kommen des «ich» geschieht, können auf den verschiedensten Ebenen vollzogen werden, von der oberflächlich-sozialen bis zur zutiefst personalen und einmalig-unwiederholbaren. Die konkrete Phänomenologie der Begegnung ändert nichts an ihrer Struktur als solcher, bei der es um das Sich-Öffnen und Sich-Hingeben des einen an den anderen geht. Je tiefer, ausschließlicher und personaler eine Begegnung ist, desto stärker ist ihre identitätsschaffende Kraft.

Wenn die zwischenmenschliche Begegnung das konkret-geschichtliche «ich» aus sich entläßt, es sozusagen «schafft», dann hat sie etwas mit «Selbstverwirklichung» zu tun, mit der grenzenlosen Suche jedes einzelnen nach dem eigenen «ich», mit der Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz. Das eigene Dasein und Sosein ist jedem Menschen nur im anderen, durch den anderen und damit als Geschenk des anderen zugänglich; und je mehr, desto mehr der andere sich ihm öffnet und gibt; je mehr, desto mehr er selbst sich dem anderen öffnet und gibt.

Die Betrachtung der Begegnung, die wir an dieser Stelle nicht vertiefen können, läßt vier charakteristische Züge der zwischenmenschlichen Begegnung wenigstens andeutungsweise darstellbar werden: 1. Die Möglichkeiten und Fähigkeiten des eigenen «ich» verwirklichen sich zutiefst in *einem einzigen* anderen, dem ich hier und jetzt begegne und auf den hin ich mich öffne. Das schließt nicht aus, daß eine solche Begegnung von innen überholt und wieder zurückgelassen werden kann. Dem unersättlich seine eigene Identität suchenden Menschen erschließt sich nach einer solchen überholten und zurückgelassenen Begegnung eine andere, und gleichzeitig ist jede dieser Begegnungen in sich einzigartig und unwiederholbar. 2. Die zwischenmenschliche Begegnung im letzten Sinne ergibt sich nur dort und erschließt nur dort die jeweilige persönliche Identität, wo sie *gleichzeitig* die *beiden* umfaßt, die sich gegenüberstehen. Begegnung ist gegenseitiges Sichdurchdringen, gegenseitige Transpa-

renz und gegenseitige Identitätsgebung und -findung. Niemand kann sein eigenes «ich» von einem anderen empfangen, wenn er dies nicht gebend tun darf, wobei das Sich-selbst-Hingeben und die schenkende Identifizierung des anderen in einem existenziellen Akt zusammenfallen. 3. Begegnung ist immer *Geschenke*. Sie kommt nur dort zustande, wo zwei sich frei und spontan gleichzeitig einander zuneigen, und gerade weil sie frei ist, kann jeder die neue Beziehungs- und damit Identitätswirklichkeit nur als unvorhersehbare und unverdiente Gabe des anderen dankend empfangen. Dabei ist zu bedenken, daß das personale Sichöffnen auf den anderen hin nicht der Begegnung *voraus* geht, sondern gerade in seiner Gegenseitigkeit und gegenseitigen Freiheit mit ihr zusammenfällt. 4. Die intensive personale Begegnung ist *schöpferisch*. Die beiden, die sich in einem konkreten Augenblick begegnen, sind immer schon in ihrem jeweiligen Sosein da, haben immer schon eine vorgegebene Identität. Die gegenseitige neue Begegnung erhellt aber diese schon vorher gelebte Identität auf eine ganz neue Weise. Sie bewirkt, daß jeder sich in dem anderen zum erstenmal als neu und anders begreift, daß er sich zum erstenmal als Träger einer Wirklichkeit erkennt, die ihm vorher verschlossen war. Wir können durchaus sagen, daß in der Begegnung einer den anderen frei und unvorhersehbar «schafft». Diese Schöpfungstat der gegenseitigen Hingabe ist immer gleichzeitig dankbares Empfangen des eigenen Selbst, aktiv und passiv zugleich.

Die vier charakteristischen Züge, die wir hier nur angedeutet haben, müssen noch weiter modifiziert werden. Selbstfindung im anderen und durch den anderen kann nie anders geschehen als durch Wandlung und «Schöpfung» des Geschichtsträgers, der jeder Mensch von sich aus ist. Selbstfindung ist gleichbedeutend mit Sinnfindung der geschichtlichen, kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, in die das «ich» eingebettet ist. Insofern ist Selbstfindung notwendig geschichtsverändernd und geschichtsschaffend.⁸ Und weiter: Der Mensch ist «Geschöpf»; nicht nur «Geschöpf» des jeweils anderen, dem er begegnet, sondern Geschöpf Gottes – jemand, der sein jeweiliges «ich» in letzter Radikalität immer nur als Gabe und Aufgabe Gottes empfängt und empfangen kann. Diese radikale Geschöpflichkeit erweist die zwischenmenschliche Begegnungswirklichkeit tatsächlich als Analogie.⁹ Die Begegnung, wie wir sie bis jetzt angesprochen haben, ist von innen her nicht durchhaltbar und zerbricht in der Dynamik ihrer tiefsten Verwirklichung an der Grenze des Geschöpfes: Die Begegnung mit diesem einen, einzigen anderen wird von innen überholt, wenn dieser eine aufhört, der einzige zu sein; sie zerbricht an der Freiheit eines jeden, sich selbst nicht mehr in dieser einen

⁸ Hier liegt der eigentliche Schwachpunkt des postmodernen Menschen, vgl. J.B. METZ, *Temas de Teología Política*, Veröffentlichung von 3 Vorträgen, gehalten am 11., 15. und 16. März 1988, Universidad Ibero-Americana, «Cuadernos de Reflexión Teológica», México, D.F.

⁹ Cfr. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, Herder, Freiburg 1991, S. 30-83.

Gegenseitigkeit zu suchen; das Geschenk des Sicheinlassens auf diesen anderen ist zurücknehmbar oder kann aufhören, Geschenk zu sein. Und schließlich: Die Schöpfungskraft des Menschen reicht nicht aus, um die Identität des anderen schaffend durchzuhalten. Später wird zu zeigen sein, daß nur die gottmenschliche Begegnung diese innere Unmöglichkeit heilt, von der Sünde, die ihr anhaftet, befreit und eben dadurch Gnadengeschenk und Erlösung wird.

An dieser Stelle kann ein Einwand erhoben werden: Wenn wir jeden Menschen als jemanden verstehen, der sich selbst nur in Begegnung mit dem anderen finden und nur durch diesen anderen zum geschichtsschaffenden Träger einer je neuen Wirklichkeit werden kann, haben wir uns dann nicht wieder auf das Individuum, den je einzelnen, zurückgezogen? Um darauf zu antworten, müssen wir wieder auf die Analogie der Begegnung zurückgreifen: Die Analogie kann sich nicht nur auf den existenziellen *Inhalt* der Begegnungswirklichkeit erstrecken, in dem Sinne, daß die zwischenmenschliche Begegnungswirklichkeit nur unvollkommenes Zeichen der gottmenschlichen wäre. Gerade wenn wir die Begegnung als identitätsschaffend (und *dadurch* als geschichtsschaffend) verstehen, hat auch das menschliche Subjekt, das diese Begegnung trägt und durch sie «geschaffen» wird, analogen Charakter¹⁰, der zumindest teilweise gerade darin bestehen kann, daß zwischenmenschliche Begegnungen in unserer Erfahrung immer individuell sind. Im Vorhergehenden sollte zunächst nur angedeutet werden, daß das *Angewiesensein* auf personale Begegnung letztlich *Verwiesensein* auf das Geschenk der gottmenschlichen Gnadenbegegnung bedeutet. So wie wir die Offenbarung auf den Inhalt dieser Gnadenbegegnung hin befragen müssen, müssen wir sie auch auf das Subjekt hin befragen, sowohl auf das göttliche wie auf das menschliche.

II.

Die Vokabeln, mit denen das Alte Testament die Gnadenwirklichkeit bezeichnet (*ḥanan*, *ḥen*, *ḥannun* und *raḥum*, *teḥinnah*, *taḥanun* und *ḥesed*), führen uns in das *Bundesverhältnis* zwischen Jahwe und Israel ein. Zwei Züge sind dabei besonders wichtig: 1. Die Initiative dieses Verhältnisses, und damit der Gnadenwirklichkeit, geht immer von Jahwe aus. Jahwe neigt sich in Erbarmen und Wohlwollen seinem Volke zu und schafft so eine neue Wirklichkeit, in der er selbst seinem Volke geschichtsmächtig gegenwärtig wird. Er tritt auf Grund dieses Erbarmens und Wohlwollens verwandelnd in die Geschichte seines Volkes ein als der, der sich selbst enthüllt und hingibt; 2. Wenn Jahwe sein Volk zur Begegnung mit ihm aufruft und sich ihm in der konkreten Geschichte

¹⁰ Siehe z.B. die Bemerkungen Rahners zum Begriff der Person, op.cit. S. 432-439.

selbst darbietet, dann entläßt diese Initiative gleichsam aus sich heraus die glaubende und vertrauende Antwort (Ex 34,10). Das von Jahwe geschaffene Bundesverhältnis ist gelebte Beziehung zwischen Gott und Volk, in der von vornherein die ständige Idolatrie des Volkes ihren – ebenfalls geschichtsmächtigen – Platz hat. Es handelt sich um eine gottmenschliche Wirklichkeit, in der Gott personhaft so handelt, wie es seinem Gottsein entspricht: er errettet sein Volk und geht mit ihm auf einem Weg, dessen Ziel er selbst ist (Ex 33,12–13; Lv 22,31–33; Ex 19,3–8; Dt 26,16–19; Jr 31,31–34; Ez 36,23–28 usw.), in der aber auch gleichzeitig das Volk so handelt, wie es ihm entspricht: es läßt sich immer wieder von den «fremden Göttern» in deren Bann ziehen (Ex 32; 34,6–9; Nm 11; Dt 4,27–31 usw.). Das gnadenhafte Wohlwollen Jahwes ist immer Erbarmen, weil es sich immer gegenüber dem Volk als mächtig erweist, das sich von Jahwe abwendet. Gerade *deshalb* bedarf das Volk der Rettung, und gerade *deshalb* sind Jahwes Liebe und Wohlwollen, seine väterliche Zärtlichkeit, Gnade und Geschenk (Ex 22,26; Ps 84,12; 50; 4,2; 6,3; 25,16; 26,11; 27,7; 30,11 usw.) Das Erbarmen Jahwes bedeutet Vergebung der Schuld.

Gleichzeitig handelt es sich aber nicht nur um das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel, sondern die Geschichtsmächtigkeit dieses Verhältnisses drückt sich gerade darin aus, daß der Bund in der *zwischenmenschlichen* Beziehung, im Inneren des Volkes, gelebt werden soll und muß (Lv 19; Dt 10,14–22; Am 5, 7–15; Hos 4,1–14; Js 1,21–28 usw.). Das gegenseitige gottmenschliche Verhältnis kann nur in zwischenmenschlicher Gegenseitigkeit wirksam werden. Aber auch dies ist noch nicht die ganze Wirklichkeit: Das Gnadenverhältnis beschreibt einen geschichtlichen Weg, der im Auszug aus Ägypten beginnt und in der Lebensgemeinschaft mit Jahwe endet (segullah: Zugehörigkeit des Volkes zu seinem Gott, vgl. Ex 19,5; Dt 26,17–19).¹¹ Stationen auf diesem Weg sind der Durchzug durch die Wüste, die Inbesitznahme des gelobten Landes, die Monarchie, das Exil und die Heimkehr, «damit die Nationen erfahren, daß ich Jahwe bin ... wenn ich vor ihren Augen meine Heiligkeit offenbare» (Ez 36,23; vgl. Gn 12,3; Ex 8,6.18 usw.; Js 45,4–6; 66,18 ff).

Diese Merkmale der Gnadenwirklichkeit im Alten Testament werden noch deutlicher, wenn wir nicht nur die Wörter untersuchen, die die Gnade als Wohlwollen und Erbarmen Jahwes im engeren Sinne bezeichnen, sondern auch die «Erwählung» (*baḥar*) und den «Segen» (*berakhah*) mit einbeziehen. Die Haltung Jahwes seinem Volke gegenüber erscheint geradezu als «unvernünftig», wenn wir bedenken, daß «der Herr des Himmels und der Erde» sich als sein «Erbteil» (*segullah*) gerade dieses unscheinbare und unwürdige Volk «aus Liebe» erwählt hat (Dt 7,7–11; 9,4–6; 10,14–15). Gerade von hier aus wird die alles übersteigende Gnadengabe Jahwes, die er selbst ist, deutlich. Deutlich werden aber auch die Schuld Israels und der radikale Anspruch dieses sich selbst offen-

¹¹ ANDRADE, op.cit. S. 93–94.

barenden personalen Gottes, ihn und nur ihn allein zu lieben und ihm zu gehorchen (Dt 6,4ff.). Das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel kann seinen Sitz nur im «Herzen» (leb) Gottes und des Volkes haben, d.h., es ist innere Entscheidung zur Treue und gegenseitigen Hingabe (Dt 6,5; 1 Kg 9,3; vgl. 2 Chr 7,16).¹² Auch hier handelt es sich nicht um reine Innerlichkeit, sondern die Erwählung kann nur konkret im gelobten Land gelebt werden, da wo Gottes Name inmitten seines Volkes wohnt (Dt 12,8–12). Gerade weil dies auf Grund der Idolatrie Israels *nicht* geschieht, d.h. weil es keinen konkreten *Ort* der Begegnung gegeben hat, muß das Volk ins Exil, und erst von dort her erfolgt die theologische Vertiefung des Erwählungsbegriffs, der in der Exilliteratur eschatologisch verstanden wird. Erwählung ist ein geschichtlich-eschatologischer Prozeß, in dem der *bahir* (Erwählte, d.h. Israel) zum *ebed* (Knecht) wird, denn Jahwe, der Israel erwählt hat, ist gleichzeitig sein Retter (Js 44,24; vgl. 42,1–9; 49,1–9; 49,1–6; 50,4–6; 52,13–53,12), und Erwählung ist gleichbedeutend mit Vergebung und der Schöpfung eines Volkes, das Gottes «Knecht» sein kann und will.

Die Geschichtsmächtigkeit des gnädigen, erwählenden Bundesgottes wird bei der Betrachtung des «Segens» besonders deutlich. Jahwe ist der, dem alle Kraft des Segens innewohnt. Er schafft eine Heilswirklichkeit, die alles umfaßt, Menschen, Land, Geschichte (Dt 28,3–6; 1 Kg 5,21; 10,9; 8,56; Ps 68,36; Esr 7,27 usw.). Diese Wirklichkeit findet ihren Ausdruck in der doxologischen Formel: *barûkh sem kebôdô* – heilskräftig ist die Ehre seines Namens (oder: seine glorreiche, heiligende Gegenwart) (Ps 72,19). Aber auch hier ist das Heil, das von Gott kommt, und das Heil, das Menschen im Bundesgehorsam schaffen können, eine einzige Begegnungswirklichkeit, wie sie im Deuteronomium besonders klar veranschaulicht wird (Dt 7,13; 14,29; 15,10.18; 23,21; 24,19; 30,16 usw.). Wenn das Alte Testament vom Segen spricht, handelt es sich immer um eine konkrete geschichtliche Situation, die ihren Grund in der verinnerlichten Bundesbeziehung zwischen Jahwe und Israel hat und als Leben, Gerechtigkeit, Wohlstand und Heil erfahren wird. Empfänger dieses Segens ist das ganze *Volk* Israel und in ihm die «Nationen». Schon die Tatsache, daß die Gnadenwirklichkeit mit der Bundesbeziehung zwischen Gott und seinem Volk identisch ist, erhellt, daß Gnade in den verschiedenen hier behandelten Aspekten sich immer auf das Volk als Ganzes bezieht.¹³

¹² H.W. WOLFF, *Antropología del AT*, Sígueme 1975, S. 80–86.

¹³ Literatur zum Vorhergehenden: D.N. FREEDMAN und J. LUNDBOM, Art. *hanan*, in: G.J. BOTTERWECK und H. RINGGREN, *Theologisches Wörterbuch zum AT (ThWAT) III*, Stuttgart 1977, cols. 23–40; H. WILDBERGER, Art. *bahar*, in: E. JENNI und C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual de AT I*, Cristiandad 1978, cols. 408–439; H.J. ZOBEL, Art. *hesed*, *ThWAT III*, cols. 48–71; C.A. KELLER und G. WEHMEIER, Art. *barukh*, *Diccionario Teológico Manual del AT I*, cols. 509–540; ANDRADE, *op.cit.* S. 192–203.

Obwohl eine Untersuchung der Wörter «dikaios» und «chairō», «charis» und ihrer Ableitungen¹⁴ uns in die Gnadenwirklichkeit des Neuen Testaments als «Rechtfertigung» und «neue Schöpfung» des Menschen durch Christus einführt und deutlich macht, daß der, der Jesus glaubt, in einer neuen Wirklichkeit lebt und teilhat am Rettungswerk Christi, so können wir diese neue Wirklichkeit von Christus her doch genauer und tiefer erfassen, wenn wir eine konkrete Frage an die neutestamentlichen Texte richten. Was geschieht, wenn jemand Jesus begegnet? Was geschieht mit ihm, und was geschieht mit seiner geschichtlichen (und letztlich eschatologischen) Wirklichkeit? Es ist hier nicht nötig, zwischen dem historischen Jesus und dem auferstandenen Christus zu unterscheiden, denn in jedem Falle kann es sich nur um eine personale Begegnung in Glauben und Vertrauen handeln, und diese personale Begegnung hat immer dieselben Züge, weil der historische Jesus identisch ist mit dem Auferstandenen, der allen Menschen das eine und einzige Heil in Kreuz und Auferstehung erwirkt hat.

Stellen wir diese Frage an die Texte des Neuen Testaments, so können wir die Antworten in sechs Gruppen einteilen, die jeweils einen Aspekt dieser Begegnung hervorheben und verdeutlichen, uns in ihren fließenden Übergängen und in der Verflochtenheit der Aussagen aber zeigen, daß es sich um eine einzige, neue Wirklichkeit handelt, in der der ganze Mensch in Frage gestellt und über sich selbst hinaus auf den Vater Christi und auf die anderen, auf die Verwandlung der Geschichte in Geschichte des Reiches Gottes, verwiesen ist.

1. *Erfahrung göttlichen Erbarmens*

In der Begegnung mit Christus offenbart sich Gott als Vater, der das Heil aller seiner Kinder sucht, der nicht eins verlieren will und ihnen nachgeht, bis er sie gefunden hat (Mt 18,12–14; vgl. Lk 15,3–7). In Jesu Handeln enthüllt sich der Vater als der, der nichts so unermüdlich sucht wie die Umkehr des Sünders und sich über nichts so sehr freut wie über diese. Gerade darin besteht sein Vatersein, und so wie ein Vater nicht aufhören kann, Vater zu sein (vgl. Lk 11,11–12), so kann auch Gott nicht aufhören, dem Sünder nachzugehen. Umkehr des Menschen bedeutet «Rückkehr zum Vater», die gleichbedeutend ist mit «neuem Leben» und vom Vater «gefunden werden» (Lk 15,20–24). Diese Haltung des Vaters ist auch die des Sohnes, der sich der Bedürftigsten erbarmt (Mk 6,30–44; 8,1–10; vgl. Mt 14,13–21; Lk 9,10–17; Jo 6,1–13). Die Men-

¹⁴ G. SCHRENK und G. QUELL, Art. dikaios, in: G. KITTEL, Theologisches Wörterbuch zum NT (ThWNT) II, Stuttgart 1954, S. 176–229; H. CONZELMANN, Art. chairō, ThWNT IX, Stuttgart 1973, S. 350–393.

schenmenge sucht Jesus und drängt sich um ihn, weil sie von ihm erwartet, was ihr fehlt und was niemand ihr geben kann, und Jesus erbarmt sich ihrer, weil sie ihn sucht und «weil sie wie Schafe ohne Hirten waren» (Mk 6,34).

Das Erbarmen Jesu ist geschichtsmächtig: Es heilt, befreit, schenkt Glauben, tröstet und verwandelt das Leben dessen, der ihm begegnet, so daß dieser Mensch jetzt einen Sinn hat und eine Aufgabe (Lk 18,43; Mk 1,40–41, 44–45; 5,18–19; Mt 8,35). Die einzig mögliche Antwort auf das erbarmende Handeln Jesu ist die, das ganze Leben auf ihn allein auszurichten (z.B. Lk 5,27–28). Das Handeln Jesu an jedem einzelnen bewirkt, daß auch dieser so handelt wie er (Lk 10,29–37), zum Zeichen (*semeion*) wird für die anderen (Jo 5,15–18; 9,39–40). Begegnung mit Jesus und durch ihn mit dem Vater bedeutet Wandlung der gesamten geschichtlichen Wirklichkeit (vgl. Mt 5–7), weil diese Wirklichkeit jetzt von einem neuen Mittelpunkt her verstanden wird: von Jesus her, dem Sohn des Vaters.

2. *Heil, das vom Vater ausgeht*

Alle Menschen sind in Christus zur Lebensgemeinschaft mit dem Vater berufen (Phil 2,10–11; Kol 1,19–20; Eph 1,3–14; 2,11–18), eine Wirklichkeit, die Lukas im Nunc Dimittis (2,29–32) und im Benedictus (1,67–79) ausdrückt. Das Heil, das Gott bereitet hat, ist «Licht für die Heiden», und gerade deshalb «Ruhm seines Volkes Israel» und Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung (Gn 12,1–3; Lv 22,31–33; Dt 26,16–19). Was Heil ist, beschreiben die Verben des Benedictus, die Gott zum Subjekt haben (vgl. Lk 1,68.69.72.73.76.77.79). Die diesem Heil entsprechende Haltung der Menschen ist Gott preisen (v. 68) und ihm dienen (v. 73). Heil ist das überwältigende Geschenk des Erbarmens Gottes, das in Christus erschienen ist, und damit Einbruch des «Reiches Gottes».

Diese neue Heilswirklichkeit zeichnet sich dadurch aus, daß *alle* Werte neu werden, *alle* bisherigen Hierarchien, Ordnungen und Strukturen, ganz gleich welcher Art, überholt sind. Die «Vertreter» der alten Ordnung sind gerade die Armen, die Ausgestoßenen, Lahmen, Blinden und Besessenen, weil sich in ihnen die Unheilsgeschichte sichtbar darstellt. Deshalb beginnt bei ihnen und mit ihnen die Geschichtsmächtigkeit des Heils als Sieg über die Sünde (Lk 14,13–14.15–24; Mt 22,9–10; vgl. Mt 5,1–12; Lk 6,20–23), denn sie allein haben Gott wirklich *nichts* entgegensetzen und können sich nirgendwohin flüchten, um nicht zu sehen und zu hören. Das eigene Ausgeliefertsein ist Ansatzpunkt zur Umkehr (vgl. Lk 15,18–19). Heil ist also Heilung von Sünde in einem geschichtlich-konkreten Sinn (Mk 3,7–12) und bedeutet neue Wirklichkeit von Christus her.

Dieses Heil ist unaufhaltbar und nicht mit menschlichem Maß meßbar (Mk 4,21–25; Mt 10,26; 7,2; 13,12; Lk 6,38; 8,17–18). Es ist identisch mit dem Christusereignis und gerade deshalb geschichtlich-konkret und untrennbar von der Sichtbarwerdung des Reiches Gottes im Handeln Jesu und im Handeln derer, die ihm glauben (Mk 16,17–18; Apg 3,1–10; 8,13; 9,32–43; 14,8–10; 19,11; 20,1–12; 28,8 et passim). Die Heilswirklichkeit, die in Jesus erscheint, ist zwar nur im Glauben faßbar (vgl. Jo 6,65.44; Lk 8,48.50; Apg 16,29–31), aber sie ist deshalb nicht weniger objektiv, sondern gerade als freies Geschenk des Vaters (Eph 2,8) radikale Neuschöpfung (Lk 4,16–22; Kol 1,15–20; 2 Kor 5,17), Erlösung (Röm 3,21–26) und «Exodus» aus einer Wirklichkeit der Sünde und des Todes in die Christuswirklichkeit der Gerechtigkeit und des Lebens (Röm 5,12–21). Aber Heil ist nicht nur real-konkrete geschichtliche Wandlung, sondern von dieser ausgehend Verwandlung für die Ewigkeit (Kol 1,13–14.18–20; Jo 3,36; 8,51; 5,24; 11,25–26 usw.)¹⁵

3. Die menschliche Antwort: Umkehr

In Christus bietet der Vater sich selbst dem Menschen zur Begegnung dar. Das Geschenk des Glaubens ist der wirkmächtige Aufruf, ihm zu glauben, sich ihm zu öffnen, ihm zu vertrauen. Gerade die Begegnung mit Christus kann von der zwischenmenschlichen Begegnung her verstanden werden und enthält wie diese das Element der gegenseitigen Identifizierung, ein Sich-einander-«Vorstellen». Wir können sagen, daß Jesus sich seitens des Vaters «vorstellt» als «Heilbringer», «Erlöser» und «Herr». Als solcher lädt er zur Begegnung ein und bietet sich selbst und seine ganze Wirklichkeit an: Eben das ist der Einbruch des Reiches Gottes. Auf diese Initiative Jesu antwortet der Mensch, indem er sich ebenfalls «vorstellt» und seine ureigene Wirklichkeit anbietet: Er weist sich als Sünder aus und bringt mit sich, als Teil seiner selbst, die einzige Wirklichkeit, die er kennt: Unterdrückung, Autosuffizienz, Krankheit, Tod, «dämonische Besessenheit». Das gerade ist Um-Kehr (con-versio): sich suchend Jesus zuwenden und alles Heil nur von ihm erwarten. Daß der Glaube der Umkehr Geschenk des Vaters in Christus ist, wird daran ersichtlich, daß Christus den Menschen anrufen, ihm entgegengehen muß, damit dieser sich um-kehren und ihm glauben kann, daß von ihm Heil kommt. Gleichzeitig aber ist das Sich-um-Kehren auf Christus hin, sich selbst als Sünder und die eigene Wirklichkeit als todbringend erkennen, ganz und gar die je eigene Antwort des Angerufenen, gerade weil sie impliziert, daß dieser *sich* selbst *vor* Christus als Sünder erkennt. In den Wunderberichten ist diese Struktur deutlich erkennbar: Das Heilsange-

¹⁵ Vgl. J. MATEOS und J. BARRETO, *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*, Cristiandad 1980, S. 297–302.

bot Jesu in der personalen Begegnung geschieht als Vergebung der Sünden, in der der Mensch um-kehrt und so seine ureigenste Antwort gibt. Diese Elemente zusammen bilden nur ein einziges Ereignis: die wirkmächtige Gegenwart des Reiches Gottes (vgl. Lk 5,17–25; Mk 2,2–12; Mt 9,1–8; Lk 5,8–11; 18,13). Die Selbstidentifizierung eines jeden vor Christus – und in ihm vor dem Vater – als Sünder, ist nicht nur *eine* Antwort auf das Heilsangebot, sondern die *einzige*, und nur aus ihr erwachsen die «Früchte» des Reiches Gottes (Mt 21,33–46).

4. Die konkrete Wirklichkeit der Begegnung: die Nachfolge

Die Antwort des Menschen auf den Anruf Christi ist nicht nur immer Umkehr, sondern auch *Entscheidung*. Das läßt sich an der Parabel vom Sämann verdeutlichen (Mk 4,1–9; vgl. Mt 13,1–9; Lk 8,4–8), die eher eine «symbolische Geschichte» ist. Die doppelte Botschaft dieser Geschichte besteht in der Dringlichkeit der Aufgabe, «gute Erde» für das Wort zu sein, und in der eschatologischen Bedeutung der Saat. Es geht hier nicht in erster Linie um die *Ernte*, sondern um die unaufschiebbare Wichtigkeit der Saat hier und jetzt.¹⁶ Diese Botschaft soll von dem gehört werden, der Christus begegnet (Mk 4,9–14–20; vgl. Lk 8,11–15; Mt 13,18–23). Das Aufhorchen und Antworten kann nicht jemand anders für uns besorgen, sondern jeder muß es für sich selbst tun.

Sich Jesus gegenüber öffnen, ihn «glaub-würdig» finden, ist dasselbe wie ihn als Retter bekennen. Aus diesem Grunde ist für Johannes der Akt des Glaubens untrennbar vom Bekenntnis der Identität Jesu (Jo 7,42–43; 10,1–19; Mt 10,34–36; Lk 12,51–53). Es fällt auf, daß niemand einem anderen sagen kann, wer Jesus ist, sondern daß jeder die Frage für sich selbst entscheiden muß (Jo 9,1–41).

Der charakteristische Zug der Begegnung mit Jesus ist folgender: Die Begegnung entscheidet nicht nur über die Identität Jesu: Dieb oder Hirte, Messias oder Revolutionär (Jo 10,1–6; 19,19–22), sondern sie entscheidet auch über die Identität dessen, der sagt, wer Jesus ist. Der, der ihm glaubt, *ist* gerettet, und der, der ihm nicht glaubt, *ist* verworfen (Jo 3,18). Beide Identifizierungen sind gleich ausschließlich und radikal: «Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich» (Lk 11,23; Mt 12,30). Das ist leichter zu verstehen, wenn wir bedenken, daß der Glaubende in der Begegnung mit Jesus die neue, eschatologische Wirklichkeit des Reiches erlebt, dessen einzige «Tür» Jesus ist (Jo 10,9). Jesus nachfolgen bedeutet «sein Leben retten» (Mt 16,24–28), und so wie es keine Schattierungen von «Leben» gibt, sondern man entweder lebt oder stirbt, kann es auch keine

¹⁶ X. LÉON-DUFOUR, Estudios de Evangelio, Cristiandad 1982, S. 245–288.

Schattierungen in der Annahme der Wirklichkeit geben, deren Träger Jesus ist. Die Wirklichkeit Jesu ist entweder göttlich und deshalb Heil, oder sie ist menschlich und besteht aus Sünde und Tod. Wenn jemand Jesus glaubt und seine Wirklichkeit als göttlich annimmt, dann kann er offensichtlich nur unter den Bedingungen an ihr teilhaben, die sie bestimmen. Das hat etwas mit der Umkehr aller vorherigen Werte zu tun. Man tritt nicht in das Reich Gottes ein, weil man ein Verwandter Jesu ist, sondern wenn man «den Willen meines himmlischen Vaters» tut (Mt 12,46–50; Mk 3,31–35; Lk 8,19–21). Ebenso liebt man Jesus nicht so, wie man andere liebt, sondern man hängt ihm mit einer Liebe an, die qualitativ anders und radikal ausschließlich ist (Mt 10,37–39; 8,18–22; 9,9).

Die Nachfolge Jesu ist Aufbruch, mit dem es nicht vereinbar ist, daß man erst seinen Vater begräbt oder sich von den Familienmitgliedern verabschiedet (Lk 9,57–62; Mt 8,21–22). Derjenige, der nicht begreifen kann, daß die Begegnung mit Jesus absolute Priorität vor allem und allen anderen hat, «ist des Reiches Gottes nicht fähig» (Lk 9,62). Wer aber «alles» stehen und liegen läßt und Jesus nachfolgt (Lk 5,28), der tritt sowohl in die geschichtliche wie in die eschatologische Wirklichkeit Jesu ein und teilt sein Kreuz und seinen Tod der Hingabe an den Vater für alle, um wie Christus aufzuerstehen (Lk 9,23–26; vgl. 14,25–27; Mk 8,34–38; Mt 17,24–28; Jo 1,35–42).

Die Umkehr in der Entscheidung zur radikalen Nachfolge wird von Paulus als «Gnade» bezeichnet, die die Früchte der «Heiligkeit und Aufrichtigkeit» hervorbringt (2 Kor 1,12). Das einzig Wichtige ist, so zu leben wie Christus Jesus (Kol 2,6–7; Phil 2,5). Diese neue Wirklichkeit des Glaubenden ist immer *Mission* und *Zeugnis*. Die Begegnung mit Jesus ist nie in der Innerlichkeit des einzelnen verschlossen und betrifft nie nur diesen allein, auch wenn es richtig ist, daß die persönliche Erfahrung der Begegnung die notwendige Vermittlung der kirchlichen Predigt ist.¹⁷ Sobald Jesus die Apostel berufen hat, schickt er sie aus, gibt ihnen Macht über die Dämonen und gibt ihnen auf, die Umkehr zu predigen und Kranke zu heilen (Mk 6,7–12; vgl. auch Lk 1,1–4). Es ist auffällig, daß alle Evangelien mit der Aussendung der Apostel (Mt 28,16; Mk 16,14; Jo 20,20–21) oder deren Bestellung als Zeugen enden (Lk 24,48; Jo 21,24). Die Gnadenwirklichkeit, oder die Begegnung mit Christus, ist Gabe-Aufgabe zugunsten der anderen, der Gemeinschaft und der Dynamik des Reiches.

Paulus geht noch einen Schritt weiter: Für ihn sind «Gnade», «Evangelium» und «Ministerium» nur drei verschiedene Aspekte der einen und einzigen Wirklichkeit der Begegnung mit dem Auferstandenen. Die Begegnung zwischen Christus und Paulus hat die Struktur einer prophetischen Berufung (Apg 9,3–18; 22,6–21; 26,12–18; vgl. Ex 3,10–12): Paulus wird beim Namen

¹⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los Cristianos. Gracia y Liberación, Cristiandad* 1984, S. 23–54.

gerufen und fragt seinerseits nach dem Namen (vgl. Gn 32,28–30); auf die Antwort «Ich bin Jesus» folgt sofort die Aufgabe (v. 6), und das «Zeichen» ist die Blindheit (v. 8; vgl. Ex 3,12; Gn 32,32). Es wird nicht erklärt, was diese Begegnung für Paulus persönlich bedeutet, denn «Gnade» ist für Paulus Instrumentsein für das Evangelium (v. 15) und gleichzeitig die Befähigung, diese Aufgabe durchzuführen (v. 14; Apg 20,17–27). Gott in Christus gibt, um zu empfangen, und der Mensch empfängt, um zu geben. Von hier aus wird verständlich, daß «charis» und «charisma» kaum voneinander zu unterscheiden sind. Beide sind zugleich Gabe und die Aufgabe, auf den einen und einzigen Leib Christi hinarbeiten (1 Kor 12,12–30; 13 und 14; Eph 1,23; 4,1–6; Kol 1,18). Die Gnadenbegegnung des einzelnen mit Christus ist dazu bestimmt, die Einheit aller im Geiste zu erhalten und zu verstärken, «bis wir alle ... die Reife der Fülle Christi erreichen» (Eph 4,13). Dieser Wachstumsprozeß des Leibes Christi im Geiste, bis «Gott alles in allen» ist (1 Kor 15,28; vgl. Eph 4,6; Apg 4,32–34), ist gleichbedeutend mit «neuer Schöpfung» (Eph 4,22–24), Weg des Reiches Gottes und eschatologischer Vollendung des Heilswerkes Christi (1 Kor 15,27–28).

5. *Die neue Wirklichkeit der Lebensgemeinschaft*

Sobald einer bekennt: «Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16; vgl. Mk 8,27–30; Lk 9,18–21), wird Jesus für diesen und für alle, die ein Gleiches tun, zum Christus, und die glaubend Bekennenden werden zu seiner Gemeinschaft, zu den «Seinen». Unter ihnen ist durch seinen Geist der Auferstandene gegenwärtig (Mt 18,19–20; 28,16–20) und wirkt in ihnen und durch sie sein Reich, auf ebenso geschichtswirksame wie unerhörte Weise: in denen, die Not leiden. Die unabweisbare Herausforderung liegt darin, daß die Begegnung mit Christus *in* diesen Notleidenden über das eschatologische Geschick jedes einzelnen entscheidet (Mt 25,31–46). Hierin drückt sich die Tatsache aus, daß mit der Begegnung mit Christus ein anderer «Herr des Lebens», meines Lebens, geworden ist. Der Glaubende hat kein «eigenes» Leben, sondern «nur» das, das Christus ihm gibt, das Christus in ihm ist (Gal 2,19–21), und gerade darum ist er «neues Geschöpf» (2 Kor 5,17). Dieses neue Leben bedeutet, das Leben eines anderen – Christi – als mein eigenes Leben, gerade als Hingabe für die anderen, am Kreuz der Unheilsgeschichte und so als Weg zur Auferstehung. Nur so verfestigt sich in uns das Zeugnis Christi, und mehr noch: Dieser Kreuzweg ist die Fülle der Gnadengaben (1 Kor 1,5–6). Auch hier erscheint dasselbe Ziel wie in der Nachfolge: «... auf daß alles Christus zum Haupt habe» (Eph 1,10). Ein genaueres Studium der paulinischen und deutero-paulinischen Texte ergibt, daß alle Gnade Leben für den Leib Christi ist. Gnade ist, um es einmal so auszudrücken, «korporativ», und die eschatologische Fülle der Gnade ist die Lebensfülle des «Leibes Christi».

Johannes unterstreicht besonders, daß Begegnung mit Jesus «ewiges Leben» bedeutet, existentielles Wissen um die Lebensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn und Teilhabe an ihr. Auch hier bedeutet dieses Leben Einheit: Einheit mit dem Vater und dem Sohn, und Einheit aller untereinander (Jo 1,18; 3,17–18; 5,37; 6,29; 15,1–17; 6,53–59) im Geist, der «der andere Jesus» ist (6,60–64; 14,16; 19,20). Auch in den johanneischen Texten erwächst aus der Lebensgemeinschaft mit dem Sohn und dem Vater ein neues Liebeshandeln in der «Welt», die immer «sündige Welt» und gerade deshalb Ort des Heilshandelns ist (Jo 17,14–26). Und mehr noch: Diese Lebensgemeinschaft mit Christus entscheidet über Leben und Tod des Menschen in eschatologischer Sicht. Wir sehen: Gnadenangebot Gottes und menschlich-geschichtlicher Werdeprozeß sind nicht zwei getrennte oder gar entgegengesetzte Wirklichkeiten, sondern die beiden Seiten der einzigen Wahrheit des Vaters in seinem menschengewordenen Sohn.

6. Die Danksagung

Derjenige, der Christus begegnet ist, lebt so aus ihm, in ihm und auf ihn bezogen, daß er sich selbst als Gnadengeschenk Christi empfangen hat und sich daher sozusagen selbst in Danksagung verwandelt. Danken ist nicht ein einzelner Akt, sondern eine durchgängige Existenzweise (Kol 3,15–17). Das sei an einem paulinischen Beispiel näher erläutert. Nur Paulus und der Brief an die Epheser verwenden insgesamt sechsmal den Ausdruck «hyperballon» – überreichlich (2 Kor 3,10; 9,14; 11,13; Eph 1,19; 2,7; 3,19). Das Adjektiv beschreibt das Heilshandeln Gottes in Christus und unterstreicht in fünf dieser Texte die unaussagbare Überlegenheit der Selbsthingabe Gottes in Christus gegenüber aller Erfahrung des Alten Bundes und aller menschlichen Erfahrung schlechthin.

Die eine bemerkenswerte Abweichung findet sich in 2 Kor 11,23, wo Paulus sich seiner Leiden für das Evangelium «rühmt» und von den «hyperballon» Peitschenhieben spricht, die er wegen seines Dienstes am Evangelium empfangen habe. Das hat insofern etwas mit Danksagung zu tun, als dieser Dienst am Evangelium ja gerade die Gnade ist, die Paulus in seiner Christusbegegnung empfangen hat. Die einzige Weise, in der er Dank sagen kann, der genauso überreichlich ist wie die empfangene Gabe seines Christustienstes, ist das Mit-Leiden mit Christus; die Gnadenbegegnung mit Christus hat ihn in das Christusereignis mit einbezogen, so daß sich in ihm und an ihm das vollzieht, was am Leiden Christi noch fehlt (Kol 1,24). Danksagung ist gleichbedeutend mit «Christus in allem ähnlich werden», im Kreuz und in der Auferstehung, und so zum Wachsen des Leibes Christi und zum geschichtlich-eschatologischen Werden des Reiches Gottes beizutragen, als Mit-Erlöser und Mit-Herrscher mit Christus.

III.

An dieser Stelle kann nicht auf die Gnadentheologie der Kirchenväter eingegangen werden. Es sei nur hervorgehoben, daß allgemein die Menschwerdung des Sohnes Gottes und das Heilwirken der drei göttlichen Personen die Gnadentheologie bestimmen, wenn auch in verschiedenen Formen.¹⁸ In der theologischen Reflexion über die Gnade schwingt das Geheimnis der Erlösung der sündigen Menschheit mit. Gerade die griechischen Kirchenväter haben die Gnade durchgehend als heilsgeschichtlich-eschatologischen Vergöttlichungsprozeß verstanden. Der letzte Vertreter dieser Sicht ist Leo der Große¹⁹, während sich bei Augustinus die Perspektive verengt, weil der Akzent zum erstenmal auf die «medizinale» göttliche Hilfe für die menschliche Schwäche fällt.

Wir müssen uns jetzt wieder der Analogie der zwischenmenschlichen Begegnung zuwenden und festzustellen suchen, ob und wie diese für eine systematische Reflexion über die Gnadenwirklichkeit theologisch brauchbar ist. Um das zu erreichen, gehen wir von den drei Aspekten der Gnadenwirklichkeit aus, die theologisch die wichtigsten sind.

1. *Offenbarung und Gnade*

Offenbarung ist *Selbst*-Offenbarung des lebendigen Gottes, der als ein personales «Ich» in die Geschichte eintritt und sie so in «Heils»-Geschichte verwandelt. Diese Selbst-Offenbarung Gottes ist als wirkmächtiger Anruf an den Menschen immer auch zugleich Wort *über* diesen Menschen und über seine geschichtliche Existenz und fordert Ant-Wort. So verstandene Offenbarung ist ihrem Wesen nach dialogal, umspannt gleichzeitig zwei Subjekte und ist geschichtlich wirksam.

Die Eröffnung dieses Dialogs ist Gottes ureigene Initiative. Je mehr wir unterstreichen, daß das Göttliche in Gott sich gerade darin ausdrückt, daß seine *Selbst*-Offenbarung den Dialog mit dem *sündigen* Menschen einleitet, desto klarer tritt das unverdient Geschenkhafte der Offenbarung hervor. Gott stellt sich dem Menschen vor als «Retter», «Erlöser», «Vater», «Herr», «Liebe», und ihrer göttlichen Transzendenz wegen kann diese «Vorstellung» nicht ohne Antwort bleiben (was nicht heißt, daß der Mensch sie annehmen muß. Der göttlichen Initiative gegenüber kann der Mensch nicht *nicht* antworten). Derjenige, der Gott glaubt und ihn so annimmt, wie er sich ihm darbietet, kann dies nur tun, indem er gleichzeitig von sich selbst bekennt: Ich bin ein zum Heil angenommener Sünder.

¹⁸ J. ALFARO, op.cit. S. 77–95; H. RONDET, La Gracia de Cristo, Estela 1966, S. 65–91; P. FRANSEN, Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia, in: *Mysterium Salutis* IV/2, Cristiandad 1975, S. 609–623.

¹⁹ C. FERNÁNDEZ, La gracia según León el Grande, México 1951.

Dies ist der Ausgangspunkt für den Prozeß der «Selbstverwirklichung», in dem jeder immer mehr zum eigenen «Ich» wird. Wir haben zu Anfang gesehen, daß der Prozeß der «Ich-Werdung» in der und durch die gegenseitige Identifizierung geschieht und daß das jeweilige «Ich» freies Geschenk des anderen ist. Aber: Wie können wir *Gott* in einen *gegenseitigen* Identifizierungsprozeß mit dem *Menschen* einbeziehen? Hier sind zunächst zwei hermeneutische Prinzipien zu bedenken: 1. Im Unterschied zum Menschen kann Gott nicht «selbst werden». Wenn wir von ihm sagen wollen, daß auch Gottes «Ich» *wird*, dann können wir einen solchen Satz nur dann aussprechen, wenn es sich um seine *Beziehung zum Menschen* handelt, d.h. in Bezug auf seine freie und frei geschenkte Selbst-Offenbarung. Das, was sich verändert und wird, ist die konkrete Selbst-Offenbarung Gottes dem Menschen gegenüber, gerade in ihrer Geschichtlichkeit. Die verschiedenen Selbst-Offenbarungen Gottes im Laufe der Heilsgeschichte sind innerlich dadurch geeint, daß sie alle wahre *Selbst*-Darstellungen des einen, einzigen Gottes in seiner sich durchhaltenden Identität sind, die nie ausgeschöpft werden kann. 2. Es darf nie außer acht gelassen werden, daß von einem «Werden» Gottes nur *innerhalb* der Heilsgeschichte gesprochen werden kann, weil dieses «Werden» mit der *geschichtlichen* Selbst-Offenbarung zusammenfällt.²⁰

Mit Hilfe dieser hermeneutischen Prinzipien können wir sagen, daß Gott immer mehr zum göttlichen «Ich» *für* den Menschen wird, dem er sich offenbart. Gott offenbart sich immer als «Ich bin dieser Einzige, Konkrete für dich» (Ex 3,6.14; Apg 9,5). Diese seine Identität ist die einzige, die dem geschichtlichen Menschen zugänglich ist.

Gott offenbart sich dem Menschen konkret als «Ich bin dein Erlöser und dein Herr», und diese Selbst-Offenbarung schließt den Anspruch ein, daß der Mensch ihm gerade diese Identität zu-erkennt. Das kann nur in einer Form geschehen: «Mein Herr und mein Gott» (Jo 20,28). Diese Antwort schließt die Selbstidentifizierung des Menschen ein: Du hast mir Sinn gegeben, ich gehöre Dir. Von hier aus kann der Werdeprozeß besser verstanden werden: Gott wird immer mehr zum Herrn und Erlöser des Menschen, dem er begegnet ist, und der Mensch wird immer mehr zu dem Sünder, den dieser Gott in seinen Dienst genommen, dem er vergeben und dem er Leben gegeben hat.²¹

Gott kann dem Menschen nur dort begegnen, wo dieser tatsächlich ist: in seinen konkreten Lebensumständen, inmitten seiner menschlichen Beziehungen, in diesem Hier und Jetzt. Wenn aber die Begegnung mit Gott diesem

²⁰ Vgl. ANDRADE, op.cit. S. 141–146.

²¹ Hier darf nicht verstanden werden, daß der Mensch immer mehr zum Sünder würde. Je mehr der Mensch Gott als seinen Herrn und Erlöser anerkennt und erlebt, desto feiner und tiefer wird sein Bewußtsein, selbst nur Sünder zu sein, der allein von diesem Gott Rettung erfahren kann. Schon Augustinus hat darüber nachgedacht, daß Gnadenerfahrung und Sündenbewußtsein in den Heiligen proportional sind.

Menschen Sinn gibt, und das heißt: ihn von seinem Nicht-Können löst und deshalb er-löst, dann gibt sie auch der ganzen Wirklichkeit Sinn, die ihm zugehört. Hier wird der Einbruch des Reiches Gottes von der Selbst-Offenbarung Gottes her sichtbar.

Wenn wir von der zwischenmenschlichen Begegnung sprechen, setzen wir voraus, daß diese Begegnung unter Gleichen statt hat: Das «Ich» und das «Du» sind gleich an Würde, Verantwortung und Transzendenz. Wollen wir aber von einer gottmenschlichen Begegnung sprechen, so ändert sich diese Perspektive. Weil Gott sie bestimmt, kann *nur* die gottmenschliche Begegnung den Anspruch erheben, der gesamten Wirklichkeit jedes einzelnen einen radikal neuen Sinn zu geben und diesen Sinn nicht nur durchzuhalten, sondern dynamisch zu mehren auf eine qualitativ neue gegenseitige Identifizierung hin. Auch dieser Anspruch ist in der Selbst-Offenbarung Gottes mitenthalten. Das heißt aber, daß die gottmenschliche Begegnung die einzig wahre und endgültig bestimmende ist. Es heißt weiter, daß die von Gott geschenkte Identifizierung des Menschen als «Sünder, der einen neuen Sinn und neues Leben empfangen hat», die einzige ist, die der Wirklichkeit dieses Menschen entspricht, und daß der Sinn seiner Welt, der aus ihr fließt, nur der sein kann, daß dieser Gott sie zu seinem «Reich» erwählt hat.

Von hier aus erhält dann auch die zwischenmenschliche Begegnung ihren wahren Sinn: Jede tiefe zwischenmenschliche Begegnung ist ein Schritt auf dem Weg zu diesem Gott, und die einzige wirklich *menschliche* Welt und Geschichte ist die, deren Herr und Erlöser dieser Gott ist.

2. Menschwerdung und Gnade

Mit den vorhergehenden Betrachtungen haben wir erst ein kleines Stück des Weges zurückgelegt. Die Selbst-Offenbarung Gottes hat sich in *Christus* ereignet. Der einzige Gott, der sich den Menschen selbst zur Begegnung dargeboten und offenbart hat, ist der Vater unseres Herrn Jesus Christus. Anders ausgedrückt: Der Gott, der den Menschen in ihrer Geschichte begegnet ist, ist Christus, der Sohn des Vaters.

Zur Offenbarung Christi gehört als charakteristischer Zug, daß er nicht sich selbst offenbart, sondern den Vater. Wer Christus gesehen hat, hat den Vater gesehen. Der Sohn empfängt seine Identität vom Vater, und der Vater ist er selbst im Sohn.²² Wer der Vater und der Sohn sind, sind sie in gegenseitiger Hingabe und Identifizierung. Auf Grund der christologischen und trinitarischen Züge der Offenbarung können wir sagen: Die wirkliche, wahre und endgültige interpersonale Begegnung ist die ewige, dynamische, totale gegen-

²² J. ALFARO, Cristo glorioso, revelador del Padre, in: op.cit. S. 141–182.

seitige Hingabe zwischen Vater und Sohn. Die menschliche interpersonale Begegnung ist nur Analogie der innergöttlichen, und nur von dieser erhält sie ihren letzten Sinn, ihre Konsistenz und ihre Würde selbst im Zerbrechen.

Der einzige Gott, der uns geschichtlich begegnet ist, ist Jesus Christus. In ihm und durch ihn, im Leben, im Tod und in der Auferstehung des Jesus von Nazaret hat sich uns der Vater in einem geschichtlich-konkreten Augenblick als Herr offenbart. Christus ist das letzte und endgültige Wort des Vaters über sich selbst, für alle Menschen aller Zeiten. Wenn wir also von einer gottmenschlichen Begegnung sprechen wollen, dann kann diese nur durch und in Christus geschehen. «Begegnung mit Gott» heißt: *durch Christus dem Vater begegnen*.

Kommen wir noch einmal auf die Begegnung zwischen Vater und Sohn zurück. Wenn wir vom Christusereignis ausgehen, fällt zuerst die einzigartige Beziehung Jesu zu seinem Vater auf. Der historische Jesus lebt vom Willen des Vaters, lebt für und durch den Vater, gibt sich ihm vollkommen hin und versteht sich selbst ausschließlich vom Vater her. Von ihm empfängt er seine Identität, seine Aufgabe, seine Wirklichkeit. Wenn wir hier plötzlich nicht mehr von der innertrinitarischen Begegnung, sondern von der Begegnung zwischen dem historischen Jesus und seinem Vater sprechen, so hat das seinen Grund: Wenn der Menschensohn seine Beziehung zu seinem Vater so lebt, dann heißt das, daß die einzige wahre gottmenschliche Begegnung die ist, die sich zwischen Jesus und seinem Vater ereignet. Nur diese gottmenschliche Begegnung ist normativ und steht im Zentrum der Offenbarung. Jede gottmenschliche Begegnung, die uns zuteil werden kann, kann nichts anderes sein als die Teilhabe an der Begegnung zwischen Jesus und seinem Vater. Das Primäre und Grundlegende ist nicht die Erfahrung einer gottmenschlichen Begegnung, die wir haben können, sondern die gottmenschliche Begegnung, die in der Menschwerdung offenbart worden ist. Damit wird gesichert, daß eine solche Begegnung über ihre rein subjektive Dimension hinaus in der Objektivität der Offenbarung verankert ist.

Wir haben oben gesehen, daß die gegenseitige gottmenschliche Identifizierung darin besteht, daß Gott sich dem Menschen als «Herr und Erlöser» vorstellt und der Mensch sich ihm gegenüber als Sünder erfährt, der neues Leben empfangen hat. Gerade dieses aber ist *nicht* richtig für die Beziehung zwischen Jesus und seinem Vater. Jesus ist seinem Vater untertan als einem, dessen Wille für ihn Leben ist. Er ist dem Vater gegenüber der Gehorsame, der Gottesknecht. Wenn wir also von gegenseitiger Identifizierung sprechen wollen, dann müssen wir sagen: Der Vater ist Herr, und Jesus ist der Gehorsame. Diese gegenseitige gottmenschliche Identifizierung ist dann aber nicht nur die normierende, geoffenbarte, sondern sie ist auch Ausdruck der gottmenschlichen Beziehung der *Schöpfung* und der *eschatologischen Vollendung*.

Die gegenseitige Identifizierung «Herr und Erlöser» und «Sünder, der neues Leben empfangen hat» entspricht allein *unserer* Begegnung mit *Christus*. Der

Gekreuzigte und Auferstandene ist für uns «Herr und Erlöser», und dank ihm ist jeder von uns «Sünder, der neues Leben empfangen hat». Von hier aus können wir die Gnadenwirklichkeit unseres Heils besser verstehen. Wir begegnen Christus als unserem Herrn und Erlöser. Der sündige Mensch, der sich Christus öffnet und ihm glaubt, erfährt Heil, weil in dieser Begegnung ein «Austausch der gegenseitigen Wirklichkeit» stattfindet, der jeder gegenseitigen Identifizierung inhärent ist: Christus empfängt in der Hingabe des Sünders diesen zusammen mit seiner Wirklichkeit der Sünde und des Todes, und der Sünder empfängt in der Selbsthingabe Christi Christus zusammen mit seiner Wirklichkeit des Reiches. Anders gesagt: Sich selbst hingeben umfaßt immer die gesamte persönliche Wirklichkeit, die zum eigenen «ich» gehört. So schließt die gegenseitige Hingabe in der Begegnung zwischen Christus und dem Sünder die gegenseitige Hingabe der je eigenen Wirklichkeit mit ein.

Wenn unsere gottmenschliche Begegnung nur Teilhabe an der sein kann, die sich zwischen Jesus und seinem Vater ereignet, dann müssen wir auch teilhaben können an der gegenseitigen Identifizierung, die dieser normierenden Begegnung eigen ist. Der Mensch, der Christus als «Herr und Erlöser» begegnet und dadurch zum «Sünder, der neues Leben empfangen hat,» wird, wird in Christus und durch Christus, in diesem «Austausch der gegenseitigen Wirklichkeit», der die *ganze* Existenz umfaßt, neugeschaffen als «Gottesknecht», als der «Gehorsame». Das ist Heil als «neue Schöpfung», die ihre Geschichtsmächtigkeit vom Gekreuzigten und Auferstandenen empfängt.

3. Dreifaltigkeit und Gnade

Der Heilige Geist ist die gegenseitige Identifizierung des Vaters und des Sohnes als Person, oder anders ausgedrückt: Die Begegnung zwischen Vater und Sohn, die gegenseitige Liebe und Hingabe, ist selbst Person als Heiliger Geist. Seit der Auferstehung Christi und der Sendung des Heiligen Geistes ist dieser die göttliche Person, die in der Geschichte handelt. Dieses heilsgeschichtliche Handeln des Heiligen Geistes ist untrennbar mit dem Erlösungswerk Christi verbunden: Er wirkt den Glauben an Christus, vollendet das Werk Christi und führt die Glaubenden zu Christus.

Wenn die göttliche Person, die in der Geschichte handelt, der Heilige Geist ist, dann heißt das, daß die gottmenschliche Begegnung für den geschichtlichen Menschen nur als Begegnung «mit» dem Heiligen Geist möglich ist. Wir können das auch so sagen: Die gottmenschliche Begegnung ist notwendigerweise Begegnung *im Heiligem Geist, durch Christus mit dem Vater*. Nur diese Formel drückt die volle Wahrheit der Begegnung aus. Und doch erhebt sich hier eine Schwierigkeit für das Verständnis der Begegnung: Der Heilige Geist kommt in der Erfahrung der Begegnung nicht als Person zum Bewußtsein. Er bietet sich

nicht selbst zur gegenseitigen Identifizierung an und wird nicht als Person, die sich selbst hingibt, erfahren. Diese scheinbare Schwierigkeit löst sich auf, wenn wir auf das oben Gesagte noch einmal zurückkommen: Der Heilige Geist ist als Person die gegenseitige, totale Selbsthingabe zwischen Vater und Sohn; er ist das «Du» des Vaters für den Sohn und des Sohnes für den Vater. Die heilsgeschichtliche Funktion des Heiligen Geistes besteht darin, das zu wirken, was er selbst ist, und das heißt: Er verwandelt den Glaubenden in ein «Du» für Christus und durch ihn für den Vater. So wie der Heilige Geist durch den Sohn aus dem Vater hervorgeht und so auch in die Heilsgeschichte gesandt ist, kehrt er aus der Heilsgeschichte durch den Sohn zum Vater zurück, als einigende Kraft der Liebe. Der Heilige Geist führt den Glaubenden vor Christus und läßt ihn zu seinen Füßen zurück, damit Christus ihn aufheben und dem Vater darbringen kann. Hier findet sich der Grund, warum es keine gottmenschliche Begegnung *mit* dem Heiligen Geist geben kann: Der Heilige Geist ist Dynamik des Fürden-anderen- und Von-dem-anderen-her-Seins als Person und bewirkt dieses Sosein auch im Menschen.

Die gottmenschliche Begegnung ereignet sich aus der Liebe des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist. Der Glaubende wird im Heiligen Geist zu dem in der Liebe des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater Mit-Liebenden und Mit-Geliebten. Dasselbe kann auch so ausgedrückt werden: Der Heilige Geist stellt dem Menschen Christus als «Herrn und Erlöser» und als Sohn des Vaters vor und schafft so in ihm die Autoidentifizierung als «Sünder, der neues Leben empfangen hat». Im Heiligen Geist erreicht den Menschen die unendliche Dynamik der gegenseitigen Hingabe der göttlichen Personen, die ihn über sich selbst hinausreißt auf Christus hin und durch Christus zum Vater.

Der Heilige Geist bewirkt die Einheit aller Menschen in Christus; denn indem er das tut, was ihm zugehört, das bewirkt, was er selbst ist, läßt er *alle* Menschen vor *demselben* einen Christus. Der Heilige Geist macht denselben Christus gegenwärtig in all den so unendlich verschiedenen persönlichen Wirklichkeiten. Wenn wir vom «Leib Christi» oder von der «Kirche Christi» sprechen, sprechen wir von diesem universellen Einigungs- und Christifizierungsprozeß, der das Werk des Geistes ist. Von hier aus wird auch sichtbar, wie dieser Einigungsprozeß im Geist wirklich geschichtsmächtig ist: Gerade dadurch, daß der Geist jeden dort anruft und erreicht, wo er sich konkret befindet, schafft er das Reich Gottes von diesen vielen und von ihrer konkreten Existenz aus, *indem* er das Subjekt dieser konkreten Existenz zum «Austausch der gegenseitigen Wirklichkeit» vor Christus führt. Und mehr noch: Der Heilige Geist *schafft das Subjekt*, das Einigung-aller-vor-dem-einen-Christus ist, in einem geschichtlich-eschatologischen Prozeß, der identisch ist mit dem immerwährenden Durchhalten der Schöpfung des Vaters im Sohn und durch den Sohn.

IV.

Das Vorhergehende hat gezeigt, daß die Grundzüge der interpersonalen Begegnung theologisch reflektierbar sind. Mehr noch: Strukturell entsprechen sich die zwischenmenschliche und die gottmenschliche Begegnung, und diese vertieft und erweitert die Wirklichkeit, die wir in jener gefunden haben. Von hier aus kann jetzt eine kurze Skizzierung einer systematischen Darstellung der Gnadenwirklichkeit versucht werden.

In den bisher gewonnen Daten erscheint die Gnadenwirklichkeit nicht nur als interpersonale Begegnung, sondern in der Heiligen Schrift ist deutlich erhellt, daß das menschliche Subjekt dieser gottmenschlichen Begegnung in *erster Linie* das «Volk Gottes» ist, und erst in *zweiter Linie* der einzelne Mensch. Dieser Befund müßte auch in der Systematisierung in eben dieser Form wieder erscheinen.

Das Christusereignis schließt in sich alle Gnadenwirklichkeit ein, es *ist* diese Gnadenwirklichkeit und entläßt ihre verschiedenen Aspekte gleichsam aus sich heraus. Dieses Ereignis bestimmt den Ursprung, den heilsgeschichtlichen Weg und das Endziel *aller* Menschen. Das Mensch-Sein aller, ohne Ausnahme, ist allein in Christus gegründet, und dieser Christusbezug ist universell. Das meint J. Alfaro, wenn er davon spricht, daß alle Menschen in Christus «einbeschlossen» sind. Das kann auch anders ausgedrückt werden: Christus ist *eins* mit allen Menschen aller Zeiten, die in ihm geschaffen, von ihm bestimmt und auf ihn ausgerichtet sind. Diese *Solidarität* Christi mit allen Menschen ist Solidarität in seinem Leben, in seinem Tod und in seiner Auferstehung und bedeutet die *Einheit* aller unter sich, allein in Christus und durch Christus. Eben diese Einheit ist der geschichtlich-eschatologische Prozeß der Ver-Einigung, den der Heilige Geist geschichtsmächtig als trinitarische Dynamik schafft. Das heißt, daß die Gnadenwirklichkeit des Christusereignisses in seinem «Volk», in der Menschheit, deren Haupt Christus ist, geschichtlich-eschatologisch als Ver-Einigungs-Prozeß geschaffen und erlebt wird, der erst mit der Parusie abgeschlossen sein kann.

Von hier aus können einige Fragen neu überdacht werden: 1. Der Schöpfungsprozeß kann, wie schon angedeutet, als Schöpfung des «Leibes Christi» oder «Volkes Gottes» in seiner Gesamtwirklichkeit verstanden werden, in der der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist auch heute und immer Schöpfer ist; 2. Der von uns immer wieder erlebte und erlittene Mangel an «Solidarität» hat mit Sünde zu tun, mit «Kleingläubigkeit» und damit, daß der «Leib» Christi nur in seinem Haupt schon ganz «menschlich» ist, aber noch nicht in seinen Gliedern; und 3. Die Gnadenwirklichkeit ist nicht in erster Linie das Geschenk der

²³ L. BOFF versucht, den Einzelmenschen als Bild und Gleichnis der Dreifaltigkeit zu verstehen, und gerade das glückt nicht. Vgl.: Der Dreieinige Gott. Gott, der sein Volk befreit. Patmos Düsseldorf 1987, S. 172–179.

persönlichen Begegnung mit dem Dreieinigen Gott²³, sondern das überwältigende und von der Geschichte her unvorstellbare, eben gerade *neue*, alles übersteigende Geschenk des *einen* Volkes, das der *eine* Leib Christi ist, geprägt von der Passion Christi und endgültig neugeschaffen in der Auferstehung der Toten, in der Christus der «wird», der für *alle* der *eine* «lebenspendende Geist» ist (1 Kor 15,44–45). Diese Sicht ist im zweiten Vatikan Konzil deutlich herausgearbeitet worden (LG 7; 1–2; AA 3; LG 4; UR 3; GS 22,32 usw.)

Hiermit hat eine Ausdehnung der Wirklichkeit der gottmenschlichen Begegnung stattgefunden: Der Offenbarung entsprechend, ereignet sich die wahre und endgültige gottmenschliche Begegnung zwischen dem Dreieinigen Gott auf der einen Seite und dem menschlichen Subjekt «Volk Gottes» auf der anderen. Wenn das, von der Offenbarung des Christusereignisses ausgehend, klargeworden ist, müßte nun gezeigt werden, wie sich von hier aus die Problematik des universellen Heilswillens Gottes auflöst, der ja immer nur Heilswille für sein Volk ist und sein kann; ferner müßte der Schöpfungsweg des neuen und *einen* Volkes Gottes durch die Geschichte hindurch, geschichtsschaffend bis zur eschatologischen Vollendung, als Werk der drei göttlichen Personen dargestellt werden. Dabei wäre zweierlei besonders herauszustellen: 1. Dieses werdende, in Schöpfung begriffene «Volk Gottes» ist deshalb nicht «triumphalistisch» interpretierbar und kann noch nicht einmal mit der jetzt existierenden Kirche voll identifiziert werden, weil es eben noch und durch alle Geschichte hindurch, auch als Kirche, auf dem Weg zu sich selbst und damit auf dem Weg zum Dreieinigen Gott ist; und 3. Dieses schöpferische Werden als gottmenschlicher Begegnungsprozeß wird gelebt als Gabe-Aufgabe, als «Sendung» und «Zeugnis» auf die Ver-Einigung aller Menschen in dem einen Christus hin.

Die Gnadenwirklichkeit des einzelnen Menschen wäre jetzt in ihrem Bezug auf das *eine*, in Schöpfung begriffene neue Subjekt darzustellen, als *Gabe* der Zugehörigkeit zu diesem «Volk Gottes» und als *Aufgabe* der Mit-Schöpfung und Mit-Erlösung eben dieses Volkes. Dabei ist zu unterstreichen, daß es sich bei dieser Gabe-Aufgabe um eine *geschichtsmächtige* Wandlung der Welt zum Lebensraum dieses Volkes und Herrschaftsraum des Dreieinigen Gottes handelt. Der Realbezug zur Geschichte ist einerseits durch die Menschwerdung selbst und andererseits durch die Geschichtlichkeit des menschlichen Subjekts, sowohl des einzelnen wie der Menschheit, gegeben, während die Wirkmächtigkeit allen menschlichen Tuns auf die eschatologische Vollendung hin allein aus dem Christusereignis fließt. So erscheint das Subjekt-Sein jedes einzelnen von vornherein als Teilhabe an dem *einen* Gemeinschafts-Subjekt der Verheißung, und die geschichtstragende und -gestaltende Aufgabe eines jeden als schöpferische Teilhabe an der kommenden Gottesherrschaft.

Schließlich wäre noch zu bedenken, daß das in Schöpfung begriffene neue «Volk Gottes» seiner Natur nach nicht auf die eschatologische Erfüllung – auf seine eigene Identität – hin unterwegs sein kann, ohne sakramental diese

zukünftige Identität schon jetzt vorwegnehmen zu können. Diese Identität muß jetzt schon erfahrbar sein, damit es ein «Subjekt» auf dem Weg zur «Subjektwerdung» geben kann. Es kann herausgearbeitet werden, daß diese vorweggenommene Identitäts-Erfahrung, eben als gottmenschliche Begegnung zwischen dem Dreieinigen Gott und dem geschaffen-werdenden «Volk Gottes» sich privilegiert in der *Eucharistie* ereignet. Eine solche Reflexion über die Eucharistie müßte folgendes einschließen: Aktualisierung des Christusereignisses, geschichtsmächtige Einbeziehung aller Glaubenden in die Mission, den Tod und die Auferstehung des Herrn, sakramentale Subjektwerdung als Werk des Heiligen Geistes durch Christus für den Vater, Neuschöpfung als Umkehr und Prolepsis der eschatologischen Vollendung.²⁴

Die im ersten Teil dieses Artikels angedeuteten Kategorien der Begegnung als einzigartiges, ausschließliches Geschehen zwischen zwei Subjekten, als gegenseitiges Durchdringen, als freies Geschenk und als Neuschöpfung, lassen sich in dieser Systematisierung, vor allem in der Reflexion über die Eucharistie durchhalten, sind aber nicht voll darstellbar, weil es sich eben um das Geheimnis der Wirklichkeit handelt, die uns als Geschehen zwischen dem Dreieinigen Gott und seinem Volk verheißen ist.

²⁴ Vgl. J. ALFARO, *Eucaristía y compromiso cristiano*, in: op.cit. S. 513–527; K. RAHNER: *Eucharistie und Leiden*, Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1967, S. 191–202.