

Gnade und (Arbeits-)Gesellschaft

Zeitgenössische Gnadentheologie im sozialen Kontext

VON ANSGAR KREUTZER

Mit dem Begriff „Inversion“ hat Hans-Joachim Höhn auf ein interessantes Säkularisierungsphänomen hingewiesen: Einige religiöse Sprachformen und Symbole werden in ihrem Aussagegehalt ins Gegenteil verkehrt. Höhn nennt das eine „Richtungsumkehr“ hinsichtlich der Verweisungsfunktion religiöser Motive¹. Einer solchen Inversion scheint auch das theologische Zentralwort „Gnade“ zu unterliegen. Im christlichen Denk- und Sprachhorizont eine, ja *die* Kurzformel für das Gott-Mensch-Verhältnis und damit höchst positiv besetzt, vermag der Topos Gnade in der gegenwärtigen (populären) Kultur lediglich noch in seiner Verneinung Karriere zu machen. Nicht Gnade, sondern *Gnadenlosigkeit* ist angesagt. Repräsentativ für ähnlich gelagerte Beobachtungen in Einführungen zur Gnadenlehre verweist etwa Jürgen Werbick auf einen Werbeslogan aus einem erfolgreichen Motivationstraining: „*Gnadenlos ehrlich, gnadenlos direkt, gnadenlos inspirierend, gnadenlos erfolgreich!*“²

Der Plausibilitäts- und Erfahrungsverlust von Gnade lässt sich soziologisch entschlüsseln, entspricht er doch zwei leitenden Prozessen der Gegenwart: Die fortschreitende *Individualisierung* bringt das Idealbild des völlig autarken, idealiter von kollektiven Zwängen ebenso wie von sozialen Einbindungen und Verpflichtungen befreiten Individuums hervor: „Wer will schon von der Gnade anderer abhängig sein! Auf die eigenen Stärken soll es ankommen [...]“³ Die fortschreitende *Ökonomisierung* macht das für die Wirtschaft typische – und in diesem Kontext auch sinnvolle – Nutzenkalkül zur leitenden Handlungsmaxime überhaupt. „Die Märkte kennen keine Gnade; sie bestrafen alle, die sachfremde Rücksichten nehmen.“⁴ Beide Prozesse, die Individualisierung und die Ausbreitung einer ökonomisch-instrumentellen Mentalität, verdichten sich in einer für die spätmoderne Ge-

¹ H.-J. Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn [u. a.] 2007, 37. Höhn hat seine Diagnose von Säkularisierungsphänomenen und deren theologische Verarbeitung in jüngerer Zeit aktualisiert: *Ders.*, Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015.

² J. Werbick, Gnade, Paderborn 2013, 7. Vgl., um ein weiteres Beispiel für die negativen Konnotationen des Gnadenbegriffs anzuführen, etwa die ersten Sätze des älteren gnadentheologischen Grundrisses von A. Ganoczy, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989, 7: „Gnade‘ ist kein geläufiger Begriff der heutigen Umgangssprache. Sie weckt bei unseren Zeitgenossen oft Assoziationen wie Herablassung, Verzeihung, Privileg, altmodische Höflichkeit oder erinnert an gerichtliche Vorgänge wie Gnadengesuche und Begnadigung eines Kapitalverbrechers. Ein Hauch von idealisierter Macht und Herrschaft begleitet solche Vorstellungen: Bürger säkularisierter Demokratie haben wenig Anlaß dazu, den Begriff häufig und betont positiv zu verwenden.“

³ Werbick, Gnade, 8.

⁴ Ebd.

sellschaft zentralen Handlungssphäre: der Erwerbsarbeit. Während Gnade mit Geschenkcharakter, Angewiesenheit und Verdanktsein assoziiert wird, geht es in der uns prägenden (Arbeits-)Gesellschaft primär um eigene Leistung, selbst erwirtschafteten Verdienst, aus eigener Kraft erzielten Erfolg. Eine zeitgenössische Theologie der Gnade muss sich daher auch den Sinnstrukturen stellen, die eine durch Arbeit geprägte Gesellschaft hervorbringt, damit, „das theologische Reden von Gnade nicht in die gesellschaftliche Belanglosigkeit verführt“⁵. In den folgenden Ausführungen wird daher eine *kontextuelle* Gnadentheologie vorgeschlagen. Am Anfang steht eine methodologische Besinnung auf einen theologischen Klassiker des 20. Jahrhunderts: Es war der Dominikaner und Konzilsperitus Marie-Dominique Chenu, der bereits im Vorfeld des II. Vatikanums die Rede von Gnade in den Kontext einer theologischen Analyse der Arbeitsgesellschaft gestellt hat (1). In einem zweiten Schritt wird Chenus theologische Zeitdiagnose zu aktualisieren sein: Welche Sinnstrukturen bringt die derzeitige, *postindustrielle* Gesellschaft hervor, die den Rahmen für die gegenwärtige Rede und Erfahrungswirklichkeit von Gnade abgibt (2)? Schließlich wird vor dem damit skizzierten sozialen Kontext eine Theologie der Gnade – insbesondere im Rückgriff auf neuere gabetheoretische Überlegungen – zu reformulieren gesucht (3).

1. Zum Konnex von Gnadentlehre und Arbeitsgesellschaft. Eine methodologische Besinnung auf Marie-Dominique Chenu

Um die Anliegen des Theologiehistorikers und Dogmatikers Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) nachvollziehen zu können, ist seine eigene theologiegeschichtliche Einordnung sinnvoll:⁶ Chenu ist Protagonist der als „Nouvelle Théologie“ bezeichneten theologischen Aufbruchbewegung. Sie brach sich zeitlich um den 2. Weltkrieg herum in Frankreich Bahn und war inhaltlich mit „ein[em] gewisse[n] Maß an gesellschaftlicher und ökumenischer Öffnung“⁷ verbunden. Chenu war nicht nur Teil dieses theologischen

⁵ Ebd. 9.

⁶ Vgl. zu Chenu u. a. Y. Congar, Maria[*sic!*]-Dominique Chenu, in: H. Vorgrimler/R. Van der Gucht (Hgg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert; Band IV: Bahnbrechende Theologen, Freiburg i. Br. 1970, 99–122; R. Gibellini, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 191–196; M. Quisinsky, Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H. M. Féret zum II. Vatikanum, Berlin 2007; C. Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“, 2 Teilbände, Berlin 2010; vgl. auch das instruktive Interviewbuch M.-D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne, Mainz 2005; zu Chenus Neuformierung der Gnadentheologie in ihrer Verbindung mit einer Theologie der Arbeit vgl. A. Kreuzer, Induktive Gnadentlehre. Die wissenschaftstheoretische Bedeutung der Erwerbsarbeit für die katholische Theologie, in: M. Khalfaoui/M. Möhring-Hesse (Hgg.), Eine Arbeitsgesellschaft – auch für Muslime. Interdisziplinäre und interreligiöse Beiträge zur Erwerbsarbeit, Münster 2015, 169–180, 171–174.

⁷ A. Raffelt, Art. Nouvelle Théologie, in: LThK³ 7 (1998) 935–937. Zur Nouvelle Théologie vgl. u. a. auch: Gibellini, 156–166; Wolfgang W. Müller, Was kann an der Theologie neu sein? Der Beitrag der Dominikaner zur „nouvelle théologie“, in: ZKG 110 (1999) 86–104; M. Quisinsky,

Netzwerkes; er hat mit „Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie“ aus dem Jahr 1937 auch eine profilbildende Programmschrift verfasst.⁸ In diesem Werk legt er eine theologische Methodologie vor, die sich deutlich von der damals dominierenden Neuscholastik absetzt.⁹ Sein Ansatz ist offenbarungstheologisch: Entgegen der vom Rückbezug auf die biblischen Grundlagen weitgehend losgelösten hochspekulativen Neuscholastik beharrt Chenu auf dem „Primat der Vor-Gabe der Offenbarung“¹⁰:

In einer solchen Konzeption von Theologie sind Heilige Schrift und Tradition also nicht in erster Linie Argumentlieferanten zum Gebrauch der Schule in ihren strittigen Fragen. Zuerst muss einmal die Vorgabe an sich geprüft, gekannt, geliebt werden; alle weiteren Spekulationen wären sinnlos, dienten sie nicht dazu, diese Vor-Gabe in all ihren Dimensionen religiöser Intelligibilität immer besser kennen zu lernen.¹¹

Da sich nach christlichem Verständnis das Offenbarungshandeln Gottes in die Geschichte einschreibt, ist die Theologie damit auf Geschichte, wissenschaftstheoretisch auf die Methodik der Geschichts- und Geisteswissenschaften verwiesen. Dies gilt erst recht angesichts des Inkarnationsgeschehens als Höhepunkt einer geschichtlich gedachten Offenbarung:

Das Wort ist wahrhaft Mensch geworden, als es Mensch wurde, als es einer von uns wurde. Der Sohn Gottes ist eine Person der Geschichte. Folglich hat es der Theologe in seiner Arbeit mit Geschichte zu tun.¹²

Chenus methodisches Programm bleibt freilich nicht in einem Historismus stecken. Die „Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie“¹³ setzt sich auch und gerade in der jüngsten Etappe der Geschichte fort, also in der Gegenwart. Der Theologe habe „in seiner eigenen Zeit präsent zu sein“: „Theologisch gesprochen heißt dies, präsent zu sein für die Vor-Gabe der Offenbarung im gegenwärtigen Leben der Kirche und der aktuellen Erfahrung der Christenheit.“¹⁴

Chenu selbst setzt diesen Geschichts-, Gegenwarts- und nicht zuletzt Gesellschaftsbezug der Theologie insbesondere in einer „Theologie der Arbeit“

The „interference“ between nouvelle théologie and Catholic practice in Church and society, in: *EThL* 90 (2014) 71–98.

⁸ Vgl. *M.-D. Chenu*, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003 (Erstveröffentlichung 1937). Vgl. dazu v. a. die umfangreiche Studie von *Bauer*, *Ortswechsel der Theologie*.

⁹ Vgl. u. a. die Überblicke zur Neuscholastik: *P. Walter*, Art. Neuscholastik, in: *LThK*³ 7 (1998) 779–782; *J. Singer*, Neuscholastik – eine Erinnerung, in: *ThPQ* 152 (2004) 61–74. Zu Chenus Überwindung der neuscholastischen Wissenschaftstheorie vgl. auch *A. Kreutzer*, *Inkarnation als Prinzip – eine dogmatische Inspiration zur theologischen Verortung der Sozialethik*, in: *A. Bohmeyer/J. J. Frühbauer* (Hgg.), *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*, Münster 2005, 99–112.

¹⁰ *Chenu*, *Le Saulchoir*, 112.

¹¹ *Ebd.* 117.

¹² *Ebd.* 125 f.

¹³ *M. Heimbach-Steins*, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: *G. Fuchs/A. Lienkamp* (Hgg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster 1997, 103–121.

¹⁴ *Chenu*, *Le Saulchoir*, 134.

um, die er in den 1940er bis 1960er Jahren entwickelt.¹⁵ In dieser spielt die Gnadenlehre eine herausragende Rolle. Ähnlich wie die Offenbarungs- und Inkarnationstheologie in seiner Programmschrift „Le Saulchoir“ dient Chenu die Gnadenlehre hier insbesondere methodologischen Zwecken. Denn mit ihr rechtfertigt er die Fokussierung auch der Systematischen Theologie auf die irdische Wirklichkeit der Arbeit: Ganz im Duktus der Nouvelle Théologie ist es ihm zentrales Anliegen, die zumindest tendenzielle Trennung von menschlicher Natur und dem Gnadenhandeln Gottes, wie sie die neuscholastische Theologie vornahm, zu überwinden. In der Lesart Chenus und anderen ist die „*conditio humana*“ oder – in scholastischer Terminologie – die „Natur“ des Menschen immer schon auf ein göttliches Gegenüber und dessen liebende Zuwendung ausgerichtet.¹⁶ Diese Bezogenheit von Natur und Gnade betont Chenu in seiner Theologie der Arbeit unablässig: Es geht ihm um eine Überwindung der „Trennung zwischen Natur und Gnade“¹⁷. Er spricht von einer „Gnade, die sich in der menschlichen Natur inkarniert“¹⁸, und stellt fest: „Das Gesetz der Natur wirkt als Gesetz der Gnade.“¹⁹ Wenn durch diese gnadentheologische Begründung die menschlichen Wirklichkeiten derart in den theologischen Fokus rücken, dann ist auch und gerade die seit der Industrialisierung die menschliche Lebenswirklichkeit durchdringende Arbeitswelt ein zentrales (gnaden-)theologisches Thema. „Die ‚Zivilisation der Arbeit‘, wie man das 20. Jahrhundert bereits nennt, die technische Zivilisation im Dienst der Arbeit ist eine großartige Materie für die Gnade Christi.“²⁰

In der konkreten Ausfaltung seiner Theologie der Arbeit, die für Chenu – wie gesehen – ein Anwendungsfall einer Theologie der Gnade ist, zeichnet er

¹⁵ Vgl. die Kompilation *M.-D. Chenu, Theologie der Arbeit. Beiträge aus drei Jahrzehnten*, Ostfildern 2013. Im Einzelnen sind darin zusammengestellt: *Ders.*, *Spiritualité du travail*, Paris 1941, 32–43; *ders.*, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, 20–31; *ders.*, *Théologie du travail*, in: *Ders.*, *La Parole de Dieu*; II: *L’Évangile dans le temps*, Paris 1964, 543–570; vgl. dazu die Einführung von *S. Sailer-Pfister*, in: *Chenu, Theologie der Arbeit*, 7–36; sowie deren Dissertationsschrift: *Dies.*, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle*, Berlin 2006; vgl. zu Chenus Theologie der Arbeit und deren Aktualisierung auch *A. Kreuzer, Arbeit und Theologie*, in: *Ders.*, *Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags*, Münster 2011, 11–27.

¹⁶ Bei dieser theologischen Argumentation konnten die Vertreter der Nouvelle Théologie (etwa Henri de Lubac) – gegen die Interpretation der Neuscholastik – auf die scholastische Theologie des Thomas von Aquin und sein Theologumenon vom „*desiderium naturale ad visionem beatificam*“ verweisen, wonach „der Schöpfer [...] die geistbegabte menschliche Natur von Anfang an so gewollt [hat], dass die *visio beatifica* [die Gottesschau] nicht nur deren Möglichkeit, sondern deren Bestimmung ist“ (*K.-H. Menke, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, 171). Vgl. auch Thomas’ Formulierung: „Obgleich nämlich der Mensch natürlicherweise hingeneigt ist zum letzten Ziel, d. h. zur Gottesschau, vermag er sie dennoch nicht zu vollziehen auf natureigene Weise, sondern allein durch die Gnade“ (*Thomas von Aquin, Let. II, q. 2, a. 4, ad 5*, zitiert nach: *Gnadenlehre II. Mittelalter bis Gegenwart*, bearbeitet von *G. L. Müller*, Graz/Wien/Köln 1996, 16).

¹⁷ *Chenu, Theologie der Arbeit*, 59.

¹⁸ Ebd. 102.

¹⁹ Ebd. 49.

²⁰ Ebd. 63.

ein ambivalentes Bild. Für ihn ist „das Prinzip dieses technischen Zeitalters [...] der Übergang vom Werkzeug zur Maschine“²¹. Damit entstehen dem Menschen einerseits neue und großartige Möglichkeiten zur Gestaltung der Welt, der Natur und der Materie, in denen er sich selbst entfalten kann, ja in theologischer Lesart zum Mitschöpfer Gottes wird. „Produzieren ist authentisch und im Vollsinn ein *actus humanus* und in göttlicher Dimension ein Tun nach dem Bild des Schöpfers.“²² Zum anderen liefert sich im technischen Zeitalter der Mensch aber auch der entfremdenden Eigendynamik der Maschinisierung aus:

Die Maschine gehorcht dem Willen des Menschen, erreicht die Zwecke, die dieser ihr vorgegeben hat, aber gerade dadurch erlangt sie eine ganz spezielle Autonomie in ihrer Funktion und Entwicklung. Die auf diese Weise objektivierte Arbeit hängt immer weniger vom Arbeitenden, von seinen Intentionen und Vorhaben, von den unmittelbaren Formen und Normen des Körpers und der Seele ab: Sie entpersönlicht sich [...].²³

Daher möchte Chenu Arbeit nur dort, wo sie Humanität und menschlicher Selbstentfaltung dient, mit der göttlichen Gnadenordnung in Verbindung bringen: „Alles, was menschlich ist, ist Materie für die Gnade. Wenn die Arbeit humane Konsistenz annimmt (aber auch nur dann), findet sie Eingang in die Ökonomie der Gnade.“²⁴

Methodologisch hat Chenu Pionierarbeit geleistet: Im Rückgriff auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung, auf die Inkarnationstheologie und auf die Überwindung eines (neuscholastischen) Natur-Gnade-Dualismus begründet er die Zuständigkeit auch der Systematischen Theologie für die irdischen Wirklichkeiten, unter denen die Arbeit seit der Epoche der Industrialisierung einen herausragenden Stellenwert einnimmt. Allerdings bleibt der Konnex, den Chenu zwischen Gnadenlehre und Theologie der Arbeit herstellt, primär methodologischer Art. Was die christliche Rede von Gnade *inhaltlich* aussagt, ist bei ihm weitgehend unbestimmt. Zudem ist – aus historisch verständlichen Gründen – Chenus Zeitanalyse auf die Organisations- und Mentalitätsstrukturen der Industriegesellschaft beschränkt, die so heute nicht mehr gelten. Eine auf Chenus methodologische Grundlegung aufbauende Theologie von Gnade im Kontext der Arbeitsgesellschaft hat damit zwei Modifizierungen vorzunehmen: Die Analyse der *postindustriellen* Arbeitsgesellschaft muss *aktualisiert* und die dogmatische Reflexion auf das christliche Zentralwort Gnade muss vor diesem Hintergrund *konkretisiert* werden.

²¹ Ebd. 75.

²² Ebd. 93.

²³ Ebd. 75 f. Chenus Kritik an der Entpersönlichung der Arbeit durch Maschinisierung erinnert an Karl Marx' Kritik an menschlicher Entfremdung durch Industriearbeit. Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Hamburg 2005.

²⁴ Chenu, Theologie der Arbeit, 62.

2. Subjektivierung von Arbeit. Sinnstrukturen der postindustriellen Gesellschaft

Seit Chenus (Gnaden-)Theologie der Arbeit hat sich die Arbeitsgesellschaft naturgemäß stark verändert. Die Fokussierung auf die Maschine wird unter postindustriellen Bedingungen durch den geänderten Stellenwert des Produktionsfaktors Mensch abgelöst: „Der Fokus richtet sich [...] darauf, dass es zu einer tiefer gehenden betrieblichen Nutzung der ‚Subjektivität‘ der Arbeitenden kommt.“²⁵ Das heißt, Persönlichkeitsmerkmale wie „Haltungen, Wissen, Fertigkeiten, Motive, Gefühle, Werte etc. werden in Verwertungsstrategien einbezogen“²⁶. Nach Einschätzung von Soziologen²⁷ bedeutet diese „Subjektivierung von Arbeit“ mehr als eine Umstellung der betrieblichen Rationalisierungsstrategie. Der Trend in der Arbeitswelt ist Sinnbild und Motor eines weitreichenden sozialen Wandels. Analytisch gesprochen, verändert die Subjektivierung von Arbeit die *Handlungs-* und die *Identitätslogik*:

Die gesteigerten Möglichkeiten und Notwendigkeiten zu eigenständiger Selbstorganisation und Selbstkontrolle im Beruf führen auf der Ebene der *Handlungslogik* zu einer Art *Selbstrationalisierung*. Die subjektive Gestaltung der Arbeit, zum Beispiel die Abschaffung einer fixen Arbeitszeit (Stichwort: Ende der Stechuhr) und eines klar bestimmten Arbeitsortes (Stichwort: „Home Office“) lässt die Grenzen von Arbeit und Leben immer mehr verschwimmen: „Wann ist ‚Arbeit‘, wann ‚Pause‘ und wann ist überhaupt die Arbeit erledigt, sodass man gar ein ‚Ende‘ der Arbeitszeit in Anspruch nehmen darf?“²⁸ Die Tatsache, dass Erwerbsarbeit immer stärker an jedem Ort und zu jeder Zeit durchgeführt werden kann, führt dazu, dass die in der Erwerbsarbeit leitende Handlungsmaxime, das nutzenorientierte, zweckkra-

²⁵ G. G. Voß/C. Weiß, Burnout und Depression – Leiterkrankungen des subjektivierten Kapitalismus oder: Woran leidet der Arbeitskraftunternehmer?, in: S. Neckel/G. Wagner (Hgg.), *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Berlin 2014, 29–57, 32. Vgl. den einschlägigen und instruktiven Überblick zur Subjektivierung der Arbeit: M. Moldaschl/G. G. Voß (Hgg.), *Subjektivierung von Arbeit*, München/Mering 2003. Günter G. Voß und Hans J. Pongratz haben ihre Analyse der Subjektivierung von Arbeit auf den breit rezipierten Begriff des „Arbeitskraftunternehmers“ gebracht, dem die effektive Ausnutzung/Ausbeutung seiner Arbeitskraft in Formen selbstorganisierter Arbeit selbst aufgetragen ist: G. G. Voß/H. J. Pongratz, *Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der „Ware Arbeitskraft“?*, in: KZfSS 50 (1998) 131–158; *dies.*, *Arbeitskraftunternehmer. Erwerbsorientierungen in entgrenzten Arbeitsformen*, Berlin 2003. Sozialetisch lässt sich der Ausbau von Selbstorganisation in der Erwerbsarbeit ambivalent, positiv wie negativ, beurteilen: Einerseits entstehen ohne Zweifel Freiräume, die von Arbeitenden geschätzt werden; andererseits steigen Arbeitsverdichtung und Gefahren der Selbstausbeutung. Vgl. zu dieser Ambivalenz A. Kreuzer, „Tut, was ihr wollt, aber seid profitabel!“ Selbstorganisierte Arbeit zwischen Selbstausbeutung und Selbstbestimmung, in: H. Crüwell/T. Jakobi/M. Möhring-Hesse (Hgg.), *Arbeit, Arbeit der Kirche und Kirche der Arbeit*, Münster 2005, 37–50.

²⁶ H. Minssen, *Arbeits- und Industriesoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2006, 152. Auch in dieser Einführung ist ein Unterkapitel der Subjektivierung der Arbeit gewidmet: ebd. 150–154.

²⁷ Um einer besseren Lesbarkeit willen wird auf eine geschlechtsspezifische Unterscheidung verzichtet. Die maskuline Form impliziert selbstverständlich immer auch die feminine Variante.

²⁸ Voß/Weiß, *Burnout und Depression*, 31.

tionale, instrumentelle Handeln, verstärkt in andere Lebenssphären (Familie, Freizeit, Hobbies) eindringt: „Das gesamte Leben der Arbeitenden gleicht auf diese Weise immer mehr einem durchorganisierten ‚Betrieb‘.“²⁹

Diese instrumentelle Handlungsform wirkt sich auch auf das Selbstverhältnis, die *Identitätslogik* aus. Der Selbststrationalisierung auf der Ebene der Handlungslogik entspricht eine *Selbstökonomisierung* auf der Ebene der Selbstsicht. Subjektivierung bedeutet, dass „subjektive‘ Potenziale eingesetzt werden, die weit über die zuvor beruflich erforderlichen Fähigkeiten hinausgehen: Kreativität, Kommunikativität, Sozialkompetenzen und vieles andere mehr.“³⁰ „Infolgedessen wandelt sich auch das Verhältnis der Beschäftigten gegenüber den eigenen Fähigkeiten als ‚Ware‘.“³¹ Die Arbeitssoziologen Günter G. Voß und Cornelia Weiß sehen in der Selbstökonomisierung, also der Unterwerfung der Selbstsicht unter Kriterien der Wirtschaftlichkeit, letztlich eine Gefährdung von Selbstbestimmung im umfassenden Sinne, ja von Subjektivität überhaupt:

Es geht also nicht länger um die Nutzung begrenzter menschlicher Fähigkeiten für begrenzte Zwecke unter begrenzten Bedingungen, sondern um den Zugriff auf die gesamte „lebendige“ Subjektivität und die tendenziell „totale“ gesellschaftliche Funktionalisierung von Menschen und ihren Eigenschaften.³²

Der Wandel der Arbeitsgesellschaft ist aus Sicht der ihn beschreibenden Sozialwissenschaftler damit durchaus von einer grundsätzlich anthropologischen Bedeutung: „Vor unseren Augen (und mit unserer Beteiligung) entsteht eine neue Form des ‚Menschseins‘ in der Gesellschaft – mit neuen sozialen Funktionen und Gefährdungen.“³³ Einerseits können erhöhte Möglichkeiten der Selbstorganisation zu Selbstentfaltung im Beruf und jenseits des Berufes beitragen. Andererseits besteht die Gefahr, dass die menschliche Handlungs- und Identitätslogik als Ganze unter das Regime von Zweckrationalität und Nutzenkalkül geraten, und dass „die Lebendigkeit von Menschen gesellschaftlich vernutzt und verwertet wird“³⁴. Vor diesem Hintergrund gewinnt das gnadentheologisch inspirierte Menschenbild des Christentums, das Leben in letzter Instanz als Gottes *Geschenk* und nicht als probates Mittel der Effektivitätssteigerung ansieht, erhebliche Aktualität und Relevanz. Um inspirativ wirken zu können, lassen sich Grundzüge der Gnadentheologie mit den skizzierten Sinnstrukturen der „subjektivierten“ Arbeitsgesellschaft in ein kritisch-korrelatives Verhältnis bringen.

²⁹ Ebd. 35.

³⁰ Ebd. 32.

³¹ Ebd. 34.

³² Ebd. 45.

³³ Ebd. 44.

³⁴ Ebd. 46.

3. Jenseits von Nutzenkalkül und Selbstinstrumentalisierung. Anthropologische und gesellschaftskritische Implikationen der Gnadentheologie

3.1 Gnade im „Gabeparadigma“

In lexikalischen Annäherungen an das christliche Zentralwort „Gnade“ wird damit zumeist die „heilende Zuwendung Gottes zum Menschen“³⁵ bezeichnet, die mit den Adjektiven „unverdient“ und „nicht verdienbar“ näher charakterisiert wird.³⁶ Dadurch rückt das Wort „Gnade“ semantisch in den Phänomenbereich von Gaben und Geschenken, die außerhalb einer Leistungs- und Verdienstlogik stehen. Angesichts dieser inhaltlichen Nähe von Gnade mit dem Kulturphänomen Gabe überrascht es nicht, dass jüngere gnadentheologische Reflexionen auf gabetheoretische Kategorien zugreifen, um eine christliche Theologie der Gnade zu reformulieren.³⁷ Einen entscheidenden Anstoß der zeitgenössischen Gabetheorie stellt der grundlegende Essay des französischen Soziologen und Ethnologen Marcel Mauss (1872–1950), „Die Gabe“ („Essai sur le don“), dar.³⁸ In der Zusammensicht des ihm vorliegenden ethnologischen Materials wollte Mauss die Sinnstruktur des Gabentauschs erheben. Er fokussierte dabei auf den Widerspruch, dass kulturübergreifend bis hin zu unseren Weihnachtsbräuchen Geschenke „theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden müssen“³⁹. Entscheidend für unseren Kontext ist, dass Mauss’ Erklärung für den Gabentausch, für Schenken, Zurück- und Weiterschenken, nicht nur auf eine ökonomische Logik wechselseitigen Nutzens hinausläuft.⁴⁰

³⁵ So z. B. B. J. Hilberath, Gnadenlehre, in: *Th. Schneider* (Hg.), Handbuch der Dogmatik; Band 2, Düsseldorf 2000, 3–46, 4.

³⁶ Vgl. ebd. 36.

³⁷ Zu nennen sind etwa der schon erwähnte Jürgen Werbeck und seine Schülerin Veronika Hoffmann, vgl. z. B. J. Werbeck, Menschen-Gaben, Gottes Gabe: Geschichte einer Herausforderung, in: *Ders.*, Gnade, 140–160; *ders.*, Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, in: *Ders.*, Vergewisserungen im interreligiösen Feld, Berlin 2011, 283–316; *ders.*, Würüber Größeres nicht gegeben werden kann. Von der Gabe und der Herausforderung der Anerkennung, in: Ebd. 297–316; V. Hoffmann, Rechtfertigung: zur Einbezogenheit des Menschen in den Vorgang seiner Erlösung, in: *Dies.*, Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i. Br. 2013, 285–346; *dies.*, Die Gabe der Anerkennung. Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes von Paul Ricoeur, in: *ThPh* 81 (2006) 503–528. Vgl. auch das Themenheft „Gabe und Rechtfertigung“: *ÖR* 60/2 (2011); und den Sammelband: V. Hoffmann (Hg.), Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie? Frankfurt am Main 2009, die interdisziplinär und interkonfessionell ausgerichtet sind und jeweils auch Beiträge von Werbeck und Hoffmann selbst enthalten.

³⁸ M. Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1990 (Erstveröffentlichung 1924). Vgl. auch die knappe gnadentheologische Aufnahme von Mauss’ Gabetheorie in: A. Kreuzer, Schenken, in: *Ders.*, Arbeit und Muße, 165–171, wo auch die destruktiven Formen eines exzessiven Gabewettkampfs („Potlatch“), auf die Mauss ebenfalls hinweist, Berücksichtigung finden.

³⁹ Mauss, 17.

⁴⁰ So diagnostiziert Iris Därmann in ihrer Einführung in die Theorie der Gabe mit Bezug auf

Im Gegenteil: Es ist gerade Mauss' Verdienst, die Sinnstruktur der Gabe grundsätzlich außerhalb der ökonomischen Nutzenlogik angesiedelt und sie als interpersonales Geschehen gedeutet zu haben. Sein wichtigstes Argument hierzu ist der Verweis darauf, dass in den Deutungen, die mit den Gabeprozessen verbunden werden, der/die Gebende als „in der Gabe präsent“ angesehen wird:

Das, was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, daß die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm⁴¹[:] denn etwas von jemand annehmen heißt, etwas von seinem geistigen Wesen annehmen⁴².

Der Sinn des Gabentauschs ist also letztlich eine „Verquickung von geistigen Bindungen“⁴³, die Begründung wechselseitiger Beziehung und Verbindlichkeit.

Es ist dieses interpersonale, der ökonomischen Nutzenlogik entzogene Element der Gabe, das sie für eine gnadentheologische Applikation attraktiv macht. In diesem Sinne interpretiert etwa Werbick Gnade im „Gabeparadigma“. Er versteht Gnade gabetheoretisch als interpersonales Anerkennungs- und Würdigungsgeschehen des Menschen durch Gott: „Gottes Gnaden-Gabe ist das Geschenk seines unendlich wohlwollenden Daseins *für* mich/*für* uns.“⁴⁴ Entsprechend der Mauss'schen Gabetheorie initiiert ein solches (Gnaden-)Geschenk eine weiterführende Bindung von Gott und Mensch.

Mauss, dass sich auch unsere „Geschenkpraktiken“ von den „ökonomischen Transaktionen in Beziehungen instrumentellen oder gewinnorientierten Interesses [...] gelöst zu haben scheinen“ (*dies.*, Theorien der Gabe. Zur Einführung, Hamburg 2010, 19). Auf diese nicht-ökonomische Sinnstruktur hebt auch Hoffmann in ihrer theologischen Rezeption des Gabe-Diskurses ab: „Die Gabe gehört schlicht einem anderen sozialen Wirklichkeitsbereich an als die Ökonomie“ (*V. Hoffmann*, Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung, in: ÖR 60 [2011] 160–177, 162).

⁴¹ Mauss, 33. Därmann spricht von der Erfahrung der Gabe als „von der Vermischung, der *mélange* von Person und Sache im Akt der Übergabe“ (*dies.*, 17 f.)

⁴² Mauss, 35. Die gabetheoretische Vorstellung, dass der Geber in der Gabe präsent ist, ohne mit ihr identisch zu sein, scheint durchaus inspirativ, um die traditionelle gnadentheologische Terminologie der Differenzierung und des Zueinanders von „ungeschaffener Gnade“ (= Gott / = „Geber“) und „geschaffener Gnade“ (= Wirkung der Gnade beim Menschen / = „Gabe“), also der theologischen und der anthropologischen Dimension von Gnade, plausibel machen zu können. Vgl. zu dieser klassischen, scholastischen Differenzierung z. B. *Hilberath*, 19 f.: „Scholastisch ausgedrückt, ergab sich die Differenz von *ungeschaffener* – *geschaffener* Gnade (*gratia increata – gratia creata*). Die ungeschaffene Gnade ist Gott selbst als der, der sich in der Menschwerdung des Sohnes und der Einwohnung des Heiligen Geistes (bzw. der Dreieinigkeit) selbst gibt (ungeschaffen = Er selbst); die dadurch wie durch alles aktuelle gnädige Sichzuwenden Gottes im Menschen, in der Kreatur, hervorgerufene Wirkung heißt folglich geschaffene Gnade.“

⁴³ Mauss, 39. Auf diesen beziehungsstiftenden und gesellschaftskonstitutiven Aspekt von Gabeprozessen, die einer anthropologischen Sicht entsprechen, die den Menschen als soziales Wesen sieht und auch das Solidaritätspotenzial moderner Gesellschaften stärken kann, weist nachdrücklich hin: *G. Berthoud*, Das Universum der Gabe. Anerkennung des Anderen, Wertschätzung seiner selbst und Dankbarkeit, in: *M. Rosenberger/F. Reisinger/A. Kreutzer* (Hgg.), Geschenk – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion, Frankfurt am Main [u. a.] 2006, 25–52.

⁴⁴ *Werbick*, Gnade, 151.

Damit lässt sich auch die biblisch zentrale Bundestheologie gabetheoretisch begreifen. Versteht man nämlich die gnadenvolle Hinwendung Gottes zu den Menschen in Analogie zur Sinnstruktur der Gabe, wie sie Mauss und andere herausgearbeitet haben, wird die daraus entstehende wechselseitige Beziehung und Verbindlichkeit ersichtlich. Wie der Geber/die Geberin in seinem/ihrer Geschenk präsent bleibt, so geht Gott im Angebot seines Bundes mit den Menschen eine bleibende Selbstbindung ein: „Der Schenkende [Gott, Hinzufügung A. K.] macht sich abhängig; er hört nicht auf, um die Annahme seines Geschenks zu werben.“⁴⁵ Interpretiert man ein solches, sich von der Seite Gottes her selbst verpflichtendes Bundesangebot weiter in der Sinnstruktur der Gabe, ist damit zugleich die Einladung zur Annahme durch die Menschen, zur Aufnahme einer Beziehung verbunden, die freilich – der Geschenkcharakter bleibt bestehen! – nicht Bedingung, sondern (potenzielle) Folge des Gnaden-Geschenkes Gottes ist.⁴⁶

Das Unverdiente am Geschenk ist gerade die vertrauensvolle Herausforderung, von diesem Geschenk einen guten Gebrauch zu machen. Gott schenkt (sich), *damit* die Menschen aus seinem Zutrauen leben und sich immer mehr für die Fülle des Lebens öffnen.⁴⁷

Werbick weitet seine gabetheoretische Deutung des Gott-Mensch-Verhältnisses auch auf die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen aus. Der Glaube an die unverdiente heilvolle Zuwendung Gottes setzt – in der Gabenlogik interpretiert – idealiter eine Art übergreifender Kultur der Gabe frei, mobilisiert Ressourcen des Weitergebens:

An solche mir erwiesene, zutiefst wohlwollende Präsenz glauben zu können, eröffnet Ressourcen eigenen Wohlwollens.⁴⁸ Menschen sind davon in Anspruch genommen, Gottes Gnade zu verleiblichen. Wo sie Gottes Engagiertsein für die Fülle des Lebens glauben und daran teilnehmen, werden sie zum Segen für die Menschen: zu Medien der Weitergabe seines Wohlwollens in die Welt hinein [...].⁴⁹

Für unseren Zusammenhang einer Gnadentheologie, die sich den Sinnstrukturen derzeitiger Arbeitsgesellschaft stellen möchte, ist instruktiv, wie diese anthropologischen Implikationen einer Gabe-Gnade-Theologie quer zu den skizzierten Sinnstrukturen der Arbeitsgesellschaft stehen. Diesen Kontrast kann ein Vergleich von Handlungs- und Identitätslogiken der Gabe mit den

⁴⁵ Ebd. 153.

⁴⁶ Diese gabentheologische Deutung kann auch das Insistieren Martin Luthers erhellen, dass die guten Werke Folgen und Früchte von Gnade und Glaube, nicht aber deren Bedingung sind: „Denn nicht die guten Werke machen einen gerecht (wie wir oft gesagt haben), sondern der Gerechte wirkt gute Werke“ (WA 7,137/21 f.). Vor diesem Hintergrund überrascht die überkonfessionelle Rezeption der Gabetheorie in der Gnaden-/Rechtfertigungstheologie nicht. Vgl. aus evangelischer Sicht mit Bezug zu Luther z. B.: B. K. Holm, Rechtfertigung und Gabe. Ein Beitrag zur Resozialisierung der Rechtfertigungslehre, in: ÖR 60 (2011) 178–190.

⁴⁷ Werbick, Gnade, 155.

⁴⁸ Ebd. 150.

⁴⁹ Ebd. 151.

erhobenen Handlungs- und Identitätslogiken der Subjektivierung von Arbeit erhellen.

3.2 Gnadentheologie im Kontext der subjektivierten Arbeitsgesellschaft

Die um sich greifende *Handlungslogik* derzeitiger Arbeitsgesellschaft wurde als *Selbstrationalisierung* charakterisiert. Die Soziologen Voß/Weiß sprechen von einer „alle individuellen Ressourcen nutzende[n] rationalisierte[n] Gestaltung des persönlichen Lebensrahmens“⁵⁰. Dagegen haben „Gabe und Geschenk“, von denen eine gnadentheologische inspirierte Anthropologie ausgeht, „ihren Ort vor allem in nicht-ökonomischen Sozialbeziehungen“⁵¹. „[D]ie Logik des Ökonomischen ist keine Beziehungs-, sondern eine Ergebnislogik. Es geht um Bilanzen, nicht – jedenfalls nicht direkt – um Beziehungsgeschichten.“⁵² Damit setzt sich eine gaben- und gnadentheologische Anthropologie gegen das Um-sich-Greifen allgegenwärtiger Zweckrationalität („Ergebnislogik“ [Werbick]) zur Wehr.

Die *Identitätslogik* der subjektivierten Arbeitsgesellschaft wurde weiter oben als *Selbstökonomisierung* gekennzeichnet. Sie befördert ein nach ökonomischen Kriterien ausgerichtetes Selbstverhältnis („das Selbst als Ware“). Den Arbeitenden wird eine „systematische ‚Selbstproduktion‘ von Fähigkeiten“ und eine „kontinuierliche ‚Selbstvermarktung‘“⁵³ abverlangt. Die das christliche Menschenbild leitende Gnaden- und Gabenlogik impliziert dagegen ein alternatives Selbstverhältnis: Gnadentheologisch und gabentheoretisch gedacht ist Identität eben nicht bloß eine „selbst produzierte“, „modellerte“ und „zur ökonomischen Vernutzung frei gegebene“. Menschliche Identität ist in christlicher, nicht zuletzt gnadentheologischer Lesart vielmehr in Anerkennungsverhältnissen geschenktes und damit verdanktes Selbstsein. In dieser Hinsicht kritisiert Werbick ein auf dem Vormarsch befindliches „Ideal der Selbst-Ursächlichkeit“, ein „selbstursprüngliche[s], sich und seine Welt bestimmende[s] Ich“⁵⁴. Dagegen machen „Gabe-Verhältnisse [...] die Armut ökonomischer Verhältnisse sichtbar und lassen erahnen, wie menschliches Leben sich in der Anerkennung, mehr noch in wohlwollend geschenkter Aufmerksamkeit zu seiner Fülle entfaltet“⁵⁵. Freilich bleibt angesichts des damit herausgearbeiteten Kontrastes zwischen den Sinnstrukturen der Arbeitsgesellschaft und einer gnadentheologisch durchformten Anthropologie die Frage, wie eine gnadentheologische motivierte Kritik an einer vernutzenden Subjektivierung in der Erfahrungswelt Raum greifen kann. Schließlich stellt die „Heraus-

⁵⁰ Voß/Weiß, *Burnout und Depression*, 35.

⁵¹ Werbick, *Gnade*, 140.

⁵² Ebd. 141.

⁵³ Voß/Weiß, *Burnout und Depression*, 34.

⁵⁴ Werbick, *Gnade*, 149.

⁵⁵ Ebd. 148.

arbeitung des Erfahrungsbezugs der Gnadenlehre und deren Artikulation im Kontext heutiger Wahrnehmungen⁵⁶ ein wesentliches Arbeitsfeld gegenwärtiger Gnadentheologie dar.

Ein erfahrungsbasiertes Korrektiv zur instrumentalistischen Mentalität der *Selbstrationalisierung* und damit eine Form „angewandter Gnadentheologie“ unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen kann die Kultivierung der liturgisch-rituellen Dimension des christlichen Glaubens sein. Denn die im Ritus vorherrschende Handlungslogik ist einer rein zweckrationalen Vorgehensweise, die heute überhandzunehmen droht, entgegengestellt. Riten leben eben nicht von Gebrauch, Effizienz oder Machbarkeit. Ihre Kennzeichen sind vielmehr die der Machbarkeit entzogene Vorgegebenheit und die eine effiziente Nutzung von Zeit konterkarierende Wiederholung.⁵⁷ Der Pastoraltheologe Ottmar Fuchs beginnt seine gnadentheologisch angelegte Sakramententheologie „Sakramente – immer gratis, nie umsonst“ daher konsequent mit einer Grundsatzreflexion zu „Gnade im Ritual“.⁵⁸ Denn neben dem gnadentheologischen *Gehalt* verweist gerade die rituelle *Gestalt* der Sakramente auf die Vorgängigkeit und den Geschenkcharakter von Gnade: „Die relative Vorgegebenheit und Kontinuität des Rituals bilden die ‚natürliche‘ Entsprechung für jene Vorgegebenheit, dass den Menschen die Liebe Gottes geschenkt ist, noch bevor sie diesbezüglich etwas leisten müssten.“⁵⁹

Im Hinblick auf die zunehmende *Selbstökonomisierung* von Fähigkeiten und Persönlichkeitsmerkmalen in der subjektivierten Arbeit kann eine gnadentheologisch inspirierte (christliche) Sozialethik darauf verweisen, dass es auch in der Erwerbsarbeit um mehr als um rein ökonomische Selbst- und Sozialverhältnisse geht. Zu Recht hat etwa Papst Franziskus mit der langen Tradition kirchlicher Sozialverkündigung in seiner Enzyklika *Laudato si* auf die vielfältigen anthropologischen Dimensionen der Arbeit hingewiesen:

⁵⁶ *Hilberath*, 35. Auf die Notwendigkeit der Erfahrungsdimension des im religiösen Diskurs mit Gnade Gemeinten weisen z. B. auch Eva-Maria Faber und Gisbert Greshake in ihren Hinführungen zur Gnadenlehre hin: *E.-M. Faber*, *Du neigst Dich mir zu und machst mich groß. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung*, Regensburg 2005, 118–143 („Auf der Suche nach Orten der Erfahrung von Gnade“); *G. Greshake*, *Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung*, Mainz 2004, 146–150 („Erfahrbarkeit der Gnade?“). Ich habe an anderer Stelle – in Rezeption der wirtschafts- und kultursoziologischen These vom „unternehmerischen Selbst“, die Ulrich Bröckling vorgelegt hat (*ders.*, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt am Main 2007) – versucht, die religiös-theologische Rede und „Erfahrbarkeit“ von Gnade in den von Bröckling gezeichneten gesellschaftlichen Zusammenhang zu stellen: *A. Kreuzer*, „Gnade für das unternehmerische Selbst“. Eine theologische Kritik der überzogenen Leistungsgesellschaft, in: *StZ* 232 (2014) 547–557.

⁵⁷ Vgl. zu Handlungsstrukturen von Riten (aus der Fülle ritualtheoretischer und -praktischer Literatur) beispielsweise: *A. Hahn* [u. a.], *Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben der Menschen*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1977; *H.-G. Soeffner*, *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*, Weilerswist 2010; *B. Stollberg-Rilinger*, *Rituale*, Frankfurt am Main/New York 2013; zur aktuellen Ritualkreativität und -dynamik innerhalb und außerhalb der Kirchen vgl. das Themenheft „Neue Rituale“ der *ThPQ* 164/2 (2016).

⁵⁸ *O. Fuchs*, *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*, Würzburg 2015, 11–48.

⁵⁹ *Ebd.* 23.

Die Arbeit sollte der Bereich der vielseitigen persönlichen Entfaltung sein, wo viele Dimensionen des Lebens ins Spiel kommen: die Kreativität, die Planung der Zukunft, die Entwicklung der Fähigkeiten, die Ausübung der Werte, die Kommunikation mit den anderen, eine Haltung der Anbetung.⁶⁰

So lässt sich auch für eine gnadentheologisch inspirierte Arbeitsethik der Mauss'sche Gabegedanke fruchtbar machen. Denn die Austauschprozesse, das Geben und Nehmen in der Sphäre der Erwerbsarbeit, sind keine bloß ökonomischen Nutzen-, sondern vielmehr umfassende Beziehungs- und Anerkennungsverhältnisse.

4. Schlussreflexion

„Kaum eine neuere gnadentheologische Arbeit, die nicht darauf hinweist, wie schwierig es ist, heute über Gnade zu sprechen oder wie unzeitgemäß das Wort ‚Gnade‘ ist“, resümiert Petra Steinmair-Pösl ihre Durchsicht zeitgenössischer Gnadentheologien.⁶¹ Umso beachtlicher ist es, dass das Wort „Gnade“ zwar im kirchlichen Jargon marginalisiert, ja „zum theologischen Fachbegriff geschrumpft“⁶² scheint, im Kontext der Subjektivierung von Arbeit jedoch – sozusagen in doppelter Verneinung und damit positiv besetzt – wiederkehrt. Der Sozialwissenschaftler Sascha Zirra weist ebenfalls auf die Gefahren hin, die von einer auf die ganze Persönlichkeit zugreifenden Erwerbsarbeit drohen:

Die Subjektivierung von Arbeit führt also nicht nur zu einer Erweiterung autonomer Handlungsräume in der Arbeit, sondern unterwirft das Individuum auch einem neuen, viel *gnadenloseren* Herrschaftsregime. Denn was ist vorstellbar *gnadenloser* als das eigene Gewissen?⁶³

Gleich zweimal werden hier der umfassende Zugriff und die rigide Kontrolle des Selbst *durch sich selbst* mit dem Adjektiv „gnadenlos“ belegt und damit

⁶⁰ Papst Franziskus, Die Enzyklika „Laudato si“. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br. 2015, Nr. 127. Ausführlich und fundiert hat Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Laborem exercens“ (1981) eine Theologie und Ethik der Arbeit vorgelegt. Vgl. dazu etwa A. Kreutzer, 20 Jahre nach Laborem exercens: Konfessionelle Differenzen oder ökumenische Perspektiven in den theologischen Sinndeutungen der Arbeit?, Frankfurt am Main 2002. Vgl. zu Tradition und aktueller Bedeutung einer kirchlichen und theologischen Ethik der Arbeit das Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 52 (2011) zum Thema „Ethik der Arbeitsgesellschaft. Zur Impulskraft der Enzyklika ‚Rerum novarum‘“.

⁶¹ P. Steinmair-Pösel, Gnade in Beziehung. Konturen einer dramatischen Gnadenlehre, Münster 2009, 13.

⁶² O. H. Pesch, Art. Gnade, in: NHTHG 2 (2005) 51–61, 52. Im Anschluss an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ durch den Lutherischen Weltbund und den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen von 1999 ist es im Gegensatz zum Befund von Pesch das Anliegen der Publikation „Räume der Gnade“, „die Kluft zwischen Gnade bzw. Rechtfertigung als ‚Fachbegriff‘ und Gnade als ‚Inbegriff‘ christlichen Glaubens zu schließen“ (M. Eckholt/S. Pemsel-Maier, Einführung, in: Dies. [Hgg.], Räume der Gnade. Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft, Ostfildern 2006, 9–15, 14). Zu einer solchen Plausibilisierung und Erfahrungsorientierung des sperrigen, zugleich jedoch für die (Arbeits-)Gesellschaft ein humanes Potenzial beinhaltenden Begriffs „Gnade“ möchte auch der vorliegende Artikel beitragen.

⁶³ S. Zirra, Die Subjektivierung der Arbeit in segmentierten Arbeitsmärkten, in: JCSW 52 (2011) 59–80, 69 (Hervorh. A. K.).

in ein kritisches Licht gestellt. In diesem Sprachspiel bewahrt das aus der religiösen Verkündigungssprache ausscheidende Wort „Gnade“ einen positiven Gehalt und das Potenzial zur Gesellschaftskritik. Vielleicht hängen so die viel beklagte „Unzeitgemäßheit“ und die gesellschaftliche/gesellschaftskritische Relevanz des Gnadendiskurses zusammen: Aus den vorherrschenden Diskurswelten verdrängt, entwickelt das Wort Gnade gewissermaßen eine subversive Kraft, wird zum Hilfsmittel, um gegen dominante Plausibilitäts-, Denk- und Handlungsstrukturen, die zur enthumanisierenden Selbstinstrumentalisierung des Menschen beitragen, zu opponieren. Johann Baptist Metz hat von einer „produktiven Ungleichzeitigkeit“ des Katholizismus⁶⁴ gesprochen, die ihm eine „einschneidende“ Möglichkeit einräumt, „sich mit der gegenwärtigen Wirklichkeit und ihren Herausforderungen zu verbinden“⁶⁵. Insofern steht es gerade einer an gesellschaftlicher Relevanz und Aktualität interessierten Dogmatik gut an, auch die überkommenen Traditionsbestände zu pflegen und zu revitalisieren.⁶⁶

Summary

The article revitalizes and updates the theology of grace against the backdrop of contemporary social conditions. To that end the article calls to mind the emergence of a theology of work that was based in the *Nouvelle Théologie* and put forth by professor of Dogmatics and History of Theology, Marie-Dominique Chenu, OP, in the mid-20th century.

The presented reflections uphold Chenu's concerns. They identify the current social context as “working society” that submits the logics of identity-finding and action according to economic criteria (“self-promotion”). Reinterpreting the central Christian terms of “grace” and “justification” by using theories of the gift allows to uncover anew their anthropological implications. They can unfold their humanizing potential especially in a society that is strained by instrumental relations to both the self and the social.

⁶⁴ J. B. Metz, *Mit dem Gesicht zur Welt*, Freiburg i. Br. 2015, 255.

⁶⁵ Ebd. 215. Vgl. dazu A. Kreutzer, *Rez. zu: Johann Baptist Metz. Gesammelte Schriften; Bände 1 und 2*, in: *ThPQ* 164 (2016) 194–197.

⁶⁶ Vgl. auch das überzeugende Plädoyer für die Verbindung von Dogmatik mit Theologiegeschichte, das Peter Walter in seiner akademischen Abschiedsvorlesung gehalten hat: *P. Walter, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Theologiegeschichte? Eine akademische Abschiedsrede*, in: *Freiburger Universitätsblätter*, Heft 210, Oktober 2015, 53–65.