

FRANZ GRUBER

„Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch“ (Lk 17,21)

Über die Verborgenheit von Gnade in menschlichen Erfahrungen

Die besten pastoralen und katechetischen Strategien werden nicht greifen, wenn nicht wirklich die Botschaft des Evangeliums der entscheidende Bezugspunkt bleibt und verantwortlich ausgelegt wird. Daß gerade die gnadentheologischen Aussagen in diesem Zusammenhang von bleibender Relevanz sind, zeigt der Beitrag des Linzer Hochschuldozenten für Dogmatik. (Redaktion)

Zu den Stichwörtern der Gegenwartskultur gehört das Wort *Gnade* nicht. Vielmehr ist sein Gegenteil en vogue: Wirtschaft, Politik, Filmindustrie oder Sport präsentieren sich als Arenen, auf denen die Bedeutung des Wortes *gnadenlos* vor Augen geführt wird. Für den christlichen Glauben allerdings ist Gnade *der* maßgebende Schlüsselbegriff des Heils. Er bezeichnet in anthropologischer Hinsicht den unbedingten Wert des Menschen, der ihm durch Gottes erhebende Liebe zuteil wird. Dieser Begriff, ausgedeutet in unterschiedlichen Verstehensmodellen, enthält aber eine explosive Kraft. War früher die Spannung von *Gnade versus Freiheit* das Grundproblem der christlichen Gnadenlehre, so ist es heute m.E. die Spannung von *Gnade versus Funktion*. Denn immer mehr wird der Wert des Menschen von seinen „Funktionsstellen“, die er in unterschiedlichen gesellschaftlichen Systemen einnimmt, definiert.¹ An ihren Grenzen

zum Wertlosen brechen darum heftige ethische Diskussionen (Abtreibung, aktive Sterbehilfe, Arbeitslosigkeit) auf. Darum auch ist das Wort Gnade und die es bezeichnende Wirklichkeit, Gott, entscheidend für das spezifisch christliche Verständnis vom Menschen: Nicht restlose Abhängigkeit von einem absoluten Willen, sondern die Zweckfreiheit des Menschen ist sein Gehalt. Gott als reine Gnade zu glauben heißt: der Mensch ist Zweck in sich, wert, um seiner selbst willen geliebt zu sein, jenseits von Schuld oder erfahrbarer Anerkennung.² Bejaht, geliebt, gewollt zu sein – dies ist jedes Menschen Verlangen. Wer könnte leugnen, daß eben diese Sehnsucht nicht auch heute ungestillt vorhanden ist?

Welche existentiellen Momente, welche theologischen Argumente stützen die Rede von Gnade? Ein Blick auf deren Gegenteil, auf unheilvolle Erfahrungen in Gesellschaft und Person, soll eine erste Spur zur Antwort legen.

¹ Die Feudalgesellschaft definierte diesen Wert über die hierarchisch gegliederte Standesehre, die zugleich den Rahmen der Selbstbestimmung festlegte.

² Was nicht heißt, daß die Unbedingtheit des Sollens (kateg. Imperativ) nur theologisch begründet werden könnte. Siehe dazu: C.M. Martini/U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König, Wien 1998, 74–93.

1. Die Erfahrung der Gnadenlosigkeit

a) In Gesellschaft und Kultur

Unserer Wirklichkeitserfahrung mangelt es nicht an Beispielen, die Ungnade³ bezeichnen: Gewalt und Krieg, Zerstörung und Unterdrückung, Ausbeutung und Willkür, Krankheit und Tod, die üblen Launen der Natur dazu – all dies sind nur abstrakte Begriffe für Ereignisse, die als wirklich erlittene einen naiven Optimismus in die „Leichtigkeit des Seins“ als zynisch entlarven. Die bürgerliche Gesellschaft ist mit dem Pathos angetreten, sich aus der Ungnade der Natur durch wissenschaftlichen Fortschritt, aus der Ungnade feudaler Herrschaftsverhältnisse durch Emanzipation zu befreien. Zu Recht hat sie an die Stelle der ungleichen Standesehre die unantastbare Würde des Menschen gesetzt. Und doch ist die Hoffnung auf eine gnädigere Gesellschaft durch Recht und Fortschritt nicht von selbst gekommen. Unbestritten: die demokratischen Verfassungen haben vor Willkür viel Schutz gebracht, aber just die Eigendynamik „gnadenloser“ Systeme wie Wirtschaft, Technik, Herrschaft, Kapital ist die treibende Antriebskraft der westlichen Kultur. Ihre erschreckende Ambivalenz liegt offen zutage. Wenn *ausschließlich* auf Effizienz ausgerichtete Systeme unsere Beziehungen (auch die kirchlichen) durchdringen, wird Gnadenlosigkeit zum Handlungsprinzip: den Schwächeren wird ihre Daseinsberechtigung aberkannt, den Ärmern der Zugang zum gesellschaftlichen Leben, den Empfindsamen ihre

Sensibilität für das Verletzte; jenen, die Dialog und Argumentation suchen, wird der Monolog der Macht vortragen. Das also ist die Formel der Ungnade: Die „beziehungslose“ Gesellschaft ist die „gnadenlose“ und umgekehrt.

b) In Person und Seele

Die kulturelle Erfahrung von Ungnade hat ihre existentielle Innenseite. Wer unfähig geworden ist, gnädig zu sein, hat die Fähigkeit verloren, lieben zu können, auch sich selbst. Die Ursachen solcher Selbstdestruktion liegen in krankhaften, oft familiär bedingten Selbsterfahrungen. Der chronische Mangel an verlässlichen und Selbständigkeit fördernden Beziehungen führt dazu, daß pathologische Muster den Balanceakt von Selbstbejahung und Einfühlung in den anderen zum Kippen bringen. Es ist jedoch zu einfach, dieses Problem auf krankhafte Persönlichkeitsmuster zu beschränken. Jeder Mensch ist immer wieder mit der Erkenntnis konfrontiert, nur begrenzt liebesfähig zu sein. Tiefgründig singt Reinhard Mey in seinem Chanson: „...es bleibt eine Narbe zurück“, vom unseligen Gesetz, daß wir gerade die, die wir innigst lieben, immer wieder bis aufs Mark verletzen. Unseren Unmut haben oftmals jene auszuhalten, mit denen wir zusammenleben und -arbeiten. In unserer Psyche klaffen Abgründe, worin die Ungnade ihr Unwesen treibt. Paulus spricht von dieser Selbsterkenntnis aufschlußreich im Kontext seiner Gnadentheologie: „Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will,

³ Eine Neugewinnung des Gnadenbegriffs scheint mir nur möglich zu sein, wenn er seine (sozial vermittelte) Ambivalenz hinter sich läßt. Darum sind Konnotationen der Willkür oder gar Verwerfung verzerrende Zugänge.

sondern das, was ich hasse“ (Röm 7,15). Um dieses Paradox aufzuklären, müssen wir anerkennen, daß die destruktiven Antriebe in der im Unbewußten tief verankerten Existenzangst liegen. Von daher gewinnt die Erfahrung von Gnade ihre wirklich existentielle Brisanz: Erst wenn die Mitte der Person sich so verwandelt, daß an die Stelle destruktiver Angst die vorbehaltlose Fähigkeit zum Vertrauen tritt, ist „Erneuerung des inneren Menschen“⁴ geschehen.

2. Die Schwierigkeit der Rede von Gnade

Trotz unserer Sehnsucht nach Gnade als unbedingter Anerkennung ist es schwer, Welt und Menschsein im Licht universaler Gnade zu sehen. Die Herrschaft der Ungnade durchwaltet alle Dinge. Jesus selbst war diese Schwierigkeit wohl bekannt. Anstatt sich seiner Botschaft anzuvertrauen, forderte man von ihm Zeichen. Aber diese „bewiesen“ nicht, daß das Reich schon angebrochen ist, ist dieses doch „nicht von dieser Welt“ (Joh 18, 36). Unfaßbar, unglaublich war es jenen, die nicht sehen wollten oder konnten, daß die Ereignisse um und durch ihn als Gleichnis endzeitlich angebrochenen Heils (Lk 4, 16–22; Mt 12,28; Joh 6,29f) gelten. Denn nur *im Glauben* werden äußere, in sich mehrdeutige Zeichen (Lk 17,20b) zum Bekenntnis: Es ist

schon da (Mt 12,28), schon mitten unter uns – nämlich *in* der erfahrbaren Wirklichkeit selbst und nicht *hinter* oder *über* ihr. Für Jesus war diese Welt so sehr schon Symbol und Gleichnis des Heiles, daß alle Erfahrung von Unglück und Heil, von Trauer und Hoffnung, von Tod und Leben „vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten“⁵.

Gnadenerfahrung ist Wirklichkeitserfahrung vom „Standpunkt der Erlösung aus“. Ihre theologische Struktur ist nun im Lichte ihrer möglichen Mißverständnisse herauszuarbeiten.⁶ Von der *subjektiven Seite der Erfahrung* lauert das Mißverständnis der begrifflichen Verobjektivierung und der rituellen „Kanalisation“ von Gnade. Demgegenüber muß begriffen werden: die Rede von Gnade ist ihrer Struktur nach transzendente Rede. Wird sie auf unreflektierte Weise „veranschaulicht“, wird sie paradoxerweise „entleert“⁷. Der Grund liegt auf der *objektiven Seite des Gehalts von Gnade*: Gnade ist die unverfügbare Präsenz göttlicher Liebe (Hl. Geist) selbst, die kein unmittelbarer Erfahrungsgegenstand ist. So wie sich menschliche Liebe nur aus der Innenperspektive der Liebenden zu erkennen gibt, erschließt (und verbirgt) sich Gnade als Wesen des Göttlichen nur aus den menschlichen Geschichten ihrer Widerfahrnis, was theologisch Heils- und Offenbarungsgeschichte heißt. Das bedeutet: Das Problem der Rede von Gnade liegt nicht so sehr in

⁴ DH 1528, Konzil von Trient im Dekret über die Rechtfertigung; H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von P. Hünermann, Freiburg u.a. 1991.

⁵ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 1991, 333.

⁶ Darum ist kein anderer dogmatischer Traktat als die Gnadenlehre zu einem so dramatischen Lehrstück im Ringen um den christlichen Begriff des Heils geworden.

⁷ Schon Kant hat darauf aufmerksam gemacht, daß theologische Begriffe keine „Anschauung“ haben und trotzdem nicht „leer“ sind. Kant interpretierte sie darum als „regulative Begriffe“, ihre Anschauung ist symbolische Anschauung.

der Säkularisierung⁸, sondern in der zeitlosen Schwierigkeit, Wirklichkeitserfahrung als Ort der verborgenen Gegenwart von Gnade zu sehen.

3. Einige zentrale Aspekte der Theologie der Gnade

a) *Gnade ist Symbol für die Transzendenz des Menschseins.* Das moderne Weltbild und Selbstverständnis hat dem allgemein geteilten Bezug zur Transzendenz die Plausibilität genommen. An seine Stelle trat die unerforschte und unermeßliche Immanenz der Welt. Die Verwiesenheit auf etwas, „das uns unbedingt angeht“⁹, wurde entweder in der religiösen Innerlichkeit des Subjekts privatisiert oder der öffentlichen Funktion von Religion (Kontingenzbewältigung, Ethik) übertragen. Die Reaktion der Barock- und Neuscholastik auf diese Reduktion blieb jedoch problematisch: Sie begründete Transzendenzbezogenheit und Heilsnotwendigkeit mit einem Natur-Gnade-Dualismus. Dieser entstand gerade durch die Anknüpfung am neuzeitlichen Begriff einer in sich geschlossenen (menschlichen) Natur, auf die dann Gnade nur mehr als veräußerlichte „Übernatur“, als zur Natur aufgestockte Ebene hinzutreten konnte (Stockwerktheorie). Während bei Tho-

mas von Aquin Gnade als *übernatürliche Form* der Geist-Seele das menschliche Sein auf Gott hin ontologisch von innen her ausrichtete, hatte das neuscholastische Menschenbild die Unerfahrbarkeit von Gnade in der konkreten Existenz zur Folge.¹⁰ Diese Theorie einer in sich „gnadenlosen“ Natur haben Henri de Lubac¹¹ und besonders Karl Rahner¹² mit seinem „transzendentalen Thomismus“ überwunden. Wie kein anderer katholischer Theologe hat Rahner klargestellt, daß Gnade zuerst und wesentlich Gott selbst ist (nicht die geschaffene Gnade) und alle geschaffene Wirklichkeit immer schon unter dem universalen Heilsangebot Gottes steht (1 Tim 2,4). Menschliche Existenz vollzieht sich „von Natur aus“ im Horizont der Transzendenz, mehr noch: der Vorgriff auf das Absolute in den menschlichen Grundvollzügen von Erkennen, Handeln, Lieben ist von diesem selbst schon getragen (übernatürliches Existential). Damit hat Rahner nicht nur den Begriff der Gnade als Selbstmitteilung Gottes in seiner biblischen und theologischen Grundbedeutung zurückgewonnen, sondern unseren Existenzvollzug als Ort der Erfahrung von Gnade ausgewiesen. Jede Freiheitserfahrung und jede Gottesrede in ihrer Konkretheit (Aposteriorität) sind schon getragen vom erfahrungsvorgängigen

⁸ „Der Begriff der Gnade wird heute als religiöser Begriff nicht mehr verstanden... Wo noch Erinnerungen aus früherer christlicher Unterweisung vorhanden sind, wird die religiöse Bedeutung abgelehnt: ‚Gnade – von wo? Von oben? Eher glaub’ ich an UFOs!‘“ (H. Barz, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern. [Jugend und Religion 2], Opladen 1992, 128). Vgl. auch: L. Boff, Erfahrung von Gnade, Düsseldorf 1978, 51; G. Greshake, Geschenkte Freiheit, Freiburg u.a. 1992, 9; G. Kraus, Gnadenlehre, in: Glaubenszugänge III, hg. v. W. Beinert, Paderborn 1995, 161; S.J. Duffy, The Graced Horizon: Nature and Grace in Modern Catholic Thought, Collegeville, Minn. 1992, 235ff.

⁹ P. Tillich, Systematische Theologie I, Stuttgart 1956, 15–22.

¹⁰ Vgl. G. Greshake, Geschenkte Freiheit, (Anm. 8) 61–70.

¹¹ Surnaturel. Études historiques, Paris 1946.

¹² Vgl. K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: ders., Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 347–375; Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 209–236.

(apriorischen) Akt der göttlichen Selbstgabe im Menschen (quasi-kausale Ursächlichkeit).

In Rahners Theorie von Gnade finden wir also die Entfaltung des Glaubenssatzes: Die Gnade ist je schon mitten unter uns, in uns. Die transzendente Ableitung aller Erfahrung aus den inneren Strukturen menschlicher Subjektivität macht verstehbar, was der Glaube verkündet: daß Gott das universale Heil für den Menschen ist. Die „Manifestationen“ von Gnade in Schrift, Tradition, Sakramenten oder auch sozialen Verhältnissen verlieren so ihre bloße Äußerlichkeit, weil deren Geoffenbarkeit nicht jenseits der transzendentalen Erfahrung des Menschen liegt. Denn nirgendwo anders als in Jesus Christus wird Gott als konkret gewordene Gnade geglaubt, weil in ihm das Heilsangebot Gottes und das Ja des Menschen auf höchste, einmalige und unwiderrufliche Weise ihre Einheit gefunden haben (hypostatische Union).

b) Gnade ist Symbol für die Freiheit des Menschen. Zu den wirkungsvollsten gnadentheologischen Theoremen gehört die These, daß die göttliche Gnade sich über die menschliche Freiheit hinweg unfehlbar durchsetze. Urheber dieser Theorie war Augustinus von Hippo, der das daraus folgende Dilemma auch deutlich eingestanden hat: „Zur Lösung dieser Frage [nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit; F.G.] habe ich mich zwar für die Freiheit des menschlichen Willens abgemüht, gesiegt aber hat die Gnade

Gottes“¹³. Hinter diesem Problem steht das gnadentheologische Prinzip, der Mensch sei zu seiner Rettung unbedingt auf die Gnade angewiesen, könne aber von sich aus nichts dazu beitragen, diese Gnade zu erwirken. Denn das Wesen von Gnade wird erst von der Anerkennung ihres Widerspruchs: der menschlichen Situation als „gefallener Existenz“, deutlich.

Wir brauchen heute die biblische Erzählung vom Fall (Gen 3) nicht mehr konkretistisch verstehen, als sei der Mensch aus einem vergangenen Zustand der Vollkommenheit herausgefallen, sondern können sagen, daß er außerhalb seiner „wesentlichen Möglichkeit, wie sie von Gott her entworfen worden ist“¹⁴, steht. Daß das Böse zum „Drama der menschlichen Freiheit“ gehört, daß es der „Preis der Freiheit“¹⁵ ist, die auch schuldig werden kann, ist ein zentrales Merkmal biblischer Anthropologie. Deshalb erhielt die Deutung des Verhältnisses von Ursprungssünde-Freiheit-Gnade sachlich und theologiegeschichtlich eine derart weichenstellende Rolle.

Der späte Augustinus hat Gnade im scharfen Kontrast der absoluten Gerechtigkeit Gottes und der totalen menschlichen Sündenverfallenheit ge-deutet. Um sein Anliegen, Gnade als unverdienbare und unfehlbar im Menschen wirkende Macht abzusichern, verdunkelte er die Universalität der göttlichen Liebe durch eine biologistische Erbsündentheorie und verzerrte so das Verhältnis menschlicher Freiheit und der Gnädigkeit Gottes auf schreckliche Weise.¹⁶ Eine vermittelnde Lö-

¹³ Retractationes II 1.

¹⁴ R. Haight, Sin and Grace, in: Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives, hg. von F. Schüssler Fiorenza/J. P. Galvin, Dublin 1992, 399–465, 418.

¹⁵ R. Safranski, Das Böse oder Das Drama der Freiheit, München 1997, 13.

¹⁶ Vgl. K. Flasch (Hg.), Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadentheorie von 397. Lateinisch-Deutsch, Mainz 1995; F. Schupp, Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990, 288f.

sung, wie sie etwa Gregor von Nyssa¹⁷ entwickelt hat, griff er nicht auf. Im Gegenteil: Die Deutung des irischen Mönchs Pelagius, natürliche, das heißt schon begnadete (!) Freiheit könne, wenn sie sich an die Vorbilder der Heilsgeschichte halte, (selbst)heilend wirksam sein¹⁸, bekämpfte er energisch.¹⁹ Die Folgen waren theologieschichtlich und spirituell weitreichend. Auch wenn Thomas von Aquin die Axiome der augustinischen Gnadenlehre reformulierte²⁰, so konnte seine Theorie gegen einen radikalen Augustinismus, Gott handle nicht der freien menschlichen Natur zuwider, sondern nur durch sie²¹, nicht verhindern, daß Gnade zum Anti-Begriff der Freiheit wurde.

Müssen aber die Freiheit des Menschen und die Gnade Gottes wirklich in ein absolutes Konkurrenzverhältnis treten? Die Theologie heute zögert nicht mit der Antwort: Nein! Denn *Gnade* wird gerade *als Freiheit* erfahrbar.²² Wenn Gnade die Zuwendung Gottes zum Menschen in der Tiefe der Person sowie im Hoffnungshorizont der Geschichte *und* die von Gott getragene Antwort des Menschen in seinem Glaubens- und Existenzvollzug (Jesus Christus) ist, dann können und brauchen sich Freiheit und Gnade nicht ausschließen. Dann ist die Entfaltung des Menschseins eben Verinnerlichung und intersubjektive Veräußerlichung der geschenkten Liebe Gottes und

Gnade die Erfahrung der radikalen Selbstgabe Gottes an den Menschen. Dann ist Gnade Ansage der Einbeziehung aller Menschen in Gott, nicht die Regel willkürlicher Ausschließung.

c) *Gnade ist Symbol für die innere Wandlung des Menschen.* Wenn die Bibel von Gnade (hesed, charis) spricht, wird immer eine personale Veränderung und Wandlung bezeugt, sei es in der individuellen Geschichte von Glaubenden oder in der Geschichte des Volkes Israels, sei es in der Begegnung der Sünder mit Jesus Christus oder in den vielfältigen mystischen Berufungs- und Bekehrungserlebnissen religiöser Virtuosen. Gotteserfahrung ist diesen Zeugnissen zufolge immer ein Ereignis des „Gnade-Findens“ (Gen 6,8; 18,3; Ex 33,12; 1 Sam 1,18; Ps 23,6; 31,22; 84,12; Lk 1,30 u.v.a.). Von den neutestamentlichen Autoren hat Paulus wie kein anderer zuvor die personale Frucht des göttlichen Erlösungshandelns in Christus im Begriff der Gnade gebündelt. Weil sie soteriologisch „Gerechtmachung“ (Röm 4,25) durch die Proexistenz Christi ist, ist sie existentiell der Übergang „vom Tod zum Leben“ (Röm 5, 13). Eine der schönsten Metaphern beschreibt die besondere „Innerlichkeit“ der Gnadenerfahrung: In unsere Herzen hinein ist die Liebe Gottes im Hl. Geist ausgegossen (Röm 5,5); ganz und gar erfaßt und verwandelt sie die Personmitte. Und welche andere Wirk-

¹⁷ Die große katechetische Rede XXX 3–4, in: Texte zur Theologie. Dogmatik. Gnadenlehre I. Bearbeitet von G. L. Müller, Graz-Wien-Köln 1996, 130–132.

¹⁸ Vgl. G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972.

¹⁹ Vgl. die Verurteilung der pelagianischen Gnadenlehre auf der Provinzialsynode von Karthago 418 (DH 222–230); die extremen Positionen Augustins wurden allerdings von der Synode nicht übernommen und auch später nie definitive Glaubenslehre.

²⁰ Summa contra Gentiles III 17–163 und Summa theologiae I–II 109–114.

²¹ ScG III c161–163.

²² Vgl. die Titel aktueller Gnadenlehren: K. Rahner, Gnade als Freiheit, Düsseldorf 1972; G. Greshake, Geschenkte Freiheit (Anm. 9); L. Boff, Erfahrung von Gnade (Anm. 8); O.H. Pesch, Frei sein aus Gnade, Freiburg 1983.

lichkeit könnte den Menschen so heilend verwandeln wenn nicht eben die Erfahrung der Liebe? Nur dieser durch Liebe verwandelte Mensch ist für Paulus der befreite Mensch (Röm 6,18), und diese Wandlung geht so weit, daß sie auch die Schöpfung „zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21) ausrichtet.

Diese pneumatische Einheit von Gnade und Leben führte in der mittelalterlichen Theologie dazu, die Gnadenlehre als Thema der Tugendlehre und Ethik abzuhandeln, nicht mehr als Thema der Pneumatologie wie noch bei Petrus Lombardus. Für ihn ist die Liebe Gottes der Hl. Geist als Urquelle und Form aller Tugenden²³. Gegen die Identifikation von Tugend und Gnade führt später Alexander von Hales²⁴ die Unterscheidung von *gratia increata* (Gott selbst) und *gratia creata* (eine von Gott im Menschen bewirkte und auf Dauer bleibende Zustandsänderung) ein, um das Mißverständnis zu verhindern, daß Gott sich in uns selbst liebt, wenn wir den anderen lieben. Für Martin Luther ist das glaubende Innwerden der Gnade, wenngleich nicht ontologisch, sondern relational (Rechtfertigung als Nichtanrechnung von Schuld), der Hoffnungsgrund des Menschen.²⁵ Und das Konzil von Trient beschreibt die Wirkung der Gnade als „Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen“ (DH 1528).

Allerdings ist die Dimension der Wandlung nicht auf die personale „Innenseite“ des Menschen zu beschränken, sondern hat eine soziale Gestalt:

Im Prozeß menschlicher Befreiung zum Beispiel geschieht schon ein Stück weit geschichtliche Konkretisierung von Gnade (*gratia externa*). Die Gnade als Rechtfertigung des Einzelnen ist heilsgeschichtlich die Gnade als Befreiung, und zwar so, „daß die Befreiung als von Gott selbst gewirkt bezeichnet werden kann... Menschliche Befreiungen gewinnen damit eine sakramentale Funktion“²⁶. „Das Reich Gottes, das *in* der Welt gegenwärtig ist, ohne *von* der Welt zu sein, erleuchtet die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, während die Kräfte der Gnade sie durchdringen und beleben.“²⁷

Diese skizzenhafte Rückfrage zu Gnade hat die systematische Verklammerung von Existenz- und Gnadenerfahrung verdeutlicht. Jetzt ist von der anderen Seite her zu fragen: in welchen Grunderfahrungen erschließt sich Gnade?²⁸ Dabei wird deutlich werden, daß die anthropologischen Momente von Freiheit, Vergebung, Liebe und Identität durch das Zusammenspiel von Selbst- und Fremdbestimmung eine strukturelle Analogie zur Gnadenerfahrung aufweisen.

4. Menschliche Grunderfahrungen als Gnadenerfahrungen

a) Freiheit

Wie gesagt: An keinem anderen Grundbegriff der Moderne wurde der Widerspruch zur Gnadentheologie so heftig vorgetragen wie am Begriff Frei-

²³ Sent I, 17,2.

²⁴ Summa Theologiae III, 61–67.

²⁵ Vgl. O.H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1983, 194; ders./A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, 162f.

²⁶ L. Boff, Erfahrung von Gnade 225.

²⁷ Centesimus annus 25.

²⁸ Die Frage aktualisiert also nichts anderes als das thomistische Theorem: „*Gratia supponit naturam*“.

heit – die Kategorie für Autonomie und Emanzipation schlechthin.²⁹ Umgekehrt wurde Gnade sosehr als totale Abhängigkeit des Menschen von einem anderen (Absoluten) aufgefaßt, daß Gnade das Synonym für Selbstverneinung und Fremdbestimmung (Heteronomie) war. Doch beide Deutungen verfehlen die Sache. Denn Freiheit ist keineswegs nur die unableitbare Erfahrung seines Ichs oder eine Disposition von Wahlmöglichkeiten, sondern wesentlich kommunikative Erfahrung. Erst die Begegnung einer *anderen* Freiheit, das heißt einer anderen Person legt den Grund für den eigenen Freiheitsvollzug.³⁰ Martin Buber hat das philosophisch an den Grundworten Ich-Es und Ich-Du entfaltet: Im Unterschied zur Ich-Es-Relation (Subjekt-Objekt-Beziehung) entsteht die Ich-Du-Relation durch wechselseitige Anerkennung: „Du grenzt nicht“³¹; es ist nicht Gegenüber im Sinne eines verfügbaren Gegenstandes. „Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden. Aber daß ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens, meine Wesenstat. ... Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“³²

In der Intersubjektivität kommt somit eine Gleichursprünglichkeit von Autonomie (Ich) und Heteronomie (Du) zum Tragen. In der Freiheitserfahrung ist der andere meiner selbst der Pol, auf den ich – von ihm her – ausgerichtet

bin. Dennoch bleibt er unverfügbar wie ein magnetischer Pol, der nur die Nadel ausrichtet. Die einfachste und alltäglichste Form wechselseitiger Anerkennung als Ich-Du geschieht in der sprachlichen Kommunikation. Darin entdecken wir unsere Personalität und Würde, darin erleiden wir Verdinglichung und Entwürdigung.³³ Wo Subjekte wie Dinge behandelt werden, geht Freiheit verloren. Wohingegen der andere, gerade auch der fremde Andere, nicht von vornherein als Grenze meines Freiheitsraums gesehen wird, ist er die Ausweitung von Freiheit, die Chance, ihn als Du zu finden.

Nun ist die Gnadenerfahrung von keiner anderen Logik geprägt: Sie ist nichts als freie Anerkennung des Menschen durch Gott und umgekehrt – ausgedrückt in sprachlicher Kommunikation. Gott ist das absolute Du des Menschen als Gnade, und der Mensch ist das Du Gottes als freie Erfüllung seiner Liebe. Allerdings darf der zentrale Unterschied in dieser Analogie nicht verwischt werden: Im menschlichen Freiheitsvollzug werden wir einander immer wieder schuldig, Gott dagegen schuldet uns nichts in seiner Zuwendung.³⁴

b) Vergebung

Gelingendes Menschsein gibt es nur, wenn der Preis der Freiheit, ihr Scheitern durch Schuld, aufgearbeitet und vergeben wird. Auch das ist ein aus-

²⁹ Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: Marx-Engels-Werke. Ergänzungsband I, Berlin 1981, 544f.

³⁰ Vgl. in entwicklungspsychologischer Sicht die klassisch gewordene Interpretation von E. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1966.

³¹ M. Buber, Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, 8.
³² Ebd. 15.

³³ Vgl. dazu H. Peukert, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/M. 1978, 262–288.

³⁴ Mit diesem Satz darf jedoch die Theodizeefrage oder das Klagen wegen Gottes Abwesenheit und Ferne nicht stillgelegt werden.

schließlich kommunikativer Vorgang. Man kann Vergebung und Wiedergutmachung einklagen, wirksam werden sie aber nur, wenn sie aus Einsicht und Freiheit kommen. Wie wichtig diese Erfahrung ist, wissen wir von unseren Primärbeziehungen. Unverziehe, das heißt nicht bewältigte Schuld wirkt auf Dauer destruktiv. Der Wahnsinn solcher Schuld zeigt sich in den unzähligen kleinen familiären und großen kollektiven Tragödien. Der performative Akt des Verzeihens ist (profane) Erfahrung von Gnade. Vergebung ist Wohlwollen als Gnädigkeit, die mir der andere zuteil werden läßt. Dadurch wird die wechselseitige Anerkennung wiederhergestellt, die durch Verletzung der Personwürde des anderen entstanden ist. Auch hier also zeigt sich: Nicht im Bild eines souveränen Hoheitsaktes erfassen wir den vollen Gehalt von Gnade, sondern im Bild der heilsamen Zuwendung zum anderen.

c) Liebe

Keine andere Dimension wurde so sehr mit der Erfahrung von Gnade identifiziert wie die Erfahrung von Liebe. Darum ist theologisch die Liebe auch *der* erläuternde Name für Gnade. Blicken wir nur auf die Liebeserfahrung in Zweierbeziehungen, so stoßen wir auf den Zusammenhang von Liebe und Gnade: „Sich zu verlieben heißt, sich einer anderen Existenz zu öffnen, ohne Garantie, daß dies realisierbar ist. Es ist ein Glücksgesang ohne Sicherheit auf Antwort ... Und wenn die Antwort vom Anderen, vom Geliebten kommt, dann erscheint es uns wie etwas un-

verdientes, wie ein wunderbares Geschenk, von dem man nie gedacht hat, es zu bekommen... die Theologen haben für dieses Geschenk einen eigenen Begriff: Gnade.“³⁵ U. Beck und E. Beck-Gernsheim vertreten in ihrer lesenswerten Soziologie der Liebe sogar die These, daß die Liebesbeziehung der profane Ort des Sakralen wurde. „Viele reden von Liebe und Familie wie frühere Jahrhunderte von Gott. Die Sehnsucht nach Erlösung und Zärtlichkeit, das Hickhack darum, die unwirkliche Schlagertext-Wirklichkeit in den versteckten Kammern des Begehrens – alles das hat einen Hauch von alltäglicher Religiosität, von Hoffnung auf Jenseits im Diesseits. Der irdische Glaube der religionslosen, scheinbar rationalen Gegenwartsmenschen ist das Du, die Suche nach der Liebe im anderen.“³⁶ „Liebe ist eine besondere unter den vielen normalen Grenzerfahrungen. Anders als Krankheit und Tod wird sie erstrebt, nicht verdrängt, jedenfalls nicht in unserer Epoche und Kultur; sie ist nicht bezweckbar, kann nicht gewollt herbeigeführt werden; wo sie erhofft wird, richtet sich diese Hoffnung auf Befreiung im Jetzt und Du. Ihr ‚Jenseits‘ ist diesseitig, außerordentlich diesseitig, hat Stimme, Körper, eigenen Willen. In der Religion gilt der Satz: es gibt ein Leben *nach* dem Tod; in der Liebe gilt der Satz: es gibt ein Leben *vor* dem Tod“³⁷. Dies aufnehmend und zugleich korrigierend können wir sagen: Die im Leben erfahrene Liebe begründet die religiöse Hoffnung auf das Leben nach dem Tod – und eben das ist schon religiöse Erfahrung und Deutung des Lebens vor dem Tod.

³⁵ F. Alberoni, Verliebtsein und lieben – Revolution zu zweit, Stuttgart 1983, 39f.

³⁶ Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M. 1990, 22.

³⁷ Ebd. 232. Selbstverständlich ist der letzte Satz des Zitats theologisch unzulässig.

d) Identität

Ein anderes Stichwort unserer Zeit ist zweifellos „Identität“. Der Pluralismus der Lebenswelten und Lebensentwürfe zwingt zur bewußten Auseinandersetzung mit der Frage, wer man sein will, sein kann. Identität ist der Begriff für die reflexive Selbst- beziehungsweise Fremdbeschreibung menschlicher Subjekte, einfacher: die Antwort auf die Frage: „Wer bin ich?“ Identität ist die personale Voraussetzung für das Subjektsein. Der Akt der Selbstbeschreibung muß aber die unbeabsichtigten, geradezu widerfahrenen Ereignisse einbeziehen. Nirgends anders als am Begriff der Identität wird sichtbar, daß man auch jemand anderer hätten werden können.

Für die gesteigerte Suche nach Identität³⁸ wartet die Soziologie mit der Erklärung auf, daß derselbe Mechanismus, der die moderne Gesellschaft hervorbringt, auch das moderne Individuum formt. Dieses hat sich selbst „durch Bezug auf seine Individualität zu identifizieren“³⁹. Dazu muß das Subjekt sich als das Wesen wahrnehmen, das sich von allen anderen unterscheidet! Identität ist also Setzung von Differenz. Die Konsequenzen sind beträchtlich: Die Freiheit von überkommenen identitätsbildenden Zugehörigkeiten muß mit dem Preis einer fragiler werdenden Identität bezahlt werden. Identitätsfindung wird darum zum offenen, lebenslangen Prozeß. Identität wird zu einer paradoxen Erfahrung

von Autonomie und Heteronomie, zur Hoffnung, daß das Leben glückt.

Auch die Identitätserfahrung enthält eine Analogie zur Gnadenerfahrung. Ja, die Identitätsfrage ist ein entscheidender Antrieb der Gnadentheologie überhaupt, wird doch Gnadenerfahrung dort bezeugt, wo der Zuspruch unbedingter Bejahung eines Subjekts, das um seine Integrität ringt, vernommen wird⁴⁰. Die Rettung des Subjekts, und zwar gerade im Kontext von Selbstverlust, Schuld und Tod – das ist Gnade. Es überrascht darum nicht, wenn auch die Tiefenpsychologie bei der Bearbeitung von Identitätskrisen den Vorgang des plötzlichen Sichöffnenkönnens eines Menschen auf seinen personalen Existenzgrund als Analogie zum Gnadengeschehen entdeckt: „Für dieses Geschehen hat die Theologie den Ausdruck Gnade geschaffen und die Tiefenpsychologie hat kein besseres Wort dafür gefunden.“⁴¹ Der geheimnisvolle Grund menschlicher Identität ist ein gefundener, der nichtsdestotrotz vom Ich zu suchen ist. Angesichts der Sehnsucht nach Ganzheit des fragmentierten Ichs erhält sogar die altkirchliche Formel für Gnade: Wiederzusammenfassung (*recapitulatio*)⁴² des Menschen, eine überraschende Aktualität. Das Symbol dieser Einheit war für die Väter Jesus Christus, das Urbild des begnadeten Menschen.

Abschließend sei gesagt: Der Schlüsselbegriff Gnade kann in seiner Bedeutung, Unersetzbarkeit und Brisanz neu ausgedrückt werden, wenn Existenz-

³⁸ Vgl. U. Beck/W. Vossenkuhl/U. Erdmann Ziegler, *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*, München 1995.

³⁹ N. Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: *ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3. Frankfurt/M. 1993, 149–258, 215.

⁴⁰ Vgl. die klassische Frage der Frömmigkeit: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“

⁴¹ W. Obrist, *Tiefenpsychologie und Theologie*, Zürich 1993, 86.

⁴² So der erläuternde Begriff für Gnade in der Theologie des Irenäus von Lyon.

erfahrungen aus der Logik ihrer inneren Struktur aufgeschlossen werden. Dann sehen wir, daß es auch heute elementare Träger für die Erfahrung von Gnade gibt.⁴³ Und wir finden den Sinn des gnadentheologischen Axioms von Thomas bestätigt, daß „die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet“⁴⁴. Natürlich führt die Deutung dieser Grunderfahrungen nicht zwangsläufig zum Begriff der „Gnade“. Denn Gnade bleibt der transzendente Begriff für die verborgene Präsenz des göttlichen Heilswillens. Aber zu jeder Zeit wurden je neue Zugänge gefunden: Paulus, Luther und das Konzil von Trient im Begriff der Rechtfertigung; heute im Begriff von Freiheit/Befreiung oder Selbstfindung. Auf diese Weise bleibt Gnade *das* Heilsymbol für die Zuversicht des Glau-

bens, daß unsere biologische, soziale und geistige Natur, die zutiefst geprägt ist von der Überlebensstrategie der „Tüchtigen“ („survival of the fittest“) und vom existentiellen Schrecken der Nichtigkeit, von einer ewigen Liebe angenommen und verwandelt wurde.⁴⁵ Die christliche Tradition erinnert daran, daß die Rede von Gnade ein Gesicht hat, auf das zu schauen ist: Jesus Christus, die erschienene „Menschenfreundlichkeit Gottes“ (Tit 3,14). Die Erinnerung und das Bekenntnis an ihn ist das Vermächtnis des Christentums an die Welt. Es ist das – leider oftmals schuldhaft und tragisch verzerrte – Vermächtnis der verborgenen, pneumatischen Präsenz von Gnade in personalen Erfahrungen: „Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch“ (Lk 17,21).

⁴³ Zur Konstitution symbolischer Erfahrung siehe: P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen*, Freiburg 1971; H. Wahl, *Glaube und symbolische Erfahrung*, Freiburg 1995; R. Haight, *Dynamics of Theology*, Mahwah, NJ 1990, 129–166, und D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

⁴⁴ STh I, 8 ad2.

⁴⁵ Das ist der Kern und die bleibende Aktualität der östlichen Theologie eines Irenäus v. Lyon oder Gregor von Nyssa, die betonen, daß Erlösung nur geschehen konnte, weil der Logos ganz und gar die menschliche Natur angenommen hat.