

## 2. Teil: Vorträge

**JÖRG JEREMIAS:**

**Gnade, Zorn und Güte**

### I. Drei Vorbemerkungen

#### 1. Zum Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen

Wenn heute in meiner Gestalt ein Alttestamentler den exegetischen Teil einer Thematik übernimmt, die zu theologiegeschichtlichen, systematischen und praktisch-theologischen Fragestellungen führt, so lässt sich diese Wahl theologisch doppelt rechtfertigen:

1. Das Alte Testament ist darin vom Neuen unterschieden, dass seine ältesten und jüngsten Texte nahezu ein Jahrtausend auseinander liegen. In ihm wird ein Erkenntnisweg festgehalten, der als Weg theologisch keineswegs bedeutungslos ist. Die Evangelien und Paulus setzen diesen Weg als einen abgeschrittenen schon voraus und knüpfen an seine Endstadien an. Für unser Thema besagt dies: Die zentralen Elemente der biblischen Rede von Gottes ›Gnade‹ waren nicht von Anbeginn gegeben. Im Alten Testament spiegelt sich ein Ringen um die Wahrheit dieser Aussage wider. Paulus seinerseits wählt aus den alttestamentlichen Aussagen zur Gnade Gottes aus. Er liest das Alte Testament eklektisch. Würden wir die Breite alttestamentlicher Rede von Gnade nicht kennen, würden wir gar nicht auf diese Gewichtung achten können.

2. Im alttestamentlichen Reden von Gott ereignet sich der entscheidende Einschnitt mit der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier und dem beginnenden babylonischen Exil. Eine Theologie des Alten Testaments im Vollsinn gibt es erst ab dieser Zeit. Daraus folgt: Die alttestamentlichen Texte prägen die entscheidenden Aspekte des Begriffes der göttlichen Gnade gerade in einer Situation des Unheils und des Gerichts.

Das Neue Testament dagegen redet von Gnade aus der Erkenntnis überwältigender Heilserfahrung heraus. Mit diesem Unterschied hängt zusammen, dass es den alttestamentlichen Texten anfangs weit schwerer fällt, vollmundig von Gottes Gnade zu reden und dass daher in ihnen weit deutlicher jenes Ringen um die Wahrheit dieses Theologumenons erkennbar wird, von dem zuvor die Rede war.

## **2. Zum umgangssprachlichen Gebrauch des Wortes Gnade**

Bei der Suche nach den spezifischen Elementen des biblischen Begriffes der Gnade muss uns allerdings bewusst sein, dass heutigen Menschen dieser Begriff umgangssprachlich entweder nicht mehr geläufig ist oder aber durch Wendungen wie »Gnade vor Recht ergehen lassen« mit höchst fragwürdigen Assoziationen verstellt ist. Dennoch bin ich persönlich der festen Überzeugung, dass dieser zentrale theologische Begriff für die Selbstverständigung innerhalb der Theologie unaufgebbar und durch keinen anderen Begriff ersetzbar ist.

## **3. Gnade als mit mehreren Begriffen beschreibbares Konzept**

Eine weitere, letzte Vorbemerkung: Was Gottes ›Gnade‹ im Alten wie im Neuen Testament bedeutet, lässt sich nur ansatzweise, letztlich aber nicht wirklich begrifflich klären. Es handelt sich um ein Konzept, wie es sich nur mit Hilfe mehrerer Begriffe beschreiben lässt. Würde man etwa bei Betrachtung der neutestamentlichen Texte vom Begriff χάρις ausgehen, würde man auf die zentralen Aussagen des Paulus zum Thema treffen, aber so gut wie nichts zur Sache in den Evangelien finden. Im Munde Jesu fehlt der Begriff ganz; Entsprechungen zu ihm lauten im Munde Jesu eher: »Bist du neidisch, weil ich so gütig bin?« (Mt 20,15) Schon Walther Zimmerli hatte in seinem immer noch lesenswerten Artikel zum ThWNT<sup>1</sup> vor nunmehr fast 40 Jahren erkannt, dass der neutestamentliche χάρις-

---

<sup>1</sup> ThWNT IX, 366 ff.

Begriff sein hebräisches Äquivalent teilweise in  $\eta$ , teilweise aber in  $\eta\eta$  findet, ohne sich dabei stets auf die Septuaginta stützen zu können. Welche Konnotationen sind dann aber wesentlich für das Konzept? Will man sich nicht an den vordergründigen Alltagsaussagen orientieren, mit denen ich einsetzen werde, so kann man sagen, dass für das alttestamentliche (und im weiteren Sinne biblische) Verständnis von Gnade *der Gegensatz zwischen Gnade und Zorn* konstitutiv ist<sup>2</sup>. Das Kirchenlied von Philipp Friedrich Hiller trifft den Kern der biblischen Aussage: »Ich hatte nichts als Zorn verdient und soll bei Gott in Gnaden sein!« Dabei ist die Formulierung des Themas meines Aufsatzes näherhin von der gewichtigsten Bekenntnisformulierung des Alten Testaments (Ex 34,6 f. und Parr.) geleitet, in der alle drei von mir genannten Handlungsweisen Gottes – Gnade, Zorn und Güte – zueinander in Beziehung gesetzt werden und die jüngst Ulrich Wilckens als Zusammenfassung nicht nur der alttestamentlichen, sondern auch der neutestamentlichen Aussagen über Gott gedeutet hat<sup>3</sup>.

## II. Vorexilische Belege

### 1. Die Bitte »Sei mir gnädig«

#### a) Die Bitte um Gnade als Bitte um Vergebung

Nur ein kurzer Blick sei auf die älteren Belege im Alten Testament geworfen (die den Zusammenhang mit dem Zorn Gottes nur teilweise kennen). Ihr zentraler Ort ist das Gebet. Etwa 20mal ist in den Psalmen die Bitte bezeugt: »Sei mir gnädig!« Sie steht nie für sich, sondern leitet eine an-

---

<sup>2</sup> Mit aller Klarheit hat diesen Zusammenhang schon RUDOLF BULTMANN in seiner *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>3</sup>1958, S. 287 ff. erkannt.

<sup>3</sup> ULRICH WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments II. Teilband I: Das Fundament*, Neukirchen 2007, S. 15-30.

dere Bitte ein: »... und erhöre mich!« bzw. »... und hilf mir!« oder »... und heile mich!« Evident ist aus diesen Bitten, dass sich hier ein Mensch an Gott wendet, der zu schwach ist, um sich selbst helfen zu können, und der um seine Angewiesenheit auf Gottes Eingreifen weiß. Analoges gilt auch im profanen Gebrauch: ›Gnade‹ (יָרַח) übt immer ein Höherstehender (bzw. im Krieg ein Sieger) gegenüber einem Untertan aus, der auf ihn angewiesen ist. Die Eigenart der Bitte an Gott erschließt sich erst, wenn man fragt, worin sie sich von der direkten Bitte: »Erhöre mich!« bzw. »Hilf mir!« unterscheidet. In ch. Bet Layy im südlichen Juda ist eine Inschrift aus dem 7. Jahrhundert vor Christus – also aus der Zeit der ausgehenden klassischen Prophetie – gefunden worden mit der Bitte: »Schreite ein, Jh [eine Kurzform von Jhwh], gnädiger Gott [ēl chammūn], erkläre straffrei<sup>4</sup>, Jh!« Daneben stand die Bitte: »Hilf, Jhwh!«<sup>5</sup> Hier verdeutlicht das Gebet des Unbekannten: Würde eine Schuld sein Gottesverhältnis belasten, würde die göttliche Hilfe ausbleiben. *Die Bitte um Gnade ist die Bitte um Vergebung.*

### b) Ps 6

Ein zweites Beispiel aus den Psalmen deckt diesen Sachzusammenhang von einer anderen Seite auf. Ps 6 beginnt in Vers 2 f.:

*»Jhwh, züchtige mich nicht in deinem Zorn  
und weise mich nicht in deinem Grimm zurecht!  
Jhwh, sei mir gnädig, denn ich bin schwach,  
heile mich Jhwh, denn meine Gebeine sind erschrocken!«*

Hier wird aus einer Not heraus gebetet, die der Leidende als pädagogischen Prozess versteht und als solchen bejahen kann, weil er um seine Schuld weiß. Aber er hegt die Befürchtung, dass die göttliche Pädagogik ›im Zorn‹ geschehen könnte; dann würde sie zwangsweise zum Tod

---

<sup>4</sup> Wurzel יָרַח wie in Ex 34, 7 (»aber ganz ungestraft lässt er nicht«). Siehe unten.

<sup>5</sup> Vgl. JOHANNES RENZ / WOLFGANG RÖLLIG, Handbuch der althebräischen Epigraphik I, Darmstadt 1995, S. 247 ff.

führen. Die Gnade Gottes dagegen würde zur Heilung und zur Rückgewinnung eines uneingeschränkten Lebens führen.

## 2. Der aaronitische Segen

Neben solchen Gebeten aus Alltagssituationen gibt es aus der vorexilischen Zeit vor allem zwei Texte, die nicht übergangen werden können. Das eine ist *der aaronitische Segen* in Num 6. Zwar ist er im Alten Testament in einem jungen Kontext belegt, aber seit dem Fund zweier Silberröllchen mit einer älteren Version des Segens in einem Priestergrab aus dem Hinnomtal Jerusalems<sup>6</sup> wissen wir, dass der Segen selber älter ist. Er meint mit der Zusage in Wunschform: »... und sei dir gnädig!« anders als die zuvor zitierten Gebete nicht nur eine akute Zuwendung Gottes zum Menschen in Not, sondern *eine dauerhafte Zugewandtheit Gottes*, die seinen Schutz vor Unheil (»... und behüte dich!«) einschließt – für die Priester, denen die Silberröllchen mit ins Grab gegeben wurden, offensichtlich über den Tod hinaus.

## 3. ›Gnade‹ beim härtesten Gerichtspropheten Amos (Am 5,15)

Der zweite Text betrifft das einzige Heilswort, das eventuell von dem härtesten aller Gerichtspropheten, Amos, tradiert ist (Am 5,15). Es steht in einem Kontext, der ganz vom Leichenlied und von der Totenklage geprägt ist, und lautet: *»Hasst das Böse, liebt das Gute, und richtet im Tor das Recht auf! Vielleicht ist Jhwh, der Gott der Heerscharen, gnädig dem Rest Josephs.«* Was Gott nach diesem Text vom Menschen erwartet, ist nicht mehr als das eigentlich Selbstverständliche, Naheliegende und Evidente, das dennoch für Amos in Israel nirgends zu finden ist. Allerdings ist die Geltung des Rechts, das selber Gabe Gottes ist (Am 5,7), unabdingbare Voraussetzung, weil in der Gerichtsbarkeit im Stadttor geschehenes Unrecht zur Sprache kommt. Aber selbst dann, wenn in einer korrupten Gesellschaft, wie Amos

---

<sup>6</sup> Vgl. JOHANNES RENZ / WOLFGANG RÖLLIG, a.a.O., S. 447 ff.

sie vor sich sieht, ›das Gute‹ getan und das Recht nicht behindert wird, kann Amos Gnade und Zugewandtheit Gottes nur für einen ›Rest‹ erhoffen, und auch das nur mit der Einschränkung eines (in der folgenden Prophetie häufig aufgegriffenen) ›Vielleicht‹, für das er keine explizite Ermächtigung Gottes besitzt. *Aber er weiß Gott und seine Gnade größer als sein dem Propheten aufgetragenes Gerichtswort.*

### III. Exilische Belege

#### 1. ›Gnadenerweise‹ zur Zeit des Zorns (Thr 3,22)

##### a) Die Tempelzerstörung als Einschnitt für das Verständnis der Gnade Gottes

Den entscheidenden Einschnitt für das Verständnis der Gnade Gottes bildete in der Geschichte Israels die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels. Jetzt waren den Menschen alle Stützen genommen, auf denen ihr Glaube zuvor geruht hatte: der Davidide, der nach 2. Sam 7 für alle Zeit Gott vor dem Volk repräsentieren sollte, der Tempel, in dem Gott inmitten seines Volkes präsent sein wollte, und das Land, das Gott den Vätern und Mose als seine Gabe zugesagt hatte. In analogen Situationen waren die Religionen der großen Kulturlandnationen des Vorderen Orients untergegangen, und auch in Israel wurden anfangs Fragen laut wie die, ob nicht Marduk am Ende mächtiger gewesen sei als Jhwh oder ob Jhwh sein Volk verworfen habe.

Die entscheidenden Anstöße zu einem Neuanfang kamen von den Propheten. Sie betonten, dass Land und König nicht (wie im berühmten Welterschöpfungsepos der Babylonier enūma eliš) Teil der Schöpfungsordnung waren, sondern geschichtliche Gabe Gottes, die er einem schuldigen Israel auch wieder nehmen kann bzw. konnte. Wirkungsgeschichtlich bedeutender war noch, dass sie *die Zerstörung des Tempels als einen Akt des Zornes Gottes* zu verstehen lehrten.

## **b) Rekurs auf das Wesen des göttlichen Zorns im Alten Testament**

Um diesen Einschnitt zu verstehen, ist ein kurzer Rekurs auf das Wesen des göttlichen Zorns im Alten Testament notwendig<sup>7</sup>. Das frühe biblische Israel trat in eine kulturelle Welt ein, in der auf Grund ihrer polytheistischen Voraussetzungen überaus häufig vom Zorn eines Gottes die Rede war. Es gab insbesondere in Mesopotamien eine Fülle von Ritualen, mit Hilfe derer sich eine Gemeinschaft vor dem potentiellen Zorn eines Gottes zu schützen bemüht war. Dagegen reden die frühen Texte des Alten Testaments nur sehr selten vom Zorn Gottes. Der wesentliche Grund bestand darin, dass die Propheten den Begriff des göttlichen Zorn erheblich verschärft hatten und ihn im Unterschied zur göttlichen Strafe, die einem Vergehen angemessen sein sollte, nur für Situationen verwendeten, in denen Gott auf eine maßlose Schuld mit Vernichtung reagierte. Der Zorn Gottes war Situationen vorbehalten, in denen Gott nach Meinung der Propheten ein maßvolles Strafen nicht mehr möglich war.

Unter dieser Voraussetzung wird sogleich einleuchten, dass die Mehrzahl der nahezu 500 Belege für den göttlichen Zorn im Alten Testament sich auf die Katastrophe von 587 vor Christus bezieht, auf die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels durch Gottes eigene Hand. Für die Propheten im Exil war dieses Ereignis in der Retrospektive Zeichen dafür, dass die Schuld des Gottesvolkes in der Tat jenes Maß erreicht hatte, in dem Gott ein Strafen nicht mehr möglich war, wie sie selber oder ihre Vorgänger zuvor diagnostiziert hatten. Zugleich galten die früheren Gerichtsprpheten, die zu ihren Lebzeiten von der Menge um der Härte ihrer Botschaft willen abgewiesen worden waren, als von Gott bestätigt. Sie wurden jetzt zum neuen Orientierungsmaßstab in Israel. Im Verständnis der exilischen Propheten war aber nicht die Katastrophe Jerusalems das Erstaunliche und Überraschende, sondern das Überleben vieler Menschen und damit die Kontinuität des Gottesvolkes, wenn auch in ärmlicher

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu JÖRG JEREMIAS, *Der Zorn Gottes im Alten Testament* (BThSt 104), Neukirchen 2009.

Gestalt. Dieses – unverdiente – Überleben ließ sie *neue Aussagen über Gottes Güte und Gnade* wagen.

Zwei kürzere und ein längerer Text, alle von prophetischem Geist beseelt, mögen dieses neue Verständnis vom Zorn Gottes und seiner dennoch gültigen Güte belegen:

### c) Thr 3, 22 als Beleg für das Verständnis vom Zorn Gottes und seiner Güte

Nach erschütternden Klagen des ältesten Kapitels in den Threni über das grausame Wirken des Zornes Gottes (Thr 2) bekennt Thr 3, 22: »Es sind die Gnadenerweise (נְחֻמָּה) Jahwes, dass es nicht ganz und gar zu Ende ist mit uns, denn sein Erbarmen hat sich noch nicht erschöpft.«

Trotz allen großen Leides, das die Generationen nach 587 v. Chr. erleben musste, beherrscht diese Aussage ein Staunen über das Weiterleben des Gottesvolkes trotz seiner großen Schuld, die in der Zerstörung Jerusalems ihre notwendige Konsequenz erfuhr; dieses Weiterleben wird als ein Wunder verstanden.

## 2. ›Gnade‹ und ›Liebe‹ in Jer 31,2

Im einzigen Beleg des Jeremiabuches für Gottes Gnade (חַנּוּן) heißt es aus Gottes Mund: »Gnade gefunden hat in der Wüste ein Volk, dem Schwert entronnen ... Aus der Ferne ist mir Jahwe erschienen ... Mit grenzenloser Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte.« Hier wird Israel eine neue Erfahrung der Wüste in Aussicht gestellt, der Mosezeit analog, die wiederum in einer überraschenden Gottesbegegnung gipfeln wird, in der Gott den Überlebenden seine Zugewandtheit für alle kommende Zeit verspricht. Wie später bei Paulus sind Gottes Gnade und seine Liebe schon bei Jeremia austauschbare Begriffe geworden. Freilich gilt die großherzige Zusage Gottes für Jeremia nur den Menschen, die schon durch das Gericht Gottes hindurch gegangen sind. *Deutlich* ist aber, dass das harte Gericht, so notwendig es war, Gottes Zuneigung und Liebe, die nur in ihm selbst begründet liegen, *nicht aufgehoben hat*.

### 3. Ex 32: Der nicht vollstreckte Zorn

Unter den Texten, die *dieses Wunder der neuen Güte Gottes* zu begründen versuchen, erscheint mir Ex 32 als der wichtigste. In diesem Kapitel ist die prophetische Kritik an der Kultsymbolik Bethels aus 1. Reg 12, die zur Vermischung von Baal und Jhwh geführt hat, zur Modellschuld des Gottesvolkes geworden und an den Sinai verlegt worden. Hier besagt sie nun, dass Israel noch in der Stunde der Offenbarung Gottes, in einem kurzen Moment der Abwesenheit des Mose, sich sogleich von dem lebendigen Gott abgewendet hat, um sich in Gestalt des Jungstiers einen Gott nach eigenem Geschmack zu ›machen‹, den es leichter handhaben kann. Der erzürnte Mose zertrümmert bei seiner Rückkehr den ›gemachten‹ Gott, wird aber bei seinem Versuch, für das schuldige Gottesvolk bei Gott Sühne zu erwirken und sein eigenes Leben dafür anzubieten, von Gott abgewiesen (Verse 30-34). Es gibt eine Grenze der Vergebungsbereitschaft Gottes. Nur einen Strafaufschub vermag Mose zu erreichen.

So weit der ältere Text der Erzählung, die mit dem Strafaufschub vermutlich auf die Zerstörung Samarias und das Ende des Nordreichs 722 v. Chr. abzielte. Der gegenwärtige Text ist dagegen bestimmt von einer vorangestellten jüngeren Fürbitte des Mose, die Gott im Gegensatz zu der soeben genannten erhört (Vers 7-14). Mose erhebt sie, als der vom Volk verworfene Gott sein Volk im Zorn vernichten will (»lass mich, dass mein Zorn gegen sie entbrenne ...!« Vers 10). Mose muss demnach sozusagen das Volk erst zur Vernichtung freigeben; ohne diese Freigabe ist Gott nach Ex 32 unfähig, seinem Zorn freien Lauf zu lassen. Aber Mose gibt sein Volk nicht preis. Mit immer neuen Argumenten verdeutlicht er (formal gegenüber Gott, der Sache nach aber gegenüber den Lesern des Textes), dass Gott sein Volk gar nicht vernichten *kann*: Die gesamte Geschichte Gottes mit Israel wäre umsonst gewesen (Vers 11), Gott würde mit der Vernichtung seines Volkes die Völkerwelt für alle Zeit verlieren (Vers 12), vor allem aber hat er sich gegenüber den Ervätern eidlich verpflichtet, ihren Nachkommen das Land zu schenken (Vers 13). Diese Argumente sind stärker als Gottes Zorn; als Folge revoziert Gott seine Vernichtungsabsicht (»da reute Jahwe das Unheil, das er seinem Volk zugedacht hatte«, Vers 14). Gottes Bereitschaft zur Vergebung kennt zwar Grenzen, so dass

Gott hart strafen kann, wie er es bei der Zerstörung Jerusalems getan hat. *Aber sein Volk im Zorn zu vernichten, ist Gott unfähig.* Ein Mose mit geradezu christologischen Dimensionen verhindert, dass Gottes berechtigter Zorn zum Ausbruch kommt. Dem Heiltext des Buches Hosea (Hos 11,8 f.) vergleichbar *erweisen sich in Gott seine Bindung an sein Volk und seine Güte stärker als sein Zorn.*

#### IV. Das Verhältnis von Zorn und Güte

##### 1. Sein Zorn währt einen Augenblick, lebenslang seine Güte (Ps 30)

Je länger aber die als Gericht Gottes verstandene Situation des Exils (für eine große Zahl der Bevölkerung) andauerte, desto notwendiger bedurfte es einer grundsätzlichen Klärung, wie denn nun *das Verhältnis von Zorn und Gnade in Gott* zu denken sei. Freilich hat es nie Versuche gegeben, hier von einem Gleichgewicht zu reden. Alle alttestamentlichen Texte, die dieses Thema berühren, geben der festen Überzeugung Ausdruck, *dass beide Handlungsweisen Gottes ganz unvergleichlich sind:*

»*Sein Zorn währt einen Augenblick, lebenslang aber seine Güte!*«<sup>8</sup> (Ps 30,6)

So drückt es ein Einzelner im Danklied aus, als er aus schwerer Not von Gott errettet wurde.

---

<sup>8</sup> Zum Verständnis von Gottes »Güte« (טוֹן) sind vor allem zwei Merkmale wichtig: ›Güte‹ setzt im Hebräischen ein bestehendes Verhältnis zwischen logischem Subjekt und Objekt voraus, und sie enthält das Moment einer die Erwartung des Empfängers übersteigenden Überschusses; vgl. zur Literatur die einschlägigen Wörterbücher sowie HERMANN SPIECKERMANN, Gnade. Biblische Perspektiven (FAT 33), Tübingen 2001, S. 20-33.

## 2. Der Ursprungswille Gottes (Ps 77,9 f.)

Von Gottes Güte und seiner Gnade hat man Adjektive gebildet, um diese Handlungsweisen als seinem Wesen gemäß zu beschreiben, nie aber von seinem Zorn. In der Liturgie hat man die alte Aussage: »ja, seine Güte währet ewig« zum Refrain in einer Litanei ausgebaut (Ps 136) und sie mit immer neuen Erfahrungen zu untermauern versucht. Mit dem Begriff ›ewig‹, ›dauerhaft‹ hat man immer bewusster die kühne Behauptung ausgesprochen, dass Gottes Güte auch dann nicht endet, wenn Menschen in Not nichts mehr von ihr verspüren. Aber in Zeiten äußerster Not traten dann doch immer wieder Fragen nach der Realität dieser Güte auf. Ich zitiere als Beispiel Verse aus Ps 77,9 f.: »Hat seine Güte für immer ein Ende, ist sein Wort verstummt für alle Zeit? Hat Gott seine Gnade vergessen, hat er im Zorn sein Erbarmen verschlossen?«

Wenn diese rhetorisch gemeinten Fragen bejaht werden müssten, wäre diese so fragende Gemeinde von Gott verstoßen und seinem tödlichen Zorn preisgegeben. Woran aber soll sie sich halten, da sie nichts mehr von Gottes Güte wahrnimmt? »Ich will gedenken der Werke des Herrn, ja gedenken deiner Wunder aus der Vorzeit.« (Vers 12)

Hier hat die Gemeinde einen doppelten Halt gefunden: zum einen in der neuen Gewissheit, dass Gottes Möglichkeiten die der Menschen weit übersteigen und er aus allen noch so schweren Nöten retten kann (›Wunder‹); zum anderen im Wissen um den unwandelbaren Ursprungswillen Gottes mit seinem Volk, den dieses Volk nur immer neu verdunkelt hat. (Wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, drückt der Begriff דָּוָר [›Vorzeit‹] nicht primär eine zeitliche Differenz aus, sondern eine sachliche Differenz zu Erfahrungen der Gegenwart, indem er die nur in Gott gründende heilvolle Zukunft bezeichnet<sup>9</sup>).

---

<sup>9</sup> Vgl. etwa KLAUS KOCH, Qādām, in: DERS., Spuren des hebräischen Denkens, Neukirchen 1991, S. 248-280; FRIEDHELM HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum (WMANT 75), Neukirchen 1997, S. 228 ff.

### 3. Die Selbst-Beschränkung Gottes (Jes 54,7-11)

Der nach meinem Urteil kühnste und wichtigste Text zur Bestimmung des Verhältnisses von Gottes Zorn und seiner Güte ist Jes 54,7-10, weil er die bisher genannten Antworten anfangs extrem steigert und in einem zweiten Schritt überbietet. Die Steigerung liest sich so (Vers 7 f.): *»Einen kleinen Moment habe ich dich verlassen – aber mit großem Erbarmen will ich dich sammeln. Im Auffluten des Zorns habe ich mein Angesicht einen Moment vor dir verborgen – aber mit bleibender Güte habe ich mich deiner erbarmt, hat Jhwh, dein Erlöser, gesagt.«*

Am ›großen Erbarmen‹ Gottes gemessen, war und ist die Not des Exils, Wirkung des göttlichen Zorns, nach diesem Text nur ein verschwindend ›kleiner Moment‹, eine kurze Unterbrechung, die nun der zugesagten ›bleibenden‹ bzw. ›ewigen‹ Güte Gottes wieder Platz machen wird bzw., wie es das Perfekt der letzten Zeile ausdrückt, bei Gott bereits Platz gemacht hat, ohne von den Menschen schon erfahren zu sein. Aber bei dieser Steigerung bleibt es nicht (Vers 9 f.): *»Denn wie die Wasser Noahs ist dies für mich: Wie ich geschworen habe, dass die Wasser Noahs nicht mehr die Erde überschwemmen sollten, so habe ich geschworen, dir nicht mehr zu zürnen und dich nicht mehr anzugreifen. Denn mögen Berge weichen und Hügel schwanken, so soll doch meine Güte nicht von dir weichen und mein Friedensbund nicht schwanken, hat Jhwh, dein Erbarmer, gesagt.«*

Das Ungewöhnliche dieser Verse ist, *dass Gott* in ihnen *sein künftiges Gerichtshandeln* ebenso *freiwillig einschränkt*, wie er es seinerzeit bei der Sintflut getan hat. Seit der Sintflut ist der Gott der Bibel nicht mehr allmächtig im philosophischen Sinn: Er hat eine Wiederholung der Sintflut definitiv ausgeschlossen. In Jes 54 begrenzt er seine möglichen Handlungsweisen weiter: Eine Wiederholung der Erfahrung des göttlichen Zorns wie bei der Zerstörung Jerusalems wird es nicht geben. Das soll nicht besagen, dass künftige Generationen von jeglichen Zorneserfahrungen verschont bleiben werden – das Bild der schwankenden Berge, Symbol des Festesten und Sichersten in menschlichem Erlebe wird hier genannt –, aber es wird kein Zorn mehr sein wie 587 vor Christus, als das Gottesvolk meinen konnte, Gott habe sie verworfen. Es wird kein Zorn sein, der die Güte Gottes vollständig verdecken würde, die vielmehr für alle künftigen

Zeiten die Gottesbeziehung Israels bestimmt.

## V. Gnade: Zorn und Güte

### 1. Das Bekenntnis vom Sinai (Ex 34,6 f. und Parr.)

Der Höhepunkt aller dieser Versuche, in immer neuen Bildern die unvergleichliche Macht der Güte Gottes gegenüber seinem Zorn zu beschreiben, stellt zweifellos der bekenntnisartige Text Ex 34,6 f. dar, den man – im Anschluss an Hermann Spieckermann<sup>10</sup> – häufig unschön ›Gnadenformel‹ genannt hat und in dem Gott in einer Art Selbstdefinition seine Handlungsweisen gegenüber einem Volk beschreibt, das ihn soeben in der Stunde der Offenbarung von sich gewiesen hatte: »Jhwh, Jhwh, ein barmherziger und gnädiger Gott, langsam zum Zorn<sup>11</sup>, aber reich an Güte und Treue, der Güte Tausenden bewahrt, der Schuld, Verbrechen und Vergehen vergibt, aber ganz und gar ungestraft lässt er nicht ...«

Es handelt sich bei diesem Text um den *einzigsten Versuch einer systematischen Beschreibung der Handlungsweisen Gottes im Alten Testament*, die insofern ganz und gar ungewöhnlich ist, als das Alte Testament üblicherweise im Gebrauch von Adjektiven für Gott (aus Gründen der Polemik gegen Gottesaussagen des Polytheismus) überaus zögerlich ist. Der Text hat andererseits eine singuläre Wirkungsgeschichte innerhalb des Alten Testaments selber gefunden: Er wird hier ca. 10mal (teilweise verkürzt) in ganz verschiedenen formgeschichtlichen Zusammenhängen zitiert<sup>12</sup>, wei-

---

<sup>10</sup> HERMANN SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, (ZAW 102 [1990], S. 1-18), zuletzt in: DERS., Gottes Liebe zu Israel (FAT 33), Tübingen 2001, S. 3-19.

<sup>11</sup> Durch die Beseitigung des Zorns aus dem Urtext in der geläufigen Luther-Übersetzung (›geduldig‹) ist dem Text im Bewusstsein der Mehrheit der Gemeindeglieder die entscheidende sachliche Spannung genommen worden.

<sup>12</sup> In Vertrauensaussagen von Klageliedern, in Bitten um Errettung aus Not und um Vergebung, aber auch in Hymnen und prophetischen Verheißungen; vgl. JÖRG

tere 10mal wird erkennbar auf ihn angespielt. Er prägt die Gottesaussagen der Spätzeit des Alten Testaments entscheidend.

Auch dieser Text geht aus vom Gegensatzpaar Zorn/Güte Gottes, das im Folgenden durch das zweite Gegensatzpaar Vergebung/Strafe expliziert wird. Bemerkenswert für Ex 34,6 f. (und Parallelen) ist nun aber, dass beiden Gegensatzpaaren zwei Handlungsweisen Gottes vorangestellt werden, die ohne gegenteilige Erfahrung des Menschen Gültigkeit beanspruchen. Die erste (›barmherzig‹) bezeichnet im zwischenmenschlichen Bereich gern die liebevolle Fürsorge von Mutter und Vater für ihre Kinder, die zweite (›gnädig‹) oft die Zuwendung eines Vorgesetzten zu seinem bittenden Untertan. Diese Handlungen Gottes erfahren die Glieder des Gottesvolkes demnach permanent und unbegrenzt, und zwar weil Güte und Zorn Gottes keine gleichwertigen Handlungsmöglichkeiten Gottes sind: Während Gott lange Zeit zuwartet, bevor er seinem Zorn Raum gewährt (vgl. Jes 48,9), verschenkt er seine Güte ohne Einschränkung und maßlos. Sie aber zeigt sich vor allem in seiner Bereitschaft zur Vergebung, zu der er stets bereit ist, wie die Aufzählung der drei wichtigsten Begriffe für Schuld im Alten Testament dokumentiert. Nur muss Israel wissen, dass auch diese Bereitschaft eine Grenze kennt, jenseits derer Vergebung nicht mehr möglich ist. Dann muss Gott strafen und im Extremfall seinen Zorn zur Geltung bringen, auch wenn er es nicht möchte.

## 2. Die Macht der Gnade (Psalm 103,8-11)

In diesem bekenntnisartigen Satz wird in außergewöhnlicher Weise versucht, die prägenden Gotteserfahrungen der Gemeinde auf den Begriff zu bringen: adjektivisch, das heißt mit dem Anspruch, dass die Aussagen nicht je und dann einmal zutreffend sind, sondern ständig und dauerhaft. Wie prägend diese Aussagen in der gesamten Spätzeit des Alten Testaments

---

JEREMIAS, Die Reue Gottes (BThSt 31), <sup>3</sup>Neukirchen 2003, S. 94-97. Dennoch gehen die beiden neuesten Spezialuntersuchungen zu Ex 34,6 f. davon aus, dass in Ex 34,6 f. die Urform der Bekenntnisaussage vorliegt; MATTHIAS FRANZ, Der barmherzige und gnädige Gott, Stuttgart 2003.

ments waren, soll wenigstens an einem Beispiel gezeigt werden, an Psalm 103,8-11): »Barmherzig und gnädig ist Jhwh, langsam zum Zorn, aber reich an Güte: Nicht auf Dauer klagt er an, nicht für immer verharrt er im Zorn. Nicht nach unseren Vergehen hat er an uns gehandelt und nicht nach unseren Verschuldungen uns vergolten, sondern so hoch der Himmel über der Erde ist, so mächtig hat sich seine Güte über denen erwiesen, die ihn fürchten.«

Hier wird zunächst Ex 34,6 f. (fast) wörtlich zitiert, freilich nur sein erster Teil; das Thema der Strafe ist bewusst ausgelassen<sup>13</sup>. Stattdessen wird die ›Langsamkeit‹ Gottes zum Zorn mit der Schnelligkeit konfrontiert, mit der er sich wieder vom Zorn abwendet. Jetzt aber erfolgt im Urtext (anders leider die revidierte Lutherübersetzung) ein Tempuswechsel. Die generellen Aussagen von Vers 8 f. (vorherrschend Nominalsätze) werden durch Erfahrungen der Gemeinde (perf. Verbalsätze) untermauert. Sie hat die Wahrheit des Bekenntnisses in vielfacher Vergebung erlebt und darin *eine Macht der göttlichen Güte* erfahren, die sie nur mit Vergleichen aus dem kosmischen Raum verdeutlichen kann, weil sie den Horizont menschlicher Handlungsmöglichkeiten weit überschreitet.

## VI. Gnade: Bewahrung vor dem Tod

### 1. Zur Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament im Bezug auf Gottes Gnade

Die sachliche Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament wird am deutlichsten daran erkennbar, dass auch im Neuen Testament der Begriff der Gnade Gottes auf die Opposition des göttlichen Zorns bezogen bleibt, wie nie in der Profan-Gräzität<sup>14</sup>. Natürlich gilt dies besonders für

---

<sup>13</sup> Vgl. zu dieser bewussten Steigerung HERMANN SPIECKERMANN, a.a.O. (Anm. 10), S. 12 f.

<sup>14</sup> Mit aller Klarheit hat diesen Zusammenhang schon RUDOLF BULTMANN in seiner Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>3</sup>1958, S. 287 ff., erkannt.

den Römerbrief, der programmatisch mit dem Zorn Gottes einsetzt und ebenso programmatisch den Gegensatz zwischen Adam und Christus abhandelt (siehe unten).

## 2. Gleichnisse Jesu als Beleg für Gottes Gnade

### a) Das Gleichnis Jesu vom Schalksknecht (Mt 18,23-35)

Die genannte Opposition gilt aber implizit auch für die synoptischen Evangelien und besonders für *die Gleichnisse Jesu*. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele. Im Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23-35) wird eine Schuldsomme (10.000 Talente) genannt, die alles Vorstellungsvermögen übersteigt und am ehesten das Bild eines Satrapen im Verhältnis zum König wachruft<sup>15</sup>. Würde sie vom König nicht erlassen, wäre der Ruin und der Tod des Schuldners sicher (wobei der Clou des Gleichnisses natürlich darin liegt, dass der Schuldner die verhältnismäßig geringe Summe von 100 Denaren seinem Untergebenen nicht erlässt). *Leben (im Endgericht) ist also nur möglich durch die Vergebungsbereitschaft Gottes, von der die Menschen im Verhältnis zu ihren Brüdern lernen sollen.*

### b) Das Gleichnis Jesu vom Pharisäer und Zöllner als Beleg für Gottes Gnade Schalksknecht (Lk 18,9-14)

Noch deutlicher ergeht die Frohbotschaft von der Güte und Vergebung Gottes in eine Situation der totalen Verlorenheit im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14), das deutlich provozieren will. Der Pharisäer hat sich wirklich um Gott bemüht, aber nicht er ist für Jesus ein Vorbild, sondern der Zöllner, der in seiner Ausweglosigkeit nicht einmal zu beten wagt, sondern sich nur in einem Akt der Verzweiflung »an die Brust schlägt« und Psalm 51) zitiert: »Gott sei mir Sünder gnädig«. Die Gnade bzw.

---

<sup>15</sup> Vgl. JOACHIM JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1956, S. 176-178.

Güte Gottes kommt in seiner Vergebung zum Ausdruck, ohne die je-der Mensch, auch wenn er noch so vorbildlich gelebt hätte, dem Verderben und endzeitlichen Zorn Gottes preisgegeben wäre.

### 3. Adam und Christus (Röm 5,12 ff.)

Der gewichtigste Text für den Zusammenhang und die gleichzeitige Opposition von Zorn und Gnade ist aber zweifellos Röm 5,12 ff., wo Paulus Adam und Christus einander gegenüberstellt und dabei den Begriff  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  so häufig gebraucht wie sonst nur noch in 2. Kor 8 (siehe unten). Wenn Paulus anfangs immer wieder betont, dass durch Adams Gesetzesübertretung die Sünde und der Tod auf die Menschen gekommen und sie dadurch in die Verlorenheit gestoßen worden seien, so reißt er den Horizont auf, der zuvor im Römerbrief mit dem Begriff des Zornes Gottes markiert war. Verse 15 ff. stellt Christus Adam gegenüber, aber nun nicht so, dass nur die Gegenbegriffe Gerechtigkeit und Leben mit seinem Kommen verbunden würden und nur eine antithetische Typologie zum Zuge käme, sondern so, dass eine ständige Steigerung im Blick ist. Neben die bloße Analogie tritt immer wieder die Überbietung. Der Tod wurde durch Adams Sünde das unvermeidbare Geschick der Menschen; die  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ , die mit Christus kam, ist dagegen reines Geschenk, zu dem die Beschenkten schlechterdings nichts beigetragen haben, das die neue Menschheit aber in den Reichtum der Segensmacht Gottes hineinzieht. Gottes »Gabe und Gnade überbieten alle menschlichen Vergleiche und Maßstäbe« (O. Michel z. St.). In Vers 17 und 21 wird um der Steigerung willen die Kongruenz der Konstruktion aufgegeben. Der Logik nach müsste Vers 17 lauten: Durch die Sünde Adams hat der Tod geherrscht, wie viel mehr wird durch die Gerechtigkeit Christi das Leben herrschen. Jedoch treten im Nachsatz die Besitzer der Gaben an die Stelle der Gabe: »...wie viel mehr werden jene, die die Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit im Übermaß empfangen haben, herrschen im Leben durch den einen Jesus Christus«. Vers 21 müsste der Logik nach lauten: Wie die Sünde durch den Tod herrschte, so die Gnade durch das Leben. Der Nachsatz aber lautet: »... so wird die Gnade herrschen durch die Gerechtigkeit, die zum ewigen

Leben führt, durch Jesus Christus, unseren Herrn«. *Immer wieder ist Christus mehr als der Antitypos zu Adam, immer neu wird das unbeschreibliche Übermaß des Geschenks, das Christus brachte* und das in gleicher Weise Gerechtigkeit und Gnade heißen kann – nach Vers 21 herrscht die Gnade durch die Gerechtigkeit – *hervorgehoben*. Verborgен klingt dabei der Gedanke der Wandlung des Menschen schon an, der das Thema des folgenden Textes über die Taufe sein wird und der uns unten gesondert beschäftigen wird.

#### 4. Das Staunen der Begnadeten: Mose und Christus: Gottes Herrlichkeit Gottes (Joh 1)

Wenn Paulus so stark das Unvergleichliche und Unbegreifliche der Gnadengabe hervorhebt, so ist ihm darin *der Prolog des Johannes-Evangeliums* an die Seite zu stellen, der *ein einziges ungläubiges Staunen der Gemeinde über das Widerfahrnis der Gnade Gottes widerspiegelt*. In ihm ist der Horizont des göttlichen Zorns zwar nicht mehr unmittelbar präsent, wohl aber mittelbar durch den Rückgriff auf alttestamentliche Begrifflichkeit an fast allen Stellen, so dass Hartmut Gese mit einer hebräischen (oder aramäischen) Vorlage gerechnet und den Prolog ins Hebräische zurück übersetzt hat<sup>16</sup>. Wie immer es sich damit verhält, das ›Wohnen‹ des Logos, der Fleisch wurde, ›unter uns‹ in Vers 14) erinnert bewusst an das Staunen der alttestamentlichen Gemeinde über das Wohnen Gottes inmitten seines Volkes, das ›Sehen der Doxa‹ des Logos, die ja mit der Herrlichkeit des Vaters identisch ist, an den Adventstext Jes 40,5, der mit seiner Verheißung, ›alles Fleisch‹ werde die Herrlichkeit Gottes schauen, alle geläufigen Erwartungen des Alten Testaments überbietet, für die Gottes Herrlichkeit nur durch den Schutz der sie verdeckenden Wolke den Menschen – und sei es auch Mose – erträglich ist. Dieses singuläre ›Schauen

---

<sup>16</sup> HARTMUT GESE, *Der Johannesprolog*, in: DERS., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*.

der Herrlichkeit« führt zur Erkenntnis, dass in ihr im vollen Sinne die göttliche ›Gnade und Wahrheit‹ (חסד ואמת) – vermutlich im Hebräischen als Hendiadyoin aufzufassen (die wirkliche, gültige bzw. vertrauenswürdige Gnade: D. Michel) – zum Durchbruch gelangt. Mit der ›Fülle‹ des fleischgewordenen Logos (Vers 16) wird in enger sachlicher Nähe zu Römer 5 die auch Paulus so wichtige Unüberbietbarkeit der Offenbarung in Christus betont, die sich in immer neuen überraschenden Erfahrungen der Zuneigung und Freundlichkeit Gottes (›Gnade um Gnade‹) gegenüber den Menschen manifestiert, die die gültige Gnade als Geschenk angenommen haben. Wenn aber am Ende (Vers 17) der durch Mose gegebene Nomos der in Christus geschenkten Gnade gegenüber gestellt wird, so nicht im paulinischen Verständnis im Sinne eines Gegensatzes, sondern wiederum im Sinne der Überbietung: So gewiss die Tora des Mose den Menschen den Orientierung schaffenden Willen Gottes brachte, so war sie doch unfähig, jene ›Fülle‹ des göttlichen Heils ansichtig werden zu lassen, die die bekennende Gemeinde im fleischgewordenen Logos erblickt.

So sind es besonders die Elemente des Staunens der überwältigten Empfänger der Gnade und ihrer ständigen Betonung der Erfahrung eines grenzenlosen und unüberbietbaren Heils in Christus, die sowohl Röm 5 als auch Joh 1 in charakteristischer Weise von ihren alttestamentlichen Vorgängern unterscheiden und deren Aussagen über die göttliche Gnade noch einmal überraschend steigern.

## VII. Die verwandelnde Gnade

Im Blick auf das Tagungsthema muss abschließend noch von einem bisher nicht berührten Aspekt der Gnade Gottes in der Bibel die Rede sein. Sowohl im Alten wie im Neuen Testament gibt es eine Reihe von Belegen, die von einer *Gnade Gottes* sprechen, die die Menschen von Grund auf *verwandelt*. Ich habe für beide Testamente je ein Beispiel ausgewählt.

## 1. Der neue Mensch Gottes (Hos 14,2-9)

Die Heilsansage, die das Hoseabuch abschließt (Hos 14,2-9), beginnt in Hos 14,2-5 mit der Aufforderung an die Gemeinde zur Umkehr (Vers 2-4), an den sich ein Satz über Gottes Liebe (Vers 5) anschließt. Bedauerlicherweise ist dieser theologisch so gewichtige Text fast immer missverstanden worden, und zwar als ein Aufruf zum Sinneswandel mit einer Verheißung Gottes. Die Logik des Textes ist aber genau umgekehrt. Der zentrale Vers 5 ist nicht die von der Umkehr abhängende Verheißung, sondern gerade ihre Voraussetzung: »Ich heile ihre Abtrünnigkeit, ich liebe sie aus freien Stücken; denn mein Zorn hat sich von ihm (das heißt dem Volk) abgekehrt«<sup>17</sup>.

Die entscheidende Voraussetzung für ein neues Gottesverhältnis der Gemeinde, die schon durch das göttliche Gericht hindurchgegangen ist, hat sich in diesem Text bei Gott ereignet. Für die erhoffte heilvolle Zukunft erwartet der Text nichts vom vorfindlichen Menschen, aber alles von Gott, der ihn verwandeln wird. Der Begriff der menschlichen ›Abtrünnigkeit‹, die Gott als Arzt ›heilen‹ wird, hatte zuvor (Hos 11,7) jene Macht bezeichnet, die jegliche Umkehr Israels zu Gott verhinderte, wörtlich: Israels ›Umkehr-Unfähigkeit‹. Nur wenn Gott Israel von dieser Macht befreit haben wird, nachdem er zuvor von seinem Zorn abgelassen hat, kann jene Umkehr, zu der die Verse 2-4 aufrufen, überhaupt realisiert werden.

In diesem Text ist nicht verbatim von Gottes Gnade die Rede, wohl aber von der nur in Gott selber gründenden Liebe zu seinem Volk, die in mehreren alt- wie neutestamentlichen Texten mit dem Begriff der Gnade austauschbar ist. Weit wichtiger ist, dass Hos 14,2-5 zu einer längeren Reihe von Texten – besonders aus exilischer Zeit – gehört, die eine glückende Gottesbeziehung Israels nur von einer Neuschöpfung des Menschen durch Gott erwarten. Wie Paulus sagen kann: »Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur« (2. Kor 5,17), so erwartet Jer 31,31-34 einen ›neuen Bund‹, der nicht so sehr darum neu ist, weil sein Inhalt neu ist, sondern weil Gottes Partner umgestaltet ist und ihm Gottes Wille ins Herz gelegt ist. Ex 36 drückt den gleichen Gedanken durch die modern anmutende Vor-

---

<sup>17</sup> Im Urtext: Perfekt.

stellung einer Herztransplantation aus: Dem Menschen wird das unbewegliche ›steinerne‹ Herz genommen und ein ansprechbares ›fleischerne‹ Herz von Gott eingesetzt.

## 2. Der Mensch unter der Gnade (2. Kor 8)

Neutestamentlich ist diesen Texten primär 2. Kor 8-9 entgegensetzen, zwei Kapitel, die von der Kollekte für die Urgemeinde handeln und neben Röm 5 mehr als andere Texte des Paulus den Begriff der χάρις in einer Fülle verschiedener Nuancen verwenden (8mal). Der gewichtige Unterschied zu den alttestamentlichen Hoffnungstexten besteht darin, dass Paulus in 2. Kor 8,1-6 von der verwandelnden Macht der Gnade nicht im Modus der Erwartung spricht, sondern im Modus der Erfahrung. Er teilt den Korinthern mit, wie die Gnade Gottes die Gemeinden in Mazedonien so verwandelt hat, dass sie, obwohl selber bedrängt und sehr arm, völlig selbstlos überaus viel gespendet haben, ja über ihr Vermögen hinaus. Für Paulus liegt der tiefere Grund für diese Bereitschaft darin, dass die Erfahrung der Gnade Gottes in den Mazedoniern deren eigenen Wunsch erweckt hat, sich am ›Gnadenerweis‹ (χάρις) in Gestalt des Liebeswerkes für die Heiligen in Jerusalem mitzubeteiligen zu dürfen. Diese Selbstlosigkeit ist dem Apostel ein Erweis dafür, dass sich die Mazedonier ganz Gott (und ihm selber) ergeben haben.

Die Mazedonier aber sollen den Korinthern zum nachahmenswerten Vorbild werden (Vers 7-9). Waren erstere materiell arm, so betont Paulus bei den Korinthern ihren Reichtum: an Glauben, am verkündeten Wort, an der Erkenntnis, an Eifer und an Liebe, und er erhofft – ohne sie bedrängen zu wollen – einen entsprechenden Reichtum an ihrer χάρις, das heißt an ihrem Willen, die Urgemeinde in Jerusalem zu unterstützen. Freilich gründet diese Hoffnung des Paulus letztlich nicht in der von ihm geweckten Liebe, sondern in der Wandlung der Gemeinde durch Christi χάρις: *»Ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, der um eurerwillen arm wurde, obwohl er doch reich war, damit ihr durch seine Armut reich würdet!«* (Vers 9). Am Anfang steht also die χάρις Christi in Gestalt seiner Selbstlosigkeit und Liebe. Sie ist die Basis des Evangeliums, aber sie bewirkt zugleich bei

denen, die sie erkennen, eine Wandlung der Herzen hin zur Großzügigkeit, die nun ihrerseits die verwandelnde Macht der χάρις Gottes erkennbar werden lässt<sup>18</sup>. Die Macht der Gnade, die die Menschen verwandelt, ist also in gleicher Weise theologisch wie christologisch begründet.

### VIII. Die wesentlichen Unterschiede im Gnadenverständnis zwischen beiden Testamenten

Auf das Wesentliche verdichtet, besagen die voranstehenden Darlegungen: Der Hauptunterschied zwischen den beiden Testamenten in ihrem Verständnis der Gnade Gottes besteht darin, dass das Alte Testament – unter der Erschütterung der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels 587 v. Chr. – in immer neuen Anläufen bemüht ist, die Erfahrungen des Zornes Gottes und seiner Güte bzw. Gnade in ein sprachlich sachgerechtes Verhältnis zu bringen, das heißt die erfahrene (und erwartete) Gnade Gottes zu rühmen, ohne die Realität des Zornes Gottes zu verschweigen, während das Neue Testament unter dem Eindruck des überwältigenden Heils in Christus nicht aufhören kann, in immer neuen Formulierungen dem Staunen über die Annahme der Schuldigen durch Gott Ausdruck zu verleihen. Gemeinsam ist dabei beiden Testamenten, dass sich Gottes Gnade vor allem anderen in der Vergebung von Schuld ausdrückt, die Menschen verwandeln will. Von hier aus gewinnt ein Spitzensatz der Psalmen neuen Klang, in dem sich das Alte Testament sozusagen selber transzendiert<sup>19</sup>: »Deine Güte/Gnade ist besser als Leben« (Ps 63,4).

---

<sup>18</sup> Eine noch einmal ganz andere Nuance des Begriffs der χάρις zeigt das folgende Kapitel: Hier ist von der Gnade des Schöpfers die Rede, der dafür sorgt, dass die großzügigen Spender selber genug zum Leben haben (2. Kor 9,7 f.).

<sup>19</sup> Üblicherweise zeigt sich Gottes Güte in Gestalt uneingeschränkter Lebens.