

Hoffnung für das Leben auch in dieser Welt

Überlegungen zum Verständnis von Gnade angesichts der Existenzbedrohung unserer Zeit¹

Nach christlicher Auffassung ist das irdische Leben schon ein anfanghaft ewiges Leben. Es ist nicht gleichgültig, wie wir dieses Leben gestalten, es kommt aber auch nicht auf uns allein an. Das Vertrauen auf Gottes vollendendes Wirken, eben auf die „Gnade“, kann uns eine heilsame Gelassenheit verleihen.
(Redaktion)

Vorbemerkungen

1. Es werden hier Überlegungen darüber angestellt, was die Ur-Kunde von der Gnade für unsere mannigfaltig bedrohte Zeit bedeutet. Keineswegs wird der Anspruch der Entfaltung einer vollständigen Gnadenlehre erhoben.
2. Außer Zweifel steht, daß Gnade heute ein problematischer Begriff ist. Wer auch nur einen flüchtigen Blick in die Geschichte der Gnadentheologie geworfen hat, weiß, welch vielgestaltige und unterschiedliche Verwendung die Vokabel „Gnade“ gefunden hat. Das mag ein Hinweis darauf sein, daß sie wandlungsfähig ist und immer neu angepaßt werden kann und muß. Es deutet aber auch die Tatsache des möglichen Mißverständnisses und Mißbrauchs an. Auch heute ist Gnade noch eines der gebräuchlichsten, jedoch zugleich der am meisten verbrauchten Worte frommer Rede.

Für viele Menschen hat der Begriff „Gnade“ kaum noch einen heuristischen Wert. Sie können mit Sätzen wie den folgenden kaum etwas anfangen: Gott schenkt oder „verweigert“ Gnade. Der Mensch „ist im Gnadenstand“. Gnade wird „eingegossen“. Wird Gnade hier nicht als unsichtbare Substanz, als beliebig zu vergrößerndes oder auch zu verlierendes Energiefluidum gedacht? Was soll diese „unsichtbare Substanz“? Kommt ihr im alltäglichen Leben überhaupt Relevanz zu?

Die Vokabel Gnade hat zudem in unserer demokratischen Sozietät den gesellschaftlichen Bezugspunkt weitgehend verloren. Einst hatte sie enorme öffentliche Bedeutung. Haben sich doch in Nachahmung Karls des Großen Könige und andere Machthaber zu Recht, aber auch zu Unrecht, mit dem Titel „Dei gratia“ — „Herren von Gottes Gnaden“ geschmückt. Immer seltener wurden jedoch „die gnädigen Herren und Damen“, die sich zu ihren Mitmenschen wirklich *gnädig*, d. h. *wie Gott*, verhielten und Gnade vor Recht und Verdienst ergehen ließen. Eine der Folgen: Heute empfinden es viele geradezu als Hohn, „Gnadenbrot“ zu essen oder auch nur etwas „durch Gnade“ zu erhalten. Man weigert sich sogar, etwas „gratis“ zu bekommen.

Das Wort Gnade war früher ein inhaltsreiches Wort. Man konnte nicht von Glaube, Hoffnung und Liebesprechen, ohne von Gnade zu reden. Wenn es um die Gaben des Heiligen Geistes, um Erleuchtung, Vorherbestimmung, Tugend, Heiligkeit, um Rechtfertigung, Erlösung, Vergöttlichung usw. ging, mußte über Gnade gesprochen werden. In allen dogmatischen Traktaten hatte die Rede von der Gnade ihren Platz. Besondere Aufmerksamkeit erlangte die Gnadenlehre im sog. Gnadenstreit (1597—1607), als die Vertreter der Gnadensysteme des Thomismus (Báñez † 1604) und Molinismus (Molina † 1600) aneinander gerieten. Der Streit um die Gnade erregte die damaligen Menschen so sehr, daß sie noch bis weit in das 17. Jahrhundert hinein sowohl in den Salons als auch in den theologischen Schulen debattierten. Im wesentlichen ging es um die Fragen: Was hat Vorrang — die unbedingt wirksame göttliche Gnade oder die menschliche Freiheit? Wie können beide gemeinsam gedacht werden? Hinter diesen Fragen verbirgt sich das schon bei Augustinus auftretende Problem westlicher Gnadenlehre: Gott oder Mensch? Der Gnadenstreit wurde vom Papst, den beide Seiten zu gewinnen suchten, damals dahingehend entschieden, daß (noch) nichts entscheidbar ist. Bis heute ist das Problem: Wie sind unendliches und endliches Sein, absolute göttliche Allmacht und relativ freier Selbststand des Menschen zusammen zu denken, theoretisch nicht voll lösbar. Die Theologiegeschichte hat zahlreiche Verständnisenwürfe ausprobiert, aber keinen allseits anerkannten gefunden.

¹ Es handelt sich hier um die verkürzte Antrittsvorlesung, die der Verfasser im Rahmen des akademischen Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Regensburg am 11. Juli 1984 gehalten hat. Der Referatsstil wurde bewußt beibehalten.

Zwei Elemente der traditionellen Gnadenlehre haben auch heute Gültigkeit² und müssen in den folgenden Überlegungen gewahrt werden:

1. Immer und überall besagt Gnade, daß der Mensch die Erfüllung seines Menschseins (= das Glück) nicht aus sich heraus, sondern aus dem Handeln Gottes findet.

2. Das Gnadengeschehen entspringt dem freien Willen Gottes und bleibt ständig unter seiner Verfügung, befähigt jedoch auch den Menschen, seine Passivität zu überwinden und selbst am eigenen Vollendungsprozeß mitzuwirken.

Heutige Theologie ist zwar nicht so vorwitzig, die genauen Grenzzlinien zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit ergründen zu wollen; sie respektiert den Geheimnischarakter dieses Verhältnisses. Nichtsdestoweniger strengt sie sich an, die mehr oder weniger leere Worthölse „Gnade“ wieder mit faßbarem Inhalt zu füllen. Sie weiß: Auch dort, wo „Gnade“ kein gesellschaftliches Schlüsselwort ist, wo das Wort sogar in Mißkredit geraten ist, ist der Mensch nicht „gnadenlos“ geworden. Er muß nicht ohne die *Wirklichkeit*, die Gnade meint, leben. Gnadentheologie kann aufzeigen, daß der Mensch heute der mit Gnade gemeinten Wirklichkeit genauso bedarf wie eh und je. Sie geht von der Erfahrungstatsache aus, daß auch der heutige Mensch neben Recht, Leistung, Verdienst, Zufall und Notwendigkeit auch freie, personale Zuwendung und Liebe erfährt und sogar notwendig braucht. Weil die „Wirklichkeit Gnade“ auf Grund ihrer Analogie zu *diesen erfahrbaren* zwischenmenschlichen Beziehungen plausibler und anschaulicher dargestellt werden kann, schlagen wir vor, im Gebrauch des Wortes Gnade Zurückhaltung zu üben, die *Sache der Gnade* aber umso deutlicher herauszustellen.

3. Gnade wird daher hier im Horizont heutiger *Erfahrungen* zur Sprache gebracht. Damit ist eine methodologische Festlegung getroffen. Wie alle systematisch-theologische Reflexion hat auch die Gnadentheologie die Aufgabe, die überlieferte Glaubensbotschaft mit dem Denken und den Problemen der Gegenwart zu konfrontieren und ihr von daher neue Verständlichkeit und Treffsicherheit zu verleihen. *Dogmatische Theologie hat die Frage nach der Gegenwartsbezogenheit des tradierten Zeugnisses als eigentliche Fachkompetenz*. Ohne die traditionellen Lehraussagen zu vernachlässigen, arbeitet sie die Forschungsergebnisse nicht bloß der modernen Humanwissenschaften auf. Von ihnen, insbesondere von der philosophischen Anthropologie, lernt sie das Sprach- und Verstehensfeld kennen, auf dem sich heute die menschliche Heilssehnsucht abspielt und artikuliert. Dadurch wird sie fähig, theologische Aussagen so zu vermitteln, daß ihre anthropologische Bedeutung transparent wird. Dogmatik darf sich aber nicht in der philosophischen Anthropologie verlieren; ihre wissenschaftliche Reflexion muß vielmehr bewußt vom überlieferten Glaubenswort ausgehen. Sie kann den Humanwissenschaften in ihren wissenschaftstheoretischen Analysen zwar weitgehend folgen und deren anthropologische Forschungsergebnisse gebrauchen. Auch sie wird das Schwergewicht heutiger Selbsterkenntnis des Menschen in seiner Ichbezogenheit mit gleichzeitiger Weltoffenheit, in seiner Sprachbegabtheit und Freiheit erblicken. Dogmatische Theologie darf aber keinesfalls, wie es andere Wissenschaften tun, an der Problematik des erfahrenen Leides und Todes vorübergehen.

4. In den vorausgehenden Überlegungen wurde wie selbstverständlich das Wort „Erfahrung“ eingeführt. Der Begriff „Erfahrung“ gehört aber, obwohl seit dem 18. Jahrhundert ein Gemeinplatz, zu den „unaufgeklärtesten“ Begriffen gegenwärtigen Denkens. Auch hier kann er nicht völlig geklärt werden. Wie er im folgenden verstanden

² Vgl. G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 88 f.

wird, sei kurz erläutert. Der Begriff Erfahrung meint hier nicht einfachhin Erlebnis, er zielt vielmehr auf die Art und Weise, wie der Mensch als Mensch mit der Welt in Beziehung tritt, wie er die Welt in sich und sich in der Welt vergegenwärtigt. Erfahrung ist die Weise, in der wir im jeweilig konkreten Kontext die ganze begegnende Realität deuten.

Dies zeigt die Semantik sowohl des lateinischen Wortes „*experientia*“, als auch des deutschen Wortes „Erfahrung“. *Experientia* ist aus der Präposition *ex* und dem Verb *periri* zusammengesetzt. *Periri* bedeutet: sich bemühen. *Periri* weist zudem eine Verwandtschaft mit dem Wort *peri-culum* (= Gefahr) auf. So ist der *peritus* ein in der Gefahr erprobter und deswegen kundiger Mensch. Der *Ex-perte* hat Sachkenntnis (= *peritia*), weil er Gefahren durchgestanden hat. Eine äquivalente Verbindung von Wissen und Gefahr findet sich auch im deutschen Wort *Er-fahrung*. Ein erfahrener Mensch ist ein durch Gefahr erprobter Mensch, einer, der im Umherirren (= Fahren) durch eine Welt, ohne sicheren Weg, Gefahren gemeistert hat. Die Semantik des Wortes läßt also in beiden Fällen erkennen, daß Erfahrung Sachkenntnis und Gefahr miteinander verbindet. Auf existentieller Ebene heißt das: Der Mensch tritt aus sich heraus, begegnet dem Mitmenschen und der Wirklichkeit, geht auf sie zu, nimmt Gefahren auf sich und besteht Prüfungen, um so bereichert zu sich zurückzukehren. Nur solche Erfahrung macht ihn zu einem personalen Selbst.

Es wurde gesagt, Gnade sei heute kein „Schlüsselwort“; „Erfahrung“ ist offensichtlich eines. Deswegen wird sich die dogmatische Gnadenlehre der neuzeitlichen Forderung nach Offenlegung möglicher Erfahrbarkeit *nolens volens* stellen und die Gnade im Kontext menschlicher Erfahrung zur Sprache bringen müssen.

Menschliches Leben weist drei Dimensionen auf: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Die vorliegende Untersuchung unterschlägt die Vergangenheit zwar nicht, lenkt aber das Hauptaugenmerk auf Gegenwart und Zukunft. Ihr Titel deutet außerdem eine Zweidimensionalität der Zukunft an, nämlich die innerweltlich-irdische und die eschatologisch-ewige. Es ergeben sich folglich drei Hauptteile mit den Überschriften:

I. Dieses Leben *ist* das ewige Leben.

II. Die *innerweltliche* Zukunft dieses Lebens.

III. Der *eschatologische* „Mehrwert“ des Lebens.

I. Dieses Leben ist das ewige Leben

Es war ein tragischer Abweg, als man das „ewige Leben“ ausschließlich zu dem machte, was erst am Ende dieses Lebens beginnt. Damit wurde das irdische Leben zum Vorzimmer der Ewigkeit entwertet. Sein einziger Wert bestand darin, eine Art Aufnahmeprüfung zu sein, die man mit Anstand zu bestehen hat, um in das „*eigentliche*“ ewige Leben einziehen zu können. Es ist jedoch eine unbestreitbare Tatsache, daß der nüchterne Realitätssinn des heutigen Menschen in *diesem* Leben nichts anderes sieht als eben *dieses* Leben. Nun ist es nach heutiger exegetischer Forschung eindeutig, daß die biblische Lehre das irdische Leben keineswegs, wie oben dargestellt, vom ewigen trennt. Vielmehr hält sie, wie auch die überwiegende Vätertheologie und die große dogmatische Tradition, beide für identisch in dem Sinn, daß *dieses* Leben und alles in ihm Vollbrachte bei der Erfüllung und Vollendung seine Endgültigkeit erhalte. Das meint z. B. Thomas, wenn er in der *Summa theologiae* formuliert: „*Gratia est vita aeterna in virtute*“ — „Gnade ist das ewige Leben der Kraft nach“.³ Gnade ist die Keimzelle, der Anfang, das Vorausbild erlösten Lebens. Ewiges Leben ist das, was jetzt schon als Angeld da ist. Das ewige Leben beginnt schon hier, es ist bereits wirklich.

³ STh. I—II, 114, 3 ad 3: „*gratia . . . , quam in praesenti habemus, etsi non est aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem*“.

Die Aussage, daß *dieses* Leben das ewige Leben ist, wird in ihrer doppelten An-stößigkeit erst dann verstanden, wenn man die Gespaltenheit zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt, die im Gefolge des großen Gnadenlehrers des Westens aufgekommen ist, erfaßt hat. Augustins hat wie kaum ein anderer die Versklavung an das Böse an sich selbst erfahren. Nach seiner „Konversion“ ging ihm auf, wie zerrissen, innerlich unfrei und unerfüllt er vorher war. Gnade erfuhr er daher als jene Kraft, die ihn in seinem individuellen Innersten verwandelte. War Gnade in der voraugustinischen Theologie noch auf das ganze innere und äußere Heilswerk bezogen, war also mit Gnade die „heilsgeschichtliche Führung“ durch Gott vor allem durch Person, Werk und Beispiel Jesu sowie durch das Wirken des Geistes in der Kirche gemeint, so wird beim späten Augustinus Gnade „primär als die den Menschen heilende und heiligende, unsichtbar-innere Kraft des hl. Geistes verstanden, die gleichsam eine neue ‚Schwerkraft‘ des Herzens schafft“⁴ und den Menschen zum Verlangen nach dem Genuß des „überirdischen Glückes“ treibt. Es gehört zu den Grundüberzeugungen Augustins, daß der Mensch und seine irdische Welt von der Sünde verderbt sind, daß Gott jedoch wenige Auserwählte dadurch zum Heil führt, daß er sie „innerlich“ begnadet und ihnen *unsichtbaren* Anteil am Heil des kommenden Gottesreiches gibt. Außerdem wird das Heil, ohne menschliches Zutun, von Gott allein gewirkt⁵.

Die augustinische Verinnerlichung, Spiritualisierung und Individualisierung der Gnade hat in der westlichen Welt eine Wirkungsgeschichte, die F. Heer so charakterisiert: „Ohne Zweifel liegt . . . in der Trennung von sichtbarem und unsichtbarem Glück . . . eine der Wurzeln des neuuropäischen Unglaubens an das Glück: in der Denunzierung des Glücks als eines ‚hinfälligen Schein-Glücks der eiteln Welt‘ liegt ja der Keim der Schrumpfung und Perversion des Glücks zu einer billigen Sache, die man machen, die man kaufen kann . . . Wenn . . . sichtbare und unsichtbare Welt auseinanderfällt, wird das Heil in unendliche Fernen ent-rückt, in denen es sich verdünnt und verblaßt zu einem idealistischen Wolkenschaum ‚idealistischer‘ Werte und Ideologien, während gleichzeitig das Glück depraviert wird zu einer kleinen, griffigen Münze des Tages“⁶.

Einem ausschließlich an individueller und innerlicher Gnade interessierten Menschen liegt an der Realisierung von Glück und Heil in der erfahrbaren irdischen Welt kaum noch etwas. Diese ist für ihn entweder bloß noch Sünde oder zumindest heilsirrelevant. Sein vorbehaltloses Streben gilt lediglich jenseitigem Glück. Die Güter dieser Welt sind wegen ihrer Vergänglichkeit und Endlichkeit bestenfalls ein deutlicher Hinweis dafür, daß es hier keine eigentliche Freude, keinen wirklichen Frieden und keine echte Liebe geben kann.

Die vierziger und fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts brachten eine erfrischende Erneuerung in der Gnadenlehre. Trotz Anfeindung von seiten der Neuscholastik, die 1950 starken Rückenwind durch die Enzyklika ‚*Humani generis*‘ Pius‘ des XII. erhielt, gelang es Theologen wie J. B. Alfaro, H. U. v. Balthasar, M. Flick, H. de Lubac, K. Rahner, H. Rondet u. a., den Gnadenbegriff wieder etwas weiter zu fassen. Sie zeigten, daß die Schrift es auch als Gnade bezeichnet, wenn Gott sich dem Menschen selbst mitteilt, in ihm Wohnung nimmt und ihn in sein Leben einbezieht. Gott gibt nicht „etwas“, sondern „alles“, nämlich sich selbst. Diese Teilhabe am Leben Gottes ist das, worauf der Mensch von der Schöpfung her *faktisch* angelegt ist. Sie wird ihm also nicht als einem in sich abgeschlossenen Wesen (= *natura pura*) erst im nachhinein „übergestülpt“. Es gibt nicht zwei voneinander getrennte, die natürliche und die übernatürliche Ebene, so daß die übernatürliche Gnade erst den natürlichen Menschen aufbrechen müßte. Vielmehr: „*gratia non destruit sed supponit naturam et perficit eam*“. Der faktische, geschichtliche Mensch ist als geistbegabtes Wesen „*imago dei*“ und somit „*capax dei*“, er ist offen für die Gnade und fähig, die freie Selbstmitteilung Gottes anzunehmen. Sein Geist ist auf den unbegrenzten Horizont des Seins hin offen und kann zur direkten Anschauung Gottes — ohne daß diese ihm geschuldet wäre — erhoben werden.

Die Anhänger dieser sogenannten „nouvelle théologie“ sehen im Menschen jenes Geschöpf, das in sich ein natürliches Verlangen (= *desiderium naturale*) nach der Anschauung Gottes trägt. Verstand und Wille streben auf unbegrenzte Seinserkenntnis und

⁴ Vgl. G. Greshake, Gottes Heil — Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg u. a. 1983, 19.

⁵ Vgl. G. Greshake, Glück und Heil, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 9, Freiburg u. a. 1981, 114.

⁶ F. Heer, Glück und Glückseligkeit, in: ders., Gesammelte Vorträge II, Nürnberg 1956, 13—32; hier: 19 f.

uneingeschränkten Besitz des Guten. Ihr *natürliches* Verlangen erreicht sein „definitives Ziel nur in der unmittelbaren Vereinigung mit dem Ursprung des Seins und des Guten. Nur die Anschauung Gottes kann das natürliche Verlangen der geistbegabten Kreatur erfüllen . . . Gnade ist nicht nur die höchste Vollkommenheit der Natur, sondern auch ihre einzige endgültige Vollendung: die Natur ist nicht nur der Gnade fähig, sondern kann ihre letzte Erfüllung überhaupt nicht ohne die Gnade finden“⁷. Im Augenblick der Schöpfung setzt Gott im Menschen auch die Voraussetzung für den Gnadenempfang, indem er ihm das „natürliche Verlangen nach der Anschauung“ eingibt. In diesem Verständnis ist Gnade die Antwort auf die unendliche Sehnsucht des Menschen nach Glück, auf seinen Hunger und Durst nach Liebe und Geborgenheit — mit einem Wort: sie ist die Erfüllung seiner Hoffnung. Die „übernatürliche Gnade“ ist nun — und das ist entscheidend — nicht mehr etwas, das dem „natürlichen“ Verlangen des Menschen erst am Ende seines Lebens zukommt. Sie ist jetzt schon wirksam; in diesem Leben legt sie sich die Keimzelle, die einmal zu voller Blüte gelangt. Wo ein Gläubiger seinen Lebensweg auf Gott hin ausrichtet, da ist das Ziel schon als anfanghafte, sich aber dynamisch entfaltende Größe gegenwärtig. In dieser Sicht hat Gnade nicht mehr bloß eine individuelle innerliche Schlagrichtung, sie trifft und be-trifft das ganze „natürliche“ Leben des Menschen und richtet es so samt seiner Welt auf übernatürliches Heil hin. Das menschliche Leben ist in seiner Totalität von ihr geprägt. Das ist der Grund, warum es keine Trennung mehr geben kann zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen einem „nur-weltlichen“ und einem ewigen Bereich. Einem begnadeten Menschen werden alle „weltlichen“ Erfahrungen und Bereiche zum Mittel, in dem er seinem Ziel entgegenreift. Angeldhaft ist das Ziel jetzt schon erfahrbar präsent. *Dieses* Leben ist wahrer Teil des *ewigen* Lebens. All das wirkt sich auf die Sicht des Alltagslebens aus: Man erkennt das Werk der Gnade, wo ein Mensch seinen Egoismus besiegen lernt; wo er sogar bereit ist, eher Unrecht zu ertragen, als sich selbst zu behaupten. Gnade ist dort, wo ein Mensch auf den anderen zugeht, sich von dessen Situation treffen läßt, ihm hilft, sich aber auch mit ihm freut und ihn liebt. Gnade befähigt zuzuhören, ohne daraus Gewinn zu ziehen. Es ist Gnade, wenn einer den anderen nicht zwingt, seine Anschauungen zu akzeptieren, wenn einer gewaltlos lebt. Gnade schafft einen neuen Menschen, der ein neues irdisches Leben lebt; ein Leben, das schon wahres ewiges Leben ist. Gnade macht dieses Leben zum Anfang des ewigen Lebens.

Die Autoren der „Neuen Theologie“ haben den Horizont des Gnadenverständnisses zwar zur *erfahrbaren* weltlichen Wirklichkeit hin geöffnet; da sie jedoch weitgehend noch dem neuscholastischen Kontext mit seiner Terminologie verhaftet blieben, erweiterte sich das Problembewußtsein erst in den sechziger und siebziger Jahren. Jetzt rückten schöpfungstheologische, sozio-politische, ekklesiale und auch eschatologische Dimensionen ins Zentrum theologischer Diskussion. In einem vorher nie dagewesenen Maß wurde jetzt die aktive Selbst- und Weltverantwortung des Menschen und der Menschheit in die Gnadentheologie aufgenommen. Zugleich rückte die innerweltliche Zukunft ins Blickfeld. Das führte dazu, weltveränderndes Tun als erfahrbares Anzeichen der Gnadenpräsenz zu sehen.

II. Die innerweltliche Zukunft des Lebens

Nun ging man daran, eine Dimension von Gnade herauszuarbeiten, die vorher kaum

⁷ J. B. Alfaro, Natur und Gnade, in: LThK VII (1962) 833.

gesehen wurde: Gnade als Movens im weltverwandelnden Tun; Gnade als geschichtlich-heilsgeschichtliche Kraft. Die Frage lautete nicht mehr: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“, sondern „Wie kommen wir zu einer besseren Gesellschaft? Welcher Strukturveränderungen bedarf es, damit in Zukunft das Glück möglichst vieler gesichert ist?“ Die „Zeichen der Zeit“ begünstigten die Wiedergeburt eines utopisch-eschatologischen Denkens. Man forschte nach der Relevanz des Christentums für die Erneuerung der Welt. 1970 schrieb H. Mühlen:

„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 frei zu halten oder neu eröffnen zu können. Wer in den Primärstrukturen seines Daseins . . . nicht menschenwürdig leben kann, für den ist die Botschaft von der Gnade Gottes als Gerechtigkeit, Liebe, Versöhnung und so weiter unglaublich. In diesem Sinn muß die traditionelle Gnadenlehre in Zukunft *verweltlicht*, das heißt, 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.“⁸

In den siebziger Jahren tauchten neue Konzeptionen der Gnade auf, die auf die spezifische Eigenart heutiger Erfahrung eingehen. Drei dieser Entwürfe seien kurz erwähnt: H. Küng versteht Gnade als *Begabung zu wahren Menschsein*, die jedem zuteil wird, der sich auf Jesus Christus und seinen wahrhaft radikalen Humanismus einläßt. E. Schillebeeckx, O. H. Pesch, L. Boff und G. Greshake begreifen Gnade als *befreiende Kraft oder geschenkte Freiheit*, und L. Weimer sieht in ihr eher die Befähigung zur „*Lust an Gott und seiner Sache*“. Diese und andere Konzeptionen, die alle ausdrücklich auf die spezifische Erfahrungswelt des heutigen Menschen eingehen, legen nahe, Gnade auch als Hilfe zu begreifen, die derzeit durch die Menschheit gehende pessimistische und verzweifelte Zukunftsangst zu besiegen.

Im Gefolge des aufgezeigten Heranreifens eines neuen Gnadenverständnisses stellen wir Gnade ganz bewußt in den Kontext konkreter irdischer Wirklichkeit, nämlich in den der vielfältigen menschlichen Existenzbedrohung. Es geht zur Zeit eine Angstwelle durch die Menschheit! Gemeint sind nicht allein jene Ängste, die ihr Entstehen der ökologischen Situation, dem unbegrenzten Rüstungswahn und der Gefährdung des Weltfriedens verdanken. Universales Kennzeichen unserer Welt ist der Verlust der Zukunftsgewißheit. Unzählige Menschen bezweifeln die Zukunftschancen dieses Lebens. Hoffnungslos stehen sie vor den dringendsten Aufgaben einer humanen Weltgestaltung: Arbeitslosigkeit, Armut, soziale Ungerechtigkeit scheinen unkontrollierbar geworden zu sein. Verschwunden ist die Illusion, die Zukunft entschlossen selbst in die Hand zu nehmen und unabhängig vom Gang der Natur organisieren zu können. Auf den Schultern je neuer Absicherungsmaßnahmen entstanden immer größere Unsicherheiten: Risiken im Betrieb von Atomreaktoren, Verbrennungen bei medizinischer Bestrahlung usw. Der „Fortschritt“ scheint die von ihm ermöglichten Gewinne wie ein Moloch selbst wieder aufzufressen. Das Vertrauen in eine menschenwürdige Zukunft ist zutiefst erschüttert. Angst ist die Folge.

Aber, so ist zu fragen: Ist es wirklich so hoffnungslos? Kündigt sich nicht auch „Retten-des“ an? Sendet die Gegenwart nicht auch „Signale jener Hoffnung“ aus, die selbst Gnade sind? Gerne vergleicht man den, der heute von Hoffnung redet, mit dem Beschwörer von Zauberformeln, die ihre Überzeugungskraft längst eingebüßt haben. Dennoch: Darf man vor den Signalen der Hoffnung die Augen verschließen? Es gibt sie doch. Drei dieser Hoffnungssignale sollen hier genannt sein:

⁸ H. Mühlen, Gnadenlehre, in: H. Vorgrimler-P. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, III, Freiburg u. a. 1970, 188 f.

1. Ein neues Welt-Bewußtsein ist im Entstehen

Die bisherige Menschheitsgeschichte läßt sich in drei Großepochen aufteilen. Die erste zeigt den Menschen ganz in der Natur. Er lebte in Höhlen und pflegte den Kontakt mit der von ihm noch nicht durchformten Welt. Allerdings war er auch ihren Gefahren noch gänzlich ausgesetzt. Die zweite Großepoche begann in dem Augenblick, in dem der Mensch sich anschickte, die Welt umzugestalten. Er grenzte sich Räume aus, die mehr von seinem eigenen Tun als von der Natur geprägt waren. Er zog Bewässerungskanäle, bepflanzte Äcker und baute sich Häuser. So drückte er der Welt seinen Stempel auf. Doch auch jetzt war hinter seinem Tun die primäre Welt noch leicht erkennbar. Seine sekundäre Welt war offensichtlich in die vorgegebene Welt hineingebaut und auch aus deren Material gefertigt. Erst in der dritten Großepoche, der wissenschaftlich-technischen, schickte sich der Mensch an, das Antlitz der Erde so zu verändern, daß die primäre Welt kaum erkennbar blieb. Damit hat sich freilich auch sein Verhältnis zu dieser Welt von Grund auf geändert. Er hat sich eine Welt gebildet, die in ihrer fortschreitenden wissenschaftlich-technischen Perfektion ausschließlich auf seine Bedürfnisse ausgerichtet ist. Der Kontakt zur primären Welt ist im besten Fall noch mittelbar vorhanden. Das zeigt sich z. B. an der Sprache moderner Großstadtkinder, denen das Pferd aus dem Blickfeld geraten und das Auto das Primäre geworden ist. Ein Pferd ist für sie ein „1 PS-Hafermotor“. Diesem Wortspiel liegt eine Weltbeziehung zugrunde, die die genaue Umkehrung jener ist, der die Worte „Treteasel“ oder „Dampfroß“ entstammen.

Der Mensch der dritten Großepoche meinte, die unbedingte Herrschaft der Welt antreten zu können. Er machte sich selbst zum Maß aller Dinge. Heute geht uns jedoch auf: Blicke der Mensch dieser Perspektive verhaftet, zerstörte er mit der Zeit die primäre Welt total. Viele Menschen wollen nicht mehr weiter so leben, als gäbe es die primäre Welt nicht. Sie wollen nicht eines Tages schmerzlich erkennen, daß es sie wirklich nicht mehr gibt. Das wäre ja auch der Untergang unserer selbsterbauten Welt. Deswegen regt sich in einer wachsenden Zahl von Menschen die Sehnsucht nach der primären Welt. Wo aber kann diese gefunden werden? Sie ist die verdrängte und verleugnete Wahrheit der sekundären Welt. Nicht durch Negation der sekundären Welt wird sie zurückerobert. Diese muß vielmehr durchschaut und zu ihrer Urwahrheit zurückgebracht werden. Das bedeutet, daß es nicht um Ausschaltung der wissenschaftlich-technischen Vernunft geht, sondern um ihren instrumentalen Einsatz. Es darf von ihr allerdings nicht mehr erwartet werden, als sie zu leisten vermag. Die Vernunft kann aufzeigen, daß wir auf so manches, was die sekundäre Welt gebracht hat, verzichten können. Wir müssen begreifen, daß wir nicht weiter nach eigenem Gutdünken mit allem verfahren dürfen. Die primäre Welt hat eigene Prinzipien, die sich unserer Verfügbarkeit entziehen und nicht ohne großen Schaden durchbrochen werden.

Das starke Anwachsen der Zahl derer, die zu dieser Einsicht kommen, ist doch Signal gnadenhafter Hoffnung.

2. Ein neues Wissenschaftsverständnis erobert die geistige Welt

Bisher hat die Wissenschaft auf ein ganz bestimmtes Wirklichkeitsverständnis aufgebaut. Das bekannte Gleichnis aus dem 1939 erschienenen Buch „The Philosophy of Physical Science“ des berühmten englischen Astrophysikers Sir Arthur Eddington charakterisiert es treffend: Ein Ichthyologe wirft sein Netz ins Meer, zieht es ans Land und prüft seinen Fang auf *wissenschaftliche Weise*. Nach einer gewissen Anzahl von Fischzügen stellt er zwei Grundgesetze der Ichthyologie auf:

1. Alle Fische sind größer als 5 cm. 2. Alle Fische haben Kiemen. Einwand: Aber es gibt doch erwiesenermaßen unzählige Fische, die kleiner als 5 cm sind, die aber mit der Maschenweite dieses Fangnetzes nicht gefangen werden können. Die Reaktion des Ichthyologen: „Was ich mit meinem Netz nicht fangen kann, liegt prinzipiell außerhalb fischkundlichen Wissens. Es bezieht sich auf kein Objekt dieser Art, wie es in der Ichthyologie als Objekt definiert ist . . . Was ich nicht fangen kann, ist kein Fisch.“ Diese Parabel ist für die Naturwissenschaft im allgemeinen bezeichnend. Dem Netz entsprechen das methodische Rüstzeug und die Sinnesorgane; dem Auswerfen und Einziehen des Netzes die naturwissenschaftliche Beobachtung. Nur das, was in diesen selbst gesetzten Rahmen paßt, ist für die Wissenschaft *wirklich*. In den letzten Jahrzehnten hat sich die „naturwissenschaftliche Wirklichkeit“ grundlegend geändert. Ein wesentlicher Einschnitt erfolgte durch die Quantenmechanik. Sie hat erkannt, daß präzise Aussagen über die Wirklichkeit nicht möglich sind und Vorhersagen im Bestfall Wahrscheinlichkeitsgrad erreichen. Dies ist nicht allein subjektiver Unkenntnis, sondern dem Naturgeschehen selbst zuzuschreiben. Die Welt ist kein mechanistisches Uhrwerk. Das Naturgeschehen hat den Charakter fortwährender Entfaltung. Die „Schöpfung“ ist nicht abgeschlossen, „die Welt ereignet sich in jedem Augenblick neu“.

Auch dieser Wandel der wissenschaftlichen Wirklichkeitssicht darf als hoffnungsvolles Signal von Gnade betrachtet werden: Die heutige Naturwissenschaft ist sich ihrer Grenzen bewußt; sie hat Respekt vor der Wirklichkeit. Sie weiß, daß die Welt nicht in die komplette Verfügbarkeit des Menschen gegeben ist. Hat die traditionelle Naturwissenschaft nur nach den jeweils für beliebige Zwecke nutzbar zu machenden Funktionen der

Gegenstände gefragt, so weiß man heute: Die Welt hat eine nicht im Funktionswert aufgehende Qualität und einen Sinn, der über sie hinausverweist.

3. Das Bewußtsein christlicher Weltverantwortung wächst

Zwar herrscht in der Kirche nicht mehr die Aufbruchsstimmung des Zweiten Vatikanums, aber auch der deutsche Katholikentag 1984 hat deutliche Zeichen neuen Vertrauens in die Zukunft gesetzt: „Dem Leben trauen — weil Gott es mit uns lebt“ ist ein Motto, das erheblich nüchterner klingt als jene Formulierungen des Zweiten Vatikanums, die die *gesamte Menschheit* in einheitlicher Kooperation am Aufbau einer humanen Gesellschaft am Werk sahen.

Das kirchliche Wort richtet sich jetzt wieder an kleinere Gruppen; ihr Verantwortungsbewußtsein soll wachsen. Es gibt aber auch unter den Christen unverbesserliche Pessimisten, die jede Zukunftshoffnung für Utopie halten und jeden technischen Fortschritt verurteilen, „weil er nur Sorgen, Not und Elend bereitet!“ Manche ziehen sich wieder auf eine weltfremde Innerlichkeit zurück. Ist jedoch die Schwärmerei für die Meditation auch harter Auseinandersetzung mit der Welt gewachsen?

Die Auseinandersetzung mit den Problemen unserer Welt bleibt keinem Christen erspart. Der Christ darf darauf bauen, daß *Gott das irdische Leben mit ihm lebt*. Es ist ihm unveräußerliche Glaubensgewißheit, daß sich Gottes Heilshandeln in der Geschichte auch im irdischen Leben des Menschen schon anfanghaft durchsetzt. Er lenkt die Welt auch durch das gegenseitige Wirken des Menschen an den Mitmenschen. Der Einsatz für den Frieden und gegen die totale Vergiftung der Lebensquellen lohnt sich. Der Christ darf aus dem Bewußtsein handeln, daß die Zukunft Zukunft hat, und daß das Böse durch das Gute ansatzweise schon in diesem Leben überwunden wird. Gnade wirkt schon jetzt fragmentarisch beglücktes Leben. Keine Zeit ist dem Christen gnaden- und damit hoffnungslos.

Echt christliche Praxis läßt sich durch keinerlei Schwarzmalerei einschüchtern. Vielmehr setzt sie lähmender Verzweiflung zuversichtliches Vertrauen, ängstlicher Verzagtheit Mut zur Zukunft, zersetzender Ironie aktive Freude als jeweilige Alternative entgegen. Die in nächster Zeit anstehenden, das Schicksal der ganzen Menschheit betreffenden Entscheidungen können nur mit zielstrebigem Mut und vernünftiger Phantasie angegangen werden. Das stete Anwachsen der Zahl derer, die sich aktiv an der öffentlichen Meinungsbildung beteiligen, ist doch ein Signal der Gnade. Klare Äußerungen des überwiegenden Teiles der Menschheit zwingen die Mächtigen zu verantwortlichem Dialog. Nur so wird es gelingen, die Wahnsinnsspirale des atomaren Rüstungswettlaufs zu stoppen, die Umweltverpestung zu bremsen, Ungeborenes Leben zu lassen, den Hunger in der Welt einzudämmen, den Kranken und Alten ihr Elend zu erleichtern und den Einsamen Trost zu bringen. Es ist durchaus nicht pelagianisch, sein Gebet mit verantwortlichem Handeln im Alltag zu verbinden. Schon Paulus hat jeden aufgerufen, sein Charisma, seine Gnadengaben für andere, für den Aufbau der Gemeinde, ja der ganzen Menschheit, einzusetzen. All dies wurde in den letzten Jahrzehnten viel bewußter als bisher in die Gnadentheologie integriert. Dabei wurde immer deutlicher, daß *Gnade Grund der Hoffnung* ist, weil der Schöpfergott die Welt auch mit innerweltlicher Zukunft gewollt hat. Davon zeugt die Bibel, die erfahrenes Leid, ja selbst den Tod nicht als Aufhebung der Sinnhaftigkeit der diesseitigen Welt begreift. Nirgends erscheint das Reich Gottes als rein jenseitige Wirklichkeit. Das Reich Gottes findet sich vielmehr anfanghaft überall dort, wo sich Gottes Gnade schon in dieser Welt durchsetzt, wo Menschen einander vergeben, annehmen und lieben.

Die Gnadentheologie hat neu herausgestellt, daß Gott Grund der Hoffnung für das Leben auch in dieser Welt ist. Das Verantwortungsbewußtsein für das Leben in der Welt wird doch gerade durch den Glauben an Gott gestärkt. Der Glaube vergrößert das Verantwortungsbewußtsein, weil der Gläubige sich nicht nur vor sich selbst und vor dem Mitmenschen, sondern auch vor Gott zu verantworten hat. Außerdem *erleichtert* der Glaube an Gott auch den Glauben an sich selbst und an den Mitmenschen, zumal er betont, daß jeder Mensch Geschöpf Gottes ist.

Gott ist Grund der Hoffnung für das Leben auch in dieser Welt, weil die Gnade ihn uns als *Herrn der Geschichte* ausweist, und uns so von den Wahnbildern falscher Hoffnung befreit. Die Gnade des Glaubens erzeugt das Bewußtsein, daß Gott die Geschichte zu einem sinnvollen Ende führt und befähigt uns dadurch, das Unvollendete und Leidvolle des je konkreten Lebens leichter und geduldiger zu ertragen. Sie sagt uns, daß dieses Leben noch auf dem Weg zu seiner letzten Vollendung ist. Damit ist der Übergang zur eschatologischen Struktur der Gnade angesprochen.

III. Der eschatologische „Mehrwert“ dieses Lebens

Am 13. Oktober 1970 hielt K. Rahner in Frankfurt am Main einen vielbeachteten Vortrag mit dem Titel „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt“⁹. Darin wendet er sich gegen jenen radikalen Horizontalismus, der „den Heilsauftrag der Kirche in eine bloße Weltverantwortung umzuinterpretieren und auch praktisch umzufunktionieren versuchte“¹⁰. Zwar habe die christliche Lehrtradition immer gewußt, daß es für den pilgernden Menschen auf Erden keine Gotteserfahrung gibt, die nicht durch eine Welterfahrung vermittelt wäre¹¹. Deswegen habe die Kirche in der Tat einen Weltauftrag, aber die Humanisierung sei nicht ausschließlich ihre Sache. Vor ihr sei das doch Aufgabe der säkularen Welt mit ihren autonomen Institutionen und Organisationen. Deswegen sei es ein merkwürdiger Klerikalismus, von der Kirche zu verlangen, „sie solle sich als unmittelbarst verantwortliches Subjekt für die Weltaufgabe der heutigen Menschheit empfinden. Die Kirche kann und muß dem Menschen von heute . . . seine Weltverantwortung nahebringen, (aber auch) die letzte Tiefe dieser Verantwortung, die ewiges Heil oder Unheil für den Menschen bedeutet, ihm enthüllen und erschließen“¹². Damit hat Rahner auf jenes Moment der Gnade verwiesen, das danach von J. B. Metz und anderen noch mehr ins Zentrum gnadentheologischer Erwägung gerückt wurde: auf den *eschatologischen* Verheißungscharakter der Gnade. Sieht man nämlich Gnade nicht ausschließlich als verborgene, innere Heilszone, sondern als etwas, das die ganze konkrete Existenz menschlichen Lebens betrifft, dann wird offenbar, daß Gnade auch unter dem Vorbehalt des Noch-Nicht steht. Die Welt wird trotz bester Zukunftsplanung nie perfekt, selbst wenn diese unter und in der Gnade geschieht.

In ausdrücklicher Bezugnahme auf marxistisches Gedankengut haben Theologen so euphorisch von Gnade gesprochen, als ob der Beginn des „neuen Himmels und der neuen Erde“ bloß noch eine „Frage der Zeit“ wäre. In der Befürchtung, die Hoffnung auf eine Zukunft über die irdische hinaus könne die Arbeit an der irdischen Zukunft schwächen, sprachen sie von Gnade so, als ob es einziger Auftrag des Christentums sei, die *Erde* in das *Reich Gottes* zu verwandeln, aus ihr die voll erlöste Welt zu machen.

Zwar vertreten auch wir die These: Dieses Leben *ist* schon ewiges Leben! Wir betonen jedoch, daß diese Identifikation einerseits eine Trennung zwischen Diesseits und Jenseits ablehnt, andererseits aber das irdische Leben als anfanghaftes ewiges Leben begreift. Es gehört zum christlichen Glaubensbewußtsein, daß die vollends erlöste Welt gegenüber dem irdischen Leben ein Plus, einen „Mehrwert“ darstellt. Die Betonung der Identität von *diesem* und dem *ewigen* Leben schließt diesen Mehrwert nicht aus. Sie hebt gerade hervor, daß in diesem irdischen Leben Keime und Entfaltungsmöglichkeiten stecken, die durch unser eigenes Tun nicht voll offenbar werden. Deutlicher wird das Gemeinte in der Formulierung von O. H. Pesch: „Wenn die Vollendung aller Dinge kommt, dann wird sie zwar nur erscheinen als die Vollendung dessen, was . . . immer schon im Gange war . . . Aber die Vollendung selbst hat sich Gott vorbehalten, sie ist weder das Ergebnis einer kontinuierlichen Evolution der irdischen Verhältnisse noch das Werk einer . . . Anstrengung des menschlichen Handelns, und wäre es selbst ein Handeln aus dem Glauben“¹³.

Der Begriff eschatologischer Verheißungscharakter der Gnade verweist auf jene Wirklichkeit, die auch in der humanwissenschaftlichen Anthropologie heute oft als Weltoffenheit des Menschen bezeichnet wird. Der

⁹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 10, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 547–567.

¹⁰ Ebd. 556.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. 565.

¹³ O. H. Pesch, *Freisein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg u. a. 1983, 406.

Mensch ist kein bloßes Tier. Er ist zumindest ein eingeschränktes, nach Nietzsche ein „noch nicht festgestelltes Tier“¹⁴, noch „unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten“¹⁵. „Er weckt für sich . . . eine Spannung, eine Hoffnung, . . . als ob mit ihm sich etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, . . . eine Brücke, ein großes Versprechen sei . . .“¹⁶. Er ist ein weltoffenes Wesen, mit Geist begabt, mit dem er über die Umgebung hinaus in der Welt zurechtkommt, die er sich sogar teilweise selbst erst bildet und gestaltet. Sein Erkennen ist mehr als Ansammlung von Daten und Tatsachen. Darin ist ihm sogar jeder mittelmäßige Computer überlegen. Wer den Menschen einzig nach seinem technischen Knowhow einstuft, degradiert ihn, denn das stete Suchen richtet sich über alle Grenzen hinweg aufs Unendliche. Kein Wissen beruhigt ihn endgültig; jede Antwort wird vielmehr Ausgangspunkt zu weiterem Fragen und zu neuem Suchen. Sein Suchen nach Wahrheit langt aus nach dem Wahren überhaupt, sein Wille begnügt sich nicht mit dem je Erreichten. Er strebt über jedes konkret erzielte Gut hinaus auf das Unbedingte. Alles Kategoriale wird je überstiegen. Diese wesenhafte Selbsttranszendenz, dieses Übersteigen der Grenzen, ist zugleich konstitutives Element der Zeitlichkeit des Menschen. Mit anderen Worten: Ein Mensch ist nur dann wirklich Mensch, wenn er sein aus Vergangenheit und Gegenwart gewordenen aktuelles Sein auf Zukunft hin entwirft. Er ist das Seiende, das stets neu wird, in keinem Augenblick fixiert ist; er ist ein Werden-Sein.

Diese Weltoffenheit macht verstehbar, warum sich der Mensch zu seiner jeweils konkreten Gegenwart und Welt in kritische Distanz zu stellen vermag. Sein und Sollen werden von ihm in ihrer Nicht-Identität durchschaut. Er findet sein gegenwärtiges Leben unheil, seine konkrete Welt unvollkommen und sehnt sich nach umfassender Erfüllung und echtem Glück. Die Erfahrung vergangener und gegenwärtiger Negativitäten spornt ihn an, Entwürfe (= Projekte) einer verwandelten Zukunft ins Auge zu fassen. Da liegt auch — anthropologisch gesehen — einer der Gründe menschlicher Hoffnung. Denn: Wo einer auf Distanz zu Vergangenheit und Gegenwart zu gehen vermag, wo einer sich nicht notwendig mit dem Gegebenen abfinden muß und Konzepte einer besseren Zukunft machen kann, dort finden sich auch Motive und Gründe zur Hoffnung auf bessere Zustände. Damit ist noch ein weiteres gegeben: Wer Hoffnungsbilder entwirft, kämpft gegen den passiven Fatalismus. In ihm werden Kräfte frei, die vorher bloß schlummeren. Seine Entwürfe einer verwandelten Welt fordern zweifache Aktivität heraus: Zunächst die Bekämpfung des Negativen, den aktiven Widerstand gegen alles, was nicht sein soll, aber doch ist. Es erwacht jedoch auch die eigene schöpferische Fähigkeit, die es ermöglicht, die analysierten gegenwärtigen Zustände auf eine entworfene Zukunft hin zu verändern.

Man mißverstehen aber diese unabschließbare Weltoffenheit des Menschen, wenn man sie zum „Prinzip Hoffnung“ erklärt, das stets nach vorne treibt, aber kein *endgültiges Ziel* sucht. Versteht man sie ausschließlich als Motor immer neuen humanisierenden Handelns auf eine an sich unabschließbare Zukunft hin, dann entleert man eben diese Zukunft zu einer letztlich gleichgültigen Offenheit.

Gnadenheologie begreift die Weltoffenheit des Menschen nicht in dieser Weise; für sie gibt es Erfüllung und Vollendung, „absolute Zukunft“, „letztes Ziel“, das Antwort auch auf die Frage gibt, die der Tod an alle „vorletzten Ziele“ richtet. Schließt man diese „absolute Zukunft“ aus, dann wird doch auch der ziellos treibende Motor schließlich zum Stillstand kommen müssen, wie P. Teilhard de Chardin tiefsinnig bemerkt: „Die Aussicht auf einen *totalen Tod* (man muß über dieses Wort nachdenken, um seine destruktive Macht . . . zu ermessen) . . . wird . . ., in uns die Quellen aller Anstrengung versiegen lassen.“¹⁷

1934 ahnte Teilhard de Chardin noch nichts von Atomtod und Umweltverpestung, aber er wußte: Nimmt man dem Menschen die Hoffnung auf ein absolutes Ziel, überläßt man ihn der Gefährdung durch den „totalen Tod“,

¹⁴ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, WW, hrsg. v. K. Schlechta, Band 2, München 1966, 623.

¹⁵ Ebd. 662.

¹⁶ Ders., *Zur Genealogie der Moral*, ebd. 826.

¹⁷ P. Teilhard de Chardin, *Mein Glaube*, WW Band 10, Olten 1972, 134.

dann würde das über kurz oder lang all unser Bemühen um eine bessere Welt zum Erliegen bringen. Es ist eine bittere Erfahrungstatsache: Menschen setzen sich für etwas nicht ein, wovon sie wissen, daß es letztlich vergeblich ist. Ist dies wahr, dann kann es nicht gleichgültig sein, ob wir ein Bewußtsein um die Wirklichkeit eines vollendeten Endes unseres Handelns, unseres irdischen Lebens, der Geschichte der Menschheit, auch über allen Tod in dieser Welt hinaus haben oder nicht. Die Quelle unseres Handelns würde versiegen, verlören wir dieses Bewußtsein. Schon aus *logischen* Gründen erscheint mir daher die christliche Antwort auf die Weltoffenheit des Menschen mehr als „bloße Projektion“ und „billiger Trost“ zu sein. Die Botschaft von der endgültigen Vollendung des irdischen Lebens hat, seit es sie gibt, gerade deswegen stets faszinierende Kraft auf die Menschen ausgeübt.

Die christliche Gnadenbotschaft verheißt aller fragmentarischen Verwirklichung in diesem Leben letztgültige Vollendung. Sie verkündet, daß Gnade sich einmal ganz durchsetzen wird. Gnade ist zwar jetzt schon am Werk, sie wirkt befreiend und beglückend, aber die Vollendung steht noch aus. Diese Vollendung kommt weder von selbst, noch erbringt sie der Mensch: sie ist vielmehr der endgültige Eintritt Gottes in die Geschichte, die er, sie wandelnd und vollendend, zu sich nimmt.

Diese Mitteilung vom eschatologischen Verheißungscharakter der Gnade schließt ein Zweifaches in sich: *Einerseits* ist sie grausam, weil sie unser gesamtes Tun und Wollen, alles Erreichte und Vollbrachte, mag es noch so viel Schweiß, Blut und Einsatz verlangt haben, zum Vorläufigen, Unvollendeten stempelt. Alle Werke, auch unser Glauben, Hoffen und Lieben, bleiben Fragmente, die nicht wir, sondern nur Gott ganz und heil zu machen imstande ist. Es trifft uns ins Herz, wenn wir das hören. *Andererseits* hat dieselbe Nachricht jedoch auch etwas ungemein Befreiendes und Beruhigendes an sich. Sie entlastet von dem krampfhaften Druck, alles selbst leisten zu müssen. Befreit vom Streß wissen wir, daß es einen gibt, der auch noch aus unseren stümperhaften Leistungen etwas herauszuholen vermag. Das Bewußtsein, daß es letztlich nicht auf uns allein ankommt, daß alles von uns Erbringbare Keimzelle bleibt, die durch Gottes vollendendes Wirken aufgehen wird, entläßt uns in eine heilsame Gelassenheit.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die heute oft in Mißkredit geratene Vokabel Gnade durchaus neu artikuliert werden kann. Wo die Gnadenwirklichkeit in den Kontext menschlicher Erfahrung gestellt wird, wird sie sich als wesentliche Dimension des menschlichen Lebens erweisen. Gnade macht unser irdisches Leben zu anfanghaft ewigem Leben. Sie eröffnet diesem irdischen Leben innerweltliche *und* endgültige Erfüllung, denn „eben darin besteht Gottes Größe und Ruhm, daß der Mensch Leben, wahres und glückliches Leben findet — GLORIA DEI VIVENS HOMO“¹⁸.

¹⁸ *Irenäus*, Adv. haer. IV, 20,7 (= SChr 100/2, 648).

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema 2/87: Sinnverlust — Sinnfindung

Josef Janda, Die verlorenen Paradiесе

Walter Raberger, Die Motivationskrise der Jugend im Spannungsfeld zwischen Rationalität und Entscheidung

Hans-Joachim Höhn, Der Trend zur Religion — am Christentum vorbei?

Wilhelm Zauner, Sorge um die Seele

Kurt Küppers, Frömmigkeit in Wandel und Bestand — am Beispiel der Maiandacht

Alois Kraxner, Das Kirchenbild des Konzils und die Kirche in Österreich