

GEGENWART DES GEISTES

ASPEKTE DER PNEUMATOLOGIE

Walter Kasper
Medard Kehl
Walter Kern
Georg Kretschmar
Karl Lehmann
Heribert Mühlen
Alfons Nossol

Herausgegeben von Walter Kasper

DR. BARBARA
HALLENSLEBEN

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN

1979

QUAESTIONES DISPUTATAE

Herausgegeben von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER †

Theologische Redaktion
HERBERT VORGRIMLER

Internationale Verlagsschriftleitung
ROBERT SCHERER

85

GEGENWART DES GEISTES



Internationaler Marken- und Titelschutz:
Editiones Herder, Basel

VI

Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben

Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre

Karl Lehmann, Freiburg i. Br.

Die dem Schlußreferat ¹ aufgetragene Themenstellung beschränkt sich auf die im Titel zum Ausdruck kommende Spannung: Heiliger Geist – Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Um diesen Problembereich einigermaßen zu ermessen, sind vier Teile vorge-
sehen:

- I. Das Unbehagen an der klassischen Gnadentheologie
- II. Neuansätze: Das Christliche als „Aufhebung“ des Menschlichen; Gnade als konkrete Freiheit
- III. Kritische Denkanstöße im Gespräch zwischen den neuen Impulsen und der traditionellen Theologie der Gnade
- IV. Gegenseitige Befruchtung von Gnadenlehre und Pneumatologie

I.

Sieht man von der Trinitätslehre ab, so ist es nicht zuletzt die Gnadenlehre, in der dogmatisch das Wirken des Geistes besonders zur Entfaltung kommt. Dies geschieht allerdings meist ohne ausdrückliche Thematisierung des Zusammenhangs mit der Pneumatologie, wenigstens wenn man von dem Lehrstück der Einwohnung des Geistes in den Gerechten einmal absieht. Nun steckt der klassische Traktat von der Gnade zweifellos in einer mehr oder weniger verborgenen Krise. Das

¹ Das Referat wird in leicht überarbeiteter Form veröffentlicht. Beim Vortrag während der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Fundamentaltheologen und Dogmatiker des deutschen Sprachraumes in München am 5. Januar 1979 wurden einige Teile weggelassen.

Positive dieser Krise zeigt sich zunächst in *drei* Themenkreisen: Die Diskussion um das Verhältnis von Natur und Gnade im Anschluß an Henri de Lubac hat der Gnadenlehre zweifellos ein tieferes Gefüge und eine größere Integrationskraft zwischen dem Menschlichen und dem Christlichen verliehen². An die Stelle des Vorranges der „geschaffenen Gnade“, die immer wieder in gefährlicher Nähe zu Kategorien des „Dinghaften“ und des Akzidentellen gedacht wurde, trat mehr und mehr der personale Charakter der Gnade, wie sie durch die Selbstmitteilung des dreipersonlichen Gottes an das Geschöpf geschenkt wird³. Da hierdurch eine sachhafte Auffassung der Gnade, die sie in die autonome Verfügung des Menschen geben würde, besser vermieden werden kann, konnte auch im Bereich der Rechtfertigungslehre eine verhältnismäßig hohe ökumenische Einigung erzielt werden⁴. Diese Entwicklung hat vor allem unter dem Einfluß von K. Rahner⁵, J. B. Auer⁶, H. Rondet⁷, J. Philips⁸, M. Flick-Z. Alszeghy⁹ und P. Franssen¹⁰ zu einem erheblichen Umbau der Struktur der Gnadenlehre geführt¹¹: Die „ungeschaffene Gnade“ erhält eine eindeutige

² Vgl. M. Figura, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac = Sammlung Horizonte NF 13 (Einsiedeln 1979) (dort weiterführende Literatur).

³ Vgl. dazu B. Langemeyer, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien VIII (Paderborn 1963).

⁴ Hierzu vor allem O. H. Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin = Walberberger Studien, Theologische Reihe 4 (Mainz 1967); U. Kühn - O. H. Pesch, Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther (Berlin 1967); H. G. Pöhlmann, Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche (Gütersloh 1971).

⁵ Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954 u. ö.) 347-375; vgl. ebd. den Aufriß einer Dogmatik, 37 ff.

⁶ Um den Begriff der Gnade, in: Zeitschrift für katholische Theologie 70 (1948) 341-368.

⁷ Notes sur la théologie de la grâce, in: Nouvelle Revue théologique 83 (1961) 382-399.

⁸ De ratione instituendi tractatum de gratia nostrae sanctificationis, in: Ephemerides Theol. Lov. 29 (1953) 355-373.

⁹ Il vangelo della grazia, Florenz 1964, 11 ff (Lit.), 15 ff, 23 ff.

¹⁰ Die vielfache Methodik der Theologie, in: Bijdragen 19 (1958) 397-409.

¹¹ Dies würde leicht hervorgehen aus einem Vergleich z. B. von H. Lange, De gratia (Freiburg 1929) mit dem immer wieder hektographierten Gnadentraktat von K. Rahner: De gratia Christi (Innsbruck 1959/60); zur Bedeutung der Rahnerschen Gnadentheologie vgl. H. Mühlén, Gnadenlehre, in: H. Vorgrimler - R. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III (Freiburg 1970), 148-192, bes. 148 ff, 161 ff, 169 ff.

Vorzugsstellung vor allen anderen Differenzierungsweisen der Gnadenwirklichkeit.

Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß die gegenwärtige Gnadenlehre immer noch an einigen Aporien leidet, die ihr von der westlichen Prägung des Gnadenbegriffs zugekommen sind. Immer noch wird Gnade vorwiegend als *geschaffene Zuständlichkeit* interpretiert. Als „innere“ Gnade scheint sie sich ganz auf den Einzelnen und seine inwendige Wirklichkeit zu beschränken. Deshalb wird nicht selten der Vorwurf des Heilsindividualismus erhoben. In der Tat ist der klassische Gnadentraktat wenig mit ekklesiologischen Elementen angereichert oder gar vermittelt. Der Bezug von „Gnade“ zur kirchlichen Gemeinschaft ist zwar an vielen Phänomenen evident, aber der klassische Traktat hat diese Nähe nicht tiefer genützt. Ähnlich steht es mit dem Verhältnis zur theologischen Behandlung der Sakramente: Der Begriff einer innerlichen, unsichtbaren Rechtfertigungsgnade steht der verleblichten, zeichenhaft-symbolischen und sakramentalen Gnade gegenüber. Es wäre nicht schwer, solche unheilvollen Spaltungen auch zwischen der Gnadentheologie einerseits und der Christologie und Trinitätslehre andererseits festzustellen. J. Loosen¹² schrieb dazu vor mehr als 20 Jahren: „Der Gottesgeist einigt uns mit Dreifaltigkeit, Christus und Kirche zugleich. Trinitarische, christologische und ekklesiologische Funktion der Gnade sind danach untrennbar. Unsere Aufnahme in die Kirche ist Aufnahme in den Herrn, und unsere Aufnahme in den Herrn ist Aufnahme in die innergöttliche Gemeinschaft. Und es ist Aufnahme in das unmittelbare Zueinander und Ineinander der trinitarischen Personen. Sie selber geben sich, so wie sie sind, mit dem, was sie haben... Das volle trinitarische Verständnis der Gnade ergibt sich erst dann, wenn der ekklesiologische, der christologische und der trinitätstheologische Gesichtspunkt nicht hintereinander und nicht nebeneinander, sondern ineinander erscheinen. Und das ist im konkreten Bewußtsein des gläubigen Menschen der Fall. Die Reflexion unterscheidet, was sich im Leben durchdringt. Der dreipersönliche Gott will nur in der Lehre und im Leben Christi in der Gestalt der Kirche für uns da sein. Und die Antwort, die wir durch den Geist im Sohn

¹² Ekklesiologische, christologische und trinitätstheologische Elemente im Gnadenbegriff, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Festschrift für Michael Schmaus (München 1957) 89–102, Zitat 98, 101 f.

dem Vater erteilen, ist eine Antwort, die wir in der Kirche und durch die Kirche an Gott richten. Darauf zielt die äußere Offenbarung Gottes hin, dafür soll uns die Gnade innerlich öffnen.“ Die Gnadentheologie der letzten Jahrzehnte hat sich zweifellos um eine Erweiterung durch diese Dimensionen bemüht, wenngleich es sich weitgehend um Einzelstudien handelt, die sich noch nicht ausreichend zu einer Synthese integrieren lassen. Ähnliches gilt, wie schon angedeutet, für die Verbindung der Gnadenlehre zur Schöpfungstheologie und besonders zur Eschatologie: Der mangelnde Bezug gerade zu diesen Traktaten ließ den kreaturbezogenen, geschichtsdichten und dynamischen Gehalt von Gnade verkümmern. Die Vorläufigkeit von Gnade im doppelten Sinne, ihre antizipatorische *und* ihre fragmentarische Struktur, wurde zu sehr verdeckt.

In gewisser Weise vollziehen sich jedoch diese Modifikationen innerhalb des Kanons der klassischen Themen der Gnadenlehre. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß nach einigen Klärungen, wie sie eben beschrieben worden sind, bestimmte Ermüdungen der traditionellen Struktur sichtbar geworden sind. H. Mühlen¹³ schrieb bei einer Bilanz der Gnadentheologie des 20. Jahrhunderts im Jahre 1970: „Die Zukunft der Gnadentheologie wird jedenfalls kaum noch von dieser Fragestellung (gemeint: Natur-Gnade-Diskussion) *beherrscht* sein. Ein ähnliches Bild zeigt sich hinsichtlich der traditionellen protestantischen Akzentuierung der Rechtfertigungslehre. Auch sie hat – zum mindesten für die allernächste Zukunft – ihren existentiellen Stellenwert verloren, da die ihr noch vorausliegende Frage nach dem Dasein Gottes für uns bzw. seinem Tod für uns in den Vordergrund getreten ist. Vordringlich scheint nunmehr eine dem technischen Weltverständnis angemessene Kreuzestheologie zu sein sowie die Frage nach der sozialen, gesellschaftlichen ‚publikalen‘ Bedeutung und Funktion der Gnadentheologie. Daraus ergeben sich dann neue Reflexionen auf ihre philosophischen Implikationen.“

Durch die „Wende zum Subjekt“ wurde, wie schon angedeutet, das Gnadengeschehen auf das Ich bezogen. Hierfür lassen sich von Paulus über Basilius, Augustinus, die Habitus-Lehre der Hochscholastik und die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie verschiedene epochale Einschnitte, Akzentuierungen und Prozeßphasen aus-

¹³ Gnadenlehre (vgl. Anm. 11), 187.

machen. So notwendig sich jeweils geschichtlich diese Zentrierung auf das Subjekt erwiesen hat, so eindeutig ist dadurch aber auch die ekklesiale und schöpfungstheologisch-welthafte Dimension der Gnadenwirklichkeit in den Hintergrund getreten. F. Malmberg¹⁴ und besonders H. Mühlen¹⁵ haben sichtbar gemacht, daß alle Gnade „Gnade der Kirche“ ist. Es konnte in den letzten Jahren nicht ausbleiben, daß auch die geschichtlich-welthafte Struktur und Dynamik der Gnade sichtbar gemacht werden mußte. So konnte H. Mühlen¹⁶ bereits 1970 – eine Momentaufnahme zur Situation vor ca. zehn Jahren – schreiben: „Wer in Zukunft noch von Gnade spricht, muß gleich ursprünglich auch von den notwendigen *Veränderungen gesellschaftlicher Strukturen sprechen*, um so erst den Raum der Begegnung des einzelnen mit Gott freihalten oder neu eröffnen zu können. Wer in den Primärstrukturen seines Daseins (Nahrung, Kleidung, Wohnung usw.) nicht menschenwürdig leben kann, für den ist die Botschaft von der Gnade Gottes als Gerechtigkeit, Liebe, Versöhnung usw. unglaublich. In diesem Sinne muß die traditionelle Gnadenlehre in Zukunft *verweltlicht*, d. h., sie muß als die revolutionäre Kraft der Liebe sichtbar gemacht werden, die für den Christen das Motiv zur Mitarbeit am Aufbau und an der Durchsetzung menschenwürdiger gesellschaftlicher Strukturen ist. Was die Schultradition *gratia externa* nennt, müßte deshalb im Hinblick auf die große Gerichtsrede Mt 25, 31–46 gesellschaftskritisch neu erarbeitet werden. Dabei geht es keineswegs nur um eine personale, caritative Nächstenliebe, sondern um die gesellschaftliche Mitverantwortung der Kirche als ganzer für eine universale Friedenssicherung. Darin eingeschlossen ist dann auch die gnadentheologische *Entsakralisierung* rein innerweltlicher Zukunftstopien.“

Auf evangelischer Seite hatte dieser Prozeß bereits einige Jahre früher eingesetzt. Die vierte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes zu Helsinki 1963¹⁷ suchte nach einem neuen Horizont für die

¹⁴ Ein Leib – ein Geist. Vom Mysterium der Kirche (Freiburg i. Br. 1960) 174ff, 285ff (vgl. auch Register s. v. Gnade, 340f).

¹⁵ *Una mystica persona*. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen (München ²1967); vgl. schon *ders.*, Der Heilige Geist als Person, = Münsterische Beiträge zur Theologie 26 (Münster 1963); *ders.*, Gnadenlehre, 186ff; *ders.*, in: Mysterium Salutis III/2, 513–544.

¹⁶ Gnadenlehre, 188f; vgl. dazu *ders.*, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen (Paderborn 1971).

¹⁷ Vgl. Rechtfertigung heute. Studien und Berichte. Herausgegeben von der Theologischen Kommission und Abteilung des Lutherischen Weltbundes (Stuttgart 1965).

lutherische Rechtfertigungslehre. Drei Gefahren, nämlich Doktrinalisierung, Spiritualisierung und Individualisierung, haben immer wieder verdunkelt, daß die Rechtfertigung *Gnade für die Welt*¹⁸ ist. E. Käsemann¹⁹ hatte in vielfacher Hinsicht diesen Fragen von der Schrift her den Weg gespurt. In J. Moltmanns „Theologie der Hoffnung“²⁰ gelangten die neuen Tendenzen zu einem ersten Höhepunkt: Der „progressus gratiae“ zeigt sich als das Futur der christlichen Hoffnung. J. Moltmanns inzwischen vollendete Trilogie²¹ versucht über mehr als ein Jahrzehnt die inneren Aporien dieser neuen Theologie des Heils und der Gnade auszutragen.

Wer wollte leugnen, daß diese „Verweltlichung“ als Aufgabe der Gnadentheologie in dem Zeitraum der letzten 15 Jahre manchmal auch zu einer ganz anders verlaufenen und ungewollten „Profanierung“ von Gnade geworden ist? Extreme Formen aus dem Bereich der Theologie der Revolution und der Befreiung brauchen hier nicht besprochen zu werden. Um so wichtiger ist es zu sehen, in welcher Form manche Tendenzen der gegenwärtigen Gnadentheologie von den genannten Zielen geprägt bleiben.

II.

Die Gnadentheologie ist in besonderer Weise durch ein tiefes Eingebettetsein in historische Prozesse von umfassendem Charakter gekennzeichnet. Problemanzeigende Stichwörter wie Gnosis, Mittel- und Neuplatonismus, Pelagianismus, Augustinismus, Einbruch der aristotelischen Philosophie in die Gnadentheologie, Nominalismus, Reformation und Jansenismus genügen dafür schon vollauf. Jeder, der Gnadentheologie lehrend vermittelt, weiß um diese Last in einem doppelten Sinne. Einmal werden dadurch hohe, nicht nur didaktische

¹⁸ Zur Diskussion vgl. G. Gloege, *Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums* (Göttingen 1964).

¹⁹ Vgl. vor allem den im Jahre 1961 erstmals veröffentlichten Beitrag: *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, jetzt in: E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Göttingen 1964) 181–193; vgl. von den späteren Publikationen *ders.*, *Paulinische Perspektiven* (Tübingen 1969) 108ff; *ders.*, *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen 1968).

²⁰ München 1964 u. ö. (zum Einfluß E. Käsemanns vgl. ebd. 187ff, 194ff).

²¹ Nach der „Theologie der Hoffnung“ folgten 1972 der „Gekreuzigte Gott“ und 1975 „Kirche in der Kraft des Geistes“ (alle München).

Ansprüche an die Gnadentheologie gestellt: Viele historisch höchst differenzierte Kenntnisse sind Voraussetzung der systematischen Reflexion. Nicht selten bleibt es ob der Fülle der biblischen und historischen Information sogar bei dieser Stufe. Andererseits ist aber der Kanon der behandelten Themen in außerordentlicher Weise von diesen historischen Problemstellungen vorgegeben, dadurch bedingt und so erheblich eingeschränkt. Je tiefer man in die historische Kontingenz des traditionellen Gnadenverständnisses eindringt, um so fragwürdiger (im besten Sinne des Wortes) bleibt – zumal vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Denk- und Erfahrungshorizontes – ihre Relevanz und Verbindlichkeit²². Versinkt man jedoch nicht einfach in historisch-positivistischem Vielwissen, dann wird durch den offenkundigen historischen Abstand die Frage nach dem eigenen Erfahrungshorizont von Gnade viel schärfer gestellt. Wo ist die engste Nähe von dem, was „Gnade“ heißt, zu unserer konkreten Wirklichkeit? Wo ist für unseren menschlichen Erfahrungshorizont eine Entsprechung, ein Korrelat und ein Anknüpfungspunkt? Inwieweit kann die Wirklichkeit der Gnade „verifiziert“ werden? Die Dringlichkeit dieser Frage hat sich dadurch verschärft, daß uns die Wandelbarkeit der Erfahrungshorizonte und auch der Erfahrungsgehalte je nach den einzelnen Epochen noch deutlicher geworden ist. „Somit ist es nicht nur legitim, sondern notwendig zu fragen: Wie muß heute die Rede von der Gnade Gottes und vom Menschen, der von Gott begnadet ist, artikuliert werden, daß sie der besonderen Eigenart heutiger menschlicher Erfahrung entspricht? Wie und wo erfährt der Mensch heute Heil, Beglückung, Erfüllung seines Menschseins, so daß solche Erfahrungen die *Analogie* dafür abgeben, um von Gottes Heil und von der letzten Vollendung menschlichen Lebens durch seine Gnade sprechen zu können?“²³

Es scheint fast trivial zu sein, daß dieser Anknüpfungspunkt im Menschsein gesucht wird. Er ist nicht nur generell durch die heute aus vielen Gründen naheliegende anthropologische Fragestellung zu erwarten, sondern er ist durch die eigene Struktur von Gnade fast not-

²² Leider fällt in der umfangreichen Literatur die Beschäftigung mit diesem Thema weitgehend aus. Die bisherige Diskussion um die Studienreform hat sich um die einzelnen Inhalte ohnehin, wenn man genauer zusieht, nicht gekümmert. Dies gilt besonders für die dogmatische Theologie.

²³ G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre* (Freiburg i. Br. 1977) 107.

wendig. Spätestens seit Augustinus, dem Vater der abendländischen Gnadentheologie, ist Gnade immer mit dem Primat des Subjekthaften verbunden, das einen ersten Durchbruch der kosmologischen Bestimmung des Menschen brachte²⁴. Augustinus hat mit Recht die Gnade ganz auf das „Innerste“ des Menschen bezogen. „Innerlichkeit“ zeigt dabei einen ontologischen Status an und darf freilich nicht naiv gleichgesetzt werden mit Rückzug in das Private und Subjektive²⁵. Es ist jedoch unverkennbar, daß sich das Gnadenergebnis zusehends auf Phänomene der Subjektivität beschränkt hat.

Angesichts des heutigen Ideologieverdachts gegenüber aller puren Innerlichkeit muß der Zusammenhang zwischen der Subjekthaftigkeit des Menschen und der Welterfahrung neu bedacht werden. Die schon erwähnte Kritik an der klassischen Rechtfertigungslehre (Doktrinalismus, Spiritualismus, Individualismus) stößt von sich her schon in dieselbe Richtung. „Nur in dem Maße, in dem das Reden von Gott Anhaltspunkte auch in der außersubjektiven Wirklichkeit hat, kann der Mensch voraussetzen, daß er nicht etwa in einer durch die Struktur seiner Subjektivität bedingten Illusion gefangen ist, sondern Gott als Wirklichkeit erfährt. Die göttliche Wirklichkeit, auf die der religiös wache Mensch sich in der Struktur seiner Subjektivität verwiesen findet, begegnet als Wirklichkeit nur im Zusammenhang der Welterfahrung, indem Freiheit im Zusammenhang der geschichtlichen Welt eines Menschen in jeweils bestimmter Weise Ereignis wird und so die göttliche Wirklichkeit, auf die der Mensch sich in der Struktur seiner Subjektivität angewiesen findet, im Ereignis der Freiheit sich als Mensch über den Weltzusammenhang und damit als Wirklichkeit erweist.“²⁶

Die klassischen Rechtfertigungstheologien bieten, wenn sie auf die gegenwärtige Problematik hin neu reflektiert werden, auch für diese Fragestellung ein viel größeres theologisches Potential an, als durchschnittlich angenommen wird. Fast zur gleichen Zeit haben lutherische und katholische Theologen einen solchen Versuch unternommen. Der Theologische Ausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen

²⁴ Vgl. dazu *H. Jonas*, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit (Göttingen 1965); *G. Greshake*, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadentheorie des Pelagius (Mainz 1972).

²⁵ Vgl. dazu *R. Berlinger*, Augustins dialogische Metaphysik (Frankfurt 1962); *F. Körner*, Das Sein und der Mensch = Symposium V (Freiburg i. Br. 1959).

²⁶ *W. Pannenberg*, Gottesgedanke und menschliche Freiheit (Göttingen 1972) 26.

Kirche Deutschlands hat die Rechtfertigung in anthropologischer und sozialetischer Perspektive in einen vertieften Zusammenhang mit der neuzeitlichen Lebenswelt gebracht²⁷, während K. Rahner aufzeigen konnte, wie viele Einzelthemen der katholischen Rechtfertigungslehre eine fundamentale Bedeutung für die Weltaufgabe des Christen haben²⁸. Leider sind beide Veröffentlichungen in Kirche und Theologie zu wenig beachtet worden.

Die verschiedenen Neuansätze, wie sie oben gefordert wurden, unterscheiden sich in ihren Ausgangspunkten, ihrer Argumentationsart und ihrer Struktur. Anknüpfungspunkt ist nicht zuerst die Idee oder ein abstrakter Entwurf von Mensch, sondern – das ist eine erste und noch ziemlich unbestimmte Ebene – das *konkret-geschichtliche Menschsein*. Ein Beispiel für diese Zusammenführung von Realität der Gnade und Wirklichkeit des Menschen stellt der dritte Teil von H. Küngs „Christ sein“²⁹ dar. Der letzte Abschnitt „Christsein als radikales Menschsein“ bietet ein paradigmatisches Modell, das freilich wegen seiner inneren Vieldeutigkeit nicht leicht zu beurteilen ist. Zusammengefaßt heißt es dort³⁰: Man soll Christ sein, um wahrhaft Mensch zu sein. Das Christliche ist die „Aufhebung“ des Menschlichen. Das Christentum gewährt einen wahrhaft radikalen Humanismus, „der auch das Unwahre, Ungute, Unschöne und Unmenschliche zu integrieren und zu bewältigen vermag: Nicht nur alles Positive, sondern auch – und hier entscheidet sich, was ein Humanismus taugt – alles Negative, selbst Leiden, Schuld, Tod, Sinnlosigkeit. – Im Blick auf ihn, den Gekreuzigten und Lebendigen, vermag der Mensch auch in der Welt von heute nicht nur zu handeln, sondern auch zu leiden, nicht nur zu leben, sondern auch zu sterben. Und es leuchtet ihm auch dort noch Sinn auf, wo die reine Vernunft kapitulieren muß, auch in sinnloser Not und Schuld, weil er sich auch da, weil er sich im Positiven wie im Negativen von Gott gehalten weiß. So schenkt der Glaube an Jesus den Christus Frieden mit

²⁷ Vgl. Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre. Im Auftrag des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben von W. Lohff und Chr. Walther (Gütersloh 1974).

²⁸ Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: Schriften zur Theologie XIII (Zürich 1978) 307–323.

²⁹ München 1974 u. ö.

³⁰ Vgl. ebd. 545ff.

Gott und mit sich selbst, überspielt aber nicht die Probleme der Welt. Er macht den Menschen wahrhaft menschlich, weil wahrhaft mitmenschlich: bis zum Letzten offen für den Anderen, der ihn gerade braucht, den „Nächsten“. ³¹ Küng bringt von sozialen Problemen bis zur Frage der Verwirklichung der Menschenrechte innerhalb und außerhalb der Kirche eine Fülle von Beispielen für seine Konzeption. Auch wären andere Filiationen der Rechtfertigungslehre zu untersuchen, wie z. B. die Forderung nach Vergebung ohne Vorbehalt. Im ganzen kommt mir jedoch die Küngsche Skizze in ihrer berechtigten Integrationstendenz zu harmonistisch vor. In der Vermittlung des Humanum und des Christlichen fehlen nach beiden Seiten hin zu sehr die Elemente, die in aller Kontinuität Diskontinuität besagen: Umkehr, Neuanfang, Abstürze, Untergänge, Verzicht und Opfer, Widerspruch und Widerstand, Tod und Verwandlung. Küngs Modell dürfte in seiner etwas bruchlosen Plausibilität prototypisch sein für eine Fülle weitverbreiteter Vorstellungen zum Verhältnis von Humanum und Christlichem.

Andere Theologen streben eine bestimmtere und zentrale Figur konkreten Menschseins an. Sie erblicken die Grundgestalt des neuzeitlichen Verständnisses vom Menschen in der *geschichtlichen Freiheit*. Es kann keine reine Innerlichkeit der Freiheit geben. Die Ekstase in die Welt, durch die die Freiheit sich vollzieht, gehört zum Wesen der Freiheit. Sie vollzieht sich, unbeschadet ihrer ursprünglichen Subjektivität, in einem gemeinsamen Raum der Einheit geschichtlicher Subjekte. Freiheit – so haben K. Rahner ³², besonders in den frühen sechziger Jahren, und J. B. Metz ³³ immer wieder unterstrichen – vollzieht sich in einem konkreten Freiheitsraum. So zielt Gnade nicht primär auf den isoliert Einzelnen in seiner Innerlichkeit, sondern gehört in den Kom-

³¹ Ebd. 594. – Zu diesem Kapitel vgl. auch B. Stoockle, Zum Ethos und zur Ethik, in: Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“ (Mainz 1976) 133–143.

³² Vgl. dazu bes. die Beiträge in K. Rahner, Gnade als Freiheit = Herderbücherei 322 (Freiburg 1968) 31–89.

³³ J. B. Metz, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner I, hrsg. von J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler (Freiburg i. Br. 1964) 287–314 (dort weiterführende Literatur; vgl. vor allem auch die noch ungedruckte Diss. theol. von H. Winterholler, Schöpferische Freiheit in christlicher Anthropozentrik. Zur Freiheitslehre Karl Rahners, Band I–III (Pont. Univ. Gregoriana, Rom 1973).

munikationsraum geschichtlicher Subjekte. Wenn Gnade „welthaft“ vermittelt werden soll, dann bedeutet dies, daß die Freiheit des Einzelnen auf gesellschaftliche Freiheit überhaupt bezogen bleibt. „Welt“ ist dann verstanden als die Summe und der Inbegriff gesellschaftlicher Wirklichkeit und Interaktion.

In dieser Idee der konkret-geschichtlichen Freiheit laufen mehrere Linien zusammen, welche diese Kategorie als Korrelation zum Verständnis von Gnade geeignet erscheinen lassen. Diese *Konvergenzen* können hier nur stichwortartig genannt werden:

1. Wie vielfältig auch die inhaltlichen Bestimmungen sind, so erscheint theologiegeschichtlich Gnade von Paulus über Augustinus bis zur Reformation und zum Jansenismus immer wieder *im Zusammenhang der Ermöglichung von Freiheit*.

2. Außerdem handelt es sich anthropologisch wie theologisch um eine Freiheit, die *geschichtlich vermittelt* ist und die sich im konkret-geschichtlich verfaßten Leben des Menschen realisiert.

3. Schließlich mündet die neuzeitliche Geschichte – mindestens im Sinne Hegels³⁴ – in einen ähnlichen Gedanken: Die Geschichte der Menschheit läßt sich als *fortschreitende Geschichte des Freiheitsbewußtseins* lesen.

4. Endlich beruft sich dieser Begriff „konkreter Freiheit“ auch auf die *Schrift*, nicht zuletzt auf *Paulus*: Die Freiheit ist das herrliche Gut der Söhne Gottes (vgl. Röm 8,21); „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17); Christus „hat mich zur Freiheit freigemacht“ (Gal 5,1).

5. Schließlich stößt „Freiheit“ auch in die *Mitte der heutigen Erwartenshaltungen* der Menschen: „Niemals hatten die Menschen einen so wachen Sinn für Freiheit wie heute.“³⁵

Dies sollte nur eine formale Skizze sein, um die theologische Grundfigur eines befreiten Menschseins als Analogie zur Gnadenerfahrung sichtbar zu machen. Sehr unterschiedliche theologische Entwürfe, die diesen Vorbegriff verschieden auffüllen, lassen sich heute von diesem Modell inspirieren. Ich nenne nur verschiedene Publikationen von

³⁴ Vgl. nur *G. W. F. Hegel*, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. von J. Hoffmeister = Philosophische Bibliothek 166 (Hamburg 31959) 104ff, 193ff, 233ff, 295ff.

³⁵ Gaudium et Spes, 4.

E. Schillebeeckx³⁶, H. Kessler³⁷, G. Greshake³⁸. Vielleicht ist aber im Augenblick der Unterschied in den Konzeptionen noch aufschlußreicher. Besonders extreme Befreiungstheologien verstehen unter Befreiung des Menschen weitgehend einen ausschließlich sozial-gesellschaftlichen Emanzipationsprozeß, der allein auf die Befreiung innerhalb der ökonomisch-politischen Dimension eingeengt wird. Damit ist natürlich nicht das differenzierte Gesamtspektrum der Befreiungstheologien erschöpft³⁹. Ich beschränke mich in diesem Zusammenhang auf eine ziemlich neue Publikation, nämlich den m. W. bisher erstmaligen und einzigen namhaften Entwurf einer Gnadenlehre aus dem Bereich der Befreiungstheologie: L. Boff, Erfahrung von Gnade⁴⁰. Das Werk stellt eine aufschlußreiche Synthese zwischen allgemeinen Aussagen der Gnadentheologie und gängigen Elementen der Befreiungstheologie dar. Weil die Systematik noch sehr unfertig ist und einige Hast verrät, werden die Nahtstellen besonders offenkundig⁴¹. Neben harten sozialen Anklagen (Hunger, Kindersterblichkeit, endemische Krankheiten, billige Arbeitskräfte, Verschlechterung des Lohnniveaus, frühzeitiger Schulabgang, politische Korruption) hört man eine ganz schultheologische, unpolitische Sprache, wo von der Erneuerung des inneren Menschen, von der habituellen Gnade usw. die Rede ist⁴².

Die Grundfrage kann aber auch mehr im Sinne einer *geschichtstheologischen Variante* beantwortet werden. Ein Beispiel dafür sei W. Dantine, der zum Verhältnis von Wohl und Heiligem Geist sagt: „Aus unseren Überlegungen zur Pneumatologie muß ... geschlossen werden, daß jedenfalls eine mittelbare Relation zwischen *Wohl* und *Geist* in vollem Ernst zu begründen ist. Die Frage des sozialen, politischen, kulturellen und ökonomischen Wohles wie seiner Veränderung

³⁶ E. Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis (Freiburg i. Br. 1977).

³⁷ H. Kessler, Erlösung als Befreiung (Düsseldorf 1972).

³⁸ Gnade als konkrete Freiheit, 275 ff.

³⁹ Vgl. dazu K. Lehmann u. a., Theologie der Befreiung = Sammlung Horizonte NF 10 (Einsiedeln 1977) 9–44 (dort weiterführende Literatur).

⁴⁰ Düsseldorf 1978 (Untertitel: Entwurf einer Gnadenlehre). Die Originalausgabe erschien 1977 in zweiter Auflage unter dem Titel „Befreiende Gnade in der Welt“ (Petrópolis, Brasilien).

⁴¹ Als Beispiel dafür sei die Lektüre des Abschnitts „Gnade als Verlangen nach Freiheit und Befreiungsprozeß“, ebd. 131 f, empfohlen.

⁴² Vgl. in dieser Hinsicht bes. den IV. Teil mit den Kapiteln XV–XIX, ebd. 237–312.

gen ist als Frage nach dem Fortschreiten der Geschichte selbst zu verstehen. Sie ist vor die Alternative absoluter Geistlosigkeit oder einer Geist-relation gestellt. Mit der Respektierung dieser Alternative fällt in einem gewissen Sinn auch die Grenze zwischen christlichem Geistverständnis und dem, das bewußt im humanistischen Bereich verbleiben will, dahin. Man kann das beispielhaft an dem Postulat des Humanisierungsprozesses demonstrieren: er ist von großer Bedeutung und vom christlichen Glauben aus nur zu bejahen. Wird diese Forderung ohne nähere inhaltliche Ausrichtung und Zielangabe aufgestellt, bleibt sie notwendigerweise im Leeren und wird dann von jeder sich anbietenden humanistischen Ideologie ins Schlepptau genommen. Dagegen vermittelt eine bewußte Relation zu dem in Christus wirksamen Geist *dem Wohl* und seiner Humanisierung Inhalte, Grenzen und Ziele.“⁴³ Was „Geist“ jedoch theologisch besagt, bleibt sehr unklar. Das Wort scheint mindestens hier mißbraucht zu werden zur Vernebelung durchaus noch klarer formulierbarer Sachverhalte.

Natürlich entscheiden über diesen Entwurf die Antworten auf die Frage, *wovon* die Befreiung erfolge und *wozu* die neuentstandene Freiheit diene. Die traditionelle Theologie gibt eine erste, selbstverständlich noch differenzierungsbedürftige Antwort: Befreiung *von* der Unfreiheit der Sünde und Freisein zur Verwirklichung des von Gott gewährten Zieles, nämlich der Gemeinschaft mit ihm und der Menschen untereinander. Und gerade hier entscheidet es sich, ob Gnade als konkrete Freiheit ausreichend tief theologisch bedacht wird. Die anthropologische Dimension kann nämlich – gegen ihre eigene Offenheit – reduziert werden, so daß z. B. die Realität der Sünde und des Bösen mit ihren Abgründen ebenso zurückgedrängt wird wie die voll entfaltete Beziehung des Menschen zu Gott. Von ausschlaggebender Wichtigkeit ist also nicht allein schon ein anthropologischer Ansatz, sondern die konkrete Bestimmungsweite von Menschsein.

Wie schwierig ein Urteil über einzelne theologische Entwürfe wird, kann man m. E. besonders am vierten Teil „Gottes Ehre und das wahre, gute und glückliche Menschsein“ in dem großen Werk von E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, erkennen⁴⁴. In der konkreten Dar-

⁴³ W. Dantine, *Der Heilige und der Unheilige Geist. Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit* (Stuttgart 1973) 180f.

⁴⁴ Freiburg i. Br. 1977, 627–822.

legung werden wohl alle wichtigen theologischen Dimensionen der Gnade erwähnt. Dennoch bleibt eine eigentümliche Spannung zwischen den umfangreichen exegetisch-bibeltheologischen Analysen und der systematischen Auswertung. Der biblische Befund wird nicht sachlich vermittelt, sondern verbleibt eher im Stadium eines engagierten Historismus. Vielleicht ist es bezeichnend, wie der Stand zwischen der neutestamentlichen Zeit und heute beschrieben wird: „Die damalige konkrete ethische Form kann keineswegs als christliche Lebensnorm gelten; sie ist eine situationell bestimmte, begrenzte, verständliche, in der damaligen Situation vielleicht sogar einzige Möglichkeit und so eine echt-christliche Stellungnahme. Aber sie kann nicht direkt als Norm für christliche Optionen in völlig veränderten geschichtlichen Situationen dienen. Die neutestamentliche Norm und Orientierung, die auch für heutige Christen in ihr vorhanden ist, liegt darin, daß in anderen geschichtlichen Vermittlungen dieselbe christliche Gnadenauffassung zu ebenfalls eigenverantwortlichen und deshalb – in Anbetracht der anderen, neuen konkretgeschichtlichen Situationen, sowohl der ‚Welt‘ als auch der ‚Kirche‘ – völlig anderen christlichen Optionen orientieren und anregen kann, sogar so, daß dies jetzt, wegen unserer geschichtlichen Situation, eine christliche Forderung unserer Gnadenerfahrung wird.“⁴⁵ Was dann in der konkreten Füllung dieses Programms erscheint, z. B. bei der Beschreibung des Heilsverständnisses, muß sich fragen lassen, ob die radikale Transzendenz des Menschen wirklich gewahrt ist. Die vielen „Richtigkeiten“ dieses vielschichtigen Buches können nicht verhehlen, daß das Gefälle ziemlich eindeutig und bewußt auch parteilich gewählt ist: „Gottes Ehre liegt in der Aufrichtung [was ist das?] der Verworfenen“⁴⁶ – liegt sie nicht auch noch anderswo? Ein letzter Beleg für die Tendenz dieser Lebenspraxis: „Die biblische Vision von der kommenden Herrschaft Gottes sieht eine Menschheit, in der es keine Ausbeute, aber auch keine ausgebeuteten Menschen mehr gibt. Ohne individuelle oder strukturelle Knechtung auch keine Knechte. Gerade deshalb ist Gottes Heilswille universal. Sein Heilswille kennt nicht die Übergangsphase eines zeitweiligen Triumphs ausgebeuteter Menschen über dann geschlagene und erschlagene Ausbeuter. Das ist für das Christentum wesentlich und wird uns als Kriterium in der weiteren Darlegung begleiten müs-

⁴⁵ Ebd. 549.

⁴⁶ Ebd. 625.

sen. Sonst droht die Gefahr verschiedener (rechts- oder linksgerichteter) Pseudo-Solidaritäten, eine moderne Wiederholung dessen, was früher, inspiriert durch eine ebenso absolute Vision, *Kreuzzüge* genannt wurde. Es geht um die Frage nach dem wahren, dem guten und dem glücklichen Menschen in einer möglichst gerechten Gesellschaft.“⁴⁷

Man sieht, wie das angesprochene Grundmodell abgewandelt wird, auch wenn die einzelnen Verwirklichungsformen nicht klar voneinander abzuheben sind. Oft sind es nur Ansätze zu Modellen und einzelne Theorieelemente. Die wichtigsten Grundlagenfragen hat bis jetzt nach meinem Urteil G. Greshake im abschließenden Teil seiner Habilitationsschrift „Gnade als konkrete Freiheit“⁴⁸ und in seiner kleinen Gnadenlehre „Geschenkte Freiheit“ ausgearbeitet. Vielleicht läßt sich aber noch etwas weiter ausholen⁴⁹.

III.

Wendet man den Blick gerade von dem zuletzt genannten theologischen Entwurf zur klassischen Gnadentheologie, so überrascht – gerade bei einem Theologen wie E. Schillebeeckx – zunächst die *weitgehende Beziehungslosigkeit* zwischen beiden. Gelegentlich blitzt z. B. bei E. Schillebeeckx ein Stichwort der großen Gnadentheologie durch, die er selbstverständlich kennt. Aber im ganzen ist man doch eher über dieses geradezu gleichgültig erscheinende Nebeneinander bestürzt. So bleibt auch der Sprachgebrauch von „Gnade“ gespalten. Zwar ist im referierten biblischen „Sprachspiel“ viel von Gnade die Rede, aber diese wird im systematischen Teil – erstaunlich wenig reflektiert – durch die Begriffe Heil und Glück ersetzt. Sind sie wirklich ebenbürtig?

⁴⁷ Ebd. 632.

⁴⁸ Ich sehe hier freilich ab von einer Beurteilung der historischen Frage nach einer angemessenen Interpretation von Pelagius und Augustinus, vgl. z. B. O. Wermelinger, Rom und Pelagius (Stuttgart 1973).

⁴⁹ Eine Erweiterung der bisher erwähnten Ansätze unter Verwertung systemtheoretischer Ansätze hat M. Kehl vorgetragen, vgl. oben 155 ff, s. schon *ders.*, Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie = Frankfurter Theologische Studien 22 (Frankfurt 1976) 312 ff.

So ist es natürlich nicht leicht, Beziehungspunkte zwischen diesen Entwürfen und der klassischen Gnadentheologie festzustellen. Die neueren Überlegungen können immer wieder zu bedenken geben, sie wollten selbstverständlich keine systematische Gnadentheologie bieten. Aber es fragt sich in allem Ernst, ob man in viele Hunderte von Seiten umfassenden Werken über „Christus und die Christen“ oder „Christ sein“ Themen wie Rechtfertigung, Einwohnung des Geistes usw. – jedenfalls in ihrer sachlichen Bedeutung – auf weite Strecken übergehen kann. Wenn im folgenden ergänzende und korrektive Aussagen des klassischen Gnadentraktates in Erinnerung gebracht werden, dann bedeutet dies natürlich nicht einfach die Errichtung einer Gegenposition oder gar die Anmutung zu simpler Restauration. Vielmehr sollen die Hinweise auf ein *unausgetragenes Gespräch und eine noch strittige Sache* aufmerksam machen. Unter diesen Voraussetzungen lassen sich folgende Überlegungen im Blick auf die genannten Entwürfe anstellen:

1. Nicht selten gewinnt man in den erwähnten Tendenzen den Eindruck, daß der Begriff der Gnade, wenn er überhaupt verwendet wird, eine eigentümliche Unbestimmtheit in sich enthält. Er schwankt nämlich nicht nur zwischen einem kaum geklärten Geschenk-Charakter der Schöpfung überhaupt und besonderer göttlicher Huld, sondern speziell zwischen der Gnade als einer sittlichen Hilfe (*gratia sanans*) und der Gnade als göttlicher Selbstmitteilung. Das Schwergewicht tendiert jedoch eher zur Interpretation im Sinne von „medizineller Gnade“: Gnade ist nur eine bloß relative Hilfe zum naturgemäßen sittlichen Tun. Wenn der Begriff der Gnade aber weitgehend im Horizont der Reparatur und Sanierung der vor allem durch die Urverfehlung und die personellen Tatsünden des Menschen gestörten oder gar verwirkten Daseinsverfassung („Natur“) verwendet wird, so ist der Begriff von Gnade nicht voll erreicht. Selbstverständlich kann die Gnade als sittliche Hilfe („medizinelle Gnade“) grundsätzlich in allen Fällen als *Dynamik der „erhebenden“, übernatürlichen Gnade* betrachtet werden. Sie ist dann so etwas wie der konkrete Begleitumstand und die geschichtliche Situation der Gnade als göttlicher Selbstmitteilung. Aber gerade dieser innere dynamische Zusammenhang wird nicht sichtbar gemacht. Dann wäre auch viel deutlicher, daß die medizinelle Gnade auf die Verwirklichung des Humanen *und* Christlichen im Menschen zielt. Ohne diese Orientierung ist aber die medizi-

nelle Gnade in Gefahr, zu einer *idealen Ergänzung* einer rein menschlichen Bestimmung des Daseins zu werden.

2. Solche Perspektiven leben von einem bestimmten Verständnis der menschlichen Natur. Im Hintergrund scheint das Ideal eines *in sich vollendbaren menschlichen Wesens* zu stehen. Soweit darin gegenläufige Tendenzen zu einem Supranaturalismus sowie Fideismus sichtbar werden, sind einzelne Strukturelemente durchaus annehmbar. Doch ist die latente Grundkonzeption falsch, als ob der Mensch im Blick auf die Erfüllung seines Strebens *aus sich allein* begriffen werden könnte. Hinter Formeln wie: „Heute sind wir bescheidener geworden in der positiven Bestimmung dessen, was Menschsein bedeutet“⁵⁰, kann auch eine Verkürzung des Wagnisses Menschsein stehen. Wer den metaphysischen Hunger des Menschseins – und sei es im Namen kreatürlicher Demut – domestiziert, der nimmt der Frage nach der vollen Wirklichkeit der Gnade ihren menschlichen Sitz im Leben. Ob im Hintergrund die Idee einer „natura pura“ oder ihre säkularisierten Gestalten in Form eines Humanismus oder Ethizismus stehen, ist im Grunde sekundär⁵¹. Hier macht sich der Ausfall einer Analyse von Phänomenen wie Glück und Heil besonders negativ bemerkbar⁵².

3. Hinter den Modellen „Christsein als radikales Menschsein“ lauert noch eine weitere, eng damit verbundene Gefahr. Man fühlt sich nämlich sehr bald an ein klassisches Erbübel der traditionellen Gnadentheologie erinnert, nämlich an den Vorrang der „geschaffenen Gnade“ im Prozeß des Rechtfertigungsgeschehens und des christlichen Lebens. Nun bedarf es in diesem Zusammenhang keiner grundsätzlichen Apologetik für die „geschaffene Gnade“, welche letztlich ja das volle Ankommen der göttlichen Selbstmitteilung in der kreatürlichen Wirklichkeit als ein neues Lebensprinzip zum Ausdruck bringt. Die Liebe Gottes erreicht das menschliche Leben wirklich, so daß der Betroffene aus ihr wirken und hoffen kann. Die Nähe der Liebe Gottes unterdrückt nicht die freie Eigentätigkeit des Menschen, sondern richtet sie auf und befreit sie. Aber gerade hier scheint man eine Errungen-

⁵⁰ E. Schillebeeckx, Christus und die Christen, 712.

⁵¹ Zur notwendigen Unterscheidung zwischen Sinnfrage und Religionsbegriff vgl. K. Lehmann, Theologische Reflexionen zum Phänomen „außerkirchlicher Religiosität“, in: L. Bertsch-F. Schlösser (Hrsg.), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität (Freiburg i. Br. 1978) 49–69, bes. 57ff.

⁵² Vgl. vor allem B. Welte, Heilsverständnis (Freiburg i. Br. 1966).

schaft der neueren Gnadentheologie zu übersehen, nämlich die Einsicht, „daß mit der Schrift und den Vätern die Mitteilung der ungeschaffenen Gnade als der geschaffenen Gnade unter bestimmter Rücksicht logisch und sachlich vorausgehend gedacht werden kann“⁵³. Die ungeschaffene Gnade ist nicht Folgerung oder Wirkung, sondern seinshafter Grund für alle geschaffene Gnade. Die geschaffene Gnade darf nicht getrennt von der ungeschaffenen Gnade gedacht werden. Nicht selten gewinnt man nämlich den Eindruck, als ob einige neuere Entwürfe auf unreflektierte Weise einen Begriff von Gnade verwenden, der fast nur dem isolierten Modell „geschaffener Gnade“ entnommen ist. Natürlich wird diese nicht mehr „dinghaft“ und „statisch“ verstanden, vielmehr erscheint diese „geschaffene Gnade“ als ein Prozesselement der vollen Menschwerdung. Ja, diese sogenannte „Gnade“ scheint in ihrer Wirklichkeit funktional zurückbezogen zu werden auf die Integration der menschlichen Realität. Jeder Rückverweis auf die ungeschaffene Gnade scheint in den Hintergrund abgedrängt zu werden. Da aber eine reine geschaffene Gnade für sich, wie Karl Rahner zu bedenken gab, nicht denkbar ist, kann sich der Eindruck bei Außenstehenden verstärken, im Grunde handle es sich doch eigentlich um eine Beziehung des Menschen nur zu sich selbst bzw. zu einem idealen Moment seiner selbst, religionskritisch: überflüssige Zutat, Verdoppelung, Surrogat. Das Verhalten des gnädigen Gottes selbst, seine Huld, seine Güte, die Freiheit seiner Liebe und seine Freundschaft sind Kategorien, die – allem Personalismus zum Trotz – kaum mehr begegnen. Im Grund ist dies auch die verständliche Konsequenz, wenn Gnade eingeschränkt wird auf sittliche Hilfe. Man gewinnt gelegentlich den Eindruck, als ob die ganze Entwicklung der neueren Gnadentheologie von M. de la Taille über H. de Lubac und H. Rondet zu H. U. von Balthasar, K. Rahner, H. Volk und J. Alfaro umsonst gewesen sei – in der Schulbuchtheologie hatte diese Bewegung ohnehin noch kein volles Heimatrecht!⁵⁴ Im Grunde stehen hier das volle Verhältnis des Menschen zu Gott und das Verständnis von Transzendenz und Gott in Frage. Es ist kein Wunder, daß diese Tendenzen auch die pneumatologischen Aspekte unserer Frage fast ganz zum Verschwinden bringen,

⁵³ K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 362.

⁵⁴ Vgl. dazu H. Rito, *Recentioris theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologico-personalem gratiae* (Rom 1963).

denn nach der biblischen, patristischen und der großen mittelalterlichen Theologie (vgl. vor allem Bonaventura) ist der Heilige Geist die eigentliche Gabe, die geschaffene Gnade ist von der ungeschaffenen Gnade her zu begreifen.

4. Der Begriff der Gnade läßt sich am Ende auch nur voll fassen, wenn der Kontrapunkt, nämlich die Versklavung des Menschen, in ihrem ganzen Ausmaß gesehen wird. Die Rede von der neuen Freiheit ist nämlich bei Paulus nicht zufällig eng mit der Rechtfertigungsbotschaft verbunden. „Befreiung“ als solche und allein ist kein eigenes Thema⁵⁵. Die Erlösungstat Jesu Christi hat gerade auch die Abgründe des menschlichen Denkens und Wollens aufgedeckt. Darum täuscht der Mensch sich auch leicht darüber, wo seine wirkliche Unfreiheit und die Versklavung liegen. Die Rechtfertigungsbotschaft bringt mit letzter Klarheit das Ausgeliefertsein des Menschen an böse Mächte in den Blick. Wahre und volle Freiheit gibt es nur als Befreiung vom Tod und von der Vergänglichkeit, von der Macht der Sünde und vom Gesetz. Dies ist die Lehre von Röm 5–8. Es geht nicht „nur“, so wichtig dies bleibt, um Befreiung vom Leiden, von der Schuld und von irgendwelchen „bösen Strukturen“. Die Hinfälligkeit des Menschen, seine Ichverkrampfung und sein Hang zur Gesetzhlichkeit liegen noch tiefer. In der Befreiung von diesen Mächten durch Jesus Christus liegt die wahre Erlösung⁵⁶. „Christus hat uns befreit, und nun sind wir frei“ (Gal 5, 1).

So wird auch deutlich, warum die Gnade unverdienten Anteil am göttlichen Leben gibt. Diese Befreiung ist für den Menschen, mag er sich noch so bemühen, unerreichbar. Und so läßt sich Gnade denn auch nur voll verstehen als „Teilhabe an der göttlichen Natur“, als „Vergöttlichung“. Diese Begriffe sind nicht ungefährlich, da sie aus einem verborgenen Platonismus her den notwendigen Abstand zwischen Mensch und Gott verflüchtigen könnten, obgleich die große christliche Tradition – man denke nur an die Kappadokier⁵⁷ – sich gegen eine sol-

⁵⁵ Vgl. H. Schlier, Zur Freiheit berufen, in: *ders.*, Das Ende der Zeit (Freiburg i. Br. 1971) 216–233; K. Niederwimmer, Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament (Berlin 1966); H. Schürmann, Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums?, in: *ders.*, Orientierungen am Neuen Testament. Exegetische Gesprächsbeiträge (Düsseldorf 1978) 13–49.

⁵⁶ Vgl. dazu das Schlußdokument der Internationalen Theologenkommission „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“, in: K. Lehmann u. a., Theologie der Befreiung, 173–195, bes. 183ff, 186ff.

⁵⁷ Dazu E. v. Ivanka, Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus

che Verwischung beständig gewehrt hat. Diese Begriffe sind wegen dieses fundamentalen Mißverständnisses unzureichend, gleichwohl sind sie bis jetzt unersetzbar. Sie zeigen die wahre Sehnsucht des Menschen und seine Grenzen zumal an. Was dies näher bedeutet, müßte etwa von der Todverfallenheit des Menschen her am Sinn dessen, was ewiges Leben heißt, entfaltet werden⁵⁸. Das Leben, das dem Tod nicht entrinnen kann, wird nur durch Gottes Erbarmen gerettet. Es ist klar, daß mit diesem Thema nicht nur der Begriff der Transzendenz und Gottes überhaupt, sondern der Menschwerdung und der Erlösung zur Entscheidung ansteht⁵⁹.

5. Ein letztes Problem, das mit den erwähnten Positionen zur Debatte steht, betrifft die Erfahrung und Erfahrbarkeit der Gnade. Wir dürfen hier voraussetzen, daß es Gnade gibt im Sinne eines apriorischen Formalobjektes des übernatürlichen Aktes⁶⁰. Die Tradition spricht von Erleuchtungsgnade und Glaubenslicht. Sowenig dies heißt, daß Gnadenerfahrung auch notwendig die Gewißheit der existentiellen freien Annahme dieser Gnade, also Sicherheit über die Rechtfertigung bedeutet, so wenig fallen hier Erfahrung und die ihr zugeordnete Wirklichkeit einfach zusammen. Nicht einmal faktische Erfahrung und reflektierbare Erfahrung müssen sich decken. Erfahrung kann dann auch nicht ein eindeutiges und ein adäquates Kriterium für die Glaubenswirklichkeit sein. Es gibt nach dem Evangelium Wirklichkeit, die weder gewußt noch erfahren, aber dennoch in Glaube, Hoffnung und Liebe angenommen werden kann. Die inflationär gewordene Rede von der „Gnadenerfahrung“ ist manchmal in Gefahr, das Kriterium der Wirklichkeit von Gnade auf der Linie einer direkten Verifizierbarkeit und Ausweisbarkeit eines empirisch Erlebnismäßigen allein zu suchen und finden zu wollen. Dies wäre aber etwas ganz anderes als „Gnadenerfahrung“ im klassischen Sinne.

Hier ist so gut wie von vorne zu beginnen, nämlich schon beim viel-

durch die Väter (Einsiedeln 1964); W. Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter = Frankfurter Theologische Studien 23 (Frankfurt 1976) 223 ff.

⁵⁸ Vgl. dazu K. Lehmann, Was heißt „ewiges Leben“? = Antwort des Glaubens 3 (Freiburg i. Br. 1978).

⁵⁹ Vgl. dazu auch C. Ruini, La trascendenza della grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino = Analecta Gregoriana 180 (Roma 1971).

⁶⁰ Vgl. dazu K. Rahner, Gnadenerfahrung, in: LThK IV², 1001–1002; ders., Erfahrung des Geistes (Freiburg i. Br. 1977).

dimensionalen Erfahrungsbegriff⁶¹. Schließlich wäre zu zeigen, daß es im Bereich von Theologie und Spiritualität bei aller Korrelation von Glaube und Erfahrung auch einen Ausfall von „Erfahrung“ gibt, ohne daß die Wirklichkeit Gottes und der Gnade nicht verborgen anwesend wäre: Erfahrungen der Trockenheit und der Wüste im geistlichen Leben (Johannes vom Kreuz, Ignatius von Loyola). Die Erfahrungen von Anfechtung und Versuchlichkeit können nicht einfachhin schon zu einer Verneinung des Gerechtfertigtseins des Erlösten⁶² führen. Auch die Erkenntnis der Abwesenheit Gottes und des Mangels seiner Gnade ist noch eine Form der Beanspruchung durch ihn⁶³.

Dies muß für die begrenzten Ziele eines Referates vor Fachkollegen genügen, das nur zur gemeinsamen Diskussion einladen will. Es genügt, wenn deutlich geworden ist, daß das bisher unterbliebene Gespräch fruchtbar werden kann, wenn es nur bald in Gang käme.

IV.

Es ist offenbar geworden, daß die Schwachstellen der neueren Entwürfe zur Gnadentheologie etwas mit den Aporien des klassischen Traktates „De gratia“ zu tun haben. Es läßt sich aber auch zeigen, daß sie zugleich von einem besonderen pneumatologischen Defizit zeugen. Dies alles läßt sich nicht durch wenige Anmerkungen am Schluß beheben. Der Riß zwischen Pneumatologie und westlicher Gnadenlehre ist zu groß. Es scheint mir, daß er allerdings durch die neuere Entwicklung noch tiefer geworden ist. Die Bemühungen um eine Erneuerung der Pneumatologie⁶⁴ haben die ohnehin etwas vernachlässigte Gnadenlehre noch nicht erreicht.

⁶¹ Vgl. dazu *K. Lehmann*, Erfahrung, in: *Sacramentum Mundi I* (Freiburg i. Br. 1967) 1117–1123.

⁶² Vgl. dazu *K. Rahner*, Gerech und Sünder zugleich, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln ²1968) 262–276.

⁶³ Der Zusammenhang zwischen Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit mit der Verborgenheit bzw. Abwesenheit Gottes bedürfte einer eigenen Reflexion.

⁶⁴ Vgl. dazu *W. Kasper – G. Sauter*, Kirche – Ort des Geistes (Freiburg 1976); *J. V. Taylor*, Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt (Düsseldorf 1977); *O. A. Dillschneider*, Geist als Vollender des Glaubens (Gütersloh 1978); *Th. Schneider*, Gott ist Gabe (Freiburg i. Br. 1979); *K. Blaser*, Vorstoß zur Pneumatologie = Theologische Studien 121 (Zürich 1977) (dort 6f weiterführende Literatur); *E. Schweizer*, Heiliger Geist = Themen der Theologie, Ergänzungsband (Stuttgart 1978); *Cl. Heitmann – H. Mühlens*

Das neue Interesse für die Pneumatologie bedarf wohl selbst noch der Läuterung. Hier kann uns die Orthodoxie warnen. Die Lehre vom Heiligen Geist ist nicht einfach ein besonderes Kapitel der Dogmatik. Die Wirklichkeit des Parakleten steht im Mittelpunkt der ganzen christlichen Theologie und erträgt keine Regionalisierung⁶⁵. Außerdem ist der Geist weder *das* Prinzip nur der subjektiven Erfahrung des Einzelnen noch die sakrale Garantie für das Kirchlich-Institutionelle. Er ist aber auch nicht schlechthin das Prinzip der Unverfügbarkeit gegen jede Stetigkeit und Kontinuität christlichen Lebens. Er ist zugleich der Geist der Schöpfung. Es wird noch lange dauern, bis solche falschen Gegensätze überwunden sind.

Man kann die ganze Entwicklung der westlichen theologischen Tradition (bis zum „Filioque“-Streit) sehr skeptisch betrachten. Die pneumatische Grundschrift des christlichen Glaubens ist – mindestens dogmatisch – unterbelichtet, obgleich erst die Moderne vieles vergessen hat. Die Begegnung wird erst recht kritisch beim Zusammenstoß von Pneumatologie und Gnadentheologie. Denn hier könnte man davon sprechen, daß die westliche Tradition der Gnadenlehre, besonders die Rede von der „*gratia creata*“, die Pneumatologie geradezu ersetzt habe. Die dynamische Gegenwart des Geistes scheint durch die Lehre von der Zuständigkeit der geschaffenen Gnade abgelöst worden zu sein. Eine Erneuerung ist also nur möglich, wenn die Pneumatologie so etwas wie ein bleibendes Wasserzeichen oder ein wirksames Strukturgitter der Gnadenlehre wird. Man sollte sich jedoch zugleich vor sachlichen Verkürzungen sowie vor einem ungeschichtlichen Kahlschlag im Bereich der westlichen Gnadentheologie hüten: Die Errungenschaften der abendländischen Gnadenlehre liegen nicht zuletzt im Gewinn einer Reihe von anthropologischen Grundeinsichten

(Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (Hamburg – München 1974); J. Blank u. a., *Vom Geist, den wir brauchen*, hrsg. von W. Strolz (Freiburg i. Br. 1978); M. Thurian, *Feuer für die Erde. Vom Wirken des Geistes in der Gemeinschaft der Christen* (Freiburg i. Br. 1979).

⁶⁵ Vgl. dazu P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Paris 1969); N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog* (Stuttgart 1968) 19ff, 64ff, 145ff; D.-I. Ciobotea, *Reflexion et vie chrétiennes aujourd'hui. Essai sur le rapport entre la théologie et la spiritualité*, Diss. Theol. an der Fakultät für protestantische Theologie der Universität von Strasbourg (1979) (Verfasser ist orthodoxer Theologe), 237ff, 270ff, 302ff; R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West = Ökumenische Theologie 2* (Gütersloh–Zürich 1979) 222ff; Académie Internationale des Sciences Religieuses, *L'Esprit Saint et l'Eglise* (Paris 1969) (ökumenische Studie).

in das Dasein des erlösten Menschen. Diese sind nicht selten in einer differenzierten und uns fremd gewordenen Ontologie der Gnade verschlüsselt. Aber es wäre töricht, die Mühe der Entzifferung zu scheuen und in eine Pneumatologie zu flüchten, die diesem theologischen Reflexionsstand gegenüber fast wie vorthologisch erscheint.

Die Pneumatologie hat freilich gegenüber der traditionellen und modernen Gnadenlehre eine Reihe von elementaren Funktionen, die auf der Hand liegen:

1. Die Pneumatologie umfaßt die Spannung zwischen Heilsbegründung und Heilsvollendung. Sie erlaubt eine wahre Gegenwart des Heils, ohne die noch ausstehende Vollendung und das Seufzen der Kreatur verschleiern zu müssen. Der Zusammenhang von Pneuma – Gnade, Zeugnis und Sendung des Christen muß neu zurückgewonnen werden.

2. Die recht verstandene Pneumatologie kann die Geschichtshaftigkeit und Geschichtsmächtigkeit der Gnade steigern und zugleich Freiheit gewähren vor historischen Fixierungen und einer konformistischen Vergeschichtlichung von Heil; sie stärkt das Bewußtsein von dem bleibenden Anspruch, aber auch von der unverfügbaren Ereignishaftigkeit der Gnade.

3. Die Pneumatologie erübrigt nicht die Vermittlung der Gnade durch menschliches, geschichtliches Handeln, sondern gibt dem Christen die geistliche Ermächtigung zu selbständigem, freiem und schöpferischem Wirken.

4. Die Pneumatologie, die immer auch christologisch vermittelt ist, lehrt eine neue Wir-Erfahrung, welche Kirchesein fundiert: Gnade wird dem Erwählten immer zugunsten der anderen zuteil.

5. Die Pneumatologie verknüpft eine neue Erfahrung des Geistes mit dem sittlichen Anruf und der eschatologischen Dimension der Rechtfertigung.

Hier sollte über gegenwärtige Tendenzen der Gnadenlehre im Horizont der Pneumatologie die Rede sein. Es konnten nur tastende erste Schritte sein. Vieles ist einander noch zu fremd. Im Vordergrund mußten sogar Hinweise auf Vorgänge im Bereich der westlichen Gnaden-theologie stehen. Immerhin ist wohl der bisher unterbliebene Streit zwischen manchen Tendenzen des theologischen Denkens über die Erlösung und der klassischen Gnadentheologie sichtbar geworden.

Mehr nicht. Das Ausmaß des notwendigen Streites sollte umrissen, er konnte jedoch nicht gelöst werden. Vielleicht sind da und dort Annäherungsmöglichkeiten sichtbar geworden. Das Repertoire der klassischen Theologie ist im Blick auf die notwendigen Modifikationen zweifellos auch reicher, als hier zur Darstellung kommen konnte. In welchem Maße würde die Gnadentheologie lebendiger, wenn alte Topoi, z. B. von den „Gaben des Geistes“⁶⁶, von den „Früchten des Geistes“⁶⁷ und von der Einwohnung des Geistes in jedem Gerechten⁶⁸, wieder lebendig werden könnten! Die Gnadentheologie braucht eine neue Zukunft. Sie steht immer noch in einer dürftigen Zeit. Aber die Wahrnehmung des Mangels könnte auch hier den Anfang einer Wende zu Neuem bedeuten.

⁶⁶ Vgl. dazu *W. Sandfuchs* (Hrsg.), *Die Gaben des Geistes* (Würzburg 1977).

⁶⁷ Dazu *W. Lohmann*, *Frucht und Gaben des Heiligen Geistes* (Gießen – Basel 1978) 12ff (Literatur).

⁶⁸ Immer noch wichtig *H. Schauf*, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes* (Freiburg i. Br. 1941); *M. Flick* – *Z. Alszeghy*, *Il vangelo della grazia*, 454–529 (Lit.). – Auf Grund der Themenstellung und der begrenzten Zeit konnte die jüngste Entwicklung der Gnadentheologie und der Pneumatologie in der protestantischen Dogmatik nicht erörtert werden, vgl. neustens nur *H. Thielicke*, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik*, Band III: *Theologie des Geistes* (Tübingen 1978) §§ 1–5; *G. Ebeling*, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Band III (Tübingen 1979) §§ 30, 31, 42.

Anmerkung bei der Korrektur:

Inzwischen erschienen zwei Bände einer auf drei Teile angelegten Pneumatologie von *Y. Congar*, *Je crois en l'Esprit Saint. Tome I: L'Esprit Saint dans l'„Économie“. Révélation et expérience de l'Esprit, tome II: „Il est Seigneur et Il donne la vie“* (Paris 1979, Éd. du Cerf). Der abschließende dritte Band soll die „Theologie des Geistes“ bringen, nicht zuletzt den Streit um das „Filioque“; *Dieu révélé dans l'Esprit. Sonderheft Nr. 9 der Zeitschrift „Les quatre fleuves“* (Paris 1979, Éd. Beauchesne).