

Gnade und Erfahrung bei Karl Rahner und Leonardo Boff

Zwei Wege gegenwärtiger Gnadentheologie

Erich Schrofner, Würzburg

Wer sich an der kirchlichen Verkündigung und an der populären religiösen Literatur der Gegenwart orientiert, wird kaum verstehen können, daß die Reformation mit der Kirchenspaltung entscheidend durch unterschiedliche Auffassungen der Gnade bedingt war. Er wird ebenfalls kaum verstehen können, daß auch innerhalb der katholischen Theologie mehrere Jahrhunderte lang ein erbitterter Kampf um das richtige Verständnis der Gnade tobte, der schließlich durch ein Machtwort des Papstes beendet wurde. Heutzutage erscheint das Sprechen von Gnade, sofern es überhaupt geschieht, ausgesprochen harmlos und religiös unergiebig. Entweder es wird – inflationär – alles unterschiedslos als Gnade bezeichnet, was für den Menschen schön und erfreulich ist, oder Gnade wird – mythologisch – in ein undefinierbares Jenseits gerückt, das mit dem wirklichen Leben kaum etwas zu tun hat. Im einen wie im anderen Fall kommt dem Wort Gnade eher dekorative Bedeutung zu, es erweckt den Eindruck einer frommen Pflichtübung. Man mag diese Abwertung als substantiellen Verlust bedauern oder auch als befreiend und friedensfördernd begrüßen. Unbestreitbar ist jedenfalls, daß die Gnadenlehre selbst (–wenn schon nicht als einzelner „Gegenstand“ neben anderen, so doch –) als Norm für die Darlegung der Sache des Christentums eine wichtige Rolle spielt. Die traditionelle Lehre mit ihren vielen Aufzählungen und Unterscheidungen von einzelnen Gnaden war spirituell gewiß nicht besonders ergiebig. Das Nachdenken selbst über die Gnade ist hingegen für das Christentum unentbehrlich – nur so lassen sich Irrtümer und Mißverständnisse in christlichen Wesensaussagen vermeiden.

Wie ist es dazu gekommen, daß man in der Verkündigungssprache der Gegenwart mit dem Wort Gnade nicht mehr viel anzufangen weiß? Ein Hauptgrund dürfte in der überaus formalistischen Terminologie der traditionellen Gnadenlehre liegen. Was haben diese Formeln und Begriffe (helfende Gnade, zuvorkommende Gnade, wirksame Gnade usw.) mit dem konkreten Leben zu tun? Man vermißt ihren Bezug zur Praxis und sieht keine Möglichkeit, sie in lebendige Erfahrung zu übersetzen. Praxis und Erfahrung sind aber in letzter Zeit immer mehr zu Grundbegriffen der Theologie und zu vorrangigen Kriterien für die Sachgemäßheit

von theologischen Aussagen geworden. Glaubensaussagen werden vielfach – zu Recht oder Unrecht – nicht mehr auf ihre Offenbarungsgemäßheit hin befragt, sondern auf die ihnen zugrundeliegenden Glaubenserfahrungen hin. Die alten Gottesbeweise sind durch Erörterungen über die Möglichkeit einer Gotteserfahrung beinahe vollständig verdrängt. Vielfältige Weisen der Geisterfahrung verleihen der Lehre vom Heiligen Geist eine unerwartete Aktualität.

Daß auch und gerade Gnade im engeren theologischen Sinn etwas mit Erfahrung zu tun hat, ist bis jetzt kaum ins allgemeine Bewußtsein gedrungen. Es gilt immer noch weithin die stillschweigend (oder auch ausdrücklich¹) gemachte Voraussetzung, daß Gnade nichts mit Erfahrung und Erfahrung nichts mit Gnade zu tun haben. Diese Auffassung war in den älteren Lehrbüchern der Theologie und in den lehramtlichen Aussagen der Kirche vorherrschend. Seit einiger Zeit gibt es aber auch beachtliche Versuche von aufgeschlossenen Theologen, diese Situation zu überwinden. Es geht ihnen um eine Gnadenlehre, in der die Erfahrung vom äußersten Rand in das Zentrum der Erörterung rückt.

Bevor wir uns zwei solchen Versuchen zuwenden, ist es sinnvoll und nützlich, einen kurzen Blick auf die Geschichte der Gnadenlehre zu werfen. Sie kann uns zeigen, wie es zu der scharfen Trennung von Gnade und Erfahrung gekommen ist, und mit welchen Schwierigkeiten die Behauptung zu kämpfen hat, daß Gnade erfahrbar ist.

Ursachen für die Trennung von Gnade und Erfahrung

Die katholische Gnadenlehre bedenkt von ihren Anfängen bei Augustinus² bis heute die Heilsnotwendigkeit der Gnade auf der einen, ihre Ungeschuldetheit³ und Unverdienbarkeit, ihren reinen Geschenkcharakter auf der

¹ Der Naturwissenschaftler H. Schäfer spricht geradezu selbstverständlich von der Offenbarung als „Anti-Erfahrung“ bzw. als „klarem Gegenteil der Erfahrung“. Vgl. H. Schäfer, *Über Analogien in der Situation der Theologie und der Naturwissenschaft*, in: *Gott in Welt II*. Freiburg 1964, 809–815; 814.

² Augustinus führte einen erbitterten Kampf gegen die Irrlehre des Pelagius, der die Gnade auf eine äußere Hilfe zum sittlich guten Handeln des Menschen reduzierte. Zur neutestamentlichen Gnadentheologie und den ihr zugrundeliegenden Erfahrungen vgl. das eindrucksvolle Werk von E. Schillebeeks, *Christus und die Christen*. Freiburg i. Br. 1977. Zum Erfahrungsbegriff in der christlichen Theologie von den Anfängen bis zur Gegenwart vgl. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit Bd. I*. Einsiedeln 1961, 247–290.

³ Die Ungeschuldetheit der Gnade besagt, daß die unmittelbare und heilshafte Zuwendung Gottes zum Menschen (dessen Berufung zur Lebensgemeinschaft mit Gott; die Vergebung seiner Sünden; die Selbstmitteilung Gottes an jeden Menschen zumindest als Angebot) nicht schon mit der Erschaffung des Menschen durch Gott notwendig verbunden ist, und daß der Mensch durch eigene Anstrengung und sittliche Leistungen keinen Anspruch auf die Gnade erwerben kann.

anderen Seite. Die Theologie des frühen Mittelalters erarbeitete zur Abwehr des immer wieder auflebenden Pelagianismus (s. Anm. 2) den Begriff des „Übernatürlichen“. Ursprünglich war er ganz und gar auf das personale Verhältnis zwischen Mensch und Gott ausgerichtet, hatte nichts mit subtilen Spekulationen über zwei Ordnungen, eine natürliche und eine übernatürliche, zu tun. Der das frühe Mittelalter beherrschende Name des Augustinus bürgt dafür, daß Gnade, gerade als übernatürliche, durchaus etwas mit Erfahrung zu tun hat, Erfahrung im Sinne von Bekehrung, Reue, neuem Leben usw.

Diese Situation änderte sich im Spätmittelalter und vor allem im Zuge der innerkatholischen Auseinandersetzungen um die Gnadenlehre nach dem Konzil von Trient. Ein übersteigerter Augustinismus erklärte die Gnade (Übernatur) zum eigentlichen Wesen des Menschen und identifizierte das bloß Menschliche (Natur) schlechthin mit der Sünde. Damit wurde der Geschenkcharakter der Gnade preisgegeben: Der Mensch habe zur Wahrung des Menschseins Anspruch auf Gnade. Sie galt nicht mehr als freie Gabe Gottes, sondern als etwas, das Gott seinem Geschöpf schulde.

Um die ganze Botschaft Christi zu bewahren, wurde es im Gegenzug notwendig, den positiven Wert der Schöpfung herauszustellen und zu zeigen, daß ein sittlich gutes Handeln auch ohne „übernatürliche“ Gnade⁴ denkbar sei. Dies führte nun dazu, daß man die natürliche und die übernatürliche Ordnung als zwei getrennte, weitgehend autonome Bereiche auffaßte. Die Folge davon war, daß man sich das Übernatürliche zunehmend als ein dinghaftes Etwas vorstellte, das der sogenannten *natura pura*, der reinen Natur, wie einem anderen in sich abgeschlossenen Ding gegenüberstehen⁵. Damit war zwar die Unterscheidung von Schöpfungsordnung und Gnadenordnung sowie der übernatürliche Charakter der Gnade gerettet. Die Hinordnung der Gnade auf den Menschen und die existentielle Angewiesenheit des Menschen auf die Gnade wurden vergessen. Die scharfe Trennung von Natur und Gnade brachte es auch mit sich, daß im Zusammenhang der Gnadenlehre nicht mehr von Erfahrung die Rede war. Da sich Erfahrung gewöhnlich, d. h. von besonderen mystischen Erfahrungen abgesehen, im Alltagsleben des Menschen ereignet, wurde sie vorschnell der Natur, und zwar ausschließlich ihr, zugeordnet. Erfahrung habe nichts mit Gnade und

⁴ Von übernatürlichen Akten spricht man, wenn menschliches Handeln nicht nur der Schöpfungsordnung entspricht, d. h. sittlich gut ist, sondern in das unmittelbare, durch die Selbstmitteilung Gottes eröffnete Verhältnis zwischen Mensch und Gott einbezogen ist.

⁵ Die Sprechweise, in welcher die Gnade gleichsam als zweites Stockwerk ohne innere Verbindung der Natur übergestülpt erscheint, bezeichnet man als Gnadenextrinsezmus, um damit zugleich seine Ablehnung gegenüber dieser Position zum Ausdruck zu bringen. Das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur wird im Gnadenextrinsezmus als bloße Nicht-Widersprüchlichkeit gedacht.

Gnade nichts mit Erfahrung zu tun. Von Gnade wisse man nur durch Offenbarung, Offenbarung als worthafte Mitteilung statt existentielle Begegnung verstanden.

Unter den verschiedenen Versuchen der letzten Jahrzehnte⁶, die Erstarrung der traditionellen Gnadentheologie neuscholastischer Prägung aufzubrechen, stammt der kühnste von einer Gruppe französischer⁷ Theologen, als deren Wortführer Henri de Lubac gilt. Diese Theologen der dreißiger und vierziger Jahre, für die sich bei Freund und Feind sehr rasch die Sammelbezeichnung „Nouvelle Théologie“ einbürgerte, vertraten ein „natürliches Verlangen des Menschen nach der beseligenden Gottesschau“, also eine innere Hinordnung der „Natur“ auf die „Übernatur“; sie bestritten die Möglichkeit einer reinen Natur und einer rein natürlichen Glückseligkeit. Damit war die traditionelle Trennung von Natur und Gnade in ihrer Wurzel getroffen. Die immer aktiver werdenden Gegner befürchteten das Fallenlassen der Gnade als Geschenk. Die deutliche Absage durch die Enzyklika *Humani generis* von Pius XII. im Jahre 1950 sowie disziplinäre Maßnahmen gegen die Hauptvertreter der Nouvelle Théologie schienen zunächst alle weiteren Bemühungen in dieser Richtung zu unterbinden. Aber die Diskussion ging weiter und förderte neue Argumente und überraschende Gesichtspunkte zutage.

Im folgenden sollen zwei Entwürfe einer erneuerten Gnadentheologie vorgestellt werden, die auf der Grundlage der neu gewonnenen Erkenntnisse der Erfahrung eine zentrale Rolle zuweisen.

Karl Rahner: Gnade und transzendentale Erfahrung

Das Verhältnis von Natur und Gnade bildet seit dem Konzil von Trient das Zentrum der katholischen Gnadentheologie. Es ist der Maßstab, an dem sich jeder neue Entwurf einer Gnadenlehre messen lassen muß. Daher

⁶ Ihre Vorläufer reichen bis ins 19. Jahrhundert zurück. Neben der katholischen Tübinger Schule wäre vor allem der französische Religionsphilosoph Maurice Blondel zu nennen, welcher in seinem Hauptwerk „L’Action“ das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz auf der Grundlage des menschlichen Handelns neu bestimmt. Zu den Vorläufern zählt auch der gescheiterte und von Pius X. verurteilte Versuch der sogenannten Modernisten um die Jahrhundertwende (A. Loisy in Frankreich, G. Tyrrell in England u. a.), das katholische Christentum aus seiner selbstgewählten Isolation herauszuführen und mit den „modernen“ Entwicklungen in Wissenschaft und Gesellschaft zu versöhnen.

⁷ Als bekannter Vertreter der deutschsprachigen Theologie wird auch H. U. von Balthasar zu ihnen gerechnet. K. Rahner setzte sich in einem Aufsatz kritisch mit dieser „Neuen“ Theologie auseinander und meinte, man müsse am Naturbegriff der scholastischen Tradition festhalten, um den Geschenkcharakter der Gnade zu wahren.

⁸ Der allgemeine Heils will Gottes bedeutet nach 1 Tim 2, 4, daß Gott das Heil aller Menschen will und nicht, wie der Calvinismus im Anschluß an Augustinus meint, bloß einige aus der Masse der Verlorenen rettet.

steht am Anfang der Gnadentheologie Rahners eine neue Sicht des Verhältnisses von Natur und Gnade. Weil Gott will, daß *jeder* Mensch gerettet werde⁸ und weil die Erlösung durch Christus *allen* Menschen gilt⁹, ist *kein* Mensch in seinem konkreten Dasein, folglich auch in seiner Erfahrung, reine Natur im Sinne der traditionellen Gnadenlehre. Er ist in seiner „Natur“ vom Heilswillen Gottes umfaßt, durch die Erlösungstat Christi aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes befreit und auf die selige Gemeinschaft mit Gott in Gnade und Glorie ausgerichtet. Der geschichtlich existierende Mensch ist immer schon von der Gnade berührt. Er ist immer schon in die Heilsordnung erhoben, das meint auch – zumindest objektiv, d. h. ohne daß er es wissen muß – begnadet. Die sogenannte „reine Natur“ ist nach Rahner ein bloßer, wenn auch unverzichtbarer „Restbegriff“ für das, was übrigbleibt, wenn man sich all das vom konkreten Menschen wegdenkt, was mit seiner übernatürlichen Berufung zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott zusammenhängt. Dieser ganz und gar abstrakte Begriff dient nur dazu, die Ungeschuldtheit der Gnade zu benennen bzw. den Unterschied von Schöpfungsordnung und Heilsordnung festzuhalten. Mit ihm ist keineswegs behauptet, daß es eine Schöpfungsordnung getrennt von der Heilsordnung gebe oder jemals gegeben habe, oder gar, daß der in der Geschichte existierende Mensch jemals außerhalb der Heilsordnung stehen könnte.

Damit hat Rahner sich den Weg geebnet zur Erfahrung der Gnade. Gnade ist nicht mehr eine bewußtseinsjenseitige Zutat zur in sich abgeschlossenen Natur. Gnade ist vielmehr eine reale, wenn auch ungeschuldete Bestimmung des konkreten, geschichtlichen Menschen.

Wo erfährt nun der Mensch diese Gnade? Rahner schränkt die Erfahrung von Gnade nicht auf einzelne, von anderen Erfahrungen eindeutig unterscheidbare Erfahrungen ein, etwa im Sinne eines „mystischen“ Erlebnisses. Erfahrung von Gnade ist für ihn etwas, das das Leben umfaßt, das grundsätzlich für jedermann zugänglich ist. Weil die Erfahrung der Gnade so allgemein und alltäglich ist, deshalb ist sie auch nicht eindeutig und mit letzter Sicherheit zu identifizieren.

Nicht also besondere religiöse Akte oder Erlebnisse sind der normale Ort von Gnadenerfahrung, sondern das geistige Leben des Menschen im weiten Sinn. Nach Rahner faßt der Mensch im Erkennen und freien Willen nicht nur einen einzelnen begrenzten Gegenstand ins Auge, sondern

⁸ Die Universalität der Erlösung besagt, daß Christus für alle Menschen gestorben ist und nicht nur für die Mitglieder der christlichen (oder gar katholischen) Kirche. Daher heißt auch die Gnade, die den Menschen vor Christus von Gott geschenkt wurde, Gnade Christi, d. h. durch Christus verdiente und vermittelte Gnade.

übersteigt ihn zugleich in Richtung auf das Unbegrenzte und Unendliche¹⁰. In der einen, unteilbaren Erfahrung gibt es eine kategoriale Erfahrung, die sich einzelnen begrenzten Gegenständen zuwendet, und eine transzentrale Erfahrung. Letztere richtet sich nicht auf Einzelnes, sondern läßt den unendlichen Horizont gewahr werden, innerhalb dessen erst die Erfahrung des einzelnen möglich ist. Rahner vergleicht sie mit dem „allgemeinen und diffus ausgebreiteten Licht einer Sonne, die wir nicht selber erblicken, indem wir uns allein den in diesem Licht sichtbaren Einzelgegenständen in unserer sinnlichen Erfahrung zuwenden“¹¹. Wie das Licht nicht eigentlicher Gegenstand einer gesonderten Erfahrung ist, sondern das Sehen von einzelnen Gegenständen möglich macht, so erkennt der Mensch auch in der transzendentalen Erfahrung nicht einzelne Gegenstände neben anderen. Man kann das, dem der Mensch so begegnet, gerade nicht mehr durch einen handlichen (gegenständlichen) Begriff ausdrücken: das Geheimnis der Wirklichkeit im ganzen, das Unendliche und Ungreifbare, das absolute Leere und unendliche Fülle in einem ist. Wenn der Mensch sich der Dynamik und Radikalität dieser Transzenderzerfahrung öffnet, erfährt er Gott als heiliges Geheimnis. In dieser Erfahrung teilt Gott sich selbst dem Menschen frei (ungeschuldet) mit und erschließt die Ausrichtung des ganzen Menschen auf sein Geheimnis hin. Die Transzenderzerfahrung eines jeden Menschen ist also zugleich Erfahrung der Gnade, gleichgültig, ob dieser sich dessen bewußt ist oder nicht.

Rahner schreibt diese transzentrale Gotteserfahrung jedem Akt der Erkenntnis und Freiheit im Alltag des Menschen zu. Aber er rechnet auch mit besonderen Erfahrungen, in denen sie deutlicher und eindringlicher zu Bewußtsein kommt als im gewöhnlichen Alltagsbetrieb. Es sind die sogenannten Grenzerlebnisse im positiven und im negativen Sinn, Erlebnisse im Zusammenhang mit Geburt und Tod, mit Schuld und Vergebung, mit höchstem Glück und tiefstem Leid, mit Treue und Untreue. Beides wiegt bei Rahner schwer: das Wissen, daß solche Erfahrungen niemals objektiv und neutral beschrieben werden können; und der Drang, in immer neuen Anläufen hinzweisen auf das Gemeinte, das nur in der eigenen Lebenspraxis verstehbar ist, der Drang, durch mehr andeutende als beweisende,

¹⁰ Zur Erläuterung dieses Gedankens könnte man folgende Überlegung anstellen: Wenn ich eine Grenze als Grenze wahrnehme, übersteige ich sie zugleich auch schon in Richtung auf das, was jenseits der Grenze liegt. Wenn ich einen einzelnen begrenzten Gegenstand als begrenzten erkenne, übersteige ich ihn zugleich in Richtung auf das, was von mir überhaupt erkannt werden kann.

¹¹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie XIII*, 237. Entscheidend ist für Rahner, daß die transzentrale Erfahrung nicht eine besondere neben anderen kategorialen Erfahrungen ist, sondern die Tiefendimension oder das Uneinholtbare jeder echten menschlichen Erfahrung.

durch mehr aufzeigende als schildernde Worte zur Erfahrung einzuladen: „Haben wir nicht schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden? Haben wir schon einmal verziehen, obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten und man das schweigende Verzeihen als selbstverständlich annahm? Haben wir schon einmal gehorcht, nicht weil wir mußten und sonst Unannehmlichkeiten gehabt hätten, sondern bloß wegen jenes Geheimnisvollen, Schweigenden, Unfaßbaren, das wir Gott und seinen Willen nennen? Haben wir schon einmal geopfert, ohne Dank, Anerkennung, selbst ohne das Gefühl einer inneren Befriedigung? Waren wir schon einmal restlos einsam? Haben wir uns schon einmal zu etwas entschieden, rein aus dem innersten Spruch unseres Gewissens heraus, dort, wo man es niemand mehr sagen, niemand mehr klarmachen kann, wo man ganz einsam ist und weiß, daß man eine Entscheidung fällt, die niemand einem abnimmt, die man für immer und ewig zu verantworten hat? Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung einen mehr trägt, wo man sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, dort, wo man meint zu sterben an solcher Liebe, wo sie erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, dort, wo man scheinbar ins Leere und gänzlich Ungehörte zu rufen scheint, dort, wo es wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, dort, wo alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint? Haben wir einmal eine Pflicht getan, wo man sie scheinbar nur tun kann mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen, wo man sie scheinbar nur tun kann, indem man eine entsetzliche Dummheit tut, die einem niemand dankt? Waren wir einmal gut zu einem Menschen, von dem kein Echo der Dankbarkeit und des Verständnisses zurückkommt, und wir auch nicht durch das Gefühl belohnt werden, ‚selbstlos‘, anständig usw. gewesen zu sein?“¹² Die wichtigste Form kategorialer Vermittlung der transzendentalen Gotteserfahrung ist für Rahner die am wenigsten spektakuläre: die selbstlose Liebe des Nächsten¹³.

Leonardo Boff: Gnade und gesellschaftliche Erfahrung*

Der südamerikanische Theologe L. Boff hat als Motto über sein Buch¹⁴ den Ausspruch eines mittelalterlichen Theologen gesetzt, wonach jene, die vor uns geschrieben haben, nicht unsere Beherrscher, sondern unsere Führer sind. Das gilt auch und gerade für seine Beziehung zur europäischen Theologie. Boff knüpft an die europäische Diskussion an, um von ihr aus einen Schritt in Richtung Lateinamerika zu machen. Im Anschluß an Rahner und die Nouvelle Théologie zeigt er, daß das Übernatürliche nicht eine beson-

dere Wirklichkeit neben oder über dem natürlichen Seienden, daß Transzendenz, Jenseitigkeit, nicht eine zweite Welt neben oder über der Immanenz, der Diesseitigkeit, bedeutet. Natur und Gnade, Transzendenz und Immanenz sind für ihn Bestimmungen einer einzigen Wirklichkeit und als solche von jedermann zu erfahren.

Worin geht Boff über Rahner wie über die Nouvelle Théologie hinaus? Das Spezifische in der Gnadenlehre Boffs ist das Thema Geschichte und Gesellschaft, das in einer bisher nicht bekannten Weise seine Gnadenlehre bestimmt. Selbstverständlich hat jede Theologie¹⁵, ob sie es begrifflich reflektiert oder nicht, mit Geschichte und Gesellschaft zu tun – wenn sie sich nicht in leere Abstraktion verliert. In der traditionellen wie auch noch in der gegenwärtigen Theologie, selbst bei Karl Rahner (zum Leidwesen seines prominenten Schülers J. B. Metz), steht das einzelne Individuum im Mittelpunkt des Interesses; seine geschichtlichen und vor allem gesellschaftlichen Bezüge finden kaum oder höchstens am Rande Berücksichtigung. Dies nun versucht die lateinamerikanische Theologie der Befreiung mit unbestreitbarem Erfolg¹⁶ zu ändern. Einer deren Hauptvertreter ist

* Nach seiner Dissertation bei Professor Leo Scheffczyk, München (*Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn, Bonifacius-Verlag, 552 S., DM 45,-) ist als reifstes und geschlossenstes Werk hervorzuheben: *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1979³, 120 S., DM 8,80. Hier gelingt dem Autor eine echte „narrative“, erzählende Theologie. Das Buch über die Gnade, *Erfahrung von Gnade, Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 323 S., DM 34,-, ist in der Analyse stärker als in der Synthese; der Neuentwurf einer christlichen Anthropologie antwortet nicht völlig auf die Fragen, die Leonardo Boff an die klassische Gnadentheologie stellt. Das Buch über die *Basisgemeinden in Lateinamerika*, *Die Neuentdeckung der Kirche*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1980, 140 S., DM 19,80, zeigt auf jeden Fall eine größere Reife und tiefere Theologie als das meiste, was man sonst über „Basis-Gemeinde“ und ähnliche Themen zu lesen bekommt. Ein neues *Marienbuch* (nicht übersetzt) lässt ahnen, aus welcher kraftvollen Volksfrömmigkeit Boff seine Anregungen nimmt. Das *Kreuzwegbuch* (*Way of the Cross – Way of Justice*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 1980, 127 S., § 4,95, nach dem portugiesischen Original von 1978) zeigt ebenfalls, daß Boff – im Unterschied zu mancher politischen Theologie der ersten und zweiten Welt – ganz und gar aus einer gelebten Spiritualität kommt. (Schriftleitung)

¹² K. Rahner, *Schriften zur Theologie III*, 106 f. Weitere Beispiele für Gnadenerfahrung finden sich an zahlreichen Stellen seines umfangreichen Werkes, vor allem in den Bänden IX, X, XII und XIII seiner Schriften zur Theologie.

¹³ Vgl. den wichtigen Aufsatz im VI. Band seiner Schriften zur Theologie, 277–298: *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*.

¹⁴ L. Boff, *Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre*. Düsseldorf 1978.

¹⁵ Dies gilt insbesondere für die Nouvelle Théologie, welche z. B. durch ihre zahlreichen Verbindungen zu den französischen Arbeiterpriestern einen unübersehbaren Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit aufweist.

¹⁶ Neben der einschlägigen Fachliteratur, deren titelmäßiges Verzeichnis allein schon ganze Bücher füllt, vgl. vor allem die Dokumente der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Medellín (1968) und Puebla (1979). In diesen Zusammenhang gehört auch die sogenannte Politische Theologie, als deren Wortführer J. B. Metz gilt, sowie die Theologie der Revolution in Nordamerika.

Leonardo Boff, und eines seiner wichtigsten Bücher ist jenes über die Gnadenlehre.

Das Herzstück dieses Buches ist der zweite Teil, der auch dem ganzen Werk den Namen gegeben hat: Erfahrung von Gnade. Nachdem im ersten Teil die Ruinen des alten Gebäudes abgetragen und die Pläne und Materialien für den Neubau vorbereitet worden sind¹⁷, wird hier aufgebaut und neu entworfen. Der Haupteinwand gegen die überlieferte Gnadenlehre lautet, daß die konkreten Erfahrungen der Menschen, von welchen die Gnadentheologie einmal ausging, im Laufe der Zeit verschüttet und vergessen wurden; nur noch ein dürres Gerüst von abstrakten Begriffen sei übriggeblieben. Es gilt, die „Wurzeln in der Erfahrung von Gnade, so wie wir sie heute im Glauben machen, wiederzuentdecken. Theologen dürfen sich weder zu bloßen Verwaltern eines Lehrsystems aus der Vergangenheit noch . . . zu Wächtern einer systemimmanenten Orthodoxie erniedrigen lassen. Zweifellos ist es leichter, zu konservieren als zu produzieren. Ebenso wahr ist aber, daß Überlieferung nur bewahrt werden kann, wenn sie Neues produziert.“¹⁸

Erfahrung bedeutet nach Boff nicht in erster Linie innere Erlebnisse oder besondere psychische Vorgänge. Erfahrung ist etwas Allgemeineres und zugleich etwas Komplexeres als ein sogenanntes „mystisches“ Erlebnis. Sie ist „die Weise, wie wir mit der Welt in Beziehung treten; oder die Weise, in der wir innerhalb eines kulturellen Kontextes die ganze uns begegnende Wirklichkeit (das Ich, den anderen, Gesellschaft, Natur, Gott, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft usf.) deuten“. Ge-„fahr“, also Risiko und Enttäuschung, und Er-„fahrung“, also gewonnene Sachkenntnis, gehen eine

¹⁷ Im dritten Teil versucht Boff eine Neuinterpretation der klassischen Gnadenlehre mit den Schwerpunkten Allgemeiner Heilswillen Gottes – Habituelle Gnade – Aktuelle Gnade. Im abschließenden vierten Teil stehen die ausgesprochen spirituellen Dimensionen der Gnade im Vordergrund: die göttlichen Tugenden und die Gaben des Hl. Geistes; die Teilhabe des Gerechtfertigten an der göttlichen Natur; seine Gotteskindschaft sowie die Einwohnung des Hl. Geistes und der Heiligsten Dreifaltigkeit im Leben des Gerechten. Schon aus dieser knappen Inhaltsangabe ist abzulesen, daß es Boff noch nicht gelungen ist, seinen interessanten und wichtigen Neuansatz im ganzen Gnadentraktat konsequent durchzuführen. Es ist nicht zu übersehen, daß Elemente der traditionellen und der neuen Gnadentheologie ziemlich unvermittelt nebeneinanderstehen. Dies geht auch daraus hervor, daß es Boff für notwendig hält, im dritten Teil seines Buches ein eigenes Kapitel über die soziale Struktur von habitueller und aktueller Gnade einzufügen, um nicht die „idealistische Illusion“ aufkommen zu lassen, „Gnade sei etwas, was allein im intimen Verhältnis zwischen göttlichem Ich und menschlichem Du geschieht“ (206). Von daher ist verständlich, daß verschiedene, der traditionellen Theologie zuneigende Rezensenten das Buch zwar insgesamt loben, die Bezüge zur lateinamerikanischen Situation hingegen als zwar störendes, aber nicht ausschlaggebendes Element oder als bloßen Schönheitsfehler kritisieren oder gar aus der Erörterung ausklammern können.

¹⁸ L. Boff, *Erfahrung von Gnade*, 38.

¹⁹ Ebd. 59 f.

innere Verbindung ein. „Ein erfahrener Mensch ist jemand, der das Leben kennengelernt hat, aber nicht unter wolkenlosem Himmel, sondern gelitten, Schläge abbekommen, vielerlei Gefahren gemeistert und durch all das gelernt hat. Sein Wissen stammt nicht aus Büchern, sondern ist mit Schweiß und Blut erworben. Erfahrung ist also Wissen, das einen Geschmack hat.“ Erfahrung auf dem Gebiet des Glaubens besagt also „nicht nur, daß sich der Glaubende die Erfahrungen aneignet, die die Apostel in Berührung mit dem Wort des Lebens gemacht haben . . ., sondern auch, daß er seine eigenen Erfahrungen mit Gott und seiner Gnade macht und seine Wundertaten bezeugen kann“²⁰. Hier stand ursprünglich das Wort Gnade, wie Boff aus Bedeutung und Gebrauch dieses Wortes in Bibel und kirchlich-theologischer Tradition überzeugend nachweist. Deshalb kann er auch Situationen und Erfahrungen des täglichen Lebens von heute beschreiben, in denen der Mensch, mag er sich dessen bewußt sein oder nicht, Gnade und Ungnade erfährt. Es sind Erfahrungen mit Wissenschaft und Technik, die auf das Leben eines jeden Menschen einen segensreichen oder einen unheilvollen Einfluß ausüben können. Es sind auch alltägliche Erfahrungen wie Erfolg und Mißerfolg, Freude und Schmerz, Glück und Zufall, Begegnung und Liebe. Auch religiös oder moralisch fragwürdige Umstände können Gnade wie Ungnade erfahrbar machen. Ein besonderes Gewicht legt Boff jedoch auf die Erfahrungen von Unfreiheit und vielfältiger Abhängigkeit, wie sie vor allem für die Situation in Lateinamerika charakteristisch sind.

Wie aber kann die schwierige Situation Lateinamerikas auf wirtschaftlichem, sozialem, kulturellem und politischem Gebiet zu einem hervorgehobenen Ort der Gnadenerfahrung werden? Die Voraussetzung dafür ist ein verändertes Bewußtsein, das die bedrückenden Verhältnisse nicht einfach als Tatsachen hinnimmt oder gar als göttliche Fügung deutet, sondern als einen Zustand, der verändert werden muß und deshalb alle geistigen und materiellen Kräfte der Menschen herausfordert. Dieser im Herzen des Menschen wurzelnde Drang zum Besseren ist der Sitz dessen, was Karl Rahners Transzendenzerfahrung entspricht.

Vor jeder weiteren Reflexion muß deshalb eine gründliche Analyse der Situation stehen. Boff kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Die Situation der Unfreiheit und Abhängigkeit ist weder mit dem wissenschaftlichen und technischen Rückstand der lateinamerikanischen Völker zu erklären noch als bloß vorübergehendes Entwicklungsstadium zu interpretieren. Sie

²⁰ Ebd. 62 f.

stammt vielmehr (wenn auch nicht ausschließlich²¹) aus dem Bestreben der sogenannten Metropolen, der Machtzentren der hochentwickelten Länder, den eigenen Wohlstand zu verteidigen und zu vermehren. Boff stützt sich dabei nicht auf eine bestimmte ökonomische oder soziale Theorie, auch nicht auf eine Art von Marxismus. Für ihn ist entscheidend, daß wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Probleme nicht als rein technische Probleme angesehen und mit bloß technischen Mitteln bekämpft werden dürfen; sie beruhen auch auf Einstellung und Verhaltensweise; sie müssen auf ihre geistigen und sittlichen Wurzeln zurückgeführt werden. Es sind Fragen der Moral und nicht der sozialen und ökonomischen Technik.

Auf die Analyse der Situation folgt ihre Interpretation im Lichte des christlichen Glaubens. Die Situation von Unfreiheit und Abhängigkeit wird als eine Verkörperung von Sünde und Ungerechtigkeit verstanden, die dem Plan Gottes und der Würde des Menschen widerspricht. Die Theologie bekommt nun eine zweifache Aufgabe. Sie muß sich erstens von ihrer eingewurzelten Beschäftigung mit Orthodoxie und korrekten Formeln lösen und die befreienenden Dimensionen aufdecken, die im christlichen Glauben und in den großen Themen der Theologie enthalten sind, aber vom traditionellen Glaubensverständnis eher verdeckt wurden. Sodann muß sie die theologischen Perspektiven ausdrücklich machen, die jeder echte Befreiungsprozeß, wenn auch oft hinter einer revolutionären Maske verborgen, enthält.

Schließlich soll sich die Theologie nicht auf bloße Deutungen beschränken. Sie muß vielmehr dazu beitragen, daß die Veränderung der „gnadenlosen“ Situation von Unfreiheit als Pflicht der Kirche erfaßt wird. Daher sind die Begriffe Freiheit und Befreiung die zentralen Begriffe dieser Theologie, der „Theologie der Befreiung“. Kirche und Theologie können selbstverständlich kein fertiges Programm zur Umgestaltung der gesamten Wirklichkeit liefern oder gar in gewaltsamen Aktionen in die Tat umsetzen. Die „Befreiungstheologen“ verlangen aber mit Nachdruck, daß sich die Kirche die grundlegende Entscheidung für die Befreiung zu eigen macht; nach ihr haben verantwortungsbewußte Christen und Nichtchristen ihr Leben auszurichten.

Aber wieso erfahren die Menschen von Lateinamerika in ihrer Unfreiheit auch Gnade und nicht nur Ungnade? Der erste Grund ist die unaufgebbare Glaubensüberzeugung, daß die Sünde keine unbeschränkte Gewalt über den Menschen besitzt, daß die Gnade den Sieg über die Sünde schon errungen hat, und daß, wie Paulus schreibt, mit dem Anwachsen der

²¹ Die sogenannte Dependenztheorie deckt nicht nur eine vielfältige Abhängigkeit der unterentwickelten von den hochentwickelten Ländern auf, sondern auch innerhalb der Entwicklungsländer zwischen Peripherie und Zentrum.

Sünde die Gnade um so stärker geworden ist. „So viel Unterdrückung Lateinamerika in seiner Geschichte auch erfahren haben mag und wohl noch weiterhin erfahren wird, Freiheit und Befreiung sind mitten in ihm wirksam. Vielleicht begegnet man ihnen nicht auf der Ebene von Politik und Wirtschaft. Doch sie sind in anderen Artikulationen menschlichen Lebens zu finden, in denen das Volk wirklich es selbst sein und die Freiheit leben kann, die ihm von den Mächtigen zwar versagt wurde, die es aber dort kosten konnte, wohin die Kontrolle des Imperiums nicht zu gelangen vermochte, wie etwa in Volksreligiosität, Musik, Sitten und Bräuchen, in der warmen menschlichen Beziehung, die alle lateinamerikanischen Völker auszeichnet, in der Dichte der Großzügigkeit, in der Fähigkeit, zu dulden und dennoch sich zu freuen, auf Festen zu tanzen und seinen Karneval zu feiern.“²²

Der zweite Grund, der entgegen dem Anschein einer ungebrochenen Herrschaft der Ungnade von Gnadenerfahrung zu sprechen erlaubt, sind die konkreten und unübersehbaren Zeichen eines Umschwungs, eines beginnenden Wandels zum Besseren, eines neuen kritischen und handlungsbereiten Bewußtseins. „Gnade Gottes ist, daß in der Jugend und bei denkenden Menschen insgesamt ein Empfinden für soziale Ungerechtigkeit und ein Sinn für die dringende Notwendigkeit befreiernder Veränderung wachgeworden sind. Gnade Gottes ist, daß eine soziologische Reflexion entstand . . . Gnade Gottes ist, daß eine Pädagogik der Unterdrückten entworfen wurde . . . Gnade Gottes ist das Empfinden für Solidarität mit den Ärmsten der Erde . . . Gnade Gottes ist die Entdeckung der Werte des Volkes, der Volkskultur, des Kerns seines Ethos . . . Gnade Gottes ist, daß so viele Propheten auftreten, die – in ihrer Leidenschaft für Gerechtigkeit – zu Märtyrern werden, indem man sie totschweigt, verfolgt, foltert und sogar ermordet . . .“²³

Nicht zuletzt kann der Wandel innerhalb von Kirche und Theologie selbst als Gnade erfahren werden. Obwohl die Kirche, vor allem durch den niederen Klerus, zu allen Zeiten dem Leiden des Volkes verbunden war und immer auch den Keim der Befreiung in sich trug, stand sie früher in ihren offiziellen Repräsentanten mehr an der Seite der Herrschenden, der Unterdrücker und Ausbeuter als an der Seite der Schwachen, der Armen und Unterdrückten. Der überraschende und konsequente Frontwech-

²² L. Boff, *Erfahrung von Gnade*, 128.

²³ Ebd. 131. Wenn man mit der Tradition unter Gnade eine Erleuchtung des Verstandes, eine Bewegung des Willens und eine Ermächtigung zum Handeln versteht, dann muß die kontinentale Bewußtwerdung über die eigene Situation der Abhängigkeit, das Verlangen nach Freiheit und Gerechtigkeit und vor allem jeder Akt der Solidarität, jeder Erweis von Nächstenliebe und jede Durchbrechung des allgemeinen Unheilszusammenhangs trotz und in der fortbestehenden Situation von Unfreiheit als Erweis von Gnade angesehen werden.

sel auf der Bischofsversammlung zu Medellin im Jahre 1968 und seine Bestätigung zu Puebla, 1979, muß neben vielem anderen als Gnade erfahren und interpretiert werden.

Die mit solcher Erfahrung von Gnade untrennbar verbundene Erfahrung von Ungnade ist ein Hinweis, daß Gnade und Befreiung als geschichtlicher Prozeß und nicht als definitiver Zustand aufzufassen sind, daß der Befreiungsprozeß wie jeder geschichtliche Prozeß Fortschritte, aber auch Rückschritte aufweist, und daß er in der Geschichte immer bedroht ist und auf Hoffnung hin lebt.

Konsequenzen

Anstelle einer kritischen Auseinandersetzung mit den Konzeptionen einer erneuerten Gnadentheologie bei Rahner²⁴ und Boff²⁵ soll zum Schluß der religiöse und theologische Ertrag dieser Überlegungen zusammengefaßt werden.

a) *Religiöse (existentielle) Konsequenzen:* Wenn Gnade nicht schlechthin jenseits vom Bewußtsein liegt, wenn man von ihr nicht nur durch wortähnliche Mitteilung wissen kann, wenn Gnade etwas ist, das grundsätzlich der Erfahrung zugänglich ist, das zum menschlichen Dasein selbst gehört, dann ist Gnade auf eine viel unmittelbarere und direktere Weise mit den verschiedenen Bereichen des menschlichen Lebens verbunden, als es das traditionelle Verständnis ahnte. Gnade wird aus der Isolierung in einen religiösen Sonderbereich befreit und als eine Wirklichkeit des Lebens selbst – auch in der prosaischen Form des Alltags – erfahren. Das gilt für den zwischenmenschlichen Bereich, wenn sich jemand den Ruf zur Nächstenliebe zu eigen macht ohne Rücksicht auf seinen eigenen Vor- oder Nachteil. Das gilt für den gesellschaftlichen Bereich, wenn jemand die Freiheit der Kinder Gottes darin erfährt, daß er sein eigenes Leben nicht von den vorgegebenen Rollen, Zwängen und Schemata (Leistung, Größe, Schönheit, Erfolg) her versteht; wenn er andere Menschen nicht nach ihrer gesellschaftlichen Position, ihrer wirtschaftlichen oder schulischen Leistungsfähigkeit, ihrer kirchlichen oder politischen Rechtgläubigkeit beurteilt; wenn er sich für den Wert und die Würde des menschlichen Lebens einsetzt; wenn er bereit

²⁴ Dabei dürfte man allerdings nicht in einen starren Philosophie-Theologie-Dualismus zurückfallen, sondern müßte Rahners Neubestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade auch auf erkenntnistheoretische Fragen der Theologie anwenden.

²⁵ Hier wiederholt sich das Natur-Gnade-Problem in der Zuordnung von religiöser und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Eine Lösung kann allerdings auch nicht in der bloßen Ersetzung traditioneller Begriffe durch zeitgemäßere bestehen.

ist, heimliche oder offene Unmenschlichkeiten innerhalb der bestehenden humanen Ordnung aufzudecken und zu bekämpfen. Die enge Verbindung von Gnade und Leben gilt schließlich für den individuellen Bereich, wenn jemand seinen Glauben trotz aller bleibenden Dunkelheit und Angefochtenheit als eine tragfähige Basis für sein ganzes Leben erfährt und die Augen vor dem Tod nicht verschließt, weil er im Tod Christi die Überwindung der lebensfeindlichen Macht des Todes glaubt und, als ein seinem eigenen Tod unausweichlich Entgegensterbender, auch schon erfährt.

b) *Fachtheologische Konsequenzen:* Die von verschiedenen Seiten her unternommenen Versuche, den Erfahrungs begriff in die Gnadentheologie einzuführen und für sie fruchtbare zu machen, sind nicht nur eine Wende in der Gnadenlehre selbst, sondern auch eine Herausforderung der Theologie als ganzer. Man kann nicht die Gnadentheologie auf ihre Erfahrungsdimension hin reformieren, den allgemeinen theologischen Rahmen hingegen unverändert belassen. Soll die Gnadentheologie mit der Erfahrung ernstmachen, so muß die Theologie insgesamt und von ihrem Grundansatz her mit der Erfahrung ernstmachen. Man darf sich nicht auf eine kosmetische Operation oder auf eine oberflächliche Aktualisierung beschränken. Es geht um ein Grundproblem der Theologie, um ihren Wirklichkeitscharakter und ihren Realitätsbezug. Meinen die theologischen Aussagen eine Wirklichkeit, die auch außerhalb der Theologie zur Kenntnis genommen werden muß, oder baut sich die Theologie eine Sonderwirklichkeit auf, die außerhalb ihrer nur als irreal oder als Schein angesehen werden kann? Karl Rahner sieht bei einer rein bewußtseinsjenseitigen Auffassung der Gnade die Gefahr, „daß wir alles, was die Schrift uns von diesem Geist in uns sagt, skeptisch als Ideologie oder Mythologie empfänden und uns fast verärgert fragten, ob und wo denn all das in uns gegeben sei, was uns an Herrlichkeit des Geistbesitzes von der Schrift berichtet wird“²⁶. Die Rückbesinnung auf die Erfahrbarkeit der Gnade gibt der Theologie ihren Ort in der Welt des Menschen.

c) *Ökumenische Konsequenzen:* Katholische Theologen, welche die Erfahrbarkeit der Gnade behaupten, befassen sich in intensiver Weise mit der protestantischen Rechtfertigungslehre und liefern wichtige Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Als Beispiel kann auf die Formel „simul justus et peccator“ (zugleich gerecht und sündig) verwiesen werden. Die katholische Theologie hat auf und nach dem Konzil von Trient diese lutherische Formel abgelehnt mit der Begründung, sie werte die Rechtfertigung ab und

²⁶ K. Rahner, *Schriften zur Theologie XIII*, 228.

verwische den Unterschied zwischen dem Gerechtfertigten und dem Sünder. Karl Rahner zählt neben H. U. von Balthasar und H. Küng zu den Bahnbrechern einer Interpretation, die – unter Hinweis auf Erfahrung und Geschichte – dieser Formel auch einen guten und richtigen katholischen Sinn zu geben versucht. Er zeigt, daß die Rechtfertigung des Sünder nicht ausschließt, daß der so Gerechtfertigte dennoch der Sünde ausgesetzt bleibt und ihr auch immer wieder aufs neue verfällt. Und wiederum ist es Leonardo Boff, welcher die Formel Luthers im Hinblick auf die Situation und Erfahrung Lateinamerikas modifiziert und erweitert und damit dem ökumenischen Gespräch eine neue Dimension eröffnet. Mit seiner Formulierung – „simul oppressus et liberatus, semper liberandus“ (zugleich unterdrückt und befreit, und immer neu zu befreien) – gelingt es Boff, die Spannung von Rechtfertigung und Sünde im konkreten Leben festzuhalten und damit den Gegensatz der Konfessionen zu überwinden. Der Mensch ist zwar grundsätzlich der Befreite, muß aber weiterhin in der Gefangenschaft des Unterdrücktseins leben. Seine endgültige Befreiung steht noch aus, er bleibt daher ein Unterdrückter. Trotzdem bleibt es wahr, daß er ein Befreiter ist und nicht nur als ein solcher erscheint – wenn eben Befreiung nicht als etwas Statisches aufgefaßt wird, sondern als eine Dynamik, die sich im befreienden Handeln des Menschen verwirklicht.

d) *Religionspädagogische Konsequenzen:* Aufgabe der Schule und damit auch des schulischen Religionsunterrichts muß es sein, den Schüler mit den Realitäten des Lebens und der Welt vertraut zu machen und ihm zu einer eigenständigen Bewältigung verschiedenster Lebenssituationen zu verhelfen. Deshalb muß auch mit dem Begriff Gnade im Religionsunterricht eine Wirklichkeit angesprochen werden, die der Erfahrung der Schüler zugänglich ist. Das Dilemma zwischen neutraler Information und engagierter Verkündigung in der Schule muß also nicht nur von der pädagogischen, sondern auch von der theologischen Seite her angegangen und überwunden werden. Diese religiöspädagogischen Probleme sind nicht spezifische oder exklusive Probleme der Religionspädagogik, sondern gehen die Theologie insgesamt an, auch und insbesondere die systematische Theologie. Ein Fortschritt in ihrer Bewältigung ist daher trotz Vorbehalten aufgrund schlechter Erfahrungen in der Vergangenheit am ehesten von einer konstruktiven Zusammenarbeit der verschiedenen Disziplinen zu erwarten.