
„Lass dir an meiner Gnade genügen“ *Über die Mitte christlichen Lebens*

Bernd Elmar Koziel / Viereth-Trunstadt

Während die Gnadenlehre im christlichen Glaubensgebäude einen prominenten Platz besetzt, ja geradewegs zu dessen Herzstück erklärt werden konnte, scheint sie die Praxis des Glaubenslebens nur am Rande zu bestimmen: Auch im kirchlichen Raum wird die Rede von der „Gnade“ nicht mehr überall verstanden.¹ Manche ihrer Formulierungen klingen nicht nur anspruchsvoll, sondern geben womöglich auch der Theorie weiterhin zu denken auf; und das durchschnittliche christliche Selbstverständnis hat man nicht erst heute eher in der Nähe eines (Semi-)Pelagianismus denn auf den orthodoxen Bahnen lokalisiert.² Dennoch dürfte sich in den Aussagen der Gnadenlehre tatsächlich so etwas wie die Quintessenz jener Gedanken über Gott und die Welt, über Schöpfung und Erlösung kristallisieren, die die christliche Botschaft schlechthin beschreiben. Vor allem aber sollte sich, wenn dem so ist, hinter den Formulierungen über die Gnade eine basale christliche Grunderfahrung aufspüren lassen. Wenn die pastorale Not heute mehr denn je nach einem erfahrungsgesättigten Glauben ruft, mag dies zum Anstoß werden, einem Denken in Begriffen der Gnade zu einem neuen Recht zu verhelfen. Es wäre dies wohl ein probates Mittel, dem christlichen Glauben wieder mehr von seiner ursprünglichen Freude, Begeisterung und Intensität zurück zu gewinnen.

1 Auf der Suche nach der Erfahrungsqualität

Wie der Glaube an die Auferstehung Jesu für die frühen Jünger zuallererst eine „hilfreiche Erfahrung“ gewesen sei, so rät *Klaus Berger* allen, die nach einer „Vermittlung“ dieser christlichen Grundüberzeugung für heute suchen, nach einer (partiellen) Erfahrbarkeit von Auferstehung Ausschau zu halten: Eine solche Erfahrung aber könne gerade die Feier der Osternacht anbieten.³ Der Rekurs auf Erfahrung ist überhaupt zu einem offenen oder hintergründigen Ansatz heutiger Theologie und Pastoral geworden: Dieser Begriff und dieses Bemühen stehen

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags vor der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg, gehalten am 5. Juni 2009.

² Vgl. W. Klausnitzer, „*Wir haben wahrlich nicht Freude an Uneinigkeit ...*“. *Gesammelte Aufsätze zur Situation der Ökumene*. Nordhausen 2005, 149.

³ Vgl. K. Berger, *Wer war Jesus wirklich?* Stuttgart 1995, 211: „Auferstehung Jesu wird eine Erfahrung, wenn man sie im Gottesdienst feiert und sich dabei die Mitte des Glaubens gegenseitig bestätigt“ u. Ders., *Ist mit dem Tod alles aus?* Stuttgart 1997, 133f. u. 135f.

ebenso sehr im Hintergrund praktischer Anstrengungen in der Weitergabe des Glaubens, wie sie ein Kernmoment religionsphilosophischer und fundamental-theologischer Überlegungen ausmachen. So fragt man dort: Was motiviert einen religiösen Menschen, was rechtfertigt es für einen solchen Menschen, an Gott zu glauben, wo doch etliche Zeitgenossen dies nicht tun? Und die Antwort lautet: dass er eine eigene Erfahrung von Gott gemacht hat, oder dass er zumindest einen Anschluss findet an jene Erfahrungsgeschichte, die die Kirche gleichsam verfügbar hält.⁴

Indes mag die Rede von Erfahrung durchaus ambivalente Gedanken aufrufen: Einerseits eine gewisse Skepsis, ob es gelingen wird, möglichst viele Zeitgenossen an etwas mutmaßlich so Anspruchsvolles wie eine echt christliche Erfahrung heranzuführen. Und womöglich ist auch den Verkündern des Glaubens nicht von vornherein klar, was das für eine griffige Erfahrung sein sollte. Andererseits würden wohl die meisten Kirchenmitglieder die Ansicht unterschreiben, dass es sich bei den sozusagen besten Christen – jenen also, die das Paradigma einer Theologie des geistlichen Lebens (über die verschiedenen Zeiten hin) abgeben – tatsächlich um Menschen handelt, die eine echte und starke eigene Glaubenserfahrung gemacht haben und die von und aus einer solchen bewegenden Erfahrung heraus gelebt haben und leben. Bevor wir aber auf das Innenleben, die innerste Mitte zu sprechen kommen, die diese Menschen bestimmt, soll es zunächst um einige Beobachtungen aus der Außenperspektive gehen, wie sie sich an Selbstäußerungen und Lebensbeschreibungen festmachen lassen.

2 Beobachtungen: Große Zeugen des Glaubens

Was die großen Zeugen des Glaubens durchschnittlich kennzeichnen dürfte, ist zunächst ein unbedingter Wille, Gutes zu tun; im biblischen Sinne die Nächsten zu lieben; ein großherziges Handeln im Namen des dreieinen Gottes; ein doch im Großen und Ganzen unerschütterlicher Glaube an diesen Gott und an Christus, seinen Sohn; die Überzeugung, selbst an einer langen kirchlichen Geschichte des Glaubenszeugnisses teilzuhaben; die Gelassenheit, das Leben einzusetzen für das gute Werk, ohne das jeweils eigene Schicksal und Ergehen zum letzten Maßstab erheben zu müssen; schließlich die sichere Hoffnung, auf ein ewiges Leben zugehen zu dürfen und darin für das irdische Leben feste Orientierung zu finden.

Doch fällt in diesem Zusammenhang noch ein zweites Moment auf. Es lässt sich feststellen, dass die besagten Glaubenszeugen um ein solches Tun und um die damit zweifellos verbundene Fähigkeit, Ausdauer und Tatkraft kein Aufhe-

⁴ Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London u.a. 1991, 210–230.

bens machen: Obwohl sie einen großen, ja mitunter übergroß anmutenden Einsatz erbringen, der nicht selten auch auf nichtgläubige Dritte Eindruck macht, tun sie sich selbst nicht groß. Im Gegenteil, ihr Handeln scheint, was ihre Person betrifft, eine schiere Selbstverständlichkeit zu beschreiben. Überdies hat es den Anschein, dass ihnen all das zwar durchaus einige Mühe abverlangt, aber dass sie dieser Mühen vergessen können: nicht nur, weil die gute Sache in den Vordergrund tritt, sondern auch, weil ihnen ihr Engagement auf irgendeine Weise müheloser von der Hand geht, als man es angesichts der Aufgabe erwarten möchte.

In jüngster Zeit hat gerade *Peter Sloterdijk* in einem für Belange des geistlichen Lebens höchst diskussionswürdigen Buch aus seiner Sicht auf diesen Aspekt der (relativen) Mühelosigkeit in religiösen Traditionen hingewiesen.⁵ So treffen wir in der Geschichte unseres Glaubens auf Menschen, die im Leben moralisch, religiös und womöglich auch sonst Herausragendes vollbringen, aber denen es fern läge, sich deswegen in den Mittelpunkt zu rücken; auf Menschen, die sich Mühe machen in ihrem Leben, aber bei denen es sich doch wie eine Selbstverständlichkeit ausnimmt, genau so und nicht anders zu handeln.

Die Frage, wie beides zusammenhängt, führt uns von äußeren Beobachtungen zur mutmaßlichen Innenseite. Die Antwort wird zwei Teile umfassen: jeweils geht es um eine *Erfahrung*, und zwar um eine, wie sich zeigt, komplexe einzige Erfahrung – womit wir zugleich auf unsere Eingangsbemerkungen zurückkommen. Rekonstruiert werden soll diese Antwort nicht zuerst aus individuellen schriftlichen Zeugnissen, Lebensberichten oder Ordensregeln; einen sichereren Anhalt bietet das, was das individuelle und gemeinschaftliche Glaubensleben über die Zeiten hin prägte: Texte aus der Bibel, die Liturgie und nicht zuletzt auch die Lehre der Kirche.

3 Die Heilsgeschichte und ihre „memoria“

Ausgehend von der alttestamentlichen Exegese betont man seit geraumer Zeit die Wichtigkeit jenes Vorspruchs, der den Zehn Geboten als Einleitung beigegeben ist und dem sich dann die Gebotsreihe unmittelbar anschließt: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“ (Ex 20,2; Dtn 5,6). Dieser Rückgriff auf ein, wenn nicht *das*⁶ für Israel prägende Heilsergebnis verknüpfe die alttestamentliche Überlieferung von der Übergabe

⁵ Vgl. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt 2009, 290: „Das Gute ... ist das von Gott gespannte Seil, über das die Artisten der Überwindung gehen – und Überwindung heißt stets: das Wunderbare als das Mühelose ausgeben.“

⁶ Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 2002, 200–202 („Der Exodus als Erinnerungsfigur“).

der Gebote an Mose mit einer auch für andere Traditionsstränge kennzeichnenden Erfahrung: nämlich der Vorgängigkeit des Gotteshandelns vor jeder Anforderung einer menschlichen Aktivität.⁷ Zuerst handelt Gott, erst danach ergehen die Gebote. Zuerst hat Gott gehandelt, erst dann kommt Gottes Forderung, und so erst ist schließlich das Volk, der Mensch am Zug. Man hat diesen Grundsatz in der Exegese in die prägnante Formel gekleidet: „Erst der Indikativ, dann der Imperativ“ – und das ist gewiss treffend formuliert.⁸ Mithin wird auch die Erfüllung der Gebote auf diesem vorgängigen heilshaften Gotteshandeln als ihrer Basis aufrufen, wovon noch zu sprechen ist.

Tatsächlich nimmt man diese Vorordnung in Israel so wichtig, dass genau daraus eine für Israel kennzeichnende Praxis entsteht, für die es bekannt ist bis heute: Man pflegt eigens das Gedächtnis⁹ an solche vorgängigen Heilstaten Gottes¹⁰ – an eine Geschichte des heilsamen Eingreifens, der guten Gaben Gottes also, in die man sich seither hineingestellt weiß. Eben das ist auch die Intention des christlichen Gottesdienstes (und aller Feste im Lauf des Kirchenjahres): der Erinnerung an alles Gute, was Gott zuerst getan hat, Raum bieten; mit anderen Worten, Gottes Heilsgeschichte gegenwärtig halten. Jene Erinnerung, um die es dabei spezifisch den Christen geht und die ihre besondere Erfahrung widerspiegelt, entdecken wir im Kontext der beschriebenen Vorordnung in Aussagen wie denen von Eph 4,32–5,2, die auf ihre Weise eine Kausalbeziehung zwischen heutigem christlichem Handeln und einem dazu vorgängigen Wirken Christi herstellen: „Seid gütig zueinander, seid barmherzig, vergebt einander, weil auch Gott euch durch Christus vergeben hat. Ahmt Gott nach als seine geliebten Kinder und liebt einander, weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat als Gabe und als Opfer, das Gott gefällt.“

In solchen biblischen Worten wie dann eben auch in der darauf Bezug nehmenden jüdisch-christlichen Praxis liturgischen Eingedenkens stoßen wir also offenbar auf eine zentrale Erfahrung der jüdisch-christlichen Tradition. Sie lautet unseren bisherigen Überlegungen zufolge: Zuerst handelt nicht der Mensch, sondern Gott. Der Mensch verinnerlicht dieses Handeln Gottes so sehr, dass er es sich auf seine Weise zu eigen macht. Wer sich Gottes heilshaftes Handeln klar gemacht hat (hier geht es um das erste), der kann dann (zweitens) gar nicht anders, als darin einzustimmen und Gott und der Welt die entsprechende Antwort zu geben.

⁷ Vgl. etwa C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Göttingen ²1985, 155.

⁸ Vgl. z.B. die Analysen von O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zürich ³1962, 201 zum neutestamentlichen Befund: „Alles Sollen beruht hier auf einem Sein. Der Imperativ ist fest verankert im Indikativ“.

⁹ Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (Anm. 6), 196–228 („Israel und die Erfindung der Religion“).

¹⁰ Zum komplexen Begriff einer im Alten Testament berichteten „Heilsgeschichte“ vgl. freilich den Überblick bei B.E. Koziel, *Apokalyptische Eschatologie bei Jesus und den frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie*. Frankfurt 2007, 143–150.

4 Bewusstsein vom Wirken Gottes in mir

Auf der Suche nach der typischen Erfahrung des (jüdisch-) christlichen Glaubens haben wir noch einen zweiten Teil der Antwort nachzutragen. Dass Gott, dass Christus zuerst gehandelt hat und dass alles menschliche Handeln erst jetzt an der Reihe ist: Dieser Zusammenhang scheint noch nicht richtig verstanden, wenn man hier lediglich eine zeitliche Relation oder ein äußerliches Begründungsverhältnis ausgesagt findet, nach dem Motto: „Erst Gott, dann wir“ oder: „Gott hat es vorgemacht, deshalb soll der Mensch es ihm gleich tun“.

Der Sinn des liturgischen Gedächtnisses etwa wäre sicher verfehlt, wollten wir es nur als Appell betrachten auf der Basis einer Information über etwas, das einstmals geschehen ist und das als solches eine abgeschlossene Vergangenheit bezeichnet. So, wenn wir im zitierten Wort über die Liebe nur eine Aussage über das Wesen Gottes heraushören würden, die uns aufforderte, nun auch selber *aus uns heraus* Liebe hervorzubringen. In der Liturgie gedenkt Israel bzw. die Kirche der großen Taten Gottes vielmehr deshalb, um (nicht zuletzt durch den Wiederholungscharakter solcher Feiern)¹¹ auch innerlich einer Tatsache gewahr zu werden: nämlich dass die jeweils Heutigen im damaligen Geschehen mitgemeint, ins damalige Geschehen mit hineingenommen sind – dass konkret jene Liebe Gottes, die ehemals am Werk war und von der die Überlieferung berichtet, auch sie umfängt.

Was uns eben als „Logik“ der Liturgie begegnete, wird so auch in einer Reihe biblischer Zeugnisse angedeutet und weitergeführt. Neben Passagen, die über die Einwohnung Christi sprechen, sind besonders markant jene Aussagen, die von einem Eingegossenwerden oder verwandten Vorstellungen sprechen: Jene Liebe Gottes, von der die Rede war, bleibt den Christen demnach nicht nur äußerlich, sondern soll regelrecht ausgegossen sein auf sie, eingegossen sein in sie: „Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ (Röm 5,5b).

In diesem Licht dürfen wir nun ergänzen: Zur Kernerfahrung der frühen Christen – und, wie sich wohl zeigen ließe, nicht anders der von uns bemühten Glaubenszeugen über die Zeiten hin – zählt somit nicht nur die Einsicht, dass Gott an mir Gutes getan hat und dass ich darum (sozusagen auf dieser Linie) auch Gutes tun soll. Es tritt hinzu das Bewusstsein, dass da von Gott her etwas in mich hineinfließt, oder dass ich in einen Strom hineingestellt bin, der von Gott her kommt und der mir allererst ermöglicht zu tun, was getan werden soll – wie immer man das, was da ausgegossen wird, bezeichnen will: Gottes „Liebe“, Gottes „Gnade“, Gottes „Kraft“, „göttliches Leben“ oder eben „Geist“ Gottes. „Dadurch, dass er in Christus Jesus gütig an uns handelte, wollte er den

¹¹ Auf den Wiederholungsaspekt religiösen Tuns wird aus (religions-)philosophischer Warte auch Sloterdijk aufmerksam; vgl. Ders., *Du mußt dein Leben ändern* (Anm. 5), 309–311 u. 639–690.

kommenden Zeiten den überfließenden Reichtum seiner Gnade zeigen.“ (Eph 2,7). Einige Zeilen später folgt die Erläuterung eines solchen Handelns an der Gemeinde über das Bild der Einwohnung Christi im (Herzen des) Gläubigen. Wenn sich daran der „Wunsch“¹² nach einer Praxis der Liebe anschließt, tritt zugleich nochmals die prinzipielle Reihenfolge zutage: „Durch den Glauben wohne Christus in eurem Herzen. In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt. So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt.“ (3,17–19).

An diesem Punkt kann nun auch deutlicher werden, woher vielleicht der Eindruck des Mühelosen, des Selbstverständlichen, der ungebrochenen Kraft kommt, den wir bei vielen heiligen oder doch in hohem Maße gläubigen Menschen in der Geschichte des Christentums antreffen. Sie spüren in sich Gottes Kraft am Werk, und zwar weil und indem sie sich angefüllt und ausgestattet wissen mit guten Gaben Gottes, die eben in der Folge ihr Tun und Lassen prägen: so doch offenbar die Frucht jener über den Geist ausgegossenen Liebe Gottes, von der der Römerbrief sprach. Eine vergleichbare Erfahrungstatsache wird man im Übrigen auch hinter den paulinischen Begriffen vom Sein „in Christus“ oder vom Leben des Christus „in mir“ (Gal 2,20!) vermuten dürfen – was immer dazu sonst anzumerken sein mag, darunter die Annahme, dass nach verbreiteter neutestamentlicher Auffassung der Mensch in jedem Fall und mit allen Konsequenzen entweder in den göttlichen Herrschaftsbereich oder in den der Mächte dieser Welt hineingenommen ist.¹³

Einen noch deutlicheren und grundsätzlicheren Niederschlag dürfte ein Denken und Erfahren in Kategorien der Begnadung, Einwohnung und Erfüllung freilich in jenem Geistenthusiasmus gefunden haben, der als für die frühen Christen kennzeichnend beschrieben wird,¹⁴ heute aber auch in historischen Darstellungen eher unbeachtet bleibt. Womöglich hatten die paulinischen Invektiven gegen ein überzogenes enthusiastisches Verständnis, wie man es den in seinen Briefen bekämpften Positionen teils mit Recht zuerkannte, teils auch nur zuschreiben zu können glaubte, die unbeabsichtigte Fernwirkung, eine effektive Erinnerung an diese tragende Dimension frühchristlichen Erlebens ins Abseits zu stellen – während es Paulus selbst wohl bloß um das Wie, nicht das

¹² Vgl. J. Gnllka, *Der Epheserbrief* (HThKNT). Freiburg 41990, 185 u. 120 (zum Vorhergehenden).

¹³ Vgl. K. Berger, *Wozu ist der Teufel da?* Stuttgart 1998, 65–69.

¹⁴ Vgl. Ders., *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen u.a. 1994, 44–51–54 u. G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*. Gütersloh 2007, 119–123 („Pneuma“ als Sammelbegriff religiöser Erfahrungen im Urchristentum“) u.ö. Zum Folgenden vgl. Theißens Resümee über die klassische anti-enthusiastische Paulusdeutung Ernst Käsemanns (dazu B.E. Koziel, *Apokalyptische Eschatologie* [Anm. 10], 222 u. 228–236), der Paulus (in Röm 8) gerade „aufgrund seiner Auseinandersetzung mit den korinthischen Enthusiasten ein vertieftes Geistverständnis“ annehmen sehe.

Dass zu tun war. Eine gute Illustration, worauf ein solches Denken hinausläuft, bietet zunächst ein Bild, das nicht nur in der geistlichen Theologie hohe Verbreitung fand. Dort ist nicht selten von einer menschlichen »Transparenz« für Gottes Liebe die Rede: Gläubige Menschen können sich so sehr in den Strom der Liebe Gottes hineingestellt wissen und dann so viel von Gottes Liebe aufnehmen, dass sie für diese Liebe „durch-scheinend“, „transparent“ werden.¹⁵ Dabei hat eine solche Aussage ihren Ort im größeren Rahmen des christlichen Gottesbildes, das namentlich im Blick auf Inkarnation und Geistsendung eine charakteristische Verknüpfung von Transzendenz und Immanenz vorträgt und dazu anhält, mit einem aktuellen Wirken des Geistes – der Gnade – Gottes im einzelnen Gläubigen zu rechnen.

Was die Möglichkeit angeht, sich davon eine nähere Vorstellung zu machen, erlaubt die biblische Bildwelt des »Eingießens« freilich noch eine prägnantere Formulierung: Demnach würden solche Menschen so viel von Gottes Liebe aufnehmen, so voll davon werden, dass sie dann einfach aus ihnen herausquellen und weiterfließen, also überfließen kann auf andere. Diese Vorstellung hat einen gewissen Anhalt im paulinischen Vergleich (letztlich) des Glaubenden mit einem Gefäß, aber auch in einer wichtigen Selbstaussage des johanneischen Christus.¹⁶ Hier verweist sie auf ein „Behältnis“, das sich zuerst anfüllt bis zum Rand und das dann – wenn es denn weiter mit seiner Quelle verbunden bleibt – wie von selbst überläuft und verströmt, was es aufgenommen hat.

5 Die Gnadenlehre der Kirche

Vor allem aber findet in einem solchen Bild jene Lehre einen sinnenfälligen Ausdruck, in der die christliche Soteriologie als eine bereits für heute aktuelle Wirklichkeit¹⁷ erfasst wird und die man sachgemäß als „Kriterium des Christseins“¹⁸ bezeichnet hat: Gemeint ist die kirchliche Gnadenlehre, in deren Rahmen nach diversen Auseinandersetzungen in der Zeit der Alten Kirche sowie im Zuge kontroverstheologischer Debatten festgeschrieben wurde, dass Gott mit seiner Gnade nicht nur jedem menschlichen Tun zuvorkommt – sondern dass er jedes (übernatürlich verdienstliche) Tun auch gleichsam währenddessen weiter mit

¹⁵ Vgl. etwa L. Boff, *Gott erfahren. Die Transparenz aller Dinge*. Aus dem Portugiesischen übers. von H. Goldstein. Düsseldorf 2004.

¹⁶ Vgl. 2 Kor 4,7 bzw. Joh 4,14: „Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt.“

¹⁷ Also nicht erst beim (vollen) Eintreffen des erwarteten Eschatons. Mit der Soteriologie sind als Voraussetzungen bzw. Konsequenzen die Christologie, Pneumatologie, Gottes- und Trinitätslehre, die Schöpfungslehre, Sakramententheologie und eben die Eschatologie verknüpft: somit die christliche Lehre in ihren wesentlichen Teilen.

¹⁸ Vgl. K.-H. Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*. Regensburg 2003.

seiner Gnade trägt und so in einem mehrfachen Sinn überhaupt erst möglich macht. Genau dieser Zusammenhang bereitet freilich nicht nur einer binnenchristlichen theoretischen Darstellung einige Schwierigkeiten, kulminierend zumal in der Art der Differenzierung des menschlichen und göttlichen Zusammenwirkens. Er bleibt darüber hinaus für ein neuzeitliches Selbstverständnis zumindest ambivalent.

Die oft beschriebene autonome Positionierung des neuzeitlichen Individuums, wie sie etwa in den Implikationen des Kategorischen Imperativs praktisch wird, scheint zunächst jeder Art von Soteriologie, Erlösung oder Begnadung als einer potentiell heteronomen Größe im Wege zu stehen; allerdings tritt, dazu gegenläufig, eine Suche nach Heil(ung: Therapie) und Befreiung dort zutage, wo der Anspruch autonomen Selbststands offensichtlich als Überforderung erlebt wird. Wie immer es sich damit zeitdiagnostisch gerade verhalten mag,¹⁹ hat es den Anschein, dass die Tragweite des von der kirchlichen Lehre proklamierten *Primats der Gnade* auch auf christlicher Seite radikal *unterschätzt* und also nicht als die Formulierung jener konstitutiven Basis eines echt christlichen Handelns wahrgenommen wird, als die sie offensichtlich verstanden sein will.

An dieser Stelle mögen die oben skizzierten „Bilder“ dazu verhelfen, ein Leben mit und aus der Gnade anschaulicher zu machen – und in seiner Attraktivität zu erschließen; sie sind geeignet, auf die Erfahrung zu verweisen, die in den Aussagen der Gnadenlehre zu Wort kommt. Im Übrigen darf daran erinnert werden, dass sich auch die einschlägigen dogmatischen Formulierungen an zentralen Punkten der Begrifflichkeit des Eingießens und Einfließens bedienen.

Die Bilder vom *Überfließen der Liebe Gottes* bzw. von einer entsprechenden *menschlichen Transparenz*, die so geeignet scheinen, eine christliche Grunderfahrung – wie wir sahen, die christliche Erfahrung des Wirkens der göttlichen Gnade – in plastischer Weise ins Licht zu heben und für eine vertiefte Wahrnehmung dieser Dimension des christlichen Glaubens zu werben, teilen indes die Eigenart jeder Art bildlicher Rede: Ihre Anschaulichkeit bedeutet faktisch die isolierte Akzentuierung eines Aspekts auf Kosten (unter Ausklammerung) diverser anderer Gesichtspunkte, von denen eine dogmatische Abhandlung in ihrem differenzierten Nacheinander zu berichten wüsste. In unserem Fall mutet die bildliche Rede auch insofern problematisch an, als sie bei der Beschreibung des offenbar komplexen Zusammenwirkens von göttlicher Einwirkung und menschlichem Tun nun hinsichtlich des menschlichen²⁰ Aspekts undurchsichtig bleiben mag. So scheint suggeriert zu werden, dass die Gnade ohne Zutun

¹⁹ Eine gewisse Modifikation aktueller Selbstdefinitionen registriert an diesem Punkt mittlerweile E.-M. Faber, *Du neigst dich mir zu und machst mich groß. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung*. Kevelaer 2005, 24f.; vgl. dazu B.E. Koziel, *Zwischen Schöpfung und Erlösung*, in: ZKTh 130 (2008), 107–130, bes. 115, Anm. 24.

²⁰ Umgekehrt gehört es zur von uns gesuchten „Leistung“ dieser Bilder, die göttliche Seite (das Wirken der Gnade) zur Darstellung zu bringen.

des betreffenden Menschen auf Dritte übergeht, ja geradezu unter Absehung seiner individuellen Reaktion (habituellen Verwandlung) auf die göttliche Einwirkung; es wäre dies eine Simplifizierung, die nicht zuletzt übersähe, dass die Gnade bei jedem Menschen – eben je nach seiner Disposition – durchaus unterschiedliche und jedenfalls augenscheinlich nicht immer dieselben Wirkungen hervortreibt.²¹

Indes dürfen wir den besagten Bildern doch auch an diesem Punkt eine gewisse Erhellung zutrauen, als sie vom möglichst großen Aufnehmen göttlicher Liebe erzählen – und damit doch auch von einer nötigen menschlichen Aktivität, obendrein einer, die man sich nicht ohne eine damit einhergehende innere Verwandlung denken kann. Wie auch sollte es möglich sein, gleichsam bis zum Rand von der Liebe Gottes erfüllt zu werden, wenn das nicht eine beträchtliche Auswirkung auf das „Objekt“ einer solchen Begnadung hätte.

6 Exponenten der Glaubensgeschichte

Abschließend sei zur Bestätigung der gewichtigen Rolle der Gnadenerfahrung an die Spiritualität großer Gestalten der christlichen Glaubensgeschichte erinnert. *Benedikt* und seine Regel (die Bedeutung von Gottesdienst und Lobpreis), die kleine und die große *Therese* („Nada te turbe!“) oder *Ignatius von Loyola* (die Struktur der »Exerzitien« oder auch diverse Einzelelemente) lassen zweifellos ein besonderes Gespür erkennen für das verwandelnde Wirken der Gnade Gottes in ihrem Leben, für deren Vorordnung vor allem eigenen Tun und für die bleibende Bedeutung eines Lebens aus der „Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“ (Röm 8,39). Ignatius betet: „Nimm hin, Herr, und empfangen meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, meine ganze Habe und meinen Besitz; Du hast es mir gegeben, Dir, Herr, gebe ich es zurück; alles ist Dein, verführe nach Deinem ganzen Willen; gib mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug.“²²

Das berühmte „Suscipe“ aus dem *Exerzitienbuch* des Ignatius, dessen Bekanntheit zur alles übersteigenden Bedeutsamkeit der Gnadengeschenke Gottes repräsentativ sein dürfte²³ für die geistliche Erfahrung vieler Heiliger, scheint in unserem Zusammenhang gerade auch einschlägig aufgrund der plastischen Darstellung der bleibenden *Priorität des Empfangens* gegenüber jeder eigenen Gabe des so Beschenkten, insofern eben auch die Möglichkeit einer Gegen-Gabe nochmals auf dem vorgängigen Gottesgeschenk beruht. Auch die eingangs gesuchte

²¹ Freundlicher Hinweis von Thomas Marschler, Augsburg.

²² Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, n. 234. Übertragung und Erklärung von A. Haas. Freiburg 1985, 79.

²³ Vgl. auch Theresas von Avila „Gott allein genügt“ sowie die unten anzuführenden Beispiele.

Intensität und Begeisterung praktizierten Glaubens wird hier – und das heißt, im Gnadenkontext – in einer Weise greifbar, die vielen heute unerschwinglich vorkommt. Und schließlich findet die enge Verbindung von „Liebe und Gnade“, die sich uns oben nahelegte, in den Worten dieses Gebetes einen beredten Ausdruck.

Bei der Durchsicht weiterer konkreter Zeugnisse aus der Geschichte christlicher Spiritualität würden wir allerdings unseren oben skizzierten Bildern der Liebe nicht selten eine weitere (und also zweite) Präzisierung hinzufügen müssen: nämlich dass die Verwendung der Begrifflichkeit einer eingegossenen und überfließenden „Liebe“ nicht dazu verleiten darf, dabei allzu harmonistisch zu denken. Die gut biblische Rede von der „Liebe“ Gottes beschreibt gewiss die richtige Spur; doch hat sich diese Liebe oft genug vor einem recht spannungsvollen Hintergrund erwiesen. Was damit angedeutet ist, wird uns noch beschäftigen.

7 Eine wirkliche „Grund“-Erfahrung

Die bisherigen Beobachtungen erlauben eine Zuspitzung. Wenn die angeführte Charakteristik der christlichen Kernerfahrung zutrifft – oder anders gesagt: Wenn wir die Intuition der Gnadenlehre ganz ernst nehmen –,²⁴ dann lässt sich wohl angeben, was die christliche Glaubensweise „im Innersten zusammenhält“. Dieses Konstruktionsprinzip lautet in der biblischen Begrifflichkeit der Liebe: Je mehr ich der Liebe gewahr werde, die mir von Gott her gilt und die von Gott her in mein Leben kommt, je mehr ich diese Liebe aufnehme, umso mehr werde ich selbst befähigt zu einem echt christlichen Handeln der Liebe. Doch gilt auch das Umgekehrte: Wer die Erfahrung der *vorgängigen* Liebe Gottes nicht macht, dem bleibt das Wichtigste und Zentrale des christlichen Glaubens verborgen. Was dann demgegenüber noch übrig ist, zeigt sich im Wesentlichen als Bemühen – redliches menschliches Bemühen vermutlich,²⁵ das aber noch nicht im Zentrum des christlichen Weges angelangt wäre (wie sehr sich die Handlungsweisen als solche auch gleichen mögen).

In der Sprache geläufiger Entgegensetzungen stünden wir vor „Werken“, denen die geschenk- und also gnadenhafte Dimension des Glaubens noch fremd ist, oder hätten es in neuzeitlicher Begrifflichkeit mit „Moral“ zu tun, die der „Religion“ nicht wirklich gewahr wurde. Wie auch immer: In jedem Falle dürfte es eine Überforderung sein, wenn Menschen sozusagen allein bleiben mit der fordernden Seite des christlichen Glaubens, ohne erfahren zu haben, von welcher Basis aus dieser Anspruch überhaupt erfüllbar wird. Tatsächlich lesen sich Re-

²⁴ Wie oben dargestellt, liegt jene Erfahrung letztlich der Gnadenlehre als dem *Kriterium des Christseins* zugrunde.

²⁵ Vgl. Anm. 2 die zitierte Bemerkung W. Klausnitzers.

aktionen von Zeitgenossen nicht selten wie eine Illustration genau dieses Defizits. So, wenn sie den christlichen Glauben auf ein in ihren Augen lebenshinderliches Gebilde aus Geboten und Verboten reduzieren, und nicht anders, wenn sie zwar das Tun und Lassen so mancher Gestalten aus der Glaubensgeschichte respektabel finden, aber dann im Nachsatz bekunden, dass eine solche Lebensweise für sie selbst nicht in Frage käme. Entsprechend wird damit auch etwas über den Ansatz gesagt sein, den die Anstrengungen zur Weitergabe des Glaubens zu nehmen hätten. Wenn die Maxime lautet: Ich muss eine so bewegende („begeisternde“, faszinierende) Erfahrung der Gnade Gottes machen, dass sich dann alles rechte Tun daraus gleichsam von selbst („automatisch“) ergeben kann, wäre es das erste Gebot der Stunde, solche Erfahrungen möglich zu machen.

8 „Liebe“ Gottes gestern – und heute

Während die Geschichte christlicher Spiritualität in vielen Facetten bereits geschrieben ist, steht eine Darstellung aus, die den Fokus systematisch auf das jeweilige Erleben der zuinnerst tragenden, allem Tun vorausgehenden Momente des Glaubens legen würde. Wir hören von der beispielgebenden Glaubenspraxis christlicher Glaubenszeugen, erhalten aber allenfalls am Rande eine nähere Beschreibung, worauf ein solches Handeln ruht. Wollten wir hier konkret werden, würden wir vermutlich bemerken, dass für nicht wenige – vielleicht für die meisten Glaubensgestalten früherer Tage – die Erfahrung der Liebe Gottes vor allem eine *Erfahrung der Vergebung* war. Wir kommen damit zurück auf den durchaus vielschichtigen Kontext der Rede von der Liebe Gottes und haben die oben skizzierten Bilder unter einer weiteren Rücksicht zu präzisieren. Die Erfahrung des Getragenwerdens und Eingebettetseins in Gottes Gnade bedeutete für viele Glaubende nicht das quasi schöpfungsmäßige göttliche „O.K.“ zu allem Tun und Lassen, sondern eher so etwas wie ein kontrafaktisches Dennoch. „Ich bin ein großer Sünder, trotzdem liebt mich Gott“, so ganz auf der Linie der Begegnung Jesu mit der Sünderin (Lk 7,36–50), seines Beispiels vom Pharisäer und vom Zöllner (Lk 18,9–14) oder des oben erwähnten Wortes aus dem Epheserbrief. Ähnliche Gedanken finden sich auch in einer Passage von *Augustins* „Confessiones“: „Wie soll ich’s dem Herrn vergelten, daß ich diese Dinge im Gedächtnis wiederholen kann, ohne daß meine Seele darob in Furcht gerät? Ich will Dich lieben, Herr, Dir danken, Deinen Namen preisen, daß Du mir so viel Böses und Ruchloses, das ich getan, vergeben hast. Deiner Gnade, Deiner Erbarmung rechne ich es zu, daß Du meine Sünden wie Eis hinweggeschmolzen hast. Deiner Gnade rechne ich auch das Nichttun anderes Bösen zu: denn wozu sonst noch wäre ich imstande gewesen, ich, der ich die Sünde sogar als Sünde ohne Entgelt liebte!

Und alles, ich bekenne es, ist mir vergeben: was ich Böses ganz aus mir getan, und was ich Böses nur dank Deiner Führung nicht getan. Wo ist der Mensch, der es wagte, wenn er seine Schwäche bedenkt, seine Keuschheit und Unschuld der eigenen Kraft zuzuschreiben, so daß er Dich also weniger liebte, gleich als wäre ihm Dein Erbarmen weniger nötig gewesen, das Erbarmen, mit dem Du die Sünden denen vergibst, die wieder zu Dir sich wenden? Wer immer, von Dir gerufen, Deinem Rufe folgte und dem entgangen ist, was ich hier, wie er liest, in der Erinnerung aufleben lasse und bekenne, hat wahrhaftig keinen Grund, zu lachen über mich: ihn hat der gleiche Arzt, der mich von meiner Krankheit geheilt hat, davor bewahrt, zu erkranken, oder vielmehr so schwer zu erkranken; und also soll er Dich gleichso, nein, viel mehr noch lieben; er sieht es doch, daß durch den allein, dem ich die Befreiung von schwerem Siechtum in Sünden verdanke, er selbst vor gleich schwerem Siechtum in Sünden bewahrt blieb.“²⁶

Von Gnade ist hier die Rede, und der Kontext dieses Werkes wie vor allem auch des breiteren theologischen Interesses von Augustin bedeutet uns, dass damit alles andere als ein Randthema angeschlagen ist. Im biografischen Rückblick bewährt sich Gottes Gnade dabei prägnant in der Vergebung begangener Sünden sowie in der Bewahrung vor weiteren Verfehlungen; gemäß dieser Erfahrung wird auch jeder anders lautende Eindruck eines scheinbar aus sich heraus gelingenden, mehr oder minder gottgefälligen Lebens nicht nur allgemein auf das Wirken der Gnade rückbezogen, sondern wiederum auf das Wirken einer Gnade, die vergibt und vor Sünde bewahrt. Auch Jahrhunderte später hat sich diese Art der Perspektive auf die Gnade erhalten, wie die „Meditationen“ des *Wilhelm von Saint-Thierry* (12. Jh.) belegen, um nur ein weiteres markantes Beispiel anzuführen: „Verzeih mir, Herr, verzeih! Liebe zu deiner Liebe drängt mich. Du weißt es, und du siehst es. Ich will gar nicht deine Majestät ergründen, sondern bin arm, ganz auf deine Gnade angewiesen. Ich flehe dich an, du bist doch so sanft und liebevoll, lass deine Majestät mich nicht niederdrücken, sondern lass deine Gnade mich aufrichten. Nochmals: Verzeih mir!“²⁷

Im Vergleich dazu bewegt sich der Versuch, die christliche Kernerfahrung der Gnade *heute* zu reproduzieren,²⁸ weithin in einem veränderten Umfeld. Die Krise, in die der Komplex „Schuld, Sünde, Vergebung, Buße, Beichte“ seit geraumer Zeit geraten ist, macht es unwahrscheinlich, dass es heute sehr viele Menschen sein werden, für die sich eine Erfahrung der Liebe Gottes, jedenfalls fürs erste, gerade als erfahrene Vergebung manifestieren wird. Andererseits handelt

²⁶ Aurelius Augustinus, *Confessiones – Bekenntnisse* II 7. Lat.-dt. Übers. und erl. von J. Bernhart. Frankfurt 1987, 87.

²⁷ Wilhelm von Saint-Thierry, *Meditationen und Gebete* III 12. Lat.-dt. Hrsg., übers. und komm. von K. Berger/Ch. Nord. Frankfurt u.a. 2001, 95.

²⁸ Präziser geht es darum, Menschen eine solche Erfahrung zu eröffnen, die Gott ihnen gewährt, also um die Vermittlung einer bestimmten (gläubigen) Interpretation ihrer Lebenswirklichkeit; zu diesem Erfahrungsbegriff, der unter dem Stichwort „experiencing-as“ firmiert, vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion* (Anm. 4), 129–171.

es sich bei der Erfahrung göttlicher Vergebung zweifellos um eine Erlösungserfahrung. Ein Sinn für das, was „Erlösung“ sein kann, wird jedoch zumindest in einem weiten Sinn – vielleicht jenem Sinn, der sich in der *Exoduserzählung* niedergeschlagen hat – auch heute zugänglich sein: etwa als die Erfahrung oder die Hoffnung „Gott hilft“, „Gott steht mir bei“, „Gott trägt mich“. Es ist dies wohl einer der vornehmsten Kontexte, in dem Menschen, sofern sie sich der Reflexion darüber öffnen können, eine Erfahrung der Liebe Gottes (die da ist durch und in Christus Jesus) möglich wird. Und es kann eine so starke Erfahrung sein, dass dafür das Bild vom Ein- und Überfließen ein angemessener Ausdruck ist.

Wollten wir den Rahmen dieser heute plausiblen Art der Gnadenerfahrung präzisieren, so hätten wir nochmals auf das schon angedeutete Selbstverständnis des modernen Menschen einzugehen, das gewiss auf der einen Seite als Grundlage neuzeitlicher Selbst- und Weltverantwortung zu würdigen ist. Die Kehrseite jedenfalls eines übersteigerten Autonomiestrebens und einer entsprechenden traditions- und institutionsfernen Selbstdefinition hat man freilich, je nachdem, in einem unablässigen Zwang zur Selbstpositionierung, einer beständigen Qual der Wahl oder auch einer nicht zu behebenden Ortlosigkeit im Universum, letztlich dann einem einsamen Zurückgeworfensein auf sich selbst gesehen: so oder so eine Form der Selbstentfremdung, ob es sich gleich um das „verlorene Ich“ oder noch das glücklos „sich umgrenzende Ich“ handelt.²⁹ Trotz aller religiösen Desensibilisierung, die in einer tendenziell nihilistischen – im Nichts endenden – Wirklichkeitsdeutung offenbar inbegriffen ist, erhoffen sich Menschen indes auch weiterhin Auswege, die man nicht anders als religiös qualifizieren wird, ohne dass sie zumeist als solche explizit würden.

Die Hoffnung auf einen Sinn des je individuellen Lebens, auf einen Trost, der gleichsam von außen Halt und Mitte verleiht, ja wiederholt auf Hilfe in scheinbar aussichtsloser Lage: Was von den Bausteinen der eigenen „modernen“ Weltanschauung her reichlich irrational anmuten müsste, bleibt im Leben vieler somit dennoch eine diffuse Perspektive, von der sie nicht lassen möchten. Wo und wenn sich das Erwartet-Unerwartete tatsächlich einstellt (und vermutlich sind mindestens momenthafte Anflüge davon gar nicht so selten), wird daraus vielleicht nicht einfach von selbst eine Erfahrung Gottes, weil „Gott“ als Interpretament individuell zu ferne liegt; aber sie wäre dafür auch heute aufschließbar. Die christliche Grunderfahrung besitzt demnach, wie sich resümieren lässt, so etwas wie einen Zeitindex:

Was die Bibel als Geschenk der Liebe Gottes verbalisiert, wurde in früheren Tagen gleichsam selbstverständlich als Vergebung der Sünde erfasst, während heute eher die *Ermöglichung von Lebenssinn* und damit die Erlösung aus den Folgen selbstverordneter wie gesellschaftlich induzierter Unbehaustheit im

²⁹ Vgl. G. Benn, *Verlorenes Ich* bzw. *Reisen*, in: Ders., *Gedichte in der Fassung der Erstdrucke*. Hrsg. von B. Hillebrand. Frankfurt 1986, 309 u. 384.

Raum steht. Dabei resultiert die Art der Interpretation der göttlichen Gabe aus einem Wandel der Vorzeichen, der durch Veränderungen in der Reflexionsgeschichte bzw. der Bewusstseinsentwicklung der Menschheit bedingt ist. Der Einzelne, der daran unweigerlich partizipiert, kann kaum anders, als sich in den aktuellen Begriffen und Kategorien seiner Zeit dem göttlichen Geheimnis zu nähern – oder es unter eben dieser Anleitung auch zu verfehlen.

Das heißt nicht, dass es zwischen den diversen strukturanalogen Interpretationen der Grunderfahrung keine Verbindungslinien gäbe: So mag eine hinreichende Betrachtung der heute als hilfreich erhofften und erfahrenen Interventionen Gottes auch ein Gespür verleihen für die schuldhaften Implikationen der neuzeitlichen individuellen wie kollektiven Selbstdefinitionen, womit in der Konsequenz die vergebene Sünde doch noch zum Thema werden kann. Gleichwohl bleibt die Gestalt möglicher Erfahrungen an die jeweils herrschenden Verstehensvoraussetzungen gebunden. Wichtiger als die Art und Weise scheint indes, dass Menschen sensibel werden für die Erfahrung der Gnade Gottes. Denn darauf beruht, wie wir sahen, der ganze christliche Glaube.