

Gnadenlehre

Ulli Roth

Die folgende Darstellung zu den Entwicklungen in der Gnadenlehre in den letzten 30 Jahren gibt nach einer knappen theologie- und forschungsgeschichtlichen Hinführung zunächst einen Überblick über die Hauptstränge und -richtungen, reflektiert und unterscheidet dann unter einem systematischen Gesichtspunkt die Hauptrichtungen und entwickelt daran anknüpfend weiterführende Perspektiven für die Gnadenlehre.

1 Theologiegeschichtliche Hinführung

Bei einem Blick zurück in die breite Forschungslandschaft sieht man sicher weiter, wenn man sich auf die Schultern der Vorgänger stellt. Welche Stränge wurden bisher in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wahrgenommen, welche Desiderate angemahnt und welche Entwicklung prognostiziert? Aus dem Kontrast oder auch den Übereinstimmungen des tatsächlich Eingetretenen mit dem Vermuteten oder Erhofften werden vielleicht die inhaltlichen Konturen der wirklichen Entwicklung klarer hervortreten. Damit könnte man zu einer Orientierung im gegenwärtigen Denken über die Gnade anhand seiner inneren Dynamik finden. Ein Zugang nach Sachthemen ist zwar ebenso legitim wie äußerst nützlich, steht jedoch in der Gefahr, sowohl der Sache nach äußerlich zu bleiben als auch die Vermittlung mit dem gegenwärtigen Denken zu überblenden. Dafür muss bei dem hier gewählten Zugang, Grundlinien innerhalb des theologischen Denkens über die Gnade herauszuarbeiten, leider in Kauf genommen werden, dass zahlreiche Einzelthemen wie z. B. die Lehre von der Erfahrbarkeit der Gnade, die Verknüpfung von Gnaden- und Sakramentenlehre, die Charismen, die

Einwohnung des Heiligen Geistes nur gestreift oder auch ausgeblendet werden müssen.¹

H. Mühlens wichtiger Überblick von 1970 bildet eine gute Ausgangsbasis für eine solche Suche nach Grundstrukturen. Er forderte in drei Richtungen zu Weiterentwicklungen auf, nämlich zu einer trinitarisch-kreuzestheologischen Ausrichtung der Gnadenlehre, einer Verweltlichung sowohl gesellschafts-/utopiekritisch wie auch friedensethisch und einer Vermittlung der bisherigen philosophischen Grundlagen, nämlich des dialogischen Denkens mit der transzendental argumentierenden Existenzphilosophie hin zu einer Philosophie der Person.² Zehn Jahre später bilanzierte K. Lehmann indirekt die von Mühlens erhobenen Forderungen und Desiderate.³ Zur Einbindung der Gnade in die Trinitätslehre und Christologie war es offenbar nicht weiter gekommen. In der Tat ist H. Mühlens großes Opus in diese Richtung eher singulär geblieben. Die anthropologische Wende, die nicht nur die Theologie, sondern auch die Gnadenlehre erfasste, hinterließ am meisten Spuren. Für eine verweltlichte Lesart der Gnadenlehre sah Lehmann zunächst nur Ansätze in der Befreiungstheologie. Am weitesten führte für ihn G. Greshakes Entwurf von Gnade als konkreter Freiheit. Eine eigentliche Theologie der Person, die Mühlens erhoffte, schien jedoch noch keine konkrete Gestalt angenommen zu haben. Kritisch bemerkte Lehmann, dass zwei Momente – die Gnade erhebe und

-
- 1 Sehr gut orientiert der nach Sachthemen zusammengestellte Überblick mit Literatur bis in die 90er von J. L. LORDA, *La gracia de dios*, Madrid 2005, 381–421, wobei sich zeigt, dass immer weniger Titel zur Verfügung stehen, je weiter man in die 90er Jahre kommt. Dies bestätigt auch der Überblick in C. GARCÍA, *La teología posconciliar sobre la gracia*, in: *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*, Burgos 1994, 239–259; eine ebenfalls thematisch angelegte Literaturdiskussion findet sich auch in W. W. MÜLLER, *Die Gnade Christi. Eine geschichtlich-systematische Darstellung der Gnadentheorie M. J. Scheebens und ihrer Wirkungsgeschichte* (MThS.S 48), St. Ottilien 1994, 309–324, und etwas breiter noch in L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik 6), Aachen 1998. Eine umfassende thematische Bibliographie findet sich auch in FR. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica* (Nuovo corso di teologia sistematica 12), Brescia 2007 (2009), 595–613.
 - 2 Siehe H. MÜHLEN, *Gnadenlehre*, in: H. VORGRIMLER u. a. (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. 3, Freiburg 1970, 148–192. Einen guten Überblick für die davor liegende Zeit bietet U. KÜHN, *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*, Berlin 1962. Umfassend orientiert die demnächst erscheinende Arbeit von U. LIEVENBRÜCK, *Zwischen Donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert* (Studien zur Theologie, Ethik und Philosophie 1), Münster 2014.
 - 3 Siehe K. LEHMANN, *Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre*, in: W. KASPER u. a. (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie* (QD 85), Freiburg u. a. 1979, 181–204; vgl. auch U. RUH, *Wie von der Gnade reden? Neuere Entwicklungen in der katholischen Theologie*, in: *HerKorr* 35 (1981) 572–577.

vergöttliche, gebe sich also mit keiner innerweltlichen Vollendung zufrieden, und die Gnade meine primär das Ankommen Gottes im Geschöpf, also die ungeschaffene Gnade und nichts bloß Menschliches – immer mehr verblassen würden. Als weiteres Moment in derselben Fluchtlinie mahnte Lehmann an, dass speziell bei der Gnade die Erfahrbarkeit eine problematische und mit Vorsicht einzubringende Größe bleibe, da Gnade gerade die geschaffene Wirklichkeit sprengt.

Welches Bild ergibt sich nun, wenn man den Bilanzierungszeitraum um gut 30 Jahre verlängert? Die späten 60 und die 70er Jahre sind noch sehr stark von Rahners Theologie geprägt. Sie scheint als Siegerin aus jener großen Kontroverse um H. de Lubacs Vorstoß gegen die weit verbreitete strenge Scheidung von Natur und Übernatur hervorgegangen zu sein. Statt des Konzepts einer reinen, von Gottes gnadenhafter Zuwendung unberührten Natur betonte Lubac das Paradox des faktischen Menschen, den es immer schon, auch in seiner mit der Schöpfung gegebenen Ausstattung nach der übernatürlichen Gottesschau als alleiniger Erfüllung seiner unendlichen Sehnsucht verlangt. Rahner selbst stimmt mit Lubac darin überein, den alten Extrinsezismus in der Gnadenlehre zu überwinden, folgt aber bei aller Verschränkung von Göttlichem und Menschlichem doch einer Denkweise, die noch am Begriff der reinen Natur, wenn auch als Grenzbegriff, festhält und damit doch für eine klare Scheidung von Natur und Gnade eintritt. Dies führt bei ihm zum Begriff des übernatürlichen Existenzials, das ähnlich wie bei Lubac die Grundbestimmung des Menschen in einer Art Paradox erfasst.⁴ Rahners Einbindung des Gnadengedankens in die Grundidee von Gottes Selbstmitteilung wird auch in den 80ern noch weiter fruchtbar gemacht.⁵ Zahlreiche Theologen führen dieses Anliegen fort, auch wenn sie Rahners philosophischen und theologischen Grundlagen nur mehr teilweise zustimmen oder sich gar weitgehend von seinem methodischen Ansatz lösen und die Grundrichtung der theologischen Auseinandersetzung neu bestimmen. Hier sind einerseits A. Ganoczy zu nennen, andererseits L. Boff und P. Eicher. Auch Rahners Ansätze, Gnade als Freiheitsgeschehen

4 Siehe K. RAHNER, Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 13, Einsiedeln 1978, 341–350, hier: 345: „Ungeachtet ihrer Übernatürlichkeit und Ungeschuldetheit kann sie [die Gnade] durchaus als dauerndes, immer und überall gegebenes Existential des Menschen, der Menschheit und ihrer Geschichte gedacht werden, als bleibend gegebene Möglichkeit eines heilshaften Verhältnisses der Freiheit zu Gott...“ Siehe hierzu P. RULANDS, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner (IThS 55), Innsbruck-Wien 2000.

5 Neben dem unten genauer zu besprechenden Werk von A. GANOCZY, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989, 352, sind dies z. B. auch B. HILBERATH, Gnadenlehre, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 2000, 1–46, hier: 36, und G. L. MÜLLER, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg u. a. ³1998, 770.

auszudeuten, werden systematisch entfaltet. Einer der profiliertesten Vertreter ist G. Greshake, der dann später diesen Gedanken weiter in Richtung einer Kommunitheologie voranbringt. In eins mit der Freiheitsidee wird auch die von Rahner eingeforderte anthropologische Wende in der Theologie nun besonders in der Gnadenlehre entfaltet. Rahners Anstoß, diese als „Anthropologie des erlösten und gerechtfertigten Menschen“⁶ zu entwickeln, wird immer wieder konsequent, wenn auch je verschieden umgesetzt, wobei die Freiheitsidee der entscheidende Konstruktionspunkt ist.⁷ Mehr und mehr verliert die Gnadenlehre dabei ihre Eigenständigkeit und geht in der christlichen Anthropologie auf oder artikuliert sich als solche. Dies erkennt man schon an den Werktiteln einiger zentraler Arbeiten wie der von O. H. Pesch wie auch von Th. Pröpper, wobei gerade bei letzterem die sich auch breiter in der Theologie abzeichnende Loslösung von Rahner besonders deutlich hervortritt.⁸ Noch eher ungebrochen vertieft man sich vor allem innerhalb der Rahnerforschung in Rahners Gnadenlehre.⁹ Diejenigen, die sich von Rahners Theologie abzusetzen suchen, heben dann allerdings immer stärker das integralistischere Modell Lubacs hervor.¹⁰ Ebenso gibt es aber auch eine Lesart, die für beide Autoren eine grundlegende Übereinstimmung annimmt.¹¹

Insofern scheint die Gnadenlehre, als Rahner- und Lubac-Rezeption verstanden, auch ab 1980 noch immer die Hauptlinien vom Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weiterzuführen. Blickt man von hier auf Lehmanns Bilanz, so zeigt sich einerseits, dass die anthropologische Wende die Gnadenlehre voll erfasst hat, dass es aber andererseits darüber hinaus kaum zu einer eigentlichen „Verweltlichung“ gekommen ist, zumindest nicht in spezifisch der Gnade gewidmeten Arbeiten. In die anthropologische Ausgestaltung des Gnadengedankens scheint das von Mühlen eingeforderte Grundanliegen einer Philosophie oder Theologie der Person mit einbezogen zu sein, allerdings losgelöster vom wohl als zu starr

6 K. RAHNER, Art. Gnadentheologie, in: LThK² Bd. 4, Freiburg 1960, 1010–1014, hier: 1012.

7 Siehe z. B. HILBERATH, Gnadenlehre [wie Anm. 5], 44; P. HARDT, Genealogie der Gnade.

Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults, Münster u. a. 2005, 343.

8 Siehe O. H. PESCH, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg u. a. 1983; TH. PRÖPPER, Theologische Anthropologie, 2 Bde., Freiburg u. a. 2011.

9 Siehe bes. R. SIEBENROCK, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: M. DELGADO (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade – Annäherungen an Karl Rahner, Hildesheim 1994, 34–71; dagegen kritischer RULANDS, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade [wie Anm. 4], und HARDT, Genealogie der Gnade [wie Anm. 7], 252–334.

10 Vgl. z. B. umfassend die ältere Studie von M. FIGURA, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac (Sammlung Horizonte. Neue Folge 13), Einsiedeln 1979, und PRÖPPER, Theologische Anthropologie [wie Anm. 8], 290–311.

11 Siehe hierzu die weitere unten zu besprechenden Arbeiten von M. Purcell.

oder philosophiegeschichtlich überfrachtet empfundenen Personbegriff. Eher parallel zu diesen Entwicklungen läuft eine Richtung in der Gnadenlehre, welche sich stärker an der Tradition und den klassischen Inhalten des Gnadentraktats orientiert. Sie lässt die modernen Diskussionen außen vor und betont das Göttliche und Übernatürliche in der gnadenhaften Begegnung von Gott und Mensch, antwortet also gewissermaßen auf ein auch von Lehmann angemahntes Defizit. Das gilt auch für eine weitere Richtung der Gnadenlehre, welche die Auseinandersetzung oder eine Brücke zu Philosophen sucht, die man der Einfachheit halber eher als nach- oder postmodern zu bezeichnen hätte und bei denen das Moment des Anderswerdens wichtig ist.

Somit ergibt sich aus diesem ersten theologiegeschichtlichen Grobabriss, dass in der gegenwärtigen Theologielandschaft hinsichtlich der Gnade in drei Hauptrichtungen weitergearbeitet wird, einer breiten freiheitstheologischen, einer übernatürlichen und einer transgressiven Richtung. Die freiheitstheologische Richtung fächert sich nochmals auf, und zwar in eine befreiungstheologische, eine kommunionstheologische und eine freiheitsphilosophische Ausprägung sowie zwei stärker mit der Tradition vermittelnde Ausprägungen. Diese Ansätze werden nun im Einzelnen genauer dargestellt, um daraus einen nicht nur summarischen, sondern systematischen Gesamtüberblick über die gegenwärtige Gnadentheologie zu entwickeln.

2 Die Hauptrichtungen der heutigen Gnadentheologie

2.1 Die freiheitstheologische Richtung

Die freiheitstheologische Richtung greift mit unterschiedlichen Schwerpunkten insgesamt Rahners Idee auf, Gnade grundsätzlich mit der Leitidee der Freiheit und als Freiheitsgeschehen darzustellen. Als eine wichtige Unterform begann sich noch in den 1970er Jahren die befreiungstheologische Richtung herauszuformen. Sie hat sich jedoch über L. Boffs Arbeiten hinaus nur ansatzweise fortgesetzt. P. Eicher forderte programmatisch dazu auf, sich von einer bloßen theologischen Reflexion über die Befreiung abzuwenden, um zu einer Praxis der Befreiung zu kommen.¹² Das „Evangelium von der Gnade Gottes“ (Apg 20,24) könne nicht

12 Siehe L. BOFF, *Erfahrung der Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf 1978 (bras. 1976) und dessen ekklesiologische Fortführung in DERS., *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1982 (bras. 1981); P. EICHER, *Von*

von Versöhnung, Rechtfertigung und Befreiung sprechen, ohne nicht zugleich die „Veränderung sozialer und kirchlicher Strukturen“, „die tätige Aufrichtung der Gerechtigkeit in den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnissen“ und „die dynamische und geschichtliche Dimension“ zu meinen.¹³ Dabei darf man eine sozial-realgeschichtliche und individuell-geistlich-theologische Dimension dieser Begriffe nicht gegeneinander ausspielen, als wäre das eine auf das andere zurückzuführen oder gar zu reduzieren. Vielmehr gilt es vom Evangelium her, das Umfassende in den theologischen Begriffen Rechtfertigung, Sendung, Erlösung, Heiligung und Verheißung wahrzunehmen und auszuformulieren. Das vielfach angeführte Schlagwort von der Option für die Armen sei „keine ethische Entscheidung der Kirche“, sondern „vielmehr die wirkliche *gratia praeveniens*: die barmherzige, treue und gerechte Erwählung der unbarmherzig, treulos und ungerecht deklassierten Massen der Völker durch den Herrn der Geschichte.“¹⁴

Bezeichnend ist für beide Theologen, dass sie bei Rahners Theologie anknüpfen und die anthropologische Wende der Theologie in eine sozialkritisch-ekklesiologische weiterführen. Die Selbstmitteilung Gottes hat nicht auf der Ebene eines wie auch immer zu fassenden übernatürlichen Existenzials zu bleiben, sondern muss in die reale Geschichte fortgesetzt werden, nicht nur als gedachte, sondern als faktisch zu realisierende.¹⁵ Dennoch kommt es kaum dazu, die Anliegen der Befreiungstheologie in den Kategorien des Gnadentraktates voranzubringen. Wahrscheinlich zeigte sich eine zu große Diskrepanz zwischen der Betonung der innerweltlichen Konkretisierung der Befreiungsidee und der traditionellen Zielrichtung des Gnadengedankens, der zwar auf eine Veränderung dieser Welt abzielt, aber doch indem diese über sich selbst hinaus in den göttlichen Bereich gehoben werden soll. Insofern hat die Befreiungstheologie ihre besonderen Anliegen in anderen Traktaten wie besonders der Christologie mehr zu entfalten gewusst als im Gnadentraktat. In ähnlicher Weise bleibt der Gnadenbegriff auch für die feministische Theologie eher spröde und ungeeignet, das ihr eigene Anliegen auszudrücken.¹⁶

der Gnadenlehre zur Theologie der Befreiung, in: DERS. (Hg.), *Neue Summe der Theologie*, Bd. 2, Freiburg 1989, 237–271.

13 EICHER, *Von der Gnadenlehre zur Theologie der Befreiung* [wie Anm. 12], 260 und 264, mit BOFF, *Erfahrung der Gnade* [wie Anm. 12], 222.

14 EICHER, *Von der Gnadenlehre zur Theologie der Befreiung* [wie Anm. 12], 266.

15 Vgl. ebd. 256–258.

16 Vgl. den Überblick von L. SCHERZBERG, *Sünde und Gnade in der feministischen Theologie*, Mainz 1991, die zeigt, wie die Gnadenthematik zwar durchaus in allgemein gehaltener Form aus feministischer Perspektive angegangen wird, aber dabei die spezifischen Inhalte, Problematiken und Differenzierungen kaum aufgegriffen werden.

Einen zentralen Impuls verdankt die Gnadenlehre den Arbeiten von G. Greshake. Das Grundanliegen seiner Studie über Pelagius und Augustinus von 1972 entwickelte er in den folgenden Jahrzehnten weiter und betonte immer mehr den kommuniotheologischen Aspekt im Gnadengedanken.¹⁷ Seine erste Studie folgte noch sehr stark dem Anliegen vor allem von Rahners Theologie, Gnade als Freiheitsgeschehen zu deuten, was Greshake unter dem Stichwort „konkrete Freiheit“ beziehungsweise „Freiheit, die man anderen verdankt, die man sich selbst nicht schenken kann“¹⁸ zusammenfasst. Er sieht sich mit dieser Deutung von Gnade als Freiheit zwar in der Nähe der gleich vorzustellenden freiheitsphilosophischen Richtung, die er in gewisser Hinsicht mit angestoßen hat. Doch stellt er dann auch kritisch dazu das Verdanktsein aller menschlichen Freiheit heraus. Einer wie auch immer unbedingt zu nennenden endlichen Freiheit steht er ablehnend gegenüber.¹⁹

Zudem formuliert Greshake dieses Verdanktsein menschlicher Freiheit nicht transzendentalphilosophisch allgemein, sondern eher anthropologisch innerweltlich. Dies sieht man auch daran, wie er die Ausdeutung der Gnade als von Gott geschenkter Freiheit weiterführt. „Göttliche Allmacht und geschöpfliche Freiheit wachsen also in gleichem, nicht in umgekehrtem Maß; Gottes allmächtige Freiheit macht den Menschen nicht weniger frei, sondern ist gerade die Bedingung seiner Freiheit“,²⁰ fasst Greshake als freiheitstheologisches Grundaxiom zusammen. Alle bisherigen Erklärungsmodelle von Augustinus bis zum klassischen Gnadenstreit hätten Gott und Mensch im Gnadengeschehen eher als Konkurrenten angesehen, die sich gegenseitig einzuschränken drohten und bei dem in der

17 Vgl. G. GRESHAKE, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung der Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972; DERS., Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg 1977; DERS., Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung, Kevelaer 2004; speziell zu seiner Gnadenlehre siehe E. BRANCOZZI, Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake, Brescia 2005. Ekklesiologisch deutet L. WEIMER, Die Lust an Gott und seiner Sache oder Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? Freiburg u. a. 1981, das Gnadengeschehen und das Miteinander von Gott und Mensch aus. G. MANCA, La grazia. Dialogo di comunione, Cinisello Balsamo 1998, dagegen aktualisiert die Grundstrukturen der klassischen Gnadenlehre in einem dialogischen Modell durch Rückgriff auf Gabriel Marcel.

18 GRESHAKE, Gnade als konkrete Freiheit [wie Anm. 17], 392.

19 Siehe GRESHAKE, Gnade – Geschenk der Freiheit [wie Anm. 17], 27: „Wenn menschliche Freiheit nur im Bejahtwerden und antwortenden Bejahen einer *unbedingten* Freiheit konstituiert wird, dann kann solche Konstitution nicht durch andere Menschen geschehen (die nun einmal nicht ‚unbedingt‘ sind), sondern allein durch Gott, indem dieser sich als unbedingte Liebe dem Menschen mitteilt.“ Dass nur Gott unbedingt ist und dass menschliche Freiheit letztlich durch die göttliche konstituiert, nicht nur gleichursprünglich bestimmt wird, steht gegen z. B. Pröppers Konzept.

20 GRESHAKE, Gnade als konkrete Freiheit [wie Anm. 17], 284.

Not stets der Mensch den Kürzeren zu ziehen hatte, als wäre diese Art Sieg Gottes Anliegen. Im Gegensatz zu diesem Konkurrenzmodell möchte Greshake seinen Gedanken dadurch plausibel machen, dass er Gottes Allmacht nicht mehr metaphysisch und damit total versteht, sondern in Form einer Verbindung von modernen und postmodernen Elementen. Die Totalität der Allmacht Gottes ist nicht sofort als totalitär zu begreifen. Vielmehr entfaltet sie ihre Absolutheit gerade als Selbstüberbietung im Sinne einer Selbstrelativierung. Mit einem Rückgriff auf S. Kierkegaard sieht Greshake die höchste Allmacht erst in einer Güte gegeben, die sich zurücknimmt, um den Empfänger nicht zu erdrücken.²¹ Dasselbe Anliegen stützt Greshake durch den Gedanken der göttlichen Selbstbeschränkung aus der jüdischen Kabbala (*zimzum*), nach dem das göttliche Prinzip nur dadurch einem Geschöpf neben sich Raum geben kann, indem es sich in sich selbst zurückzieht. Die dahinter steckende Logik wird von Greshake nicht als Fortschreibung des sogenannten Konkurrenzmodells von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit verstanden. Der Rückgriff auf die Zimzum-Theorie erinnert auch eher an die Vorbehalte postmodernen Denkens gegen erste metaphysische Prinzipien, etwa an Derridas Selbstdekonstruktion vermeintlich absoluter Größen wie der göttlichen Allmacht.

Greshake selbst zieht dann die Vorstellung von einer Selbstbeschränkung Gottes im Laufe seines theologischen Arbeitens immer mehr in die universellere Perspektive des Kommuniogedankens aus: „Nicht in der ‚Selbst‘-Verwirklichung findet der Mensch Erfüllung, sondern in der Anerkennung und Annahme durch den andern, dadurch, dass im Geliebtwerden das mir zunächst ‚Fremde‘ und mich ‚Begrenzende‘ zum ‚Eigenen‘ wird.“²² Damit bekommt seine Gnadenlehre eine deutlicher trinitarische Verankerung. Denn nach Greshake erschließt sich Gottes dreifaltiges Wesen als ein Kommuniogesehen. Gnade sei nun besser als „geschenkte Communio“ denn als „geschenkte Freiheit“ und somit auch als „Anteilgabe“ an der göttlichen Communio zu verstehen.²³ In der gegenseitigen Wechselbeziehung der göttlichen Personen räumen sie ihrem Gegenüber ebenfalls alles Maß an Selbstsein ein und dieses Zwischen von Differenz und Einheit im göttlichen Leben zeichnet sich als Entfaltungsraum der Schöpfung ab.

21 Siehe hierzu und zum Folgenden GRESHAKE, Gnade als konkrete Freiheit [wie Anm. 17], 285f.

22 GRESHAKE, Gnade – Geschenk der Freiheit [wie Anm. 17], 170. Vgl. die Selbstkritik in DERS., Geschenk der Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg ²1981, 128, Anm. 13.

23 Siehe G. GRESHAKE, Geschenk der Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg 1991 (Neuausgabe), 135, und DERS., Gnade – Geschenk der Freiheit [wie Anm. 17], 35.

Greshakes griffiges Schlagwort von Gnade als geschenkter Freiheit findet sogar bei Autoren Anklang, die gegenüber Greshake stärker die Passivität des Menschen im Gnaden- und Rechtfertigungsgeschehen herausheben wollen.²⁴ Diese Passivität meint aber kein Untätigsein des Menschen, sondern seine Bereitschaft, sich von Gott lieben zu lassen. Aus dieser Sicht kann sich das Moment des Erhebens und Heilens in der Gnade besser abzeichnen. Hier wird für den Rechtfertigungsakt noch immer das mittelalterliche Denkmodell der „Teilhabe an der göttlichen Güte“ geteilt.

Die kommunitheologische Richtung in der Gnadentheologie erweist sich mit ihrer Verbindung von modernen und schon nachmodernen Gedanken in der Gnadentheologie als Übergangsform. Greshakes eigenes Konzept steht in starker Nähe zum freiheitsphilosophischen Ansatz Pröppers, ohne allerdings dessen erstphilosophischen Begründungsgang zu übernehmen, während E.-M. Faber im Ausgang von Greshake den Schritt hin zur Auseinandersetzung mit Foucaults Philosophie der Lebenskunst wagt.²⁵ Im Kontrast zum transgressiven Denken, das später vorgestellt wird, betont nun die freiheitsphilosophische Richtung in der Gnadenlehre die Unverzichtbarkeit der Rationalität einer an Kant und Fichte geschulten Transzendentalphilosophie. Dabei ist nicht eigentlich das Ich oder Subjekt, sondern die sich in ihm manifestierende Freiheit das eigentliche *principium inconcussum*. Bewusst wird nicht bei Fragestellungen der Postmoderne angeknüpft. Deren Vorbehalte gegenüber dem vermeintlichen Totalitarismus erstphilosophischer Begründungen werden zurückgewiesen. Vielmehr wird auf die Vollendungsformen des Aufklärungsdenkens der Neuzeit, besonders Kant und Fichte, zurückgegriffen, allerdings gebrochen durch die Moderne, wie der systematische Rückgriff auf S. Kierkegaard oder H. Krings zeigt. Die lange überfällige und hier endlich durchgeführte Auseinandersetzung von neuzeitlicher Freiheitsphilosophie und christlicher Theologie findet auch von Seiten der Philosophie aus Unterstützung. Neuere philosophiegeschichtliche Studien wollen zeigen, dass gerade auch Kants Philosophie offen für den Gnadengedanken ist und dass dessen oftmals geäußerte Vorbehalte sich nur auf Extrempositionen beziehen, die so auch nicht den Kern der katholischen Auffassung widerspiegeln.²⁶ Der Streitpunkt ist

24 Vgl. J. A. SAYÉS, *La gracia. Teología y vida*, Madrid 1993, bes. 110–114; 179–183; zum Teilhabegedanken siehe ebd. 180.

25 Siehe E.-M. FABER, *Du neigst dich mir zu und machst mich groß. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung*, Kevelaer 2005, 24–25, mit der vorsichtigen Differenzierung heutiger Vorstellungen von „Selbsterfahrung“, „Selbstwerdung“ und einer legitimen Zuwendung zur „Lebenskunst“ von dem, was Gnade hier hinzuträgt, nämlich „eine ‚andere‘, aus menschlichem Dasein unableitbare Wirklichkeit“.

26 Siehe bes. N. FISCHER (Hg.), *Die Gnadenlehre als ‚salto mortale‘ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*, Freiburg u. a. 2012. A. HEIT,

jeweils, ob diese Freiheit, gerade auch die des dem Bösen zugeneigten Menschen, eine befreiende Genugtuung von außen nur als Katalysator oder auch als Konstitutiv akzeptieren kann.

Hier scheint die Philosophie Fichtes als Anknüpfungspunkt unverfänglicher und weiterführender zu sein, weshalb auch eine breite Strömung besonders innerhalb der deutschsprachigen Theologie von Fichte aus denkt. Hinsichtlich der Gnadenlehre hat besonders Th. Pröpfer diesen Ansatz maßgeblich entwickelt.²⁷ Seine Grundlage ist auf den ersten Blick weitgefächert, die Reflexion auf das Ich- und Identitätsbewusstsein des Menschen, seine Sinnsuche und Sinnerfahrung, die Selbstrealisierung als moralisches und besonders die Selbstbestimmung als freies Wesen. Letztlich verknüpfen sich diese Ausgangspunkte aber in der einen Analyse des Freiheitsbegriffs und insbesondere der menschlichen Freiheit. Als Grundgedanke kristallisiert sich heraus, dass menschliche Freiheit zwar formal unbedingt ist, reine Selbstbestimmung, jedoch material, also in ihren Inhalten und Konkretionen und auch ihrer Manifestation und Mitteilung stets auf Vorgegebenes verwiesen bleibt und damit bedingt ist. Darin zeigt sich weniger eine Negation der Freiheit, als vielmehr die Herausforderung, sich wirklich selbst zu bestimmen, denn nur als Selbstbestimmung ist Freiheit keine Abhängigkeit und Unfreiheit, sondern sie selbst. Der einzig angemessene, nämlich unbedingte Inhalt für Freiheit, von dem sie sich bestimmen lassen kann und doch zugleich Selbstbestimmung bleibt, kann wiederum selbst nur Freiheit sein. Für Pröpfer ist dies „die andere *Freiheit* also, die Freiheit der *Anderen*“,²⁸ nämlich auffordernde und anerkennende Freiheit. Subjektivität kann also immer nur Intersubjektivität sein, und zwar eine werthaltige und qualifizierte. Denn ein solches Sich-Öffnen der eigenen Freiheit gegenüber anderer Freiheit, der sich die eigene Freiheit in gewisser Weise damit auch verdankt, ist letztlich Liebe. Wegen der Unbedingtheit der eigenen Freiheit greift eine solche Öffnung aber auch auf eine unbedingte Freiheit als Erfüllung aus. So ist die Idee Gottes als formal und material absolute Freiheit

Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie (FSÖTh 115), Göttingen 2006, versucht dagegen zu zeigen, „dass die praktische Vernunft und das mit ihr gegebene Autonomiebewusstsein sich selbst verdankt wissen“ (ebd. 273), und zwar von einem anderen her, und der Rechtfertigungs- und Versöhnungsgedanke kein überschwängliches Beiwerk, sondern eine wesentliche Grundstrebe für Kants Freiheitskonzept bildet.

27 Siehe für das Folgende besonders TH. PRÖPPER, Erlösungslehre und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988, 171–220; DERS., Theologische Anthropologie [wie Anm. 8], 637–654.

28 PRÖPPER, Theologische Anthropologie [wie Anm. 8], 641.

letztlich notwendig, da begründend für den Freiheitsgedanken.²⁹ Diese absolute Freiheit wäre als „Einheit von Liebe und Allmacht“³⁰ unbedingte Anerkennung anderer Freiheit und Selbstverfügung in einem.

Dass diese freiheitstheoretische Formulierung des Gott-Mensch-Verhältnisses alle wesentlichen Elemente und auch Fragestellungen der klassischen Gnadenlehre in sich integriert, liegt auf der Hand. Sowohl die Bestimmung erfüllter Freiheit als Liebe als auch die Grundbewegung der Selbstbestimmung als Sich-Öffnen für den Anderen, Anerkennung des Anderen und Angewiesensein auf das Sich-bestimmen-Lassen durch die andere Freiheit stecken präzise die Grundstruktur einer „Gnadenlehre als Theologie der Freiheit“³¹ ab. Gleichzeitig fordert diese Struktur auch wesentliche Entscheidungen innerhalb der klassischen gnadentheologischen Themen ein, weshalb die freiheitsphilosophische Gnadenlehre nicht nur äußerlich, sondern auch aus inneren Gründen eine Auseinandersetzung mit der Geschichte der Gnadenlehre mit sich führt. Besonders deutlich wird dies, wenn die Relecture oder manchmal Revision traditioneller, eng miteinander verbundener Theologumena eingefordert wird, hier vor allem das auf Augustinus zurückgeführte Konzept der siegreichen Gnade (*gratia victrix*), die genauere Erklärung der Allmacht Gottes und der Vorherbestimmung sowie die Frage nach einer offenen Theodizee sowie Eschatologie.³²

Wie unfehlbar wirkt Gottes Gnade? Trägt sie immer den Sieg davon, so dass der Mensch sich letztlich nie gegen sie entscheiden wird oder gar kann? Augustins Auskunft über sein eigenes Ringen, dass trotz seines Bemühens um die menschliche Freiheit doch die Gnade gesiegt habe, erweist sich als Kapitulationserklärung für die menschliche Freiheit. Nicht erst die Erbsündenlehre, die die Verlorenheit aller Menschen nach dem Sündenfall herausstellt, sondern schon das hiermit gekoppelte Konzept einer freien, aber doch unfehlbar wirkenden Gnade zeige sich als Verhängnis.³³ Auch der Mensch als solcher, abgesehen von seiner Sündigkeit, kann sich nicht als Gegenüber zu Gott behaupten. Letztlich werden Gott und Mensch als Konkurrenten in derselben Sache gesehen, so dass der Mensch für

29 Vgl. PRÖPPER, Erlösungslehre und Freiheitsgeschichte [wie Anm. 27], 190–191; vgl. DERS., Theologische Anthropologie [wie Anm. 8], 646: „In der *Idee Gottes* wird also die Wirklichkeit gedacht, die sich Menschen voraussetzen müssen, wenn das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluß ihrer Freiheit für sich selbst und für andere intendieren, als möglich gedacht werden soll.“

30 PRÖPPER, Theologische Anthropologie [wie Anm. 8], 646.

31 Vgl. PRÖPPER, Erlösungslehre und Freiheitsgeschichte [wie Anm. 27], 277.

32 Siehe bes. TH. PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas, in: DERS., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u. a. 2001, 300–321.

33 Siehe bes. PRÖPPER, Theologische Anthropologie [wie Anm. 8], 1010–1016.

Gottes Ehre geopfert und sein eigenes freies Entscheiden ausgeschaltet wird. Begegnet der Mensch der göttlichen Gnade, wird er all seiner Handlungsalternativen beraubt und es wird nicht mehr ersichtlich, wie die Prädestination zum Heil nicht immer zugleich Prädetermination ist, also Vorherbestimmung im Sinne eines unfehlbaren Wirkens, das in seiner letzten Entscheidungsspitze immer allein Gott und nicht (auch) dem Menschen zugeschrieben werden kann.

Diese Problematik wird nach Pröpper auch nicht durch die späteren Entwürfe in der Theologiegeschichte gelöst. Zwar wird die Idee einer Synthese wie etwa bei Thomas von Aquin immer deutlicher, doch die denkerische Durchdringung und die entsprechende theologische Ausformulierung führen immer wieder in dieselbe Aporie. Thomas' Modell der Teilhabe an der göttlichen Natur zur Erklärung der Gemeinschaft von Gott und Mensch oder seine Unterscheidung von Erst- und Zweitursache führen letztlich immer eine „Defizienz des Freiheitsbegriffs selbst“ mit sich, da dieses Denken die „formale Unbedingtheit der Freiheit nicht kenne“.³⁴ Eine als unbedingt verstandene Freiheit weist jede Verursachtheit von sich, denn diese würde ein Gefälle von Ursache und Wirkung mit sich bringen, das die Unbedingtheit in Frage stellen würde. Anthropologisch konkret wird dies in der Frage, wie Gott und Mensch zueinander stehen. Das freiheitsphilosophische Paradigma plädiert für das Modell einer Partnerschaft oder Freundschaft.³⁵

Besonders deutlich zeigt sich dieses Problem an der Frage nach der Möglichkeit einer Ablehnung der Gnade durch den Menschen. Auf dem Trienter Konzil wird im Dekret über die Rechtfertigung (Kanon 4–5, DH 1554–1555) gegen reformatorische Positionen die Behauptung zurückgewiesen, der Mensch könne der Gnade Gottes nicht widersprechen. Damit thematisiert für das freiheitsphilosophische Denken das Lehramt zum ersten Mal die Unbedingtheit menschlicher Freiheit auch im Gegenüber zu Gott, wenn auch erst in Form der Verweigerung der Zustimmung zu Gott. Der Gnadenstreit des späten 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts erweist sich dann als sehr wichtige Wegstation, die heute völlig zu Unrecht oft schnell übersprungen werde.³⁶ Denn der Gnadenstreit arbeite einerseits ein immer klareres Bewusstsein von der Freiheit des Menschen heraus und zeige andererseits gerade im Scheitern einer rationalen Lösung auf, dass man sich „von der Hauptprämisse und den Lösungskonstrukten des Gnadenstreits trennen“

34 PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* [wie Anm. 8], 1280 als Zusammenfassung von ebd. 1265–1280.

35 Vgl. die Überschrift des systematischen Zentralkapitels in PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* [wie Anm. 8], 488.

36 Vgl. PRÖPPER, *Gott hat auf uns gehofft* [wie Anm. 32], 312–316; M. GREINER, *Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems*, in: PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* [wie Anm. 8], 1351–1436.

müsse: „Die Theologie muß den Gedanken aushalten, dass die Geschichte Gottes mit den Menschen eine wirklich *offene* ist.“³⁷ Prädestination und Allwirksamkeit Gottes müssen hinterfragt werden, ihre bisher mehr oder weniger selbstverständlich übernommene dogmatische Verbindlichkeit gelte es neu zu reflektieren. Das heißt konkret, „auf das Tun der freien Menschen antwortend eingehen zu können“ soll nicht Beschränkung, sondern Ausdruck von Gottes Allmacht sein, realisiert in jenem letzten Akt, in dem Gott in der Todeshingabe seines Sohnes an die Menschen „sich dazu bestimmte, sich von ihnen bestimmen zu lassen“.³⁸ Während Gottes Allmacht also damit – ähnlich wie bei Greshake³⁹ – in der Bereitschaft zur Ohnmacht gesehen wird, erschließt sich entsprechend die Absolutheit seiner Freiheit – analog der Konzeption der Freiheit menschlicher Subjekte – darin, dass „die geschöpfliche Freiheit ihn [Gott, U.R.] frei sein läßt im Maße ihres Befreienseins‘ und Anerkanntseins“.⁴⁰ Ebenso gilt es, anders als bei Augustinus die Lehre von der Gnade von ihrem Konnex mit der Erbsündenlehre, insbesondere in ihrer klassischen Ausprägung, zu lösen und die Erbsündenlehre selbst neu auf ihre Grundintention hin zu befragen.⁴¹

Das massive Zurückweisen aller Spuren einer Konzeption von Gottes siegreicher Gnade lässt das wesentliche Fundament des freiheitsphilosophischen Gnadenkonzeptes deutlich hervortreten. Göttliche und menschliche Freiheit werden als „*Differenz-Einheit* verschiedener, je-ursprünglicher *Freiheiten*“⁴² aufgefasst. Sie sind zwar nicht als gleichursprünglich zu verstehen – menschlicher Freiheit wird keine quasigöttliche Qualität zugeschrieben –, aber als jeweils für sich ursprünglich anzusetzen. Fast alle bisherigen Ansätze, auch diejenigen, die die Voraussetzungen der klassischen Gnadentraktate analysieren und zu überwinden suchen, bleiben aus dieser Perspektive letztlich selbst in der einen oder anderen

37 PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft [wie Anm. 32], 316. Vgl. die Radikalisierung bei GREINER, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit [wie Anm. 36], 1415: „Freilich hätte Gott ... die Freiheitsgeschichte der Geschöpfe aus der Hand gegeben; *das kann er doch nicht*. Doch, eben das kann er – personal-dialogisch gefaßte Gnadenlehre erreicht durchaus noch die Spitzenthese, dass gerade dies seinem Wesen als Liebe *zuhöchst adäquat* ist.“

38 PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft [wie Anm. 32], 318.

39 Vgl. den Rekurs auf das ausführliche Kierkegaardzitat in PRÖPPER, Erlösungslehre und Freiheitsgeschichte [wie Anm. 27], 178, aus einem Werk Greshakes, für den dieses Zitat zentral und aufs Engste mit dem Zimzum-Gedanken gekoppelt ist, siehe DERS., Gnade als konkrete Freiheit [wie Anm. 17], 284–286.

40 PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft [wie Anm. 32], 317 (mit einem Zitat von J. Heinrichs).

41 Siehe PRÖPPER, Theologische Anthropologie [wie Anm. 8], 1087–1089.

42 PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft [wie Anm. 32], 310. Vgl. auch das Ergebnis der Analyse von E. KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröppers (BDS 43), Würzburg 2007, 341.

Form im Konkurrenzdenken von menschlicher und göttlicher Freiheit gefangen.⁴³ Andererseits – so lautet die Kritik – scheint aber auch das freiheitsphilosophische Denken nicht ganz den Spurrillen des Konkurrenzdenkens entkommen zu können, da nun eben nicht mehr der Mensch von Gott, sondern Gott und die Geschichte des Menschen mit Gott vom Menschen bestimmt werden. Doch ist nicht Gott *vor* allem, auch vor aller menschlichen Freiheit als deren Ursprung? Verdankt sich nicht gerade auch die Zustimmung des Menschen zu Gottes Initiative, die Antwort auf die Zusage, der Zusage selbst, wie es Lubac immer wieder mit dem Jesajawort „bevor sie rufen, werde ich antworten“ (Jes 65,24) herausstellte? So hält E. Kaufner-Marx gegenüber dem freiheitsphilosophischen Denken fest, „dass die Antwort des Menschen nicht nur der Einladung auf ein Angebot Gottes folgt, sondern dass erst durch die Liebe Gottes die Hinkehr des Menschen zu Gott ermöglicht wird.“⁴⁴ Das paulinische „Befreitwerden zur Freiheit“ (Gal 5,1) sei nicht als völlige Neuerschaffung oder Neukonstituierung zu verstehen, aber doch mehr als unsere Zustimmung zur Initiative Gottes, zumal für den durch die Sünde in seiner Freiheitsausübung gebrochenen Menschen.⁴⁵

Pröppers Gedanke entfaltete derartige Strahlkraft, dass inzwischen viele Theologen seine Richtung mittragen. Dies gilt zum Beispiel für K.-H. Menke, der als Lösung der bei Augustinus, aber auch Thomas erwachsenen Aporien hinsichtlich der Frage, wie eine Versöhnung von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit gedacht werden kann, Pröppers Analysen unterstützt.⁴⁶ Menke versucht sogar einen Brückenschlag hin zur Phänomenologie, die eigentlich quer zu Pröppers erstphilosophischem Begründungsanliegen liegt. Für Menke entsprechen sich die Gedankengänge bei Lévinas und Pröpper hinsichtlich des Stellvertretungsgedankens, insofern der Andere „nicht bloßer *Katalysator* der Selbstverantwortung des Menschen, [sondern] vielmehr die *Bestimmung* seiner Selbstverantwortung“⁴⁷ ist. Der Andere ist dabei Gott in seiner *Zugewandtheit* zum Menschen, nicht eigentlich und zunächst der andere Mensch als solcher wie bei Lévinas. Menke unterstützt auch Pröppers Grundaxiom, dass Gott sich in seiner Liebe dazu bestimme, „sich von der geschöpflichen Freiheit real bestimmen zu lassen“.⁴⁸ So formuliert er das traditionelle *gratia supponit naturam* freiheitsphilosophisch um:

43 Vgl. GREINER, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit [wie Anm. 36], 1410–1429.

44 Siehe hierzu v. a. KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht [wie Anm. 42], 328–340.

45 Vgl. ebd. 331 und 336.

46 Siehe K.-H. MENKE, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Regensburg 2003, 181–183.

47 Ebd. 213.

48 Ebd.

„Die Gnade ermöglicht Freiheit und also Geschichte.“⁴⁹ Damit ist nach Menke der Mensch einerseits frei, die Gnade anzunehmen oder auch abzulehnen. Andererseits muss es der Geber der Gnade erdulden, sich vom Geschöpf bestimmen zu lassen, je nachdem, ob die Menschen zustimmend oder ablehnend auf sein Angebot reagieren. Auch für Menke wird die Geschichte Gottes mit dem Menschen ein letztlich offenes Geschehen, das Gott scheinbar nicht mehr in der Hand hat, weil er es nicht mehr in der Hand haben will, um den Menschen eine unbeschnittene Freiheit zu schenken – auch auf die Gefahr hin, dass sich sogar die Hoffnung Gottes nicht erfüllt.⁵⁰

Pröppers freiheitsphilosophischem Grundanliegen stimmt B. Nitsche weitgehend zu, drängt aber doch kritisch auf eine Entscheidung, wie das Geheimnis des Miteinanders von göttlicher und menschlicher Freiheit zu denken ist. Das Beziehungsgeschehen „je-ursprünglicher“ Freiheiten macht für ihn noch nicht deutlich, ob die Vorgängigkeit Gottes allein historisch, also auf der kategorialen und symbolischen Ebene anzusetzen sei oder grundsätzlich, transzendental menschliche Freiheit zu sich selbst aufrufe und anstoße.⁵¹ Insofern liegt es auf seiner Linie, Rahners Gnadenlehre erneut stark zu machen. Entscheidend ist, dass versucht wird, die Vorgängigkeit Gottes auch in einem philosophisch verantwortbaren freiheitstheologischen Konzept nicht zu beschneiden. Im Grundgedanken stehen sich göttliche und menschliche Freiheit nicht wie gleich und gleich gegenüber, sondern die Vorgängigkeit Gottes wird mit den Begriffen „Emergenz“, „lockende Liebe“ und „kausatives Denken“ beschrieben.⁵² Bemerkenswert ist hieran, wie heutige, antike und mittelalterliche Begrifflichkeit in dieselbe Richtung zusammenlaufen. Lockende Liebe als Einwirkungsmöglichkeit Gottes, die menschliche Freiheit nicht beschneidet, sondern erweckt, erinnert an Augustins willentliches, ja lustvolles Gezogenwerden (*In Johannem XXVI 2,4*) und die spätere Lehre des Augustinismus von der „siegreichen Freude“ (*delectatio victrix*). Das Konzept

49 K.-H. MENKE, Was ist das eigentlich: „Gnade“? Sechs Thesen zur Diskussion, in: ThPh 84 (2009) 356–373, hier: 360.

50 Vgl. MENKE, Was ist das eigentlich: „Gnade“? [wie Anm. 49], 373.

51 Siehe bes. B. NITSCHKE, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne (Religion in der Moderne 8), Würzburg 2003, 412: „Sollte sich die Gnade bei Pröpper aber doch erst historisch ‚*ab extra*‘ vermitteln, so ist nicht zu sehen, wie das Pneuma konstitutionslogisch allem menschlichen Tun vorausgeht, sich also durch die menschliche Freiheitstat in die Geschichte hinein verwirklicht, indem es diese Freiheitstat freisetzend ermöglicht.“

52 Siehe hierzu und zu Folgendem ebd. 397–400. Für den Begriff kausatives Denken wird ebd. 399 eigens auf O. H. Peschs Thomasdeutung verwiesen. Die Grundthese lautet (ebd. 397): „Das Zusammenspiel von göttlicher und menschlicher Freiheit ist als ein noumenales Verhältnis von Freiheit zu Freiheit zu explizieren. Dieses ist kein Konkurrenz-, sondern ein formales Emergenz-Verhältnis von wachsender Nähe und größerer Freisetzung.“

des kausativen Denkens soll nicht nur das innerliche Wirken Gottes im Willen des Menschen erfassen, sondern auch aufzeigen, dass Gottes Nähe keine Fremdbestimmung, sondern innere Erfüllung meint.

Ebenfalls durchaus der anthropologischen Wende und der freiheitstheologischen Richtung in der Gnadentheologie zuzurechnen sind die wichtigen Arbeiten O. H. Peschs. Dabei bekommt sein Denken durch die zentrale Bedeutung des Werkes des Thomas von Aquin ein eigenes, gegenwärtigen Fluchtlinien oftmals auch kritisch entgegenstehendes Gepräge, trifft sich aber trotz der anderen Denk- und Sprachform hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit gerade wieder mit den Arbeiten etwa von B. Nitsche, die der freiheitsphilosophischen Richtung auch kritisch entgegneten. Peschs Anliegen, Gnade auch für den modernen Menschen und dessen Denken als theologische Schlüsselkategorie wiederzugewinnen, verknüpft drei Momente. Er will erstens Gnadenlehre als theologische Anthropologie entfalten, und zwar mit der Freiheit als Leitidee. Zweitens sucht er als Dogmatiker einen ungebrochenen Faden in der Theologiegeschichte, der für ihn den deutlichsten und klarsten Haltepunkt im hochmittelalterlichen Denken des Thomas von Aquin erhalten hat. Zugleich sieht er drittens in ökumenischer Perspektive das reformatorische Grundanliegen Luthers hinsichtlich der Lehre von Gnade und Rechtfertigung auch im Konzept eines Thomas von Aquin und damit der katholischen Tradition gewahrt. Der Unterschied der katholischen und lutherischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre besteht für Pesch hauptsächlich in der Denkweise – ontologisch versus personalrelational – und nicht in den gemeinten Inhalten, so dass von hier eine ökumenische Verständigung möglich wäre.

In der Grundlinie, Gnade nicht nur in Freiheitskategorien, sondern als Freiheitskategorie auszudeuten, sieht Pesch sich vor allem mit G. Greshake einig, mit dem er die Zusammenfassung von Gnade als „geschenkter Freiheit“ teilt.⁵³ Für Pesch ist nun Freiheit zwar eine vom Evangelium gedeckte Kategorie, um das Gnadenhandeln Gottes auszudeuten, ohne etwas von dessen Botschaft verkürzen zu müssen. Dennoch bleibt der Freiheitsgedanke doch auch nur eine Verstehenshilfe und ein Anknüpfungspunkt, um dem modernen Menschen die christliche Grundbotschaft erläutern zu können. Der Grundinhalt, vor allem auch wie er sich in der Tradition entfaltet hat, wird im Begriff der Liebe zusammengefasst. Schon das biblische Zeugnis bringe das Gnadengeschehen, „die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ (2 Kor 13,13), in einen unauflösbaren inneren Zusammenhang mit dem christlichen

53 Siehe PESCH, *Frei sein aus Gnade* [wie Anm. 8], 324, vgl. die programmatische Überschrift ebd. 324: „Freiheit und Gnade – Freiheit als Gnade“.

Liebesgedanken.⁵⁴ Dieser ist an sich und der Sache nach der primäre Leitfaden, auch wenn für uns und mit Blick auf heutige Verstehbarkeit die Freiheitsidee zur Entfaltung des Gnadengedankens dient.

Mit der Tradition hält nun Pesch fest, dass diese Liebe Gottes frei sei, aber auch schöpferisch, d. h. es „ist die Gnade auch eine geschöpfliche Realität *im* Menschen.“⁵⁵ Hiermit folgt Pesch Thomas von Aquins dreifacher Unterscheidung der Gnade (Thomas von Aquin, STh I-II 110,1) und ergänzt zur Liebe Gottes als seiner subjektiven Zuwendung die geschenkte Freiheit, bei Thomas die habituelle Gnade, als das objektive Resultat der immer schöpferischen Liebe Gottes auf der Seite des Menschen. Damit hält Pesch am Kern seiner früheren Deutung der Gnadenlehre des Thomas auch als Zentralinhalt für ein heutiges Verständnis von Gnade fest.⁵⁶ Allein weil sowohl Liebe und Freiheit gegenseitig aufeinander verweisen und doch die Liebe sich einerseits einer streng systematischen Argumentation eher entzieht und sich andererseits die Freiheit als das konkrete Resultat der göttlichen Liebe im Menschen zeigt, zieht Pesch den Gnadengedanken *quoad nos* in der Freiheitsidee zusammen, sowohl hinsichtlich dessen, was die Gnade ist als auch wie sie verstehbar gemacht werden kann. Damit lehnt er ausdrücklich weder die früheren andersartigen Ausformulierungen des Gnadengedankens ab, noch erklärt er Freiheit zur einzig möglichen, weil adäquaten Denkkategorie.

Ausgangspunkt für seine Analyse bildet die Reflexion auf die Unheilssituation des in Sünde verstrickten Menschen, der die Liebe und damit auch die Freiheit zu verfehlen droht, aber auch auf das Wesen des Menschen als solchen, der in seiner Suche nach Sinn auf etwas ausgreift, das er sich nicht selbst geben, sondern allein von Gott empfangen kann. Somit gipfelt seine Darstellung in dem Satz: „Der Mensch hat, aus Gründen seines Wesens wie seiner faktischen Situation, ein Geschenk – notwendig!“⁵⁷ Dieses notwendige Verwiesensein könne nur und ausschließlich von Gott zur Erfüllung gebracht werden, zwar nicht ohne das aktive Mitvollziehen des Menschen, doch letztlich immer nur von einem Punkt aus, in dem Gott allein die primäre Initiative vorbehalten bleiben müsse. „Diese Selbstgabe Gottes bewirkt im Menschen die auf jede andere Weise unerschwingliche Fähigkeit und Bereitschaft, auf Gottes Liebe in entsprechender ... Hingabe zu

54 Siehe ebd. 287. Auch DERS., *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Teilband I/2, Ostfildern 2008, 149, bindet Gnade noch als „geschenkte Freiheit“ in die Grundbestimmung von Gnade als liebender Zuwendung Gottes ein.

55 Ebd. 287.

56 Vgl. ebd. 261, und DERS./A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, 89: „Gnade ist das schöpferische Ankommen der ewigen Liebe Gottes in der Ich-Mitte des Menschen.“ Siehe auch die Bestimmung von Gnade als zuwendende Liebe Gottes in DERS., *Katholische Dogmatik* [wie Anm. 54], 149.

57 PESCH, *Frei sein aus Gnade* [wie Anm. 8], 282.

antworten.“⁵⁸ Es sei allein Gott, der diesen wechselseitigen Austausch von Gott und Mensch begründe und im Menschen auch erst letztlich die Grundlage hierfür hervortreibe. Pesch verabschiedet sich zwar wohl vom aristotelischen Schema der vierfachen Ursächlichkeit, doch nicht von der neuplatonisch-scholastischen Grundidee einer ontologischen Vorgängigkeit der Ursache vor der Wirkung. Entsprechend kann Pesch diesen Austausch von Gott und Mensch mit dem Neuen Testament als Freundschaft bezeichnen. Den Begriff Partnerschaft weist er aber als unpassend zurück, d. h. er hält an einem gewissen unaufhebbaren Gefälle zwischen Gott und Mensch fest.⁵⁹ Wenn Pesch vom Verdienstdenken als einer früher schon problematischen und heute nur mehr missverständlichen Denkform Abschied nimmt, so gerade auch deshalb, weil in diesem Gedanken der Tradition, der dem Partnerschaftskonzept weit entgegenkommt, für heutiges Verstehen der Vorrang Gottes kaum mehr deutlich gemacht werden kann. Dagegen kann Pesch, weil er die Initiativkraft Gottes hervorheben möchte, sogar den heute mehr als umstrittenen Gedanken der siegreichen Gnade Gottes (*gratia victrix*) in leicht abgeschwächter Form wieder zur Geltung bringen: „Gott setzt gleichsam mit ruhiger Gelassenheit und mit Mitteln innerlicher Macht über die verhärteten Herzen seinen Schöpferwillen an seinem nach wie vor geliebten und nicht losgelassenen Partner durch.“⁶⁰ Ähnlich wie bei Ganoczy gilt für Pesch bei aller Wertschätzung und Betonung der menschlichen Freiheit, dass diese nicht als für sich ursprünglich aufzufassen sei.⁶¹ Der absolute Unterschied von Schöpfer und Geschöpf, wie ihn etwa Thomas als Kulminationspunkt mittelalterlicher Theologie gelehrt hat, bleibt auch für Pesch bestimmend.

Vorsichtig gegenüber einer Verengung des Gnadengedankens als Freiheitsidee bleibt auch Ganoczy trotz aller Nähe zu Rahner. Überhaupt hält sich seine Gnadenlehre vor jeder zu stark systematisch profilierten und damit vielleicht verengten Sichtweise zurück, um zu einer möglichst biblischen Gesamtschau zu kommen. Er kritisiert eine übermäßig anthropologisch akzentuierte Theologie, die für ihn in gewisser Weise wieder in die Verabsolutierung der geschaffenen Gnade zurückfällt, weil sie die göttliche Dimension, d. h. die ungeschaffene Gnade, die Gott selbst ist, auszublenden droht.⁶² Gerade eine biblisch fundierte Theozentrik

58 Ebd. 262.

59 Vgl. ebd. 262 mit ebd. 390.

60 PESCH, Katholische Dogmatik [wie Anm. 54], 123.

61 Ebd. 149: „Sie ist keine Freiheit, über die wir verfügen können.“

62 Siehe GANOCZY, Aus seiner Fülle [wie Anm. 5], 352: „Die Gnade ist die freie, ungeschulte Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist, welche die Selbstwerdung des Menschen als Person und Gemeinschaft, trotz Entfremdung und Sünde, durch geschichtliche Transzendenz ermöglicht, trägt und vollendet.“ Man erkennt hier deutlich den Versuch, traditionelle scholastische Gesichtspunkte („frei,

in der Gnadenlehre vermag auch das spezifisch Anthropologische im Gnadengedanken herauszustellen. Seine eigene „Gnadendefinition“ greift darum auf den von Rahner hervorgehobenen Gedanken der göttlichen Selbstmitteilung zurück, um die Bewegung von Gott her bei der Gnadenmitteilung deutlicher zu machen. Ganoczy betont allerdings damit nicht eigentlich wie die übernatürliche Richtung das ontologisch Jenseitige, der Sphäre Gottes Zuzurechnende in der Gnade, sondern ihren Wesensgehalt als geschenkhaft-gütige Nähe, als wesenhafte Güte Gottes. Als „Verhalten des Huldvollen, Gütigen, Liebenden, Barmherzigen und Gemeinschaftstreu-Gerechten“ sei Gnade „eine *Grundhaltung* Gottes“,⁶³ ja gewissermaßen die Ausformulierung des Gottesnamens „Jahwe“ (Ex 34,6): „Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue.“⁶⁴

Mit dieser Akzentuierung liegt Ganoczy ganz auf der Linie der neueren alttestamentlichen Exegese.⁶⁵ Sie stellt heraus, dass die alttestamentliche Gnadenformel eine Spitzenaussage über das biblische Gottesverständnis macht, die sich durch den gesamten alttestamentlichen Kanon prägend hindurchzieht. Dabei verweise das Ungleichgewicht von vergebender Huld und strafendem Zorn⁶⁶ auf den wesentlichen Unterschied des alttestamentlichen Gottesbildes gegenüber dem der Umweltreligionen. Im Neuen Testament werde diese Asymmetrie darin fortgeführt, dass entgegen dem auf Reziprozität angelegten Gabengedanken, ja Gabensystem der hellenistisch-römischen Antike das Christentum im Gedanken der Agape und der Gnade eine einseitig sich hingebende Güte kenne, die das antike Denken von der Theologie bis zur Ethik durchbreche.⁶⁷ Die christliche Gnade verschenkt sich bedingungslos und wendet sich auch dem Sünder und Unwürdigen zu. Gott verzeiht auch noch dem Feind.

ungeschuldet“; „ermöglicht, trägt und vollendet“) mit dem Denken der Moderne („Selbstwerdung des Menschen; geschichtliche Transzendenz“) aus einem grundlegend biblischen und genuin theologischen Kern („Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes“) heraus zu synthetisieren.

63 Ebd. 247.

64 Vgl. ebd. 248.

65 Siehe bes. H. SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: ZAW 102 (1990) 1–18; R. SCORALICK, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg u. a. 2002; M. FRANZ, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (BWANT 160), Stuttgart 2003.

66 Siehe hierzu vor allem W. GROSS, Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon, in: DERS. u. a. (Hg.), Gott – ratlos vor dem Bösen? (QD 177), Freiburg u. a. 1999, 47–85.

67 Siehe bes. J. R. HARRISON, Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context (WUNT 172), Tübingen 2003. Am nächsten kommen dem christlichen Gnadengedanken manche Formulierungen bei Philo von Alexandria, siehe D. ZELLER, Charis bei Philon und Paulus (SBS 142), Stuttgart 1990.

Für Ganoczy entfaltet sich die gnadenhafte Grundhaltung Gottes, seine Agape, in seinem erwählenden, sich mitteilenden, aber auch richtenden und rettenden Handeln. Sie konkretisiert sich sowohl in Gottes Handeln in der Sendung und Menschwerdung Jesu Christi wie auch in der Sendung des Geistes, der Gottes Selbstmitteilung in die Geschichte der von ihm gestifteten Gemeinschaft hinauszieht. Ganoczy stellt sich mit diesem Rückgriff auf die klassische Verankerung der geschichtlich gewordenen Gnade in den göttlichen Sendungen (vgl. Thomas von Aquin, STh I 43) entschieden gegen eine individualistische Verengung der Gnade auf die besondere Heiligung des Einzelnen. Von ihrem Wesen und ihrer inneren Dynamik her sei Gnade als der Vollzug der göttlichen Liebe wie diese „triadisch“ und damit gemeinschaftsbezogen.⁶⁸ Er hebt also sowohl die trinitätstheologische Verankerung der Gnadenlehre wie auch ihre zwingend ekklesiologische Konkretisierung hervor, wobei die Dynamik auf alle Menschen geht und auch über die Grenzen der Christenheit hinausweist. Insofern trägt auch diese Gnadenlehre Züge der Kommuniontheologie, wobei allerdings der Akzent stärker als bei Greshake auf dem Moment der Asymmetrie in der Selbstmitteilung Gottes gelegt wird. Insofern ist es konsequent, wenn Ganoczy gegen das moderne Modewort von der Selbstverwirklichung das Konzept der „Selbstwerdung“ setzt. Diese schließt ein Sich-Gott-Verdanken nicht aus, sondern vielmehr ein.⁶⁹ Als wesentlicher Punkt ergibt sich hierbei, dass die Zustimmung des Menschen zu Gottes Initiative, das Ja des Menschen zum Ja Gottes sich selbst noch einmal dem Ja Gottes verdankt.⁷⁰ Das Mit- und Zueinander von gnadenhafter Selbstmitteilung Gottes und auf Gott geöffneter Selbstwerdung des Menschen ist damit weder symmetrisch noch gleichursprünglich.

2.2 Die transgressive Richtung

Die transgressive Richtung hebt hervor, dass Gnade immer etwas Bisheriges überschreitet, traditionell formuliert erhöht sie die Natur, überwindet die Sünde,

68 Vgl. bes. GANOCZY, Aus seiner Fülle [wie Anm. 5], 276–282.

69 Siehe bes. ebd. 355: „Die Selbstwerdung des Menschen verdankt sich ganz Gott, ohne aufzuhören, auf der Ebene kreatürlicher Erkenntnis und Freiheit ganz Sache des Selbstwerdenden zu sein. Gottes Freiheit trägt und fördert des Menschen *Freiheit* von Grund auf: je abhängiger diese von jener ist, um so freier ist sie. Ein Höchstmaß an verdanktem Selbstgewordensein!“ Ganoczy lehnt dabei das Modell einer symmetrischen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch ab.

70 Siehe ebd. 293 mit Verweis auf K. Rahner. Eine systematische Entschlüsselung dieses Paradoxes fehlt allerdings, weder verweist Ganoczy auf Thomas' Lehre von der Ursachenordnung noch auf Rahners Lehre vom übernatürlichen Existential.

erhebt vom natürlichen zum übernatürlichen Leben (*gratia sanans; gratia elevans; gratia sanctificans*). Hierbei wird nun der Mensch grundlegend und vorgängig vom Anderen her bestimmt, d.h. er hat sich schon immer überschritten oder sein Über-sich-Hinaussein ist überhaupt sein Sein. Dieser Gesichtspunkt verbindet sich mit dem Primat des Anderen im postmodernen Denken. Autoren wie E.-M. Faber, M. Purcell oder J. Wohlmuth betonen die Öffnung gegenüber einer vom Selbst nie einholbaren Andersheit. Im Unterschied zur übernatürlichen Richtung geht es ihnen dabei weniger um das spezifisch elevatorische Moment in der wesensverwandelnden Kraft der Gnade oder die Betonung einer übernatürlichen Eigenwirklichkeit. Vielmehr stehen dabei das Moment des Überschreitens und Durchbrechens von Vorgegebenem als solchem und damit mehr eine horizontale als eine vertikale Bewegung im Mittelpunkt.

Faber findet das christliche Grundanliegen mit Michel Foucaults Impulsen für eine „Philosophie der Lebenskunst“ wieder: „Erfüllung findet der Mensch, indem er sich über sich selbst hinaus rufen lässt.“⁷¹ Der Mensch wird dabei aufgerufen, sich hin auf die andere Wirklichkeit der Gnade zu überschreiten. Die menschliche Person erscheint in dieser Perspektive grundlegend als vom anderen her bestimmt, nämlich durch Beziehungen, sozusagen als relationales Sein. Das Über-sich-selbst-Hinaus sei Konstitutiv des Menschen und als Ruf in Gottes Gnadenwirklichkeit hinein zugleich die Dynamik in und für ein Leben im Komparativ, nämlich von der Fülle der göttlichen Zusage her das Eigene immer weiter zu überschreiten.

Einen weiteren Versuch, die Theologie von der umstrittenen Existenzphilosophie zu lösen, unternimmt der britische Theologe M. Purcell. Er wendet sich in besonderer Weise der Phänomenologie zu. Sie ist für ihn nicht nur ein neutraler Gesprächspartner der Theologie, sondern kann auch die Voraussetzungen jeglicher Existenz, das Vom-anderen-her-Bestimmtsein, hervorheben. So arbeitet er eine Verbindungslinie zu Emanuel Lévinas als gnadentheologischem Gesprächspartner heraus.⁷² Dazu zieht er eine Linie von Thomas von Aquins Lehre zum natürlichen Verlangen nach der Gottesschau (*desiderium naturale in visionem beatificam*) über die Debatte von Lubac und Rahner bis zu Lévinas. Der diese Denker verbindende Begriff ist das *desiderium*, das die postmoderne Philosophie als *désir* weiterdenkt. Die Gnadenthematik wird für Purcell in Lévinas' „Anderem“ und der Andersheit angesprochen. Um dies herauszustellen, macht er aber

71 Vgl. FABER, Du neigst dich mir zu [wie Anm. 25], 25.

72 Siehe hierzu M. PURCELL, Gloria Dei, homo vigilans. Waking up to grace in Rahner and Levinas, in: LouvSt 21 (1996) 229–260; DERS., Mystery and Method. The Other in Rahner and Levinas, Milwaukee 1998, 223–250; DERS., Levinas and Theology, Cambridge 2006, 110–134.

zunächst gegenüber Rahner das Konzept Lubacs stark. Darin, dass das Verlangen und Streben des menschlichen Geistes direkt auf Gott gerichtet ist und sich nicht mit einer endlichen Größe zufrieden geben kann, seien sich beide Denker einig. Doch Lubac stelle deutlicher als Rahner heraus, dass dieses Verlangen des menschlichen Geistes nicht vor der Gabe da sei, sondern durch die Gabe, letztlich Gott, selbst geweckt werde. Dieses Begehren entspringe keinem Mangel oder einem Bedürfnis, sondern dem Gewähren einer Überfülle, wie Purcell in Anlehnung an Marion herausstellt. Ähnlich unterscheide auch Lévinas zwischen subjektzentriertem Bedürfnis und seiner Befriedigung im Genuss und dem das Subjekt aufspriegenden Begehren. Dieses werde zwar von Freude begleitet, bleibe aber grenzenlos, sowohl hinsichtlich seiner Zielrichtung als auch in der nie endenden und letztlich unerfüllbaren Verantwortung. Diese bezieht sich nicht allein auf den Anderen als den Mitmenschen, sondern auf Gott als denjenigen, der auch nicht einfach quantitativ gesteigert der ganz Andere ist, sondern nochmals qualitativ tiefer die Vorgängigkeit und Äußerlichkeit der ethischen Beziehung erschließt. Diesen Gesichtspunkt drückt für Purcell die Lehre von der vorausgehenden Gnade (*gratia praeveniens*) aus. Die Gnade kommt dann ins Spiel, wenn der Mensch von außen her zu dieser „ethischen“ Berufung erwacht. Ein solches Erwachen kann nicht aus ihm selbst kommen, sondern verdankt sich dem nicht einholbaren Außen. Nach Purcell lässt Lévinas noch deutlicher als Rahner und Lubac einen in irgendeiner Art geschlossenen Naturbegriff hinter sich, der letztlich keinen Raum für Gnade eröffnet.

Sowohl Faber als auch Purcell ist daran gelegen, die theologische Rede von der Gnade im Kernpunkt postmodernen Denkens, der Wahrung einer uneinholbaren Andersheit, zu verankern. In eine ähnliche Richtung gehen auch die Ansätze, J.-L. Marions Philosophie der „Gebung“ (*donation*) für die Lehre von der Gnade, nämlich der Gabe, in der Gott sich selbst gibt, zu öffnen.⁷³ Diese Art der phänomenologischen Philosophie überwinde, so J. Wohlmuth, auch die Aporien der Subjektphilosophie hin zu einem Subjekt, das sich weder wie in der Transzendentalphilosophie als Zentralgestirn und sozusagen im Nominativ sehen will, noch sich wie bei Lévinas sozusagen im Casus des Akkusativs auf die Anklagebank gestellt erfährt. Vielmehr eröffne Marions Phänomenologie eine Sicht des Subjektseins im Dativ (115). Der Mensch ist *adonné*, also „Hingebener“ oder „Begabter“. „Die so verstandene Entthronung des Subjekts kann zur Basis einer Gnadentheologie werden, die für das *superadditum*, die Gabe schlechthin,

73 Siehe J. WOHLMUTH, Die theologische Bedeutung des neueren Gabendiskurses bei Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion, in: M. ROSENBERGER u. a. (Hg.), *Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 14), Frankfurt u. a. 2006, 91–120.

plädiert.⁷⁴ Der reine Geschenkcharakter, den die traditionelle Bestimmung der Gnade als *donum superadditum* ausdrückt, bringt nach Wohlmuth zum Ausdruck, dass die Gnade nicht in den Gabenaustausch und dessen Netzwerk gegenseitiger Verpflichtung gehöre. Vielmehr beleuchten sich christlicher Gnadengedanke und Marions Konzept der „Gebung“ gegenseitig. Der Mensch empfängt sich als *adonné* in und als sein Verdanktsein. Er hat weder davor noch außerhalb dieses Geschehens einen Selbststand. Der Akt der Gebung wiederum sei offen dafür, trinitätstheologisch weitergeführt und vertieft zu werden. Der Heilige Geist, traditionell als „ungeschaffene Gegebene“ (Thomas von Aquin, II Sent. 26, 1) oder die Gabe in Person (Thomas von Aquin, STh I 38) verstanden, lasse sich nicht nur von der Gabereflexion Marions her besser verstehen, sozusagen als reine Gabe, sondern erschließe auch dem philosophischen Denken eine Dimension, für die sie offen sei, die sie aber nicht aus sich gewinnen könne.⁷⁵

Man sieht, dass das Anliegen Mühlens, dialogisches Denken sowie Transzendentalphilosophie und -theologie hin zu einem integrativen personalen Denken zusammenzuführen, nur hinsichtlich der philosophischen Grundlagen, nicht aber des inhaltlichen Anliegens geschnitten wurde. Der philosophische Orientierungsrahmen ist in der transgressiven Richtung die neuere und neueste französische Phänomenologie, der Inhalt ein Menschenverständnis, in dem sich das Selbst wesentlich als ein Vom-Anderen-Her sehen lernt. Das noch unter den Vorzeichen der Moderne entworfene Projekt einer Person, die auf das Absolute auszugreifen sucht – so sehr sie sich auch von dort her zu verstehen trachtet –, wird damit ersetzt durch ein vorgängiges Bestimmtsein vom Anderen. Inhaltlich schlägt damit das Pendel im „Gnadenstreit der 50er Jahre“ zwischen den Positionen Lubacs und Rahners hier zugunsten Lubacs aus. Der Primat der Gnade, jetzt die vorgängige Bestimmtheit vom anderen her, sei es in Form des Akkusativs oder auch des Dativs, schiebt ein jegliches Konstrukt einer nicht immer schon von der Gnade berührten Natur beiseite. So verwandelt und verabschiedet der Schritt in die postmodernen Denkstrukturen in einem Mühlens Prognose von einer Philosophie und Theologie der Person. Allerdings fehlt es an einer diese Ansätze entfaltenden Gesamtdarstellung der Gnadentheologie. Zugleich muss man auch sehen, dass der Gewinn im Sinne einer Anschlussfähigkeit an heutiges Denken immer auch mit gewissen inhaltlichen Verlusten verbunden ist, hier speziell das reale, wesens-

74 WOHLMUTH, Die theologische Bedeutung [wie Anm. 73], 116.

75 Vgl. die Weiterführung der phänomenologischen Analyse der „Gebung“ in der Interpretation der Bekenntnisse des Hl. Augustinus bei J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008, 386–187.

verwandelnde Ankommen Gottes in der Ichmitte des Menschen.⁷⁶ Das Über-sich-Hinaus herauszustellen hat den Vorrang gegenüber dem Versuch, das Worauf-Hin zu beschreiben und zu erfassen.

Ebenso radikal, doch nunmehr kritisch setzt P. Hardt Michel Foucaults Machtanalyse ein. Er stellt damit die bisher von Rahner ausgehenden und am Freiheitsbegriff orientierten Gnadenlehren in Frage: „Die Prämisse Rahners, dass die Freiheit des Menschen durch seine Geistnatur *immer schon* von Gottes Gnade radikalisiert ist, scheint zu harmlos und idealistisch“,⁷⁷ ja sogar eher naiv. Denn heutiges Freiheitserleben erweise sich bei genauerer Analyse oftmals mehr als Fremdsteuerung denn als Selbstbestimmung. Das Begehren des einzelnen in seiner Suche nach Selbstbestimmung und Selbstwerdung – oder auch Selbstverwandlung – wird nur allzu oft von überindividuellen Mechanismen angetrieben und gesteuert, deren Außenhülle uns in Werbung, Medien, Wirtschaftsinteressen oder auch kulturellen Vorurteilen entgegentritt. Hinter jedem scheinbar aufs Unendliche hinausgreifenden Subjekt stehen subjektkonstituierende überindividuelle Kräfte und Einwirkungen, die auch noch einmal das über sich hinausgreifende Verlangen des Menschen nach einer unendlichen Erfüllung vorzeichnen. Analog zum Wirken der Gnade im Menschen rufen diese Mechanismen die Frage, sprich das Begehren hervor, dessen adäquate Antwort oftmals nur wieder sie selbst sind. Dies zeigt sich für Hardt besonders deutlich an der modernen Werbung. Mittlerweile erleben wir in den virtuellen Netzwerken aber noch klarer den Konnex von Gemeinschaft und medialer Verwirklichung, von Verlangen nach Gemeinschaft und Produktion dieses Verlangens durch das Medium selbst.

2.3 Die übernatürliche Richtung

Diese Richtung tritt in zwei Ausprägungen auf. Einerseits gibt es explizit theologiegeschichtliche Arbeiten, die sich einem Klassiker der Gnadenlehre wie Matthias Josef Scheeben oder Karl Barth zuwenden. Doch dabei geht es auch um eine grundlegende Vertiefung des heutigen Denkens über die Gnade. Diese Arbeiten vermissen im heutigen Glauben das Transzendente, Spirituelle oder eben die

76 Vgl. U. ROTH, Sich gegeben sein. Gnadentheologische Reflexionen zu Jean-Luc Marion, in: H. MOONEY u. a. (Hg.), *Theologie aus dem Geist des Humanismus* (FS P. WALTER), Freiburg u. a. 2010, 348–369.

77 HARDT, *Genealogie der Gnade* [wie Anm. 7], 357. Vgl. C. BAUER, *Macht und Gnade. Versuch einer Klärung der Begriffe angesichts von Ohnmacht und Gnadenlosigkeit heute*, in: R. BUCHER/R. KROCKAUER (Hg.), *Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral*, Berlin u. a. 2005, 45–60.

übernatürliche Zielperspektive. Bei einer Zusammenstellung z. B. über die Gotteskindschaft als Wirkung der Gnade im Sinne von „Geborgenheit, Freiheit, gleiche personale Würde, Geschwisterlichkeit, neues Leben in der Taufe, Versöhnung, Hoffnung auf Herrlichkeit“⁷⁸ würde diese Richtung die Teilhabe an der göttlichen Natur und damit das eigentliche Moment der Vergöttlichung vermissen.⁷⁹

Andererseits formulieren manche Arbeiten dieses Anliegen auch direkt. Die theologiegeschichtlichen Referenzpunkte – hier neben den schon genannten Autoren besonders Thomas von Aquin – werden zwar breit in die Darstellung mit eingebaut, der eigentliche Zielpunkt ist aber eine Rückgewinnung jener göttlichen Dimension des Gnadengeschehens, das traditionell mit 2 Petr 1,4 als „Teilhabe an der göttlichen Natur“ bezeichnet wird. Inhaltlich liegt man so auf der Linie des Gnadenvverständnisses des „Katechismus der katholischen Kirche“, denn „unsere Berufung ist es, Kinder Gottes zu werden, seine Adoptivöhne, teilzuhaben an der göttlichen Natur und am ewigen Leben“ (Nr. 1996). „Teilhabe am Leben Gottes“, „übernatürliche“ Berufung, „heiligmachende oder vergöttlichende Gnade“ (Nr. 1997–1999) sind die Grundkategorien, die aus der biblischen und patristischen Tradition entnommen werden, um heute die gnadenhafte Bestimmung des Menschen zu beschreiben.⁸⁰ Oft findet sich dieser Gedanke in vermittelnder, integrativer Perspektive zusammen mit anderen Gesichtspunkten, wobei dann eher von der Dimension des Spirituellen als der des Übernatürlichen gesprochen wird.⁸¹ Weniger Nachdruck auf das Übernatürliche, aber dafür auf die Teilhabe am göttlichen Leben legt L. Scheffczyk in seiner völlig traditionell angelegten Gnadenlehre, um „das Geheimnis der Gnade enger an seinen Ursprung im dreifaltigen göttlichen

78 Siehe G. KRAUS, Gnadenlehre – Das Heil als Gnade, in: W. BEINERT (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2, Paderborn u.a. 1995, 159–305, hier: 293.

79 Vgl. die Akzente der insgesamt rein theologiegeschichtlich angelegten Arbeit von CHR. BINNINGER, *Mysterium inhabitationis Trinitatis*. M. J. Scheebens theologische Auseinandersetzung mit der Frage nach der Art und Weise der übernatürlichen Verbindung der göttlichen Personen mit dem Gerechten (MThS.S 62), St. Ottilien 2003, 2–3 und 273, der die von Scheeben bedachte „wesenhafte Mitteilung der göttlichen Natur an andere Personen“ als wertvollen Impuls für eine heutige nötige Festigung im Spirituellen ansieht.

80 Vgl. z. B. LORDA, *La gracia de dios* [wie Anm. 1], 40–41, der hierin das eigentliche Verständnis der katholischen Kirche von der Gnade ausgedrückt sieht. Selbst ergänzt er diesen Aspekt um die Tradition der griechischen Theologie, siehe ebd. 99–120.

81 Siehe z. B. die Einforderung und Bestärkung des spirituellen Gesichtspunktes in der Gnadenlehre bei MÜLLER, *Die Gnade Christi* [wie Anm. 1], 314–323. Über die Verstärkung der ekklesiologischen Perspektive in der Gnadenlehre führt sein Gedanke auf die mit Scheeben zu bekräftigende christologische und trinitätstheologische Verankerung, die schließlich „eine – verantwortete – Rede der Vergöttlichung des Menschen“ erlaube (ebd. 322): „Die *gratia Christi* als Teil-gabe/habe Gottes *für* den Menschen zeigt *im* Menschen die Mitte des Christlichen, die *über* den Menschen hinausgeht.“

Leben zu binden“.⁸² Meist wird die Entfaltung des Lebens der drei göttlichen Personen im Begnadeten und besonders die persönliche Einwohnung des Heiligen Geistes vertieft reflektiert und dazu neben der scholastischen Tradition auf Scheeben verwiesen.⁸³ Durch die Profilierung Scheebens kann auch der besonders aus freiheitsphilosophischer Sicht umstrittene Begriff der Teilhabe am göttlichen Leben (*participatio*) hervorgehoben werden. Programmatisch tritt er etwa bei F. Ocariz auf, der darum hierfür als markantes Beispiel vorgestellt werden soll.⁸⁴ Seine Artikel resümieren wesentliche Punkte aus der Theologie des Hl. Thomas, in denen er das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf beschreibt und das Spezifische, wie Gott an seinem eigenen Leben Anteil gibt, ist doch die Gnade Teilhabe an der göttlichen Natur (Thomas von Aquin, STh I–II 110,3). Die klassische Trias Natur – Gnade – Herrlichkeit, die ein Aufstiegs- und Vertiefungsschema in einem darstellt, wird von Ocariz unvermittelt wiederholt. So kann die natürliche Würde von der Würde des in eine übernatürliche Ordnung berufenen Menschen unterschieden werden. Schon von Grund auf ist dabei Jesus Christus als Gott und Mensch das Maß des Menschen, der durch die Gnade vergöttlicht werden solle.⁸⁵ Die Anfragen modernen Denkens an das Übernatürliche, sprich „Hinterweltlerische“, in der Gnade und die postmodernen Vorbehalte gegenüber einer Herrlichkeit, deren Herrschaft auch einige als möglicherweise Verdammte ausgrenzen wird, bleiben weitgehend unbeachtet. Das dem Jahrhundert der Gentechnik eher als Konstrukt, denn als Fakt erscheinende Konzept einer allgemeinen Natur des Menschen wird nicht hinterfragt. Ebenso wird die Vielschichtigkeit und Sinnfülle der Seinslehre des Aquinaten entfaltet, ohne auf die Fragwürdigkeit des Sinns von Sein in der Moderne wie etwa bei Heidegger oder gar den Ausstieg aus der Seinslehre wie bei Lévinas einzugehen. Vielmehr sieht man sich einig mit einer ungebrochenen Tradition von Thomas von Aquin und Scheeben bis zum jüngsten päpstlichen Lehramt, in die auch das geistliche Schrifttum von Josemaría Escrivá de Balaguer eingereiht wird. Die theologischen Auseinandersetzungen der

82 L. SCHEFFCZYK, Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre (Katholische Dogmatik 6), Aachen 1998, 57; ebd. 388, betont er, wie sinnvoll die Einführung des Begriffs der Übernatur gewesen sei.

83 Siehe z. B. LORDA, La gracia de dios [wie Anm. 1], 131–139; fast rein immanent zu Scheeben G. TANZELLA-NITTI, Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M. J. Scheeben (Studi di teologia 5), Rom 1997.

84 Siehe bes. die Aufsatzsammlung von F. OCÁRIZ, Naturaleza, gracia y gloria (BTeo 24), Navarra 2000, zu der Josef Kardinal Ratzinger ein Geleitwort schrieb, das ebd. 13, genau die „übernatürliche Adoption“, den „Überfluß der ungeschaffenen Gabe“, „die Teilhabe an der göttlichen Natur“ und „die göttliche und übernatürliche Dimension“ des menschlichen Lebens hervorhebt, wie sie Ocariz darzustellen versucht habe.

85 Siehe bes. OCÁRIZ, Naturaleza, gracia y gloria [wie Anm. 84], 63, der hierzu auf seine Theologie der übernatürlichen Teilhabe verweist.

zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts können dieses scheinbar in sich geschlossene Gebilde weder aufrütteln noch vielleicht überhaupt berühren. Für diese Art der übernatürlichen Richtung in der Gnadenlehre haben die modernen theologischen Ansätze mit der Abwendung von der traditionellen theologischen Sprache und der Hinwendung zur modernen Philosophie auch die für eine gemeinsame Diskussion relevanten theologischen Inhalte beiseitegelegt. So wird zum Beispiel ausführlich von der christlichen Befreiung als Konkretion des gnadenhaften übernatürlichen Lebens gesprochen, ohne auf die innerweltlichen, realen und sozialen Dimensionen dieses Begriffs einzugehen.⁸⁶

Die Mitte der Theologie formuliere sich vielmehr in den Schriften Escrivás de Balaguer und besonders seiner Idee vom Gottessohnwerden.⁸⁷ Die Vergöttlichung oder besser das „In-Gott-hinein-verwandelt-Werden“ (*endiosamiento*) bedeute dabei ein Hineingenommenwerden in die göttliche Dreifaltigkeit und ein Einswerden mit Christus, das zwischen Identifikation und Teilhabe oszilliert.⁸⁸ Auf der einen Seite meint die gnadenhafte Sohnschaft eines jeden Christen ein „Christus-selbst-Sein“, indem wir uns mit ihm identifizieren. Auf der anderen Seite ist dieses Geheimnis als Teilhabe, Nachfolge oder Nachahmung auszudeuten. Der Heilige Geist mache uns zu Christus selbst, doch diese Heiligung sei zugleich eine Aufnahme in die Adoptivsohnschaft. Während in den freiheitstheologischen Entwürfen das biblische Motiv des Adoptivsohnes eher nur am Rande vorkommen, hebt die übernatürliche Richtung nicht nur die klassischen Momente dieses Themas hervor, sondern erweitert sie um Punkte, die sogar zentral empfunden werden, etwa dass man als Adoptivsohn auch Sohn Marias und Josefs sowie Sohn der Kirche und Sohn des Papstes genannt werden könne.⁸⁹

86 Siehe ebd. 284–297. Hier ist kritisch zu bemerken, dass auch die Sozialenzykliken Papst Johannes Pauls II. zu mehr aufrufen als allein zu jenem Grundanliegen Escrivás de Balaguer, nämlich der Heiligung der Arbeit. Die Ziele einer befreiungstheologischen Gnadenlehre werden so trotz der Hinwendung zur Welt der Arbeit allenfalls gestreift.

87 Siehe besonders den mehrfach aufgelegten Aufsatz von F. OCÁRIZ, *La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*, in: DERS., *Naturaleza, gracia y gloria* [wie Anm. 84], 175–221.

88 Siehe bes. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria* [wie Anm. 84], 186–192.

89 Siehe die sehr thetisch bleibenden Aussagen in ebd. 192–195.

2.4 Ökumenische Perspektiven in der Rechtfertigungslehre

In den 1950er Jahren schlugen H. Küng und H. U. von Balthasar über Karl Barth eine Brücke zum protestantisch reformatorischen Gnaden- und Rechtfertigungsverständnis. Dem folgte in den 1960ern als einer der gewichtigsten Beiträge O. H. Pesch mit dem Versuch, eine prinzipielle Übereinstimmung von Luthers Rechtfertigungsgedanken mit der Theologie des Thomas von Aquin als Gewährsmann und Repräsentant des katholischen Gnadenverständnisses nachzuweisen. Diese großen ökumenischen Impulse wurden in den Arbeiten des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“ auf breiterer Basis weitergeführt und mündeten in die wichtigen Beiträge der Reihe „Lehrverurteilungen – kirchentrennend“, in denen auch das Rechtfertigungsverständnis bearbeitet wurde.⁹⁰ Die dort gefundene weitgehende Konvergenz der beiden Seiten fand dann in der offiziellen, am 31.10.1999 unterzeichneten *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GE) zwischen den beiden Konfessionen als Höhepunkt eines jahrzehntelangen ökumenischen Dialoges seit dem II. Vatikanum auch einen gemeinsamen Ausdruck.⁹¹ Aus diesem langen Dialogprozess heraus hatte man sich zu der gemeinsamen Position durchgerungen, „daß zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht“ (GE 40). Ebenso hielt man fest, dass die gemeinsame Formulierung der Rechtfertigungslehre in der Erklärung von den gegenseitigen Lehrverurteilungen nicht getroffen werde (GE 41). Inhaltlich ist man sich über diese Grundwahrheit einig (GE 15): „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.“ Da aber der Kern des Verhältnisses von Gott und Mensch im Rechtfertigungsgeschehen wie auch dann z. B. im Wirken der guten Werke eher offen gehalten wurde, sahen sich sowohl auf katholischer wie auch evangelischer

90 Vgl. K. LEHMANN/W. PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend*, Bd. 1: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg u. a. 1989; DIES. (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend*, Bd. 2: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, Freiburg u. a. 1989.

91 Siehe aus der ausufernden Literatur: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung; Anhang (Annex) zur gemeinsamen offiziellen Feststellung*, hg. v. LUTHERISCHEN WELTBUND/PÄPSTLICHEN RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN, Frankfurt-Paderborn 1999; E. JÜNGEL (Hg.), *Zur Rechtfertigungslehre* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Beiheft 10), Tübingen 1998; DERS., *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1999; umfassend F. HAUSCHILDT (Hg.), *Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses*, Göttingen 2009.

Seite viele dazu gedrängt, sich hierzu präzisierend zu Wort zu melden. Die *Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung* (1998) betont erneut die wirklich wesensverwandelnde Kraft der Rechtfertigungsgnade im Gegensatz zu einem nicht annehmbaren *simul iustus et peccator*. Ebenso wird als typisch katholisches Element der Gedanke der Mitwirkung gegenüber einem sehr eng ausgelegten nur passiven Dabei-Sein des Menschen (*mere passive*) akzentuiert. Von evangelischer Seite wird bei der Kritik an der *Gemeinsamen Erklärung* oftmals diesen nachträglichen Differenzierungen recht gegeben, aber auch wie in der *Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung* eine eher traditionell-kontrovers theologische Interpretation zentraler Aussagen vorgelegt, z. B. dass das Trienter Rechtfertigungsdekret Gnade mit seiner Nähe zur Habitus-Lehre der Scholastik doch als „gehabe“ verstehe.⁹² Somit zeigt sich am Gesamtkomplex der *Gemeinsamen Erklärung*, dass letztlich die in der freiheitstheologischen Richtung der Gnadentheologie erarbeiteten Ansätze, Gnade ins heutige Denken zu vermitteln, noch mehr in ökumenischer Richtung weitergeführt werden müssen, um hier zu einem wirklich gemeinsamen Verstehen zu kommen.

3 Die Struktur der Hauptrichtungen

Reflektiert man über die Struktur der hier unterschiedenen Hauptrichtungen in der gegenwärtigen Gnadentheologie, so liegt ein inhaltliches Kriterium nahe. Entscheidend ist die Art, wie das Verhältnis und die Beziehung von Gott und Mensch bestimmt wird, weil es ja letztlich mit dem, was Gnade meint, zusammenfällt. Hierzu kann man sich natürlich wieder traditioneller Unterscheidungen bedienen, wie etwa des Gegensatzes von Thomismus und Molinismus.⁹³ Damit würden Autoren wie Pesch, Ganoczy und die gesamte übernatürliche Richtung eher als Weiterführung des thomistischen Gnadensystems erscheinen, Präpper oder Metz mit ihrer Betonung der Eigenständigkeit geschöpflicher Freiheit als Spielarten des Molinismus und Nitsche vielleicht mit seiner erneuten Hervorhebung der Priorität Gottes und der Idee einer „lockenden Liebe“ als Vermittlungspunkt von Gott und Mensch eher als Weiterentwicklung des Augustinismus. Doch solche Zuordnungen erweisen sich, will man sie schließlich näher begründen und belegen, schnell als anachronistisch und simplifizierend. So wichtig es ist, dem Gnadenstreit mehr

92 Vgl. JÜNGEL, Das Evangelium [wie Anm. 91], 163f.

93 Vgl. D. BERGER, Natur und Gnade in systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Regensburg 1998, 424–439.

Bedeutung als in den Arbeiten der 1970er und frühen 1980er zukommen zu lassen und wie in der freiheitsphilosophischen Richtung darin eine auch für heute relevante Problemanzeige zu erkennen, man würde es sich zu einfach machen, wenn man die neuen Richtungen nur als Fortsetzungen der alten Gnadensysteme deuten würde. Neben den sicher entscheidenden inhaltlichen Gewichtungen etwa hinsichtlich des Verständnisses der menschlichen Freiheit gilt es den eigentlichen Grundausrichtungen dieser Denkweisen gerecht zu werden. Als primärer Orientierungspunkt kann auch nicht einfach die biblische Überlieferung herangezogen werden, etwa indem man die übernatürliche Richtung der eher petrinischen, da 2 Petr 1,4 betonenden Tradition zuordnet und die anderen Richtungen eher in eine Nähe zu Paulus oder Johannes setzt. Auch das Verstehen und das Gewichten des biblischen Zeugnisses sind meist schon durch eine bestimmte theologische Sichtweise mitgeprägt. Will man den verschiedenen Richtungen ihren Eigenwert belassen, sind sie von ihrer jeweils selbst gewählten Grundbestimmung her zu erfassen.

Die befreiungstheologische Richtung zielt ausdrücklich auf ein neues *Welt*-verständnis und kritisiert die Entfremdungsmechanismen durch Kapitalismus und (Post-)Kolonialismus. Sie drängt auf soziale und innergeschichtliche Veränderungen in der wahrnehmbaren Realität, was als wesentliches Moment in das bisher zu sehr übernatürlich ausgerichtete Gnadenverständnis zu integrieren ist. Ebenfalls auf eine neue Welt zielt die kommunitheologische Richtung, nämlich die durch Gottes Selbstbeschränkung eröffnete *Welt* als Begegnungs- und Beziehungsraum von Gott und Mensch. Obgleich sie eine Vorgängigkeit Gottes im Prozess des Zur-Freiheit-Kommens des Menschen vertritt, gilt diese Vorgängigkeit nur mehr gebrochen hinsichtlich der Begegnungsebene von Gott und Mensch. Denn Gott muss sich selbst beschränken und zusammenziehen, um quasi in sich dem Menschen ein Freiheitsfeld einzuräumen. Der aus Kierkegaard übernommene Gedanke, dass erst eine sich selbst zurücknehmende Allmacht wirkliche Allmacht sei, sowie die Betonung der Gemeinschaft als Erfüllung des Menschen verweisen auf die Philosophie der Moderne als Gesprächspartner dieser Richtung. Die Grundbewegung in der Befreiungstheologie besteht eindeutig in einer Überwindung einer realen Gefährdung der Freiheit und folgt mit dieser Denkweise der Kategorie der *Negation*. Gott muss sich selbst beschränken, um für den Menschen eine Freiheitsmöglichkeit einzuräumen. Zugleich ist die menschliche Freiheit ein Geschenk der göttlichen Freiheit und ihr damit untergeordnet. So verbindet die kommunitheologische Deutung der Gnade die Grundkategorie der *Negation* mit einer gewissen Unterordnung.

Die freiheitsphilosophische Richtung wiederum macht ihren neuzeitlichen Ausgangspunkt mit dem Gnadenstreit und ihrer starken Anlehnung an die

Transzendentalphilosophie etwa von Kant und Fichte sehr deutlich. *Freiheit* ist dabei keine aus einer vorgängigen Reflexion abgeleitete Größe, sondern selbst die Leitidee nicht nur für die methodische, sondern auch inhaltliche Bestimmung der dogmatischen Gegenstände. Gott und Mensch werden gerade in der als Freiheitsgeschehen verstandenen gnadenhaften Begegnung in einem eigentümlichen Wechselverhältnis gesehen (Kategorie der *Wechselwirkung*). Statt von Wirkungs- ist von Bestimmungsverhältnissen die Rede, die sich gegenseitig und gerade nicht einseitig bedingen. Auch Gott lässt sich und seine Geschichte vom Menschen bestimmen, nicht nur umgekehrt.

Die Konzepte von Pesch und Nitsche stellen gegen ein zu partnerschaftlich aufgefasstes Miteinander von Gott und Mensch das Gefälle zwischen beiden heraus und betonen die *schöpferische Vorgängigkeit Gottes*. Dabei greifen sie auf Denkkonzepte der mittelalterlichen Scholastik wie „schöpferisches Ankommen“ oder „kausatives Bewirken“ zurück, die beide ein hypothetisches Grundverhältnis vertreten, insofern der Mensch um so mehr er selbst wird, je mehr er sich von Gott her bestimmen lässt (Kategorie der *Kausalität* und *Abhängigkeit*).

Die übernatürliche Richtung geht noch einen Schritt weiter zurück, indem sie mehr oder weniger unmittelbar den *Teilhabe-* und *Vergöttlichungsgedanken* der Kirchenväter, aber auch in einigen Zeugnissen der Heiligen Schrift zur Leitidee erhebt. In der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch trifft sie sich eher mit den Letztgenannten und setzen sich von der freiheitsphilosophischen Richtung ab, betont aber viel stärker die Rolle des göttlichen Wirkens, die das Menschliche fast schon in sich aufzuheben beginnt (Kategorie der *Inhärenz*).

Demgegenüber will die transgressive Richtung auch inhaltlich an einem Strang mit den neuesten philosophischen Strömungen der Post- oder Spätmoderne ziehen. Vertretbar erscheint ihr weniger der Überstieg ins schon Göttliche als in ein Neues, das durchaus von Gott als dem Anderem vor- und hinzugegeben sein mag, dessen Sinngehalt aber vorrangiger im *Überschreiten* des Vorgegebenen liegt als in einer schon jetzt ausmachbaren spezifischen, transzendenten Qualität. Nicht das Jenseits der Grenze, die göttliche Wirklichkeit, sondern primär das Entgrenzen und Entgrenztsein der Welt können für uns gegenwärtig werden. Insofern folgt dieses Denken der Grundkategorie der Grenze als *Be- und Entgrenzung (De-Limitation)*.

Reduziert man die vorgestellten Grundrichtungen der gegenwärtigen Gnaden-theologie auf die sie leitende Denkkategorie und beachtet zugleich ihre wichtigsten philosophie- und theologiegeschichtlichen Anknüpfungspunkte, so erkennt man ein vollständig ausdifferenziertes, wenn auch sicher noch nicht in sich völlig ausgefülltes und abgeschlossenes Gesamtgebilde. Das gesamte Spektrum von Patristik, Mittelalter, Neuzeit, Moderne und Postmoderne wird heute rezipiert.

Dabei übernimmt man nicht allein einzelne Zitate oder stellt im jeweiligen theologiegeschichtlichen Abschnitt verschiedene Verbindungslinien heraus. Vielmehr hat für jede der vorgestellten Richtung in der Gnadenlehre eine Epoche Leitcharakter, weil man darin das klar und unverfälscht wiederzufinden meint, was es auch heute zu denken und zu glauben gelte. Doch nicht nur für den Inhalt, sondern auch für die Denk- und Darstellungsweise dient die entsprechende Epoche als Vorbild. Somit ergibt sich für die heutige Gegenwart ein Zugleich des geschichtlich Ungleichzeitigen. Diese epochal geprägte Mehrstimmigkeit erweist sich aber bei genauerem Hinschauen nicht als reines Gegen- oder Nebeneinander, sondern hat ein inneres Gefüge. In den genannten Richtungen spiegeln sich die von Kant aufgestellten Grundkategorien des Denkens wider, von denen besonders die der Qualität (*Negation* – Moderne, *(De-)Limitation* – Postmoderne) und der Relation (*Inhärenz* – Patristik, *Kausalität und Dependenz* – Mittelalter, *Wechselwirkung* – Neuzeit) prägend sind.⁹⁴ Damit lässt sich die gegenwärtige Landschaft der Gnadentheologie als ein Gesamtbild strukturieren. Darin sind die wesentlichen Stationen der Theologiegeschichte gleichzeitig mit ihrer je eigenen Ausprägung und Aufgabe präsent. Durch diese Gleichzeitigkeit sind sie nicht einfach als Reprisen des Früheren zu betrachten oder gar abzuwerten. Vielmehr gilt es, alle Beiträge einerseits je für sich zu würdigen, andererseits aber dann doch in diesem Verweisungsgefüge miteinander in Beziehung zu bringen. Die inhaltlichen Gegensätze können nicht einfach durch ein Wahr oder Falsch entschieden werden, sondern allenfalls in eine Beziehung gesetzt und damit in einer vorsichtigen Form „relativiert“ werden. Wichtiger ist aber, dass der gemeinsame Bezugspunkt, nämlich letztlich das durch Jesus Christus geschenkte „Evangelium von der Gnade Gottes“ (Apg 20,24), als grundlegende Zielrichtung herausgestellt wird. Denn die eigentliche *Affirmation*, von der das gesamte Gefüge zehrt und die bei der Grundkategorie der Qualität noch fehlt, bildet die Offenbarung der unendlichen Zuwendung Gottes in Jesus Christus. Auf sie verweisen die einzelnen Richtungen der Darstellung wie die Steine eines Bogens auf den einen Schlussstein, der alles hält und ausrichtet.

94 Siehe K. RUHSTORFER, *Christologie (Gegenwärtig Glauben Denken 1)*, Paderborn 2008, 13–21; DERS. (Hg.), *Systematische Theologie (Theologie studieren – Modul 3)*, Paderborn 2012, 46–49; U. ROTH, *Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung – im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110 (Dogma und Geschichte. Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie 8)*, Berlin 2010.

4 Perspektiven für die Weiterarbeit

Hinsichtlich zukünftiger Arbeitsfelder im Bereich der Gnadenlehre möchte ich aus der von mir eingeschlagenen Perspektive auf folgende Thematiken aufmerksam machen. Die philosophischen Grabenkriege dürften auslaufen, da sich die einzelnen Positionen inzwischen recht klar abzeichnen. Weder die Verketzerung anderer Position als modernistisch, säkularisiert oder vorkonziliar noch die Selbstimmunisierung oder -isolation der Sprachspiele stehen auf der Tagesordnung. Das Gesamte der Grundrichtungen oder Paradigmen muss in den Blick kommen, was nur dann möglich ist, wenn man aus dem Eigenen aussteigt, dessen Absolutheit man zwar immer behaupten und mit einem jeweiligen Paket an Voraussetzungen auch zeigen kann, das aber letztlich über einen regional bleibenden Verständigungsraum nicht hinauszureichen vermag. Zudem handelt man sich dabei immer zugleich auch inhaltliche Verkürzungen ein, die man nur abstreiten kann, weil man den Inhalt, auf den die Anfragen verweisen, nicht mehr nachzuvollziehen vermag, wie sich schon aus der eingangs erwähnten Bilanz K. Lehmanns ergibt. Für Anfragen auf der Basis entsprechender Voraussetzungen kann eine solche Richtung in der Gnadentheologie auch heute als Erklärungsmodell eingesetzt werden. Darüber hinaus, insbesondere in seinen jeweils mitgelieferten Verdikten über anders ausgerichtete Gewährsmänner – Augustinus als „Logiker des Schreckens“, Kant als „Modernist“ –, bleibt der Nutzen fraglich. Weder ein abgeschottetes Wiederholen der Tradition noch ein einseitiges Spekulieren unter Hintansetzung der Grundaussagen der Gnadenlehre können nach dem Konsens der heutigen gnadentheologischen Entwürfe eine adäquate Antwort auf die Anfragen der Gegenwart sein. Eine vertiefte, systematisch angelegte theologiegeschichtliche Relecture des Gnadentraktats sollte den Eigencharakter der jeweiligen Theologiemodelle und das Wechselverhältnis von spezifischem Inhalt und Denkweise aufzeigen. Zugleich muss ein Ausgleich der unterschiedlichen Richtungen gesucht werden, der wohl nur darin bestehen kann, die durch die Schrift bezeugte Basis angemessen zu bedenken. Sollten nicht gerade die heute nebeneinander existierenden Modelle auf die neutestamentliche Botschaft als ihren Kern verweisen, der gerade erst in der Fülle selbst disparater Interpretationen und Darstellungen gewahrt und gegenwärtig glaub- und denkbar wird?⁹⁵

Für die Auseinandersetzung mit der Gegenwart dürfte es besonders wichtig sein, die Entwicklungen in der neuesten Phänomenologie, wie von J. Wohlmuth und anderen schon angeregt, weiter von theologischer Seite zu begleiten und mit

95 In diese Richtung geht mein Versuch: U. ROTH, *Gnadenlehre (Gegenwärtig Glauben Denken 8)*, Paderborn 2013.

eigenen Beiträgen zu bereichern. Der von J.-L. Marion begonnene Brückenschlag von der Philosophie zur Theologie sollte unbedingt adäquat beantwortet werden, wozu unter anderem dessen Augustinus-Deutung eine gute Gesprächsbasis ist. Überhaupt muss die Auseinandersetzung mit der Postmoderne und ihren Ausläufern hinsichtlich der Gnadentheologie genau und auch kritisch gesucht werden.

Neben dieser auf die Gegenwart zielenden Hauptaufgabe gibt es auch einige in sich abgegrenztere Themen, die vertiefter untersucht werden müssen. Zum einen bedarf es einer erneuten, nicht von den Vorurteilen der theologischen Schulrichtungen gehemmten Untersuchung des neuzeitlichen Gnadenstreits.⁹⁶ Dabei müssten auch die Verbindungen der innerkatholischen und innertheologischen Kontroversen mit der Philosophie des Rationalismus, besonders G. W. Leibniz, in den Blick kommen und es müsste geklärt werden, inwiefern beide vom neuzeitlichen Freiheitsbegriff geleitet werden, wie er dann ab Rousseau und Kant zum Durchbruch kommt.

Außer dieser Grundlagenforschung und -reflexion verdienen es einige Inhalte, noch schärfer herausgearbeitet zu werden. Das Proprium der Botschaft von Gottes Güte und Gnade sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament muss noch stärker als bisher und im Vergleich mit dem Denken und Glauben der Umwelt herausgestellt werden.⁹⁷ Ebenso gilt es, in einem separaten Schritt nach Spuren oder Zeugnissen des Gnadengedankens in den anderen Religionen der Gegenwart zu suchen. Während es hier zu einigen Bereichen wie dem Mahayana-Buddhismus schon bedeutende Arbeiten gibt, bedarf die Untersuchung gerade des heute immer mehr in den Mittelpunkt des Interesses rückenden Islams erneuter Anstrengungen, um falsche Identifikationen, aber auch Entgegensetzungen zu vermeiden.⁹⁸

Wichtig ist ebenso, die heutigen Erfahrungsfelder der Menschen auf Phänomene hin zu durchleuchten, welche die Augen öffnen können für den Sinngehalt eines ungeschuldeten, freien und selbstlosen Gebens, das einen ganz neuen Wert menschlichen Seins erschließt. Dies können Geschehnisse um Schuld und Vergebung (Wahrheitskommissionen, Täter-Opfer-Begegnungen usw.) sein, aber auch Aspekte der Grundbestimmung sinnvollen menschlichen Lebens wie z. B.

96 Einen umfangreichen Beitrag stellt GREINER, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit [wie Anm. 36], 1351, Anm. 4, in Aussicht.

97 Siehe hierzu die in Anm. 65 und Anm. 67 genannten exegetischen Arbeiten sowie M. THEOBALD, Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld (Forschungen zur Bibel 22), Würzburg 1982.

98 Siehe z. B. D. GIMARET, Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique, Paris 1988, zur Bedeutung der Bezeichnungen „ar-rahmān“ und „ar-rahīm“ in der Anrufung Gottes, welche heute gerne mit der Bedeutung von Barmherzigkeit und Güte wiedergegeben werden, vgl. das programmatische Werk M. KHORCHIDE, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg 2012.

bei der Diskussion um ein Staatsziel „Bruttonationalglück“ (Bhutan). Über solche Analysen des Zeitgeistes sollte immer wieder deutlich gemacht werden, dass die gnadenlos verzweckende Gesellschaft, nicht der gnädige Gott das wahre Schreckgespenst sind und dass „das Evangelium von der Gnade Gottes“ eine einzige Zusage für, nicht gegen den Menschen macht.⁹⁹

⁹⁹ Siehe dagegen die kritisch zu hinterfragenden Gedankengänge in S. ŽIŽEK, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt 2001.

Auswahl Literatur

- C. BAUER/M. HÖLZL (Hg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003.
- D. BERGER, Natur und Gnade in systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Regensburg 1998.
- CHR. BINNINGER, Mysterium inhabitationis Trinitatis. M. J. Scheebens theologische Auseinandersetzung mit der Frage nach der Art und Weise der übernatürlichen Verbindung der göttlichen Personen mit dem Gerechten (MThS.S 62), St. Ottilien 2003.
- E. BRANCOZZI, Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake, Brescia 2005.
- J. D. CAPUTO/M. J. SCANLON (Hg.), God, the Gift, and Postmodernism, Bloomington-Indianapolis 1999.
- H. DÖRNEMANN, Freundschaft als Paradigma der Erlösung. Eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa theologiae des Thomas von Aquin (BDS 25), Würzburg 1997.
- V. H. DRECOLL, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins (BHTh 109), Tübingen 1999.
- P. EICHER, Von der Gnadenlehre zur Theologie der Befreiung, in: DERS. (Hg.), Neue Summe der Theologie, Bd. 2, Freiburg 1989, 237–271.
- E.-M. FABER, Du neigst dich mir zu und machst mich groß. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung, Kevelaer 2005.
- N. FISCHER (Hg.), Die Gnadenlehre als ‚salto mortale‘ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant, Freiburg u. a. 2012.
- K. FLASCH, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, De diversis questionibus ad Simplicianum I 2. Die Gnadenlehre von 397 (ExCl 8), Mainz ²1995.
- M. FRANZ, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (BWANT 160), Stuttgart 2003.
- M. GABEL/H. JOAS (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marion's Phänomenologie in der Diskussion (Scientia & Religio 4), Freiburg-München 2007.
- A. GANOCZY, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989.
- G. GRESHAKE, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg 1992.
- G. GRESHAKE, Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung, Kevelaer 2004.
- P. HARDT, Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults, Münster u. a. 2005.
- J. R. HARRISON, Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context (WUNT 172), Tübingen 2003.
- A. HEIT, Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie (FSÖTh 115), Göttingen 2006.
- V. HOFFMANN (Hg.), Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie? Frankfurt 2009.
- E. JÜNGEL (Hg.), Zur Rechtfertigungslehre (ZThK.B 10), Tübingen 1998.
- E. JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen ²1999.
- G. KRAUS, Gnadenlehre – Das Heil als Gnade, in: W. BEINERT (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2, Paderborn u. a. 1995, 159–305.
- U. LIEVENBRÜCK, Zwischen Donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadenlehre im 20. Jahrhundert (Studien zur Theologie, Ethik und Philosophie 1), Münster 2014.
- M. M. LINTNER, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe, Berlin u. a. 2006.

- P. U. LÓPEZ DE MENESES, *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia* (CTUN 104), Pamplona 2001.
- J. L. LORDA, *La gracia de dios*, Madrid 2005.
- J. LÖSSL, *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo* (SVigChr 38), Leiden u. a. 1997.
- J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008.
- J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 2005.
- J. MARTIN-PALMA, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG III/5b), Freiburg u. a. 1980.
- K.-H. MENKE, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003.
- W. W. MÜLLER, *Die Gnade Christi. Eine geschichtlich-systematische Darstellung der Gnadenlehre* M. J. Scheebens und ihrer Wirkungsgeschichte (MThS.S 48), St. Ottilien 1994.
- F. OCÁRIZ, *Naturalae, gracia y gloria* (BTeo 24), Navarra 2000.
- O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg u. a. 1983.
- O. H. PESCH/A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981.
- TH. PRÖPPER, *Erlösungslehre und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988.
- TH. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg u. a. 2011.
- M. PURCELL, *Levinas and theology*, Cambridge 2006.
- TH. RING, *Aurelius Augustinus. An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen* (Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 3), Würzburg 1991.
- U. ROTH, *Sich gegeben sein. Gnadentheologische Reflexionen zu Jean-Luc Marion*, in: H. MOONEY u. a. (Hg.), *Theologie aus dem Geist des Humanismus* (FS P. WALTER), Freiburg u. a. 2010, 348–369.
- U. ROTH, *Gnadenlehre* (Gegenwärtig Glauben Denken 8), Paderborn 2013.
- K. RUHSTORFER, *Sola gratia. Der Streit um die Gnade im 16. Jahrhundert, seine Auswirkungen für die Neuzeit und seine Virulenz in der Gegenwart*, in: ZKTh 126 (2004) 257–268.
- J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Presencia teológica 63), Maliaño 1991.
- P. RULANDS, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner* (IThS 55), Innsbruck-Wien 2000.
- L. SALAZAR GARCÍA, *Personas por amor. La gracia como constitutivo formal del concepto 'persona'. Un diálogo con la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña* (Colección Persona. Serie Académica 2), Madrid 2009.
- J. A. SAYÉS, *La gracia. Teología y vida*, Madrid 1993.
- L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik 6), Aachen 1998.
- R. SIEBENROCK, *Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie*, in: M. DELGADO (Hg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade – Annäherungen an Karl Rahner*, Hildesheim 1994, 34–71.
- P. STEINMAIR-PÖSEL, *Gnade in Beziehung. Konturen einer dramatischen Gnadenlehre* (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung 27), Berlin u. a. 2009.
- G. TANZELLA-NITTI, *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M. J. Scheeben* (Studi di teologia 5), Rom 1997.
- A. TRAPÈ, *Sant' Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, 2 Bde. (Collana di studi agostiniani 2; 4), Rom 1987/1990.
- J. WERBICK, *Gnade*, Paderborn 2013.
- J. WOHLMUTH, *Die theologische Bedeutung des neueren Gabendiskurses bei Emmanuel Levinas*,

- Jacques Derrida und Jean-Luc Marion, in: M. ROSENBERGER u. a. (Hg.), *Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 14), Frankfurt u. a. 2006, 91–120.
- K. WOLF, *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie* (Ursprünge des Philosophierens 13), Stuttgart 2006.
- D. ZELLER, *Charis bei Philon und Paulus* (SBS 142), Stuttgart 1990.