UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Das Miteinander von “innerer”und “äußerer”Gnade: Überlegungen im Anschluss an Leo Scheffczyk

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2025. “Das Miteinander von ‘innerer’ und ‘äußerer’ Gnade: Überlegungen im Anschluss an Leo Scheffczyk.” In *Erfahrung und Glaube: im Dialog mit Leo Scheffczyk*, edited by Manfred Hauke and Richard Schenk, 302–15. Regensburg: Pustet.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/



Das Miteinander von „innerer" und „äußerer" Gnade

Überlegungen im Anschluss an Leo Scheffczyk

Thomas Marschler

Zusammenfassung

Leo Scheffczyk hat in seiner Gnadenlehre, die ihre umfassendste Entfaltung in dem 1998 erschienenen Lehrbuch zum Thema gefunden hat, die Erörterung unterschiedlicher Dimensionen der Gnadenrealität, wie sie die katholische Theologie seit dem Mittelalter entfaltet hat, auch hinsichtlich der Differenzierung von „innerer" und „äußerer" Gnade aufgegriffen. Er hat dabei versucht, den traditionellen Lehrbestand zu bewahren und ihn zugleich in behutsamer Weise auf neue, dialogisch-personalistisch und heilsgeschichtlich konturierte Paradigmen hin zu öffnen. Wie der gesamte Gnadentraktat Scheffczyks ist auch das Nachdenken über den äußeren und inneren Aspekt der Zuwendung Gottes von einer klaren theologischen Mitte her konzipiert: Ursprung und Ziel des Gnadengeschehens ist die ungeschaffene Gnade – der dreifaltige Gott in seinem Heilswillen für die Menschen, der mit ihnen in eine Beziehung der Liebe und Freundschaft eintreten will, die sie innerlich verwandelt. Den Blick auf die Innerlichkeit der von Gott ermöglichten Rechtfertigung und Heiligung verbindet Scheffczyk mit einer stärkeren Wertschätzung der äußeren Vermittlungs- und Ausdrucksformen des Lebens in und aus der Gnade. Zudem weist er Wege, wie in der Reflexion auf das Wesen der inneren Gnade, sofern sie als „heiligmachende" die neue Gottesbeziehung des gerechtfertigten Menschen dauerhaft definiert, auch jene kreatürliche Seinsdimension in rechter Weise anerkannt werden kann, die in vielen anderen Entwürfen der neueren Gnadentheologie pauschal abgelehnt wird.

1. Hinführung

Als Leo Scheffczyk 1998 sein umfangreiches Lehrbuch zur Gnadentheologie publizierte[1], konnte er bereits auf eine jahrzehntelange Debatte zur Neuausrichtung dieses dogmatischen Traktats zurückblicken[2]. Scheffczyk hat die Verdienste dieser Denkbemühungen hervorgehoben[3] und seine eigene Position in ihrem Kontext entfaltet. Auf der anderen Seite hat

1 L. Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik 6), Aachen 1998 [im Folgenden: Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*].

2 Vgl. den umfassenden analytischen Überblick bei U. Lievenbrück, *Zwischen* donum supernaturale *und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert* (STEP 1), Münster 2014.

3 Vgl. L. Scheffczyk, *„Gratia externa" und „gratia interna". Zur Integrierung des Gnadenverständnisses*, in: M. Weitlauff – P. Neuner (Hg.), *Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag*, St. Ottilien 1998, 511–527 [im Folgenden: Scheffczyk, *„Gratia externa"*], hier 511, mit dem Fazit: „Es war nicht wenig, was damit für ein tieferes theologisches und religiöses Verständnis der Gnade geleistet wurde."

er Fehlentwicklungen der jüngeren Zeit ebenso benannt wie Defizite der bisherigen, neuscholastisch geprägten Traktatgestalt, so dass sein eigener Entwurf als Versuch angesehen werden kann, den traditionellen Lehrbestand zu bewahren und ihn zugleich in behutsamer Weise auf neue, dialogisch-personalistisch und heilsgeschichtlich konturierte Paradigmen hin zu öffnen.

In diesem Beitrag soll es nicht darum gehen, die Charitologie Scheffczyks in ihrer Gesamtheit zu würdigen.[4] Stattdessen möchte ich mit einem primär systematischen Interesse einen Einzelaspekt der Gnadentheologie herausgreifen, den Scheffczyk, im Gegensatz zu zahlreichen anderen Entwürfen der Gegenwart, sowohl in seinem Lehrbuch[5] als auch in einem zeitgleich publizierten Festschriftartikel[6], der im Wesentlichen dieselben Inhalte präsentiert, behandelt hat: nämlich die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Gnade sowie die Bestimmung des Verhältnisses der mit diesen Begriffen bezeichneten Wirklichkeiten. Dieses Thema greift keineswegs nur eine Spezialfrage der scholastischen Gnadentraktate auf. Es führt vielmehr ins Zentrum der gnadentheologischen Debatten seit dem Zweiten Vatikanum und berührt darüber hinaus eine Reihe wichtiger aktueller Fragen der Theologie insgesamt. Im Folgenden werde ich die Annäherung des späteren Kardinals an dieses Thema in einer auf die Kernbegriffe konzentrierten Form vorstellen, einige Aspekte eingehender erläutern und den paradigmatischen Vergleich mit einer deutlich abweichenden Stellungnahme aus der Gegenwartstheologie einbeziehen. All dies soll dazu beitragen, sowohl das gnadentheologische Profil Scheffczyks als auch die systematische Relevanz der ausgewählten Fragestellung erkennbar werden zu lassen.

2. Zum Sinn der Unterscheidung von „innerer" und „äußerer" Gnade

Scheffczyk setzt in seinen Ausführungen zum Begriffspaar bereits bei jenem Faktum der „Wendung von der *gratia interna* zur *gratia externa*"[7] an, die für die nachkonziliare katholische Theologie als typisch gelten kann. Um diese Verschiebung ebenso zu verstehen wie Scheffczyks differenzierte Stellungnahme, müssen wir uns zuvor Sinn und Bedeutung der Unterscheidung selbst vor Augen stellen.

„Innere" und „äußere" Gnade sind keine Termini der Bibel, sondern theologische Reflexionsbegriffe. Scheffczyk erinnert daran, dass sie ihren historischen Ursprung im Kontext des Pelagianismusstreits besitzen[8], ihre sachliche Berechtigung aber tiefer wurzelt.

> „Der Unterschied war abgelesen sowohl an der religiösen Erfahrung als auch an der Heilsgeschichte, in der Gottes Vorsehung Taten setzte, die selbst als dem Menschen gegenüberstehende objektive Wirklichkeiten der äußeren Welt und der Geschichte nicht die innere Heiligung und Erhebung des Menschen bewirkten, sondern nur zur Vorbe-

4 Vgl. dazu U. Lievenbrück, *Die Gnadentheologie Leo Scheffczyks. Zwischen Traditionsorientierung und postkonziliaren Aufbrüchen*, in: J. Nebel (Hg.), *Kardinal Leo Scheffczyk (1920–2005). Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart. Mit wissenschaftlichem Gesamtverzeichnis seiner Schriften*, Regensburg 2017, 121–147.

5 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, § 13 (283–301).

6 Scheffczyk, *„Gratia externa"*.

7 So die erste Zwischenüberschrift in Scheffczyks Lehrbuchkapitel zum Thema (*Heilsverwirklichung*, 284).

8 Vgl. schon ebd., 243.

reitung und Disponierung auf das innere, von Gott unmittelbar gewirkte und der Äußerlichkeit entzogene Gnadengeschehen dienten."[9]

Diese Beobachtung lässt sich leicht verifizieren, wenn man auf die Tatsache blickt, dass Person und Botschaft des inkarnierten Logos selbst die Herzen derjenigen Menschen nicht unterschiedslos erreicht haben, die ihm unmittelbar begegnet sind. Umgekehrt kann sich das echte, zur Bekehrung des Herzens *führende Ergriffenwerden vom Anruf Christi* in auffälliger Distanz zur äußeren Begegnung mit ihm ereignen, ohne dass sich die menschliche Freiheit als allein maßgebliche Instanz in diesem Geschehen begreifen ließe. Zur Illustration mag man die Passage einer antipelagianischen Schrift des heiligen Augustinus (*De gratia Christi* von 418) heranziehen, wo der Kirchenvater über die Umkehr des Petrus spricht, den der Blick des zur Passion schreitenden Christus trifft – „Der Herr schaute ihn an" (Lk 22,61): „Der Herr schaute nicht mit leiblichen Augen – Petrus stand ja draußen, während der Herr drinnen beim Hohenpriester war. Was geschah, geschah im Innern, im Geist, im Willen. Verborgen kam der Herr zu Hilfe, rührte das Herz an, suchte heim mit innerer Gnade und bewegte den Affekt des inneren Menschen."[10] Natürlich hatte Petrus den Herrn vorher auch äußerlich gesehen und gehört. Aber die Begegnung mit dem „inneren Lehrer", die letztlich dafür entscheidend war, dass er aus dem Verrat zurück in die Jüngerschaft geführt wurde, geschah in der Verborgenheit seines Herzens.

Wir können versuchen, diese Differenzierung einer „äußeren" und „inneren" Zuwendung Gottes noch etwas genauer zu verstehen. Offensichtlich geht ihr eine andere Unterscheidung voraus, nämlich diejenige zwischen einer „äußeren" und einer „inneren Wirklichkeit" des Menschen, von Subjekt und Welt. Das ist eine anthropologisch, nicht theologisch motivierte Unterscheidung. Aus der Perspektive Gottes müssten wir, sofern eine Innen-außen-Unterscheidung angesichts seiner Absolutheit überhaupt möglich ist, den gesamten Bereich der Schöpfung als ein „Außen" bezeichnen (nämlich in Unterscheidung zu den innergöttlichen Vollzügen), wie es die Theologen im Begriff der göttlichen *opera ad extra* tatsächlich auch tun. Aus der Perspektive des Menschen aber ist „innerlich" all das, was direkt diejenigen Vollzüge betrifft, die ihn als geistiges Subjekt ausmachen und in denen er sich reflektierend selbst erfasst: Erkennen und Wollen. Zum „Außen" des Subjekts dagegen zählt alles, was ihm Gegenstand des Erkennens und Wollens in Unterscheidung zu sich selbst ist, was er erfassen und erstreben kann, was ihn anregt und anspricht, wozu er bewusst und frei Stellung zu beziehen vermag.

Wenn wir von „äußerer Gnade" sprechen, meinen wir folglich ein Handeln Gottes zugunsten des Menschen in diesem kaum einzugrenzenden Bereich des Nicht-Ichlichen, der weit größer ist als das, was wir „materielle Welt" oder „Geschichte" nennen: nämlich ein Handeln, in dem sich Gott dem Menschen als Objekt des Erkennens und als Ziel des Wollens (Liebens) so erschließt, dass der Mensch auf einen Weg zum ewigen Heil in der Gemeinschaft mit ihm geführt wird. Schon die neuscholastischen Theologen bringen hinsichtlich der *gratia externa* meist offene Listen von Beispielen, da Gottes Möglichkeiten, den Menschen auf diese Weise anzusprechen, praktisch unbegrenzt sind. „Äußere Gnade" zielt also auf die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen ab; sie kann dabei aber niemals der alleinige Faktor sein. Ihr Ziel erreicht sie nämlich nur dann, wenn Gottes

9 Ebd., 284.

10 Augustinus, Grat. Chr. I, 45, 49 (Übers. nach: *Schriften gegen die Pelagianer = Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade*, Bd. 2. Einf. von Adolar Zumkeller und Anton Fingerle, Würzburg 1964, 384).

Anruf vom Menschen in Glaube und Liebe verstanden, angenommen und beantwortet wird.

Dafür, so ist die Theologie im Gefolge Augustins (und gegen das pelagianische Modell) überzeugt, müssen die menschlichen Kräfte des Erkennens und Wollens durch ein „inneres" Gnadenhandeln Gottes erst befähigt werden. Die scholastische Theologie hat an dieser Stelle angeknüpft und die gnadenhafte Ertüchtigung zu Glaube und Gottesliebe als Erhebung der geistigen Vermögen zum Vollzug von Akten verstanden, die wesenhaft „übernatürlich" sind, weil ihr Gegenstand Gott ist, wie er vom Menschen in seiner reinen Geschöpflichkeit ohne weiteres nicht erkannt und geliebt werden kann. Von „innerer Gnade", so erläutert der frühere Gregoriana-Theologe Charles Boyer, ist dann zu sprechen, wenn „Gott im [geistigen] Vermögen selbst handelt, indem er seine Kräfte vermehrt, seine Möglichkeiten aktuiert, seine Bewegungen lenkt. Nur Gott kommt es zu, so in die innersten Bereiche des Intellekts und Willens vorzudringen, dem Geist Licht einzugießen und dem Willen Liebe."[11] In der so verstandenen Unterscheidung von äußerer und innerer Gnade spiegeln sich Größe und Grenze menschlicher Erkenntnis und Freiheit gleichermaßen wider: ihre Größe, die darin liegt, dass ihnen die Möglichkeit zu den Akten des Glaubens und der Gottesliebe innewohnt und nichts „von außen" sie zu diesen ureigenen Akten zu determinieren vermag; ihre Grenze, die in der Unfähigkeit zutage tritt, für sich allein Ursache dieses Glaubens und dieser Liebe zu sein. Das gilt selbst dann, wenn Gottes äußerer An-spruch sie trifft. Die übernatürliche Beziehung zu Gott realisiert sich in menschlichen Akten, deren innere Konstitution nicht ohne Gott möglich ist.

Kehren wir nach diesem erläuternden Exkurs zur Darstellung Scheffczyks zurück. Der Theologe erkennt die Unterscheidung der beiden Gnadenarten ohne prinzipielle Infragestellung an, auch wenn er mit einem gewissen kritischen Beiklang bemerkt, dass sie „von der traditionellen Theologie nicht besonders reflektiert und auf ihre Bedeutsamkeit für das Gesamt der Gnadenlehre hin untersucht" worden sei.[12] Dieses Urteil trifft für die meisten neuscholastischen Gnadentraktate sicherlich zu, die auf das Begriffspaar meist nur knapp im Kontext der einleitenden Differenzierung diverser „Gnadenarten" zu sprechen kommen. Ältere Theologen wie Suárez haben dagegen durchaus einige Mühe auf ihre Erläuterung verwendet.[13] In seiner eigenen Explikation der beiden Gnadenarten folgt Scheffczyk jedenfalls nicht einfach den Vorgaben der neuscholastischen Handbücher, sondern setzt eigene Akzente, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

---

11 C. Boyer, *Tractatus de gratia divina*, Rom ³1952, 231: „Gratia autem fit interna, si Deus in ipsa facultate agit, augendo eius vires, actuando eius potentias, dirigendo eius motus. Solius Dei est ita penetrare in intima intellectus et voluntatis, lumen menti infundere, et voluntati amorem."

12 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 285. Noch etwas schärfer urteilt er im begleitenden Aufsatz („*Gratia externa*", 520): „Die traditionelle Theologie stellte diese beiden Formen der Gnade unreflektiert nebeneinander, wobei (im Gegensatz zu heute) die gratia externa zusehends unterbewertet wurde. Aber man wusste doch um ihre Bedeutung, was sich an den konkreten Ausprägungen dieser Art von Gnade zeigte."

13 Vgl. Francisco Suárez, *De gratia* (Opera VII), Prolegomenum tertium, c. 3, n. 10–15, Paris 1857, 139b–142a.

3. Innere Gnade

3.1 Kernaussagen Scheffczyks zur gratia interna

Den Begriff der *gratia interna* erläutert Scheffczyk in einer definitionsartigen Passage seines gnadentheologischen Lehrbuchs. Die innere Gnade, so heißt es dort, besteht

> „zutiefst in der Selbsthingabe des dreifaltigen göttlichen Lebens an die geistige Person [...]. Diese Gnade ist das innerliche Leben Gottes, an dem der Mensch durch Gottes Huld Anteil erhält, um einmal gänzlich in das verklärte Leben der Herrlichkeit aufgenommen zu werden. Von Gott ausgehend und auf den Menschen gerichtet, ist die Übertragung dieses Lebens ein Geschehen personaler Art, das sich zwischen Gott und dem Menschen in persönlicher Begegnung ereignet. Deshalb kommt der Gnade als Geschehen und als Vorgang des Austausches zwischen Gott und dem Menschen wesensmäßig Personalität und tiefe Innerlichkeit zu."[14]

Zunächst fällt auf, dass unser Theologe im vorliegenden Kontext die Rede von einer „übernatürlichen" Zuwendung Gottes vermeidet. Da „natürlich" bzw. „übernatürlich" Adjektive sind, die nur zur Charakterisierung geschaffener Wirklichkeiten einen Sinn haben und darum im gnadentheologischen Kontext den Blick sofort auf die Akte des Menschen lenken, hat Scheffczyk sie vielleicht im Interesse seiner Betonung der ungeschaffenen Gnade an dieser Stelle nicht aufgegriffen. Allerdings hat er an anderer Stelle, wie wir noch genauer sehen werden, die bleibende Berechtigung der Rede vom „Übernatürlichen" durchaus gegen grundsätzliche Kritik verteidigt.[15]

Zweitens bestätigt Scheffczyk mit seiner Begriffsbestimmung die Überzeugung der Tradition, dass Begnadung primär als ein Geschehen anzusehen ist, das sich im Inneren des Menschen vollzieht.[16]

Zwei Aspekte sind im Vergleich zu älteren Definitionen dabei bemerkenswert. Wie schon erwähnt, betont Scheffczyk hier wie überall in seiner Gnadentheologie den Primat der ungeschaffenen vor der geschaffenen Gnade, indem er das Begnadungsgeschehen stärker als die scholastische Tradition in personalen Kategorien formuliert. In diesem Sinn folgt er einem generellen, durch das Zweite Vatikanum bestätigten Trend der neueren Charitologie, wie er ihn in seinen Publikationen selbst beschrieben hat.[17] Zwar übernimmt Scheffczyk durchaus die überkommene Rede von der „Erleuchtung des Verstandes und der Stärkung des Willens" durch Gott[18]; aber die „innere Gnade" wird in diesem Kontext nicht primär als eine in und am menschlichen Vermögen wirkende Kraft bestimmt, sondern als Selbsthingabe des dreifaltigen Gottes an den Menschen, als Übertragung göttlichen Lebens,

14 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 285.

15 Vgl. etwa ebd., 386.

16 Dies wird, wie Scheffczyk mit konkretem Blick auf G. Greshake scharfsinnig beobachtet, auch von Kritikern der *gratia interna* implizit zugegeben; vgl. *„Gratia externa"*, 520; *Heilsverwirklichung*, 522.

17 Vgl. Scheffczyk, *„Gratia externa"*, 511 f.; Ders., *Heilsverwirklichung*, 55–60. Ein wichtiger Basistext für diese Akzentverschiebung ist K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade* (1939), in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1964, 347–375.

18 Scheffczyk, *„Gratia externa"*, 521. Vgl. Thomas von Aquin, STh I, q. 43, a. 5, ad 3: Wirkungen der Gnade sind „illuminatio intellectus et inflammatio affectus".

als „die Wirklichkeit des Göttlich-Personalen, das auch auf personale Weise durch Hingabe, durch Mitteilung, durch Anteilnahme und Austausch übertragen wird"[19], als Wirkung der „seinshaften göttlichen Liebe"[20] und der Einwohnung des Heiligen Geistes, die dem Menschen selbst zutiefst „innerlich" wird[21]. Diese Akzentverlagerung mag man als Wiederannäherung an die biblischen Ursprünge der Gnadentheologie unterstützen; man wird aber zugleich zugeben müssen, dass sie beim Nachdenken über die innere Zuwendung Gottes an den Menschen weiterhin mit denselben Fragen zu tun hat wie die (neu-)scholastischen Denkbemühungen. Dass die „ungeschaffene Gnade" (Gott selbst in seinem Heilsratschluss) Quelle der „geschaffenen Gnade" (seiner Einwirkung auf die menschlichen Geistvermögen) ist, stand auch früher nie in Frage, obgleich nicht alle Scholastiker die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes im eigentümlichen Sinn vertreten bzw. anders als Scheffczyk die Einwohnung eher als Konsequenz der geschaffenen Gnade verstanden haben. Dass andererseits jede Form der inneren Gnade bzw. (personalistisch formuliert) die sich in den menschlichen Vollzügen realisierende Gestalt der „Gottesliebe" nicht *formal identisch mit Gott selbst* sein kann, d. h., dass die Rede vom „göttlichen Sein der Gnade"[22] am Ende doch noch einmal differenzierungsbedürftig ist, gesteht auch Scheffczyk zu, vor allem in seiner positiven Würdigung der thomanischen Lehre von der heiligmachenden Gnade als einer (eindeutig geschöpflich zu denkenden) *qualitas animae* bzw. eines *habitus entitativus*.[23] Obwohl von Scheffczyk nicht in derselben Weise ins Wort gebracht, können wir auch bei ihm darum die von Johann B. Auer artikulierte Überzeugung antreffen, dass ein adäquates christliches Gnadendenken immer drei Dimensionen miteinander verbinden muss, nämlich „die personale, die sittliche und die sachliche Sicht [...]: Gnade ist ebenso die Huld Gottes wie sein Anruf, der meine Antwort fordert, wie sein Geschenk, das mich zu einem neuen Geschöpf macht."[24] Vor allem mit der dritten Dimension ist das theologische Erbe der *gratia interna (creata)* bei Auer wie bei Scheffczyk trotz der Öffnung beider Autoren für personalistisch-dialogische Zugänge bewahrt.

3.2 Die Ablehnung jeder geschaffenen Gnade bei Thomas Pröpper im Vergleich zum Ansatz Scheffczyks

Die Debatte um das angemessene Verständnis des göttlichen Gnadenwirkens hat – wenig überraschend – auch in den zwei Jahrzehnten seit der Veröffentlichung von Scheffczyks Gnadentraktat ihre Fortsetzung gefunden. Ich möchte hier beispielhaft nur auf einen prominenten Beitrag hinweisen, der von Scheffczyks Verständnis der *gratia interna* gerade in dem zuletzt hervorgehobenen Aspekt deutlich abweicht: Thomas Pröppers Gnadenkonzeption im Rahmen seiner umfangreichen „Theologischen Anthropologie". In seinem umfangreichen Spätwerk lässt Pröpper den Gang durch die Entwicklung der abendländischen

19 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 247.
20 Ebd., 289 f.
21 Vgl. ebd., 257, 285.
22 Ebd., 255.
23 Vgl. ebd., 257–260 und auch das Resümee bei Lievenbrück, *Die Gnadentheologie Leo Scheffczyks*, 129.
24 J. Auer, *Das Evangelium der Gnade* (KKD V), Regensburg 1970, 249.

Gnadentheologie in einem ausführlichen Kapitel zu Thomas von Aquin münden.[25] Bei aller Anerkennung, die er Thomas zollt, zieht der Münsteraner Dogmatiker am Ende ein Fazit, das nichts weniger ist als eine Zurückweisung der gesamten „Denkform", mit deren Hilfe der Aquinate und zahllose Theologen mit und nach ihm über die Wirklichkeit der Gnade nachzudenken versucht haben. Gegen alle relativierenden Interpretationsversuche durch Otto Hermann Pesch steht für Pröpper fest, dass Thomas Gnade immer auch als kreatürliche Größe verstanden hat, als etwas „im Menschen". Gegen diese These setzt er selbst – in enger Bindung an Eberhard Jüngel – die radikale Weigerung, neben der ungeschaffenen Gnade auch eine geschaffene anzuerkennen. Die Rede von Gnade als Qualität, Form, Habitus, als etwas dem Menschen „Eingegossenes" und „Inhärierendes", wird mit Jüngel pauschal mit dem Etikett eines „kategorialen Fehlgriffs" versehen: Das „Geschehen der Liebe" zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, in welchem Gnade nur Gott und sein Verhalten zu uns beschreibe, werde in diesen „substanzontologischen" Kategorien nicht adäquat erfassbar.[26]

Pröpper stellt damit wohlgemerkt nicht die Unterscheidung zwischen „äußerer" und „innerer" Gnade in Frage – er verwendet dieses Begriffspaar sogar ausdrücklich selbst und sieht darin im Rahmen seiner trinitarischen Erläuterung der Selbstmitteilung Gottes eine Entsprechung zum doppelten Liebeserweis des Vaters in der Menschwerdung des Sohnes und in der Gabe des Heiligen Geistes.[27] Seine Kritik zielt vielmehr auf alle Versuche, das „Innewerden" der Zusage Gottes als irgendeine Weise der kreatürlichen Partizipation an Gott oder als übernatürliche Erhebung des Menschen durch Gott anzusehen. Weder von einer Erleuchtung des menschlichen Verstandes im Glauben noch von einer Befähigung der menschlichen Liebe zur Gottesliebe auf dem Wege einer Angleichung des menschlichen Willens an den göttlichen will Pröpper etwas wissen; das Konzept kreatürlicher „Vergöttlichung" lehnt er ausdrücklich ab.[28] Nur darum darf es seiner Meinung nach gehen: dass Gott sich – durch den Sohn im Geist – als unbedingt für die Menschen entschiedene Freiheit mitteilt und sie dadurch einlädt, eine Beziehung mit ihm einzugehen. Wenn aber Gnade nur Gottes Wohlwollen als solches ist, dann, so muss man folgern, ist sie jedem Menschen unterschiedslos und jederzeit zugesagt.[29] Tatsächlich lehrt Pröpper ausdrücklich, dass sein Verständnis von „Selbstgegenwart Gottes im Geist" faktisch dem entspreche, was „von Rahner als ‚übernatürliches Existential' und ‚transzendentale Offenbarung' bezeichnet" wurde.[30] Der Mensch vermag zu dieser Vorgabe Stellung zu nehmen „allein aufgrund der geschöpflichen Freiheit, sofern sie nur erst durch die begegnende Gnade in ihre ursprüngliche Aktualität freigesetzt ist"[31].

25 Vgl. Th. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Münster 2011, 1240–1269.
26 Vgl. ebd., 1270ff., 1289.
27 Vgl. ebd., 1344, 1350.
28 Vgl. ebd., 1274ff.
29 Dieses Argument hat schon J. Kleutgen gegen die Gnadenlehre des Georg Hermes vorgebracht, der im frühen 19. Jahrhundert ebenfalls mit der Gleichsetzung von heiligmachender Gnade und Wohlwollen Gottes aufgetreten war; vgl. J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, Bd. 2, Münster ²1872, 280. Da die hermesische Theologie immerhin echte aktuelle Gnaden kennt, weicht sie von der Tradition weniger stark ab als manche heutige Entwürfe.
30 Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 1348. In eschatologischer Hinsicht beinhaltet Pröppers Theologie eine starke Tendenz zum Universalismus, ohne dessen Realisierung sein offener Theismus tragisch zu enden droht.
31 Ebd., 1275.

Diese Aussage klingt pelagianisch, sie enthüllt aber zugleich den entscheidenden Grund für die überraschende Alliance, die der katholische Autonomiedenker in der Ablehnung jeder geschaffenen Gnade mit kämpferischen Lutheranern eingeht: Es ist die strikte Scheidung des göttlichen und geschöpflichen Seins- bzw. Freiheitsbereiches. Das bleibende *Extra nos* der Gnade ist für Pröpper (anders als für den klassischen Protestantismus) offenbar notwendige Sicherung der formalen Unbedingtheit göttlicher wie menschlicher Freiheit im Gnadengeschehen – ein Punkt, an dem er den Augustinismus auch in seiner thomanischen Rezeption letztlich scheitern sieht.[32] So sehr er darum das Innerlichwerden der Zusage Gottes an den Menschen und das Geschenk des Geistes als „Gottes wirksame Selbstpräsenz in uns" beschreibt – gegen Augustinus fügt er doch sogleich hinzu: Gott ist uns auch so niemals „innerlicher als wir uns selbst – bleibt er *in* uns doch uns *gegenüber* und wirkt nicht anders als eben Liebe es tut!"[33]

Wie verhält sich diese Position zu derjenigen Scheffczyks? Zunächst kann man festhalten, dass er sich in der Betonung der personalen und ethischen Dimension des Gnadengeschehens mit Pröpper einig ist. Auch für den Münchner Theologen ist „Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes" der Schlüsselbegriff, ist die ungeschaffene Gnade Ursprung und einheitsstiftendes Maß jeder Verbindung des Menschen mit Gott. Allerdings unterscheidet sich Scheffczyk von Pröpper klar darin, dass er die Einbeziehung des „endlichen Effekts" von Gottes Liebeswillen in den Gnadenbegriff bejaht, obgleich auch ihm die protestantische Kritik in diesem Punkt (vor allem in Gestalt der Polemik Karl Barths) klar vor Augen steht.[34] Er weiß aber auch um die Rezeption, welche die mit dem Konzept einer geschaffenen inneren Gnade verbundene Terminologie in verschiedenen Konzilien seit dem Mittelalter, nicht zuletzt in Trient gefunden hat[35], wo die Aussage, die Rechtfertigungsgnade sei bloß das Wohlgefallen Gottes, förmlich anathematisiert wurde[36]. Im ökumenischen Gespräch der Gegenwart hat Scheffczyk deshalb davor gewarnt, zu rasch die Formel einer „Rechtfertigung allein aus dem Glauben" zu übernehmen, weil damit die heiligmachende Gnade als „eine in den Menschen eingesenkte reale übernatürliche Kraft und Zuständlichkeit, die alles personale Geschehen umgreift, durchdringt und ihr zugrunde liegt"[37], nicht überzeugend eingeholt wird. Scheffczyk denkt Gnade mit der Tradition als Teilgabe am göttlichen Sein[38], als „Anfang der Seligkeit mitten in der zeitlichen, unvollendeten Welt" und als „Form der göttlichen Gegenwart, die weit darüber hinausgeht, was die Gegenwart des Schöpfers in den geschaffenen Dingen bedeutet und austrägt"[39]. Die Rede von einer „geschaffenen Gnade" verteidigt er ausdrücklich mit Argumenten, die sachlich bis an den Beginn der Reflexion dieses Themas in der Scholastik des 13. Jahrhunderts zurückreichen[40]:

32 Vgl. ebd., 1280: „Die Affinität zwischen der augustinisch-gnadentheologischen und der aristotelisch-metaphysischen Freiheitsauffassung des Thomas ist zumindest in einem Punkt unübersehbar: in der Defizienz des Freiheitsbegriffs selbst nämlich, der – wie sich spätestens bei der Unmöglichkeit einer freien Entscheidung gegenüber Gott zeigt – die formale Unbedingtheit der Freiheit nicht kennt."

33 Ebd., 1339.

34 Vgl. Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 243 f., 261–265.

35 Vgl. ebd., 258 f.

36 DH 1561 (Sessio 6, can. 11).

37 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 264.

38 Vgl. ebd., 266.

39 Ebd., 267.

40 Vgl. nur die bei Auer, *Das Evangelium der Gnade*, 149 f., aus dem Werk des Albertus Magnus referier-

> „Der Heilige Geist als Person kann sich dem Geist des Menschen nicht nach Art einer inneren Form mitteilen, die den Menschen seinshaft gerecht, heilig und gottförmig macht. Er kann nicht zu einem inneren Formprinzip des Menschen werden, der das Sein und Wirken des Menschen so innerviert und beseelt, dass es auch in sich selbst heilig ist und heilshaft wirken kann. Gerade das aber fordert die realistische katholische Gnadenauffassung, welche die Wirklichkeit der Gnade als eine den Menschen innerlich ergreifende, ihn durchherrschende und seinem Wesen angeschmiegte Realität versteht, welche auch selbst auf den Gott der Gnade und des Heils hin adäquate Heilsakte setzen kann."[41]

Und wenig später:

> „Um eine reale Einwohnung Gottes oder der göttlichen Personen im Menschen halten zu können, bedarf es im Menschen einer dem anwesenden personalen göttlichen Sein angemessenen, ihm entsprechenden übernatürlichen Realität, die gleichsam den Halt und das vermittelnde Glied zum inneren Kontakt mit der ungeschaffenen, personalen göttlichen Gnade herstellt."[42]

Diese Zitate sind in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Sie zeigen erstens: Die für die Scholastiker so wichtige Entsprechung zwischen dem übernatürlichen Ziel, auf das der Mensch im Erkennen und Wollen ausgerichtet werden soll, und dem übernatürlichen Charakter der Erkenntnis- und Willensakte, welche diese Ausrichtung realisieren, wird bei Scheffczyk sowohl fast wörtlich als auch in einer modifizierten Weise präsentiert. Er spricht nicht nur von der geschaffenen Gnade als „übernatürliche[r] Erhebung der Seele [...], durch welche sie instand gesetzt wird, sich selbst auf das übernatürliche Vollendungsziel der Gottesschau hinbewegen zu können"[43], sondern erklärt sie ebenfalls zur notwendigen Bedingung für die *Beziehung des Menschen zu einer göttlichen Person*. Hier denkt er besonders an die Einwohnung des Heiligen Geistes im Gerechtfertigten – ein Motiv, das Scheffczyk in seinem Lehrbuch in enger Anbindung an Scheeben[44] spekulativ entfaltet hat. Der Geist ist diejenige göttliche Person, an der „beispielhaft und erhellend das auf[geht], was die Gnade als gratia increata ist"[45]; aber gerade zur Ermöglichung seiner Präsenz ist eine kreatürliche Vermittlung unerlässlich. Die Erläuterung der übernatürlichen Bedingungen für die Begegnung des Menschen mit Gott präsentiert sich bei Scheffczyk somit erneut als personalistisch modifizierte Variante eines traditionellen Lehrelements, die der Autor zudem nutzt, um den Begriff der *gratia creata* gegen einige der typischen Vorwürfe in Schutz zu nehmen und auf ihren dynamischen und relationalen Charakter hinzuweisen.[46]

Entscheidend für das Postulat einer geschaffenen Gnade ist zweitens die von uns schon angesprochene Einsicht, dass eine göttliche Person als solche nicht inneres Prinzip mensch-

ten Argumente dafür, dass Gnade nicht allein das Wohlwollen Gottes bezeichnen kann, sondern eine geschöpfliche Dimension einschließen muss.

41 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 270.

42 Ebd., 271.

43 Ebd., 272.

44 Scheffczyk zitiert (ebd., 25) J. Martín-Palma, der Scheeben den „katholischen Gnadentheologen kat'exochen der neueren Zeit" nennt; vgl. J. Martín-Palma, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG III/5b), Freiburg i. Br. 1980, 156.

45 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 317.

46 Vgl. ebd., 272.

licher Akte werden kann, da dies auf einen kruden Pantheismus hinausliefe. Folglich müssen die Wirkungen der Beziehung Gottes zum Menschen (namentlich Rechtfertigung und Heiligung) entweder durch eine von Gott selbst geschaffene Realität vermittelt sein (eben die „geschaffene Gnade"), oder man stünde vor der Konsequenz, dass sie in formaler Hinsicht rein menschliche Vollzüge sind oder gar keine echte Realität besitzen, sondern dem Menschen in Gottes Gnadenzuwendung bloß zugesagt, imputiert werden. Beides entspräche nicht der katholischen Auffassung.

Drittens wird herausgestellt, dass es nur durch ein realistisches Verständnis von Rechtfertigung und Heiligung möglich wird, dem Menschen selbst die Fähigkeit zur „Setzung von Heilsakten" zuzuschreiben. Die Tradition hat darüber unter dem Titel der Möglichkeit von „Verdiensten" des Menschen in Antwort auf das Gnadengeschenk gehandelt. Auch hier gilt: Ohne die Annahme einer geschaffenen Gnade ist diese Möglichkeit nicht gegeben oder müsste im Letzten ganz auf die menschliche Freiheit selbst zurückgeführt werden, für die Gottes Gnadenzusage bestenfalls als äußerer Anstoß vorausgesetzt werden könnte.

In all diesen Punkten wird deutlich, wie Scheffczyk anders als Pröpper in der Rezeption zentraler Überzeugungen der Tradition katholischer Gnadentheologie die innere Gnade auch als geschöpfliche Realität zu erfassen vermag. Im Hintergrund steht dabei ein Freiheitsbegriff, der die teleologische Ausrichtung auf das Gute und letztlich Gott, das höchste Gut, bejaht[47] und sich in dieser Hinsicht von aufklärerischen Autonomiekonzepten mit ihrer pelagianischen Grundtendenz deutlich absetzt[48]. In Anknüpfung an neutestamentliche Vorgaben präsentiert Scheffczyk einen genuin *theologischen* Freiheitsbegriff.[49] Damit unterscheidet er sich schon in der anthropologischen Wurzel vom Autonomiekonzept Pröppers, der selbst Rahners Versuch der Bewahrung des Grundanliegens der augustinisch-thomistischen Gnadentradition in der Formel, dass im Verhältnis der Kreatur zu Gott Eigenstand und Abhängigkeit in direkt proportionalem Maße wachsen[50], als Ausdruck eines „noch metaphysischen Freiheitsverständnis[ses]" verworfen hat.[51]

47 Vgl. ebd., 414–426.

48 So schon ebd., 31 ff.

49 Vgl. ebd., 440: „Der theologische Freiheitsbegriff, der [...] in der Freiheit ein Moment der geschenkten Gottebenbildlichkeit angelegt findet, versteht unter Freiheit zuerst nicht ein Vermögen oder eine Eigenschaft (was schon für die Gottebenbildlichkeit gilt), sondern eine seinshafte Struktur, so dass von einer schöpfungsgemäßen Seins- oder Wesensfreiheit gesprochen werden darf. Sie hat, die Gegensätze von Autonomie und Heteronomie übersteigend, theonomen, von Gott her bestimmten Charakter. Sie besagt in inhaltlicher Auslegung die von Gott gefügte Verfassung des Selbstgehörens, der Selbstgesetzlichkeit und Selbstverantwortlichkeit, die aber, weil vom Schöpfergott geschaffen und als Anteilhabe an Ihm und seiner absoluten Freiheit verliehen, ihren relationalen Charakter zum Absoluten immer beibehält. Dies besagt, dass es sich bei dieser Freiheit um ein eigentümliches Sich-Selbst-Gehören *in* Gottzugehörigkeit, um eine Selbstgesetzlichkeit *in* Gottgebundenheit, um Selbstverantwortung *in* Gottverpflichtung handelt. Diese seinshafte Freiheit ist demnach ein Freisein *durch* Gott und *für* Gott. Die damit gegebene Bindung an Gott ist keine Einschränkung oder Eingrenzung der Freiheit, sondern im Gegenteil die Entbindung der Möglichkeit der Vollendung des Menschen in Richtung auf das absolute Gute Gottes."

50 Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 106.

51 Vgl. Th. Pröpper, *Gott hat auf uns gehofft. Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 300–321, hier 314.

4. Äußere Gnade

Schauen wir in einem nächsten Schritt auf Scheffczyks Ausführungen zur „äußeren Gnade". Mit diesem Begriff kommt vor allem Gottes Handeln „in der Heilsgeschichte"[52] (nach seiner ganzen Breite) in den Blick. Scheffczyk konzentriert sich damit auf den auch traditionell fraglos wichtigsten Aspekt, der mit dem Begriff verbunden wird. In den Ereignissen der Heilsgeschichte wurzelt die Kirche mit ihren Sakramenten, die folglich gleichermaßen zum Bereich der „äußeren Gnade" gehören und in diesem Sinn traditionell als „Gnadenmittel" bezeichnet werden[53] – ein Hinweis darauf, dass die äußere Vermittlung der Rechtfertigungs- und Heiligungsgnade durchaus als Normalfall anzusehen ist. Scheffczyk erinnert in seinen Ausführungen an die sehr weite Fassung, die der Begriff der „äußeren Gnade" bereits in der Vergangenheit erfahren hat[54] und von der wir oben schon sprachen. Er macht sich diese Tatsache zunutze, um eine Brücke zur neueren katholischen Gnadentheologie zu schlagen, innerhalb derer die Aufwertung der äußeren Gnade neben der personaleren Fassung des Gnadenbegriffs und der Priorisierung der ungeschaffenen Gnade als typisches Charakteristikum gelten darf.[55] Tatsächlich stehe heute, so Scheffczyk, „der Annahme nichts entgegen, auch die Werke und Ereignisse der menschlichen Sozial- und Freiheitsgeschichte in die *gratia externa* einzubeziehen, weil sie Zeichen der wirkenden göttlichen Gnade und Anregungen für eine neuerliche Aufnahme der Gnade in den Herzen der Menschen sein können. Aber sie vermögen es nicht, die Unmittelbarkeit der internen Gott-Mensch-Begegnung in der Gnade zu ersetzen."[56]

Betrachten wir etwas genauer den Hintergrund, auf dem dieses Votum zu verstehen ist. In vielen Beiträgen zur Gnadentheologie seit Mitte des 20. Jahrhunderts war moniert worden, dass in der katholischen Tradition seit Augustinus die Vorstellung vom Gnadenhandeln Gottes zunehmend individualisiert (auf das Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott zugespitzt) und verinnerlicht (vom heilsgeschichtlichen Wirken Gottes getrennt) worden sei. Der Kritik korrespondierte das Plädoyer, die soziale (ekklesiale wie gesamtgesellschaftliche) Dimension der Gnade wiederzugewinnen, und zwar sowohl hinsichtlich der Vermittlung der Gnade an den Einzelnen als auch hinsichtlich der Konsequenzen, die ein Leben in und aus der Gnade mit sich bringt. Scheffczyk nimmt diese Anfrage ernst. Er referiert verschiedene Varianten, in denen sie vorgetragen worden ist, indem er auf die Beiträge Heribert Mühlens, auf prominente Entwürfe der Befreiungstheologie (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff) und auf die Pelagius-Rehabilitation durch Gisbert Greshake verweist.[57]

Diese Liste hätte schon zum Zeitpunkt des Erscheinens von Scheffczyks Gnadentheologie leicht verlängert werden können und ließe sich bis in die Gegenwart hinein fortschreiben – man denke nur an die Radikalisierung von Greshakes Ansatz im 2003 erschienenen gnadentheologischen Lehrbuch von Karl-Heinz Menke, das die augustinische Verhältnisbestimmung von äußerer und innerer Gnade als „Okkasionalismus" qualifiziert[58] und auf

52 Vgl. Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 285.
53 Vgl. ebd., 286.
54 Vgl. ebd., 295.
55 Vgl. schon ebd., 57–60, bes. 59 f.
56 Ebd., 295.
57 Vgl. ebd., 290–294; „*Gratia externa*", besonders 515–520.
58 Vgl. K.-H. Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, 32–35.

die These hinausläuft: „Die Gegenwart Gottes in Welt und Geschichte ist immer *gratia externa* und *gratia Christi*."[59]

Scheffczyks Stellungnahme zur theologischen Aufwertung der *gratia externa* fällt differenziert aus. Einerseits grenzt er sich deutlich von der Tendenz ab, die innere Gnade auf die äußere zu reduzieren, das Rechtfertigungsgeschehen – wie er es vor allem bei Befreiungstheologen diagnostiziert – mit „soziale[r] Weltbefreiung" zu identifizieren[60], die Weitergabe von Gnade ganz der Verfügung des Menschen zu übergeben[61] und so die Grenzen zwischen „welthaft-natürlichem Handeln" und Gnade zu verwischen[62]. Sein zusammenfassendes Urteil lautet hier:

> „Die früher einseitig betonte Vertikale der Gnadenwirklichkeit (als geistig-innerlicher Begegnung mit Gott) ist in die reine Horizontale des Sozialen, des Mitmenschlichen, des Kreatürlich-Geschichtlichen umgelegt worden. Der Vorgang entspricht dem vielberufenen Wort der Ablösung eines Extrems durch das andere."[63]

Demgegenüber steht bei Scheffczyk die „personale Innerlichkeit [der Gnade] als Gotteskindschaft, als Gottessohnschaft und Gottesfreundschaft"[64] bzw. „die Unmittelbarkeit der internen Gott-Mensch-Begegnung in der Gnade"[65] nicht zur Disposition.

Andererseits erkennt er eine „legitime Rehabilitierung und Neubewertung der gratia externa"[66] durchaus an. Dies geht so weit, dass er unter den Begriff nicht bloß diejenigen Hilfen fasst, die Gott selbst geschichtlich vermittelt, „von außen" offeriert und die den Menschen (gemeinsam mit der inneren Gnade) zum Glauben führen sollen. Er bezieht ebenso jene menschlichen Taten ein, die aus der empfangenen Gnade resultieren, d. h. als Wirkung und Konsequenz der gnadenhaften Gottesgemeinschaft anzusehen sind. Neben die „von außen nach innen" führende *gratia externa* tritt unter gleichem Titel die „von innen nach außen" gewendete Gnade christlichen Handelns, das geprägt ist durch Glaube, Hoffnung und Liebe, wobei die Liebe als das „vorzügliche Bindeglied zwischen gratia interna und gratia externa"[67] besondere Auszeichnung erfährt. Nicht nur diese Definition der theologischen Tugenden im Sinne einer konkreten „Zwischeninstanz zwischen Gnade und Weltwirkung"[68], sondern auch die erweiterte Verwendung des Begriffs der äußeren Gnade, die das weltverändernde Handeln des Menschen aus dem Glauben explizit würdigt,

59 Ebd., 187. Die programmatische Widmung des Bandes lautet: „Professor Dr. Gisbert Greshake [...] dem Pionier einer vom Augustinismus befreiten Gnadenlehre".

60 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 292.

61 Vgl. die konkret gegen Boff gerichtete Bemerkung Scheffczyks in „*Gratia externa*", 518: „Kein Mensch kann Ursache und Quelle der Gnade für andere sein, weil Gnade den Akt der personalen Hingabe Gottes an den Menschen bedeutet, den der empfangende Mensch von sich aus nicht weitergeben kann, er müsste ihn denn simulieren."

62 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 293.

63 Ebd., 294.

64 Ebd.

65 Ebd., 295.

66 Ebd., 294.

67 Ebd., 300.

68 Ebd., 299. Scheffczyk weist in diesem Kontext selbst darauf hin, dass er einen neuen Akzent setzt (299 f.): „Von der traditionellen Theologie mehr als Beigaben der inneren heiligmachenden Gnade ausgegeben, sind sie tiefer als die gottgeschenkten Anlagen zu verstehen, welche dem begnadeten Menschen notwendig sind, um mit einem gnadenhaft überhöhten Erkenntnis- und Willensvermögen das übernatürliche Sein der Gnade in die weltliche Tätigkeitsordnung zu überführen." Vgl. „*Gratia*

findet sich, soweit ich sehe, in der neuscholastischen Theologie noch nicht. Scheffczyk spricht diesbezüglich von einer „zweite[n] Phase des Gnadengeschehens, in dem die Gnade *nach* der erfolgten Rechtfertigung ins Weltliche, Geschichtliche und Soziale drängt, aber nicht, um in ihm aufzugehen und sich in ihrem Wesen ins Außen zu verwandeln"[69]. Als konkretes Beispiel nennt er den vom Zweiten Vatikanum in seiner Pastoralkonstitution (GS 39) anerkannten „politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt", sofern seine Förderung in Verbindung mit dem Heilsauftrag der Kirche steht.[70] Hier lassen sich, so Scheffczyk, „Formen der gratia externa" identifizieren[71], „welche auf die Gnade verweisen, sie bezeugen und die Menschen für das Heil öffnen, aber sie niemals unmittelbar spenden"[72].

5. Die Verbindung von äußerer und innerer Gnade

Nur kurz sei abschließend noch auf Bemerkungen Scheffczyks zum exakten Zusammenwirken der beiden Gnadendimensionen eingegangen, die wir bislang in ihrer Verschiedenheit erläutert haben. Für unseren Theologen, so haben wir gesehen, steht es ebenso fest, „dass das Gnadenhandeln Gottes sich in der erkennbaren Geschichte wie in der Heilsgeschichte äußert und dass Gnade sich nicht gänzlich ungeschichtlich verwirklicht"[73], wie er zugleich davon überzeugt ist, dass ohne das „interne, individuelle und insofern im Subjekt vor sich gehende unsichtbare Geschehen [...] sich im Äußeren nichts Heilsbedeutsames ereignen" kann[74]. In ihrer Sichtbarkeit hat Gnade einen „quasi-sakramentalen Charakter"[75], doch erst mit der realisierten Gottesgegenwart im Menschen wird, so müsste man anfügen, das Ziel dieser Vermittlung erreicht, die *res sacramenti*. Die grundlegende Überzeugung, „dass die äußere Gnade sich immer mit der inneren verbindet"[76], konnte Scheffczyk (ebenso wie die personalistische Explikation des Begnadungsgeschehens) bereits von seinem Lehrer Michael Schmaus übernehmen[77]. Er selbst greift für das Ineinander von äußerer und innerer Gnade im Glauben zu einem Vergleich mit dem Vorgang des natürlichen Erkennens beim Menschen:

> „Dieses beginnt zunächst auch mit dem Erfassen der Sinnendinge in der äußeren Sinneswahrnehmung. Sie bildet die Grundlage des geistigen Erkennens, bei welchem der Verstand gleichsam die sinnliche Hülle der Gegenstände abstößt und so die innere Wesenheit der Dinge sichtbar macht. Das geschieht durch das Licht der Vernunft, das erst die Wesenserkenntnis der Dinge ermöglicht. Ähnlich ist das Verhältnis der äußeren

externa", 526; ebd., 524: „... Prinzipien, die selbst aus der inneren Gnade kommen und diese authentisch zur Welt hin vermitteln."

69 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 297.

70 Vgl. Scheffczyk, „*Gratia externa*", 523.

71 Scheffczyk spricht sogar von „gratiae externae" im Plural: *Heilsgegenwart*, 298.

72 Ebd., 297.

73 Ebd., 285 (eine schon zu Beginn unseres Beitrags zitierte Passage).

74 Ebd., 296.

75 Ebd., 287; vgl. „*Gratia externa*", 522f.

76 M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. III/2, München ^{6}1965, 31. Vgl. auch ebd., 330–338.

77 Viele Belege zur grundlegenden Charakterisierung der Gnade bei Schmaus im Vergleich mit anderen Autoren der frühen nachkonziliaren Zeit bietet Lievenbrück, *Zwischen* donum supernaturale *und Selbstmitteilung Gottes*, 617–682.

Gnadentaten zur inneren Gnade zu denken. Daran zeigt sich, dass beide aufeinander angewiesen sind."[78]

Die äußere Gnade verhielte sich demnach zur inneren wie die *phantasmata* zum *intellectus agens*, wie materiales und formales Element in der Einheit des Erkenntnisaktes nach aristotelisch-thomistischer Auffassung.[79] Damit wird das Ineinander der gleichermaßen unverzichtbaren Dimensionen wie auch das „Erstgeburtsrecht"[80] der inneren Gnade passend und durchaus originell illustriert. In anderen Hinsichten wird man den Vergleich nicht pressen dürfen. So hat die Glaubenserkenntnis Gott in keinem äußeren Gnadenerweis unmittelbar zum Gegenstand (anders als die natürliche Erkenntnis ihre sinnlich wahrnehmbaren Objekte), erfasst der Glaube selbst im Licht der Gnade nicht Gottes „Wesen" und ist zudem der Glaubensakt nicht bloß „Erkenntnis" einer den Sinnen verborgenen geistigen Realität, sondern zuvor „Anerkennung" des sich selbst mitteilenden Gottes, was ihn mindestens so sehr zur Sache des Willens wie des Intellekts macht. Vermutlich war sich Scheffczyk dieser Grenzen des Vergleichs bewusst, da er die Passage in sein Lehrbuch nicht aufgenommen hat.

6. Schlussbemerkungen

Die Konzentration auf das Begriffspaar von innerer und äußerer Gnade hat es uns erlaubt, einen Längsschnitt durch die Charitologie Leo Scheffczyks vorzunehmen, in dem viele der für sie insgesamt zentralen Motive und anthropologischen Hintergrundthemen erkennbar geworden sind. Wir haben gesehen, dass die Unterscheidung unterschiedlicher Aspekte der Gnadenrealität, wie sie die theologische Tradition seit dem Mittelalter entfaltet hat, bei Scheffczyk fortgesetzt wird. Dies geschieht aber von einer klaren theologischen Mitte her: Ursprung und Ziel ist die ungeschaffene Gnade – der dreifaltige Gott in seinem Heilswillen für die Menschen, der mit ihnen in eine Beziehung der Liebe und Freundschaft eintreten will, die sie innerlich verwandelt. Die unverzichtbare Innerlichkeit des von Gott ermöglichten Heiligungsgeschehens lässt sich durchaus mit einer stärkeren Wertschätzung der äußeren Vermittlungs- und Ausdrucksformen des Gnadengeschehens verknüpfen. Zudem weist Scheffczyk Wege, wie in der Reflexion auf das Wesen der inneren Gnade, sofern sie als „heiligmachende" die neue Gottesbeziehung des gerechtfertigten Menschen dauerhaft definiert, auch ihre kreatürliche Seinsdimension in rechter Weise anerkannt werden kann.

In all diesen Hinsichten ermuntert Scheffczyk seine Leser dazu, über die Unterscheidung von innerer und äußerer Gnade tiefer nachzudenken, als dies die Tradition oft getan hat.

78 Scheffczyk, *„Gratia externa"*, 521 f.

79 Vgl. Th. Marschler, *„Sicunt se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum". Aristotelische Licht- und Farbmetaphorik in der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin († 1274)*, in: I. Bennewitz – A. Schindler (Hg.), *Farbe im Mittelalter. Materialität – Medialität – Semantik*, Bd. II, Berlin 2011, 839–853.

80 Scheffczyk, *Heilsverwirklichung*, 293.