

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 41 (1985)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Im Raum beanspruchender Gnade  
**Autor:** Bieder, Werner  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878316>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

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

## Im Raum beanspruchender Gnade

### I

In Prov 10 haben mir vier Stellen in der Fassung der LXX starken Eindruck gemacht. Auf sie sei hier zunächst eingegangen.

1. Während Prov 10,31f. der MT vom «Weisheit hervorbringenden Mund des Gerechten»<sup>1</sup> zu reden scheint, legt die LXX Wert darauf, in 10,31f. das Verbum ἀποστάζειν zu verwenden<sup>2</sup>: «Der Mund des Gerechten lässt Weisheit in unablässiger Bemühung (an den zu Belehrenden) gelangen», «die Lippen gerechter Männer lassen immer wieder Freundschaften heruntertröpfeln (χάριτας!)». Beide Halbverse sind von missionstheologischem Belang: eine unablässige Bewegung der Vernunft (σοφίαν) und des Gemütes (χάριτας) auf die Menschen zu ist intendiert, wenn ein gerechter Weiser das Wort nimmt. Damit ist eine legitime «Evangelisation von oben» angesprochen, die aber nichts von kolonialistischer Arroganz an sich hat, sondern damit rechnet, dass im niedrigen Dienst der «Ruf von oben» (Phil 3,14) und das «Trachten nach oben» (Kol 3,1) sich stets verbinden, weil der Weise «Hohes» (ύψηλά, vgl. Jak 1,9) positiv auf den Dienst hin zu bedenken versteht.

2. Entgegen dem MT steuert die LXX in Prov 10,10 einen besonderen Halbvers bei, der für die heutige Friedensproblematik von grosser Aktualität ist: ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ. Zielt die «friedliche» Weisheit (εἰρηνική) auf «Frieden schaffende Menschen» (Jak 3,17.18), so setzt sie nach Prov 10,10b LXX in wechselseitiger Korrekturbereitschaft aufrichtig miteinander umgehende Menschen voraus, damit das Böse ans Licht gebracht wird (Eph 5,13). Ohne gemeinsame Umkehr in Ost und West, Süd und Nord werden «Friedensschaffer» (Mt 5,9) nicht zum Leben erwachen!

3. Der Begleiterdienst am Nächsten (1) und die Friedensarbeit (2) sind nur möglich in der Haltung eines im Gottvertrauen begründeten Selbstvertrauens. W. Michaelis fand im Halbvers der LXX Prov 10,29a (δχύρωμα ὄσιου φόβος κυρίου) den «Ausdruck pharisäischer Selbstgerechtigkeit»<sup>3</sup> und glaubte ihn in Gegensatz zum «Gnadenwort» des hebräischen Textes stellen zu müssen («Eine Schutzwehr ist Jahwe dem, der in Unschuld wandelt»). Dem Satz: «Sicherheit garantiert dem Frommen

<sup>1</sup> O. Plöger, Sprüche Salomos, BK XVII (1984) 130.

<sup>2</sup> «let fall drop by drop» (Liddell-Scott, 218).

<sup>3</sup> ThWNT VI, 954, A. 9.

seine Religionsübung» (so Michaelis) stelle ich die Übersetzung gegenüber: «Eine feste Burg ist die Furcht des Herrn dem Frommen». Die von Paulus den korinthischen Gnostikern angekreidete religiöse Selbstsicherheit (II Kor 10,4), die sich in «Bollwerken» mit ihren «Gedanken» verschanzen,<sup>4</sup> ist etwas anderes als die feste Burg dessen (Ps 31,3), der in Gott sein Selbstvertrauen gefunden hat (*πεποιώς* Prov 10,9). Man nenne nicht *securitas*, was als *certitudo* bezeugt sein will.

4. Während MT Prov 10,11 den «Quell des Lebens» durch den Mund des Gerechten wirksam werden lässt («ein Lebensquell ist der Mund des Gerechten»), ersetzt die LXX «den Mund» durch «die Hand»: «Quell des Lebens wird an der Hand des Gerechten spürbar». Die LXX legt besonderes Gewicht auf die tätige Religion im Alltag. Während *πανουργία* im NT im Sinn von «Hinterlist, Verschlagenheit»<sup>5</sup> stets mit einer negativen Akzentuierung vorkommt, tönt es Prov 8,5 ganz anders: *νοήσατε, ἄκακοι, πανουργίαν* – «haltet euch doch vor Augen, ihr einfachen Leute, was ihr alles zu tun vermögt!» «Der Inhalt des AT weckte die feste Überzeugung, dass ein Mensch sehr wohl im guten Sinn dazu befähigt sein könne, jedes im Bereich des Menschlichen liegende Werk erfolgreich anzugreifen: ‹alles, was er tut, das gerät wohl›»<sup>6</sup>. Wenn «in dem Ineinander von Wort und Tat... die Vollmacht Jesu lag»,<sup>7</sup> so sind die, die ihm nachfolgen, in die Einheit von Wort und Werk gerufen (Kol 3,17), um im Denken, Reden und Handeln den «Quell des Lebens» fliessen zu lassen.<sup>8</sup>

## II

Die 1885–1890 erschienenen Essays von Prentice Mulford, die unter dem Titel: «Your Forces and how to use them» in die amerikanischen Lande gingen, haben seit 1977 in mehreren Auflagen mit der unpassenden Überschrift: «Unfug des Lebens und des Sterbens» den deutschen Leser erreicht. Mit amerikanischem Optimismus wird gegen den christlichen

<sup>4</sup> EWNT II,1356.

<sup>5</sup> EWNT III,23.

<sup>6</sup> O. Bauernfeind, ThWNT V, 722, 4–7.

<sup>7</sup> K. L. Schmidt, RGG<sup>2</sup> III, 118.

<sup>8</sup> Wenn nach K. Seybold der «Weg des Lebens» (in Ps 16,11) nicht eine höhere Form des Lebens bedeuten will, sondern es sich um die «Bewahrung vor einem... unzeitigen frühen Tod» und also ums «Weiterleben», ums «Überleben» handelt (Der Weg des Lebens, ThZ [1984] 121–129), so ist zu fragen, ob Prov 10,11 [in MT und LXX] nicht Anlass gibt, dieses erbogene und getätigte Überleben ethisch zu füllen.

Pessimismus zu Felde gezogen: «Von dem Guten, das in ihnen ist, soll man den Menschen künden und als erste Regel ihre Kinder lehren: ‹Jeder ist ein Gentleman›, nicht aber: ‹Wir sind allzumal Sünder›» (210). Dieses Buch scheint in eine Welt zu passen, in der das Credo des gegenwärtigen amerikanischen Präsidenten an die Machbarkeit der Dinge<sup>9</sup> Furore macht und eine positive Grundstimmung viele Menschen der Gegenwart vergessen lassen will, dass wir in einer globalen Krise von ungeheurem Ausmass drin stecken, in der man in der Schweiz «Unterwerfung unter den amerikanischen Lebensstil»<sup>10</sup> fordert. Es scheint ein Eudämonismus vorzuerrschen, der sich mit Erfolgs- und Glücksstreben und schlecht verhülltem Egoismus paart, der mich an den Ausspruch eines koreanischen Buddhisten erinnert; vor 13 Jahren fragte er mich als Exponenten des europäisch westlichen Christentums: «Seid ihr Christen nicht blutige Egoisten, wenn ihr danach trachtet, nach der Verheissung Jesu ‹euer Leben zu finden! Wir suchen uns so zu verlieren, dass wir nichts dafür bekommen».<sup>11</sup>

Ich bin der Meinung, dass man sich durch die Stichworte Optimismus, Eudämonismus und Egoismus nicht davon abhalten lassen darf, in Mulford einen vergessenen Essayisten des 19. Jahrhunderts zu sehen, der in prophetisch-ketzerischer Weisheit uns Wahrheiten zu sagen weiss, die am Ende des 20. Jahrhunderts im Blick auf die Neugeburt des christlichen Glaubens aufgenommen und getätigt sein wollen.<sup>12</sup> Dafür seien drei Hinweise gegeben.

1. Mulford kommt trotz seiner Polemik gegen den «Sündenlümmel» (160), den «Angstkomplex der Sünde» (169) und die «Glaubensfabriken» (129) ohne positive Verwendung theologischer Begriffe und biblischer Wendungen nicht aus. Er lebt von der christlichen Tradition, gegen die er opponiert. Es ist «die Sünde der Furcht», sich an einen Menschen zu hängen (167). «Die Sünde erzeugt schon im Entstehen die Strafe» (119). Der ungeduldige Mensch, der nicht warten kann, «ist aus dem Zustand der Gnade gefallen» (124). Der Satz des Paulus «gegen jede Hoffnung hoffen» (s. Röm 4, 18) ist für Mulford eine «hohe Weisheit, die bisher nur

<sup>9</sup> *Basler Zeitung* vom 6.11. 1984.

<sup>10</sup> *Basler Zeitung* vom 8.11. 1984.

<sup>11</sup> *Der Wanderer von Land zu Land*, 1972/73, 12.

<sup>12</sup> Wenn Jesus der «Urketzer» war, «vertreten Ketzer oft genug eine Wahrheit, die von der offiziellen Autorität unterdrückt, umgedeutet oder übersehen wird... Sie stehen als Zeugen dafür, dass die Wirklichkeit immer grösser und vielfältiger ist als die offiziell verordnete Wahrheit» (W. Blasig, *Christ im Jahr 2000* [1984] 150).

von der Liebe erreicht wurde» (165). Der Tod «ist der letzte grosse Feind, der besiegt werden muss» (92). Mulford nennt die «reueige Beschäftigung mit vermeintlichen Sünden» eine unnütze Zeitverschwendung (219). Den in I Petr 2,6 auf Jesus Christus bezogenen «Eckstein» identifiziert er mit der «Selbstachtung, dem grossen heiligen Ich» (161), das teilhaben darf am «unendlichen Bewusstsein», das mit dem «Gott in dir» (160) gleichgesetzt wird, um so Transzendenz und Immanenz Gottes zusammenzudenken. Kommt also Mulford doch nicht los von der Gnade, da er «Gott ausreden lassen» und so «Vollkommenheit» erreichen will (149)?

2. Wer das Buch Mulfords mit Einfühlung liest, findet Ansatzpunkte, die vom traditionellen Protestantismus vor allem lutherischer Prägung und vom landläufigen Katholizismus in den Bereich weiterzuführen vermögen, den ich den *Raum beanspruchender Gnade* nennen möchte. «Sich fallen lassen» und «aktiv werden» sind für Mulford keine Gegensätze. «Lebendige Passivität» (159) hat nichts mit Quietismus zu tun. Er führt auf seine Weise den Kampf gegen die «billige Gnade». Es geht ihm um das ständige adventliche Verlangen, sich in lebendiger und wacher Spannung zum Empfang zu bereiten: «Ernstes und serenes Verlangen beweist durchaus nicht Mangel an Ehrfurcht» (159). Dabei kann Mulford von dieser Harmonie zwischen passivem Geschehenlassen und konzentriertester Aktivität nur dialektisch reden. «War es der Irrtum der Menschheit bis jetzt, dass sie oft versuchte, sich absichtlich aus eigener Lebenskraft zu spiritualisieren», weil «sein Heil selbst wirken zu wollen eine der grössten Sünden ist» (32), so liest man aber bei ihm handkehrum von der positiven Kraft im Menschen, «nach eigenem Wollen zur Tat überzugehen» (36). Dabei handelt es sich nicht um ein selbstisches Wollen, sondern um ein Wollen, das um den Willen weiss, der «weiser ist als der eigene» (215), wobei «das höchste spirituelle Ego am Werk ist» (57). Dabei ist «Ausmisstung» gefordert im «Schmerz darüber, dass wir auf einen Abweg geraten sind und herausmüssen, koste es, was es wolle» (161). So ist der Mensch in seinem Tun «ganz dabei» und stellt «alles an seinen Ort», damit er «alles ehrfürchtig tun und einiges Vergnügen» dabei haben kann (125), um sich nicht von den «Sorgen der Welt» einfangen zu lassen (121–124). Zielen diese kurzen Hinweise nicht auf die Paradoxie von Phil 2,12f.?

3. In welchen Raum ist Mulford aufgebrochen? Wenn Mulford, der sich in der Einsamkeit des Sumpfes ein Holzhaus gebaut hatte, schliesslich doch seine Klause verliess und «mit Bett, Pfannen und Töpfen in das Haus seines Freundes umzieht» (146), gibt er hier nicht zu, dass der Mensch nur im Aufbruch zum Nächsten leben kann? «Wir eilen, unserem Nachbarn zu helfen» (203)! «Wer geistiges Eigentum ängstlich zurück-

hält, schwächt und verarmt seine Aufnahmefähigkeit» (205). Ständig kann der Mensch seine «Ohrenlider» (218) nicht geschlossen halten.

Aber ist der Nächste das endgültige Ziel des «fortlaufenden Ichs» (222)? Oder bleibt er letzten Endes doch wieder nur bei sich selber stehen, wenn er nach der Kritik der Reinkarnationen («was helfen aber tausend Inkarnationen, in denen die Kontinuität des Selbstbewusstseins fehlt?» 222) und nach der Kritik der traditionellen Unsterblichkeitslehre («was hilft eine Unsterblichkeit, von der ich nichts weiss?» 222) seine Hoffnung auf die alle sieben Jahre stattfindenden «Umverkörperungen» setzt, bei welchem «Baustoffwechsel» das Organische «den Keim der Unsterblichkeit des Fleisches in sich entfaltet» (222)? Geht es ihm letzten Endes doch nur um die «Verewigung und Vollendung des Sinnesdaseins» (223), um «Vergeistigung im gesteigerten Leben»? Und wenn ihm «die Kirche des schweigenden Verlangens» so wichtig ist (85ff.), sucht er an diesem Ort doch wieder nur sich selbst? Wieso kommt Mulford dazu, «utopisch» «eins von des Teufels Lieblingswörtern» zu nennen (151), wo demgegenüber der, der von Ernst Blochs «Prinzip Hoffnung» herkommt und von daher die christliche Tradition zu verarbeiten sucht, den positiven Sinn von U-TOPIA herausspürt: dass sich da die aktive Sehnsucht der Menschen heilsam bemerkbar macht, die *nicht* an ihrem *Ort* sitzen bleiben können, sondern sich aufmachen müssen mit allen, die in der Unruhe und Unvollkommenheit ihres Lebens von der Botschaft vom Reich Gottes so gepackt werden, dass sie mit ihren «fortlaufenden Ichs» den Armen des Richters und Retters entgegenstreben, der es auf die Transformation und Neuschöpfung seiner ganzen Kreatur abgesehen hat im Glauben an das «wunderbare Handeln des Erlösergottes am todverfallenen ganzen Menschen»<sup>13</sup>, der schon jetzt in beanspruchender Gnade zur Mitarbeit gerufen ist?

### III

Mag das Sakrament immerhin ein «heidnischer Ausdruck» sein!<sup>14</sup> Wenn aber die Kirche der ersten Jahrhunderte trotz einbrechendem Ritualismus und spürbarer Magie «im Licht der Verheissung»<sup>15</sup> gesehen wer-

<sup>13</sup> W. Bieder, Auferstehung des Fleisches oder des Leibes? Eine biblisch-theologische und dogmengeschichtliche Studie, ThZ 1 (1945) 119.

<sup>14</sup> M. Barth, Sakrament in alter Form, ThZ 40 (1984) 149.

<sup>15</sup> W. Bieder, Das Mysterium Christi und die Mission, 1964, 78.

den darf, so lässt sich die Frage stellen, ob die Wiedergabe des griechischen μυστήριον durch *sacramentum*, entgegen der späteren Entwicklung auf den Sakramentalismus zu, nicht ein Licht aufblitzen liess, das beim Ringen um die Neuformung des christlichen Glaubens am Ende des 20. Jahrhunderts schärfer ins Auge gefasst werden müsste. Wenn *sacramentum* ursprünglich den Soldateneid bedeutete und dann den auf Grund des Eides zu leistenden Kriegsdienst und die darin zum Ausdruck kommende Zugehörigkeit zur Herrschaft eines bestimmten Kaisers<sup>16</sup>, so liesse sich fragen, ob nicht auf der Brücke dieses in der christlichen Gehorsamsgeschichte verwendbaren Ausdrucks sich Wege zeigen liessen, auf denen man, vielleicht mit Hilfe von Zwinglis Abendmahlslehre<sup>17</sup>, den konfessionalistischen Protestantismus und den traditionalistischen Katholizismus hinter sich lassen dürfte, um unter der Leitung des Heiligen Geistes in den «Raum der beanspruchenden Gnade» einzutreten, in dem der seinem Vater treu ergebene Jesus Christus (Joh 5,19.30) «als Sakrament für die Welt grösser ist als seine Kirche».<sup>18</sup>

Wer in diesen Raum eintritt, gerät in den Wirkungsbereich des Heiligen Geistes. Wer die Bitte um das Kommen des Reiches (Mt 6,10) und die Bitte um den reinigenden Geist (Lk 11,2 bei Gregor von Nyssa)<sup>19</sup> zusammenzusehen vermag und wer den lebensschaffenden (I Kor 15,45; Röm 8,11) und regenerierenden Heiligen Geist im Blick auf die seufzende Schöpfung (Röm 8,22f.) als den «Vorsänger des ganzen kosmischen Seufzerchors» seine Klage erheben lässt,<sup>20</sup> der kann ja nicht anders an den Heiligen Geist glauben, als dass er sich mit seinem eigenen menschlichen Geist samt Seele und Leib (I Thess 5,23) zur Mitarbeit einfindet und nicht aufhören kann, am Werk zu sein.

Hat man unter Neutestamentlern jeweils darüber gestritten, ob σπέρμα (I Joh 3,9) «den Geist oder das Wortgeschehen» bedeute,<sup>21</sup> so könnte dieser Differenzpunkt Anlass geben, über das bekannte, gegen die Schwär-

<sup>16</sup> W. Bieder, op.cit. (A 15), 80.

<sup>17</sup> G. Locher hat in seinem Basler Vortrag mit dem Thema «Was ist reformiert?» am 7.11. 1984 von Zwinglis Abendmahlssuffassung her im Blick auf das «Dies tut!» von I Kor 11,25 den prägnanten Satz ausgesprochen: «Indem wir handeln, erfahren und empfangen wir die Gabe».

<sup>18</sup> W. Bieder, *Christ the Sacrament for the World*, ThZ 19 (1963) 249.

<sup>19</sup> War dieser Text Gregor von Nyssa darum so wichtig, weil er in den unreinen Armen und Kranken seiner Zeit Jesus Christus selber wieder erkannte, der «irrend und nackt einhergeht, nackt und am Nötigen leidend wegen der mit der Krankheit verbundenen Armut» (R. Brändle, Matth. 25, 31–46 im Werk des Johannes Chrysostomus, 1979, 352)?

<sup>20</sup> W. Bieder, *Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus*, ThZ 4 (1948) 31.

<sup>21</sup> EWNT III, 631.

mer gerichtete und relativ wichtige Wort Martin Luthers, «das Gott niemand seinen Geist oder gnade gibt on durch oder mit dem vorgehend eusserlichen wort»,<sup>22</sup> in dem Sinn hinauszuwachsen, als man sich im Blick auf das erwartete *testimonium Spiritus sancti internum* bei den «Geistchristen» Zurückhaltung auferlegen lässt, um so die «aufgespeicherte Kunde» nicht in sich versanden zu lassen, sondern auf konkrete Taten zu «hin- und her zu bewegen»<sup>23</sup>.

Karl Barth hat in seinem Tambach-Vortrag «Der Christ in der Gesellschaft»<sup>24</sup> mit den Stichworten «*regnum naturae*, *regnum gratiae*, *regnum gloriae*» schon die Schneisen zu schlagen begonnen, in die er durch fruchtbare Jahrzehnte hindurchzustapfen den Mut, die Freude und die Kraft gefunden hat. Heute wäre wohl zu fragen, ob das *regnum naturae*, vielleicht mitverschuldet durch den Streit mit Emil Brunner, nicht zu wenig zu seinem Recht gekommen ist und das *regnum gloriae* zu sehr in die Ferne gerückt wurde, wo doch *gloria* im Sinn der θλῖψις unter den Bedrängnissen der Zeit (I Petr 4,14) inmitten einer «sich realisierenden Eschatologie» nicht noch intensiver hätte aufscheinen dürfen.

Wenn wir nun mit Karl Barth den Sinn unserer Zeit begreifen wollen, stehen wir in der Geschichte allerdings nicht nur als die Begreifenden – wenn uns nicht jedes Begreifen abhanden kommt! –, sondern als die «Eingreifenden und also als die Angreifenden»<sup>25</sup>. Um aber sich so wirklich von der Gnade beanspruchen und angriffstüchtig machen zu lassen, geht es nicht an, Jenseits und Innseits gegeneinander auszuspielen.<sup>26</sup> Wo ernstgemeinte Psychologie und Psychiatrie Hilfsdienst am Menschen sein will, ist der Theologe dazu berufen, sich durch den Psychologen und Psychiater zudienen zu lassen. Widersprach Barth nicht seiner eigenen Philippika, wenn er im Blick auf Qoh 3,1–11 ausgerechnet Oettinger zu Worte kommen lässt, um mit seinem Vortrag «Der Christ in der Gesellschaft» zum Ende zu kommen: «Gott tut alles fein zu seiner Zeit und hat dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gegeben<sup>27</sup>, ohne welche er das, was Gott tut, vom Anfang bis zum Ende – nicht finden könnte».

<sup>22</sup> Luthers Werke, Clemen-Ausgabe, 4. Bd., 316.

<sup>23</sup> W. Bieder, Das Volk Gottes in Erwartung von Licht und Lobpreis, ThZ 40 (1984) 144.

<sup>24</sup> Patmos-Verlag 1920.

<sup>25</sup> op.cit. (A 24), 28.

<sup>26</sup> Die heftige Philippika gegen die Psychologie ist deutlich: «Nein nein, antworten wir, geht uns, ihr Psychiker, mit eurem Innseits! Apage Satanas!» (46).

<sup>27</sup> Die im Druck hervorgehobenen fünf Wörter deuten an, wie für Barth selber die Beziehung zwischen «Ewigkeit» und «Herz» eigentlich trotz seiner Philippika positiv gesehen sein wollte!

Waren Karl Barth und der Jubilar Markus Barth mit seinem Vater in allen ihren christologischen Bemühungen nicht unterwegs zu einer Theologie des Heiligen Geistes? Wenn «die Epiklese bis ans Ende des 4. Jahrhunderts eine Bitte an Gott war, den Heiligen Geist zu senden auf seine Kirche, damit alle, die kommunizieren wollen, mit dem Heiligen Geist erfüllt werden könnten»,<sup>28</sup> wäre es am Ende des 20. Jahrhunderts nicht angebracht, anstelle einer die Gefahr einer *ecclesia incurvata in se* heraufbeschwörenden Verengung der Epiklese («Segne und heilige diese deine Gaben für uns zum Brot des Lebens und zum Kelch des Heils»)<sup>29</sup> eine Erweiterung vorzunehmen, die z.B. die folgende Fassung haben könnte: «Herr, heiliger Gott, gib uns deinen Heiligen Geist und belebe durch ihn deine Kirche und deine Welt, damit deine Schöpfungsgaben zum Dienst an allen Menschen eingesetzt werden können»?

Können wir anders den «Raum beanspruchender Gnade» betreten, als dass wir im Glauben an den lebensschaffenden, reinigenden und lebenserneuernden Geist die Türen in die Welt und ins menschliche Herz gerade da weit öffnen, wo wir um sein Kommen bitten?

Werner Bieder, Basel

<sup>28</sup> A. Jungmann, La liturgie des premiers siècles, 1962, 113 (bei: R. Weijenberg, Les lettres d'Ignace d'Antioche, Etude critique littéraire et de théologie, 1969, 324).

<sup>29</sup> So in einer Taizé nahestehenden Abendmahlsliturgie.