

»Ungeschaffene« und »geschaffene« Gnade

Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses

Von Leo Scheffczyk, München

Die abendländische Gnadenlehre hat, anders als die Charitologie der Orthodoxie und des Protestantismus, eine weit ausgreifende Entwicklung durchgemacht, welche sowohl die Inhalte als auch die gedanklichen Konzepte und die Begriffe betraf. Die daraus resultierende Differenzierung des Gnadenbegriffes, die in der Hochscholastik ihren Höhepunkt erreichte¹ und bis in die Neuzeit nachwirkte, wurde vom reformatorischen Denken heftiger Kritik unterzogen, weil dadurch nach Meinung der Reformatoren die in Gott selbst wurzelnde Einheit der Gnade verkannt und eine Aufspaltung der Gnade gefördert schien².

1) Zur Kritik an der Differenzierung

Schon der evangelische Theologe R. Hermann († 1962) nannte die katholische Kirche kritisch die »Kirche der mancherlei Gnaden«³. Diese Kritik hat in der jüngeren Vergangenheit besonders entschieden K. Barth vorgetragen, wenn er der katholischen Theologie vorwarf: »Gerade die Negation der Einheit der Gnade als Gottes dem Menschen immerdar und auf der ganzen Linie neu, fremd und frei zugewendetem Souveränitätsakt, gerade die Negation ihrer Einheit als seine Gnade in Jesus Christus, gerade ihre Aufspaltung, in der sie wohl zuerst die seine, dann aber – und darauf fällt der Nachdruck – durch seine Gnade nur veranlaßt und ermöglicht, unsere Gnade ist – leider gerade das ist nämlich der Kern und Stern der römischen Gnadenlehre, der wir hier eben deshalb sofort und gänzlich den Rücken zukehren müssen«⁴.

¹ Vgl. O. H. Pesch / A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt ³1994, 90ff.

² Zur reformatorischen Gnadenlehre vgl. J. Martin-Palma, Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart: HDG (hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold) III/5b, Freiburg 1980, 7–66.

³ O. H. Pesch, a.a.O., 92.

⁴ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik IV/1, Zürich 1953, 89.

Diesem generellen Verdikt entsprechend, werden nachfolgend alle in der katholischen Schultheologie bestehenden Differenzierungen des Gnadenbegriffes verworfen, auch die grundlegende Unterscheidung zwischen »gratia increata« und »gratia creata«, für die dem evangelischen Theologen das Verständnis abgeht, wie die Frage zeigt: »Wir fragen: was dieses geschaffene Gut als solches soll, wenn es um den Frieden zwischen dem Menschen und dem von ihm beleidigten Schöpfer gehen – wie und in welchem Sinn er sich nun doch ausgerechnet an jenes »endliche Produkt« halten soll? Wie kann sie wesentlich von Gott verschieden und nun doch die uns mit ihm versöhnende Gnade sein?«⁵. Es ist das eigentlich die in den Grund bohrende Frage, die im ökumenischen Gespräch kaum je ausführlich thematisiert wurde und deren Nichtbeantwortung eine Quelle des inneren Widerspruchs bei vielen äußeren Konvergenzerklärungen geblieben ist⁶.

Die von K. Barth der katholischen Theologie unterstellte »so greulich zerspaltene Gnade«⁷ bestimmt auch das Verständnis einer neueren dogmengeschichtlichen Stellungnahme zur Problematik. Auch nach W. Dantine hat die Grundauffassung vom (geschaffenen) Gabencharakter der Gnade »die Gnade in ihrer Ganzheit zerstückelt«⁸, die nur in der Identität des Heiligen Geistes⁹ gefunden werden kann, was die Reformation im Rückgang auf das biblische Zeugnis zutreffend wiedererkannte und faktisch zur Ablehnung einer geschaffenen Gnade weiterführte. Bezeichnenderweise stellt der Autor auf katholischer Seite gegenwärtig eine Annäherung an die reformatorische Auffassung und eine Gegenbewegung zur traditionellen Lehre vom geschaffenen Gabencharakter der Gnade fest. Er führt dafür zum Zeugen H. Mühlen an, der in der Tat der Kritik K. Barths weitgehend recht gibt, aber auch die Meinung vertritt, daß sich ein K. Barth vergleichbares Gesamtverständnis von Gnade katholischerseits bei K. Rahner findet. Das trifft allerdings bei Rahner nur insoweit zu, als für Rahner »die ungeschaffene Gnade das Zentrale ist«¹⁰, eine Position, die unanfechtbar ist, zumal Rahner die geschaffene Gnade dabei nicht unbeachtet läßt¹¹ (was wiederum von Mühlen nicht gesagt wird, der sogar M. Schmaus mit einer gelinden Kritik belegt, weil dieser die geschaffene Gnade als »dinghaftes Element« im Gesamtvorgang der Begnadung beibehalten möchte¹²).

⁵ Ebda., 89.

⁶ Das gilt auch von der neueren Stellungnahme in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I (hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg), Göttingen 1988, wo (S. 54) die »gratia increata« als Bezeichnung für die »forensische«, »gratia creata« als Bestimmung der »effektiven« Rechtfertigung gedacht ist. Aber die Lehre von der »doppelten Gerechtigkeit«, die vom Tridentinum nicht angenommen wurde (vgl. DH 1549–1550), ist nicht der Grund für diese reale Distinktion. Auch läßt sich die »gratia increata«, der sich in barmherziger Liebe dem Sünder in Christus und dem Geist hingebende Gott, nicht in die Kategorie des Forensischen zwingen.

⁷ A.a.O., 93.

⁸ W. Dantine, Das Dogma im tridentinischen Katholizismus: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II (hrsg. von C. Andresen), Göttingen 1980, 441.

⁹ Ebda., 439.

¹⁰ H. Mühlen, Gnadenlehre: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (hrsg. von H. Vorgrimler und Robert Vander-Gucht) III, Freiburg 1970, 151.

¹¹ K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 347–375.

¹² H. Mühlen, a.a.O., 151.

Freilich hat sich die von Rahner gebotene Bestimmung der Gnade als transzendentaler Selbstmitteilung Gottes so beherrschend ausgewirkt, daß in neueren Darstellungen die Unterscheidung von »gratia increata« und »gratia creata« keine wichtige Rolle mehr spielt¹³, so daß Sinnangabe und Bedeutung der geschaffenen Gnade ausfallen. Das hinwiederum bietet eine Erklärung dafür, warum im ökumenischen Gespräch vorschnell auf eine grundsätzliche Einheit in der Gnadenlehre geschlossen werden kann.

2) Anbahnung der Differenzierung im Neuen Testament

Die Kritik an der Differenzierung des Gnadenbegriffes und insonderheit an der Unterscheidung von »gratia increata« und »gratia creata« weiß sich zumeist im (unreflektierten) Einverständnis mit der Hl. Schrift des Neuen Testamentes. Für diese ist Gnade kein Sachbegriff, sondern der Ausdruck für das gesamte Heilsgeschehen, das seine höchste Konkretion in Christus erfährt. Von diesem höchsten Konzentrationspunkt her läßt sich sagen, daß »die Gnade Gottes gegenwärtig ist in Christus«, ja daß sie »dieser selbst ist«¹⁴. Damit ist in zutreffender Weise der göttlich-personale Charakter der Gnade hervorgehoben, der tatsächlich eine Wesenseigentümlichkeit der neutestamentlichen Gnadenauffassung darstellt. Aber es ist nicht gesagt, daß diese göttlich-personale Konkretion des Gnadenhaften in Christus keinerlei verschiedene Verwirklichungsformen und Darstellungsweisen der Gnade kenne und keine Differenzierungen zulasse.

Blickt man nur einmal auf das bei Paulus am reichsten bestellte Feld der Verkündigung von der Gnade (charis), dann zeigt sich hier schon eine gewisse Vielfalt bei der Bestimmung des Sinnes von Gnade. So ist Gnade einmal die gnädige Gesinnung Gottes, die, mit seinem Erbarmen identisch, den Menschen »die Rettung aus Gnade« brachte (Eph 2,5), welche Gesinnung auch Christus zugeeignet werden kann, der die Menschheit mit seiner herablassenden Liebe reich gemacht hat (vgl. 2 Kor 8,9). Diesem göttlich-intentionalen Verständnis von Gnade gesellt sich aber sofort ein tathaft-christologisches Moment hinzu. »Gnade« ist, so verstanden, alles, »was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat« (2 Kor 8,9), wozu »Entäußerung, Erniedrigung, Gehorsam bis zum Tod« (vgl. Phil 2,6–8) gehören. Das tathaftige Moment der Gnade (sowohl auf seiten des Vaters wie auch des Sohnes) kommt vor allem im Geschehen der Menschwerdung zum Ausdruck, näherhin darin, daß er uns »alles schenken« wollte, »indem er seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle hingegeben« hat (Röm 8,32). So wird »Gnade« bei Paulus zum Ausdruck des von Christus gewirkten Erlösungs- und Heilsgeschehens, welches so universal und

¹³ Vgl. u. a. die bloße Erwähnung bei J. Hilberath, Gnadenlehre: Handbuch der Dogmatik (hrsg. von Th. Schneider) II, Düsseldorf 1992, 19f; G. Kraus, Gnadenlehre – Das Heil der Gnade: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik (hrsg. von W. Beinert) III, Paderborn 1995, 228; 258f.

¹⁴ So K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments III, Düsseldorf 1970, 66.

durchdringend ist, daß es in der Rechtfertigung auch den einzelnen Menschen und Sünder ergreift (Röm 5,1–2; 5,15).

Wo aber der Nachdruck auf das Werk Christi zu liegen kommt, muß sich das Interesse auch der Wirkung des erlöserischen Tuns Christi zuwenden, d. h. auf seinen Effekt im begnadeten Menschen Bezug nehmen. Die durch Christus bewirkte Gnade Gottes nimmt im Menschen den Charakter einer »Gabe« an (Röm 5,15), die in ihn eingeht und in ihm eine heilshafte Umgestaltung hervorbringt: »Doch durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und sein gnädiges Handeln an mir ist nicht ohne Wirkung geblieben« (1 Kor 15,10). Es ist näherhin die Gabe »der Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus« (Röm 3,21), die »den vielen reichlich zuteil geworden« ist (Röm 5,15). Der Gabencharakter der den Gerechtfertigten geschenkten Gnade drückt sich auch in der Verbindung des Substantivs charis mit dem Verb »geben« oder »gegeben werden« aus, wobei oft auch an die Gemeinde als Empfänger gedacht ist (vgl. 2 Kor 1,4; 2 Kor 8,1).

Solches »Gegebensein« der Gnade an einen bestimmten Empfänger gedeiht verständlicherweise zur Vorstellung von einem »Haben« der Gnade und einem »Stehen in ihr«, in Antiparallele zum früheren »Stehen unter dem Gesetz« (vgl. Röm 6,14; Röm 5,22). »Hier erscheint der Zusammenhang von Gnade als Geschehen und Gnade als »Stand«¹⁵ dem Denken unabweislich. Der so urteilende Autor beeilt sich zwar, sofort hinzuzufügen, daß dies »nicht habituell verstanden ist«, aber ein Verhältnis des Zueigenseins und des Habens muß nicht auf den philosophischen Terminus des »habitus« gebracht werden, um als solches Bestand zu haben; dennoch bleibt wahr, daß ein Geschenk, als Gabe verstanden, dem Beschenkten zu eigen ist und ihn in einen »Stand« versetzt, den er zuvor (ohne das Geschenk) nicht innehatte.

Freilich ist im neutestamentlichen Verständnis das Geschenk zuhöchst nicht sachhaft, sondern (entsprechend dem zu Beginn zitierten Grundsatz) personal gedacht. Die Gabe ist Christus selbst, der durch den Heiligen Geist in den Gerechtfertigten wohnt (Eph 3,17; 2 Tim 1,14), was ausdrucksvoll in den vielen paulinischen Formeln vom »Insein in Christus« (Röm 8,1; 16,7; 1 Kor 1,30 u. ö.), aber auch (umgekehrt) in der Formel »Christus in euch« (Röm 8,10; 2 Kor 13,5) zutage tritt. Am deutlichsten erscheint die Identität der Gabe mit der göttlichen Person ausgesprochen in Röm 5,5, wo von der »in unsere Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossenen Liebe Gottes« die Rede ist, »der uns gegeben worden ist«. In einer weitergebildeten biblischen Tradition ist dies als »Teilhaft-Werden an der göttlichen Natur« benannt worden (vgl. 2 Petr 1,4), was der johanneischen Vorstellung von der Verbundenheit mit Gott in der Kindschaft Gottes ähnlich ist (1 Joh 3,2).

Wenn so auch die charis als Gabe mit dem göttlich-personalen Geber gleichgesetzt wird, darf der Blick sich doch nicht von jenen Gnadengaben abwenden, die mit der Gnade in Person zusammengehen, aber doch nicht mit ihr identisch sind und deshalb unverfänglich als deren Wirkungen angesprochen werden können. Es ist nicht zu übersehen, daß die Verbindung mit dem gegebenen Heiligen Geist (vgl. Röm 5,5)

¹⁵ So H. Conzelmann, Charis, in: ThWNT IX, 385.

die Liebe Gottes in die Herzen einströmen läßt, so daß die Gabe des Geistes den Grund abgibt für die Gnadengabe der Liebe. Im gleichen Zusammenhang ist anläßlich der Ausgießung des Geistes noch von anderen Gaben die Rede, die den Menschen im Kern seiner Person ergreifen¹⁶. Dazu gehören die Hoffnung (Röm 5,2), der Frieden mit Gott (Röm 5,1) und der Anteil an der göttlichen Herrlichkeit (doxa: Röm 5,2). Es sind Gaben, die mit der Erlösungstat Christi vermittelt des Geistes gegeben sind, aber sich doch auch als weitergehende Wirkungen von der Person und Tat des Erlösers unterscheiden. So ist im Neuen Testament am virtuellen Vorhandensein von Differenzierungen bezüglich der Gnade Gottes, die sich in Christus und dem einwohnenden Geist konkretisiert, die aber auch von der Gabe in Person *abgeleitete Wirkungen* zeigt, nicht zu zweifeln. Darum kann H. Schlier als Exeget bei Paulus z. B. vom Vorhandensein einer »gratia praeveniens« sprechen¹⁷.

Erst recht wird ein Unterschied deutlich, wo Paulus von Gnadengaben spricht, die erstlich nicht für den Träger selbst und dessen Heil, sondern zum Aufbau der Gemeinde bestimmt sind. Es sind die charismata (vgl. Röm 12,6–8; 1 Kor 12,4–11. 28–31). Unter ihnen ragt die spezielle Gnade des Apostelamtes hervor (vgl. Röm 1,5; 12,3; 15,15; 1 Kor 3,10), von der Paulus sagt, daß sie »nur für euch verliehen ist« (Eph 3,2). Obgleich die Gnade bei Paulus so ihren höchsten Konkretions- und Konzentrationspunkt in Person und Tat Jesu Christi (vermittelt des Heiligen Geistes) hat, entfaltet sie sich in mannigfachen Ausdrucks- und Wirkformen, die nicht einfach monistisch miteinander zu identifizieren sind. Es ist gewiß, daß Paulus dabei nicht von der Absicht einer theologischen »Einteilung der Gnade« geleitet wird und kein Interesse an der Thematisierung der Unterschiede hat. Was ihm die Feder führt, ist das Ergriffensein vom Reichtum und der Vielfalt der Gnade wie ihrer Wirkformen, die sie in der Menschenwelt entfaltet. Aber die sich entwickelnde Theologie (der Väterzeit) konnte nicht bei dieser bloß affirmierenden Bezeugung des Reichtums der Gnade bleiben, sie mußte ihn denkerisch durchdringen und zur Feststellung von Differenz und Kohärenz des göttlichen Geschenkes vordringen.

3) *Geschichtliche Entwicklungen und Motivationen*

Solche Differenzierungen stellen sich allerdings auch in der frühen Patristik noch nicht ein, in der »Gnade« vornehmlich als ganzheitlicher Strukturbegriff für die in Christus gekommene Wahrheit (Justin), für sein Heilswerk (Meliton v. Sardes) oder für die Heilsökonomie (Irenäus v. Lyon) verwendet wird. Eine deutlichere Bezugnahme und damit ein Schritt zur Individualisierung der Gnade zeichnet sich in der Alexandrinischen Theologenschule ab, wo Origenes († nach 251) die Gnade mit neuer Betonung als dem Menschen geschenkte Gabe des Geistes faßt, die ihn ethisch

¹⁶ Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, VI), Freiburg 1977, 150ff.

¹⁷ Ebda., 175.

verändert und ihn auf den Weg der Vollkommenheit stellt. Diese wird schon im Sinne der späteren griechischen Väter zur Vorstellung von der »Vergöttlichung« des Menschen gesteigert. So kommt bei Origenes andeutungsweise auch schon der im Hinblick auf den Menschen erkannte Unterschied zwischen einer rufenden göttlichen Kraft und einer ihn erleuchtenden Gabe zum Vorschein¹⁸, welche die Gottverähnlichung bewirkt. Unter dem Einfluß des den griechischen Vätern eignenden Interesses an der Wahrung der absoluten Transzendenz Gottes macht sich bei den Kapadokiern eine Unterscheidung zwischen der *ousia* (dem Wesen) Gottes und seiner *energeia* (Kraft), seinen ungeschaffenen Energien, bemerkbar, durch welche der Mensch die Teilnahme an der Gottheit gewinnen kann, worin sich bereits auch der Unterschied zwischen der ungeschaffenen Gnade Gottes und der Gnade im geschaffenen Menschen andeutet.

In der Abendländischen Patristik, in der seit Tertullian († nach 220) das individuell-anthropologische Interesse (Unterscheidung zwischen »Natur« und »Gnade«) stärker zum Vorschein kommt, kann Ambrosius († 397) trotz des paulinischen Grundes seiner Gedanken die Gnade zuweilen nur als eine bloße Hilfe zum sittlichen Kampf des Menschen ausgeben, selbst wenn ihre höchste Wirkung die Besiegelung durch den Heiligen Geist bleibt¹⁹. Auch hier werden Differenzierungen sichtbar, die Augustinus († 430) weiter entwickelte und mit neuer Bedeutung ausstattete²⁰. In seiner (nicht erst vom Pelagianismus herausgeforderten) Gnadenlehre vermochte der Kirchenvater schon anfangs in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus »Gnade« nicht anders zu denken als in der Polarität zwischen dem allwirksamen Gott und der (verderbten) Natur des Menschen, in der Spannung zwischen der Initiative Gottes und dem annehmenden (freien) Willen Gottes. So verlagerte sich die Darstellung (nicht unbedingt das Verständnis) der Gnade von dem An-Sich der göttlichen Lebensfülle und ihrer Konkretion im Gottmenschen Jesus Christus auf das »Für-Uns« des göttlichen Heilswirkens am Menschen. Obgleich deshalb der Kirchenvater die Heilung der Natur mit Paulus als »die Gnade unseres Herrn Jesus Christus« versteht²¹, liegt doch der Nachdruck weniger auf der christologischen oder pneumatologischen Konkretion der Gnade (die zwar auch vorhanden ist), als mehr auf dem Wirken Gottes zur Heilung des Menschen, die bei der *vocatio* des Sünders durch Gott beginnt und mit dem Erlangen »der Wonne deiner Gnade« in der Schau Gottes endet²².

In dem bei Augustinus neu erwachten begrifflichen und ontologischen Interesse an der Verifizierung dieser Polarität kommt es bei dem Kirchenvater zu einer weiteren Differenzierung der Gnadenwirkungen zwischen einer dem Willen zuvorkommenden und einer ihm nachfolgenden Gnade²³ sowie zwischen wirkender und mit-

¹⁸ So M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*, Paris 1958, 373.

¹⁹ In Luc. VII, 173; De Spiritu Sancto I, 6.

²⁰ Vgl. B. J. F. Lonergan, *Gnade und Freiheit. Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas v. Aquin* (übersetzt und hrsg. von Ph. H. Fluri u. G. B. Sala S.J.), Innsbruck 1988, 38–41.

²¹ Vgl. Conf. VII, 21, 27.

²² Conf. XIII, 23, 33, zu Augustins Gnadenlehre vgl. W. Simonis, *Anliegen und Grundgedanken der Gnadenlehre Augustins*, in: MThZ 34 (1983) 1–21, bes. 18–21.

²³ *Enchiridion* 9,32.

wirkender gratia²⁴. Obgleich sich der Kirchenvater keine genauere Rechenschaft über die Formalität oder die ontologische Valenz dieser Unterschiede gibt, führt ihre Annahme doch im ganzen zu einer Auffassung der Gnade als göttlicher Gabe und als göttlichem Effekt, an der die Kritik angesetzt hat. K. Barth bezeichnet diesen Ansatz der Gnadenlehre, bei dem ein göttlicher Effekt mit einem Willensakt des Menschen zusammengeht, als »Gift und Verderben für die Kirche«²⁵, ein Urteil, das allein schon deshalb fehlerhaft ist, weil es die bei Augustinus geradezu überstark entwickelte Position der Allursächlichkeit Gottes im Gnadenhandeln nicht berücksichtigt.

Andererseits ist zuzugeben, daß Augustinus mit dem neu aufgekommenen anthropologischen Interesse an der Gnade diese spezifiziert und individualisiert und sie so vorzüglich als Gottes liebende und helfende Kraft am heilsbedürftigen Menschen versteht. Die Verbindung zu Christus und dem Heiligen Geist bleibt nicht unbedacht. Aber die Personen sind nicht die Gnade selbst, sondern sie stehen zu ihr in einem Verhältnis des Ursprungs und des Zieles, wobei dieses Ziel in der Teilhabe am Sein Gottes besteht²⁶. Die Frühscholastik hat die Unterscheidung zwischen der Gnade als dem sich dem Menschen hingebenden göttlichen Sein und Leben und zwischen der Gnade als Wirkung Gottes, die in den Menschen innerlich eingeht, auch in begriffliche Fassung gebracht. Neben den vielen Bezeichnungen für die von Gott geschenkte wirksame operative Gnade, die zur Rechtfertigung führt («gratia operans»), steht der Begriff der »gratia dans« oder der »gratia gratis dans«, die mit Gott gleichgesetzt wird²⁷. Sie bildet das Prinzip aller den Menschen betreffenden Gnaden, tritt aber neben diesen sichtlich in den Hintergrund.

Demgegenüber erbringt die beim Lombarden vorgenommene Identifizierung der Gnade mit der in uns wirkenden caritas und dem Heiligen Geist einen bedeutsamen Umschwung in der Geschichte der Gnadenlehre, der allerdings nicht von Dauer war. Zunächst übernimmt der Sentenzenmeister die schon traditionellen Differenzierungen, gebraucht aber für die Gnade (bzw. die Tugend) auch schon die Bezeichnung »Qualität« oder »Form«²⁸. Jedoch findet er die caritas als »forma omnium virtutum«²⁹ nicht in einer geschaffenen Kraft angelegt, sondern im Heiligen Geist selbst, wobei er bestimmte Aussagen Augustins überinterpretiert³⁰. Aber das von ihm vertretene Anliegen des personal-gottheitlichen Charakters der Gnade, das auch an begrifflicher Unschärfe litt, vermochte nicht zu überzeugen und das vorherrschende Interesse an der wirkenden und rechtfertigenden Gnade und an den gnadenhaften Tugenden nicht zurücktreten zu lassen. Das gilt im Grunde auch für die Hochscholastik.

²⁴ De gratia et libero arbitrio, 17.

²⁵ Vgl. dazu A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Gütersloh 1965, 266.

²⁶ In Joa. tract. 48,10.

²⁷ Vgl. A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik I,1, Regensburg 1952, 52; 66; 124; 128; 133.

²⁸ Sent. II d. 27 c. 2.

²⁹ In ep. ad Romanos 1,17.

³⁰ Näheres bei J. Schupp, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus, Freiburg 1932, 227.

In dieser Epoche leistet vor allem Thomas v. Aquin († 1274) eine Systematisierung des traditionellen Bestandes der Gnadenlehre unter Zuhilfenahme des aristotelischen Instrumentariums, was u. a. auch zu einer bestimmteren Fassung der Gnade als »habitus« und als »qualitas« führt. Der Aquinate bezeichnet die Gnade als »gratia habitualis«³¹ und als eine »gewisse Qualität«³², wohl um vorsichtig darauf hinzuweisen, daß es sich um einen analogen Wortgebrauch handelt. Aber er ordnet hier die Gnade, die dem Menschen als Geschenk wie als Eigenschaft gegeben ist, doch unter die geschaffenen Güter ein; denn es handelt sich um ein Gut, »das im Geschöpf irgendeinmal verursacht wurde, das jedoch mit der ewigen Liebe nicht gleich ewig ist«³³, welche für die ungeschaffene Gnade steht. »Gnade« ist für Thomas ein »Übernatürliches im Menschen, das aus Gott hervorgeht«. Aber als Gnade gilt ihm auch »die ewige göttliche Liebe selbst«. So tritt hier die Unterscheidung von ungeschaffener und geschaffener Gnade deutlich hervor.

Weil in dieser Weise die Gnade im Menschen etwas Neues setzt, das Thomas zuweilen (vornehmlich im Frühwerk) auch ein neues Sein nennt³⁴, rückt der Aquinate faktisch auch die Auffassung des Lombarden über die Identität von Gnade und Heiligem Geist zurecht, indem er in weisheitsvoller Anordnung den geistigen Geschöpfen Tätigkeitsfähigkeiten und Beschaffenheiten einprägt, damit sich diese von sich aus und ihrer Natur gemäß von Gott auf das höchste Gut hinbewegen lassen und bereitwillig dabei mit tätig sind³⁵. Zum Verständnis dieses Grundsatzes ist die Lehre des hl. Thomas von der »gratia operans« und »cooperans« hinzuzunehmen, welche Bestimmungen auch für die habituelle Gnade gelten: Als cooperans ergreift die Gnade den freien Willen derart, daß aus ihm in freier Selbstbestimmung verdienstliche Werke hervorgehen und der Mensch an seinem Heil mitwirken kann. Die dem Aquinaten vor allem mit Bezug auf den Charakter des habitus und der Beschaffenheit vorgeworfene Verdinglichung der Gnade zu einem dem Menschen verfügbaren Besitz ist nicht zutreffend³⁶, wenn man *einmal* bedenkt, daß Gott selbst den habitus als Wirkung setzt und an seinem Ursprung steht, und *zum anderen*, daß das Ziel wiederum nichts anderes ist als die Teilhabe am Leben Gottes, an der gratia increata.

Von der thomasischen Auffassung ließ sich auch die kirchliche Lehrverkündigung inspirieren, selbst wenn in ihr die Zuordnung von ungeschaffener und geschaffener Gnade in den Hintergrund rückte. So verfestigte das Konzil von Vienna (i. J. 1311) Begriff und Wirklichkeit der habituellen Gnade, von der es hieß, daß sie mit den Tugenden als »informans gratia ... quoad habitum« bei der Taufe eingegossen werde (DH 904). Aber die Verbindung zur personalen göttlichen gratia increata blieb nicht gänzlich unbeachtet, wenn von Christus gesagt wird, daß in »dieser angenommenen

³¹ S. th. I. II. q. 111 a. 2: habituale donum.

³² S. th. I. II. q. 111 a. 2 ad 1: »quaedam qualitas accidentalis«.

³³ S. th. I. II. q. 110 a. 1 resp.

³⁴ Vgl. hierzu O. H. Pesch, *Frei Sein aus Gnade*. Theologische Anthropologie, Freiburg 1983, 256ff.; Ders. (mit A. Peters), *Einführung in die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1994, 88ff.

³⁵ S. th. I. II. q. 110 a. 2 resp.

³⁶ Vgl. die Widerlegung bei O. H. Pesch, *Frei Sein aus Gnade*, 256ff.; *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, 85ff.

Natur das Wort Gottes selbst« gekommen war, »um das Heil aller zu wirken« (DH 901). Damit wurde wenigstens indirekt gesagt, daß in der Menschwerdung das persönliche Sein des Sohnes Gottes der Menschheit Christi zuteil wurde und daß in dieser Person das Heil oder die Gnade für die Menschheit präsent war.

Um den Zusammenhang zwischen der ungeschaffenen Gnade in Jesus Christus und der geschaffenen Gabe wußte auch das Konzil von Trient, obgleich es ebenso die Distanz zwischen beiden Wirklichkeiten kenntlich machte. So ist es nicht gering zu achten, daß Trient von der Gnadenwirkung der Taufe als von »der Gnade unseres Herrn Jesus Christus« spricht (DH 1515) und von der Begnadung als »Annahme unter die Söhne« Gottes [Röm 8,15] (DH 1524). An entscheidender Stelle wird die gnadenhafte Taufwirkung als Werk Gottes bezeichnet, »in dem er mit dem Heiligen Geist der Verheißung siegelt und salbt« [vgl. 2 Kor 1,21f] (DH 1529).

Daraus folgt aber die von vielen als unpassend empfundene Unterscheidung³⁷, derzufolge die Formalursache unserer Rechtfertigung und unserer Gerechtigkeit nicht jene Gerechtigkeit ist, »durch die er selbst gerecht ist«, sondern diejenige, »durch die er uns gerecht macht« (DH 1529; vgl. auch DH 1560; 1561). Kraft dieser Unterscheidung sei es, wie man meint, zu einer Trennung der Gnade von Christus und dem Heiligen Geist gekommen, die sich in der Definition der Gnade im Catechismus Romanus verfestigte, wo die Gnade ausschließlich als »divina qualitas in anima inhaerens«³⁸ bezeichnet wird. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß das Tridentinum die Verbindung der inhärierenden Gnade zur gratia increata in Christus und im Heiligen Geist aufrechterhält, indem es die Rechtfertigung als Wende von der Feindschaft zur Freundschaft Gottes bezeichnet (DH 1528) und im Endeffekt als Einwohnung des Heiligen Geistes und als Eingliederung in Christus versteht (DH 1530).

Die Gnaden- und Rechtfertigungslehre des Tridentinums richtete sich weniger in kontroverstheologischer Absicht gegen dezidierte theologische Positionen reformatorischer Theologen, sondern mehr gegen die mit dem Geist der Reformation aufgebrochenen Verunsicherungen und Gefährdungen des katholischen Glaubens, denen das Konzil auch pastoral begegnen wollte. Dabei täuschte es sich nicht in der Grundannahme, daß sich in der reformatorischen Gnadenlehre unbestreitbare Änderungen gegenüber der gemeinsamen Tradition abzeichneten, was sich allein schon an der Preisgabe der Zweiheit von Natur und Gnade in den Bekenntnisschriften ersehen ließ³⁹. Schon Luther hatte ja die Dualität von Natur und Gnade aufgegeben und an ihre Stelle die Antithetik von Sünde und Gnade gesetzt⁴⁰. Das Bewußtsein der Unterschiedenheit bestimmte die nachtridentinische Entwicklung katholischerseits zu einem entschiedenen Beharren auf dem eigenen Standpunkt, wozu auch die noch schärfere Betonung der geschaffenen (aktuellen wie habituellen) Gnade gehörte.

³⁷ So bei W. Dantine, a.a.O., 440; vgl. differenzierter O. H. Pesch, Einleitung, 184ff.

³⁸ Catechismus Romanus p. II c. 2, qu. 49.

³⁹ J. Martin-Palma, a.a.O., 111.

⁴⁰ Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln 1980, 210ff; 274.

Faktisch kam es so zu einer Lockerung des Bandes zwischen ungeschaffener und geschaffener Gnade, wobei die erstgenannte schließlich nur noch unter die »Gefolgschaft« der geschaffenen Gnade eingeordnet wurde. Das ging so weit, daß in der Neuscholastik gesagt werden konnte, es würden »uns im eigentlichen Sinne und unmittelbar im Diesseits nur geschaffene Gaben von Gottes Liebe geschenkt«. Daraufhin konnte gefolgert werden, daß »man unter Gnaden schlechthin geschaffene Gnaden« verstehe. Trotzdem wollte man auf die Einbeziehung der ungeschaffenen Gnade nicht verzichten, wie das gleichzeitige Eingeständnis zeigt, daß eine »eingehendere Erklärung über das Wesen der Gnade ... mit innerer Konsequenz auf die unerschaffene Gnade hinführen« müßte⁴¹.

4) Die Notwendigkeit der Unterscheidung und die beziehentliche Einheit von ungeschaffener und geschaffener Gnade

Die theologie- und dogmengeschichtliche Entwicklung der Gnadenlehre drängte die Theologie dazu, den Sinn (und damit die Notwendigkeit) dieser Doppelung wie auch der Zusammengehörigkeit der beiden Wirklichkeiten zu begründen. Dabei muß nicht ausführlich erklärt werden, daß der Vorrang bei einer solchen sinnvollen Verbindung beider Glieder der ungeschaffenen Gnade zukommt. Das entspricht nicht nur den grundlegenden Offenbarungsaussagen, sondern auch einem theologisch angemessenen Verständnis von Gnade. Wenn nämlich die Gnade als höchste Frucht die Einwohnung der drei göttlichen Personen zur Folge hat und in der jenseitigen Vollendung zur unmittelbaren Anschauung Gottes führt, dann kann schon im irdischen Begnadungsgeschehen nicht von der Präsenz und Wirksamkeit des sich dem Menschen hingebenden Gottes abgesehen werden, was die Theologie heute unter den Begriff der Selbsterschließung oder Selbstmitteilung Gottes faßt, welche mit der *gratia increata* identisch ist⁴². Auf diese Weise wird die Gnade in keiner Phase ihres Ergehens und Wirkens von der liebenden, barmherzigen Hinneigung der göttlichen Personen selbst isoliert und nicht zu einem bloßen Mittel instrumentalisiert, dessen sich der dem Menschen ferne Gott bedient. Allein eine solch wesenhaft göttliche und personale Auffassung von der Gnade entspricht dem Grundgesetz christlichen Glaubens von der Heilsgegenwart des Heilsmittlers, wie es sich auch in den Sakramenten der Kirche bestätigt.

Wenn allerdings Gnade in dieser Weise als Selbsthingabe Gottes verstanden wird, dann stellt sich die Frage um so dringlicher, wozu es der geschaffenen Gnade, der Gnade als eines von Gott gewirkten Geschehens, als einer inhärierenden oder »fließenden« Qualität (helfende Gnade) noch bedarf. Es scheint, daß eine solche

⁴¹ Beide Zitate bei J. B. Heinrich – C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie VIII*, Mainz 1897, 11.

⁴² Vgl. H. Waldenfels, *Offenbarung von der Reformation bis zur Gegenwart: Handb. d. Dogmengeschichte I/1b*, Freiburg 1977, 103.

Gnade nicht nur überflüssig ist, sondern daß sie darüber hinaus die Selbsthingabe Gottes wieder aufhebt und an ihre Stelle ein geschöpfliches Sein setzt, welches zudem noch auf gefährliche Weise in die Verfügbarkeit des Menschen gerät, der sich so des Göttlichen selbst bemächtigen könnte. Das sind Fragen und Einwände, die auch im Zentrum des ökumenischen Gespräches stehen und den protestantischen Vorbehalt ausmachen.

Die Antwort darauf gibt die (hier nur an einigen Marksteinen verfolgte) Geschichte, welche in ihren Fakten von der theologischen Vernunft gemäß der *analogia fidei* gedeutet werden muß. Dazu verhilft u. a. die wegen ihrer Bedeutsamkeit vielzitierte Aussage des hl. Thomas über die weisheitsvolle Anordnung Gottes zur Ausstattung des Menschen mit einer gnadenhaften Qualität (bei welcher noch nicht zwischen *gratia habitualis* und *actualis* unterschieden wird), damit der Mensch, zwar unter göttlichem Einfluß, aber doch auch durch sich selbst zur Bewegung auf das übernatürliche Ziel hin veranlaßt werde⁴³. Es ist hier auf die Würde des Menschen Bezug genommen, die nicht zuletzt darin besteht, selbst auch Ursache bzw. Mitursache der heilshaften Bewegung sein zu können. Das aber ist nur möglich, wenn ihm eine göttliche Qualität geschenkt wird, die sich mit seinen eigenen Formkräften zu einem einheitlichen Handlungsprinzip vereint, so daß in weiterer Folge die betreffenden Akte für den Menschen auch verdienstlich werden.

Diese Erkenntnis war freilich auch der Tradition vor Thomas schon bekannt und vor allem in der Lehre Augustins von der »*gratia cooperans*« grundgelegt. Nach ihm wirkt die göttliche Gnade als *gratia operans* in uns (*in nobis sine nobis*), um aus dem schlechten Willen einen guten zu machen. Wenn der Wille aber gut geworden ist (ohne deshalb schon vollkommen und mächtig zu sein), dann wirkt Gottes Gnade als »*gratia cooperans*«, um mit dem menschlichen Streben zusammen im geistlichen Leben das Vollbringen zu ermöglichen⁴⁴. Damit rührt der Gedanke freilich an das Problem menschlicher Freiheit, das zuletzt vor ein Geheimnis führt (welches freilich dem gläubigen Denken nahegebracht werden kann). Davon bleibt aber die Überzeugung unangefochten, daß die guten heilshaften Werke aus dem Zusammenwirken von Gnade und menschlichem Mittun entstehen, dem unerschütterlichen augustini-schen und katholischen Grundsatz entsprechend, daß Gott, »der dich ohne dich erschuf, dich ohne dich nicht rechtfertigt«⁴⁵. Das aber ist kein Ergebnis theologischer Spekulation, sondern eine Glaubenswahrheit (DH 300; 1525), die allerdings keinen flachen Synergismus beinhaltet, weil Gottes Gnade immer ursprünglicher, umgreifender und machtvoller ist als das menschliche Tun.

Aber es ist als menschliches Mittun nicht zu entbehren, wenn das Verhältnis des begnadenden Gottes zum Menschen beiderseits ein dialogisches sein soll, was wieder zum thomasischen Gedanken von der Würde des Menschen zurückführt. Diese ist in der Tat erhabener, wenn Gott auch den Menschen in seiner Personalität und seinem relativen Eigenstand zur Geltung kommen läßt. Im übrigen ist auch mit Bezug

⁴³ S. th. I. II. q. 110 a. 2 resp.

⁴⁴ De gratia et libero arbitrio XVII, 33; vgl. B. J. F. Lonergan, a.a.O., 39f.

⁴⁵ Sermo 169, 13.

auf die angebliche Distanzierung von ungeschaffener Gnade (Gott selbst) und geschaffener Gnade zu sagen, daß im eigentlichen Sinn nicht die (geschaffene) Gnade Ursache des Heilsaktes ist und daß *nicht* die geschaffene Gnade *als solche* wirkt, sondern der *begnadende* Gott selbst am Werke ist.

Die Notwendigkeit der geschaffenen Gnade (sei es als aktuelle oder habituelle gratia) läßt sich gleichsam auch umgekehrt von seiten der gratia increata her begründen, aber nicht etwa mit dem Argument ihrer Insuffizienz oder Ungeeignetheit zur Verursachung des Heilsaktes im Menschen, sondern gerade aus ihrem Wesen als höchster Konkretion der Gnade in Christus, im Heiligen Geist und in den göttlichen Personen. Hier ist wohl zu ersehen, daß eine göttliche Person, selbst wenn sie mit dem Menschen in innigste Verbindung tritt, mit dessen natürlichen Fähigkeiten nicht zu einem einheitlichen Wirkprinzip verschmelzen kann, wie das beim Festhalten an der Wahrheit vom Mitwirken des Menschen am Heilsakt gefordert werden muß.

Schon von einer menschlichen Person gilt, daß sie auch bei innigster geistiger Verbindung mit einer anderen Person (oder bei Vereinigung eines Ich mit einem Du) sich mit dieser nicht zu einem einzigen Handlungsprinzip vereinen kann, weil sie anders ihren personalen Selbststand und ihre Würde preisgeben müßte. Erst recht kann eine göttliche Person nicht zum Handlungsprinzip oder zu einem inneren Formprinzip des Menschen gemacht werden. Das meint auch die »Einwohnung des Heiligen Geistes« (oder der drei göttlichen Personen) nicht. Interessanterweise hat die traditionelle Theologie (möglicherweise ohne spekulative theologische Reflexion, sondern in einer intuitiven Sprachwahl) bei der gratia increata (etwa des Heiligen Geistes) immer nur von einer inhabitatio (»Einwohnung«) oder von einer gratia inhabitans gesprochen, nicht aber von einer gratia inhaerens (wie bei der geschaffenen Gnade), weil der Heilige Geist keinem geschaffenen Sein »anhaften« kann. Auch kann er in das menschliche Sein nicht so eingehen, daß er etwa wie die Seele im Leibe das Formprinzip des Menschen würde, weil dies zu einer innerlich unmöglichen substantiellen Vereinigung zwischen der göttlichen Person und dem Menschen führen würde, so daß auch die Akte des Menschen formell göttliche Akte würden. Ebenso ist eine akzidentelle Einigung der menschlichen Natur mit einer göttlichen Person unmöglich. Wenn deshalb die göttliche Ursächlichkeit beim menschlichen Wirken mit der Gnade legitim begründet werden soll, dann kann dies nur mit Hilfe einer Gnade geschehen, die sich als eine geschaffene göttliche Wirkung, als geschaffenes Gehaben oder als Qualität dem geistigen Geschöpf so angleicht und anschmiegt, daß sich die göttliche Kraft und der menschliche Faktor zu einem einheitlichen Wirkprinzip verbinden, aus dem die menschlichen Heilsakte hervorgehen.

Damit ist die Macht und Bedeutung der im Menschen präsenten gratia increata, konkret des Heiligen Geistes, in keiner Weise geschmälert, sondern im Gegenteil auf seine göttliche Vollkommenheit und Einzigartigkeit Rücksicht genommen. Sie macht zugleich den Blick frei für eine eigentümliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Seele, die gerade keinen wirkursächlichen Charakter hat, sondern den Charakter einer Seinsmitteilung (quasi-formaler Art) annimmt.

Das Verständnis für die Bedeutung der geschaffenen Gnade wird noch vertieft, wenn man die gratia creata auch unter dem Aspekt der Disposition, der Zubereitung

und der Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in Person versteht. Wenn nämlich die Verbindung einer göttlichen Person mit dem geistigen Geschöpf diesem eine innere und naturgemäße Einigung erbringen soll, muß das endliche Geschöpf, das von sich aus als Geschöpf der Vereinigung mit einer göttlichen Person nicht angepaßt, nicht würdig und nicht entsprechend veranlagt ist, für diesen Empfang zubereitet oder disponiert werden. Die Union zwischen der göttlichen Gnade in Person mit einem natürlichen Menschen bedeutet – bildlich gesprochen – die Überwindung des außerordentlichen Höhenunterschiedes zwischen dem unendlich heiligen Gott und dem endlichen sündigen Geschöpf, welche nur gelingen kann durch eine gewisse »Anhebung« des Niveaus des geschöpflichen Seins oder durch die Zuerteilung einer besonderen Befähigung zum Empfang der göttlichen Person. Es handelt sich so bei der *gratia creata* um die Ausstattung der menschlichen Person mit einem übernatürlichen Sein, das »als ein den Zusammenhang mit dem Heiligen Geist vermittelndes Band angesehen werden kann«⁴⁶.

Aus dem Gesagten resultiert ein Verständnis der beziehentlichen Einheit von *gratia creata* und *gratia increata*, die jeder der beiden Wirklichkeiten ihre Besonderheit wie ihre unaustauschbare Funktion beläßt, deren Zusammensein aber auch den Blick für die integrale Gesamtkonstitution der Gnade in der menschlichen Person bietet⁴⁷. Das Angewiesensein der beiden Weisen der Gnade aufeinander bedeutet keine Entwertung oder Degradierung einer der beiden: Die geschaffene Gnade besitzt ihre Notwendigkeit als konnaturales Prinzip des menschlichen Heilshandelns wie des habituellen menschlichen Heiligseins wie auch als Disposition für das Ankommen der göttlichen Gnade in Person. Sie wird so auch in bezug auf die an Sein und Dignität höhere *gratia increata* nicht überflüssig, insofern diese kein beigegebenes Prinzip eines Geschöpfes sein und werden kann. Sie verschafft im Gegenteil der *gratia increata* ihre vollkommene (quasi-formale) Wirkmacht, insofern sie ihr das innerste Eindringen in den Menschen ermöglicht und die Einwohnung des Heiligen Geistes (bzw. der göttlichen Personen) zu einer die Tiefe der Person erreichenden Realität macht.

Daraus ergibt sich auch in Konsequenz, daß im gerechtfertigten Menschen ungeschaffene und geschaffene Gnade niemals voneinander zu trennen sind, auch wenn sie unterschieden bleiben. Indem die geschaffene Gnade zuletzt für die ungeschaffene Gnade bestimmt ist, kommt der *gratia increata* die sachliche und wesenhafte Priorität und Würde vor der geschaffenen Gnade zu. Sie ist die Gnade als vollkommene und vollendete göttliche Teilhabe.

Mit der Dominanz der ungeschaffenen Gnade im Gerechtfertigten empfängt die geschaffene Gnade, die immer nur in analogem Sinne als »habitus« und »Qualität« gedacht wird, auch personalen und aktualen Charakter, weil die Gnade in Person immer den Grund und das Ziel der geschaffenen Gnade bildet. Die neuere Theologie

⁴⁶ So M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik III/IV* (hrsg. von W. Breuning und Fr. Lakner), Freiburg³ 1961, 416.

⁴⁷ Vgl. dazu ausführlicher L. Scheffczyk, *Katholische Dogmatik VI: Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (hrsg. von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus), Aachen 1998, 265–283.

hat deshalb von der traditionellen Auffassung Abstand genommen, nach der das Erste bei der Begnadung die geschaffene (heiligmachende) Gnade ist, welche die Einwohnung des Heiligen Geistes zur Folge hat, sondern umgekehrt dem Eingehen der ungeschaffenen Gnade die sachliche und logische (nicht zeitliche) Priorität eingeräumt, so daß die geschaffene Gnade als Folge der ungeschaffenen eintritt und diese sich jene als letzte Disposition voraussetzt und mit sich bringt⁴⁸.

Damit wird die Gnade in ihrer Totalität nicht nur mit einem wesentlich personalen Charakter ausgestattet; die ungeschaffene Gnade bildet darüber hinaus auch das Einheitsprinzip aller Gnade, von dem her sowohl die inhärierende habituelle Gnade ihren Sinn und ihre Bedeutung empfängt als auch die unterschiedenen aktuellen Gnaden ihre Bestimmung und Ordnung erfahren. Bei diesen handelt es sich dann auch nicht um reale Unterschiede, sondern um Anwendungen des göttlichen Gnadenwirkens auf die verschiedenartigen Situationen und Bedürfnisse des heilssuchenden Menschen. Es sind punktuelle Effekte der gnadenhaften Selbsthingabe Gottes, welche die Einheit der Gnade nicht aufheben, sondern nur differenzieren. So gibt Thomas zu einer bestimmten Differenzierung die treffende Erklärung: »Die wirkende und die mitwirkende Gnade ist dieselbe Gnade, man unterscheidet sie aber nach den verschiedenen Wirkungen«⁴⁹.

5) Die ökumenische Bedeutung der Differenzierung

Die vorstehende Überlegung nahm am Anfang Bezug auf die ökumenische Situation, die von einem Einspruch der protestantischen Theologie zu jeder Differenzierung der Gnade und besonders zu einer Unterscheidung von *gratia increata* und *gratia creata* gekennzeichnet ist. Die Darstellung der katholischen Lehre mit der Begründung der Differenzierung von ungeschaffener und geschaffener Gnade bei deutlicher Hervorhebung des Primates der personhaften göttlichen Gnade kann objektiv als Annäherung an das Anliegen der protestantischen Theologie zur Erhaltung des primären göttlich-personalen Charakters im Totalaspekt der Gnade verstanden werden.

Tatsächlich aber bedeutet die Annäherung zugleich auch die Bestätigung einer verbleibenden Distanz, insofern evangelisches Glaubensdenken von der *sola gratia* auch im Sinne der ungeschaffenen Gnade, die der gnädige Gott selbst ist, nicht abgeht und jede innere Ausstattung der menschlichen Natur mit einer auch nur aktuellen Gnadenqualität verneint. Im Hinblick auf neuere Konsenserklärungen ist zwar ein Bemühen um Anerkennung der katholischen Unterscheidung zwischen ungeschaffener und geschaffener Gnade spürbar, sie wird aber evangelischerseits bezeichnenderweise in andere Begriffe gefaßt, so in die Differenz von »forensischer«

⁴⁸ So besonders K. Rahner, a.a.O., 347–375.

⁴⁹ S. th. I. II. q. 3 a. 2 ad 4.

und »effektiver« Rechtfertigung⁵⁰, oder es kommt zur Gleichsetzung der heiligmachenden Gnade mit dem Glauben⁵¹ oder zur Kennzeichnung der Taufgnade als »Gabe an den Menschen«⁵². Aber es ist wohl nicht zu übersehen, daß unter den als äquivalent oder synonym ausgegebenen Begriffen nicht dasselbe gemeint ist. Die *gratia increata* ist nach der katholischen Theologie nicht etwas Forensisches, sondern etwas höchst Innerliches und den Menschen Erfüllendes; die *gratia creata* aber ist auch nicht nur ein von außen kommender Effekt, sondern (vor allem in der Form der Heiligungsgnade) ein nach Art eines *habitus* oder einer Qualität der Seele bzw. dem Personkern anhaftendes neues Sein, das diesen verändert und entitativ heiligt. Am ehesten könnte man noch bei dem Begriff des *donum*, der Gabe, eine Annäherung an die geschaffene habituelle Gnade vermuten.

Aber ein näheres Eingehen auf den Begriff des *donum* läßt erkennen, daß auch er nicht im Sinne einer dem Menschen auf Dauer verliehenen übernatürlichen Entität verstanden sein will. Geht man diesbezüglich auf das normative Verständnis Luthers zurück, der in diesem Punkt die Lutherinterpreten vor große Probleme stellt, so läßt sich ersehen, daß der Reformator mit dem »*donum*« zwar über die bloße Imputation der Gnade Christi hinauskommen möchte, aber doch nicht zu ihrer wirklichen Infusion gelangen kann, weshalb er konsequent die Begriffe der akzidentellen Gnade, der Qualität und des *Habitus* verwirft⁵³. Das »*donum*« wird nie zu einem Konprinzip menschlicher Befähigung und menschlichen Tuns, sondern es ist ein vom Menschen unabhängiges »mystisches« Hineingerissen-Werden in Christus, das neuere Interpreten schlichter, aber immer noch stark rhetorisch als »Vorstöße Gottes in das sündige Sein des Menschen« bezeichnen, in denen »sich Gott den Menschen zurückerobert«⁵⁴.

Wie unbestimmt in der evangelischen Theologie der Begriff der »Gnade« bleibt, auch wenn sie ihn zuweilen doch in Annäherung an das katholische Verständnis gebraucht, zeigt etwa seine Einreihung als Synonym in die Wortfolge »Verheißung, Zusage, Segen und Gnade« (im Zusammenhang mit den göttlichen Zuwendungen an die christliche Ehe⁵⁵). Alle diese Bezeugungen Gottes erfolgen von außen und gehen mit dem Menschen kein *Convivium* ein. Sie fußen alle auf der grundsätzlichen Konzeption von der Rechtfertigung, die »nicht eine *infusio gratiae*, sondern Gottes Erklärung« über den Sünder ist⁵⁶, die freilich nicht unwirksam bleibt, aber auch nicht dem Menschen anhaftet.

Am ehesten könnte man noch in dem einschlägigen Begriff des Glaubens, der nach protestantischem Verständnis allein den Menschen rechtfertigt und der gewiß ein menschlicher Akt ist, ein Moment innerer entitativer Gnade angelegt finden. In der Tat werden Glaube und Gnade von der protestantischen Theologie häufig identi-

⁵⁰ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, a.a.O., 54; 67.

⁵¹ Ebda., 57.

⁵² Ebda., 67.

⁵³ Vgl. Th. Beer, a.a.O., 173.

⁵⁴ So E. Brunner, Dogmatik III, Zürich 1960, 330.

⁵⁵ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 147.

⁵⁶ E. Brunner, a.a.O., 232.

fiziert, so wenn es heißt, daß »im Glauben Gottes Barmherzigkeit ergriffen und empfangen wird«⁵⁷, oder wenn der Glaube sogar mit der übernatürlichen *caritas* gleichgesetzt wird⁵⁸. Aber das ist wiederum nicht entitativ gemeint und nicht als dem Menschen eingesenkte und ihn ausstattende Realität verstanden. Der Glaube ist nur das Werkzeug zum Empfang der Rechtfertigung (bzw. der forensisch verstandenen Gnade).

Letztlich kann auch der Glaube keine dem Menschen innerliche, ihn kräftigende und belebende Gnade sein, weil damit der Mensch selbst als Mitwirkender mit der Gnade ins Spiel gebracht würde. Eine solche Aktivität darf gerade dem Menschen des Glaubens nicht zugebilligt werden: »Denn Glauben heißt eben: nichts als empfangen, nichts als: das an sich geschehen lassen, was Gott tut. Wer in Sachen der Geltung vor Gott zum Glauben etwas hinzusetzt, der hat die Dimension des Glaubens überhaupt verlassen«⁵⁹. So wird dem Menschen auch im Glauben (als Akt wie als Tugend) keine Gnade eingesenkt, sondern seine gläubige Antwort wird »selbst erwirkt durch das unerzwingbare und von außen auf den Menschen zukommende Wort der Verheißung«⁶⁰. Nach dieser Deutung besteht die Gnade allein im göttlichen Wort der Verheißung, ist also ausschließlich *gratia increata*. Grundsätzlich erscheint evangelischem Denken die geschaffene Gnade als eine »res otiosa«⁶¹. Der Ausfall der geschaffenen Gnade ist folgenreich für das andersgeartete Verständnis der Glaubenswirklichkeit an vielen Punkten: für die Freiheit der Entscheidung zum Glauben, für die Vorbereitung auf die Rechtfertigung (welche im evangelischen Denken keine Stellung hat), für das Mitwirken des Menschen vor wie nach der Rechtfertigung (das mit dem poetischen Ausdruck des »Dabeiseins des Herzens beim Glauben«⁶² nicht getroffen ist) wie für das Wachsen in der Gnade und für das Verdienst.

Zwar wird oft gesagt, daß aufgrund der alleinigen Geltung der *gratia increata*, des schöpferischen Gnadenseins Christi, der relationale und personale Bezug des Gerechtfertigten zu Gott reiner und inniger würde. So fehlt es denn auch nicht an hochwertigen Aussagen über »das neue Sein in Christus« und über das »Einswerden mit ihm«; aber dann heißt es wiederum deutlich, daß das »neue Sein« der Glaube ist⁶³, jener Glaube, der ausschließlich als »Empfangen« verstanden werden darf. Daran wird ersichtlich, daß auch die relationale, die personale oder die dialogische Bestimmung des Gottverhältnisses nicht begründet ist, wenn das mit der geschaffenen Gnade gesetzte Fundament fortfällt. Dann gerät das Verhältnis des Menschen zu Gott in die Nähe einer Beziehung Gottes zu sich selbst, und das ganze Gnadengeschehen kommt einer göttlichen Selbstbewegung nahe.

⁵⁷ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, 57.

⁵⁸ Ebda., 59.

⁵⁹ P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh⁵1959, 603.

⁶⁰ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 53.

⁶¹ Vgl. H. G. Pöhlmann, *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche*, Gütersloh 1971, 322.

⁶² Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 53.

⁶³ P. Althaus, a.a.O., 637.

Zugleich können diese Unterschiede verdeutlichen, daß es bezüglich der Gnadenlehre im ökumenischen Dialog nicht um andere Aspekte oder um nur verschiedene, aus der je eigenen Tradition stammende Sprachregelungen geht, die an sich dasselbe meinen. Wenn dem so wäre, dürfte man ja von den Partnern auch verlangen, um des höheren Gutes der Einheit willen auf das eigene Idiom zu verzichten und die Sprache des anderen anzunehmen. In Wahrheit aber liegt der Unterschied in einer Sache, im Vorhandensein und im Fehlen einer Realität. Das macht das ökumenische Gespräch bezüglich der Rechtfertigung so schwierig, aber auch so verantwortungsvoll.

Formal besteht die Schwierigkeit auch darin, daß das evangelische Glaubensdenken ein distanzierendes Verhältnis zur Ontologie besitzt. Aber ohne Ontologie vermag das menschliche Denken tieferliegende Realitäten weder zu erfassen noch sie logisch zu ordnen. Ohne Ontologie kann es zwar schnell zu verbalen Lösungen kommen, die aber vor der Wahrheit des Seins nicht bestehen können. Hier ist die christliche Theologie auf beiden Seiten auch noch zu größeren philosophischen Anstrengungen und zur denkerischen Eindeutigkeit gerufen.