

Kirche als Vermittlungsgestalt der Gnade*

von Erhard Kunz S. J.

Die Erneuerung der Gnadentheologie wird seit längerer Zeit als Desiderat empfunden¹. Nach verschiedenen Entwürfen und Untersuchungen (z. B. von G. Greshake, L. Boff, E. Schillebeeckx, G. Kraus), die dieses Anliegen schon aufgegriffen haben, wird nun von Ludwig Weimer ein weiterer, umfangreicher Beitrag zur Gnadenlehre vorgelegt. Die Arbeit weckt – nicht zuletzt aufgrund des Geleitwortes von Joseph Kardinal Ratzinger – hohe Erwartungen. Das Problem „Gnade und Freiheit“, um dessen Lösung in der ganzen abendländischen Theologiegeschichte gerungen wurde und das „das große Thema der Theologie in der Neuzeit war“ (Geleitwort), soll unter veränderter Perspektive erneut angegangen und die Vereinbarkeit von „Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung“ (Titel der Arbeit) aufgewiesen werden. Tatsächlich enthält das Buch sehr fruchtbare, anregende Einsichten. Eine Auseinandersetzung mit ihm lohnt sich.

Allerdings macht es der Verf. dem Leser nicht ganz leicht, ihm bis zum Ende zu folgen. Er selbst charakterisiert seine Darlegungen als „fünf Stichgrabungen aus dem Tell der Theologiegeschichte“ (529). Mit großer Freiheit breitet er die verschiedenen Funde, die er bei seinen Grabungen gemacht hat, vor dem Leser aus. Auf exakte chronologische Reihenfolge und auf streng geordnete Entfaltung der Gedanken im einzelnen legt er keinen besonderen Wert. Autoren aus ganz verschiedenen Zeiten werden unbefangenen nebeneinander gestellt. An ebenfalls unbefangener Kritik, vor allem bestimmter moderner Theologen, wird nicht gespart. Der Stil der Arbeit ist gewandt und flüssig, allerdings nicht immer präzise. Häufig wünschte man, der Verf. hätte sein Werk noch einmal durchgearbeitet, es gestrafft und im einzelnen auf größere Klarheit und methodische Strenge geachtet. Aber dennoch liest man die Arbeit keinesfalls ohne Gewinn, weil man immer wieder auf tiefe Einsichten und gelungene Formulierungen stößt und weil, je länger man den Darlegungen folgt, anregende Perspektiven eröffnet werden. Um auch denen, die wegen des Umfangs der Arbeit oder auch einer gewissen Kompliziertheit der Darstellung das Werk nicht ganz lesen können, einen Überblick zu verschaffen, sei zunächst der Inhalt ausführlich referiert und die Tragweite des Ansatzes für die Fragen des „Gnadenstreites“ beleuchtet (I). Danach werden die Grundlinien des Kirchenverständnisses, das für die Gnadenlehre des Autors von größter Bedeutung ist, hervorgehoben (II). Schließlich sollen im Hinblick auf dieses Kirchenverständnis einige Fragen und Überlegungen angeschlossen werden (III).

I. Überblick über das Werk

In der Einleitung (17–50) nennt der Verf. die beiden Leitfragen, die die gesamte Untersuchung durchziehen und auf die eine Antwort gesucht wird (22): 1. Läßt sich das Zusammenwirken von Gnade Gottes und Freiheit des Menschen so verstehen, daß „im Verstehen das Allein-aus-Gnade ungeteilt und ungestückt gleichzeitig als ‚durch die

* zu: L. Weimer, Die Lust an Gott und seiner Sache, oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? Freiburg/Basel/Wien 1981. 560 S.

¹ Vgl. K. Lehmann, Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre, in: W. Kasper, Hrsg., Gegenwart des Geistes, Freiburg/Basel/Wien 1979, 181–204.

und in der Freiheit' des Glaubenden begriffen ist?" M. a. W.: Kann gezeigt werden, daß Gnade und Freiheit entsprechend der christologischen Formel von Chalkedon ‚unvermischt und ungeteilt‘ eine Einheit bilden, so daß Gnade nur in Freiheit anwesend und Freiheit nur aus Gnade möglich ist? – 2. „Wie läßt sich der Begriff ‚Gnade‘ . . . an den welthaften Vermittlungen der Gnade veranschaulichen, so daß sich die Frage beantworten läßt: Was ist denn Gnade konkret?“ – Beiden Fragen gemeinsam ist das Interesse an der welthaften Vermittlung der Gnade: Ist die welthafte Vermittlung der Gnade derart, daß erst durch sie und in ihr Freiheit ganz gelingt? Wenn diese Frage bejaht werden könnte, dann wäre die unvermischte und ungeteilte Einheit von Gnade und Freiheit erwiesen (1. Frage). Dann würde an der welthaften Vermittlungsgestalt auch deutlich, was Gnade eigentlich intendiert und was sie ist (2. Frage). Die welthafte Vermittlung der Gnade ist nun aber die Kirche, die „als Einheit von Gemeinden“ existiert, welche „als Konkretisierung von Kirche ihre spezifischen Subjekte sind“ (36). Die Kirche durchbricht das allgemein herrschende ‚Naturgesetz‘ Egoismus (30); sie fällt deshalb „so aus dem Menschenmöglichen heraus“, daß sie als ‚Wunder‘ ganz auf das Ermöglichtsein durch Gott verweist (Gnade). „Die Ek-stasis der Kirche aus dem ‚Naturgesetz‘ menschlicher Gesellschaft ist für den hier vorgelegten Ansatz der entscheidende Glaubens-Erfahrungshintergrund“ (24). Die von Gott ermöglichte Communio der Kirche ist zugleich das, was der Mensch zutiefst ersehnt. Erst in dieser Communio gelingt menschliche Freiheit ganz. Die menschliche Freiheit wird daher durch die göttliche Freiheit nicht vernichtet, weil beide Freiheiten „auf denselben Inhalt der Willen“ bezogen sind, nämlich auf die Kirche (24). „Das Wunder der Kirche ist“ folglich „das Dritte, das jenes unvermischte Zugleich von Tat Gottes und Tat des Menschen vermittelt“ (24). „Die Ekklesiologie bildet hier gleichsam die dritte Dimension des Gnadenbegriffs. Oder: Er bliebe ohne sie nur ein Torso ohne Hände“ (32). Durch eine durchgängige Reflexion auf die Vermittlungsgestalt der Gnade will W. auch den beiden Postulaten genügen, denen seine Untersuchung entsprechen soll: „a) dem Postulat nach Verstehbarkeit der Theologie von Gnade und Freiheit für die moderne Rationalität; b) dem Postulat nach Wahrung des unreduziert unterscheidend Christlichen“ (34). – Als Abschluß der Einleitung gibt der Verf. einen informativen Überblick über neuere Entwürfe und Ansätze einer Gnadenlehre (38–49).

Im „Ersten Hauptaspekt“ (51–80) geht W. der Frage nach, warum sich im abendländischen Denken das Problem Gnade/Freiheit überhaupt so scharf stellt. Der entscheidende Grund, der vor allem bei Augustinus deutlich hervortritt, liegt im Konflikt zwischen Gottesliebe und Weltliebe, zwischen „Lust an Gott“ und „Lust an der Welt“: „Gott wird als Konkurrenz empfunden, weil ein Ich die Einheit zwischen ungeteilter Liebe zu ihm und In-der-Welt-sein nicht oder nur in schwersten Kämpfen finden kann“ (54). Damit der ‚weltliche‘, ‚sinnliche‘ Mensch Gott lieben kann, bedarf es nach Augustinus einer „Gnadenhilfe . . ., die den Rebell mit starker Hand, mit einer mächtigeren Liebe und Süße überwältigen soll“ (54). „So entsteht im Horizont von Augustinus Neuplatonismus die Problematik der Vereinbarkeit von Gnade und Freiheit im Blick auf den ‚Sieg‘ der stärkeren Gnade im inneren Menschen über den Sinnenmenschen; und damit ist der strukturelle Ursprung der Angst, Gott konkurriere mit der Freiheit des Weltwesens Mensch, lokalisiert“ (54 f.). Seitdem steht das abendländische Denken unter der Forderung, Gott und Welt, Himmel und Erde, Glauben und Vernunft, Gnade und Welt-Leben zu versöhnen. Daraus erklärt sich auch das Bemühen der gegenwärtigen Theologie, die Erfahrbarkeit der Gnade aufzuweisen (65 ff.). Nach W. ist Gnadenerfahrung an den „ekklesialen Rahmen“ gebunden. „Gnadenerfahrung“ setzt den von Gott gestifteten gesellschaftlich-kommunikativen Raum originärer Neuerfahrung voraus“ (68). Hier schon wird deutlich, daß der Ort, an dem die das abendländische Denken durchziehenden Gegensätze versöhnt werden, für den Verf. die Kirche, die Gemeinde ist, die in ihrer Einmütigkeit Ort der Freiheit und zugleich ‚unvermischt und ungetrennt‘ Gegenwart des Heiligen Geistes ist.

Der Anwendung dieses christologischen Prinzips des ‚unvermischt und ungetrennt‘

auf die Gnadenlehre wendet sich der Autor im „Zweiten Hauptaspekt“ zu (81–311). Das Zusammenwirken Gottes mit dem Menschen erzeugt nicht ein Mischwesen, das halb göttlich, halb menschlich wäre. Dies gilt für die Christologie, für den Offenbarungsvorgang (86 f., 121, 125) und auch für die Wirklichkeit der Gnade. „Es gibt kein sphinxhaftes Mischwesen ‚Gnade‘ und keine halbierte Freiheitstat“ (83). „Gnade kann deshalb kein Mittelding, nichts Halbgöttliches sein, kein Drittes zwischen Gott und Kreatur, kein Zwischenreich, nicht selber Substanz. Sie ist . . . eine Beziehung, ein Begründungszusammenhang, ein Ereignis, ein ‚Liebesverhältnis‘, eine Geschichte zwischen zwei Freiheiten“ (83). „Gott und Mensch wirken zusammen, aber nicht in einer gemischten, synergistischen Einheit, sondern in einer unterschiedenen, im unvermischten Je-ganz, das ein Zugleich in Gleichzeitigkeit ist und wegen der unumkehrbaren Rangfolge Gnade genannt wird“ (99). Damit jedoch dieses Zugleich realisiert und erkannt wird, bedarf es eines vermittelnden „Rahmens“ (83), eines „Ortes“ (88). Grundlegend geschieht die Vermittlung im freiwilligen Gehorsam Jesu. In ihm ereignet sich die Einheit von göttlichem Tun und menschlicher Freiheit (111 ff.). Von Jesus her ist dann der Gehorsam in der Kirche die Vermittlung von göttlicher und menschlicher Freiheit: „Realisiert wurde die Vermittlung durch Jesus und wird sie in der Kirche. Die reale Vermittlung geschieht im Gehorsam von Menschen. Nur weil es den ganzen Gehorsam gab, gibt es die Offenbarung in der Welt“ (90). Nur wenn sich der Mensch in der Nachfolge des gehorsamen Jesus in die Gemeinde hineinbegibt und zum Dienen bereit ist, ist sein Tun zugleich Tun Gottes und Gnade Gottes. Die Kirche ist also „der Realisierungsort der Vermittlung“ (95). „Durch Dienen entsteht der Ort der Freiheit, das Volk Gottes, und die Tür dazu ist der Gehorsam und das Sich-befreien-Lassen“ (126). In der Kirche trifft sich das, was Gott will, und das, was der Mensch will. Die Kirche ist sozusagen die gemeinsame „Sache“ von Gott und Mensch. Gott will das „Volk Gottes, Kirche als Sakrament für die Welt“ (126). Und der Mensch sehnt sich zutiefst „nach dem Gelingen des privaten Lebens im öffentlichen der Gesellschaft“, was in der kirchlichen Gemeinde Wirklichkeit sein kann (129). Deshalb findet der Mensch, indem er sich in dienendem Gehorsam der Kirche, der „Sache Gottes“, öffnet, die Erfüllung seines Glücksverlangens; und daher kann er diesen Gehorsam mit innerer Zustimmung und „Lust“, also in Freiheit leisten. Zugleich erreicht Gott durch diese Freiheitstat des Menschen sein Ziel, nämlich die Errichtung des Volkes Gottes. Folglich gilt, „daß Gott alles, was er tut, durch die Freiheit des Menschen, die mit seinem Willen durch die Liebe innerlich geeint ist, realisiert“ (132). Daraus ergibt sich natürlich die drängende Frage, „wie eine Gemeinde konkret verfaßt sein muß, um angemessenes Subjekt der Geschichte mit Gott zu sein“ (133). Welche Art Gemeinde ist der Ort, an dem Gottes und des Menschen Freiheit eins werden? Das Gemeindeverständnis, das den Überlegungen des Verf.s zugrundeliegt, wird etwa in folgendem Abschnitt angedeutet: „Die Kraft der Gemeinde als Gesellschaft äußert sich in der Versammlung, in Einmütigkeit, Mit-teilen und Helfen, verdichtet sich in der Eucharistie und im Fest, und wird in der Lebensgemeinschaft des täglichen Lebens zur realen Hilfe aneinander und in der Auswirkung auf die übrige Gesellschaft zu ihrem ‚Sakrament‘. Die Kraft der inneren, freiwilligen, freudigen Zustimmung jedes einzelnen nährt sich, von der Begegnung mit der Kontrastgesellschaft ‚Gemeinde‘ her angeregt, ständig durch die Reflexion und die Feier der Geschichte als einer Geschichte Gottes mit diesen Menschen und durch die Erfahrung der verwandelnden Kraft dieser Deutung, die auch leidvolle Bedrückungs- und Todeserfahrungen in Heilsbedeutung und lebensschaffende Macht umwandelt“ (138). Solche Gemeindeerfahrung muß als Basis der Gnadenlehre beachtet werden. Nur dann bekommt der Gnadentraktat „Boden unter die Füße“ (133). Von daher fällt neues Licht auf den Zusammenhang von Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie und Sakramentenlehre (141–145).

Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen behandelt W. einzelne Aspekte „des Je-ganz-Zusammenwirkens von Gott und Mensch“ (146–303). Er weist darauf hin, daß „das dogmatische Axiom, Gott und Mensch wirkten ungeteilt zusammen, als Resultat

aus der vielschichtigen alttestamentlich-jüdischen Reflexionsgeschichte und ihrem Abschluß im Neuen Testament . . . herausgewachsen ist“ (153–161). Es wird die Entwicklung der „Je-ganz-Formel“ in der Lehre der Kirche bis hin zu M. Blondel angedeutet (166–174). Vor allem wird „das Wie des Je-ganz“ entfaltet (179–223). Dabei werden beachtenswerte Gedanken zum Offenbarungsverständnis geäußert: Offenbarung ist eine Geschichte, in der Gott die Menschen findet, indem die Menschen Gott finden (206–220). – In typologischer Systematisierung und Reihenfolge werden sodann die möglichen Lösungen und Auflösungen des Je-ganz-Zusammenwirkens von Gott und Mensch dargestellt (223–303). Als umfassender Typ, der die Einzelperspektiven der anderen Typen zu einer Einheit verbindet, ergibt sich die „ekklesiologische Vermittlung des Zugleich: Kirche als Ort des Je-ganz-Zusammenwirkens von Gott und Mensch“ (295). „Das Kunstwerk Gottes, die zusammengefügte Gemeinde, macht augenfällig, daß alles Tun sich Gott verdankt und keiner aus eigenem lebt und sich an eigenem sichert. Während die großen Begabungen die Möglichkeiten des Menschen zeigen, verweist die geistbegabte Gemeinde dadurch auf Gott, daß große Taten von den Kleinen getan werden, ermöglicht durch das Wunder des neidlosen, selbstlosen, auf die Sache blickenden Sich-Ein-und-Unter-Ordners“ (298). So erscheint „die Versammlung der Glaubenden als Repräsentation der Gnade“ (298). Obwohl „methodisch das strenge Je-ganz des Zusammenwirkens von Gott und Mensch auf den Ort der Kirche“ beschränkt wird, will der Autor doch keinen Ekklesiomonismus vertreten. Es gibt – evoziert von der Kirche und aufgrund partieller inhaltlicher Übereinstimmung mit dem Heilsgut der Kirche – auch außerhalb der Kirche Gnade (302).

Die vom Verf. vertretene Lösung des Problems Gnade/Freiheit wird in den folgenden Teilen der Arbeit im einzelnen noch weiter entfaltet. Im „Dritten Hauptaspekt“ wird das Problem von der Seite des Menschen her angegangen (313–380). Hier geht es um die Frage einer Anknüpfung und Entsprechung für Gottes Wirken im Menschen, um die Grundfrage des Verhältnisses von Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Dem Wollen Gottes muß „im Wollen des Menschen eine Naturanlage entsprechen, damit sowohl Freiwilligkeit wie unfehlbare Wirkung möglich sind“ (316). Diese Naturanlage besteht im Verlangen „nach gelingender Gemeinschaft“ (346), das heißt nach Intersubjektivität („daß der Mensch erfüllt ist im Geliebtwerden und Lieben“) und nach Kosmopolitismus („daß der einzelne und die Gruppe sich nur dann im Glück erfahren, wenn ihre Existenz für das Glück des Ganzen Sinn hat“) (349). „Erreichbar ist dieses Ziel ganz und voll nur innerhalb der Suche nach Gott und seiner Gnade“ (349 f.). Die von der Gnade vorausgesetzte Naturanlage umfaßt also nicht „nur das Verlangen der Geistseele nach der visio beatifica“, sondern hat „eine breite Basis im Denken der menschlich-gesellschaftlichen Totalität“ (341). Faktisch kann das Gemeinschaftsleben zwischen den Menschen nicht gelingen, weil der Mensch „der Autonomie verfallen“ ist (316). Dem autonomen Menschen ist „besonders der Vertrauensgehorsam, das Dienen, das Sicheinfügenlassen an seinen Platz in der Gemeinde“ nicht möglich (360). Er muß daher zur Freiheit befreit werden, was nur geschieht, wenn er bereit ist, sich von außen helfen zu lassen (322). Die neue, theomane Freiheit bedeutet daher „Verfügheit, Ekstasis aus dem autonom-gewöhnlichen Leben“, „Loslassen“, „Gehorsam gegenüber einer Autorität“ (321). Im „Vermögen, sich von anderen in der Gemeinde helfen und führen zu lassen, also nicht allein auf sich selbst zu bauen, sondern anderen ganz zu vertrauen“ (374), geschieht die Umkehr, die Befreiung des Menschen.

Der „Vierte Hauptaspekt“ behandelt das Problem Gnade/Freiheit von der Seite Gottes her (381–498). Es geht um die Frage der unfehlbar wirksamen Gnade (*gratia efficax*, *gratia victrix*) und um das Problem der Prädestination. Die neuzeitliche Schultheologie ging das Prädestinationsproblem vom Vorherwissen Gottes und seinen unfehlbaren ewigen Dekreten her an und fragte vor allem nach der Erwählung (und Verwerfung) des Einzelnen. W. will diesen abstrakten Standpunkt aufgeben. „Die Suche nach der Lösung für die unfehlbare Wirksamkeit wird . . . aus den Begriffen Wissen, Vorherwissen, Planen, Allmacht Gottes in das Inhaltliche des Planes, Wollens

Gottes gelegt“ (428). Gestützt auf exegetische und systematische Vorarbeiten geht der Verf. davon aus, daß Prädestination „keine Vorher-Bestimmung“ bezeichnet, „sondern nur das Voraus des Wollens Gottes; sie meint nicht eine bestimmte Anzahl von Menschen, sondern das Daß des Gelingens der Sammlung eines Gottesvolkes“ (467). Prädestination meint den „göttlichen Beschluß, Menschen in der Kirche zusammenzurufen“ (404); sie ist „Ermöglichung des sonst Unmöglichen, der Sammlung des Gottesvolkes“ (403); sie sagt, „daß die Sache Kirche im Voraus (zum Einzelnen) schon da ist, so daß man sie annehmen . . . kann“ (467); sie wird – nach Karl Barth – „als der von Christus geschaffene Ermöglichungsraum Gemeinde für den Glauben verstanden“ (405); sie zielt auf „das singuläre Phänomen Kirche“ und „ist das Prinzip der Erwählung einer Minderheit zur Erlösung der Gesamtheit, also das der Stellvertretung“ (396). Deshalb ist die Prädestinationslehre auch dem allgemeinen Heilswillen Gottes nicht entgegengesetzt; denn die Kirche ist in ihrem „Universalismus des Dienens“ (396) auf das Heil des Ganzen ausgerichtet. – Wie aber ‚gelingt‘ es Gott, sich ohne Beeinträchtigung menschlicher Freiheit ein Volk zu erwählen? Wie ist Gottes Gnade ‚siegreich‘? Gott bewegt die menschliche Freiheit nicht durch irgendwelche außerhalb der Freiheit liegenden „physischen“ Hilfen, nicht durch „eine dem Willen gegenüberstehende, übermächtige Gnade“ (457), sondern durch die frei wählbare „Sache der Gnade“ selbst, nämlich durch die Schönheit und ‚Attraktivität‘ des Gottesvolkes, der Kirche. Insofern den Menschen in der Kirche „eine wählbare und ihrer innersten Natur nach verlockende Alternative zu den scheiternden Freundschafts-, Gemeinschafts- und Reichsträumen . . . vor Augen“ gestellt ist, vermag Gott ohne Zwang „die Antwort des Menschen auf die Erwählung zum Gottesvolk aus dessen Willigkeit hervorzulocken“ (408). „Indem also nur die Kirche Welt als Paradies repräsentiert, hat Gott gegenüber innerweltlichen, leeren Verheißungen eine Übermacht“ (420). Durch die „Lust an der Sache Gottes“, nämlich an der „welthaltigen“ Kirche (518), wird der Mensch in seiner Freiheit zur Zustimmung bewegt. „Die Zustimmung der Menschen ist unweigerlich provozierbar und möglich, wenn die Gnade in ihrer Welthaftigkeit (Sinnlichkeit, Individualität, Sozialität) gesehen wird“ (467). Aber diese „Unwiderstehlichkeit“ der welthaft erscheinenden Gnade läßt dem Einzelnen die Freiheit, die Einladung auszuschlagen. Es wird also „keine absolut sichere Wirksamkeit“, sondern nur eine „relative Unfehlbarkeit“ der Gnade behauptet (427). „Zur Irresistibilität der Gnade“ gehört „somit nicht das Moment pleromatischer Übermacht“ (399). Deshalb ist auch eine Allveröhnungslehre nicht vertretbar (399; vgl. 529). Die Möglichkeit zur Ablehnung der Gnade ist besonders auch deshalb gegeben, weil die „Sache Gottes“ zwar die Erfüllung des menschlichen Verlangens ist, aber vom autonomen Menschen doch nur in einem schmerzlichen Prozeß des Sichloslassens übernommen werden kann. Da die „welthaft-vermittelte Gnade ein eigenes, nichtautonomes Freiheitsverständnis bedeutet, ist die Verlockung gleichzeitig von einer starken Angst begleitet: denn die alte ‚Weltliebe‘ muß durch das Sterben des Egoismus hindurch zur Pro-Existenz, zum Gliedsein in der Gemeinde und zum Dienst am Ganzen der Welt verwandelt werden. Erst nach dem vollzogenen Herrschaftswechsel erscheint sie neu als das größere Glück, als ‚Welt-Gottes-Liebe“ (467 f.). In diesem Zusammenhang kommt W. auf Jesus als den „Entdecker der (,Gnadenformel‘) ‚passio vitrix“ (468) zu sprechen. Jesus hat die „Anfechtung, ob Gott gut ist“, besiegt und ist „das ungeteilte ‚Ja‘ geworden“ (469 f.). „Das Maß des Menschen-Möglichen ist mit Jesus und in der Kirche neu gesetzt“ (479). In der Kirche erhält der Christus victor seine bleibende, wirksame Gestalt. „Kirche . . . ist eine Communio, die sich an das Haupt Christus gebunden hat und seinen Sieg bleibend vermittelt und sein Sieg selber ist“ (487).

Im „Fünften Hauptaspekt“ spricht der Verf. noch einmal ausdrücklich von den „eklesiologischen Bedingungen der Synthese von Gnade und Freiheit“ (499–529). Zunächst fragt er nach den Bedingungen, unter denen Taten von Menschen zugleich Taten Gottes sind. Er hält es für „wenig sinnvoll, aufgrund und auf der Ebene der Schöpfungsgnade jede gute Tat eines Menschen als gleichzeitiges Werk Gottes zu interpretieren“ (499).

tieren, weil das nivellierende ‚Alles ist Gnade‘ die christliche Geschichtstheologie mit ihrer Unterscheidung der Gnade außerhalb und innerhalb der Kirche auflösen würde“ (499). Folglich müssen Kriterien angegeben werden, wann man von Gottes Taten durch Menschen sprechen kann. Den vom Verf. aufgezählten Kriterien (506–509) ist gemeinsam wiederum die Beziehung zur Kirche. Zu den traditionellen Bedingungen „wie Handeln aus Gottesliebe, gute Meinung und Handeln für die Ehre Gottes“ „muß noch ein Zusätzliches hinzukommen: der Hinweischarakter der Werke auf das Wunder der unter Christus hergestellten *communio* in der Kirche“ (501 f.).

Als letztes fragt der Autor nach dem Verhältnis von Kirche und Welt: „Wie ist die Kirche das Sakrament der Welt?“ (516) Drei „Grundgestalten der Beziehung zwischen Kirche und Welt als Wirkweisen der Gnade außerhalb der Kirche“ werden herausgearbeitet:

1. Es gibt eine „inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem christlichen Heil und dem von Heiden Ersehnten und teilweise Verwirklichten“ (517). Es gibt „nur ein einziges Endziel für alle Menschen . . . – ein Heilsgut, an dem jeder im Maße seiner inhaltlichen Nähe zu ihm teilhat“ (518). „In der Suche der Menschheit nach Einheit und Solidarität“ liegt daher ein ‚*votum ecclesiae*‘, was voraussetzt, „daß es das Gelingen des Gottesvolkes an anderer Stelle gibt“ (519).

2. Welt und Kirche halten sich gegenseitig im Gleichgewicht: Einerseits durchwirkt die Kirche „kraft ihrer Qualität als Sauerteig, Salz, Licht, Stadt auf dem Berg die Gesellschaft, sei es durch direkte Begegnung und Orientierung gebende Funktion oder durch unbewußtes Konkurrieren; andererseits wirken Ereignisse, Leistungen und Tragödien der außerkirchlichen Welt auf die Kirche ein, und zwar dann im strengen Sinn als Gnade, wenn die Kirche sie auf den Heilsplan Gottes hin deutet und aufgrund dieser Deutung für ihren eigenen Auftrag bereiter wird“ (519 f.).

3. Die Kirche empfängt von der Welt viele direkte und indirekte Hilfe, z. B. „aus den Schätzen der Wissenschaft und Kulturen“. Aber auch Verfolgungen werden von der Kirche als Gnade und „als Segen der Läuterung gedeutet“ (522).

Den Abschluß der Arbeit bilden einige Erwägungen über das Verhältnis von Gnade und Glorie (523–528). Die „Ausschau auf die Gnade in der Gestalt der Vollendung“ gibt der Kirche „die Identität, Zeuge für die grundsätzlich schon gelungene Geschichte Gottes mit den Menschen zu sein“ (524).

Im bisherigen Referat wurde versucht, die wichtigsten Grundgedanken der Arbeit von W. zusammenzufassen. Viele Einzelaspekte konnten nicht erwähnt werden. Vor allem blieben die reichhaltigen „Funde“, die der Verf. bei seinen Ausgrabungen aus der gesamten Geschichte des christlichen Denkens zu Tage gefördert hat, unberücksichtigt. Jedoch dürfte deutlich geworden sein, mit welcher Konsequenz der Autor die Fragen der Gnadenlehre vom Ort der Vermittlung, von der Kirche, von der Gemeinde her angeht. Dadurch gewinnen viele Aussagen des klassischen Gnadentraktates eine neue Konkretheit (vgl. z. B. die Aussagen über die habituelle Gnade [S. 138–145] oder über die ‚*gratia congrua*‘ [S. 411–414, 458–461]). Nach dem Buch von W. wird in Zukunft die ekklesiologische Dimension der Gnadenlehre kaum noch vergessen werden können.

Natürlich löst auch der vorgelegte Entwurf nicht alle Fragen, um die in den langwierigen Gnadenstreitigkeiten gerungen wurde. Der Verf. ist sich der Grenzen seines Ansatzes durchaus bewußt (etwa 427 f., 497 f., 528). Vor allem bleibt die *Unfehlbarkeit* des Wirkens Gottes in der Freiheit des *einzelnen* Menschen und folglich indirekt aber auch in der Sammlung des Gottesvolkes, die ja nie ohne freie Zustimmung einzelner geschieht, weiterhin fraglich. Der Verf. weist überzeugend auf, daß die Zustimmung zur „Sache Gottes“ dem Wesen des Menschen und der Dynamik seiner Freiheit nicht widerspricht, sondern zutiefst entspricht. Wie es aber mit dem *alles* ermöglichenden Wirken Gottes vereinbar ist, daß der Mensch in Freiheit der Sache Gottes nicht nur zustimmen, sondern sie auch ablehnen kann, und wie folglich Gott trotz der Sünde des Menschen sein Ziel unfehlbar erreicht, bleibt unerklärt. „Die Kategorie ‚Lust an der

Sache Gottes' erklärt zwar das Bleiben der Freiheit des Menschen in der Freundschaft Gottes mit ihm, nicht aber das Unfehlbare an der Gnade Gottes im konkreten Fall. Weiter als bis zur Einsicht, daß die Sache Gottes in sich so überwältigend gut und schön ist, daß sie dem wahren Wesen des Menschen entspräche, konnte nicht vorgebracht werden. Damit bleibt die Frage an dem Punkt stehen, daß es Gott über das freie Ja von Menschen faktisch gelungen ist, das Gottesvolk vollendet entstehen zu lassen, und daß die Sicherheit des universalen Sieges schon im kleinen Anfang ... verbürgt ist" (498).

II. Das Kirchenverständnis

Da der vorgelegte Entwurf ganz auf die Gottes und des Menschen Freiheit vermittelnde „Sache“ konzentriert ist, wird vor allem hier (und weniger bei einzelnen Detailfragen) auch das Gespräch ansetzen müssen. Welche „Sache“ vermittelt Gottes befreiende Gnade an die Menschen? W. antwortet: die Kirche, die als „Einheit von Gemeinden“ (36), „als internationales und universales Volk in überschaubar-menschlichen, familienhaften Gemeinden“ existiert (529). Die Kirche ist eine „Liebesgemeinschaft“ (25), in der die „göttliche Sozialordnung“ (z. B. 297) praktiziert wird. In ihr ist das möglich, „was in den Gesellschaften nirgends gelingt“, nämlich das „Wunder‘ der Koinonia in Einmütigkeit, Liebe und Freude“ (204). „Es wird sichtbar, daß im Raum der Kirche viele eins sein können und dies immer wieder neu, daß kein Erster ist, sondern alle wegen des Herr-Seins Gottes Zweite und keiner Dritter. Anstelle von Ehrsucht, des Strebens nach Autonomie und Autarkie des einzelnen wird sichtbar, wie jeder nur zusammen mit anderen Ehre ‚verdient“ (301). Die Kirche ist daher „Ort der Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft“ (418). Das Problem ‚Mehrheit – Individuum‘ findet „im singulären Phänomen Kirche“ „seine humanste Lösung. Denn sie ist der Raum, in dem freiwilliges Vertrauen möglich ist, ohne daß es durch Konformität oder Majorisierung ins Unrecht gesetzt würde“ (486). In der „communio der Gemeinde“ läßt sich „das Problem der Entprivatisierung ohne Entpersonalisierung“ lösen, weil das Vertrauen „und der consensus fidelium, die Einmütigkeit, möglich werden“ (491). Weil in der Kirche das sonst Unmögliche ermöglicht ist (403), erscheint sie als „die Erfüllung der humansten Träume“, „das Schönste der Welt“, die „verlockende Alternative zu den scheiternden Freundschafts-, Gemeinschafts- und Reichsträumen der Menschen“ (408). „Die Gesellschaft, in der keine Gemeinschaft gelingt, sehnt sich genau nach dem, was die Kirche ihr bringen kann“ (346). Die Kirche ist daher gegenüber der übrigen Gesellschaft mit ihren scheiternden Bemühungen eine „Kontrastgesellschaft“ (135, 138, 402, 489; vgl. 108), eine „Gegengesellschaft“ (316). Als solche ist sie von Gott gewollt. „Die Gnade soll die Kirche zu einer Kontrastgesellschaft erziehen“ (402). Die Kontrastgesellschaft Kirche bildet den „Abschluß der Offenbarung Gottes“ (489). Schon Israel hatte „als Unikum unter den Völkern und Religionen als den Willen Gottes“ herausgefunden, „ein göttliches Kontrastvolk zu sein“ (127, vgl. 354). Die Kirche soll also zwischen dem auf sich allein angewiesenen Menschen und dem Staat als ein Drittes, als „genus tertium et novum“ (521; vgl. 529) existieren. Sie ist eine von der übrigen Gesellschaft unterschiedene „reale Gesellschaft“ (528), eine „familia Dei . . .“, die mitten im sozialen und wirtschaftlichen Leben als selbständige Gemeinde existiert“ (491) und die alle weltlichen Bereiche in sich aufnimmt und reflektiert (vgl. 512). Die sichtbare Kirche bildet daher eine Gestalt „von humaner Kultur und göttlicher Ordnung“ (457), und als solche repräsentiert sie, und nur sie (!), „Welt als Paradies“ (420) und erscheint „als auch ‚weltliche‘ Avantgarde“ (403), in der die Schöpfungsordnung geheilt und wiederhergestellt ist. Deshalb ist die Kirche zu betrachten „als exemplarische Menschheit und Ziel der Schöpfung“ (303). Die so von Gott gewollte Kirche lebt nicht für sich, sondern für die Welt. Ihr Lebensgesetz lautet Pro-Existenz, universale Stellvertretung zur Rettung aller (vgl. 520). Die ‚kleine Herde‘ hat universale Funktion; durch sie wirkt Gott in der ganzen Welt (400).

In welcher Weise vollzieht sich der Dienst der Kirche für die Welt? W. nennt vor allem zwei Weisen, wie die Kirche für die Welt wirkt: Die Kirche gibt einmal der Welt Orientierung und richtet letzte Maßstäbe auf (520). „Soweit die Kirche geschichtsmächtig als Salz, Sauerteig, Licht und Stadt auf dem Berg Orientierung, Anreiz und kritischer Maßstab wird, evoziert sie in der übrigen Gesellschaft direkt oder indirekt . . . neue Kräfte, die man eine durch die Kirche verdiente ‚Konkurrenz-Gnade‘ nennen müßte“ (302, vgl. 264). Durch die Gemeinde, die „das Wunder des Gelingenkönnens vorweisen kann“, werden „die Strukturen der Gesellschaft humanisiert und kritisch orientiert“ (279). Deshalb gehört es auch zur „Aufgabe der Christen, die in der Gesellschaft nötigen Aktivitäten im Bereich der Wirtschaft, der Medizin und der Kultur selbst exemplarisch zu leisten, um in Stellvertretung das Gleichgewicht der Welt als eines humanen Lebensraumes zu erhalten und um das Götzenhafte aus den autonomen Bereichen und Formen des Lebens in der ‚alten‘ Gesellschaft auszuschmelzen . . .“ (279). – Sodann wirkt die Kirche für die Welt, indem sie die Weltereignisse auf die universalen Pläne Gottes hin deutet und sich selbst dadurch zur Umkehr und zum Handeln führen läßt (400). Dahinter steht die Auffassung des Verf., daß es Heilsgeschichte und daher auch Heilsereignisse nicht ohne menschliche Deutung gibt. Gott handelt nicht „ohne das deutende Wort!“ (216). Erst wenn ein Ereignis (was im einzelnen auch ein Unheilsereignis sein kann) in Gottes Geschichtsplan hineingestellt und darin ein Anruf von Gott her erkannt und ein Anlaß gesehen wird, Gott zu danken, ist das Ereignis als Heilsereignis realisiert (vgl. 159). „Ohne den reflektierenden und anbetenden Menschen“ wäre ein Geschehen als ‚Tat Gottes‘ ‚unexistent‘ (207; vgl. 234). Gottes Tun zielt ja immer auf Personen, „auf die Schaffung und Bewahrung des Gottesvolkes in der Geschichte“ (207; vgl. 296); deshalb ist Gottes Tun aber auch erst ‚da‘, wenn es von Personen in der Gemeinschaft des Volkes erfaßt (gedeutet!) wird und zu einem Tun des Volkes führt. „Die Deutung, die aus einem Geschehen eine Tat des jüdisch-christlichen Gottes ‚macht‘, benötigt ein Subjekt, das reflektierend in dieser Gottesgeschichte steht, die nicht über ein allgemeines Gottesverhältnis spricht, sondern über die Geschichte Gottes mit Israel und seinen Plan, als Erlöser welthaft-greifbar, heilend-verwandeln und gemeinschaftsstiftend präsent zu sein“ (203). Das Subjekt der Deutung ist somit das Volk Gottes, letztlich die Gemeinde Christi. „Der Raum des Gottesvolkes muß sozusagen der Transformator sein, in dem die Ereignisse von den aus der Tradition bekannten Plänen Gottes her auf die rechte Art gedeutet werden“ (217). Daraus ergibt sich nun, daß Weltereignisse erst richtig gedeutet werden, d. h. in ihrer richtigen gottgewollten Bedeutung erscheinen, wenn sie von der christlichen Gemeinde und im Hinblick auf das Handeln der Gemeinde gedeutet werden. „Die Weltereignisse werden primär auf die Umkehr und den Auftrag des Gottesvolkes hin gedeutet“ (217). Erst wenn Ereignisse der profanen Geschichte in ihrer Bedeutung für die Reform der Kirche erkannt werden, werden sie zu Zeichen der Zeit, die Gottes Anruf enthalten (279; vgl. 220). Zwar gibt es auch außerhalb der Kirche das Bemühen um Gelingen der Gesellschaft, und es gibt partielle Verwirklichungen dessen, was als Vollgestalt nur von Christus her in der Kirche gelingt; solche guten Werke kann man „auf den allgemeinen Heilswillen Gottes, die allgemeine Gnade also, zurückführen“ (302). Aber all dieses Bemühen wird erst zur Gnade im strengen Sinn (vgl. 519), „weil und wenn die Kirche dieses Bemühen ins Bewußtsein hebt und es so als Kraft der Heilsgeschichte zuführt“ (518). „Sofern die Christen nun ihrerseits diese Dinge wahrnehmen und sich dadurch neu anregen oder sogar direkt helfen lassen, verwandelte sich diese von ‚Heiden‘ verdiente ‚Gnade‘ sogar in die volle Erlösungsgnade“ (302). Der Dienst der Kirche für die Welt besteht darin, diese Verwandlung vorzunehmen. Durch Deutung der Weltereignisse läßt sich die Kirche verwandeln und macht so die Ereignisse wiederum für die Welt fruchtbar. Auf diese Weise kann sogar Böses in Gutes umgewandelt werden (520, 234).

Die Kirche ist also Vermittlungsgestalt der Gnade dadurch, daß in ihr die Versöhnung gelingt: die Versöhnung des einzelnen mit der Gemeinschaft in der Einmütigkeit

der Gemeinde und die Versöhnung der Menschen mit der Welt in einer humanen Kultur. In der Kirche wird die Gnade welthaft vermittelt: durch die verwirklichte göttliche Sozialordnung und eine ansprechende menschliche Kultur. Wie ist nun in der Kirche im Unterschied zu allen anderen Gesellschaften das Gelingen der Versöhnung möglich? Zunächst dadurch, daß in der Kirche der Egoismus des autonomen Menschen überwunden werden kann und der einzelne „in den Stand gesetzt ist, zu vertrauen und zu dienen, sich einzugliedern, sich einer fremden Geschichte anzuschließen“ (403). Demut und Gehorsam sind Voraussetzung der kirchlichen Communio. „Der Verzicht auf Selbstverfügung macht das Glied-sein-Können in der Leibgemeinschaft der Kirche erst möglich“ (484). In der Kirche gilt „das Prinzip der Umkehr“, das heißt „Vertrauen, Dienen, Verzichten, Gehorchen“ (442 f.). Der Mensch lebt „nicht für seine eigenen Pläne, sondern für den Aufbau und den Auftrag des neuen Gottesvolkes“ (480); er lebt „im Gehorsam gegenüber der Autorität und Hilfe der Kirche“ (487). „Die fundamentale Bedeutung des Gehorsams gegenüber einer Autorität . . . beruht darin, daß in der berechtigten und freiwilligen Anerkennung eines anderen der Vertrauende selber offen wird und die für den Menschen beglückendste Erfahrung machen kann, daß er geliebt ist, oder daß ihm zu helfen ist, nachdem er seinen Stolz als Sperre aufgegeben hat. Der Gehorsam ist das Geheimnis des Christlichen, der Zauberschlüssel zur Weltverwandlung; gleichsam nur das abschreckende Tor zu Vertrauen und Treue“ (321).

Das Gelingen der Einmütigkeit in der Kirche beruht also auf dem Verzicht auf Selbstverfügung. Wie aber kommt der einzelne dazu, diesen Verzicht zu leisten und sich in die Gemeinde einfügen zu lassen? Bei dieser Frage verweist W. auf Jesus Christus. „Was bringt nun den Menschen dazu, der sich in Angst und Stolz einbildet, sein Selbst retten zu müssen, es im Preisgeben allererst finden zu können? In dieser Aporie der Gnadendiskussion gibt es nur den einen Ausblick, an der Gestalt Jesu als der gratia victrix abzulesen, wie der Sieg der Gnade in ihm zum generalisierbaren und bleibenden ‚victrix‘ wurde“ (468). Jesus besiegt die Anfechtung gegen Gottes Güte (469 f.) und so wird durch sein Kreuz manifest, „daß das unverbrüchliche gehorsame Setzen auf die Güte Gottes und seine Sache im äußersten Unheil der Weg zum Glück ist“ (468). Der durch Jesus ermöglichte Glaube an die Güte Gottes, an das Voraushandeln Gottes macht es dem sündigen Menschen möglich, sich „aus der Verzweiflung an seiner Schwäche herauszufinden“ (473 f.) und alle Kräfte auf die Liebe auszurichten (480). Die Umkehr, welche Voraussetzung des Gelingens der kirchlichen Gemeinschaft ist, ist also in Jesus begründet und durch ihn provoziert. Die Begegnung mit der Gestalt Jesu geschieht nun aber für den einzelnen nicht durch bloßes Hinschauen auf das Beispiel Jesu, sondern durch die Kirche, die in ihrer Communio den Sieg Jesu über die Sünde vermittelt und gegenwärtig werden läßt. „Das Sichloslassen im Glaubensgehorsam geschieht weder in privater Imitatio Jesu, noch durch den bloßen Ansporn des Expempels Jesu als Wirkungsgeschichte seines Sieges, sondern im Gehorsam gegenüber der Autorität und Hilfe der Kirche; Kirche aber ist eine Communio, die sich an das Haupt Christus gebunden hat und seinen Sieg bleibend vermittelt und sein Sieg selber ist“ (487). Indem die Kirche als Communio den Sieg Jesu verwirklicht und präsent werden läßt, ermöglicht sie dem einzelnen, umzukehren, sich im Glaubensgehorsam loszulassen und so selbst seinen Beitrag zur kirchlichen Communio zu leisten. Der Sieg Jesu wird also für den einzelnen durch das Gelingen der kirchlichen Gemeinschaft relevant. Die christliche Verkündigung, in der der Sieg Jesu mitgeteilt wird, wird wirksam, weil sie auf die kirchliche Lebensgemeinschaft, in der andere Gesetze als in der allgemeinen Gesellschaft herrschen, verweisen kann: „Ihre (sc. der Gemeinde) Verkündigung wird verbum efficax, Realität, weil sie das Zeichen einer (heiligen) Kontrastgesellschaft ist und in dieser Vermittlungsgestalt der Abschluß der Offenbarung Gottes wie das Ziel der menschlichen Sehnsucht erreicht ist“ (489). Der einzelne wird also durch die Verkündigung wirksam zur Umkehr bewegt, weil die Verkündigung von einer Gemeinschaft getragen ist, in der die Versöhnung gelingt. Das Gelingen der kirchlichen Communio als solcher ist über den Hinweis auf Jesus Christus hinaus nicht weiter ab-

leitbar. Sie ist als das Menschenunmögliche „Tat Gottes und Wunder“ (297). Sie ist Gnade.

III. Anfragen an das Kirchenverständnis

Weimers Verständnis der Kirche als Vermittlungsgestalt der Gnade ist von imponierender Konsequenz. Auf der Basis seiner Erfahrungen in der Integrierten Gemeinde (vgl. Vorwort) ist es ihm gelungen, die Bedeutung der Kirche für die Mitteilung der befreienden Gnade Gottes an die Menschen eindrucksvoll aufzuweisen. Vor allem drei Grundgedanken, die das ganze Werke bestimmen, sind positiv hervorzuheben:

1. Das Heilshandeln Gottes ist auf das Volk Gottes, auf die Vereinigung aller in Christus (vgl. Eph 1, 10) ausgerichtet. Gnade hat daher wesentlich eine soziale Dimension und Dynamik.

2. Die Kirche, in der sich Gottes Heilshandeln in Christus ‚verleibt‘, ist wesentlich *Communio*, brüderliche Gemeinschaft. Als solche beschränkt sie sich nicht auf religiöse Vollzüge im strengen Sinn, sondern nimmt auch „weltliche“ Belange in sich auf. In der Kirche wird Gnade „welthaft“.

3. Als solche Gemeinschaft wirkt die Kirche „anziehend“ und ermöglicht so die freie Zustimmung zu Gottes Gnade.

Diese in der Heiligen Schrift verankerten Grundgedanken können dazu beitragen, die Gnadenlehre lebendiger und konkreter werden zu lassen. Sie sollen im folgenden nicht bestritten werden. Nur die Art und Weise, wie vom Autor im Rahmen der Grundgedanken bestimmte Akzente gesetzt bzw. nicht gesetzt werden, regt zu einigen Anfragen und Überlegungen an.

1. Die erste Frage bezieht sich auf den Ort, von dem aus Kirche gesehen und bestimmt wird. Für W. ist dies die kirchliche Gemeinde, insofern in ihr das allgemein herrschende Naturgesetz ‚Egoismus‘ durchbrochen ist. „Die Ek-stasis der Kirche aus dem ‚Naturgesetz‘ menschlicher Gesellschaft ist für den hier vorgelegten Ansatz der entscheidende Glaubens-Erfahrungshintergrund“ (24). Von daher versteht er Kirche als Kontrastgesellschaft, in der das gelingt, was in der allgemeinen Gesellschaft ersehnt und immer wieder angestrebt, was aber nie erreicht wird. In der Kirche geschieht „das Wunder des Freiwilligen im Füreinander, des Einmütigen in der Einheit und des Maßnehmens an der Agape Gottes in der Zuwendung zueinander und zur Welt“ (301). W. bestimmt Kirche also von sehr intensiver positiver Erfahrung, nämlich von gelingender Einmütigkeit und Versöhnung aus. Nun sei in keiner Weise bestritten, sondern im Gegenteil dankbar anerkannt, daß es in der Kirche, in kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften das Wunder der Liebe und Einmütigkeit gibt, und zwar sicher sehr viel häufiger gibt, als manch einer aufgrund einer kirchenkritischen Voreinstellung wahrnehmen kann. Es ist auch gut und notwendig, daß solche positiven Erfahrungen bedacht werden und die theologische Reflexion sich an ihnen orientiert. Aber müssen, wenn über Kirche (und nicht nur über eine einzelne zeitlich und räumlich relativ begrenzte Gemeinde) als Vermittlungsgestalt der Gnade gesprochen wird, nicht auch die negativen Erfahrungen, die Enttäuschungen und das Versagen, die „Ungnade“ in der Kirche stärker mitreflektiert werden? Gehört nicht auch diese negative Seite zum „Erfahrungshintergrund“ Kirche? Die Versöhnung, die Einmütigkeit etc. sind auch in der Kirche als ganze betrachtet nur gebrochen verwirklicht. Das Gelingen ist auch in der Kirche nur partiell. Selbstverständlich bestreitet auch W. nicht die Realität der Sünde in der Kirche. Er anerkennt, daß der einzelne in der Kirche versagt und täglich umkehren muß. Die Bereitschaft, sich immer wieder von der Gemeinde zur Umkehr rufen zu lassen, wird sogar als entscheidender Wesenszug des christlichen Glaubens herausgestellt. Das Versagen der Glaubenden „muß zugegeben, reflektiert und im Gottesdienst vor Gott gebracht und so zum Zeugnis für Gottes Heilshandeln umgewandelt werden“ (509). Darüber hinaus erwähnt der Verf. auch das Versagen der Gemeinde selbst: „Aufgrund des Kleinglaubens und der Trägheit der christlichen Gemeinde sind Gna-

denerfahrungen selten, bleiben die meisten Gnaden unerkannt und ungenutzt“ (70). Er weist darauf hin, daß es Bereiche gibt, in denen die Kirche „als angepaßte in der Gesellschaft als Salz und Sauerteig verschwindet“ (297). Er spricht von einer bleibenden Aporie der Kirche: „Die Gnade der ganzen Zusage Gottes und die Freiheit des (Nicht)Glaubens bilden die bleibende Aporie der Kirche“ (527). Aber trotz dieser Aussagen und Hinweise ist das Kirchenbild, das der Autor entwirft, von manchen Lesern – wie aus dem Vorwort zur zweiten Auflage hervorgeht – offenbar doch als zu idealisiert, zu unrealistisch und zu wenig konkret empfunden worden. Der Grund liegt wohl nicht nur bei den Lesern, die etwa nicht bereit wären, positive Kirchnerfahrungen von W. anzuerkennen oder sich von ihnen ansprechen zu lassen. Ich sehe den Grund zumindest auch in der Art und Weise, wie der Verf. selbst über weite Passagen hinweg von der Kirche spricht. Kirche als Vermittlungsgestalt der Gnade ist für ihn charakterisiert durch das Wunder der Einmütigkeit etc. Sicher weiß er – und er sagt es dann ja auch ausdrücklich –, daß solches Wunder selten ist, weil Trägheit und Kleinglaube das Wirken der Gnade unterdrücken. Aber diese negative Seite, die doch eindeutig auch zur Wirklichkeit der Kirche gehört, tritt in den zahlreichen emphatischen Aussagen über die Kirche als „Traum Gottes“ und „Traum der Menschen“ nicht hervor. Dadurch entsteht notwendig der Eindruck eines idealisierten Kirchenbildes. Von diesem Kirchenbild aus ist es dann relativ leicht, die Kirche als göttliche Kontrastgesellschaft zu bezeichnen, die Gottes siegreiche Gnade in einer Welt scheiternder Menschheitsträume zur Erscheinung bringt. Das Problem der Gnadenvermittlung durch die Kirche besteht aber gerade darin, daß die Kirche selbst in ihrer konkreten Wirklichkeit Gnade und Ungnade zugleich zur Erscheinung bringt, daß sie heilig und sündig in eins ist und daß selbst die heiligsten Güter (Einmütigkeit, Gehorsam etc.) im höchsten Maße gefährdet sind und mißbraucht werden können. Die damit gegebene „bleibende Aporie“ müßte in allen Aussagen über die Kirche als Sakrament des Heiles für die Welt spürbar bleiben, wenn sie überzeugend sein sollen. Wie kann die Kirche, die sich von ihren sündigen Gliedern nicht trennen kann, weil sie sich dann von sich selbst trennen müßte, Vermittlungsgestalt der siegreichen Gnade Gottes sein? Sie kann es nicht dadurch sein, daß sie auf sich selbst hinweist und sich selbst empfiehlt, sondern nur dadurch, daß sie auf Jesus Christus als das Licht der Völker hinweist (vgl. Vaticanum II, Lumen gentium, Nr. 1). Nur indem sie das tut, erscheint die Herrlichkeit der Gnade auf ihrem Antlitz. Diese christologische Begründung der Gnade, die von W. selbst hervorgehoben wird, macht es möglich, die konkrete Kirche nicht nur trotz, sondern mit ihren Runzeln und Makeln als Sakrament der Gnade anzuerkennen; denn diese Kirche, die längst nicht dem Traum Gottes und dem Traum der Menschen entspricht, verkündet und feiert in Wort und Sakrament und der darin in jedem Fall gegebenen Communio Gottes Gnade in Jesus Christus. Dies ist ihr grundlegender Dienst in der Vermittlung der Gnade. Indem sie ihn tut, ist der Gnade Gottes ein konkreter Raum in der Welt eröffnet, ein Raum, in dem auch und zuerst die Kirche selbst sich jeweils neu von ihren Sünden reinigen lassen kann. Mit diesem Hinweis ist schon auf die nächste Frage vorgegriffen.

2. Nach W. ist die Kirche dadurch Vermittlungsgestalt der Gnade an die Welt, daß in ihr aufgrund des ‚siegreichen‘ Leidens, des Gehorsams Jesu Vertrauen und Gehorsam möglich sind und so das Wunder der Versöhnung und der Einheit gelingt. Die Kirche vermittelt dadurch die Gnade, daß sie der Ort ist, wo menschliches Zusammenleben und menschliche Kultur gelingen. Dieser Auffassung liegt das alttestamentliche Modell zugrunde, nach dem das Volk Israel dadurch, daß es die göttliche Sozialordnung verwirklicht, zum Segen für die Welt werden soll. Im Neuen Testament kann auf Texte wie Joh 17,21 (Einheit der Kirche als Voraussetzung der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung) und Apg 2,44–47 (Einmütigkeit der Gemeinde als Grund ihrer Beliebtheit beim Volk) hingewiesen werden. Hier stellt sich die Frage, in welchem Sinn das Gelingen des Gemeinschaftslebens in der Einmütigkeit der Gemeinde und in humaner Kultur die Weise ist, wie Gottes Gnade durch die Kirche in der Welt zur Darstellung

kommt. Wenn man – was der Autor selbstverständlich anerkennt – Jesus von Nazareth, seine Geschichte und sein Geschick, als die grundlegende Vermittlungsgestalt der Gnade in der Welt betrachtet, ergibt sich eine differenzierte Antwort. Es geht Jesus in seiner Verkündigung und seinem Wirken ohne Zweifel um das Volk Gottes, um das Kommen der Herrschaft Gottes in seinem Volk und damit um das Gelingen der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander. In Jesus kommt die Herrschaft Gottes an, und zwar dadurch, daß er die bedingungslose Zuwendung Gottes zu den Menschen verkündet und sich selbst entsprechend den Menschen zuwendet und sie so aus Angst und Mißtrauen befreit und in brüderlicher Gemeinschaft zusammenführt. Jesus nennt auch die Voraussetzungen und die Lebensweise dieser neuen Gemeinschaft und insofern verkündet er eine neue Sozialordnung (z. B. in der Bergpredigt). Aber die Verwirklichung dieser Lebensweise und somit das Gelingen der brüderlichen Gemeinschaft hängen ganz an der vorgängigen Zuwendung Jesu, in der sich Gottes Zuwendung mitteilt. Gottes Zuwendung zu den Menschen, die sich im Alten Testament vor allem durch das Volk vermittelt, insofern es die göttliche Sozial- und Lebensordnung verwirklicht, teilt sich im Neuen Testament grundlegend in der Zuwendung eines, dieses Menschen mit. Diese Zuwendung ist auf brüderliche Gemeinschaft ausgerichtet und findet in ihr ihre Erfüllung; sie ist aber als deren Voraussetzung von ihr unterschieden. Das, was Gott und Mensch vereint und was die freie Zustimmung der Menschen zu Gott ‚hervorlockt‘, ist grundlegend und primär nicht eine gelungene Gesellschaft, sondern eine liebende, sich hingebende Person. Das Reich Gottes kommt in Jesus an. Jesus ist der Neue Bund Gottes mit den Menschen. Dies kommt vor allem in der Passion Jesu, wie sie im Abendmahlsgeschehen gedeutet wird, zum Ausdruck. In Jesus, der seinen Leib und sein Blut hingibt, teilt sich Gottes Liebe unüberbietbar und definitiv mit. Die Liebe Jesu vollendet sich in der Hingabe des Kreuzes; sie erweist also ihr eigentliches Wesen und ihre Stärke in der Situation des Verlassenseins von allen, also in der Situation des Scheiterns und nicht des Gelingens von Gemeinschaft. An Ostern wird diese Liebe als göttlich erkannt und setzt so eine neue Gemeinschaft frei, die in der Besinnung auf Jesus den Gekreuzigten tatsächlich „ein Herz und eine Seele“ sein kann. Worauf diese Gemeinschaft aber hinweist, was sie verkündet und der Welt als Erstes und Wichtigstes vor Augen stellt, ist nicht sie selbst, sondern Jesus Christus der Gekreuzigte, in dem Gottes Liebe offenbar geworden ist. Insofern die Gemeinschaft sich selbst von dieser Liebe ansprechen läßt und aus ihr lebt, kann auch in aller Gebrochenheit und Vorläufigkeit das eigene Zusammenleben immer wieder „gelingen“; aber nicht das Gelingen ist das eigentliche Gnadenvermittelnde, sondern die Liebe, die ihre Treue gerade auch im Nicht-gelingen erweist.

Die primäre Vermittlungsgestalt der Gnade in der Kirche ist und bleibt daher Jesus Christus der Gekreuzigte, der in Wort und Sakrament in der Kirche gegenwärtig ist. Von ihm her verweist die Liebe derer, die Jesus nachfolgen, auf die Gnade Gottes; die Heiligen bringen die Gestalt Jesu der jeweiligen Zeit überzeugend und anziehend nahe. Immer wieder werden durch den Dienst der Liebe auch Menschen miteinander versöhnt und zu einmütiger Gemeinschaft verbunden. Solche Gemeinschaft ist durchaus Ausdruck der Gnade und Zeichen göttlicher Gegenwart. Aber die wirksame Präsenz Gottes in der Welt ist nicht an das jeweilige Gelingen solcher Gemeinschaft gebunden. Das ist der Grund, weshalb die Kirche aufgrund ihrer Bindung an Jesus Christus durch Wort und Sakrament auch dann Zeichen des Heiles bleibt, wenn ihr Gemeinschaftsleben verdunkelt ist und sehr wenig ausstrahlt. Selbstverständlich sind die Verkündigung des Wortes und die Feier der Sakramente Vollzüge der Kirche; sie sind von der kirchlichen Gemeinschaft getragen und sind auf die kirchliche *Communio*, die Auferbauung des Leibes Christi ausgerichtet. Aber was Wort und Sakrament ihre Kraft und Wirksamkeit verleiht, ist nicht die kirchliche Gemeinschaft und der kirchliche Gemeinschaftsvollzug, sondern ist Jesus Christus, der in Wort und Sakrament mitgeteilt wird. Je mehr dies im Vollzug zur Geltung kommt, je mehr die Kirche also von sich selbst absieht und anerkennt, daß nicht sie der Sieg Gottes in der Welt ist, sondern daß dieser

Sieg in der Hingabe Jesu erreicht ist, desto mehr können Wort und Sakrament ihre Kraft entfalten und die *Communio* fördern. Je mehr sich die Kirche relativiert, das heißt zu Jesus Christus in Beziehung setzt, desto mehr wird sie zur Vermittlungsgestalt der Gnade.

3. Wenn die Liebe Jesu des Gekreuzigten die primäre Vermittlungsgestalt der Gnade ist, muß dies Auswirkungen für das Verständnis des kirchlichen Auftrags haben. Die Liebe Jesu zu den Menschen verwirklicht sich nicht nur dadurch, daß er eine Jünger-gemeinde um sich sammelt und sie sozusagen zu einer Kontrastgemeinschaft formt, damit durch sie den anderen vorgelebt wird, wie menschliches Zusammenleben eigentlich sein sollte. Die Sammlung der Jünger ist zugleich ausgerichtet auf ihre Sendung zu den Menschen, zunächst „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10,6), sodann – nach Ostern – „zu allen Völkern“ (Mt 28,19). Das alttestamentliche Bild von der Wallfahrt der Völker zum Berg Zion ist für die neutestamentliche Jünger-gemeinde daher nicht mehr allein maßgebend. Es muß ergänzt werden durch die Bewegung zu den Völkern hin. Jesus selbst geht auf die Menschen zu. Er sucht das Verlorene dort auf, wohin es sich verirrt hat, wobei er die Neunundneunzig zurückerläßt. Er nimmt aus Liebe die Isolation des Leidens und Sterbens auf sich und ist dadurch denen nahe, die durch Furcht vor dem Tode vom Bösen geknechtet werden (Hebr. 2,14–18). Die Bewegung zu den Menschen hin, die Teilnahme am Suchen und Leiden der Menschen sind daher auch für die Kirche wesentlich. Sie sind ebenso notwendig wie das Bemühen, die Gemeinde innerlich aufzubauen und die Menschen in die Gemeinde hereinzuholen.

Diese beiden Bewegungsrichtungen werden auch das Verhältnis der Kirche zur Welt bestimmen. Die Kirche wird die weltlichen Wirklichkeitsbereiche in ihren eigenen Lebensvollzug hereinholen und sie vom christlichen Glauben her zu gestalten suchen. Dadurch kann innerhalb der Kirche eine Kultur entstehen, die für die übrige Gesellschaft Modellcharakter hat. Immer hat es in der Kirche Gemeinschaften gegeben, die bemüht waren, möglichst auch die ‚weltlichen‘ Aufgaben in ihrer Gemeinschaft selbst zu vollziehen. Dadurch wird durchaus im Sinne von W. die „Welthaftigkeit“ der Gnade sichtbar. Ebenso kann die Gnade sich aber auch dadurch ausdrücken, daß Glaubende, die in der Kirche die Botschaft Jesu hören und sein Gedächtnis feiern, in ihrem weltlichen Beruf außerhalb der Kirche die Anliegen Jesu zur Geltung zu bringen suchen. Es ist durchaus legitim, daß Mitglieder der Kirche an den politischen, sozialen und kulturellen Bemühungen in der allgemeinen Gesellschaft teilnehmen und in kritischer Solidarität „zusammen mit allen Menschen am Aufbau einer menschlicheren Welt mitarbeiten“². Die Kirche läßt Raum für viele Weisen, Gottes Liebe in der Welt zu bezeugen. Das Integrationsmodell, das den Ausführungen des Verf.s zugrunde liegt, ist eine Weise. Eine andere Weise ist, „wenn ein einzelner Christ oder eine Gruppe von Christen inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie leben, ihre Verständnis- und Annahmefähigkeit, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen“³. „Durch dieses Zeugnis ohne Worte wecken diese Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unwiderstehliche Fragen: Warum sind jene so? Warum leben sie auf diese Weise? Was – oder wer – ist es, das sie beseelt? Warum sind sie mit uns?“⁴ Sowohl eine wahrhaft menschliche Kultur innerhalb der Kirche wie der Beitrag, den Christen durch kritische Mitarbeit in der allgemeinen Gesellschaft leisten, weisen auf Gottes Liebe hin, weil und insofern beides Ausdruck der Liebe ist. Das eigentliche Zeugnis ist in beiden Fällen die Liebe in der Nachfolge des gekreuzigten Jesus.

4. Eine letzte Frage richtet sich an W.s Auffassung, daß Weltereignisse erst dann als Heilsereignisse realisiert sind, wenn sie vom Volk Gottes, von der Gemeinde Christi

² II. Vatik. Konzil, Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Nr. 57.

³ Paul VI., Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ (1975), Nr. 21.

⁴ Ebd.

gedeutet werden. In dieser Auffassung sind Heilsereignisse streng an die Kirche als Subjekt der Deutung gebunden. Dabei überzeugt der Gedanke, daß Ereignisse erst dann als Heilsereignisse verwirklicht sind, wenn sie im Glauben von Gott her verstanden und aufgenommen werden und wenn sie zum Dank an Gott führen. Glauben und Dank sind auch wesentlich gemeinschaftsbezogen; sie geschehen in einer Gemeinschaft oder in Hinordnung auf eine Gemeinschaft. Die Frage ist jedoch, ob ausschließlich die geschichtlich begrenzte Kirche Subjekt der ‚Glaubensdeutung‘ ist. Gott hat sich doch auch außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition nicht „unbezeugt gelassen“ (Apg 14,17). Wenn dieses Zeugnis auch weithin „durch Ungerechtigkeit niedergehalten“ und nicht dankend wahrgenommen wurde (Röm 1,18–21), so blieb es doch nicht gänzlich unbeachtet. Es gibt auch im Bereich der Religionen Dank an Gott, also „Deutung“ der Welt auf einen liebenden Ursprung hin. Sicher ist diese Deutung vorläufig, solange sie sich nicht auf das Zeugnis der Liebe Gottes in Jesus dem Gekreuzigten stützen kann. Aber ist sie deshalb ungültig oder unbedingt falsch? Wenn es aber eine wahre Deutung ist, so kommt darin auch Gottes Heilswirken zur Geltung, und zwar das eine Heilswirken, das im allgemeinen Heilswillen Gottes gründet und in der Erlösungstat Jesu Christi seine Mitte und Vollgestalt hat. Wer diese Mitte und Vollgestalt im Glauben der Kirche angenommen hat, muß alle anderen Ereignisse von der Mitte her und auf sie hin deuten. Das besagt aber nicht, daß die Ereignisse durch diese Deutung in der christlichen Gemeinde überhaupt erst zu Heilsereignissen würden. Von hier her wäre auch W.s Kritik an der Theologie Karl Rahners zu überprüfen.

Es war das Anliegen des Autors, „einige Linien des Bauplans der Kirche ans Licht zu holen“ (529). Dies hat er sehr eindringlich getan. Die vier Anfragen an seine Darlegungen wollten die beleuchteten Linien nicht grundsätzlich negieren, sondern lediglich auf die mögliche Gefahr von Verengungen hinweisen. Wenn die Kirche nicht in sich selbst, sondern in Jesus Christus dem Gekreuzigten ihre Identität hat, kann sie so offen und weit sein wie Jesus selbst. So ist sie Vermittlungsgestalt der universalen Liebe Gottes.