

# Zur Entwicklung der Gnadenlehre im 20. Jahrhundert

Von Johannes Nebel FSO, Bregenz

Zur Entwicklung der Gnadentheologie im 20. Jh. hat Ursula Lievenbrück 2014 eine umfangreiche und sehr beachtenswerte Studie vorgelegt.<sup>1</sup> Die von Thomas Marschler (Augsburg) betreute und mit zwei Preisen ausgezeichnete Dissertation verfolgt ein gewaltiges Vorhaben: die Darstellung der Entwicklung der Gnadentheologie des 20. Jh. anhand dogmatischer Handbücher.

## 1. Das Ganze im Überblick

Zur Bewältigung der damit gegebenen Menge an Stoff und Argumenten dient der Verf.in, die diachrone Betrachtungsweise nur in der Grobgliederung des Buches aufscheinen zu lassen, ansonsten aber systematisch vorzugehen. Nach einer Einleitung (1–51) ist der erste Hauptteil der neuscholastischen Gnadenlehre gewidmet (53–513), worauf im zweiten Hauptteil die mehr oder weniger unmittelbar mit der Abwendung von der Neuscholastik in Zusammenhang stehende Manualistik der Vor- und direkten Nachkonzilszeit behandelt wird (515–917). Die Betitelung dieser beiden Hauptteile als »Problemzugriffe« signalisiert ein spezifisches Forschungsanliegen, das auch konsequent verfolgt wird: Gnadenlehre dogmatischer Handbücher in Auseinandersetzung mit der Eigenart und Problematik traditioneller katholischer Schultheologie. Von daher rechtfertigt sich sogar gewissermaßen die eher einem Fachartikel entsprechende Formulierung des Haupttitels des Buches (»Zwischen *donum supernaturale* und Selbstmitteilung Gottes«). Die beiden Hauptteile des Buches sind gemäß gleichen Gliederungsprinzipien gestaltet: Eingeleitet wird die Untersuchung jeweils mit einem kompakten theologiegeschichtlichen Aufriss (55–66; 521–527), worin es der Verf.in nicht nur gelingt, den Leser griffig in die historische Problemlage einzuführen, sondern zugleich dem näher Interessierten den weiterführenden Literaturstand hervorragend aufzubereiten. Daran schließt sich jeweils zunächst eine strukturelle Untersuchung der Handbuchquellen an (67–97; 529–568), die ihrerseits zunächst *ad extra* dem Ort des Gnadentraktats innerhalb der Dogmatik (67–80; 529–551) und dann *ad intra* der Strukturierung der Gnadenlehre selbst (80–97; 551–568) gewidmet ist. Wesentlich umfangreicher ist jeweils die inhaltliche Analyse (99–471; 569–899), deren interne Gliederung jeweils zunächst in einem »deszendierenden Betrachtungsansatz« Gott als Ursprung der Gnade in den Blick nimmt (101–307; 569–763), worauf »aszendierend« die Antwort des Menschen im Gnadengeschehen thematisiert wird (309–471; 765–917). Die inhaltlichen Analyseteile werden nicht ste-

---

<sup>1</sup> Ursula Lievenbrück, *Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie Bd. 1), Münster: Aschendorff 2014 (ISBN 978–3–402–11890–0) (XIV+1065 S.), 84 EUR.

reotyp parallel geordnet; abgesehen ohnehin von neuen Themenfeldern nachneuscholastischer Theologie wird vielmehr auch die theologische Entwicklung strukturell berücksichtigt: So wird z.B. die Gratuität der Gnade im ersten Hauptteil erst der aufsteigenden (310–363), im zweiten Hauptteil bereits der absteigenden Perspektive zugewiesen (692–700) und so der neuen Betonung des Ursprungs der Gnade in der Zuwendung Gottes Rechnung getragen. Strukturierungsentscheidungen werden überhaupt stets eingehend reflektiert. Ein »Zwischenergebnis« schließt jeden der beiden Großteile ab (473–513; 901–917). Daran schließt sich ein erheblich kürzerer Schlussteil – »Ausblick und Fazit« – an (921–986): Hier geht die Verf.in in 15 meist mehrgliedrigen Thesen, deren Reihenfolge nochmals den grundsätzlichen systematischen Aufbau der Hauptteile erkennen lässt, auf später entstandene Gnadentraktatentwürfe ein. Hierin ergreift sie selbst markante systematische Positionierungen, wodurch (endgültig) ein der Themenstellung entsprechend theologiegeschichtlicher Charakter zu einem echten theologiesystematischen Werk ausgeweitet wird.<sup>2</sup>

Das Buch zeichnet, aufs Ganze gesehen, ein virtuoser, aber z.T. auch vertrackter Sprachstil aus, worin es der Verf.in immer wieder gelingt, sehr komplexe Sachverhalte differenziert darzulegen. Theologische Fachtermini und nicht wenige lateinische Ausdrücke werden freilich vorausgesetzt; ihr Einbau in den sprachlich-gedanklichen Duktus ist aber brilliant. Optimal ist die Arbeit auch darin, dass fremdsprachige Zitate im Haupttext übersetzt und in den Fußnoten originalsprachlich erfolgen. Die Beurteilung der Hauptquellen ist nicht nur in die Berücksichtigung umfangreicher Sekundärliteratur zur gnadentheologischen Gesamtentwicklung eingebettet, sondern nimmt immer wieder auch Rezensentenmeinungen zu den betreffenden Handbüchern zur Kenntnis.

Was den Stil der Darstellung betrifft, sind nicht nur einzelne Sätze umfangreich, sondern v.a. auch Absätze, so dass häufiger eine feinere Untergliederung wünschenswert gewesen wäre. Ebenso wären manchmal kürzere Kapiteluntergliederungen hilfreich, um dem Leser den (ohnehin erforderlichen) langen Atem nicht noch zusätzlich abzuverlangen. Dies wird aber wettgemacht dadurch, dass der zu bewältigende Stoff gedanklich stets sehr klar gegliedert ist. Immer wieder gelangt die Verf.in zu charakterisierenden Resümees, worin Dinge auf den Punkt gebracht werden. Wer gedanklich mitgeht, empfindet auf keiner Seite der Lektüre Langeweile. Stets wird dem Leser auch das Gesamte des Buches vor Augen gehalten: Die Verf.in blickt immer wieder aus auf erst später zu behandelnde Gesichtspunkte, oder sie blendet bereits Erörtertes – jeweils mit Seitenangabe – wieder ein. Bei auffälligen oder überraschenden Befunden ist die Verf.in stets gewissenhaft bemüht, die Gründe dafür zu erforschen und nachvollziehbar zu machen.

<sup>2</sup> Es würde zweifellos zu kurz greifen, der Verf.in hier vorwerfen zu wollen, aus der Analyse früherer theologischer Entwicklungsstadien sich unberechtigt aufzuschwingen zum Urteil über aktuellere und nicht mehr so eingehend untersuchte charitologische Entwürfe: Ein derartiger Vorwurf wäre seinerseits wohl eher als Symptom für eine unberechtigte Fixierung auf theologische Gegenwartsentwicklung zu werten. Das Wissen um die Entwicklung des Gnadentraktats bietet der Verf.in vielmehr ein so umfassendes Problembewusstsein, dass sie spätere Entwürfe in ein umfassendes Gesamtbild theologischer Entwicklung einordnen und von daher souverän im Blick auf ihre Stimmigkeit beurteilen kann.

## 2. Neuscholastik und ihre Überwindung

### 2.1. Errungenschaften

In der Einleitung des Buches gelingt es der Verf.in, in einem Weitblick, der die grundlegende geistige Wendung zur Moderne konfrontiert und theologiehistorische, ökumenische und aktuellere innertheologische Kontroversen mitberücksichtigt, die bleibende Berechtigung des Gnadentraktats zu begründen und somit ihrem Untersuchungsgegenstand eine aktuelle (und nicht tendenziell bloß historische) Relevanz zu sichern.

Die Verf.in ist sich »der inzwischen zu konstatierenden Fremdheit des neuscholastischen Denkens« (473) bewusst und ist genau deshalb motiviert, ihr Eingehen auf die Neuscholastik »sehr breit« (ebd.) auszuführen. Ihr Sich-Hineindenken in die scholastische Denkform ist so durchdringend, dass derjenige, der die Gedankenführung geistig mitvollzieht, auch ohne persönliche scholastische Vorbildung nach und nach in der Lage ist, scholastisches Denken nachträglich zu assimilieren. Vergangenheit wird gewissermaßen lebendig. Die Verf.in konstatiert für die Neuscholastik eine »recht weitreichende Homogenität, ja, Uniformität« (ebd.): Aber ihrer Darstellung gelingt eine derartige Lebendigkeit gerade auch in der Herausstellung von Unterschieden, dass sich ein dennoch sehr diskursiver Gesamteindruck ergibt. Die Verf.in kann jedoch resümierend (ebd.) klar die Sektoren eingrenzen, auf denen sich diese innerneuscholastischen Unterschiede überhaupt nur einstellen. Sie dringt also einerseits in das Denken ein, bewahrt sich andererseits aber einen Abstand. Die detaillierte Eruierung (neu)scholastischer Charitologie vermittelt dem Leser ein sonst wohl selten erreichtes Gesamtbild traditioneller theologischer Lehrauffassungen. Gefragt werden darf allerdings, ob man die Neuscholastik als in sich geschlossenes Paradigma aus der umgreifenden traditionellen Theologieentwicklung dermaßen begrifflich abgrenzen kann. Die Verf.in ist wohl stets um Bezüge der untersuchten Manualistik des 20. Jh. zur theologischen Vergangenheit bemüht, hält aber an dem Begriff »Neuscholastik« in einer vielleicht etwas zu exklusiven Weise fest: Ausgeglichenere hätte man auch (wenigstens hin und wieder) einfach von der bruchlos von der Scholastik fortgesetzten Theologieentwicklung sprechen können.

Klar erkennbar ist eine Fokussierung der Darstellung auf die mit der Neuscholastik verbundene Problematik. Hier kommt der Verf.in das Verdienst zu, Überzeugungen aufzudecken, deren letzte (stets durch die kirchliche Autorität gutgeheißen) Publikation noch keine 100 Jahre alt ist bzw. bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums reichte, die aber selbst im »rechtgläubigsten« Katholiken von heute wohl nur Unbehagen auslösen können, z.B. die Überzeugung, dass mit dem allgemeinen göttlichen Heilwillen gemäß 1 Tim 2,4 vereinbar sei, dass »unzählige« Nichtchristen »keinerlei Gnaden von Gott erhalten« (490; übersetzt und zitiert aus L. Lercher, *Institutiones* Bd. 3 [1925]), oder dass die Forderung, jeder Ungläubige müsse die »hinreichende« Gnade von Gott erhalten, schlichtweg als übertrieben hingestellt wurde (ebd.; gemäß Diekamp/Jüssen, *Katholische Dogmatik* Bd. 2, <sup>11/12</sup>1959). Die Problematik der Neuscholastik wird anhand der breit konsultierten Neuscholastikkritik des

20. Jh. auch auf der Metaebene der Methodologie und der Prämissenlage aufgearbeitet. Klar erkennbar ist dabei der Wille der Verf.in, innerhalb der Neuscholastik Tendenzen zu theologischem Fortschritt und zur Überwindung extremer und aporetischer Positionen ausfindig zu machen. Sie verhehlt dabei nicht ihren Favoriten, den mehrfach als »großen Jesuitentheologen« (z.B. 355; 356) klassifizierten Karl Rahner.

Doch bemerkenswert ist, dass die Verf.in sich nie von dem Anzielen favorisierter Positionierungen dahingehend vereinnahmen lässt, dass die Exaktheit der Analyse des dahinter zurückbleibenden neuscholastischen Lehrstandes darunter leiden würde. Sie hat sich selbst hier spürbar im Griff, zeigt keine vorschnelle zu leichtfertiger ›Erledigung‹ neigende intellektuelle Anhänglichkeit. So bleibt sich die Verf.in in erstaunlichem geistigen Durchhaltevermögen darin treu, neben den Problemen auch »Vorteile« neuscholastischen Denkens »möglichst unvoreingenommen zu erfassen und zu bewerten« (65).

Dieser Gesamteindruck der Ausbalancierung nicht nur in der Wahrnehmung der Neuscholastik, sondern auch zwischen vorurteilsfreier ›Unparteilichkeit‹ und entschiedenem Hinarbeiten auf die Problematik, vermittelt sich dem Leser ohne Abschwächung über die ersten 471(!) Seiten des Opus. Dann aber, in dem darauf einsetzenden 40seitigen »Zwischenergebnis«, scheint dies zu kippen: Es enthält zwar noch einige für neuscholastisches Denken positiv gewertete Detailspekte, aber nicht eine einzige positive Wertung, die der Neuscholastik als solcher gilt. Dies ist nicht ganz repräsentativ für den Gesamtbefund der vorausgehenden Beurteilungen der Neuscholastik und löst somit die Neutralität des Kapiteltitels »Zwischenergebnis« nicht voll ein.

Diese Kritik relativiert sich aber daran, dass die Verf.in zu Beginn des zweiten Hauptteiles für die nachneuscholastische Zeit u.a. konstatieren muss, »dass die eigene charitologische Verortung geradezu *ex negativo* an der kritischen Auseinandersetzung mit neuscholastischen Überzeugungen gewonnen wird« (517) und dass gemäß allgemeiner Einschätzung »ein ›Modernisierungsbedarf bzw. ein Modernisierungsdefizit« (521; mit Zitation von Th. Ruster) besteht: Folglich hätte jede im ersten »Zwischenergebnis« direkt vorausgehende grundsätzliche Positionsergreifung der Verf.in *für* die Neuscholastik unweigerlich das Signal einer vorschnellen Distanzierung von diesen Ausgangsoptionen postneuscholastischer Theologie bedeutet, alles Postneuscholastische mit einem pejorativen Vorurteil belegt und der Verf.in kaum noch Raum geboten, ihre ausgeglichene Vorgehensweise auch im zweiten Hauptteil unvermindert aufrecht zu erhalten. Diese Beobachtung, dass das erste »Zwischenergebnis« einerseits weniger ausgewogen ist, andererseits aber nur genau um diesen Preis der Ausgewogenheit des Gesamten dienen kann, weist in die innerste Tiefe des Problemhorizonts, wird damit doch das auch für die Verf.in unausweichliche Symptom eines gewaltigen theologischen Umbruchs erkennbar, das auch bei bestem Wollen und Können nur durch Inkaufnahmen einer gewissen vorübergehenden ›Versehrung‹ eigener Darstellungspotenz konstruktiv konfrontiert werden kann.

Nur in markanter Herausstreichung der aus der Neuscholastik resultierenden Problemlage erhält zudem der Gesamtduktus des Buches überhaupt genug geistige Schubkraft, um nach mehr als 500 Seiten mit einem an Länge fast ebenbürtigen

neuen Hauptteil beginnen zu können. In »einführenden Bemerkungen« (521–527) lässt die Verf.in den Leser die Phänomene und Ursachen des postneuscholastischen Umbruchs überblicken; dies ist so markant, dass der Leser in gespannte Erwartungshaltung versetzt wird. Zentrale Befunde des gesamten daraufhin einsetzenden zweiten »Problemzugriffs« verdienen hier kurz resümiert zu werden:

- Dominierend wurde eine unangefochtene Geltung des allgemeinen Heilswillens Gottes (569ff.), auch im Blick auf das eschatologische Schicksal der Nichtchristen (597ff.), das alte Prinzip *extra ecclesiam nulla salus* (607f.) und die ungetauften Kinder (610ff.). Dem entspricht eine »in ihrer Tragweite kaum zu überschätzende Neuorientierung« (574) der Prädestinationsvorstellung, die ausnahmslos von einer eschatologischen Relevanz menschlicher Freiheit ausgeht (579).<sup>3</sup>
- Bezüglich Verstockungsthematik (592ff.) und Ungleichheit göttlicher Gnadenmitteilung (594ff.) wird das jeweils Sperrige der Neuscholastik ausgeschlossen, ansonsten aber in Kontinuität zu ihr argumentiert. Die Verf.in konstatiert dazu aber: »Damit entfällt zugleich das Spezifikum der These und folglich der Grund, am Thesengehalt weiter als einem unverzichtbaren thematischen Bestandteil des Gnadentraktats festzuhalten« (596).
- Gegenüber der neuscholastisch dominanten ›geschaffenen Gnade‹ wird nun der Primat der ungeschaffenen Gnade betont, aber an der ›geschaffenen Gnade‹ als Realität dennoch festgehalten (617ff.). Dabei geht das Denken stärker von der personalen göttlichen Zuwendung als Erstprinzip (625) aus. Wird zwar dieses tendenziell als führend angesehen, so werden dennoch die kausalontologischen Denkkategorien der Neuscholastik ebenfalls weitergeführt (632).
- Indem das Personal-Relationale der Gnadenrealität generell stärker betont wird, rücken auch die Kategorien der Gotteskindschaft und Gottesfreundschaft in eine »Zentralposition« (634). Folgerichtig wird die Teilnahme am göttlichen Leben weniger essentialistisch am Wesen Gottes als vielmehr an der Dreifaltigkeit korreliert (653ff.), mit Konsequenzen für eine Neubewertung der Frage nichtappropriierter Relationen des Begnadeten zu göttlichen Personen (658ff.).
- Die Vorstellung einer von Gottes Wirken losgelösten ›verdinglichten‹ Realität der geschaffenen Gnade wird überwunden (670ff.; 677ff.); hier favorisiert die Verf.in die jesuitentheologische Vorstellung von einer *optio fundamentalis* als Alternative zum scholastischen *habitus*-Modell (683ff.). Die Beziehung zu Gott ist führend auch in der radikalen Reduzierung (bzw. Verabschiedung) der (neuscholastisch fokussierten und stark entfalteten) Spekulation über die *gratia actualis* (746ff.).

<sup>3</sup> Interessant ist, dass eines der von der Verf.in zitierten neuscholastisch-thomistischen Argumente für eine Übertragung des ewigen positiven wie negativen Loses der Menschen auf Gottes Willen ein *argumentum ad hominem* ist: »Es liege »etwas Prekäres und für das christliche Gefühl Unbehagliches in der Vorstellung, dass der Erfolg oder Nichterfolg der Gnade in das freie Belieben des geschöpflichen Willens ausgeliefert werde« (486, in Zitierung von Pohle/Gierens [Lehrbuch Bd. 2, <sup>2</sup>1937,486]). Weil die gegenteilige (molinistische und dann nachneuscholastische) Meinung ja ebenfalls (und noch selbstverständlicher) *ad hominem* argumentiert, veranlasst dies (über das im Buch Herausgestellte hinausgehend), darin ein Symptom für einen kulturgeschichtlichen Wandel des Menschenbildes zu erkennen. Dies könnte den tiefgehenden theologischen Wandel noch von ganz anderer Seite beleuchten.

- Die Gnadenrealität wird stärker christologisch ausgeprägt (529; 700ff.) und darauf aufbauend stärker ekklesial-sakramental eingebunden (710ff.); demgegenüber werden pneumatologische Aspekte jedoch noch wenig ausgeführt (718ff.).
- Für die Rechtfertigungsthematik wird das einseitige posttridentinische Interesse an konfessioneller Abgrenzung überwunden und der Wille nach ökumenischer Verständigung allgemein führend (725ff.).
- Auch die Begriffe der ›Natur‹ und des ›Übernatürlichen‹ werden nicht mehr von ihrer essentiellen formellen Abgrenzung gegeneinander aufgefasst, sondern heilsgeschichtlich und von der Gottesbeziehung her neu bestimmt (768ff.).
- Gegen den Gnadenextrinsezismus werden Natur und Gnade aufeinander zubewegt. Im Blick auf die entschieden aufgewertete Finalisierung der Natur auf die Gnade spürt die Verf.in sogar an Rahners »übernatürlichem Existential« einen dissoziierenden Zug (796). Die gänzliche Hinordnung des Menschen auf die Gnade erfordert eine Neubestimmung der Gnadengrätuität: Diese wird nicht mehr von der Abgrenzung zur menschlichen Natur, sondern von Gottes Souveränität hergeleitet (692ff.), wobei die Konzeption Henri de Lubacs entscheidende Relevanz erhält (698; 803). Hier wird in dem Buch freilich ein polarer Denkstil erkennbar, denn sich für die Wahrung der Gnadengrätuität auf Gott allein (die *gratia increata*) zurückzuziehen, könnte geradezu als Hintertür verdächtigt werden, um nur ja ungehindert eine strikte Hinordnung des Geschöpfs auf die Gnade behaupten zu können.
- Eine Kehrtwende markiert auch die nachneuscholastische Positionierung in der Reichweite der Gnade: »In fast allen Traktaten wird ein Verständnis der gesamten Menschheitsgeschichte als eine nicht nur auf die Gnade hin offene, sondern eine in gewisser Weise immer schon vom Wirken der Gnade unterfangene und geformte Realität greifbar« (804). Das Handbuch »Mysterium Salutis« behauptet darüber noch hinausgehend ein allumfassendes Gnadenangebot »als eine intrinsische Gegebenheit menschlicher Existenz« (807ff.). Von der Ebene der Rechtfertigung und von der Gnadenerfahrung müsse dies zwar unterschieden gedacht werden (808f.); andererseits meint die Verf.in, dieses Weiterdenken habe »hervorragende charitologische Gründe auf seiner Seite« (809). Freilich kehrt der geschöpfsintrinsische Zug der Gnade, der bezüglich des Gnadenhabitus an der Neuscholastik so kritisiert wurde, hier von anderer Seite wieder zurück.
- Ganz neu akzentuiert wird die Welthaftigkeit der Gnade. Die Theologie nach der Neuscholastik fungiere als »Bindeglied gewissermaßen zwischen der vorher benannten klassisch schultheologischen Deutung von *gratiae externae* einerseits und einem ganz bei der Welterfahrung ansetzenden Gnadenverständnis andererseits« (812). Für die soziale Dimension der Gnade (die über die ekklesiale Kategorie hinaus anthropologisch bestimmt wird) herrscht aber noch Zurückhaltung vor: Eine »Trennung« (829) von Anthropologie und Charitologie bleibt aufrechterhalten; das scholastische Axiom *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam* gewinnt angesichts der sozialen Dimension neue Relevanz (830).
- Im Blick auf die Möglichkeit der Gnadenerfahrung zeigt die nachneuscholastische Manualistik zwar Annäherungen »vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Wert-

schätzung von psychologischen und phänomenologischen Denkgängen« (837); die grundsätzliche Unerfahrbarkeit des An-Sich der Gnade bleibt aber aufrecht erhalten (835f.).

- Für menschliche Freiheit angesichts der Gnade bleibt der nachneuscholastische Gnadentraktat insgesamt spürbar an der Neuscholastik orientiert, aber mit wachsendem Kritikpotential (857ff.), v.a. was das Ungenügen synergistisch-kausaltologischer Denkkategorien betrifft (853ff.). »In grundlegendem Gegensatz zur Neuscholastik bewertet eine große Strömung der jüngeren Gnadentheologie eine von Gott nicht prädestinierte Freiheitsentscheidung des Menschen über Annahme oder Ablehnung des göttlichen Heilsangebotes nicht mehr als theologisch intolerable Beschneidung der Souveränität des göttlichen Gnadenwirkens, da für das Gewahrtsein der theo-logisch zu postulierenden Wirkmacht Gottes nun andere Maßstäbe angesetzt werden« (872) – nämlich gemäß genereller Tendenz der Maßstab einer transzendentalen gnadenhaften Ermöglichung der menschlichen Freiheit als solcher (vgl. 868 u. 870f.) im Rahmen eines grundsätzlichen Vorrangs der (personologisch neu artikulierten) *gratia habitualis* vor der *gratia actualis* und der *gratia increata* vor der *gratia creata*. Daraus folgt ein neues theologisches Verständnis menschlicher Freiheit und ein gegenüber der Schultheologie ganz neuer Akzent auf der Freiheit dank der Gnade (874ff.).
- Im ökumenischen Anliegen wird auch die Sündhaftigkeit des Menschen stärker ins Licht gerückt; die alten Axiome *gratia supponit naturam* und *gratia non destruit sed perficit naturam* werden modifiziert hin zur ›kreuzigenden‹ Wirkung der Gnade auf die ›Sündigkeit‹ der Natur (880f.). Insgesamt bleibt die nachscholastische Theologie in der hamartiologischen Neubewertung der Gnadenlehre aber zurückhaltend (883f.).
- In der Lehre vom Gnadenverdienst werden die extrinsischen Denkkategorien der Neuscholastik mit ihrer Tendenz zum Quantifizierbaren und zum Lohnjuridismus überwunden (887ff.). »Näherhin kann konstatiert werden, dass an die Stelle, die der Verdienstbegriff in der nachtridentinischen Charitologie ausfüllte, nun der Gedanke eines im Tun des Begnadeten wurzelnden Wachstums in der Liebe tritt« (895). Hier liege ein Ansatzpunkt zum Aufgeben des Verdienstbegriffs, was der Gnadentraktat der Konzilszeit aber noch nicht vollzieht (897).

## 2.2. Ernüchterungen

Diese Befunde sind zweifellos eindrucksvoll. Dennoch durchzieht alles im Gesamtblick auch ein feiner Zug der Ernüchterung. Denn das Vorzeichen, unter welchem die gesamte Untersuchung postneuscholastischer Manualistik vorgenommen wird, ist ambivalenter als es auf den ersten Blick erscheinen mag: Je intensiver nämlich Grundlinien neuscholastischer Gnadenlehre von vorneherein im Blick auf ihre Problematik artikuliert wurden, umso mehr rückt in nachneuscholastischem Umdenken der Aspekt der ›Sanierung‹ – und im jeweils Originellen dieses Umdenkens entsprechend der Gesichtspunkt der ›Sanierungsstrategie‹ – in den Vordergrund. Als *in sich selbst* ›hochinteressante‹ (988) neue Impulssetzungen hingegen werden charitologi-

sche Entwürfe dieser Epoche erst in dem Maße wahrnehmbar, als den vorausgehenden schultheologischen Überzeugungen – unbeschadet der daran aufzuzeigenden Probleme – wenigstens in einer formellen ›Positivität‹ Raum zugestanden wird: Denn nur dann wird das, was darauf folgt, nicht nur (oder nicht vorrangig) ›reaktiv‹ auffassbar.

Es scheint bisweilen, dass die Verf.in hier ihrem eigenen systematischen Interessenschwerpunkt ungewollt etwas im Wege steht, zum einen weil die von ihr hochkompetent artikulierte Neuscholastikkritik – forciert nochmals in dem ersten »Zwischenergebnis« – sehr intensiv ist, zum anderen weil sie – auch hier gewissenhaft – zu jedem einzelnen zu behandelnden Aspekt nachneuscholastischer Charitologie erst nochmals die neuscholastische Problemlage einblendet (damit freilich dem Leser höchst wertvolle Einblicke in theologiegeschichtliche Zusammenhänge ermöglicht).

Andererseits stellt sich die Frage, ob es wirklich (nur) die Verf.in ist, die hier (nuncenhaft) ihr Aussageziel etwas zu hemmen scheint, oder ob das Problem nicht tiefergehend in der Sachlage selbst liegt, so dass die Eigenart des Buches, sprechender Reflex dieser Sachlage zu sein, nochmals als Qualitätsmerkmal zu verbuchen ist. Bemerkenswert ist nämlich, wie eng nachneuscholastisches Denken – und sei es sogar in bewusstem Absetzungs- und Überwindungswillen – auf das vorausgehende schultheologische Paradigma bezogen bleibt. Der Eindruck einer (und sei es stellenweise originellen) reaktiven ›Sanierung‹ in Kontinuität lässt sich zumindest nicht ganz abstreifen.

Auch die geistige Spannkraft, mit welcher der Leser aus dem ersten Hauptteil des Buches heraustritt, findet nachneuscholastisch kein echtes Pendant. Dies hat seinen Grund wohl in einem Umstand, zu dem die Verf.in Beobachtungen zwar liefert, aber nicht dahingehend auswertet, nämlich dem nachneuscholastisch einsetzenden Zug zu einem viel individueller konzeptualistischen Theologie*verhältnis*. Allein schon die sich in der Mitte des 20. Jh. stellende Grundfrage, die Charitologie strukturell und inhaltlich stärker christozentrisch zu artikulieren, ist – unbeschadet aller sachlichen Berechtigung – rein formell gesehen eine ganz neue konzeptuell geprägte Herangehensweise an theologisches Arbeiten.<sup>4</sup> Die Verf.in ist sich freilich bewusst, dass die der alten Schultheologie folgende theologische Entwicklung geprägt ist von »wachsenden Diskrepanzen zwischen individuellen theologischen Profilen und Schwerpunktsetzungen der Verfasser, die eine immer größere Pluralität charitologischer Entwürfe bedingen« (843; auch 823), reflektiert aber nicht näher, was dies für die Theologie als ein ›Gesamtes‹ bedeutet – hier nun nicht verstanden im systematisch-inhaltlichen Sinne, in welchem der Aspekt des Gesamten eindrucksvoll und gründlich reflektiert wird, sondern im Sinne der Überindividualität kirchlicher Theologie als einer von menschlichem Intellekt ausgehenden Unternehmung. Der Verf.in ist freilich darin voll zuzustimmen, dass die Manualistik um die Konzilszeit in vielerlei Hinsicht weiterführende Argumentationen und Lösungsansätze bietet. Doch übersteigt deren Valenz das Individuell-Konzeptimmanente noch wirklich?

<sup>4</sup> Bemerkenswerterweise ist es Hans Küng, den die Verf.in demgegenüber an einer Stelle ins Feld führt in der in einem Gesichtspunkt (der Gesamtstrukturierung der Dogmatik) sogar durchgesetzten Option für Kontinuität (vgl. im Buch 544ff.).

Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Was Rahner mit seinem »übernatürlichen Existential« für das Gesamte nachneuscholastischer Charitologie an geistiger Spannkraft und Wechselwirkung ausgelöst hat, steht nicht ansatzhaft im Verhältnis zu dem, was einst Molina mit seinen hohen Gnade-Freiheits-Spekulationen über Jahrhunderte bewirkt hat – obwohl das Erstere gerade um menschlich konkrete Existentialität bemüht ist und das Zweite sich in diffizilen und pastoral schwer vermittelbaren begrifflichen Distinktionen bewegt. Wenn im scholastischen Zeitalter ein Thomist oder Molinist sich positioniert hat, hat dies – deutlich erkennbar in der Wahrnehmung des ersten Hauptteils des Buches – immer das geistige Kräfteverhältnis der Theologie als eines Gesamten betroffen. Am Beispiel des alten Gnadenstreites bietet uns die Verf.in dazu ein anschauliches Beispiel neuscholastischer Selbstwahrnehmung: »Unversöhnlich in ihren leitenden Prinzipien, weittragend in ihren praktischen Folgen, aber trotzdem fußend auf der gemeinsamen Kirchenlehre, werden beide Systeme [Thomismus und Molinismus] auch in Zukunft ihre werbende Kraft behalten, zu allen Zeiten Schule machen und in ihren Kreisen sogar erhebend und erbauend fortwirken« (Pohle 1920 = Gummersbach 1952; zit. 850).

Es sind also hier zwei Kräfte erkennbar, die sich gegenseitig – und damit Theologie als Ganzes – in Spannung halten – freilich trifft auch die von Th. Pröpper eingeblendete Beobachtung eines »erregte[n] und schließlich stagnierende[n] ›Gnadenstreit[s]« (854) zu, doch gerade die erste Buchhälfte beweist eindrucksvoll, dass auch das Stagnieren (bedingt durch die retrospektiv und oft nur noch referierend gestaltete Grundperspektive der Neuscholastik) die geistige Grundspannung nie wirklich zu paralysieren vermochte. –

Nachneuscholastisch hingegen dürfte sich die Relevanz, die Piet Fransen mit seiner Fundamentaloptionshypothese oder Michael Schmaus mit seiner markant christozentrischen Konzeption der Charitologie noch hat, auf einen Austausch von Buchrezensionen und gelegentlichen fachtheologischen Kommentierungen marginalen Charakters beschränken: Was hat Baumgartner mit Lais, was Flick/Alszeghy mit Schmaus, was Auer mit Fransen noch wirklich zu tun? Gemeinsam ist ihnen nur eine (mehr oder weniger entschiedene) Überwindung neuscholastischer Aporien. Ungelöste Spannungen werden somit gelöst, Gnadenlehre organischer in umfassende Systematik integriert – aber je stärker eine Loslösung von der alten Schultheologie vollzogen wird, wächst zugleich eine Individualität derart, dass die geistige Gespanntheit der Theologie als eines Gesamten abnimmt. Auch eine Erdung unterschiedlicher Ausprägungen etwa auf spiritualitätsgeschichtlicher Ebene (was ja gerade für die Charitologie naheliegen würde) kann für den Gegensatz von Thomismus und Molinismus wenigstens vermutet werden (was als Hintergrund einer alles umgreifenden Spannkraft anzusehen wäre); für postneuscholastische Theologie hingegen überwiegt restlos der Eindruck individueller denkerischer Konzeption. Interessant bleibt somit alles letztlich immer nur insofern, als ich mich für einen bestimmten Autor näher interessiere.

Umso bewundernswerter bleibt freilich, wie sehr die Verf.in dennoch bemüht ist, alles in einem integrierenden Gesamtblick zu erfassen. Sie versucht, das hier eben artikulierten Anliegen der Theologie als eines ›Gesamten‹ immerhin begrifflich zu kon-

frontieren, indem sie für die auf die Neuscholastik folgenden theologischen Entwürfe um Sammelbegriffe zu deren *gemeinsamer* Charakterisierung bemüht ist. Nicht ihrem Bemühen, sondern der Sachlage selbst ist es zuzuschreiben, dass hier nicht viel Spielraum besteht: So werden die zur Frage stehenden Entwürfe entweder als »nachneuscholastisch« zusammengefasst, was ganz aus dem Neuscholastikbezug gedacht wird (dabei wird allerdings das in den Analysen immer auch konstatierte Moment der *Weiterführung* schultheologischer Überzeugungen nicht integriert, welches für sich genommen ja eine strikte Unterscheidung zwischen »Neuscholastik« und »Nachneuscholastik« weniger nahelegt), oder sie werden als Manualistik »der Konzilszeit« bezeichnet, was nur eine äußerlich chronologische und den Rahmen der tatsächlichen Konzilsjahre (1962–65) nach vorne und hinten deutlich übersteigende Klassifizierung ist (von 1940 [bzw. 1956] bis 1973).

Der Einzelentwurf scheint nicht mehr positiv einem Gesamten theologischer Unternehmung so inbegriffen zu sein, die wie ein geistiges Kraftfeld jedes einzelne als einen Kräftefaktor in sich aufnehmen würde. Kurz gesagt: So sehr man für die Überwindung mancher unerträglich restriktiver Positionierungen der Neuscholastik nur dankbar sein muss – nachneuscholastisch ist *in der hier angedachten Hinsicht* rasch die Luft draußen: Nicht nachneuscholastisches Neudenken, aber das damit zunehmend verbundene individuell-konzeptualistische Theologieverhältnis verbreitet geistige Langweile (womit freilich der zurecht gebrandmarkten neuscholastischen Tendenz zu einem sterilen Uniformismus nicht das Wort geredet werden soll). Doch so gesehen hat der Sieg der Nachneuscholastik über das von ihr kritisierte Paradigma zumindest *auch* den fein durchdringenden Nebenzug eines Pyrrhus-Sieges an sich.

### 3. Polarer Denkstil

#### 3.1. Einstimmung: Beispiele systematischer Grundoptionen

Die hier konstatierte geistige Entkräftung der Theologie als eines Gesamten wird von der Verf.in nicht bemerkt. *Umso berührender* ist es, dass diese Entkräftung in ganz anderer Hinsicht einen (der Sache nach das eben Bedachte ausbalancierenden!) Drang zu etwas kategorischen charitologischen Positionierungen der Verf.in provoziert – hierin freilich im Einklang mit den dazu konsultierten manualistischen Quellen des Umfeldes der Konzilszeit. Um dies allerdings wahrzunehmen, lohnt es sich, die Optionen der Verf.in etwa mit der Theologie eines (im letzten Buchteil etwas mehr berücksichtigten) Leo Scheffczyk zu vergleichen, der – wie die Verf.in zurecht (wenn auch kritisch) herausstellt (956f.) – innerhalb der jüngeren charitologischen Traktatliteratur eine überdurchschnittliche Nähe zur Tradition theologischen Denkens aufrecht hält. Eine postneuscholastische personal geprägte charitologische Grundpositionierung ist beiden, der Verf.in wie auch Scheffczyk, gemeinsam.

- Wo aber Scheffczyk dabei bleibt, »trennscharf« (960) zwischen Natur und Gnade zu unterscheiden (freilich einer übergreifenden und ein plattes Stockwerkdenken ver-

meidenden Einheit der Heilsordnung),<sup>5</sup> optiert die Verf.in dafür, dass eine von Gottes Selbstmitteilung ausgehende Gnadendefinition sich »gewisse Grenzverwischungen« (959) in der begrifflichen Abgrenzung von Natur und Gnade erlauben könne. Diesem Unterschied entspricht, dass Scheffczyk vergleichsweise vorsichtig bleibt im Umgang mit dem *desiderium naturale* (961). Die Verf.in hingegen tritt – infolge der Theologie Henri de Lubacs – entschieden für eine direkte Finalisierung aller Menschen »auf ein die menschliche Kraft übersteigendes Ziel« (960) ein. Weil diese Finalität aber als dem universalen Gnadenangebot inbegriffen gedacht wird (ebd.),<sup>6</sup> ergibt sich hier, der Sache nach, eine Nähe zu dem transzendentalanthropologischen Ansatz Karl Rahners, dessen bereits in neuscholastischer Ära entwickelte Theorie von einem »übernatürlichen Existential« in seiner Genese ausführlich behandelt wird (349–358).<sup>7</sup> Die Sen-

<sup>5</sup> Scheffczyk gehe von einem »reinen Naturbegriff« (956f.) aus – als Beleg dafür führt die Verf.in ebd. in Fn. 91 an: Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre (Katholische Dogmatik Bd. 6), Aachen 1998, 378; gemeint sein kann nur a.a.O., 379f., wo jedoch »die Nähe der Annahme einer *natura pura*« gerade vermieden werden soll durch einen »theologischen Naturbegriff ... welcher in die Heilsordnung einbezogen bleibt«: »Natur als Schöpfung«, was »nicht mehr als ein bloß formaler« Begriff anzusehen und »im Raum der übernatürlichen Ordnung (die von der natürlichen unterschieden, jedoch nicht getrennt wird: vgl. DH 3015)« anzusiedeln ist; dieser Naturbegriff hat »Geltung für alle heilsgeschichtlichen Stände der Natur: für die ursprünglich begnadete Natur, für die gefallene und die wiederhergestellte Natur« und schließt die »Insuffizienz und Defizienz ... der menschlichen Geistnatur [ein] ... insofern sie [die Natur; J.N.] als auf das Sein im ganzen und auf das Unendliche ausgerichtete Geistnatur durch keine endliche Erfüllung befriedet werden kann«, so dass ihr eine Tendenz eigen ist, die »auf die Gnade hinweist«. Die diesbezügliche Option der Verf.in kann davon jedoch kaum markant unterschieden werden: »Nichts dürfte doch rein theologisch gegen einen Naturbegriff sprechen, der das in der Schöpfung dem Menschen mitgeteilte Wesen meint, wie es sich als Gegenstand menschlicher – also: geschichtlich-konkreter –, im Licht der Offenbarung gedeuteter Selbstwahrnehmung präsentiert – selbst dann, wenn in diesen ›Natur‹-Begriff bereits gewisse Gegebenheiten einfließen, die nach neuscholastischen Maßstäben streng genommen dem Bereich der göttlichen Gnade ... zuzuschreiben wären; insbesondere ist dabei an die Finalisierung auf ein die menschliche Kraft übersteigendes Ziel zu denken« (959f.).

<sup>6</sup> Es geht also um die volle Bejahung der Annahme eines (nicht von der *natura pura*, sondern von der unter universalen Gnadenwirkung stehenden Geistnatur her gedachten) *desiderium naturale* auf die Gnade hin, nach der sich das Geschöpf sehnt, ja sich »verzehrt« (802), während aber gerade die Möglichkeit einer hiermit anklingenden experientiellen Selbstwahrnehmung von den Hauptvertretern eines intrinsisch gedachten Gnadenuniversalismus zurückgewiesen bleibt (808f.). In der Tat: Soll die Vorstellung von einer gesamt-menschheitlichen transzendentalen Gnadenbestimmtheit und daraus resultierenden Finalität auf die Gnade nicht Gefahr laufen, in den Winkel einer rein esoterischen Überzeugung zu geraten, muss das Experientielle (dass also wirklich die Gnade ersehnt wird, und zwar als eine menschliches Vermögen radikal übersteigende und das eschatologische Ergehen immer miteinbeziehende Realität), im außerchristlichen Bereich gemäß jeweils eigenem Selbstverständnis irgendwie nachweisbar sein. Dieses Verlangen wird aber selbst im Blick auf diesbezügliche Spitzenaussagen spätalttestamentlicher Erlösungshoffnung kaum als etwas greifbar, was über ein bloßes direktes Korrelat zu konkretem irdischen Leid hinausgeht; auch die Verf.in weist in anderem Zusammenhang darauf hin, dass dem Menschen dies eigentlich neu »ins Bewusstsein« zu rufen sei (962). – So gesehen, ist Scheffczyk doch nachvollziehbar darin, bezüglich universalen Finalität auf Gnade und Heil – wie zutreffend diagnostiziert wird (961) – zurückhaltender zu sein (wobei die Verf.in die tiefgründige christologisch fundierte Erklärung Scheffczyks von der gottebenbildlich-personalen Liebe her unerwähnt lässt; vgl. Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung [wie Anm. 5], 407–412).

<sup>7</sup> Dabei wird freilich der von Rahner ursprünglich gebrauchte Begriff der ›Exigenz‹ (der Natur auf die Gnade) (352) etwas vorschnell im Sinne einer bloßen »Finalisierung« (353) verstanden, wohingegen der Kontext neuscholastischen Gratuitätsdenkens – an den Ausführungen des Buches deutlich erkennbar, aber von der Verf.in im Zusammenhang nicht eigens herausgestellt – einen spürbar juristischen Zug als wohl doch (auch für den frühen Rahner) näherliegende Deutungskategorie erkennen lässt. Neuscholastisches Gratuitätsdenken vermag eine echte Exigenz der Kreatur gegenüber der Gnade nur innerhalb des Rahmens der Begnadung zu denken. Wird hingegen der Exigenzbegriff als bloße Finalisierung aufgefasst, ergibt sich bereits an dieser Stelle des Buches die Weichenstellung für ein weniger begriffsscharfes Explizieren der Natur-Gnade-Relation.

sibilität der Verf.in für theologische Ausgewogenheit kennt zu alledem aber eine Kehrseite: Sie weiß, dass um der Wahrung des Kerngehaltes des Gnadenbegriffes willen – gleichsam im Gegenzug – umso entschiedener (und mehrfach) die »Erhabenheit«, »Geheimnisthaftigkeit« und »Größe« (962) des Gnadengeschehens betonen bleiben muss.

- Scheffczyk bleibt – unbeschadet der Betonung der Einheit der Heilsordnung und des allgemeinen Heilswillens Gottes – gemäß neuscholastischen Kategorien bei einer nur faktischen Universalität aktueller Gnadenhilfen.<sup>8</sup> Die Verf.in hingegen tritt entschieden für eine die ganze Menschheit gewissermaßen ›systematisch‹ (– syn- und diachron –) umgreifende Universalität der Gnade ein (z.B. 550), was sie sogar einmal veranlasst, von heiligmachender Gnade und Gnadenstand »gerechtfertigte[r] Nichtchristen« (608) zu sprechen. Doch auch dazu gibt es eine (wenn auch schwächer ausgeprägte) Kehrseite: So ist z.B. an anderer Stelle von »Nichtgerechtfertigten« die Rede, deren Akte jedoch »für den eschatologischen Ausgang des Menschen« (der freilich wegen der universalen Finalität auf die Gnade nur übernatürlich sein kann) nicht irrelevant seien (807); kurz darauf ist sogar die Rede von der »Unterscheidung zwischen der als universal präsent qualifizierten Gestalt der Gnade und der Rechtfertigungsrealität« (809), und die Verf.in will auch die Kirchengliedschaft nicht als charitologisch »gänzlich irrelevant bewertet« (715) wissen.

Überblickt man diese Beispiele, kann man erkennen, dass die Verf.in – aufs Ganze gesehen – sehr wachsam um eine ausgewogene Gnadentheologie bemüht ist, dies aber nicht (wie Scheffczyk) über die »Ruhe« einer von vorneherein und konsequent vorgenommenen begrifflichen Distinktion anstrebt, sondern eher in Form kategorisch-geradliniger (und dafür manche begriffliche Unschärfen bewusst in Kauf nehmender) gedanklicher Antagonismen. Daher wird ihr Bemühen um Ausgewogenheit auch erst in einem Gesamtblick auf ihr Buch hinreichend erkennbar.

<sup>8</sup> Bei Scheffczyk – so kritisiert die Verf.in – bleiben nachneuscholastische »Bedenken ... gegenüber der Annahme, die Grenzen einer von Gnade unbeeinflussten Natur in aller Genauigkeit begrifflich bestimmen zu können, ... völlig unberücksichtigt« (957). Eher scheint (zumindest in einem Punkt) das Gegenteil der Fall zu sein, wo man Scheffczyk sogar eine gewisse Unklarheit konstatieren könnte: Denn einerseits sagt er, »dass das faktische Einwirken der göttlichen Gnade auf alle die genannten natürlichen Betätigungen in einer von Christus erlösten und auf ihn hin finalisierten Welt nicht geleugnet wird« (Scheffczyk, Die Heilswerklichkeit [wie Anm. 5], 353) und misst auch dem »Naturgebet« »eine gewisse theoretische Nuance« (ebd., 345) zu; andererseits behauptet er gegen Vazquez und Ripalda in der Tat die Existenz rein natürlich guter Akte und schränkt die Theoretizität des »Naturgebets« ein, »insofern der universale Heilswille Gottes in Wirklichkeit auch dem Ungläubigen einmal seine Gnade schenken wird und er dann als im Glauben Anfangender auch heilskräftig beten kann« (ebd., 345f.): Letzterem Argument zufolge bleibt dem »Naturgebet« über das rein Theoretische hinaus doch ein faktisches (und heilsirrelevantes: ebd., 346) Vorkommen zugemessen, das aber wiederum vom Festhalten an dem Axiom »Homini facienti quod est in se Deus non denegat gratiam suam« unterfangen bleibt (vgl. ebd., 362f.). In dieser etwas schwebenden Positionierung, so scheint es, will Scheffczyk eigentlich nur die Annahme einer streng systematischen Gnadenuniversalität vermeiden, was ihn von der Verf.in in der Tat unterscheidet, die hier eine robustere Option vertritt. Doch wird Gnade dadurch nicht letztlich zu einem Aspekt eines theologischen Weltbegriffs, was dann leicht in Spannung geraten kann zu der Betonung der ebenfalls mit Nachdruck herausgestellten »Erhabenheit, der Geheimnisthaftigkeit und Größe« (962) und somit des (gerade für ein personales Gnadenverständnis wichtigen) Geschenkcharakters des Gnadengeschehens?

### 3.2. Ausfaltung: Inhaltliche Gesamtanlage

#### 3.2.1. Geistige Zugkraft

Dies lässt nun aber weiter fragen, was die Verf.in zu dieser vergleichsweisen ›Unruhe‹ der Vorgehensweise drängt. Einerseits dürfte der Grund überhaupt in der intensiven Konfrontation des neuscholastischen Paradigmas mit seinen Stärken und Grenzen – angesichts des nachneuscholastischen Umbruchs – liegen. Darüber wurde bereits gesprochen. Doch das Buch lässt noch Tieferes erkennen: Manchmal merkt man beim Lesen des Buches auf, wenn ein besonderes Erkenntnisinteresse oder eine heftigere Wortwahl spürbar wird. Erstaunlich ist, dass die Zusammenschau dessen eine gewisse geistige Linie zeigt, die eine alles durchziehende geistige Zugkraft erkennen lässt. Gehen wir dazu einzelne Stellen durch:

- Der Leser merkt auf, wenn die Verf.in dafür optiert, dass die neuscholastischen Vorstellungen zu Ungewissheit, Ungleichheit und Verlierbarkeit des Gnadenstandes »mit voller Berechtigung« (302) später abgekürzt und schließlich ganz verabschiedet worden sind. Die zitierte Selbstpositionierung ist sprachlich markant, aber bezieht sich – im Unterschied zu bisherigen vorgenommenen Wertungen – erstmals im Buch nicht direkt auf das zuvor Analytierte, sondern nur auf die am Anschluss daran (und ohne Fußnotenbelege) vorgenommene ganz kurze Charakterisierung (302). Damit erhält die Verabschiedung dieser das Wirken der Gnade beschränken- den neuscholastischen Lehrmeinungen umso mehr Eigenimpuls.
- Im Hintergrund dessen stehen neuscholastische Aporien im Umgang mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes, wie die Verf.in an verschiedenen Stellen ihres Buches zu Recht herausstellt. Einen Ausweg erkennt sie in Rahners Theorie von einem übernatürlichen Existential. Hier fühlt ihr persönlicher Erkenntniswille auch Rahner bis in den Kern nach: So diagnostiziert sie einen »latenten Selbstwiderspruch« (393), wenn Rahner dennoch an der Heilsnotwendigkeit der *fides stricte dicta* entschieden festgehalten habe (392); in den Augen der Verf.in ist die Spannung bedeutend, in der diese Position zur Universalität der göttlichen Hinordnung aller Menschen zum Heil gemäß dem allgemeinen Heilswillen Gottes steht.
- Darauf wirft die Prädestinationslehre von anderer Seite ein Licht. Zwischen den großen Gnadensystemen des Thomismus (der von absoluter göttlicher Erwählung ausgeht) und dem Molinismus (der menschliche Freiheit eschatologisch relevant sein lässt) hat die Jesuitentheologie den Kongruismus entwickelt, der thomistische Anliegen integrieren sollte. Für die Neuscholastik des 20. Jh. stellt die Verf.in u.a. einen Wandel vom Kongruismus zum reinen Molinismus heraus. Dabei verfolgt sie zielstrebig ihr Erkenntnisinteresse, denn dieser Wandel werfe ein »bezeichnendes Schlaglicht auf die Entwicklung des theologischen Umgangs mit der Prädestinationsproblematik« (440). Je mehr sich die Jesuitentheologie nämlich im Kongruismus dem Thomismus angenähert hatte, umso mehr geriet sie in Spannung zur Ernstnahme des allgemeinen Heilswillens Gottes. Wichtig ist für die Verf.in »die Tatsache, dass das Anliegen der klassischen Prädestinationslehre, die absolute göttliche Souveränität als zentralen und im Letzten allein maßgeblichen Faktor im

Heilsgeschehen aufzuweisen, in der Theologie des 20. Jahrhunderts immer stärker als problematisch empfunden wird« (441).

- Die Neuscholastik neigte dazu, heilsrelevante Akte bei Verlust der Rechtfertigungsgnade für völlig heilsirrelevant zu halten. Die Verf.in bemerkt dazu scharfsinnig: »Der intrinsische Wert eines Aktes, seine qualitative Bestimmtheit hingegen – Dimensionen menschlichen Handelns, die eschatologisch selbst dann wohl nicht als gänzlich nichtig qualifiziert werden können, wenn ein Mensch tatsächlich als unversöhnter Feind Gottes aus dem Leben scheidet –, treten aus dem Fokus der Aufmerksamkeit heraus« (471). Zugkräftig ist hierbei die Durchleuchtung der Prämissen der schultheologischen Annahme einer Beschränkung des Heilzugangs.
- In dem der Neuscholastik gewidmeten »Zwischenergebnis« ist mehr als die Hälfte der kritischen Sichtung der Begründung der Gnadengrattuität im Licht der Prädestinationsproblematik (475ff.) und des allgemeinen Heilswillens Gottes (488f.) gewidmet – zwei Themenbereiche, die eigentlich ein gemeinsames großes Thema darstellen, während die Behandlung anderer Themen – die Relevanz pneumatologischer (495f.), christologischer (496ff.) und ekklesiologischer (508ff.) Aspekte im neuscholastischen Gnadentraktat – einen vergleichsweise kleinen Raum einnimmt. »Wie sich der Glaube an einen allen Menschen in wohlwollender Liebe zugewandten Gott mit der Annahme verträgt, dass aus unerklärlichen Gründen einem Teil der Menschheit durch den göttlichen apriorischen Prädestinationsratschluss die wirksamen Mittel zum Heil vorenthalten bleiben« (482), ist für die Verf.in eine »quälende Frage« (ebd.).
- Dieser Blickwinkel bleibt auch für die Behandlung nachneuscholastischer Charitologie unvermindert erhalten: In kritischer Diskussion der Traktatanordnung des Handbuchs »Mysterium Salutis« bemerkt die Verf.in »die in ihrer Bedeutung für jede Diskussion um die Abfolge von Gnadenlehre und Ekklesiologie zentrale Frage danach, in welchem Verhältnis genau dabei die (sichtbare) Kirche und die ohne Ausnahme allen Menschen geltende Verheißung der Gnade stehen« (548f.; Hervorhebung v. J.N.).
- Die »Gegebenheit eines unabhängig vom heilsgeschichtlichen Ort universalen, keinen Menschen je *a priori* ausschließenden Gnadenangebots« (550) ist für die Verf.in eine »charitologisch unverzichtbare Aussage« (ebd.; Hervorhebung v. J.N.).
- Jede Unterscheidung zwischen dem Gnadenstand Getaufter und dem Ungetaufter birgt für die Verf.in sofort die Gefahr begrifflicher Äquivokation; die ausgeglichene Denkmöglichkeit eines analogen Begriffsverhältnisses wird nicht in Betracht gezogen (608f.; mit Bezug auf Lais).
- Weil die Verf.in untergründig alles sofort und in einer Linie weiterdenkt zum eschatologischen Ergehen hin, leidet ihrer Ansicht nach die Einschätzung der heilsgeschichtlichen Situation Ungetaufter als defizitär an »einer ekklesial-sakramentalen Verengung des Rechtfertigungs- und Gnadenverständnisses« (609, mit Bezug auf Schmaus).
- Die Theorie von einer Fundamentalsoption wurde nachneuscholastisch – vor allem im Bereich der Jesuitentheologie (Piet Fransen) als Alternative zu der scholastischen Vorstellung von einem von Gott eingegossenen Gnadenhabitus entwickelt.

Die Verf.in erblickt darin aufs Ganze gesehen einen »sehr überzeugende[n] Ansatz ..., die Erkenntnisse der scholastischen Tradition in eine neue und besser vermittelbare begriffliche Form hinein aufzuheben und dabei die konzeptionellen Schwächen, an denen die neuscholastische Gestalt der Rede vom Gnadenhabitus krankte, zu vermeiden« (691; vgl. ähnlich auch 892 und 915). Zur Ergründung dessen, worin die Fundamentaloption besteht, referiert die Verf.in die zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein schwankenden nachneuscholastischen Positionierungen. Sie konfrontiert dies mit dem neuscholastischen Postulat einer expliziten Glaubenshaltung und favorisiert – in Abgrenzung dazu – den vorthematischen und daher über den Bereich ausdrücklicher übernatürlicher Offenbarung hinausgehenden universalen Zugang zur Grundoption. Die Gnadenhaftigkeit dessen sieht sie garantiert in einem (dem Gesamtduktus ihrer Favorisierungen entsprechend) menscheitsuniversal zu denkenden »stringent bei der Zuwendung Gottes zum Menschen ansetzende[n] Gnadenverständnis« (691). Was hierbei jedoch nicht bzw. nur zwischen den Zeilen ausgesprochen wird, ist, dass bei der Vorstellung eines universalen Gnadenangebots bzw. einer Gnadeneröffnung vonseiten Gottes der Akzent auf dem heilsgeschichtlichen Status der Gesamtmenschheit dank des allgemeinen Heilswillens Gottes und nicht mehr auf der Applizierung dessen im individuellen Begnadungsgeschehen liegt.<sup>9</sup> Für die Verf.in hingegen ist dies nicht so gewichtig: Entscheidend dürfte vielmehr die in dem Konzept der Fundamentaloption problemloser artikulierbare Universalität des Gnadenangebots Gottes an alle Menschen sein.

- Bezüglich des Verhältnisses zwischen der Gnade und der kirchlich-sakramentalen Realität stellt die Verf.in an den Entwürfen von Schmaus und Flick/Alszegehly heraus, dass diese die Verbindung von Gnade und Sakrament als eigentliche gottgewollte Weise der Begnadung, außersakramentale Gnade aber als defizitär bzw. auf die sakramentale Kirchlichkeit hingeordnet aufzufassen. Dazu bemerkt sie, dass diese Positionen »gegenüber der traditionellen Affirmation einer Ungleichheit der göttlichen Gnadenausspendung eine im Vergleich zu anderen Positionierungen der Konzilszeit noch relativ unkritische Haltung einnehmen« (717). Indirekt geht daraus hervor, dass sie selbst stark die Gleichheit des göttlichen Gnadenangebots an alle Menschen betonen will.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Weil die Verf.in diese Akzentverlagerung nicht eigens thematisiert, kann sie die von Fransen noch beobachtete grundsätzliche Differenz zwischen *habitus* und Fundamentaloption (*Habitus* als »vorgegebene«, Grundoption als »angenommene« Gnade [685]) nur partiell nachvollziehen. Alle Parallelen, welche die Verf.in zwischen *habitus* und Grundoption (v.a. im Anschluss an Fransen) aufzeigt, gehen nämlich nicht auf die Frage ein, wieweit der Grundoption überhaupt ein ihr intrinsischer übernatürlicher Charakter zukommt. Dies aber hat die Verf.in zuvor der neuscholastischen *habitus*-Lehre als positiven Aspekt zuerkannt (678). Man kann dies auch auf den Punkt bringen in der Frage, wer (gemäß scholastischer Vorstellung) den *habitus* »setzt« – nämlich Gott – und wer hingegen gemäß der Theorie der Fundamentaloption »optiert« – nämlich der Mensch angesichts des Gnadenangebotes Gottes. Die Frage nach dem Subjekt offenbart einen Mangel an Kompatibilität zwischen beiden begrifflichen Konzepten.

<sup>10</sup> Andererseits erkennt sie freilich in der kirchlichen Ausrichtung der Charitologie bei Flick/Alszegehly »die im Prinzip einzig denkmögliche [Position] ..., wenn weder die Heilsmöglichkeiten von Nichtchristen negiert noch andererseits die explizite Kirchengliedschaft eines Menschen als gänzlich irrelevant bewertet werden soll« (714f.).

- Insgesamt bleibt die Option für einen systematischen Gnadenuniversalismus führend. Bei Johann Auer konstatiert die Verf.in die Idee eines pneumatologischen Gnadenuniversalismus, der aber bei Auer systematisch nicht fruchtbar wird, aber sie selbst macht darin (über die Explikation Auers hinausgehend) die Potenz ausfindig zu »einer voll ausgebildeten Rechtfertigungsrealität« (721f.).
- Im Rahmen der Rechtfertigungsthematik wird für die *sola-fide*-Problematik herausgearbeitet, dass der reformatorische Glaubensbegriff umfassender als der katholische ist, so dass hier begriffliche Missverständnisse bereinigt werden können (738f.); auch ein Mitumfassen von Glaubenswerken kann zugestanden werden (739); die Verf.in distanziert sich aber von der dem reformatorischen Denken zu sehr angenäherten Position O.H. Peschs, auf diese Weise die gesamte konfessionelle Differenz bereinigt sehen zu können, denn somit würde »die Frage nach der aktiven Beteiligung des Menschen am Rechtfertigungsvorgang« (741) ausgeklammert; und hellstichtig bringt hier die Verf.in die Hauptzugkraft ihres Buches ins Spiel: »Wird mit dieser Positionierung nicht die freie Zustimmung des Menschen zum göttlichen Gnadenangebot zu sehr erst zur Konsequenz des Rechtfertigungsgeschehens erklärt? Und gibt damit die Gnadentheologie nicht in ökumenischer Absicht eine mit der Loslösung vom thomistischen Prädestinationsmodell verbundene Errungenschaft wieder preis, die Übertragung der Entscheidung über Annahme oder Ablehnung der Gnade in die Verantwortung des menschlichen Empfängers statt des die Gnade anbietenden Gottes? Müsste nicht konsequenterweise im Grunde auch eine Allversöhnungslehre vertreten werden, soll die Rechtfertigung tatsächlich nur als eine ›durch den passiven Glauben selbst geschehende aktive Wandlung in der Grundorientierung des Menschen‹ gedeutet werden?« (741; mit Zitierung von Pesch). Diese Problematik sieht die Verf.in nachneuscholastisch zu wenig gesehen und konstatiert ihr folglich »eine nur begrenzte Tiefenschärfe« (741).
- Die universale Finalisierung aller Menschen auf die Gnade ist der Verf.in ein so starkes Anliegen, dass dies einmal – in Anlehnung an die Argumentation Henri de Lubacs – zu folgender Formulierung gerät: »Es kann kaum angenommen werden, dass ein guter und allmächtiger Gott seinem Geschöpf, das in seinem ganzen Wesensvollzug derart auf die Gnade verwiesen ist, dasjenige vorenthält, wonach es sich verzehrt und wodurch es allein seine Vollendung zu erreichen vermag« (802).
- Bezüglich des Verhältnisses von Gnade und Freiheit ist der Verf.in der nachneuscholastische Erklärungsversuch durch Baumgartner und Flick/Alszeghy nicht präzise genug, um die Nähe zu einer der Prädestinationstheologie des Thomismus eigenen *reductio in mysterium* (und damit zu einer thomistischen Prädestinationsvorstellung) auszuschließen (868ff.).
- Die Frage nach einer menscheitsgeschichtlichen Universalrelevanz Christi ist eine »keineswegs periphere Frage«, die »in der Traktatliteratur viel zu selten gestellt« (943) werde. Sie betrifft die Heilsmöglichkeiten von Nichtchristen: Darin liegt der Grund, warum die Verf.in auch der skotistischen Inkarnationsvorstellung Nachdruck verschaffen will (944f.).
- Im Blick auf die Bedeutung des Heiligen Geistes im Gnadengeschehen optiert die Verf.in dafür, »den Blick von der Gnadenrealität im eigentlichen Sinne [zu] weiten auf

die Frage nach einem die gesamte Schöpfung erfüllenden und belebenden, durchaus auch in einer eschatologischen Dynamik zu denkenden Wirken des Geistes« (949).

- Bemerkenswert ist auch eine Motivation, warum die in neueren charitologischen Entwürfen stark in den Vordergrund gestellte *gratia externa* nicht hinreicht: Da diese ja nicht universalisierbar ist, spürt die Verf.in hellsichtig die Gefahr eines erneuten Heilspartikularismus (951f.).
- Und der Blick auf die Universalität der Gnade, die »keinesfalls als auf den Raum expliziter Gläubigkeit beschränkt gedacht werden« darf, motiviert die Verf.in zur Feststellung, dass das Gebet »eine[r] bestimmte[n] und durch ihre höhere Thematizität hervorgehobene[n] Ausprägung der Gnadenrealität« gilt, dass es sich »nicht um die einzige und auch nicht um eine absolut heilsnotwendige Form des Gnadenlebens« handle (982).

Diese Beispiele sind Anzeichen für immer das gleiche Anliegen: die Förderung einer möglichst großen Entschränkung und Universalisierung des Gnadenwirkens. Als Zugkraft ist unterschwellig ein Drang zur möglichst ungetrübten Sicherung des allgemeinen Heilswillens Gottes für alle Menschen spürbar; darin erkennt die Verf.in auch ausdrücklich »ein wichtiges Ergebnis der Arbeit« (932). Die letztendliche *inhaltliche* Kraft, die zur inneren Geschlossenheit dieser umfangreichen Studie beiträgt, ist somit eschatologischer Art, und an der jüngeren Manualistik kritisiert die Verf.in das Zurücktreten der eschatologischen Dimension (954).

Die Verf.in optiert am Ende für eine Beibehaltung der Prädestinationslehre im Gnadentraktat, aber nur mit dem Ziel, »den absoluten Primat und die Souveränität des göttlichen Willens im Gnaden- und Erlösungsgeschehen, auch eine bleibende Geheimnishaftigkeit des für den Menschen eben nie in seiner Tiefe ermesslichen göttlichen Wollens und Wirkens« (935) zu garantieren. Inhaltlich geht die Verf.in dabei konform mit Befunden jüngerer Traktatliteratur: Sie versteht Prädestination als »eine Dimension der göttlichen Liebe, die den Menschen heimführen und ihm alle zu diesem Ende heilsgeschichtlich erforderlichen – vom Menschen allerdings in eigenverantworteter Freiheitsentscheidung anzunehmenden – Hilfen angedeihen lassen will« (935). Sie ist sich dabei bewusst, »dass mit der Abkehr von der Annahme, dass der göttliche Prädestinationswille notwendig eine wirksame Erwählung und Verwerfung Einzelner einschließen muss, ein integraler Bestandteil der klassischen Konzeption preisgegeben ist« (935). Deshalb ist die Verf.in (zwischen den Zeilen) kritisch gegenüber der »insgesamt deutlich prägenden Orientierung am neuscholastischen Erbe« der Einstellung Scheffczyks (vgl. 934). Die in der Thesenformulierung (932) noch erwähnte »breite biblische Bezeugung« (932) spielt in der Thesenentfaltung keine Rolle mehr. Andererseits zeigt das Buch keinerlei Anzeichen der Begünstigung einer (mehrfach erwähnten) Apokatastasis-Vorstellung, was angesichts der besagten charitologischen Grundpositionierung festgehalten zu werden verdient.

Auch die ekklesiale Rückbindung des Gnadengeschehens wird zwar als Anliegen zur Kenntnis genommen, bleibt jedoch im systematischen Standpunkt der Verf.in insgesamt unterbelichtet. Vor allem wieweit der Begriff der ›Rechtfertigung‹ ekklesial gebunden bleiben muss, erfährt keine befriedigende Klärung. Hier liegt vielleicht die größte inhaltliche Schwäche des verdienstvollen Buches.

### 3.2.2. Ausbalancierungen

Der Standpunkt des Gnadenuiversalismus nähert sich der hochmodernen Vorstellung von der göttlichen Gnade als einer die Menschheit als solche umfassenden Dimension theologischer Anthropologie. Umso bemerkenswerter ist, dass die Verf.in genau hier sehr wachsam bleibt und eine entscheidende – und auch gegen Rahners Versuche gerichtete – Grenzziehung vornimmt, indem sie an der Eigenständigkeit des Gnadentraktats gegenüber einer theologischen Anthropologie dezidiert festhält (926f.) und somit die Gnade doch nicht zu einem *factum anthropologicum* degradiert. Und diese Ausbalancierung steht nicht allein:

- Die Verf.in beklagt in jüngerer Traktatliteratur die Neigung zu einem Mangel systematischen Denkens (930f.). In »spekulative[m] Desinteresse« erkennt sie eine »theologische Verarmung« (931).
- Auch an dem scholastischen Ausdruck der ›ungeschaffenen Gnade‹ hält sie fest (936) und misst ihm (in Abgrenzung zu neuscholastischen Vereinseitigungen) den Primat zu – nicht nur bedeutungsmäßig, sondern auch kausalontologisch (936): auch diese Denkkategorie wird also beibehalten.
- Die Gnadengrätuität begründet sie – nachneuscholastischen Entwürfen folgend – aus der Ungeschuldetheit der Liebe und aus der Freiheit des Schöpfungsratschlusses (937f.). Bezüglich letzterem Begründungsversuch (der auf Henri de Lubac zurückgeht) formuliert die Verf.in: »Die Ungeschuldetheit der Gnade unterscheidet sich grundlegend sowohl von der Ungeschuldetheit des zum Erhalt des irdischen Lebens Erforderlichen als auch von der Ungeschuldetheit der Liebe eines Menschen für einen anderen Menschen« (940). Weil sie dies in den nachneuscholastischen Traktaten zu wenig berücksichtigt findet, empfiehlt sie einen Anschluss an die Neuscholastik bzw. die Auseinandersetzung damit (940).<sup>11</sup>
- Ebenfalls von dem besagten Wesensgefälle her erschließt die Verf.in die bleibende Notwendigkeit »ontologische[r] Begriffskategorien« (940, nochmals 963), und dies »kann auch für verschiedene andere Bereiche der Gnadenlehre Gültigkeit beanspruchen« (940). Diese Option wird bibliographisch reich abgestützt in neuerer Theologie (940/Fn.48). Die Verf.in macht sich diesbezüglich zur Anwältin »konzeptioneller Präzision und begrifflicher Klarheit« (941). »Eine Explikation der Gnadenrealität, die etwa ausschließlich auf experientuell gestützte Kategorien aus dem Bereich der zwischenmenschlichen Begegnung rekurrieren würde, stünde in unmittelbarer Gefahr, die Gott-Mensch-Beziehung horizontalistisch zu verkürzen« (941; ähnlich nochmals 963). So wird das Verhältnis von Zwischenmenschlichkeit und Gnade sehr exakt (der Sache nach gemäß dem Grundsatz der *analogia entis*)

<sup>11</sup> In diesem Zusammenhang diskutiert die Verf.in auch die Kritik Scheffczyks, dass »die Frage der Gnadengrätuität nur durch den Aufweis einer zweiten und vom Schöpfungsratschluss unabhängigen Ungeschuldetheit zu begründen sei« (940). Darin vermutet die Verf.in (neben Anerkennenswertem) die Nachwirkung eines problematischen ›Stockwerkdenkens‹ (in Form einer anthropomorphen Zerlegung des göttlichen Willens in »sukzessive Willensakte« [940]). Impliziert die Anerkennung des oben genannten Unterschieds (siehe letztes Zitat im Haupttext) aber nicht, dass »ein integrales Verständnis von Schöpfungs- und Heilsratschluss Gottes« (940) in einer inneren Differenziertheit zu denken ist?

dargestellt; der Königsweg liegt in einer »Verbindung von ontologischen und personologischen Begriffskategorien« (941).

- Gegenüber der in jüngerer Manualistik dominierenden *gratia externa* will die Verf.in auch die Relevanz der neuscholastisch betonten *gratia interna* aufrecht erhalten. Letztere stehe nicht gegen die menschliche Freiheit (951) und sichere dem pneumatologischen gegenüber dem externen Aspekt die gebührende Relevanz (952). Der Verf.in liegt auch daran, das den Menschen innerlich Verwandelnde der Gnadenrealität aufrecht zu erhalten (953), was aber psychologisch ›geerdet‹ wird unter Zuhilfenahme des Fundamentaloptions-Modells: *Gratia interna* ist dann »das geistgewirkte Zustandekommen und Fortbestehen einer für Gott entschiedenen Fundamentaloption« (953).
- Bezüglich der *gratia externa* befürwortet die Verf.in mit neuerer Theologie eine reichere begriffliche Ausfaltung.<sup>12</sup> Aber gegenüber nach vorne preschenden Entwürfen optiert sie für »Zurückhaltung gegenüber Aussagen zu einer konkreten, gesellschaftlich oder politisch verändernden Einflussnahme des Gnadengeschehens« (965). Doch die grundlegende Bemühung um die experientielle Dimension der Gnade wird als ein Kernanliegen neuerer Gnadentheologie wahrgenommen und befürwortet (968); dies darf nicht zum Allheilmittel gegen die Krise der Gnadentheologie avancieren: Zurecht betont die Verf.in den Glauben als Basis jeglicher Gnadenerfahrung und tritt ein für Zurückhaltung im Streben nach Gnadenerfahrung (969f.). Sehr wachsam erkennt sie in jüngerer Traktatliteratur die Gefahr, nur noch das an der Gnade Erfahrbare theologisch bedeutsam sein zu lassen und somit in eine Vereinseitigung zu rutschen, die ein (ungewolltes) Pendant zu der neuscholastischen Überbetonung der *gratia creata* ist. So konkludiert sie scharfsinnig: »Die Auseinandersetzung mit der Diskussion um das neuscholastische Paradigma des Gnadentraktats kann also ein Bewusstsein dafür wach halten, dass jede Gestalt charitologischer Rede aufmerksam zu bleiben hat gegenüber einer Reduzierung des Erkenntnisinteresses auf die uns naturgemäß am nächsten liegenden Aspekte des Gnadenlebens« (937). Gerade Gnade als *inchoatio gloriae* – ein alter (neu)scholastischer Topos – ist mit dem von jüngeren Entwürfen zur Gnadenlehre stark fokussierten »Erfahrungspostulat« am schwierigsten zu vereinbaren. Dazu bemerkt die Verf.in: »Und doch: Ist nicht die Gnade selbst eigentlich da erst im Blick, wo diese schwierige Aussage zutrifft?« (955) Der »Wesenskern« der Gnade darf nicht »im Vorletzten« gesucht werden (955).<sup>13</sup>
- Mit neuerer Manualistik lehnt die Verf.in ein Natur-Gnade-Stockwerkdenken ab, zugleich muss aber das »Spannungsgefüge« (957) seine Relevanz behalten. So

<sup>12</sup> Unzutreffend ist die Behauptung (966), Scheffczyk beschränke die *gratia externa* auf die neuscholastischen Topoi Kirche, Sakramente und Glaubensverkündigung; vgl. als Gegenbeleg Scheffczyk, Die Heilswerklichkeit [wie Anm. 5], 287, wo »Natur und Geschichte« einbezogen werden, und 295, wo auch von »alle[n] heilhaft bedeutsame[n] Zeichen der Weltgeschichte« die Rede ist.

<sup>13</sup> Dies denkt die Verf.in dann freilich wieder mit der von ihr favorisierten Fundamentaloptionstheorie zusammen: »Ein radikales und freiheitlich ganzverfügtes Entschiedenensein des Menschen für Gott und vor Gott – lässt sich nicht genau so auch ein wesentlicher Aspekt der eschatologischen Seligkeit umschreiben?« (956) Ob hiermit der in 1 Joh 3,2 angesprochene Kern des ewigen Lebens getroffen ist, bleibt freilich die Frage.

wird der ›Natur‹-begriff erst zurückgewiesen (957), dann aber als theologischer Naturbegriff wieder rehabilitiert (959f.).<sup>14</sup> Letztlich weist somit die Verf.in nur die definitorische Begriffskontextualisierung der Neuscholastik zurück (960).

- Ähnlich wie mit dem Naturbegriff geht die Verf.in mit dem Begriff des Übernatürlichen um: Zunächst weist sie den Begriff in Übereinstimmung mit neuerer Theologie zurück (958). Dann aber optiert die Verf.in entschieden: »Eine in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende Aufgabe pastoraler Vermittlung dürfte ... darin liegen, dem Menschen wieder neu ins Bewusstsein zu rufen, dass er unhintergebar auf eine außerhalb seiner eigenen und schlechthin aller irdisch-endlichen Möglichkeiten liegende Vollendung bezogen ist« (962): Damit ist der Sache nach die neuscholastische Natur-Gnade-Abgrenzung und die Heilsirrelevanz des Natürlichen doch wieder integriert, und folgerichtig – wenn auch in Anführungszeichen – wird von der Verf.in auch der Begriff des Übernatürlichen wieder zugelassen. Die Rede ist vom »Selbstverständnis des Menschen als eines auf ein ›übernatürliches‹, aus eigener Bemühung nicht erreichbares Ziel ausgerichteten Wesens« (962).
- Bezüglich des Verhältnisses von Gnade und Freiheit kommt die Verf.in zu dem Gesamtresümee, »dass die Mehrzahl der neueren Entwürfe in Sachen Problembewusstsein und Präzision deutlich hinter dem Niveau zurückbleiben, das die Neuscholastik mittels ihrer Rezeption der nachtridentinischen Debatten aufwies« (977). Darin erkennt die Verf.in ein »valides Argument« dafür, zu den »Fragestellungen, Konzeptionen und Argumentationen des ‘Gnadenstreits’ zurückzukehren« (977): Dies kann »einer ontologisch nicht völlig desinteressierten Theologie zum Mindesten eine Schärfung von Problembewusstsein und Analysekr Kriterien, ein Gespür für die mit einer Frage verbundenen Schwierigkeiten, Implikationen und möglichen Lösungsansätze eröffnen, sie damit vor einem eigenen Zu-kurz-Greifen ... bewahren« (977). Ontologische Kategorien sind »für eine präzise Klärung der Gnade-Freiheits-Frage unverzichtbar« (978). Deshalb greift die Verf.in offenherzig die molinistische Konzeption des *concursum divinum* und die thomistische Konzeption eines anziehend-bewegenden Unterfangens menschlicher Freiheit durch göttliche Gnade auf (987f.).<sup>15</sup>
- Überraschend konstatiert die Verf.in, dass die Thematik einer christusförmigen Gotteskindschaft (von L. Boffs Gnadentraktat abgesehen) in der neuscholastischen Manualistik »ein festeres Heimatrecht« (943) besitze als in der nachneuscholastischen systematischen Entfaltung.
- Auch für das Gebet als Faktor des Gnadenlebens greift die Verf.in unter anderem auf neuscholastische Grundintuitionen zurück (981).

<sup>14</sup> Vgl. Zitierung am Ende von Anm. 5.

<sup>15</sup> Schade ist, dass man nur in Fn.137 (974) lesen kann, dass Scheffczyk genau dieses Desiderat eines engeren Anschlusses an die Scholastik erfüllt hat; die Verf.in hält fest: »Jenseits der Bindung an eine der großen Schulen hält Scheffczyk das Panorama katholischen Gnade-Freiheits-Denkens insofern präsent, als er an beiden dabei maßgeblichen Anliegen – sowohl an der Wahrung einer Freiheitsentscheidung über Annahme oder Ablehnung des Gnadenangebots als auch an der Souveränität des göttlichen Gnadenwirkens – und folglich auch an der Dialektik festhält, die einen großen Teil traditioneller Natur-Gnade-Überlegungen prägte«.

- Im Blick auf die Verdienstlehre hält die Verf.in den konfessionellen Unterschied präsent, dass die katholische Auffassung im Verdienst nicht nur einen Ausdruck der Gottesbeziehung, sondern die »eschatologische Relevanz der Werke« (984) betont. Während O.H. Pesch dies aber ganz in der Gnade (als deren »»innere Ausrichtung«« auf die ewige Gottesgemeinschaft; 984) aufgehoben sehen will, optiert die Verf.in mit Scheffczyk dafür, in den Werken ein Hineinwachsen in die eschatologische Gottesbeziehung zu sehen (985).

Überblickt man diese schlaglichtartigen Eindrücke aus dem dritten Teil des Buches, kann man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass darin das grundlegend kritisch gehaltende »Zwischenergebnis« zur Neuscholastik nachträglich ein positives Gegenstück findet. Man muss hier aber genau sein, um der Verf.in wirklich gerecht zu werden: Der dritte Buchteil zeigt nämlich keine Spur eines retrospektiven Denkens – ganz im Gegenteil: Anliegen ist vielmehr theologische Weiterentwicklung, die gerade auch für jene Argumente dezidiert offen ist, die über die direkte Nachneuscholastik hinausweisen. Es ist aber der Verf.in gelungen, in dieses gänzlich nach vorne weisende Grundanliegen Berechtigtes konstruktiv einzubauen aus einem vergangenen Denkparadigma, das selbst – zumindest in seiner letzten (neuscholastischen) Erscheinungsweise – stark retrospektiv veranlagt war. Retrospektivität wird also im Dienst einer Prospektivität ohne nennenswerten Substanzverlust weggefiltert. Die grundsätzlich differenzierte Vorgehensweise der Verf.in hat als unbezweifelbares Verdienst, manche Argumente der Tradition unvoreingenommen in den aktuellen Diskussionsstand gewinnbringend einzuflechten; überhaupt eröffnet sie immer wieder Wege der Verständigung und lässt somit eine neue Generation an Theologen erkennen, die sich von alten Schuldifferenzen relativ unbeeindruckt hält. Darin besteht eine der ganz großen Qualitäten des Buches.

Inhaltlich findet diese Stärke ihren Ausgangspunkt in *nachneuscholastischen* Errenschaften. Diese aber können – wir kommen hier auf Beobachtetes zurück – zumindest nie ganz frei davon, ein (reaktiv->sanierender< bzw. innovativ->emanzipatorischer<) *Modus* des Umgangs mit dem theologischen Erbe zu sein (dessen letzte Ausprägung die neuscholastische war): Und so gesehen, avanciert dieser Modus im Vorgehen der Verf.in zur Basis für den Brückenschlag zu seiner eigenen Bezugsgröße. Die Gefahr eines hermeneutischen *circulus* (die freilich den Ausführungen der Verf.in nicht einfachhin unterstellt werden soll), dass also ein denkerischer Ausgriff mehr bei sich selbst bleibt anstatt das ›andere seiner‹ wirklich zu erreichen und einzubeziehen, ist zumindest denkmethodisch nicht ganz gebannt. Dieses Problem würde sich so nicht stellen, wenn man als Basis für die Integration die Anknüpfung an dem (dann freilich maßgeblich auszuweitenden)<sup>16</sup> überkommenen Denkparadigma wählt und

<sup>16</sup> Hier könnte übrigens auch lohnend sein, die der neuscholastischen Ära zugehörige, aber den durchschnittlichen Horizont der Manualistik übersteigende Theologie Matthias Joseph Scheebens näher ins Auge zu fassen. Interessant wäre, wie fähig – bzw. ohnmächtig! – die Neuscholastik war, das Denken dieses Kölner Theologen in sich aufzunehmen (gerade auch im Blick etwa auf Fragen wie die der Überwindung des Gnadenextrinsezismus). Dies könnte von ganz anderer Seite ein Licht auf die Neuscholastik werfen.

dahinein berechnete neue Anliegen aufnimmt.<sup>17</sup> Könnte eine Verbindung beider Vorgehensweisen nicht sinnvoll sein?

### 3.3. Nachklang: Verhältnis zur theologischen Vergangenheit

Die Strategie der Verf.in zur theologisch-systematischen Gesamtintegration kennt diese Verbindung noch nicht. Das zeigt sich daran, dass sie nicht nur (wie zuvor dargestellt) systematische Aspekte der Charitologie in einem impulsiv gewissermaßen hin- und herlaufenden Antagonismus erfasst, sondern ebenso das Verhältnis zur Neuscholastik. Es genügen wenige Beobachtungen:

- Einerseits bezichtigt sie die nachtridentinische Scholastik (polemisch) der »Vernunftfreude«, des »Erkenntnisoptimismus« und der »Spekulationswut« (855): Alle drei Klassifizierungen sind von der Selbsteinschätzung und von der tatsächlichen Denkmotivation der Scholastik wohl weit entfernt. Von Hans Urs von Balthasar übernimmt sie in diesem Zusammenhang die Charakterisierung des Gnadenstreites als einer »jammervollen Kontroverse« (ebd.).
- Zu derartigen Klassifizierungen geht die Verf.in aber andererseits auf Distanz, wenn man etwa lesen kann: »Thomismus und Molinismus repräsentieren je ein theologisches Anliegen – hier die Universalursächlichkeit Gottes, dort die Freiheit des Menschen im Gnadengeschehen –, und die Wahrung dieser beiden Anliegen ... ist und bleibt jeder gegenwärtigen und zukünftigen Gnadentheologie als unhintergebares Gebot aufgegeben« (850f.). Auch bricht die Verf.in wenig später eine Lanze für die neuscholastische »Bemühung um Präzision auf handlungsentologischer Ebene« (868), der gegenüber nachneuscholastische Entwürfe zu einer »unterbestimmten Konzeption des Miteinanders von Gnade und Freiheit« (870) neigen. Und am Ende ihres Buches bekennt sie offen, die »radikale Verbannung« der Neuscholastik »in knappe Fußnoten theologiehistorischer Abschnitte« sei »nicht ... gerechtfertigt« (987).

Die nun durchgehend erkennbare polare, also sich Antagonismen bedienende Denkstruktur ist nicht unbedingt Schwäche, sondern zunächst einmal als denkerischer Stil dem spannungsreichen Forschungsgegenstand konnatural.

Dies bietet wiederum Anlass, über die Gestalt der Gesamtanlage des Buches nachzusinnen. Die Verf.in unternimmt dies selbst am Ende mit dem Bild des Pendelschlagendes (bereits 978): Die Neuscholastikkritik habe bisweilen zu einem »Pendelausschlag in die entgegengesetzte Richtung« und so stellenweise an den »Rand eines Traditionsbruchs« (988; in Zitierung von O.H.Pesch/Peters) geführt. Daher hat für die Verf.in die »kurze Phase« (988), als das Pendel in der Mitte war, sich »als eine hochinteressante Etappe in der Traktatentwicklung des 20. Jahrhunderts erwiesen« (988). Die theologiegeschichtlichen Befunde stellen sich, so gesehen, wie ein Antagonismus

<sup>17</sup> Der Grund dafür liegt ganz einfach darin, dass das, was zeitlich früher ist, nie »Modus« des Späteren sein kann, während alles Spätere niemals nicht als »Modus« des Früheren gedeutet zu werden vermag (es sei denn es wäre in totaler Ignoranz des Früheren entstanden). Hier begegnet theologisches Denken einer unauflösbaren Einordnung in eine ihm wesenhaft vorgegebene lebendige geschichtliche Entwicklung, aus der sich emanzipieren zu wollen ins Irrationale ableiten würde.

einer hin- (und her)schwingenden Pendelbewegung dar: Dass sich nun der systematische Denkstil der Verf.in dazu als gewissermaßen kongruent erweist, lässt überraschend eine frappierende geistige Gefügtheit des gesamten Opus erkennen.

Doch gehen wir auf das Pendelbild noch ein wenig ein. So wie von der Verf.in eben angewandt, wird es vorrangig geometrisch verwertet: die geometrische Mitte des Halbkreises der Pendelbewegung als goldene Mitte zwischen den Extrempunkten. Physikalisch gesehen, liegt jedoch in der Mitte sowohl die höchste Schwungkraft als auch die größte Schwerkraft des Pendels:

- Bezogen auf die Schwungkraft entspricht dies aber nicht ohne weiteres den Befunden der direkt auf die Neuscholastik folgenden charitologischen Manualistik (also der geometrischen Mitte der Pendelbewegung), schwankt diese doch zwischen organischer Weiterführung einerseits und der (weiter oben beobachteten) Ambivalenz zwischen reaktiver Sanierung und innovativer Kraft andererseits. Gerade dies dürfte manche jüngeren gnadentheologischen Entwürfe erst zu noch entschiedenerem ›Fortschritt‹ veranlassen – gleichsam als Wille, einen relativen Mangel an Impulskraft nachzuholen. Die Mittelstellung der Schwungkraft, wie sie im Pendelschlag gegeben ist, entspricht also zumindest nicht ohne weiteres den theologischen Befunden.
- Ähnliches gilt im Blick auf die Schwerkraft: So gesehen, ist tatsächlich in der Mitte der Pendelbewegung das entscheidende Schwergewicht, gemäß der Feststellung der Verf.in, dass die Autoren der nachneuscholastischen Manualistik sowohl über neuscholastische Bildung als auch über das im 20. Jh. gewachsene Problembewusstsein und somit über ideale Voraussetzungen verfügt haben, um die Charitologie tief weiterzuentwickeln (988). Demgegenüber haben sowohl die Neuscholastik (im Blick auf ihre Aporien und Einseitigkeiten) als auch die jüngere Manualistik (im Blick auf neue Vereinseitigungen im anderen Extrem) weniger ›Gewicht‹. Doch gerade angesichts letzterer muss die Verf.in nachträglich manches ›Gewicht‹ der Neuscholastik wieder in Erinnerung rufen – und somit stimmt das Pendelbild im Blick auf die Schwerkraft dann wiederum nicht mehr ganz.

Vor allem eines aber wird von dem Pendelbild noch nicht eingefangen, nämlich die weiter oben gemachte Beobachtung, dass nachneuscholastisch die Theologie als ein ›Gesamtes‹ kein Spannungsgefüge mehr darstellt, sondern sich rasch in individuelle Konstruktivismen aufzulösen beginnt. Daher verdient der Bildvergleich als solcher die Ergänzung durch eine Beobachtung an den beiden »Zwischenergebnissen« des Buches: Das erste ist doppelt so lang wie das zweite, deckt aber (von Detailbeobachtungen abgesehen) nur die Negativseite ab; das zweite hingegen – Ergebnis eines quantitativ und qualitativ ebenbürtigen Hauptteils – ist in seiner vergleichsweise bescheidenen Ausdehnung inhaltlich erschöpfend. Diese Ungleichheit beider »Zwischenergebnisse« veranlasst, deren sich aus ihrer strukturellen Parallelität ergebende Gegenüberstellung einmal auf sich beruhen zu lassen. Da nämlich die noch ausstehende positive Seite des ersten »Zwischenergebnisses« innerhalb des dritten Buchteils gewissermaßen nachgeliefert wird, kann man Letzteren mit dem ersten »Zwischenergebnis« auch zusammensehen und ihn somit mit *beiden* Zwischenergebnissen zu einem *Kreis* zusammendenken, der sich um einen *Kern* herum bildet.

- Forschungsmäßig besteht dieser Kern in der manualistisch fassbaren gnadentheologischen Nutzung, Problematisierung und Überwindung der Neuscholastik: So betrachtet, würde auch das streng auf ein präzises Forschungsanliegen Fokussierte der voluminösen Studie, das (wie schon erwähnt) den etwas fachartikelartigen Buchtitel rechtfertigt, noch stärker ins Licht gerückt.
- Systematisch aber handelt es sich bei dem Kern um die Gnade als gottgeschenkten finalen Zielpunkt alles Kreatürlichen, als eine weder in Anthropologie noch in Theologie auflösbare, das rein Menschliche übersteigende, aber es auch konkret erfassende Realität, die, geschöpfllich unvereinbar und unerreichbar, sich in der liebenden Zuwendung Gottes zu den Menschen ereignet. Diese Kernbasis (als hinter theologischer Reflexion stehende Glaubenshaltung) wird man – unbeschadet mancher Einseitigkeiten von Einzelpositionierungen – den Grundanliegen sowohl (neu)scholastischer als auch nachneuscholastischer Entwürfe wohl kaum absprechen können, Extrempositionen sowohl traditioneller wie aktueller Couleur einmal ausgenommen.

Wenn man die Gefügtheit des Buches so auffasst, wird die Entwicklung der Gnadentheologie im 20. Jh. stärker als eine spannungsreiche *Einheit* um eine gewissermaßen ›ruhende‹ Mitte auffassbar. Und in dem Maße, als man im systematischen Denken von einem solchen gemeinsamen charitologischen Glaubensfundament ausgeht (– darauf gewissermaßen ›ruht‹ –), muss sich der Denkstil *nicht unbedingt*, oder zumindest nicht ausschließlich, so polar ausprägen wie dies im vorliegenden Buch bisweilen beobachtet werden konnte. Das will die Qualität der denkerischen Eigenart des Buches nicht schmälern, aber zur Offenheit für eine Komplementarität mit einer *anderen* denkerischen Grundmöglichkeit einladen, die schlicht und einfach darin besteht, dem spannungsreichen Gesamten der Gnadenrealität von ›innen‹ her, also von aus der Tradition weitergeführten begrifflichen Distinktionen her, gerecht zu werden und darin berechnete moderne Anliegen zur Geltung zu bringen.

#### 4. Schlussbemerkungen

Restümieren wir: Für die Positionierung der Verf.in ergibt sich, aufs Ganze gesehen, eine durchgreifende Option für die zum Universalen entgrenzte Reichweite der Gnade und für die entsprechende Hinordnung des Menschen darauf, und, im nötigen Gegenzug dazu, die starke Hervorhebung eines ontologischen Wesensgefälles zwischen Gnade und Kreatur. Die dafür konstatierte polare Denkbewegung ist in ihrer Substanz von Henri de Lubac her längst bekannt und wird mit Argumentationsmustern modernerer Jesuitentheologie (Rahner, Fransen) angereichert.<sup>18</sup> Auch die schon angesprochene Schwäche mangelnder ekklesialer Rückbindung dürfte nicht neu sein: Zu deren Behebung bietet die Verf.in zwar argumentatives Material (z.B. 714f.), das aber Potenzen zu noch stärkerer systematischer Ausnutzung für eine Gesamtpositionierung bieten würde. Damit zusammen hängt freilich die gesamte (und in dem Buch nicht näher behandelte) Frage nach dem Verhältnis zwischen Gnade und göttlicher Offenbarung und somit zwischen ordentlichem und außerordentlichem Weg zum

ewigen Heil: Im Drang nach Überwindung einer zu restriktiven neuscholastischen Positionierung hinsichtlich des allgemeinen Heilswillens Gottes hat die Verf.in wenig Raum zur systematischen Konfrontation dieser Fragestellung gefunden. So gesehen, geht die systematische Lehrmeinung der Verf.in zunächst einmal kaum darüber hinaus, Anzeichen für eine nachneuscholastisch eingetretene grundlegende charitologische Entwicklungstendenz zu sein. Neu und verdienstvoll ist demgegenüber aber dessen wachsame Profilierung im Blick auf unaufgebbare Gehalte schultheologischer Denkers, das akribisch erschlossen wird; neu ist außerdem, dass die geradezu paradigmatische (weil eine Fülle von Einzelpositionierungen grundlegende) Fortdauer dieser postscholastischen Grundtendenz durch die theologiegeschichtlichen Analysen nachvollziehbarer und leuchtkräftiger wird (ohne dass dies freilich eine Stellungnahme dazu prädeterniert).

Ursula Lievenbrücks Studie über die Entwicklung des systematischen Gnaden-traktats im 20. Jh. stellt fraglos eine der bedeutendsten systematisch-theologischen Forschungen der jüngeren Zeit dar. Die Kraft zur Balance zwischen Detailwissenschaftlichkeit und umgreifender Synthese – sowohl in der Analyse wie in der Systematik – sowie die Ausgewogenheit zwischen denkerischem Drang und Gefügtheit des Gesamten, die Fülle des berücksichtigten und ausgewerteten Materials, aber auch die für verschiedenste weitere Studien (v.a. in Fußnoten) hervorragend aufbereitete Literaturlage – all dies ist, aufs Ganze gesehen, von einer solchen Qualität, dass dieses Buch jedem systematischen Theologen wertvolle Dienste leisten und manche Denkanstöße bieten kann.

---

<sup>18</sup> Hier bezieht die Verf.in vor allem die Theorie der »Fundamentalooption« in ihr charitologisches Denken ein. Zu der Fundierung der Gnadenuniversalität im Sinne des von Karl Rahner geprägten »übernatürlichen Existentials« kennt sie einerseits eine gewisse Hinneigung, indem sie mit Muschalek festhält an der Behauptung einer (den zentralen Gegeneinwand einer bloßen begrifflichen Verschiebung der Reflexionsebene entkräftenden) »Korrelation ... zwischen der natürlichen, noch im Vorfeld des Gnadenhaften zu verortenden Transzendenz des Menschen auf das göttliche Absolutum einerseits und der übernatürlichen Finalisierung des Menschen auf die gnadenhafte Zuwendung des personalen, trinitarischen Gottes der christlichen Offenbarung andererseits« (796). Dies steht in der Linie einer Neigung zur Konzeption der Gnade als einer der Menschheit intrinsisch universalen Realität (807). Andererseits wahrt die Verf.in zu Rahners »übernatürlichem Existential« wiederum eine gewisse Distanz zugunsten des Konzepts Henri de Lubacs zur Finalisierung auf die Gnade (ebd.).