



Article scientifique

Article

2011

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Rechtfertigung und Gabe

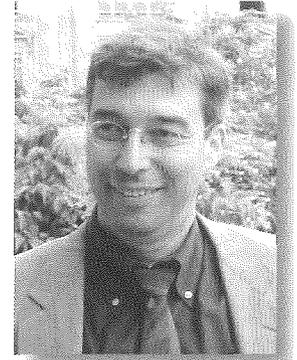
Askani, Hans-Christoph

How to cite

ASKANI, Hans-Christoph. Rechtfertigung und Gabe. In: Oekumenische Rundschau, 2011, vol. 60, n° 2, p. 139–154.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:30447>

Rechtfertigung und Gabe



Hans-Christoph Askani¹

Einleitung

Die Zusammenstellung der beiden Begriffe „Rechtfertigung“ und „Gabe“, wie sie der mir vorgegebene Titel formuliert, hat etwas wenig Überraschendes. Jedenfalls, wenn man von der Rechtfertigung ausgeht. Dass diese, wenn man sie etwas intensiver bedenkt, mit dem Thema der Gabe in Berührung kommen wird, ist beinahe zu erwarten. Umgekehrt ist es nicht so: Wer würde schon annehmen, wenn er nur die „Gabe“ genauer in Augenschein nimmt, würde auch womöglich die „Rechtfertigung“ auftauchen. Man muss wohl so etwas wie ein evangelischer Theologe sein, um auf eine solche Vermutung zu verfallen.

„Rechtfertigung und Gabe“ sind also ein ungleiches Paar.

Was machen wir mit ihm? Die Verlockung wäre groß, von zwei Enden her anzufangen und jeweils den Gedankengang so weit zu treiben, dass man am je anderen Ende ankommt. Also etwa: bedenken wir die Rechtfertigung – und (wer hätte das gedacht?!) wir kommen beim so populären Thema der Gabe heraus; bedenken wir die Gabe – und (wer hätte so etwas vermutet?!) wir kommen beim so hochtheologischen Thema der Rechtfertigung des Sünders an. Das wäre in der Tat ein schön angelegtes Gedankenexperiment. Wir können aber auf solche Konvergenz nicht spekulieren, ohne gewaltsam zu werden. Und das würde weder der Gabe noch der Rechtfertigung gut anstehen. So

¹ Hans-Christoph Askani ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Genf.

gehen wir anders vor. Wir verfolgen den durch den jeweiligen „Gegenstand“ sich eröffnenden Gedankengang und sehen dann, wo wir vielleicht herauskommen.

Beginnen wir mit der „Gabe“!

A. Gabe

1. Was ist eine Gabe?

Wir wollen versuchen, uns dem Phänomen der „Gabe“ auf einem Umweg, über das, was man in den Naturwissenschaften einen „Versuch“ nennen würde, zu nähern. Zunächst also nicht über die Vergegenwärtigung dieser oder jener Gabe-Theorie, sondern über die – imaginäre – Betrachtung zweier Gegenstände. Stellen wir uns vor: Wir haben vor uns zwei gleichformatige Objekte, sie haben die Form einer Schokoladentafel; das eine Objekt ist auch eine Schokoladentafel, man sieht es, sie liegt vor uns da; das andere ist in Geschenkpapier eingepackt, wir wissen darum nicht, was es beinhaltet (wenn wir wohl auch unsere Vermutungen haben). Können wir sagen, was es ist? Die Entdeckerfreude oder Ratelust wird schnell bei der Hand sein: „Auch eine Schokoladentafel!“ Genauere Überlegung wird langsamer vorgehen: „Das könnte wohl sein; aber es trifft doch nicht ganz genau!“ Warum nicht? Weil wir es nicht sicher wissen? Das auch, aber mehr noch wegen etwas anderem: weil eine Schokoladentafel vielleicht darin ist; aber das, was wir da vor uns haben, ist nicht nur das „Drin“, sondern auch das „Draußen“, das Drumherum: dies, dass man *nicht sieht*, was darin ist, dass man keinen direkten Zugriff auf es hat. Darum ist die Antwort „eine Schokoladentafel“ ungenau, voreilig.

Ist es also *ein Geschenk*? Mit dieser Antwort meint man nichts falsch machen zu können. Und doch, damit er ein Geschenk sei, fehlt diesem Gegenstand, wie er so ruhig da liegt, etwas. Es fehlt ihm die *Mobilität*, die *Bewegung*! Ein Geschenk, da wo es wirklich Geschenk ist, liegt nicht herum, es ist im Übergang, im Übergang von ... zu ... Von einem Schenker zu einem Beschenkten.

„Dann ist es ein Päckchen!“ Merkwürdiger Ausdruck. Etwas, was eingepackt ist, und was sich in seinem Eingepacktsein eingerichtet hat. Nun scheinen wir ganz nah am Phänomen zu sein! Aber haben wir damit alles gesagt, alles gesehen? Ein Päckchen, etwas Eingepacktes? Zweifellos; aber ist das genug? Was ist denn ein Päckchen? Ist es wirklich in sich eingerichtet? Ist es einfach, was es ist? Es *kündigt* doch etwas *an*. Das Eingepackte will ausgepackt werden, es *verspricht* etwas, es *verspricht mehr*. Es will hinaus, es will losgeschickt werden, es will irgendwohin, es will ankommen ...

Man sieht, dieser eingepackte Gegenstand in seiner Schokoladen-Form ist gar nicht einfach zu bestimmen. Je genauer man hinsieht, umso schwieriger

wird es; je näher man an ihn herankommt, umso unzureichender werden die Versuche, ihn zu fassen.

Nehmen wir die *offen* daliegende Tafel hinzu und schauen sie uns neben der anderen an. Was ist der Unterschied?

Jedenfalls kann man feststellen: Hier besteht kein Zweifel, was vorliegt; es gibt keine Überraschung, und ebenso wenig eine mögliche Enttäuschung; man weiß, um was es geht; wenn man will, kann man es noch genauer wissen: diese Schokolade enthält so und so viel Prozent Kakao, sie ist von der und der Marke, sie hat den und den Preis ...

Aber viel interessanter ist etwas anderes, was erst im Vergleich mit der eingepackten (falls es eine ist) in die Augen springt: die nicht eingepackte ist beinahe ein wenig *aufdringlich* in ihrer unmittelbaren Präsenz. Die andere ist diskreter, ihre Präsenz, ihre nackte Identität ist abgedeutet.

Die gewisse Unsicherheit ihr gegenüber ist zugleich ein mögliches Versprechen: es könnte weniger sein (nur die Schachtel einer Schokolade), aber auch mehr (ein 500 €-Schein in einer Schokoladenschachtel versteckt). Aber, und nun wird es wirklich interessant: selbst wenn es *nicht* mehr ist (oder wäre), sondern nur eine Schokoladentafel, ist es doch mehr: etwas, was aus-gesucht, ein-gepackt ... ist; etwas, was einen Weg gehen soll (wir sprachen vorhin von der Bewegung), was eine Herkunft und eine Ankunft hat und haben soll. Ein Gegenstand, der über den Umweg des Eingewickeltseins, des Ausgesuchtseins ... etwas von dem enthält, der ihn gibt ...

Wir könnten fortfahren. Wir verzichten darauf und begnügen uns mit einer Beobachtung. Offenbar werden wir bei diesem eingewickelten Gegenstand immer wieder dazu verführt, über ihn hinaus auszuholen. Ist das eine Unachtsamkeit, oder liegt es in der Natur der Sache: Ist er vielleicht wirklich mehr als er ist, wie es vorhin kurz aufblitzte? Gehört zu ihm nicht ein ganzes Umfeld – seine Bewegung, seine Bestimmung, sein Aufwand, seine Umständlichkeit, sein Weg ... – kurz, das ganze Um-ihn-Herum, das er doch unmittelbar nicht ist – und „mittelbar“ doch ist? Wenn wir die Gabe bedenken wollen, müssen wir wohl diesen Zusammenhang bedenken: *Was ist die Gabe mehr als sie ist?*

2. Was ist die Gabe mehr als sie ist?

Stellen wir die Frage etwas einfacher, indem wir uns noch einmal, ein letztes Mal diesen eingewickelten Gegenstand vor Augen halten. Was macht das Eingepacktsein aus für ihn? Was macht es aus für das, was sich im Päckchen verbirgt, und was macht es aus für *den*, für den es bestimmt ist? Ein paar Aspekte seien erwähnt.

1. Der so verhüllte Gegenstand ist aus der Unmittelbarkeit dessen, was er ist, herausgenommen. (Selbst wenn eine Schokoladentafel „darin“ ist, ist es nicht nur eine Schokoladentafel!)
2. Er enthält *zu* dem, was er ist – genau müsste man sagen: *als das*, was er ist – eine Überraschung. (Selbst der Geber, der Schenker ist gespannt auf das, was beim Auspacken wohl herauskommt. Warum? Weil er etwa vergessen hat, was er eingewickelt hat? Nein, weil das, was eingepackt *ist*, mehr ist als das, was eingepackt wurde.)
3. Er enthält auch eine Zu-sage, eine Bewegung von *einem* her auf einen *anderen* zu, ein – sei es auch stillschweigend mitgeteiltes – Wort: „für dich“ („von mir für dich“). Das Eingepacktsein, das den Gegenstand doch aus seiner Unmittelbarkeit herausnimmt, ihn dem direkten Zugriff enthebt, macht also umgekehrt, dass dieser „Gegenstand“ (die Anführungszeichen sind nun unumgänglich!) jemandem gilt. Es macht keinen Sinn, einen Gegenstand einzupacken, der für niemanden wäre ...
4. Man kann das noch genauer sagen. Im Akt des Gebens wird mehr als nur ein Gegenstand gegeben. Es wird das Geben selber gegeben. Das heißt aber: der, der gibt, gibt nicht nur etwas, er gibt auch etwas von sich. F. Rosenzweig hat dies einmal genau benannt: „[...] denn im Geschenk verschwindet das geschenkte Ding hinter der Gebärde des Schenkens.“²
5. Der Geber gehört also zur Gabe. Und doch steht er nicht im Vordergrund. Sowohl er, als die Gabe, als der Akt des Gebens sind durch das verhüllende Papier in Distanz gebracht. Wie wenn der Geber nicht direkt hinter der Gabe stünde, wie wenn sie sich von ihm – von dem sie doch herkommt und von dem sie doch etwas mit hinüberreicht – losgemacht hätte.
6. Die Gabe muss (und damit interpretiere ich das eben angesprochene Verhülltsein) – gerade, weil sie von einem Geber herkommt und gerade weil sie zu einem Empfänger hin will, weil sie also sowohl vom einen als auch vom anderen etwas enthält, und damit dies beides *zugleich möglich* ist – sich von beiden lösen, gelöst haben. Sie muss eine Weile im *Niemandsland*, in der *Schwebe* sein – losgelöst vom Besitz des einen wie des anderen, losgelöst auch von ihrer eigenen Verortetheit, und zwar darum, dass sie überhaupt etwas anderes als *Besitz* wird, das heißt sich löst von der festen Identität dessen, was sie immer schon wäre.
7. Und eben diese Lösung ist die Voraussetzung dafür, dass die Gabe empfangen werden kann, ohne dass dieser Empfang zum Raub, oder anders gesagt, ohne dass er (genau wie übrigens auch das Geben) *peinlich, grobschlächtig* wird.

² Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. Gesammelte Schriften. Band II, Den Haag 1976, 50.

8. Man kann das auch ganz einfach sagen: das Eingewickeltsein macht, die Gabe kommt vom Geber, sie kommt aber zugleich von weiter her.
9. Hört sie aber dann umgekehrt in der Ankunft beim Empfänger auf? Oder anders gefragt: Wie lange hält ihr Empfangen-Werden an?

3. Kleine Theorie der Gabe

Lösen wir uns nun von der Betrachtung dieser beiden „Gegenstände“ und versuchen wir, etwas ‚systematischer‘ an das Thema heranzugehen!

Der klassische Text, auf den immer noch alle Gabe-Theorien in irgendeiner Weise Bezug nehmen, ist die Untersuchung von Marcel Mauss „Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften“ von 1925.³ Mauss' großer Essay ist von einer doppelten Einsicht bestimmt: a) das Geschehen der Gabe entwickelt sich immer zu einem ganzen Zusammenhang, zu einem ganzen System von Gabe und Gegengabe; b) es lässt sich dennoch in der Absicht auf Gegengabe, im Kalkül auf Reziprozität nicht einfangen; es gibt in diesem Geschehen – und anders wäre Gabe nicht Gabe – immer ein Mehr, einen Überschuss, einen Anfang, ein Nicht-Kalkuliertes ... Die Stärke des Textes von Mauss ist es, diese Spannung, die vom Beobachteten her sich unabweisbar zeigt, nicht theoretisch, um einer einfachen Ableitung willen, getilgt zu haben.

Auf einer ganz anderen Ebene und mit anderen sprachlichen Mitteln hat J. Derrida sich gedanklich der Gabe zu nähern versucht.⁴ Wie bekannt, widmete der späte Derrida sich mit Vorliebe Phänomenen, die in einem System des Gedankens nicht aufgehen, und von denen der Gedanke – einmal vom Undenkbaren angezogen – doch nicht loskommt. Eines dieser Phänomene ist die Gabe, deren Begriff *selber* die Gegengabe geradezu mitsetzt (soll die Gabe sich denn verlieren, soll sie denn ins Nichts hinein gegeben sein?), deren Verständnis aber andererseits an dieser notwendig mit eingeschlossenen Gegenbewegung der Gabe (dass sie nämlich, wie modifiziert auch immer, wieder zurückkommt) sich doch zersetzt? Ist um Gegengabe wissendes Geben noch Gabe? Derrida hat dem mit einer sprachlichen Figur zu entsprechen versucht, die nicht nur die Gabe, sondern auch das Bedenken ihrer bezeichnet. Die Gabe, das Geben der Gabe sei nicht „impossible“, sondern „l'impossible“, nicht einfach „unmöglich“, sondern „das Unmögliche“⁵; – wie, wenn es dies, was es nicht gibt, als

³ Auf deutsch: Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1990 (stw 743).

⁴ Einschlägig bei Derrida sind vor allem die beiden Texte: Falschgeld. Zeit geben I., München 1993 und: „Den Tod geben“, in: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt a.M. 1994, 331–445.

⁵ Ders.: Zeit geben, 17. Vgl.: „C'est en ce sens peut-être que le don est l'impossible. Non pas impossible, mais l'impossible.“ (Donner le temps. 1. La fausse monnaie, Paris 1991, 19.) Dazu Hans-Christoph Askani: Schöpfung als Bekenntnis, Tübingen 2006, 147–169.

Nicht-Existierendes doch gibt; wie wenn der Gedanke einräumt, dass er mit dem Denken hier an etwas nicht herankommt; an etwas, was also ist und nicht ist, irgendwie sein muss, obwohl es nicht sein kann.

Man kann dies als ein intellektuelles Spiel nehmen, das in sich selber kreist; man kann es aber auch nehmen als das genaue Gegenteil: die Anstrengung der Reflexion, sich dem Phänomen, dem Konkreten so anzubilden, dass die fertigen sprachlichen und gedanklichen Schemata in ihrer Abstraktheit und Ungenügendheit daran aufscheinen. Denn in der Tat: in der klassischen Konfiguration, nach der eine Gabe schlicht der Gegenstand wäre, der von einem Geber einem Empfänger übermittelt wird, ist von dem, was die Gabe ausmacht, nichts, einfach gar nichts, gedacht. Wir haben das an dem eingepackten „Gegenstand“ gesehen, zu dem die Bewegung, das Drum-Herum, der Aufwand, die Bestimmung etc. gehörte, m. e.W., der doch mehr war als nur er, als nur das, was er – auf sich selber reduziert – wäre. Wir sprechen darum vom *Geschehen* der Gabe.

Vielleicht kommt man dem, was die so anvisierte Gabe ist, näher über die Frage, wo man dies Geschehen „festmachen“, verorten kann? Nimmt man das Schema Geber – Gabe – Empfänger, dann liegt der Beginn, der Ursprung des „Geschehens“ (ist es aber dann überhaupt eines?) bei der *Initiative* des Gebers. Gabe gibt (gäbe) es, weil der Geber die Idee hat, etwas zu geben. Wie kommt er aber auf die Idee, etwas zu geben? Doch wohl, weil er irgendwie weiß, was Gabe ist. Das ist der entscheidende Punkt des Umschlags. Denn damit ist die Verortung verschoben – vom Geber auf die Gabe selber. Und wirklich, die Situierung der Gabe in der Initiative des Gebers bedeutet für die Gabe eine Reduktion ihrer Eigenart: sie ist dann nichts weiter als der hinübergeschobene, von einem Besitzer zum andern transportierte Gegenstand. Ist aber die Gabe denn dies: Gegenstand plus Transport? Und lässt sie sich erklären durch die psychologische Disposition der Großzügigkeit eines Menschen; die psychologische Disposition, die ihrerseits unerklärlich ist („er ist halt so!“), oder unerklärlich wäre – ohne die Realität der Gabe.

Nein, die Gabe fängt nicht beim Geber an! Müsste man nicht umgekehrt sagen: der Geber fängt von der Gabe (her) an? Dann hätte die Gabe eine eigene Realität. Eigene? Sie hätte jedenfalls eine Realität, die darin besteht, dass sie sich nicht ableiten lässt von etwas, was *nicht* sie wäre. Um dies zu denken aber, muss die Gabe mehr sein als ein Gegenstand, der von einem Geber herkommt. – Was ist dies „mehr“? Zunächst einmal ein weniger: wie wir schon sagten: die Nicht-Rückführbarkeit auf etwas, was *nicht* sie ist. Es gibt einen Titel von J.-L. Marion, der nicht in seiner Formulierung, aber in seiner gedanklichen Durchführung von Derrida inspiriert ist: „Étant donné“⁶. Der Ausdruck

⁶ Jean-Luc Marion: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

ist ins Deutsche schwer zu übersetzen; frei übertragen würde man sagen: „vor- ausgesetzt einmal ...“; „so wie die Dinge liegen ...“; interessant für Marion und für uns ist aber die Wörtlichkeit der Formulierung: „gegeben seiend“, „gegeben“. Dieser merkwürdige Ausdruck, wenn er schon als Titel formuliert ist, soll erhellende Bedeutung haben für das Verständnis der Gabe. Sie ist, das ist wohl gesagt, schon vorher da. Nicht als diese spezielle Gabe, aber als Gabe-Sein, als Gabe-Geschehen. Damit Gabe sei, muss Gabe schon da sein. „Étant donné“ – gegeben seiend, (die) Gabe schon gegeben seiend, damit dann – je und je – ein Geber sie geben, ein Empfänger sie empfangen kann. „Étant donné“ ist eine andere Formulierung der Derridaschen Charakterisierung der Gabe, des Gabe-Geschehens – nicht als „impossible“, sondern als „l'impossible“: das Unmögliche der Gabe, als das sie, als Gabe, doch – unerklärlich und zugleich unhinterfragbar – da ist. Sie ist – in ihrer Unmöglichkeit, in ihrer Unhintergebarkeit – da, und zwar als das Gabe-Geschehen, mit dem die Gabe beginnt, indem sie Geber und Empfänger aus sich heraus-setzt und in sich „einspannt“.

Der Geber ist jener, bei dem das „étant donné“, das Gegebensein der Gabe so ankommt, dass er die Gabe nicht aus sich, sondern aus ihr heraus gibt. Seine Großzügigkeit ist, noch bevor sie eine psychologische Veranlagung ist, die Ankunft der Gabe als Gegebensein, die von dort her, von ihm her – vom Geber her – ihren Weg fortsetzt (!), bis sie beim Empfänger ankommt, dies aber so, dass sie auch diesen in ihre Bewegung hineinnimmt, indem sie in diesem Ankommen erst *Gabe* – Gegeben-Sein, *Immer-fort-gegeben-Sein* – ist oder wird. Die Bewegung der Gabe beginnt also vorher, *immer schon* vorher. Und was sie ist, ist ohne diese Bewegung nicht zu verstehen. Diese aber reißt in sich hinein alle, die an der Gabe beteiligt sind, den *Gegenstand* der Gabe, der in ihr frei wird, in die Schwebel kommt, aufhört purer „Gegenstand“ zu sein, den *Geber*, der, bevor er noch Initiator der Gabe wird, ihr Ankunftsort ist, und den *Empfänger*, der, weil die Gabe Gabe ist, nie genug Empfänger ist. Vom Schon-vorher und vom Immerfort-gegeben-Sein der Gabe sprachen wir. Dies Immerfort ist der Anteil des Empfängers am Geschehen der Gabe, – so wie der Anteil des Gebers die Umkehr der Bewegung ist, die zu ihm, dem Geber kommt, um von ihm nochmals – in die andere, neue Richtung – anzufangen. Und nicht mehr aufzuhören.

Fassen wir zusammen:

Die Gabe ist nicht ein hin- und her-, ein hinübergereicherter („hinübergeschobener“) Gegenstand. Was fehlt diesem Gegenstand zur Gabe?

Es fehlt ihm die Bewegung – und zwar die Bewegung, die dem Gegenstand nicht nur nachträglich widerfährt, sondern die in ihn gehört und ihn, als Gegenstand, zu mehr (und weniger) als einem Gegenstand macht: zum Gabe-

Ereignis. Das Gabe-Ereignis ist aber nicht nur das Ereignis, das sich an die Gabe anhängt, sondern das Ereignis, das die Gabe *ist*.

Zum Ereignis der Gabe gehört, dass sie schon vorher beginnt, schon vorher begann. Nicht außerhalb ihrer, sondern mit sich selber. Dieses *schon-vorher* teilt sich allen an der Gabe Beteiligten mit: dem Geber, indem er in es hinein-gerissen zum Geber wird, dem Empfänger, indem er ebenfalls in es hinein-genommen, als solcher weder vorher noch nachher einfach ist, der er ist. Wie das Geben des Gebers die nicht erst beginnende, sondern nur fortsetzende Lösung und Bewegung der Gabe, so ist das Empfangen des Empfängers die nie endende *Ankunft* der Gabe.

Man kann das eben Ausgeführte in einem einzigen Satz sagen: *Die Gabe kommt von weiter her*. Dem entspricht, dass sie, wo sie dann vom Geber zum Empfänger unterwegs ist, immer eines Umwegs bedarf. Wir sahen es am „Geschenkpapier“. Man kennt es übrigens aus der Kindheit, die mehr davon verstand: nicht die Eltern legen die Geschenke unter den Baum, sondern das Christkind hat sie gebracht; nicht die Oma versteckt die Eier, sondern der Osterhase hat sie gelegt. – Das Einwickelpapier ist das Christkind aufs nicht hinterschreitbare Minimum reduziert. Auch dies noch weggenommen, wird die Gabe zur Aggression, zur Beleidigung, zur Peinlichkeit. Der Umweg also löst die Gabe von der sie bannenden Verortung als Gegenstand, von ihrer Reduzierung auf sich, als nichts als Ding (sagen wir: die Schokoladentafel oder das Buch⁷). Es löst sie zum Flug, zur Schweben, die zur Gabe immer gehören. Darum auch haben wir gesagt, dass die Gabe nicht „geschoben“ wird. Sie geht ja nicht stracks vom Geber zum Empfänger, sie muss erst zum Geber gehen – und hinter diesen zurück, weit hinter seine psychische Einstellung, um dann auch über ihr Ziel (hat sie ein Ziel?) hinauszuschießen. Hinauszuschießen, indem sie nie zu Ende angekommen ist, nie zu Ende angekommen sein wird.⁸

Das Gabe-Sein, als Herkunft, die nicht *hinter* sich, aber *in sich* unendlich zurückgeht, bestätigt sich so in jedem der Momente ihres Ereignisses. „Gaben müssen den Beschenkten so tief betreffen, dass er erschrickt[.]“, schreibt W. Benjamin.⁹ Ohne dieses Erschrecken ist die Gabe nicht Gabe. Warum nicht? Weil sie etwas anderes ist, als jeder der Beteiligten vermeinte zu wissen, und weil sie alle an ihr Beteiligten zu etwas anderem macht, als jeder vermeinte zu sein.

⁷ Beide hätte ich mir ja auch selber kaufen können!

⁸ Wie dies Nie-zu-Ende-Ankommen sich als *Dank* realisiert, kann hier nicht weiter entfaltet werden. Vgl. das schon erwähnte Buch „Schöpfung als Bekenntnis“.

⁹ *Walter Benjamin*: Einbahnstraße, in: Ges. Schr. IV/1, hg. von *Tillman Rexroth*, Frankfurt a. M. 1972, 112.

B. Rechtfertigung

1. Was für eine merkwürdige Lehre!

Wir haben über die Gabe nachgedacht. Wir haben es ohne Abzweckung, ohne Seitenblick auf die Rechtfertigung getan, und wir sind, wie es scheint, ja auch nicht bei ihr angekommen.

Wenden wir uns nun dieser letzteren zu!

Die Rechtfertigung hat mit der Gabe dies gemeinsam, dass sie befremdlich ist. Sie unterscheidet sich aber von der Gabe darin, dass die Rechtfertigung von vornherein befremdlich ist, während die Gabe erst befremdlich wurde im Nachdenken über sie. Und befremdlich wurde wohl deshalb, weil sie uns nahe, allzu nahe ist. Die Rechtfertigung (und die Lehre von ihr) hingegen ist fern und bleibt fern – es sei denn, sie käme uns doch nahe?

Fragen wir also zunächst einmal: Was ist an der Rechtfertigungslehre eigentlich so merkwürdig, so inakzeptabel oder – so unverständlich?

Und antworten wir fürs erste ganz spontan: ihre *Übertriebenheit*. Sie wirkt von außen betrachtet – und wurde auch so interpretiert (und stillgelegt) – wie die Ausgeburts eines überspannten Menschen, der seine Existenz in unverhältnismäßiger Weise auf eine bestimmte Frage verlagert, etwa die Frage „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ oder „Wie kann der Mensch vor Gott – als gerecht – bestehen?“

Sie ist aber nicht nur übertrieben, sie ist auch, was damit einhergeht, einseitig, einseitig nicht nur in anthropologischer und theologischer Hinsicht, sondern auch, was die Vielgestaltigkeit der biblischen Ausdrucksweisen angeht. Da ist der Mensch eben nicht nur der vor Gott verlorene Sünder, er ist auch sein Geschöpf, sein Ebenbild, und Gottes Verhältnis zu ihm ist nicht nur das des Urteils, sondern auch das der Weisung, der Orientierung, der Forderung und Förderung, der Gnade, der Vergebung, der Versöhnung ...

Es gibt aber wohl einen Grund für das Problematische der Rechtfertigungslehre, der mehr wiegt als alle anderen, es ist der, dass sie den Menschen nicht bei seiner *Würde*, seinem Streben, seiner Verantwortung und Verantwortlichkeit nimmt. Das hat den Vertretern dieser Lehre und der evangelischen Theologie insgesamt – außer dort, wo sie sich von dieser, sagen wir einmal „Fixierung“ löste, und auf diese Weise ökumenisch und anthropologisch kompatibel wurde, den Ruf eingebracht, ein *pessimistisches* Menschenbild zu vertreten. Der Mensch kann nichts aus sich, er ist in allem Entscheidenden nur abhängig. Die göttliche Gnade, so wie sie hier aufgefasst wird, gehe auf Kosten der Menschlichkeit des Menschen. – Ist die sogenannte „Rechtfertigungslehre“ damit richtig verstanden? Die Aufgabe des zweiten Teils dieses Vortrags wird unter anderem der Beantwortung dieser Frage dienen und – jedenfalls implizit – den Versuch darstellen, sich mit den hier vorgebrachten Einwänden zu befassen.

Eine Erläuterung der Rechtfertigungslehre wird in dieser Konfliktsituation allerdings nur auf Verständnis rechnen können, wenn es ihr gelingt, sich von einer Sprache zu lösen, die die bereits vorgeschurten Wege nur noch einmal begeht, die teilweise erstarrten Fronten und Begrifflichkeiten nur erneut wiederholt. Positiv gesagt, wenn sie das erstaunliche, revolutionäre Potential dieser Lehre zur Geltung zu bringen vermag.

Fragen wir also so unbefangen wie möglich:

2. Kann man der „Rechtfertigung“ etwas abgewinnen?

Wir gehen dieser Frage nach, indem wir die entscheidenden Punkte an ihr hervorheben.

1. Sie wird als „Lehre“ bezeichnet; insbesondere in kontroverstheologischem Zusammenhang hat sich diese Auffassung verfestigt. Und so viel ist daran richtig: das ungeheure Gewicht, das im Geschehen der „Rechtfertigung durch den Glauben“ dem *Wort* zukommt, spiegelt sich auch darin, dass von diesem Wort in einer Lehre, in Belehrung, in Argumentation und in einer „Theorie“, die dieses Geschehen nachspricht, geredet werden kann. Aber zunächst ist das Sprachgenuss, das von der Rechtfertigung spricht nicht die *Lehre*, sondern die *Predigt*, das *Evangelium*. Eine Botschaft, die etwas Neues verkündet, etwas Neues bringt, so neu, dass das Existenzverständnis, das der Mensch von sich selber hat, daran eine völlige Umorientierung erfährt.
2. Nach der Rechtfertigungslehre oder nach dem Evangelium von der Rechtfertigung wird, was der Mensch ist, von einem Geschehen her gedacht. (Geglaubt und gedacht.) In diesem Geschehen spielt das Wort eine entscheidende Rolle; man muss es genauer sagen: dieses Geschehen ist *die Begegnung mit einem Wort*; oder noch einmal anders: das Geschehen, das hier statthat, ist dies, dass ein Wort begegnet und dass ein Wort *entscheidet*. Das klingt schön, läuft aber unseren Denkgewohnheiten zuwider, denen nach der Mensch aus dem gedacht wird, was er *ist* und wie er *gemacht* ist. Nicht aber von dem her, wie er angesprochen wird.
3. Wie der Name schon sagt, ist die Rechtfertigungslehre einer juristischen Diktion untrennbar verbunden. Man hat aus nachvollziehbaren Gründen dagegen gefragt, ob es dem Menschen denn gerecht wird, wenn man sein Wesen ver-rechtlicht, wenn man es unter juristischen Kategorien begreift. Ist dies nicht eine Verlagerung, womöglich eine Verharmlosung, in jedem Fall aber eine *Verengung*? Demgegenüber ist m. E. Folgendes zu sagen: a) Es ist falsch, die Diktion, die den Gerechtigkeitsbegriff in den Vordergrund stellt, auf ihr Verrechtlichendes zu reduzieren, als ginge es in erster Linie um Urteilsspruch, bzw. -verhängung, Strafe, Schuld, evtl. Begnadigung ...

Zunächst geht es um etwas anderes, viel Grundsätzlicheres: Was ich bin, wer ich bin, spielt sich im Entscheidenden nicht *in* mir ab, sondern „findet statt“ vor ... , *zwischen* ... , *angesichts* Wodurch das „vor“ bestimmt ist, welche Ausrichtung es annimmt, kann variieren (z. B. ich befinde mich vor einer Examenskommission oder vor einem Problem oder vor meinem Chef oder vor meinem Bruder, oder vor dem Tod ...). Diese Struktur des „vor ... “ gewinnt nun ihre *unvergleichliche* Realität da, wo der Mensch zum Gegenüber *Gott* hat, wo das „vor ... “ seines Existierens *Gott* ist. „*Coram deo*“ heißt es in der Theologie. Was der Mensch ist, wird durch die Bestimmung *dieses* „vor“ in einen Zusammenhang versetzt, in eine Dimension gehoben, die es anders nicht gäbe. Das ist der Sinn des Wortes „*Gott*“. – Der Mensch hat seinen Ort „*coram Deo*“, das heißt nun nicht: er ist zunächst, was er ist – und dann steht er *zusätzlich* in diesem Fall, unter dieser Perspektive (etwa, weil wir hier theologisch reden) vor *Gott*; nein der Ort, an dem er sich befindet – und der Ort „vor *Gott*“ in letzter Instanz –, entscheidet über sein Sein. Der Sinn der Rechtfertigungslehre ist nichts anderes, als diese Entscheidung über den Menschen, die Entscheidung, die sich in seiner Lozierung vollzieht, auszuloten. Warum aber muss eben zu diesem Ausloten der Akzent so entscheidend auf die „Gerechtigkeit“ gelegt werden? Man kann diese Frage auf verschiedenere Weise beantworten. Die präziseste Auskunft ist vielleicht diese: a) weil der Begriff der Gerechtigkeit den Menschen in seinem Innersten, in seinem Entscheidenden bestimmt, und b) weil er dies gerade so tut, dass dies Innerste auf ein Außen bezogen ist. – Ich kann nicht für mich alleine gerecht sein; das aber heißt nicht, dass die Frage des Gerechtheits darum sekundär würde in Bezug auf meine Existenz, es heißt gerade umgekehrt: dass, was ich *bin*, sich vollzieht und sich versteht in der Beziehung auf dieses Außen, und von diesem Außen *her*. Was ist es denn, worum es dem Menschen in seiner Existenz letztlich geht, worauf er letztlich wartet? Will er gut „herauskommen“, will er gut dastehen? Will er, nachdem er dieses Erdenleben hinter sich hat, ein möglichst angenehmes Dasein im ewigen Leben führen? Oder will er letztlich, dass er als der *anerkannt* wird, der er ist? Dass ihm gesagt wird, wer er wirklich ist, wer er wirklich war, wer er einmal *gewesen sein wird*? Ja, will er letztlich nicht noch mehr: nämlich, dass nicht irgend jemand, sondern, dass *Gott* ihm sagt, wer er ist? Warum *Gott*? Weil im Entscheidenden gar niemand anders, ja nicht einmal er selber sich sagen kann, wer er ist; nur einer: *Gott*. Warum? Weil *Gott* doch gerade das, gerade der ist: dass es einen gibt, der hier wirklich und letztlich etwas sagen kann. Die Funktion Gottes und das Sein Gottes fallen darin in eins.

4. Die Rechtfertigungslehre spiegelt diesen letzten Ernst, diesen letzten Einsatz – „billiger kann’s doch wohl nicht sein!“ – wider. Sie tut es, indem sie

die Existenz des Menschen ver-setzt, indem sie sie im „vor ...“ (*vor* Gott) im „angesichts ...“ (im Angesicht *Gottes*) *situieren*. Wie aber tut sie das? Indem sie das Sein des Menschen an ein Wort bindet, an ein Urteil, d. h. an nicht irgend ein, sondern ein *wahres* Wort. So verlagert sie das, was den Menschen letztlich, in Wirklichkeit, in Wahrheit ausmacht, *aus ihm hinaus*. Das ihm zugesprochene wahre Wort ist nun die Bestimmung des Menschen. Die „Gerechtigkeit“ und das „Wort“ vereinigen sich zu dieser Definition seines Seins. Der Zusammenhang zwischen beiden ist nicht willkürlich; die Gerechtigkeit braucht das Wort, das Urteil; Gerechtigkeit gibt es nicht anders, sie liegt nicht irgendwo vor, müsste nur aufgehoben, gesichtet werden; nein, sie muss gefasst werden, ins Wort gehoben, im Wort er-funden (so wie man sagt „für zu leicht *erfunden*“). Und umgekehrt hat das Wort eine – vielleicht überraschende – Affinität zur Gerechtigkeit. Weiter hinaus als bis zum Auffinden der Gerechtigkeit in der Sprache kommt die Sprache nicht. Das Wort hat im Zuspochen der Gerechtigkeit seine äußerste Spitze. Mehr an Wort, um es so lapidar zu sagen, gibt es nicht.

5. In dieser Akzentuierung des Wortes ist die Rechtfertigungslehre der große Versuch, den Menschen nicht von seiner Natur, nicht von dem, was er sowieso schon ist, her zu verstehen, (sondern von dem her, was ihm zukommt). Nun kann man freilich fragen: warum soll denn der Mensch nicht von seiner Natur her verstanden werden? Mit dieser Frage hat sich die Theologie seit ihrem Beginn herumgeschlagen. Die evangelische Antwort ist: Weil, wenn Gott ins Spiel kommt, der Naturbegriff nicht mehr genügt, und zwar *überhaupt* nicht mehr genügt; weil, wenn Gott dem Menschen begegnet, die Kategorien nicht nur ergänzt (Natur *und* Gnade), anders angewandt (Natur verstanden als Gottes Schöpfung), sondern neu bestimmt werden müssen. „[...] omnia vocabula in Christo novam significationem accipere“.¹⁰ „Alle Wörter müssen in Christus eine neue Bedeutung annehmen.“
6. Dies gilt insbesondere auch in Bezug auf Gott und Mensch. Auch – und gerade – der Sinn *dieser* Wörter muss sich von Christus her, „in Christus“ ändern. Man kann die Rechtfertigungslehre so deuten, als würde sie nichts anderes tun, als dieser Sinnänderung nachgehen, diese Sinnänderung aufnehmen und mit ihr in Bezug auf Gott und den Menschen ernst machen. Wenn dies aber so ist, dann besteht der Sinn der Rechtfertigungslehre nicht nur darin, die beiden in sich schon feststehenden Größen Gott und Mensch in ihrem Verhältnis auszutarieren, sondern Gott und Mensch von diesem Verhältnis her *überhaupt* erst zu denken. So kann man von der

¹⁰ *Martin Luther*: Disputatio de divinitate et humanitate Christi (1540) WA 39/II, 94,17f.

Rechtfertigungslehre – so paradox es klingt – sagen: das ist in der Tat das einzige Problem, das ihr aufgegeben ist: *Gott zu denken*; und zugleich: das ist wirklich das einzige Problem, mit dem sie zu tun hat: *den Menschen zu denken*. Diesen sehr affirmativen Aussagen liegen zwei Annahmen zugrunde: a) sowohl Gott als auch Mensch sind erst *hervorzudenken*, und dies „Hervordenen“ ist so unvermutet, dass es jeweils den ganzen Raum einnimmt; und b) wenn Gott hier wirklich gedacht ist, dann ist auch der Mensch mitgedacht (und bis zu einem gewissen Grade vice versa), denn beide sind aus ihrem Verhältnis zu denken. Und dies eben darum, weil „in Christo“ eben beide miteinander im Verhältnis stehen. Dieses Verhältnis nimmt die Rechtfertigungslehre denkend auf. Sie beginnt aber nicht mit sich selbst, sondern hat einen Vorläufer, den Glauben. Denn der Glaube – und das ist bereits einer der wesentlichen Inhalte der „Rechtfertigungslehre“, ist – und zwar einzig – das „Organ“, das Gott in seiner Göttlichkeit, d. h. in seinem Verhältnis zum Menschen versteht. Man kann den Glauben geradezu so definieren, dass nur er es ist (der hier *zuständig* ist, der hier etwas versteht), dass er also *einzig* ist, das aber heißt auch, dass er ausgesetzt ist, ex-poniert. Glauben heißt Aus-gesetzt-Sein, Ex-poniert-Sein vor der, angesichts der – Einzigartigkeit Gottes, in die Einzigartigkeit Gottes hinein. Dieser Ex-zentrität des Glaubens geht die Lehre von der Rechtfertigung denkend nach.

3. *Der Sinn dieser Lehre*

Ist es möglich, die neue Bedeutung, die für den Glauben die Worte „Gott“ und „Mensch“ (man könnte auch sagen: „Gott *und* Mensch“) in Christus bekommen, zu explizieren? Man kann es in einem Satz versuchen, der sowohl Gott als auch Mensch und ihrer beider Verhältnis genau charakterisiert: *Mit Gott (ver)handelt man nicht*. Das ist ein Satz, der sowohl den Menschen als auch Gott, der beide zusammen und in diesem Zusammen jeden für sich definiert.

Nun muss man freilich sagen, dass es sicher niemanden gibt, der behaupten würde, mit Gott könnte man handeln (im Sinne von verhandeln, „feilschen“). Warum dann einen solchen Satz überhaupt aufstellen? Wenn er im Sinne von Luthers Auffassung der Rechtfertigung ist, zeugt er dann nicht wieder von einer Überspanntheit, einer Übertreibung in dieser Sache? Und wirklich, sowohl die Gnadenlehre des Thomas als auch die des Tridentinums, haben mit sowohl spiritueller als auch intellektueller Anstrengung alles getan, Gott und das Gottesverhältnis des Menschen hier anders zu denken. Gott also, selbst wenn dem Menschen doch auch ein wenig Initiative (nämlich wenigstens, die Gnade *anzunehmen!*, wenigstens zu Gott „Ja“ zu sagen) zuerkannt wird – und wie soll man es denn nicht tun, wenn der Mensch in seiner Würde,

seiner Kreatürlichkeit, seinem freien Willen, kurz: in seinem Menschsein ernst genommen wird?! –, Gott also selbst dann die ganze Initiative zuzuerkennen. Genau dazu dienen ja die vielfachen Unterscheidungen im Gnadenbegriff, insbesondere die von *gratia iustificationis* und *gratia gratum faciens* (bzw. *gratia gratis data*), welche letztere den Menschen auf die Rechtfertigung und ihren Empfang vorbereitet, damit er sie zwar durch seinen freien Willen, aber in diesem doch wieder *kraft der Gnade Gottes* annehmen kann. Immer wieder – und gerade auch da, wo dem Menschen etwas zugesprochen (zugestanden) wird –, ist zuvörderst von Gott, *seiner* Initiative, seiner *Gnade* die Rede. (Und selbst der „freie Wille“ ist ja recht verstanden eine Gabe Gottes!)

Warum also, beinahe gewaltsam eingetragen, der Verdacht, dass hier etwas nicht stimmt, dass hier Gott zu kurz käme, der Mensch ein Übergewicht erhielte? (Denn genau das kann man ja nun wirklich nicht behaupten: *gratia* auf allen Seiten und an allen Enden!) Warum also? Und warum diese Vereinseitigung, dass dem Menschen auch das Allerletzte, das, was ihm, wenn er denn er selber sein soll, ganz gewiss nicht genommen werden kann: seine Freiheit noch genommen werden soll. Es gibt wohl nur eine Antwort (wenn man nicht mit dem nur von seinem Unverständnis zeugenden Begriff des „Pessimismus“ kommen will): weil hier – in diesem Abwägen, in diesem Ausgleichen – Gottes Einzigartigkeit und damit Gott noch gar nicht gedacht ist. Nicht nur unangemessen, sondern gar nicht. Die Brutalität des Vorwurfs der reformatorischen Theologie gegenüber der scholastischen kann einzig als Hinweis darauf verstanden werden, dass hier nicht ein Verhältnis noch einmal genauer justiert werden müsste, sondern in ein Verhältnis überhaupt erst hineinzukommen ist. Nämlich in das Verhältnis, dass Gott sei. Dass Gott Gott ist. Und nun erhält plötzlich der Satz: „Mit Gott kann man nicht verhandeln“ einen ganz neuen Sinn. Er stellt nicht in Bezug auf den schon gegebenen, schon Gott seienden Gott fest, was jeder auch und sowieso denkt; er formuliert das, woraus der Mensch nie herauskommt, nämlich auf sich selber bezogen zu sein (und selbst Gott in diese Selbstbezogenheit hineinzuziehen zu müssen), *so*, dass *Gott* dabei „*herauspringt*“. „Mit Gott verhandelt man nicht.“ Die historische Ungerechtigkeit der scholastischen Theologie gegenüber markiert die durch keinen Ausgleich, keinen Vergleich einzuholende Entdeckung (freilich auch Last), dass es dieser – reformatorischen – Theologie um etwas ganz Anderes geht: darum, mit aller Aufgeschlossenheit (oder sollten wir sagen: mit aller Einfalt) dem Glauben nachzudenken, *dass Gott Gott sei*. Um des Aufwandes dieses Glaubens willen, dieses Gedankens willen, braut sich also die These zusammen, dass der Mensch *immer* verhandelt, immer verhandeln will. Und dass sich diese Grundausrichtung des Menschen sogar noch verstärkt, wenn es um Gott geht. – Warum? Weil es da um *die Ganze* geht. Und wie sollte der Mensch gerade da nachlassen in seinem Handeln (Verhandeln)?

Die Wette, der Einsatz, die Ahnung der „Rechtfertigungslehre“ ist dieses Doppelte, das im Grunde nur eines ist: a) mit Gott kann – braucht! – man nicht verhandeln; und b) Gott ist genau dies, dass es das gibt: ein Jenseits des Verhandels. Dass es dies zutiefst Merkwürdige, dem Weltlauf Fremde – gibt: im Entscheidenden, im Alles-Entscheidenden reicht das Verhandeln nicht hin. Anders gesagt: Wenn es Gott nicht gäbe, und man ihn hätte erfinden müssen, dann wäre die Erfindung gewesen: ein Raum, ein Bereich, eine Realität, in der die Verhandlung, das Verhandeln ... nicht gilt, an die das Verhandeln nicht herankommt. Dieses ganz Andere des Menschen (und der Welt, die zu ihm gehört) gibt es eigentlich nicht – es sei denn, es gibt Gott.

Nun ist aber dies, dass es Gott „gibt“, zugleich ein Satz über den Menschen. Sein Sinn ist, dass, *wenn* es Gott gibt, es den Menschen *anders* gibt – und zwar, als sich selber neu gegeben. Der Ausbruch aus dem Schema des Handelns und Verhandels erweist sich, was den Menschen angeht, darin, dass sein Sein selber auf ihn *zukommt*. Was wird ihm in diesem Zukommen (wenn es Gott „gibt“), *gegeben*? Er selber. Er selber aber, als neu. Dafür gibt es ein Wort: *Leben*. Das ganz Andere des Menschen – der Ausbruch aus seinen Verhältnissen, die immer zu Verhältnissen des Determinierens werden, wird ihm gegeben, als sein Leben. Davon spricht die Rechtfertigungslehre; in ihr werden zusammengefasst: das Eigenste des Menschen: sein Leben, und das unüberbietbar Andere des Lebens: Gott. Sein Leben ist dem Menschen gegeben als „Gabe Gottes“, das heißt aber als Leben – und zugleich als *das Andere* des Lebens. „Gabe Gottes“. – Alles hängt am Verständnis dieses Genitivs. Er ist (wie Genitive immer wieder) zwiefältig: „die Gabe Gottes“, das heißt: die Gabe, die Gott gibt; und: die Gabe, in der Gott gegeben wird, in der Gott sich gibt, also *die Gabe (des Lebens!)*, *die Gott* ist. Gott gibt hier nicht nur irgendetwas, diesenfalls das *Leben* ... Nein, wenn er das Leben gibt, gibt er, sonst ist es nicht das Leben, *als Gabe Gottes*, – sich selbst. Das ist in einer überraschenden Formulierung in E. Jüngels Rechtfertigungsbuch genauestens ausgedrückt, dass nämlich die Gnade Gottes Gott selber ist.¹¹

4. Rechtfertigung und Gabe

Wir haben die beiden „Themen“ Rechtfertigung und Gabe getrennt behandelt.

An der Gabe haben wir gesehen, dass sie etwas Anderes ist als ein Gegenstand, der von einem Geber zu einem Empfänger hinübergereicht wird. Ihr

¹¹ Vgl. Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 164: „[...] Im Sinne eines *habitus* kann die Rechtfertigungsgnade vom Menschen gerade nicht *gehabt* werden. Denn sie wäre dann nicht mehr der *gnädige Gott selbst*.“

Gabe-Sein, das Ereignis der Gabe strahlt aus von sich her auf Geber und Empfänger, und versetzt beide in eine Bewegung, die schon vor ihnen begann in einem Geben jenseits des Gebens, und auch über sie hinausschießt in einem Empfangen, das nicht endet im Entgegennehmen der Gabe.

Im Verfolgen des Sinns der Rechtfertigung des Sünders durch Gott sind wir am Ende auch auf die Gabe gestoßen: Wenn es Gott gibt – und der Glaube an die Rechtfertigung will nichts anderes als davon ausgehen, dann besteht die Spezifität des Menschen – sein Dasein vor Gott – darin, dass er sich selber erst gegeben wird. Dieses Gegebenwerden, als Geben Gottes, heißt Leben. Wie wir sahen, öffnet es sich, als Leben und als Glauben, auf das ganz Andere des Lebens; dies Sich-Öffnen heißt Leben von Gott her.

5. *Kommen wir zum Schluss!*

Wir haben von der Gabe gesagt, sie sei uns fremd, weil sie uns nah, allzu nah ist; nimmt sie uns aber nicht zugleich aus uns hinaus, *über* uns hinaus? Von der Rechtfertigung haben wir gesagt, sie sei uns fremd, weil sie uns fern und bleibend fern ist; ist sie uns aber nicht zugleich nahe, näher als wir selbst?

Gabe und Rechtfertigung scheinen geradezu die Rollen zu tauschen.

Wie dem auch sei: die Gabe in ihrer Eigenart bedacht, führt zu einem Verständnis, in dem der Empfänger der Gabe an dieser und ihrem Ereignis so teilbekommt, dass er nicht in sich selber bestehen bleibt, sondern zu einem freilich spezifischen Moment der Bewegung der Gabe wird: jenem, an dem diese immer *weiter* geht, bis jeder der an der Gabe Beteiligten, wie wir in Bezug auf Benjamin sagten, zu etwas anderem wird, als er vermeinte zu sein.

Genau dies hat die „Rechtfertigungslehre“ in grundsätzlicher Weise bedacht, insofern sie das Geschehen der Gabe als so entscheidend ansetzt (oder aufnimmt), dass der Empfänger der Gabe sich selber neu gegeben wird. Die Ankunft dieser Gabe wird als Glaube verstanden. Das aber heißt, das Gabe-Geschehen wird hier so gefasst, dass nicht nur der Empfänger, sondern auch der Geber nicht von Anfang an feststeht (und die Gabe nur aus sich heraussetzt), dass er vielmehr im Ereignis der Gabe – nicht als Instanz, nicht als Initiator, sondern als Gott herauspringt.