

Wie von der Gnade reden?

Neuere Entwicklungen in der katholischen Theologie

In kaum einer neueren Arbeit zur Gnadentheologie fehlt der einleitende Hinweis auf eine *Spannung*, der sich gegenwärtig jedes Reden über die Gnade unausweichlich stellen muß: Einerseits wird mit Recht darauf insistiert, daß Gnade der „Mittelbegriff der ganzen Offenbarung“ (Johann Auer) und „Inbegriff des ganzen Christentums“ (Piet Fransen) sei: Gemeint ist mit dem vielschichtigen Gnadenbegriff ja letztlich die in Jesus Christus endgültig und unüberbietbar geschene erlösende Zuwendung Gottes zum Menschen. Andererseits konstatiert man ebenso zu Recht, mehr noch als andere Begriffe der christlichen Überlieferung sei Gnade zu einem nur noch schwer zugänglichen Fremdwort oder zu einem „frommen, unüberlegten und unverbindlichen Füllwort“ (Gisbert Greshake) geworden.

Bruch mit der Schultheologie

Die gerade durch ein solches *Auseinanderklaffen von theologischem Anspruch und faktischer Relevanz* herausgeforderte Neubestimmung ließ allerdings beim Thema Gnade länger auf sich warten als bei ähnlich gewichtigen theologischen Problemen und fiel zumindest bis vor kurzem auch schon rein qualitativ betrachtet eher bescheiden aus. Gründe dafür lassen sich unschwer namhaft machen. Der *Bruch mit der Schultheologie* war in der Gnadenlehre besonders radikal: Struktur, Problemstellungen und Begrifflichkeit des in der nachtridentinischen Epoche ausgebildeten Gnadentrats sind nicht nur in der Theologie selber, sondern auch in Verkündigung, Katechese und religiösem Alltag in weitem Umfang fremd geworden: man denke nur an Begriffe wie „heiligmachende Gnade“, „Verdienst“ oder „Gnadenstand“. Hier rächte sich die oft beklagte Isolierung der traditionellen Gnadenlehre mit ihren subtilen Unterscheidungen, die in das Ganze des Glaubens und des christlichen Lebensvollzugs kaum mehr wirklich zu integrieren waren.

Zwar stritt man sich in den fünfziger Jahren noch einmal intensiv um das Verhältnis von Natur und Gnade. Die dabei vorgenommenen Neuakzentuierungen (Vorrang der „ungeschaffenen“ vor der „geschaffenen“ Gnade; personales Gnadenverständnis; Abwendung von einer abstrakten Natur-Gnade-Spekulation zugunsten einer heilsgeschichtlichen Gesamtdeutung) spielten sich jedoch noch weithin im Horizont der traditionellen Gnadentheologie ab. Dann traten aber im Zuge des umfassenden Strukturwandels katholischer Theologie zunächst andere Problemfelder in den Vordergrund. Die Auseinandersetzung

mit der neuzeitlichen Philosophie und dem positivistisch-kritischen Gegenwartsbewußtsein rückte zunächst die *Gottesfrage* in den Mittelpunkt; durch die Rezeption der Ergebnisse historisch-kritischer Exegese erwiesen sich vor allem *christologische Neuansätze* als unentbehrlich. In beiden Fällen wurden nicht nur Einzelfragen des Glaubensverständnisses aufgeworfen, sondern ging es um die Identität und gleichzeitig Kommunikabilität des Glaubens angesichts eines tiefgreifend veränderten geistig-gesellschaftlichen Horizonts. Demgegenüber mußten vermeintliche schultheologische Subtilitäten, wie sie die Gnadenlehre (oder auch die Trinitätslehre) auswies, zurückschreiten.

Daß es dabei – wie Arbeiten der letzten Jahre zeigen – nicht geblieben ist, hat nicht nur mit dem Wechsel theologischer Moden und den unvermeidlichen Pendelausschlägen zu tun, durch die das gestern Vernachlässigte heute jeweils wieder neu entdeckt wird. Verkürzt gesagt mußte gerade diejenige Entwicklung der Glaubensreflexion, die zunächst eher von der Gnadentheologie *wegführte*, in ihrer eigenen Konsequenz den Leitbegriff Gnade wieder *deutlicher ans Licht treten lassen*. Will die Theologie nämlich nicht nur allgemein von Gott, sondern auch konkret von seinem Handeln an der Welt und am Menschen reden, stößt sie auf das Stichwort Gnade. Das gilt ebenso für eine Christologie, die nicht nur Leben und Botschaft Jesu von Nazaret und die Entwicklung des christologischen Dogmas rekonstruiert, sondern auch nach dem durch Jesus Christus gewirkten Heil und dessen Wirkungen fragt. Damit hängt eine weitere entscheidende Frage zusammen: Gnade bezeichnet für den Glauben einerseits gerade den „Überschuß“, der dem Menschen von Gott her zugesagt wird, das, was über seine eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten hinausgeht. Andererseits ist damit aber unausweichlich das Problem verknüpft, wie sich Heil und Erlösung konkret im Leben des Menschen und in seiner gesellschaftlichen Umwelt auswirken.

Die drei bisher genannten Koordinaten: Auflösung des klassischen Gnadentrats, veränderter theologischer Gesamthorizont, Unverzichtbarkeit der mit dem Stichwort Gnade letztlich gemeinten Fragen prägen so gut wie alle Neuansätze, die in den letzten Jahren im Feld der Gnadentheologie unternommen wurden. Daher laufen diese in ihren Grundlinien und Anliegen auch in vielfacher Hinsicht parallel, vor allem im Bemühen um die Einbindung des Redens von der Gnade in einen umfassenderen theologischen Horizont und damit um die Überwindung der Isolierung der Gnadentheologie, in der Suche

nach *Anknüpfungspunkten* in der gegenwärtigen Erfahrungswirklichkeit, von denen aus sinnvoll und verständlich von Gnade gesprochen werden kann, gleichzeitig aber auch im Aufweis, daß mit der Gnade eine Dimension ins Spiel kommt, die über das vom Menschen her zu Leistende hinausgeht, auf die er aber dennoch angewiesen ist. Andererseits verweisen die beträchtlichen *Differenzen* im Ansatz und in der Durchführung im einzelnen deutlich darauf hin, daß die Spannungen zwischen dem gnadentheologischen Erbe und den neueren Fragestellungen nicht so leicht zu bewältigen sind.

Gnade und wahres Menschsein

Im Jahr 1977 legte *Edward Schillebeeckx* als Fortsetzung und weiterführende Ergänzung seines Jesusbuchs ein umfangreiches Werk vor, das im niederländischen Original den Titel „Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding“ trägt. Schon die Art und Weise, in der hier der Begriff Gnade auftaucht (in der deutschen Übersetzung entschied man sich für den Titel „Christus und die Christen“ (Freiburg – Basel – Wien 1977), verweist auf den Blickwinkel, unter dem Schillebeeckx das Problemfeld angeht: Gnade ist einerseits Synonym für christliches Heil und für Erlösung; Gnade wird andererseits mit Befreiung als konkret-geschichtlicher Praxis verbunden. Über diese für die gegenwärtige Theologie in der einen oder anderen Form weithin charakteristischen Ausgangspunkte hinaus sind für Schillebeeckx' Entwurf einer Gnadentheologie vor allem *zwei Elemente* bestimmend: Einmal sein schon im Jesusbuch praktizierter methodischer Ansatz in der Vermittlung von neutestamentlichem Zeugnis und gegenwärtiger Erfahrung; zum anderen die damit zusammenhängende Bestimmung des Verhältnisses von Heil (bzw. Gnade) und wahrem Menschsein.

Wenn Schillebeeckx in seinem Buch breit die neutestamentliche Theologie der Gnadenerfahrung entfaltet, zielt diese Rekonstruktion letztlich auf die grundlegende Aufgabe, Gnadenerfahrung, christliches Heil unter den gegenwärtigen Bedingungen *neu zu artikulieren*. Dem dient die Unterscheidung zwischen der Konstante neutestamentlicher Soteriologie, die Schillebeeckx mit der schon aus dem Jesusbuch geläufigen Formel „Heil in Jesus finden von Gott her“ benennt, und den verschiedenen Interpretamenten, die etwa im paulinischen oder johanneischen Schrifttum aus dem jeweiligen kulturell-religiösen Kontext zur Deutung dieser Grunderfahrung herangezogen wurden, wie auch die Einbeziehung der gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die frühe Kirche das in Jesus erfahrene Heil auslegte und in ihrem konkreten Handeln in der Welt umsetzte.

Die Rekonstruktion soll die Einsicht befördern: gerade weil die neutestamentlichen Interpretamente für Gnade und Erlösung aus dem Prozeß einer Konfrontation ursprünglicher christlicher Heilerfahrung mit geläufigen Vorstellungen aus der religiös-kulturellen Umwelt entstammen, brauchen sie für eine gegenwärtige Auslegung

des Glaubens an die Erlösung nicht übernommen werden. So reduziert Schillebeeckx denn auch das zunächst in seiner ganzen Vielfalt ausgebreitete Material auf vier „Strukturelemente“ der neutestamentlichen Gnadentheologie, „die Christen in einer zeitgemäßen Aktualisierung, in der ein Echo des Evangeliums Jesu Christi vernommen werden kann, berücksichtigen müssen, wenn sie dieses Evangelium unverkürzt und doch zeitgemäß in Wort und Tat lebendig halten wollen“ (618): Gottes Ehre liegt im Glück und Heil der Menschen; dieser Plan Gottes wird in der Person und im Leben Jesu erfahrbar; in der Geschichte der Glaubenden geht die Geschichte Jesu weiter; die Vollendung von Gnade, Erlösung und Befreiung geschieht nicht innergeschichtlich, sondern ist dem Eschaton vorbehalten.

Unter dieser Voraussetzung ist begreiflich, daß Schillebeeckx seine Aussagen dazu, was Gnade, Heil und Erlösung heute bedeuten können, im *Kontext der Frage nach dem wahren Menschsein* im Spannungsfeld von emanzipatorischem Befreiungsprozeß und Leidensgeschichte ansiedelt. Dabei spricht er sich unmißverständlich gegen kurzschlüssige Identifizierungen aus: „Aber die göttliche Freiheit, Trägerin und Quelle der menschlichen Freiheit, erschöpft sich nicht in unserer emanzipativen Freiheitsgeschichte“ (773). Bei aller in sich differenzierten und dabei auch nicht spannungsfreien Argumentation haben Schillebeeckx' Ausführungen aber ein *unübersehbares Gefälle*, an dem auch am ehesten die Grenzen dieses Ansatzes sichtbar werden: In der Analyse von Gnade und Heil legt er den Nachdruck besonders auf die vorläufige und fragmentarische geschichtliche Praxis, in der immer neu trotz aller Erfahrung des Scheiterns in Fortführung der Praxis Jesu hier und jetzt Erlösung erfahrbar und real wird. Dem korrespondiert eine deutliche Zurückhaltung hinsichtlich der Aussagen über definitives, vollkommenes Heil: „Denn wir haben keinen aus unserer weitergehenden Geschichte herauslösenden Begriff davon, was Menschsein letztlich bedeuten kann, noch einen unhistorischen tauglichen Begriff davon, was Gottes Gottsein – als Heil für Menschen – genau bedeutet“ (775). Dasselbe gilt für die Beschreibung erlösten Menschseins als Voraussetzung für befreiende Praxis, die fast nur als Grenzbestimmung einbezogen wird: „Wirkliche Erlösung oder Heil geht immer in Mystik über“ (822).

Die Zurückhaltung von Schillebeeckx gegenüber überschwenglich-erfahrungsfernen Aussagen über definitives Heil oder über erlöstes Menschsein sollte man nicht schelten; ebensowenig kann man ihm ein verkürztes Heils- und Erlösungsverständnis vorwerfen. Der *eigentlich kritische Punkt* seiner Gnadentheologie hat mit dem letztlich inhaltlich zu wenig gefüllten Leitbegriff „Heil von Gott her in Jesus“ zu tun: Hier rächt sich die nur historisch rekonstruierende Berücksichtigung des Potentials der neutestamentlichen Interpretamente für die Gnaden- und Erlösungswirklichkeit. Auch kann der Begriff die von Schillebeeckx angezielte „Korrelation zwischen Gottes Vorherbestimmung oder absolut-freier Heilsinitiative und der

Erfahrung gefundenen Lebenssinns und entdeckter Lebenserfüllung bei denen, die an Jesus glauben“ (614), nicht genügend sichtbar machen.

Gnade als Freiheit und Befreiung

Es hat mit der methodischen Eigenart von Schillebeeckx theologischem Ansatz zu tun, daß er in „Christus und die Christen“ die Geschichte der Gnadentheologie zwischen dem Neuen Testament und gegenwärtigen Verstehensbemühungen ausklammert. Der Zugang zu einem erneuerten Verständnis von Gnade läßt sich allerdings gerade auch durch die *Auseinandersetzung mit entscheidenden Stationen* in der Entwicklung der Gnadentheologie gewinnen. Hier ist besonders *Gisbert Greshake* zu nennen, an dessen einschlägigen Arbeiten sich eine gewichtige Variante der neueren Verstehensbemühungen verdeutlichen läßt: Es geht um die Auslegung von Gnade nicht nur allgemein im Horizont des wahren Menschseins, sondern präziser im Horizont konkret-geschichtlich vermittelter Freiheit.

Zu diesem Zweck greift Greshake auf die *Gnadentheologie des Pelagius* zurück (Gnade als konkrete Freiheit, Mainz 1972), nicht um sie einfachhin als Ausweg für gegenwärtige Aporien zu empfehlen, sondern um auf Einseitigkeiten und Verengungen hinzuweisen, die nicht zuletzt dadurch entstanden, daß die Gnadentheologie in ihrer weiteren Entwicklung durch die Weichenstellungen geprägt wurde, wie sie Augustinus in der Auseinandersetzung mit Pelagius vornahm. Dabei ist vor allem ein grundlegendes Datum der augustininischen Lehre von der Gnade zu nennen: „Ort der Gnade ist das innere Sein des Menschen in seiner Unmittelbarkeit zu Gott; demgegenüber ist alle äußere Vermittlung der Gnade nur instrumentales Zeichen für ihre unsichtbare Wirklichkeit“ (276). Der Stellenwert der konkret vermittelten menschlichen Freiheit in der Theologie des Pelagius erweist sich solcher Verengungen auf die innere Gnade gegenüber als Brücke zu einer Antwort auf die im heutigen Denk- und Erfahrungshorizont entscheidende Frage: „Was ist Gnade konkret? Wie und wo läßt sich Gnade erfahren?“ (275). *Freiheit* wird damit zum *Leitbegriff*, an dem Grundelemente einer gegenwärtigen Gnadentheologie buchstabiert werden.

Dadurch wird zumindest im Ansatz gleichermaßen die Anknüpfung an einen Zentralbegriff gegenwärtigen Selbstverständnisses wie das Aufgreifen der „klassischen“ gnadentheologischen Fragestellungen ermöglicht. Entscheidend dabei ist die Bestimmung der Freiheit als gesellschaftlich vermittelter, konkreter Freiheit einerseits und die Betonung der unaufhebbaren Dialektik von äußerem Anstoß und „innerer“ Begnadigung als Ermöglichung von Freiheit andererseits. Das Gnadenthandeln Gottes am Menschen erweist sich darin, daß er in Jesus Christus „ein endgültiges, effizientes, normatives Leitbild der Freiheit aufrichtet und so einen nicht mehr rücknehmbaren, unter den Bedingungen der Geschichte unübertreffbaren, blei-

benden Raum konkreter Freiheit stiftet: Die Gemeinde“ (*Gisbert Greshake*, *Geschenkte Freiheit*, Freiburg – Basel – Wien 1977, 115).

Deutlicher als bei Schillebeeckx wird von Greshake auf *dem Zusammenhang zwischen äußerer und innerer Gnade* insistiert, wobei dann auch die Spitzenaussagen der Gnadentheologie positiv aufgenommen und verständlich gemacht werden können: Rechtfertigung des Sünders, Gnade als Selbstmitteilung Gottes. Jesus Christus ist nicht nur das unüberbietbare „äußere“ Leitbild der Freiheit, das dem nach Befreiung verlangenden Menschen inmitten seiner konkreten Umwelt einen neuen Anfang ermöglicht, sondern dazu tritt die von Gott gewirkte Entsprechung *im* Menschen: „So gesehen wirkt Gott durch den Heiligen Geist der uns durch Christus gegeben ist, im Inneren des Menschen die dem äußeren Leitbild Jesu korrespondierende innere Befreiung des Menschen“ (ebd., 118). Die Deutung von Gnade als befreiter, geschenkter Freiheit erweist sich damit nicht als eine legitime Möglichkeit heutigen Gnadenverständnisses, sondern als fruchtbarer Ansatz, gerade auch wegen seiner Offenheit für anders akzentuierte Verstehensbemühungen.

Angesichts der engen Verbindung, die in neueren Ansätzen durchweg zwischen Gnade und Freiheit, Erlösung und Befreiung hergestellt wird, ist es nicht verwunderlich, daß sich auch ein Vertreter der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung auf diesem Feld zu Wort gemeldet hat. Der Entwurf einer Gnadenlehre, den *Leonardo Boff* vor einigen Jahren vorlegte (Erfahrung von Gnade, Düsseldorf 1978), ist allerdings nicht nur ein Traktat über Gnade im lateinamerikanischen Befreiungsprozeß, sondern geht im Anspruch und auch in der Breite der aufgegriffenen Themen darüber hinaus. Letztlich liegt Boffs Überlegungen, die nicht über Gnade reflektieren, sondern die gelebte Erfahrung von Gnade bewußt machen wollen, ein *einziges Axiom* zugrunde: „Gnade ist eine Seinsweise aller Dinge oder auch des Menschen, insofern sie bzw. er in ihrer Beziehung zu Gott gesehen und als Geschenk, Ungeschuldetheit, Wohlwollen und Schönheit, als Gegenwart und Wirkmacht Gottes in der Welt erlebt werden bzw. wird“ (59). An anderer Stelle spricht er von der Gnade als einem „göttlichen Milieu“ oder auch als der „existentiellen Atmosphäre aller Menschen“.

Ganz im Sinn dieses Axioms begnügt sich Boff auch nicht damit, einen bestimmten Anknüpfungspunkt im menschlichen Lebensvollzug oder in der gesellschaftlichen Wirklichkeit festzumachen, der es ermöglicht, konkret vom Gnadenthandeln Gottes zu sprechen. Vielmehr stellt er mehrere Begegnungsfelder von Gnade und Erfahrungswirklichkeit nebeneinander. Zunächst handelt Boff von „Gnade in der Erfahrung unserer technischen und wissenschaftlichen Welt“, wo er als Resultat festhält: „Wissenschaft erscheint von dem Augenblick an als Gnade, in dem sie ihren geschlossenen Zirkel des Logos der Objektivität aufbricht und sich ständig auf das Geheimnis verwiesen weiß“ (96). Daneben tritt selbstverständlich die Deutung von Gnadenerfahrungen auf dem Hintergrund befreien-

der Praxis in Lateinamerika und schließlich zählt Boff eine Reihe von Lebenssituationen auf, in denen der einzelne Mensch Gnade erfahren kann.

Zur Deutung der solcherart beschriebenen Gnadenerfahrung zieht Boff auch *Topoi der klassischen Gnadentheologie* heran, die er seinem Ansatz mit mehr oder weniger Erfolg zu integrieren versucht. Das gilt einerseits für die Lehre von der habituellen und aktuellen Gnade: Boff deutet die habituelle Gnade als „Treue zu einer auf Gott hin offenen Grundoption“ und die aktuelle Gnade dementsprechend als die prozessuale und geschichtliche Dimension dieser Option. Der spezifisch befreiungstheologische Akzent zeigt sich daran, daß ausdrücklich die soziale Dimension der Gnade einbezogen und damit Rechtfertigung als Befreiungsprozeß gedeutet wird: „Gott und Mensch arbeiten gemeinsam daran, daß das Reich Gottes in der Geschichte empfangen und geboren werden und bis zu seiner endgültigen Fülle wachsen kann“ (226).

Zum zweiten greift Boff sogar auf in der gegenwärtigen Theologie und Frömmigkeit eher sparsam anzutreffende Begriffe wie Teilhabe am göttlichen Wesen, Kind-Gottes-Sein des Menschen, Einwohnung der Dreifaltigkeit im Leben des Gerechtfertigten zurück, um mit ihrer Hilfe das neue Sein des begnadeten Menschen zu beschreiben. Allerdings schlagen dabei Boffs Grundansatz im Verhältnis von Gnade und Erfahrung und seine Deutung von Gnade als Dimension der Wirklichkeit deutlich durch: „Wenn uns verkündigt wird, wir seien Kinder Gottes . . . , dann wird uns eine Wirklichkeit enthüllt, die schon immer im Menschen zugegen war“ (268).

Eine Kapitelüberschrift in Boffs Entwurf lautet: „Gnade ereignet sich – unwichtig aber ist, wann, wo und wie“ (154). Damit ist gerade der wunde Punkt dieses gnadentheologischen Neuansatzes angesprochen. Er ist nicht darin zu suchen, daß Boff eine Vielzahl von Situationen im Leben des einzelnen und Entwicklungen der modernen Gesellschaft im allgemeinen und in Lateinamerika im besonderen aufgreift, in denen Gottes Gnade am Werk sein kann. Kritisch wird es erst dort, wo bedingt durch Grundformeln wie „Gnade als Seinsweise aller Dinge“ nicht mehr wirklich differenziert werden kann. Es wird zwar dann möglich, alle Dimensionen der Erfahrungswirklichkeit in das Reden von der Gnade einzubeziehen, aber gleichzeitig wird die Einseitigkeit der Schultheologie der Gnade mit ihrer Tendenz zur Isolierung und Aufspaltung gleichsam durch eine ebenso einseitige Entgrenzung beantwortet. Damit bleibt die Aufgabe gestellt, die bei Boff vernachlässigten Unterscheidungen neu zu versuchen, ohne deswegen seinen Impetus aufzugeben, einerseits von Gnade so konkret wie möglich zu sprechen, gleichzeitig aber auch die in Begriffen wie „Teilhabe am göttlichen Wesen“ angedeutete Dimension der Gnadenwirklichkeit festzuhalten.

Nicht zuletzt um Unterscheidung geht es einem erst vor wenigen Monaten erschienenen Werk, das schon deshalb in unserem Zusammenhang besonderes Interesse verdient, weil es gleichzeitig die Grundanliegen der neueren

Gnadentheologie zu bestätigen und ihre Einseitigkeiten bzw. möglichen problematischen Konsequenzen zurechtzurücken will (*Ludwig Weimer, Die Lust an Gott und seiner Sache, Freiburg – Basel – Wien 1981*). Es zeigt einerseits den theologischen Rang der Gnadenthematik, andererseits aber auch den beträchtlichen Anspruch, den Weimer erhebt, wenn er mit seinen Überlegungen der gegenwärtigen Theologie insgesamt einen Weg weisen will, auf dem sich die „Wahrung des unreduziert unterscheidend Christlichen“ mit dem „Postulat der Verstehbarkeit der Theologie von Gnade und Freiheit für die moderne Rationalität“ (34) verbinden läßt.

Kirche als Vermittlung von Gnade und Freiheit

Die von den bisher dargestellten Ansätzen abweichende Perspektive, die zahlreiche Entsprechungen und Übereinstimmungen mit ihnen im einzelnen keinesfalls ausschließt, zeigt sich schon daran, daß Weimer nicht bei der sonst durchweg in den Vordergrund gerückten Frage nach einem Anknüpfungspunkt für das Reden von der Gnade Gottes einsetzt, sondern bei der Frage nach der *Art und Weise des Zusammenwirkens von Gott und Mensch*, von Gnade und Freiheit. Damit nimmt er eine in den meisten einschlägigen Arbeiten der letzten Jahre zwar immer mitbehandelte, aber doch eher am Rand angesiedelte Problematik wieder explizit auf, mit der Absicht allerdings, die die Geschichte der Gnadentheologie gerade an dieser Stelle prägenden Engführungen zu vermeiden.

Sein Lösungsvorschlag besteht zunächst in der Übertragung der christologischen Formel von Chalkedon auf die Gnadenlehre: Gnade und Freiheit müssen so „unvermischt und ungetrennt“ zusammengedacht werden, daß ihr Zusammenspiel je ganz als Werk Gottes und als Werk des Menschen gedacht werden kann. Von dieser Voraussetzung aus kann das Gnade-Freiheit-Problem in einem zweiten Schritt nochmals genauer angegangen werden. Weimer stellt die Grundfrage: „Wie kann Gott den Menschen unfehlbar bewegen, ohne seine Freiheit aufzuheben?“ (313). Er bestimmt den Einheitspunkt von souveränem göttlichen Handeln und menschlicher Freiheit als die „Sache“, um die es beiden geht: „Die Sache Gottes ist in sich das den Menschen Beglückende, weil Gelingende, so daß sie unbedingt mächtig wird, wenn der Mensch will“ (467). „Lust an Gott und seiner Sache“ bringt den Menschen dazu, ohne Vergewaltigung seiner Freiheit sich auf das Angebot der Gnade einzulassen.

Dieses Angebot tritt dem Menschen und der Welt überhaupt – und hier liegt der eigentliche Skopus von Weimers Argumentation – in Gestalt der *Kirche* entgegen. Weitaußprononcierter als in den bisher dargestellten Ansätzen rückt er die Dimension Kirche als den einzigen Schlüssel für die Lösung des Gnade-Freiheit-Problems in den Vordergrund.

„Das Wunder der Kirche ist das Dritte, das jenes unver-

mischte zugleich von Tat Gottes und Tat des Menschen vermittelt“ (24). Die beiden Pole werden von Weimer folgendermaßen zusammengebracht: Daß es überhaupt Kirche gibt, ist ganz und gar als Werk Gottes anzusehen, darin zeigt sich seine gnadenhafte Initiative, die der Mensch nur als das seine Möglichkeiten Übersteigende annehmen kann (Weimer bezieht in diesem Zusammenhang die Lehre von der Prädestination auf die Kirche: sie ist Gegenstand der sich unfehlbar durchsetzenden göttlichen Vorherbestimmung zum Heil). Andererseits ist Kirche aber die Wirklichkeit, auf die sich die Sehnsucht des Menschen nach gelingender Gemeinschaft richtet. „Erst Gemeinschaft mit dem Absoluten ermöglicht Gemeinschaft von Menschen untereinander; einander zu dienen und sich miteinander zu freuen kulminieren im geselligen Gottgenießen“ (385). In einer etwas überschwenglichen Formulierung Weimers: Die Kirche ist als „Traum Gottes“ zugleich auch der „Traum des Menschen“.

Dieser Grundansatz zielt deutlich auf zweierlei. Zum einen ist er auf *Unterscheidung* aus. Statt eines undifferenzierten Redens von der Gnade in der Welt und in der Geschichte, das zumindest tendenziell zur Nivellierung des unterscheidend Christlichen führen kann, plädiert Weimer mit allem Nachdruck für die Bindung der Gnade an den Raum der Kirche, um sie dadurch identifizierbar zu machen. Daß es Gnade auch außerhalb der Kirche gibt, wird damit nicht geleugnet, nur wird sie von der Kirche als dem Sakrament der Welt her gedeutet. Dieser strikten Unterscheidung korrespondiert eine *Deutung der Kirche als des unvermischten und ungetrennten Handelns von Gott und Mensch*, die sie überhaupt erst ermöglicht. Ist nämlich die eine Unterscheidung sichergestellt, lassen sich alle Dimensionen von Gnade im Raum der Kirche zwanglos zusammenführen: In der Kirche ist der „Zwiespalt zwischen weltlicher und spiritueller Seite an den Begriffen Freiheit und Erlösung“ (144) aufgehoben, sind „humane Kultur“ und „göttliche Ordnung“ untrennbar miteinander verbunden; die Kirche ist der Ort der Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft, in ihr ist sowohl die Weltlichkeit und Konkretheit der Gnade gewahrt wie ihre Innerlichkeit. Kurz gesagt: In der Kirche kann deshalb jedes Ereignis, jeder noch so profane Lebensvollzug als Gnade gedeutet werden, weil in ihr der Bezug auf die göttliche Vorgabe und damit die Unverwechselbarkeit von Gnade grundsätzlich gewahrt ist: „Das Zeugnis der Kirche deutet die Zweideutigkeit, das Inkognito der Gnade und läßt durch die Rückgabe der Ehre an Gott die Rede von Gott laut werden; dabei verweist es auf eine feststellbare, unterschiedene Praxis, auf die eigene Kontrasterfahrung“ (108).

Eine kritische Auseinandersetzung mit dem in sich vielschichtigen Entwurf Weimers muß bei seinem Kirchenverständnis ansetzen, das unverkennbar von seiner Zugehörigkeit zur „Integrierten Gemeinde“ geprägt ist: Von Kirche wird einerseits in überhöhenden Formulierungen wie „dritter Ort, der noch und schon beides ist, Erde und Himmel“ (279) oder als „internationales und universales

Volk“ (529) gesprochen, andererseits aus dem Blickwinkel einer spezifischen Gemeindeerfahrung. Was dabei weitgehend ausfällt, ist gleichsam der Bereich dazwischen, also die konkrete Kirchenstruktur oder auch die Formen des Ineinander von Kirche und gesellschaftlicher Umwelt. Würde hier ekklesiologisch stärker differenziert, könnte wohl deutlicher als in dem ganz auf Synthese bedachten Entwurf Weimers das notwendige Gefälle zwischen Christologie und Ekklesiologie oder auch die Spannung zwischen der Gnadenerfahrung des einzelnen und ihrer kirchlichen Vermittlung hervortreten, könnten auch manche bei Weimer zu beobachtende *Überdehnungen der Bindung der Gnade an die Kirche* zurückgenommen werden. Trotz solcher Anfragen bleibt festzuhalten, daß Weimer mit seiner Untersuchung neben der wertvollen Auseinandersetzung mit der Geschichte der Gnadentheologie die gegenwärtige Diskussion um zwei unerläßliche Akzentsetzungen bereichert hat: Einmal seine konsequente Durchführung des „je-ganz“-Modells im Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln, zum anderen das Insistieren auf dem unauflöselichen Zusammenhang von Gnade und Kirche und damit auf der Identifizierbarkeit und Bestimmbarkeit von Gnade.

Wahrnehmung des Mangels – Anfang einer Wende?

In einem Aufsatz zu Tendenzen gegenwärtiger Gnadentheologie kam *Karl Lehmann* vor einigen Jahren zu dem Schluß: „Die Gnadentheologie braucht eine neue Zukunft. Sie steht noch immer in einer dürftigen Zeit. Aber die Wahrnehmung des Mangels könnte auch hier den Anfang einer Wende zu Neuem bedeuten“ (Gegenwart des Geistes, Freiburg – Basel – Wien 1979, 204). Nach dem Blick auf einige Neuansätze der letzten Jahre kann nochmals zusammenfassend verdeutlicht werden, womit diese „dürftige Zeit“ der Gnadentheologie vor allem zu tun hat: Die klassische Gnadentheologie konnte in einem in sich stimmigen Diskurs das Handeln Gottes am Menschen in seinen verschiedenen Stufen und mit seinen Wirkungen in einer unverwechselbaren theologischen Terminologie beschreiben.

Gerade die zwar nicht unvereinbaren, aber dennoch recht unterschiedlichen neueren Zugänge machen deutlich, daß die heute unvermeidliche Berücksichtigung der *Vielzahl von Dimensionen*, die das Handeln Gottes in Welt und Kirche und den christlichen Existenzvollzug bestimmen oder darin impliziert sind, eine solche Geschlossenheit und Eindeutigkeit kaum mehr zulassen. Gnade hat notwendigerweise sowohl eine anthropologisch-spirituelle, eine ekklesiologische wie eine gesellschaftlich-geschichtliche Dimension. Geht die Gnadentheologie auf all dieses ein – und sie hat es, wie gezeigt, getan –, kann sie zwar die Isolierung der traditionellen Gnadentheorie überwinden, handelt sich aber neue, unvermeidbare Probleme und Reibungsflächen ein, die auch zu Unschärfen und Defiziten führen können. So hat *Karl Lehmann* im oben erwähnten

Aufsatz, von Einsichten der klassischen Gnadentheologie ausgehend, im Blick auf die neueren Tendenzen kritisch angemerkt, es werde dort zu stark die geschaffene gegenüber der ungeschaffenen Gnade betont, zu undifferenziert von Gnadenerfahrung geredet, Gnade erscheine weniger als Anteil am göttlichen Leben denn als „bloß relative Hilfe zum naturgemäßen sittlichen Tun“ (196). Pendelbewegungen in der Akzentsetzung, entweder stärkere Betonung des „übernatürlichen“ und des Geschenkcharakters der Gnade oder stärkere Einbindung von Gnade in den Horizont menschlichen Handelns, haben immer etwas mit gesamtheologischen und kirchlichen Entwicklungen zu tun. In einer Phase bewußter Weltzuwendung und Praxisorientierung wird eine Gnadentheologie anders akzentuiert sein als in einer Phase intensiverer Besinnung auf die spezifisch religiösen Vollzüge und ihre kirchliche Vermittlung.

Zwei Dinge bleiben in jedem Fall festzuhalten: Zum einen machen gerade die neueren Überlegungen sichtbar, daß Gnade eine *dialektische und paradoxe Wirklichkeit* ist. Diesen Gesichtspunkt hat O. H. Pesch in seiner unlängst erschienenen Einführung in die Gnadentheologie mit Recht un-

terstrichen (O. H. Pesch/A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981). Einige seiner Formulierungen seien zur Verdeutlichung des Gemeinten genannt „Die Gnade erscheint im Handeln, aber als dessen Grund und geht insofern im Handeln nicht auf ... Gnade ist Selbstmitteilung des überweltlichen Gottes mitten in der autonom funktionierenden Welt ... Die Kirche ist Zeichen und Gegenwart der Gnade Gottes in der Welt trotz allen Versagens ihrer Glieder und trotz aller Verflechtung in die Funktionsmechanismen dieser Welt“ (392).

Unter dieser Voraussetzung hätte Gnadentheologie heute wohl vor allem *eine entscheidende Aufgabe*: Sie müßte Strukturelemente einer Lehre vom christlichen Daseinsvollzug bereitstellen, die nichts von den genannten Paradoxien und dialektischen Verschränkungen wegnimmt, gleichzeitig aber in der Orientierung sowohl an den Topoi der Gnadentheologie vom Neuen Testament bis zu unserem Jahrhundert wie an der gegenwärtigen Erfahrung in ihrer Vielschichtigkeit das Spezifische christlicher Existenz sichtbar macht und damit auch der Praxis dient.

Ulrich Rub

Kirchliche Zeitfragen

Anstrengung um den Glauben

Zum Medienverbund „Warum Christen glauben“

Auf den Bildschirmen hierzulande wird derzeit in einer in der bundesdeutschen Fernsehgeschichte wohl einmaligen Dichte 13 Halbstunden-Folgen lang vorgeführt, „warum Christen glauben“: Zwei Termine hat das ZDF Woche für Woche in seinem Programm für die Serie reserviert. Zuschauer in Süddeutschland und in Anrainergebieten haben gar gleich viermal in der Woche Gelegenheit, die Begebenheit in einer Geburtsklinik zu verfolgen, die den vier Hauptpersonen der Serie – zwei Krankenschwestern und zwei Ärzten –, wie es ein Werbeprospekt formuliert, „Anlaß“ sind, „über menschliche Grund- und Grenzerfahrungen zu sprechen und zu fragen: Spielt Gott darin eine Rolle? Kann christlicher Glaube helfen, solche Situationen zu bestehen?“ Denn auch der Südwestfunk und das Bayerische Fernsehen strahlen seit Mitte September und noch bis kurz vor Weihnachten wöchentlich jeweils eine Folge mit Wiederholungstermin aus. Der Südwestfunk hat das vor zwei Jahren schon einmal getan. Und auch für andere Sendebereiche stellt „Warum Christen glauben“ keine Unbekannte dar: Die Serie lief bereits

beim WDR und bei den Anstalten der Nordkette sowie in Österreich und der Schweiz.

Was da seit zwei Jahren, wenn auch nicht zu bester Sendezeit, so massiv über die Fernsehkanäle geht, ist bekanntlich nur *ein* Element einer umfassenderen multimedialen Bildungsmaßnahme, zu der sich Fernsehen und kirchliche Erwachsenenbildung zusammengefunden haben. Zu den Sendungen läuft ein aufwendiges Begleitprogramm mit schriftlichen Materialien und örtlichen Gesprächszirkeln für Interessenten an einer Weiterbehandlung der in der Serie angeschnittenen Themen ab. „Warum Christen glauben“ ist nicht der erste Versuch der Zusammenarbeit zwischen Rundfunkanstalten und kirchlicher Erwachsenenbildung. Aber es ist das erste Medienverbundprojekt mit religiöser Zielsetzung, in dem das Fernsehen – und dann gleich noch über eine Serie mit Spielhandlung, also eine besonders zuschauerattraktive Form – die Funktion des Leitmediums übernommen hat.

Die Anregung ging vom Südwestfunk aus. Bereits 1976 war er an die Katholische Landesarbeitsgemeinschaft für