

4. Reformation und Gegenreformation

Zu einer lehramtlichen Definition der Gnadenlehre hat die mittelalterliche Entwicklung nicht geführt, vielmehr hat sie durch die verschiedenen Schulpositionen und durch deren popularisierende Vergrößerungen (insbesondere des Nominalismus) zu Unsicherheiten und Insuffizienzen geführt, auf welche die Reformation reagiert. Eine Gnadenlehre im Sinne der Scholastik kennt die reformatorische Theologie nicht; sie kehrt sich bewusst vom ontologisch-sakramentalen Gnadenverständnis ab und setzt dagegen ihre neue Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben. Damit radikalisiert sie den in der scottisch-ockhamistischen Tradition begehrenden *Personalismus*. An die Stelle des seit Augustin konstitutiven pneumatologischen Begründungsrahmens tritt ein *exklusiv christologisch*: Nicht mehr das Problem, wie sich das unzulängliche Wesen des Menschen unter dem Einfluß der göttlichen Gnade habituell verändern kann, wird thematisiert, sondern die Neudefinition der Situation des Menschen vor Gott, wie sie in Christus offenbart wird. Gnade wird im biblischen Verständnis zu einem *Relationsbegriff*. Christus ist die Gnade Gottes in Person, und der Glaube an ihn, der sich im Hören auf das Wort vollzieht, ist die neue Existenz. Der Reformation geht es nicht mehr um prozeßhafte *Begnadung* durch Verbindung von Natur und Übernatur, sondern um punktuelle *Begnadigung* durch das Wort Gottes, nicht um eine vorfindliche neue Qualität, sondern um eine außerhalb des Christen gegründete neue Situation.

Diesen Neuansatz hat →Luther seit 1513 entwickelt; durch seine reformatorischen Schriften hat er ihn seit 1518 verbreitet. Er ist von anderen Reformatoren aufgenommen und teilweise modifiziert worden, in den Bekenntnisschriften ist er abschließend als verbindliche Lehre der evangelischen Kirche fixiert worden. Dagegen wird auf katholischer Seite der thomistische Ansatz neu profiliert und in der Gnadenlehre des Konzils von Trient (→Tridentinum) dogmatisiert. So erfährt das Mittelalter im 16. Jh. einen Ausgang in einer zweifachen, konträren Lehrfixierung. Doch auf beiden Seiten gibt es vermittelnde Formen, die allerdings keine Verständigung herbeiführen können, weil sie jeweils als katholisch bzw. protestantisch abgelehnt werden.

Martin Luthers Auffassung von der Gnade ist Bestandteil seiner neuen *Rechtfertigungslehre* (→Rechtfertigung), die sich seit den Vorlesungen über die Psalmen (1513–1515) und den Römerbrief (1515/16) – dort noch mit terminologischen Anklängen an die scholastische Lehre – entwickelt. Der Gedanke der Stellvertretung Christi ist ihr systematischer Kern. Danach ist „Gnade“ der Inbegriff der göttlichen Barmherzigkeit, die dem an Christus Glaubenden um Christi willen die Sünde nicht zurechnet, ihm vielmehr die fremde Gerechtigkeit Christi als eigene anrechnet. In diesem *Übertragungsvorgang* wird nicht wie bei Augustin und den Scholastikern die Gnade zu einer im Menschen wirkenden göttlichen Kraft, sondern bleibt außerhalb seiner als *virtus* Gottes (so z. B. WA 3,117,6f). Christliche Existenz ist im *extra se* der Heilstat Christi gegründet; darum wird die Gnade *durch das Wort Gottes als Evangelium, als befreiende Zusage der Barmherzigkeit* im Hören und Vertrauen angenommen. Das Evangelium von Jesus Christus ist Inbegriff der Gnade, weil es den gnädigen Gott verkündet (vgl. z. B. WA 10/I/2,158, 20ff). Deswegen bedeutet die *sola gratia* erfolgende Rechtfertigung, daß Gott allein um Christi willen den Glaubenden annimmt, und zwar nicht *propter fidem* (als könnte der Glaube eine gnadenhaft gewirkte Qualität und damit Grund der Annahme sein), sondern *sola fide*, weil der Glaube Christus „ergreift“.

Der Gedanke der absoluten *Unverfügbarkeit und Alleinwirksamkeit Gottes* ist Inhalt des reformatorischen Prinzips *sola gratia*, dessen theologiegeschichtliches Profil – gerade im Unterschied zu den scholastischen Konzeptionen – ohne die konstitutive Beziehung zu den Prinzipien „*solo Christo – solo verbo – sola fide*“ nicht erfaßt wird und in dem Grundsatz, daß der Christ stets *simul iustus et peccator* ist und bleibt, besonders deutlich erkennbar wird (z. B. WA 56,269,1–270,2). Mit der augustinischen wie mit der scholastischen Gnadenlehre, die statt des *simul* ein *partim* setzen, ist diese paradoxe Totalaussage

nicht zu vereinen, weil sie nicht auf einen habituellen Zustand, sondern auf das Urteil Gottes abhebt. Gnade ist zusammen mit Barmherzigkeit, Huld, Gunst und Güte eine Eigenschaft Gottes, die dieser dem Menschen äußerlich im Zuspruch der Vergebung erweist, aber nicht innerlich so mitteilt, daß er daran partizipieren könnte (vgl. WA 8,106f). Sie ist insofern *Wortgnade*, Verheißung und Zuspruch. Eine *gratia creata* oder *gratia habitualis* gibt es für Luther nicht. Wenn er davon spricht, daß die Gnade im Herzen wirkt, meint er das Ankommen des Wortes durch die Kraft des Heiligen Geistes, der insofern mit Gottes Gnade identifiziert werden kann (vgl. z. B. WA 7,654,3–8). Durch diesen Vorgang ändert sich die ganze Existenz des Menschen grundlegend. Der Kern der lutherischen Gnadenlehre ist also nicht ein *Begriff von Gnade*, sondern *der gnädige Gott*, dessen Zuwendung zum Menschen diesem neues Leben ermöglicht. Da diese Zuwendung sich in Christus ereignet, ist Luthers Gnadenverständnis *christozentrisch* geprägt.

Gnade ist für Luther als mit der Sündenvergebung zusammengehörig im strengen Sinne *gratia Christi, schenkende Liebe Gottes*, die dem fordernden Aspekt des Gotteswortes, dem Gesetz, gegenübersteht (so programmatisch gegen die scholastische Theologie in den Heidelberger Thesen 16–28 von 1518; WA 1,354). Gnade wird nicht erworben, deswegen steht sie im Gegensatz zu den Werken (WA 18,771,7f); und so verweist Luther im Ablaßstreit auf diese im Evangelium begegnende Gnade als den wahren Schatz der Kirche (These 62 von 1517; WA 1,236; vgl. die *Resolutiones* dazu WA 1,616 und den *Sermon von Ablass und Gnade* WA 1,245,20ff). Er reißt damit etwas auseinander, was in der katholischen Tradition sich ergänzend zusammengehört. Das zeigt sich 1518 auch in dem Augsburger Gespräch mit Cajetan: Gegen dessen Berufung auf die kirchliche Lehre, daß zwar das Sakrament bei richtigem Vollzug die Gnade objektiv vermittele, aber der Empfänger im Blick auf die subjektive Disposition im ungewissen sei, ob er die Gnade empfangen, setzt Luther den Zusammenhang von Glaube und Sakrament und damit die Gewißheit, daß der Empfänger der Gnade teilhaftig werde (WA 2,8f). Die Gnadenvermittlung der Sakramente wird nicht bestritten, sondern mit der Relation von Wort und Glaube neu begründet (vgl. die Sermone von 1519 zu Buße, Taufe und Eucharistie; WA 2,715f.729f.750ff). Gerade in der Sakramentenlehre erweist sich das *personalistische Gnadenverständnis*: Gnade wird inhaltlich als Sündenvergebung interpretiert, und da dieser Begriff die ungestörte Gottesgemeinschaft samt deren Auswirkungen auf das ganze Leben meint, wird damit keineswegs weniger ausgesagt als in der reichen Entfaltung des Gnadenbegriffs durch die Scholastik. (Vgl. z. B. die klassische Zusammenfassung im KIKat: BSLK 515,38ff.516,32ff.520,27ff.)

Die Auseinandersetzung mit der scholastischen Gnadenlehre in den Jahren 1513ff findet ihre ausgereifte Zusammenfassung in dem *Galaterkommentar* 1519 (WA 2,443–618) und in der *Schrift gegen Latomus* 1521 (WA 8,43–128). Das alte Problem der Vereinbarkeit von *Gnadenwirken und Willensfreiheit* stellt sich im Rahmen dieser personalistischen Konzeption ganz neu: Da Heil bedeutet, daß nicht der Mensch sich für Gott, sondern dieser sich für den Menschen entscheidet, da der Wille des Menschen immer „besetzt“ ist, nämlich von der Sünde oder von Gott beherrscht wird, gibt es keine Willensfreiheit im theologischen Sinn. Dieser radikale Bruch mit der gesamten Tradition der abendländischen Theologie erweist nochmals das fundamental Neue in Luthers Gnadenverständnis. Dessen Konsequenzen für die Anthropologie und Gotteslehre thematisiert er ausführlich gegen Erasmus in *De servo arbitrio* 1525 (WA 18,600–787).

Daß sich im Luthertum trotz des von Luther eingeleiteten Traditionsbruchs eine der augustiniischen und scholastischen Form vergleichbare Gnadenlehre entwickelt hat, ist das Verdienst Philipp → Melanchthons. Gerade weil bei ihm das worthaft-personalistische Verständnis von Gnade infolge des Hiatus von imputativer und effektiver Rechtfertigung einseitig ausgeprägt ist, wird er zur Annahme eines *doppelten Gnadenbegriffs* genötigt, um den Zusammenhang von Begnadigung (Vergebung) und Begnadung (Veränderung) erfassen zu können. Die demgemäß konzipierte Gnadenlehre wird in seinen *Loci* von 1521 zum Schlüssel für die Rechtfertigungslehre. In Anlehnung an den frühen Luther und unter Aufnahme des biblischen Sprachgebrauchs definiert er zunächst die Gnade personal als *favor, misericordia, gratuita benevolentia dei erga nos* bzw. als *condonatio seu remissio peccati* (StA II/1, 87,20.25). Diese Gnade wird im Evangelium zugesprochen und im Glauben angeeignet. Als *Wortgnade* ist sie mit der imputativen Rechtfertigung gleichzusetzen. Doch durch das Evangelium, das von Sünden befreit, das Gewissen tröstet und Vertrauen schenkt, wird zugleich noch ein zweites vermittelt, eine psychologisch feststellbare Existenzveränderung: die Gabe des Heiligen Geistes, die das Herz erneuert

- und heiligt (ebd. 87,26) und die Früchte des Geistes wachsen läßt. Diese *Gnadengabe* bzw. *Geistgnade* folgt der Vergebung als ein zweiter Akt, der das neue Leben konstituiert. So ergibt sich ein Heilsprozeß mit verschiedenen Stufen im Zusammenwirken von Gott und Mensch, wobei Melanchthon das *sola gratia* nicht in Frage stellt, aber das *sola fide* nur für die Rechtfertigung, nicht für die Heiligung gelten läßt. Die spätere Lehre vom *ordo salutis* ist bei ihm angelegt, und die Probleme der Willensfreiheit und des Synergismus stellen sich neu. Diese Veränderung der Gnadenlehre gegenüber Luther ist durch verschiedene Faktoren verursacht, vor allem durch Melanchthons anderes Menschenbild, seinen Humanismus und die stärkere Orientierung an Augustin.
- 10 In der *Confessio Augustana* ist in systematisierter Form eher die lutherische als die melanchthonische Auffassung dargeboten (ein Anklang an die Differenzierung zwischen Wort- und Geistgnade allenfalls im deutschen Text von CA 18,2). Rechtfertigung wird interpretiert als *Annahme des Sünders* im Glauben an Christus durch den gnädigen Gott (CA 4,1f). Der Begriff *in gratiam recipi* zur umfassenden Kennzeichnung des Heilsstands
- 15 findet sich auch in CA 5,3 (durch die Parallele im deutschen Text als „einen gnädigen Gott haben“ interpretiert), in CA 20,9 und in der Aussage über das Wesen der Taufe CA 9,2. In Apol. 4,381 wird diese personale Sicht gegen die scholastische *habitus*-Lehre gestellt. Der konstitutive Bezug auf das Werk Christi wird auch durch den Gegensatz zu der abgelehnten Position vorreformatorischer Frömmigkeit, als könnte der Mensch sich durch eigenes
- 20 Vermögen die Gnade verdienen (*gratiam mereri*), bezeichnet (CA 6,1; 12,10; 20,9f; breit ausgeführt in Apol. 4,316–347). Der Gnade Christi entspricht allein der Glaube, so daß *iustitia fidei* und *gratia* sinnleich sind (CA 26,4).

Für den reformierten Lehrtypus ist hier auf →Calvins Betonung der *Souveränität Gottes* in seinem Gnadenhandeln zu verweisen. In seiner *Institutio* bekommt der Begriff

25 *gratia* die zentrale Funktion einer systematischen Klammer zwischen dem Erlösungswerk Christi, welches die Gnade Gottes und das Heil vermittelt (II, 17), und dessen Auswirkung im Christenleben, das als „Aneignung der Gnade Christi“ verstanden wird (so die Überschrift zu Buch III). Die Gnadenlehre ist christologisch fundiert und wird – darin folgt Calvin Augustin und nähert sich Melanchthons Lehrweise – pneumatologisch expliziert: Die in der Heiligung des Christen wirksame Gnade ist das Werk des Heiligen

30 Geistes. Durch die pneumatologische Explikation kann Calvin die *personalistische Sicht* der Bibel, wonach Gnade Inbegriff der Barmherzigkeit und Güte Gottes ist, mit der dieser sich dem Sünder vergebend zuwendet und ihn durch sein freisprechendes Urteil rechtfertigt, mit dem Aspekt verbinden, daß diese Begnadigung beim Menschen *existenzwandelnde Folgen* hat, die Paulus als Früchte des Geistes und Gaben Gottes beschreibt: Die Gnade Gottes bei der Wiedergeburt ist im Sinne Augustins als Wirksamkeit des Geistes, die den menschlichen Willen lenkt, zu verstehen (II, 515). So ist die durch Christus fundierte und durch den Heiligen Geist realisierte Christenexistenz als Stehen in Gottes Gnadenbund charakterisiert und muß – um die Freiheit Gottes gegenüber dem Menschen

40 zu sichern – als *Gnadenwahl* verstanden werden (→Prädestination). Weil die Begnadigung in der Rechtfertigung und die Begnadung in der Heiligung ausschließlich Gottes Werk sind, ist die Gnade eine gültige Realität, derer der Christ im Blick auf Christus gewiß sein darf. So wird das reformatorische Prinzip des *sola gratia* in einer spezifischen Gesamtkonzeption entfaltet.

- 45 Das von den Kräften des Reformkatholizismus bestimmte Konzil von Trient (→Trentinum) bringt in Reaktion auf die reformatorische Lehre erstmals seit der Spätantike wieder eine *dogmatische Definition der Gnadenlehre*, und zwar sowohl in pastoraler als auch in kontroverstheologischer Abzweckung. Es bietet allerdings kaum neue Ansätze, sondern rekurriert auf die Lehrtradition und die Schulmeinungen (die thomistischen, scotistischen und franziskanisch-augustinischen Positionen), wobei es deren Divergenzen durch bewußtes Ausklammern der Differenzpunkte unter Vermeidung terminologischer Präzision zu überdecken und das allen Positionen Gemeinsame herauszustellen sucht. Das führt zu dem bemerkenswerten Ergebnis, daß man im positiven Lehrgehalt (in de-

ausführlichen 16 *capita* [DS 1520–1549]) eine der reformatorischen Lehre entsprechende Position – allerdings in unterschiedlicher Sprachgestalt – formuliert; der Widerspruch in den dogmatisch verbindlichen 33 *canones* (DS 1550–1583) fällt dagegen im Niveau ab, weil er auf einer unzureichenden Kenntnis und Würdigung der reformatorischen Lehre basiert. Entscheidend neu ist dabei, daß unter Rückgriff auf Paulus die christologisch fundierte Rechtfertigung zum Zentralthema wird und die *Gnade als Mittel zur Erlangung der Rechtfertigung* verstanden wird. Insofern bietet Trient eine deutliche Parallele zur Reformation.

Gegen allen anthropologischen Optimismus und alle „Werkerei“ wird – im Anschluß an die augustiniische Erbsündenlehre – die absolute *Notwendigkeit der Gnade* dekretiert. Die *Vorbereitung* auf die Rechtfertigung (cap. 5–6) wird als ein evolutiver Prozeß der Begnadung in genauer Analyse der einzelnen Stadien beschrieben, wobei gegen die thomistische Ontologisierung der Gnadenlehre auf die religiöse Erfahrung zurückgegriffen wird (so aufgrund der Vorlagen des Augustinergenerals Seripando). Das Problem des Verhältnisses von Gnade und Freiheit wird im Sinne des Thomas gelöst: Das Wirken der (zuvorkommenden) Gnade ist entscheidend, der in der Zustimmung mitwirkende Mensch wird durch sie zur Freiheit befreit. Die eigentliche *Rechtfertigung* als Miteinander von *Sündenvergebung und Wesenserneuerung* wird als Versetzung aus dem Stand der Sünde in denjenigen der Gnade beschrieben, wobei die Gnade nicht in thomistischer Weise als Form oder *habitus*, sondern als Mittel für die Rechtfertigung bestimmt wird; einzige *causa formalis* ist im Sinne des biblischen Personalismus die *iustitia Dei* (cap. 7). Die Gnade gilt als die *verändernde Kraft*; zu den unterschiedlichen Schulmeinungen, in welcher Weise sie als Qualität zu verstehen sei, wird keine klare Position eingenommen. Die spätere Differenzierung zwischen aktueller und habitueller Gnade kann an die tridentinische Rede von vorbereitender und heiligender Gnade anknüpfen, ist aber hier nicht zwingend angelegt. Das Kapitel über das heikle Thema der Verdienstlichkeit der guten Werke desjenigen, der in der Rechtfertigung wächst, ist – veranlaßt durch Seripando – so von der augustiniischen Lehre her gestaltet, daß es frühere Anschauungen, die der Kritik der Reformation unterlagen, überwindet (cap. 16): Jedes *Verdienst* vor und außer der Rechtfertigung ist ausgeschlossen; wenn man von Verdiensten des Gerechtfertigten sprechen kann, die Gott mit der ewigen Seligkeit belohnt, dann sind es dessen eigene barmherzige Gaben; sie sind nicht Leistungen im Sinne des *meritum de condigno*, sondern Ausfluß der Teilhabe an Christi Werk.

Die tridentinischen Verwerfungen der reformatorischen Position haben wirkungsgeschichtlich eine größere Bedeutung gewonnen als die theologiegeschichtlich so bemerkenswerte Konvergenz in der *doctrina*. Dadurch werden die unterschiedlichen Zugangsweisen zum Gnadenthema für über drei Jahrhunderte als unvereinbare Gegensätze interpretiert. Die nachtridentinischen Lehren erwecken den Eindruck, als seien gegen den Protestantismus vor allem die Lehre von der geschaffenen Gnade mit der Aufteilung in *gratia actualis* und *habitualis* und die Lehre von der Willensfreiheit im Sinne eines natürlichen Vermögens, zum Heil beizutragen, fixiert worden. Die Orientierung des Konzils an Bibel und Augustinismus wird im 16./17. Jh. wirkungslos gemacht durch die thomistischen und jesuitischen Systeme (als deren Hauptvertreter: Bañez und Molina) und deren Kontroverse im sog. Gnadenstreit 1597–1607 sowie durch die päpstlichen Verurteilungen der augustiniischen Positionen des Michael Bajus 1567 und des Cornelius → Jansen (Jansenismus) 1641 ff. Durch eine allgemeine Neubewertung der natürlichen Fähigkeiten des Menschen, durch die Betonung der Übernatürlichkeit der Gnade und deren abstrakte Systematisierung verliert die Gnadenlehre den Lebens- und Erfahrungsbezug, den das Konzil von Trient intendiert hat.

Literatur

- Allgemeines*: Johann Auer, Art. Gnade III. Zur Gesch. der Gnadenlehre: LThK² 4 (1960) 984–991. – Piet Fransen, Dogmengesch. Entfaltung der Gnadenlehre: J. Feiner/M. Löhner (Hg.), 50 *Mysterium Salutis* IV/2, Einsiedeln/Zürich/Köln 1973, 631–772. – Ernst Kähler, Art. Gnade Gottes IV. Dogmengesch.: RGG³ 2 (1958) 1637–1640. – Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der DG, Halle ⁴1906 ⁷1968 (hg. v. Kurt Aland). – Gerhard Müller, Die Rechtfertigungslehre. Gesch. u. Probleme, Gütersloh 1977. – Otto Hermann Pesch/Albrecht Peters, Einf. in die Lehre v. Gnade u. Rechtfertigung, Darmstadt 1981. – Henri Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de*