

Gnade/Gnadentheologie † *Einwohnung des Geistes*, † *Erwählung*, † *Freiheit*, † *Gottesherrschaft/Reich Gottes*, † *Heilige*, † *Kirche*, † *Liebe*, † *Natur*, † *Rechtfertigung*, † *Soteriologie*, † *Soteriologische Motive*. – Der Begriff G. (lat. *gratia*, griech. *charis*) fasst im Blick auf das Erlösungsgeschehen in Jesus Christus zusammen, was Worte wie »Heil«, »Heilung«, »Ganzheit«, »Glück«, »Beziehung«, »Liebe« und »Freundschaft« ausdrücken wollen. G. ist Geschenk Gottes und gleichzeitig Erfüllung dessen, wonach der Mensch zutiefst strebt. Ausgewiesener »Raum« der G. ist die Kirche. – (I) G. ist ein spezifisch christl. Wort. Es gibt aber im AT verschiedene Begriffe, die zum Ausdruck bringen, was das ntl. griech. Wort *charis* bezeichnet: den Gunsterweis (hebr. *chen*, Ex 33,12), die Güte und Huld (hebr. *haessaed*, z. B. Gen 20,19; 47,29; Ps 44,27), die Gerechtigkeit (hebr. *saedaeqa*, Ps 22,32), das Erbarmen (hebr. *rahamim*, Ex 33,19), die Treue, Wahrheit und Wahrhaftigkeit Gottes (hebr. *aemaet*, Ex 34,6). Gott schenkt Israel je neu seine Freundschaft und Güte, seine Gerechtigkeit und sein Erbarmen, er verheißt Nachkommenschaft und neues Leben. Paulus bezeichnet die Frucht von Leben, Tod und Auferstehung *Jesu Christi* mit dem Begriff *charis*. G. ist demnach abzulesen an Jesus selbst, an seiner Botschaft, seinem Zeugnis vom Gott Israels, seiner Praxis und seinen befreienden und heilenden Begegnungen, in denen sich das Neue des Reiches Gottes zeigt. Jesus ruft zur Umkehr angesichts des anbrechenden Reiches Gottes auf (vgl. Mk 1,15; fast 100-mal begegnet der Begriff »Reich Gottes« in den Evangelien), das in seinen Worten, Zeichen und Taten Gestalt annimmt. Das erfahren vor allem die Armen und Zöllner (Lk 19,1–10), die Ausgestoßenen (z. B. der Blindgeborene, der wieder sehen kann, Joh 9,1–7) und viele Frauen (vgl. die blutflüssige Frau Mt 9,20f par, die syrophönizische Frau Mk 7,26–30). Jesu Umkehrruf deckt zugleich mit der Sünde die erbarmende Liebe Gottes auf, die sich

am Kreuz und in den Osterereignissen verdichtet. So eröffnet sich ein neuer Lebensraum für die Sünder von Gott her. Die Osterzeugnisse sind Aussagen eschatol. Art; in ihnen geht es um die Vollendung der Geschichte, um umfassendes, universales Heil. Sie legen den Grund für die Hoffnung auf die endgültige Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander. Durch die Sendung des Hl. Geistes bleibt Jesus bei den Menschen und lässt sie Anteil an der G. Gottes gewinnen (Joh 1,16). Zugleich wird die Gemeinschaft der Christen – die *ekklesia* – im Geist zum »Lebensraum« der durch Jesus geschichtlich vermittelten G., die Paulus als ein Geschehen der »Rechtfertigung« des Sünders interpretiert: »Er (Gott) hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (2 Kor 5,21). Diese Gerechtigkeit, die durch das Heilsereignis am Kreuz dem Menschen – vor allem dem Sünder – eröffnet ist, muss im Glauben angenommen werden, und zwar unterschiedslos von Juden und Heiden; damit wird sie zu einer inneren, anthropol. Wirklichkeit, das ist der »neue Mensch« (Röm 6,4). Leben in der G. Gottes ist ein Herausgerissenwerden aus dem Herrschaftsbereich des Todes und Geschenk des wahren Lebens durch den Empfang des Hl. Geistes. »Im Geist sein« bedeutet bei Paulus »in Christus sein« (Röm 8,9; Röm 8,1), und das ist Leben in Freiheit. Durch mannigfache Gaben wird die G. Gottes konkret und in der Gemeinde geschichtlich greifbar: in Diensten und Machterweisen, in Worten und Offenbarungen, Prophetien, Zungenreden, Hilfeleistungen und in der Nächstenliebe (vgl. 1 Kor 12,8–10). Die deuteropaulin. Briefe resümieren: G. ist die Liebe Gottes zu uns Menschen (Eph 2,4–9; Tit 3,4–7). – (2) Das Begriffspaar G. und Natur bzw. G. und Freiheit wird leitend für die Entfaltung der G.theologie. In Ost und West werden allerdings unterschiedliche Akzente gesetzt. Die Kirchenväter des Ostens sprechen – in Auseinandersetzung mit der platonischen *methexis* (Teilhabe-)Lehre – von der *theosis* und *homoiosis*, d. h. von der Vergöttlichung bzw. Verähnlichung des in Sünde gefallenen Menschen mit Gott. Dessen Heilshandeln zielt darauf ab, den ursprünglichen Gnadenstand wiederherzustellen. Irenäus v. Lyon († um 202) formuliert: »Denn dazu ist das Wort Gottes Mensch und der Sohn Gottes Menschensohn geworden, dass der Mensch Sohn Gottes wird« (haer. 3,19,1). Im Hintergrund steht der antike *paideia*-Gedanke: Der heilsgeschichtl. Prozess, der in Tod und Auferstehung Jesu Christi gipfelt, ist ein Weg der »göttl. Erziehung«, die es erlaubt, dass der Mensch dem in ihm angelegten Bild Gottes wieder ähnlich wird (*homoiosis*) und so zu seiner gottgewollten Bestimmung gelangt. Darum kann – nach den drei Kappadokiern – der dreifaltige Gott im menschl. Geist Wohnung nehmen. Augustinus († 430) wird im Westen zum großen Lehrer der G. Mit ihm kommt es zu einer G.lehre im engeren Sinn durch die Thematisierung der Problematik »Natur« bzw. »Freiheit und G«. Anlass ist einerseits seine entschiedene Kritik der manichäischen Lehre (↗ Manichäismus) vom Bösen als Naturgegebenheit, andererseits die Auseinandersetzung mit der Lehre des Pelagius († um 431) über die Freiheit des Menschen als Fähigkeit zum Guten kraft eines Vermögens der Natur. Die Sünde Adams mindert für Pelagius die Freiheit zum Guten nicht; sie setzt nur ein schlechtes Exempel – dem Gott entgegenwirkt: durch das atl. Gesetz, dann durch Jesus Christus als Beispiel wahren Menschseins. In der ↗ Nachfolge Jesu ist

es möglich, wieder den Weg des Guten einzuschlagen. Kinder werden nicht getauft, um die Vergebung der Sünden zu empfangen, sondern um in Christus geheiligt zu sein und Gemeinschaft mit Gott zu finden. Demgegenüber charakterisiert Augustinus die Sünde des ersten Menschen als Anfang einer Unheilsgeschichte. Er beruft sich auf die lat. Übersetzung von Röm 5,12: *in quo omnes peccaverunt* (»in dem alle gesündigt haben«) und bezieht die Worte *in quo* auf den »einen Menschen [Adam]«. Die Sünde des Adam erscheint mithin zugleich als Sünde des einen Menschengeschlechts, das aus ihm hervorging. Insofern tragen alle Menschen die negativen Konsequenzen. Augustinus spricht von der »Verderbnis der Natur« (civ. 14,1) als Folge der Sünde Adams und nimmt eine wichtige Unterscheidung vor: Die »Ursünde«, das *peccatum originale originans*, d. h. die Sünde Adams (als hist. Individuum verstanden) selbst, kennzeichnet er als Freiheitsbestimmung; die »Erbsünde«, das *peccatum originale originatum*, d. h. die Sünde, insofern sie die Nachkommen Adams qualifiziert, ist eine naturhafte Bestimmung. Folglich liegt die Erbsünde, die sich jedes neugeborene Kind zuzieht, nicht im Willen des Menschen, sondern haftet seiner Natur an. Die Ursünde, Ursprung der Erbsünde, hat zu einer grundsätzlichen Abwendung von Gott geführt; sie ist *aversio a Deo et conversio ad creaturam* (Abwendung von Gott und Hinwendung zur Kreatur: lib. arb. 2,19,53). Der Sünder ist *incurvatus in seipsum*, gekrümmt in sich selbst und nicht mehr auf Gott als höchstes Gut bezogen. Erlösung aus diesem Zustand ist nur durch den »neuen Adam«, durch Jesus Christus und sein Erlösungswerk möglich. Die *visio beatifica* (selige Schau, Gotteschau) mit der Sehnsucht des Menschen nach Gottesgemeinschaft auf der einen Seite und der Blick auf die Erfahrung von Schuld und Sünde auf der anderen Seite werden zu Schlüsselmotiven der ma. G.theologie. Anselm v. Canterbury († 1109) vertieft den Kreuzesgedanken, Thomas v. Aquin († 1274) die Rede von der Sehnsucht des Menschen nach Gott und von der *amicitia Dei*, der Gottesfreundschaft. Beide Aspekte werden über die Scholastik hinaus die G.reflexionen in der Moderne begleiten. Anselm (CdH 1098) entfaltet mit seiner \wedge Satisfaktionstheorie erstmals eine syst. Erlösungslehre. Nach ihm kann nur ein Gott ebenbürtiges Gegenüber »Genugtuung« (*satisfactio*) leisten und die sündhaft zerstörte Heilsordnung – Gottes Ehre – wieder herstellen. Aber auch der Mensch ist gefordert, sonst wäre seine Freiheit verletzt. So kommt Anselm zu dem Schluss: Nur ein Gott-Mensch konnte für alle Sünder vor Gott eintreten, ein Mensch, der selbst ohne Sünde ist und dessen Tod das Gott durchaus »Ungeschuldete« war (CdH II,11.14–15). Thomas knüpft an Augustinus an, kann aber mit Aristoteles († 322 vChr) und dessen metaphysischer Bestimmung der Wirklichkeit die Realität von Mensch und Welt, das Selbstsein und die Freiheit des Menschen begrifflich schärfer fassen: Der Mensch ist auf die Kommunikation mit anderen angelegt, zutiefst aber auf die Gemeinschaft mit Gott, die in der *visio beatifica* ihren höchsten Ausdruck findet. Die Erkenntnis des höchsten und vollkommensten Wesens, nämlich Gottes, ist das letzte Ziel und die höchste Vollkommenheit und Seligkeit des Menschen. Diese entspricht dem »natürlichen Sehnen« (*desiderium naturale*) der intellektuellen Kreatur. Thomas greift auf Überlegungen zurück, die bereits in der frühen Scholastik insbesondere von Petrus Lombardus († 1160) angestellt worden waren. Die-

ser unterschied zwischen der *gratia increata*, der »ungeschaffenen Gnade«, die in Gott selbst besteht und sich in seiner Einwohnung im Menschen manifestiert, und der *gratia creata*, der »geschaffenen Gnade«, die kreatürliche Gabenvielfalt bedeutet. Gott selbst ist heilige Liebe und sich frei schenkende G. (STh II–II q23 a1): Durch den Hl. Geist, der die Liebe von Vater und Sohn ist, wohnt die Dreifaltigkeit im Menschen. Der Geist bewirkt, dass die Menschen zugleich Gott und den Nächsten lieben. So ist G. einerseits ungeschaffene G., nämlich Gott bzw. der Heilige Geist selbst, andererseits geschaffene G., die Thomas als »Qualität« (*qualitas*) bezeichnet. Sie wird von Gott der Seele eingegossen und zum Prinzip des Willens. Diese Differenzierung ermöglicht es, klarer zu erfassen, dass die G. dem Menschen nicht äußerlich ist, sondern auf den Selbstvortrag und die Freiheit des Menschen einwirkt und so zutiefst Geschenk bleibt. Thomas führt diesen Gedanken weiter unter dem Leitmotiv der *amicitia Dei* (Gottesfreundschaft, STh II–II q23 a1c; STh I–II q111–112), welche als ein »Aufeinanderbezogensein« bestimmt ist (vgl. STh I–II q110 a1): Gott schenkt seine Freundschaft in Jesus Christus; nimmt der Mensch dieses Geschenk an, prägt es seine Praxis und seinen Selbstvortrag (STh I–II q26–28; STh II–II q23–28). Diese relationale Bestimmung des G.geschehens wird von Thomas durch Unterscheidungen vertieft: Die Seele des Menschen empfängt durch das Geschenk der Freundschaft Gottes eine »Qualität«, sodass sie die übernatürlichen Ziele von selbst erreichen kann. Dazu helfen die sog. »eingegossenen göttlichen Tugenden« des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Es gilt das Prinzip: G. übersteigt die menschl. Natur, ihre Ursache ist immer Gott allein (STh I–II q112 a1); aber die G. setzt die Natur voraus und vervollkommnet sie. Thomas unterscheidet zwischen der heiligmachenden G. (*gratia gratum faciens*), die den Menschen in seinem tiefsten Seelengrund an Gott teilhaben lässt, und der frei gewährten G., der *gratia gratis data* (STh I–II q111 a1c), die dem Menschen gegeben wird, damit er anderen hilft, zur Rechtfertigung und zur Heiligung zu kommen. Für Thomas ist das Geschenk der Freundschaft das größte Werk Gottes. Hier knüpft die Franziskanerschule an und interpretiert im Gefolge von Bonaventura († 1274) und J. Duns Scotus († 1308) den eingegossenen Habitus der G. als inneres Licht und Liebe. Die Mystik der drei großen Frauen in Helfta – Mechthild v. Magdeburg († 1282), Mechthild v. Hackeborn († 1299), Gertrud v. Helfta († ca.1302) – bringt die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen und die Sehnsucht des Menschen nach Gott in einer Sprache zum Ausdruck, die, im Gegensatz zur Begriffswelt des Thomas, auf poetische Mittel baut. An den Grenzen der Sprache meldet sich in der mystischen Vereinigung mit Gott die Gratuität der G. zu Wort. Mit der Barockscholastik, z. B. bei Francisco Suárez († 1619), kommt es zur Entfaltung einer G.lehre im engeren Sinn eines *dogmatischen Traktats*. Dabei entstehen mit je unterschiedlichen, von den Polen G. und Natur geleiteten Akzenten verschiedene Systembildungen. Sie geben Anlass zu den großen G.streitigkeiten der Moderne vom 16. bis zum 18. Jh., von denen auch die Ordenthologien (augustinischer, dominikanischer und jesuitischer Provenienz) geprägt werden. Es bildet sich ein sog. »Zwei-Stockwerk-Denken« aus: G. und Natur driften auseinander und werden auf verschiedenen »Ebenen« angesetzt: hier Natur – dort G. und »Übernatur«. Die verschiedenen theol.

Schulen, in denen man entweder mehr die G. oder mehr die Natur betont, bekämpfen sich auf dem Hintergrund ihrer molinistisch, bajanistisch oder jansenistisch gefärbten »G.systeme«: L. de Molina SJ († 1600) und M. Bajus SJ († 1589) haben den autonomen Menschen im Blick und fragen, wie sich dieser die G. »aneignen« kann. Adam sei zwar von Gottes Wohlwollen abhängig gewesen, aber das gehörte zur Integrität seiner Natur, mit der er über göttl. Gnadenmittel souverän habe verfügen können – eine ungewollte Nähe zu Pelagius tut sich auf. G. wird, so H. de Lubac ([† 1991] Freiheit der Gnade I, 25), »die ›logische‹ und notwendige ›Ergänzung‹ der Schöpfung. Die göttliche Kraft ist in den Dienst des Menschen gestellt im Blick auf ein menschliches Ziel«. Ganz anders denkend, betont der Bischof C. Jansen († 1638) in seinem Buch »Augustinus« (1640 posthum publiziert, 1641 von der Inquisition verurteilt) die Ungeschuldetheit der G. und im Anschluss an Augustinus das Unvermögen des Menschen unter der Sünde: Allein die G. als freies Geschenk Gottes befähigt zu tugendhaftem Handeln und zur Gottesliebe. Jansen unterscheidet zwischen dem *adiutorium sine quo non* und dem *adiutorium quo*. Mit dem ersten Stichwort charakterisiert er die G. im Urzustand des Menschen als eine »hinreichende« G. (*gratia sufficiens*), die das »Können« des Menschen nicht ausschließt. Nach Adams Sündenfall aber änderte sich die Lage: Er ist der lasterhaften Begierde (*concupiscentia*) ausgeliefert und benötigt die G. in Form des *adiutorium quo*, einer Hilfe, durch welche die *libido* überwunden wird. Diese Unterstützung erzieht als »wirksame« G. (*gratia efficax*) den gefallenen Menschen und kommt nur den Prädestinierten zu – der Jansenismus wird zum moralischen Rigorismus. In den G.streitigkeiten des 17. Jh. steigt die jansenistische Schrift »Augustinus« für die Reformbewegung um das Pariser Kloster Port-Royal (A. Arnauld [† 1694], J. Duvergier de Hauranne [† 1643]) zur wichtigsten theol. Quelle auf. Sie spalten die frz. Gesellschaft tief. Die entscheidende Frage betrifft das Vermögen der menschl. Natur, der man ein »natürliches« Ziel zuspricht, das sich vom »übernatürlichen Ziel«, das Gott in seiner G. schenkt, unterscheidet. Um die Ungeschuldetheit der G. und die Freiheit Gottes als Geber zu betonen, wird in der Folgezeit immer schärfer zwischen der »natürlichen« und der »übernatürlichen« Ausrichtung des Menschen unterschieden und weniger vom *desiderium naturale* (der natürlichen Sehnsucht) als von der *potentia oboedientialis* (der Kraft zu gehorchen) gesprochen. Die Spannungseinheit, die Thomas mit seiner Lehre von der »natürlichen Sehnsucht des Menschen nach Gott« ermöglicht hatte, löst sich auf. Es werden unversehens die Grundlagen für ein Menschenbild »ohne Gott« gelegt. Bis ins 20. Jh. hinein prägt das »Zwei-Stockwerk-Denken« die Theologie; erst mit der Rezeption nzl. philosophischer Ansätze, vor allem der Freiheitsphilosophien des Dt. Idealismus (I. Kant [† 1804] und G. F. W. Hegel [† 1831]), kommt es aufgrund einer Rückbesinnung auf die inkarnatorische Grunddimension des christl. Glaubens zu einem neuen Blick auf die Zuordnung von Natur und G. unter dem Stichwort »Selbstmitteilung Gottes«: Die Freiheit des Menschen und die Offenbarung Gottes werden zutiefst aufeinander bezogen, G. als »Maß menschlicher Freiheit« bestimmt. H. de Lubac setzt sich mit den G.streitigkeiten des 16. und 17. Jh. auseinander und versucht, die Sehnsucht des Menschen nach Gott im Anschluss an Thomas für die G.theologie neu

zu erschließen. Diese Sehnsucht ist einerseits ein »Naturverlangen«, andererseits »absolute«, »unbekannte« Sehnsucht nach Gott (Freiheit der Gnade II, 95); sie macht die wesentliche Bestimmung des Menschen aus, welcher »die freie und geschenkhaftige Mitteilung eines personalen Seins« braucht (Surnaturel, 483). Gott tritt dementsprechend nicht »nachträglich« in eine gnadenhafte Beziehung zum Menschen, sondern hat in unausschöpfbarer Liebe für die Sehnsucht des Menschen immer schon einen weiten Horizont eröffnet. Bei K. Rahner († 1984) wird das Anliegen de Lubacs aufgegriffen und jeder Extrinsicismus (die Lehre, dass G. etwas dem Menschen Äußerliches sei) überwunden. Rahner greift auf die Existenzphilosophie M. Heideggers († 1976) zurück und führt den Begriff des »Existentials« bzw. des »übernatürlichen Existentials« ein: G. ist demnach der menschl. Natur nicht äußerlich, sondern wird dem Menschen kraft dessen Subjektivität und Freiheit dauernd angeboten. Erfahrung von G. ist Erfahrung des Geistes. Das subjektive Erfahren des Göttlichen und sein objektives Sich-Schenken stimmen zusammen, wobei Gott die Handlungspriorität zukommt. Speziell bedeutsam wird dieser Ansatz im Blick auf die Frage nach der Heilsmöglichkeit von Nichtchristen (vgl. Vat II, Erklärung NA). In diesem Zusammenhang spricht Rahner von »anonymen Christen«: G. wird als Radikalisierung des Menschseins verstanden und als Mitte humaner Existenz, weshalb der Gegensatz von Anthropologie und theozentrischer Theologie schwindet. Rahners Impuls hat vielfältige Anstöße für aktuelle gnadentheol. Fragestellungen gegeben: für kontextuelle Theologien (insbes. die lateinamerikanische Befreiungstheologie), für den Interreligiösen Dialog und für eine Neubesinnung auf die Kirche als »Raum der Gnade«. – (3) Angesichts des »G.streites« zwischen Augustinus und Pelagius († 431) werden die ersten dogmatischen Entscheidungen zur Erbsündenlehre auf den Synoden v. Karthago 418 und Orange 529 getroffen, von denen Einfluss auf die weitere theol. Entfaltung ausgeht. Die Synode v. Karthago 418 (DH 222–230) formuliert Lehrverurteilungen (*canones*) bzgl. der Erbsünde, der Ursünde Adams und ihren Konsequenzen, sowie zur G. Es werden die radikale und universale Sündhaftigkeit des Menschen und die Notwendigkeit der G. für den wahrhaften, Gott wohlgefälligen Freiheitsvollzug betont. Can. 3 formuliert, dass der Mensch die G. Christi nicht nur zum Nachlass, sondern auch zur Vermeidung der Sünde brauche, ebenso zum rechten Erkennen und Lieben sowie zur Erfüllung der Gebote selbst: Jeder Mensch ist sündhaft und muss um Vergebung der Sünden beten (DH 225). Menschl. Tun wird in Karthago als eigenständiges Wirken und zugleich als gnadenhafte Gewähr von Seiten Gottes charakterisiert (DH 248). Die theol. Probleme sind damit aber nicht geklärt. Bis ins 6. Jh. zieht sich der Streit um das Verhältnis von G. und Freiheit. Vor allem in den Mönchsklöstern Nordafrikas und Südgalliens wird die Auseinandersetzung mit den (origenistisch beeinflussten) sog. »Semipelagianern« geführt; dazu zählen Johannes Cassian († um 435) und Vinzenz v. Lerin († vor 450), die Positionen Augustins kritisieren und überzeugt sind, dass der Anfang des Glaubens (*initium fidei*) vom Menschen kommt. Auf der Zweiten Synode v. Orange (529) wird die augustininische Position eingeschärft und der Anfang des Glaubens als G.geschenk charakterisiert. Ohne G. kann niemand Gutes »anfangen, wirken oder vollenden« (DH 400) – so Papst

Bonifaz II. an Caesarius v. Arles († 542) als Antwort auf die Synode. Das Konzil v. Trient reagiert in den Dekreten zur Erbsünde 1546 und zur Rechtfertigung 1547 (DH 1510–1516; 1520–1583) auf die G. lehre der Reformatoren. Es greift explizit auf die Lehrverurteilungen der Synode v. Karthago 418 bzgl. der Sünde Adams und der Erbsünde zurück und hält entsprechend an der Kindertaufe fest. Diskutiert wird vor allem die Unterbewertung der *gratia creata*, der Auswirkungen der G. im Menschen. Gleichwohl betont auch Trient, dass es keine Rechtfertigung aus Werken gibt, also keine Selbsterlösung (DH 1551). Im Rechtfertigungsdekret (DH 1520–1583) legt das Konzil in 15 Kapiteln eine ausführliche Lehre zum Thema vor und fügt ihr 33 *canones* (Lehrverurteilungen) an. In Kap. 8 wird unter Rückgriff auf den paulin. Glaubensbegriff (Röm 3,22.24; Röm 1,16; Hebr 11,6) erläutert, wie der Sünder durch den Glauben *gratis* gerechtfertigt wird; es geschieht, »weil der Glaube der Anfang des menschlichen Heiles ist« und weil »nichts von dem, was der Rechtfertigung vorhergeht, ob Glaube oder Werke, die Gnade der Rechtfertigung selbst verdient«. In Kap. 10 ist von einem »Glaubenswachstum« die Rede und von der Bedeutung, die in diesem Zusammenhang auch den Werken zukommt, sofern »der Glaube mit den guten Werken zusammenwirkt« (DH 1535). Ähnlich wie Luther betonen die Konzilsväter die Ungeschuldetheit der G.: »So wird weder unsere eigene Gerechtigkeit gleichsam als eigene aus uns hingestellt, noch wird die Gerechtigkeit Gottes verkannt oder zurückgewiesen; die Gerechtigkeit nämlich, die unsere genannt wird, weil wir durch sie gerechtfertigt werden, eben dieselbe ist die Gerechtigkeit Gottes, weil sie uns von Gott durch das Verdienst Jesu Christi eingegossen wird« (DH 1547). Im Jahr 1567 erlässt Papst Pius V. die Bulle »Ex omnibus afflictionibus« (DH 1901–1980), in der er die Lehre des Bajus († 1589) verurteilt. Das wichtigste lehramtl. Dekret im langen Streit um den Jansenismus ist 1653 die Bulle von Papst Innozenz X. »Cum occasione« (DH 2001–2007), in der Sätze des Jansenius abgewiesen werden; Kern der Verurteilung ist der von ihm vertretene Heilspartikularismus. – (4) Die ostkirchl. Orthodoxie denkt in der G. lehre synergistisch und pneumatologisch: Gott und Mensch wirken im Hl. Geist zusammen, ohne ihre Freiheit einzubüßen. M. Luther († 1546) knüpft mit seiner Kritik an die spätscholastische Augustinerschule an (Gregor v. Rimini [† 1358]). Ihr Nominalismus hatte sowohl die absolute Gratuität der G. wie die Autonomie der menschl. Freiheit betont und gemeint, man könne die Gnade natürlich (d.h. ohne die G. der Gottesliebe) »verdienen«. Darin sieht Luther Selbsterlösung und Selbstgerechtigkeit. Konkreter Auslöser des Protests wird das Ablasswesen, dem die Lehre von der »Rechtfertigung allein aus Gnade und nicht aus Werken des Gesetzes« als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* gegenübertritt. Sowohl auf prot. als auch auf kath. Seite werden Lehrverurteilungen ausgesprochen. Wider die scholastische Rede von der »geschaffenen G.« betont Luther das *extra nos* der G.: Zwischen dem Sünder und Jesus Christus, der an die Stelle des Sünders getreten ist, findet ein »seliger Tausch« statt; Jesus nimmt menschl. Sünde und Strafe auf sich und schenkt eine die Sünde überwindende Gerechtigkeit (z. B. WA 5,608,10–12 [Operationes in Psalmos 1519–1521]; 40/1,435,8;437,4 [In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius 1531/1535]). So bleibt auch der Gerechtfertigte *simul iustus et peccator*:

von Gott her gesehen geheiligt, sich selbst betrachtend sündhaft. Auch J. Calvin († 1564) entfaltet eine christologisch vermittelte Lehre der Rechtfertigung, die er prädestinatorisch verschärft: G. ist die ewige Erwählung einzelner zum Heil im Unterschied zu den Verworfenen (OS III, 376). Der Wille ist durch die Sünde verdorben, wird aber durch den Hl. Geist erneuert, dem allein eine instrumentale Tätigkeit im Heilsgeschehen zukommt (OS III, 315). Ph. Melancthon († 1560) unterscheidet zwischen der Wort-G., die als Evangelium die Vergebung der Sünden schenkt, und der Geist-G., die als Gabe des Hl. Geistes das Herz erneuert und heiligt. Von nicht zu unterschätzender ökum. Bedeutung ist die am 31. 10. 1999 in Augsburg unterzeichnete GE. Hier ist von einem »Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« die Rede (Nr. 43), und es wird gemeinsam erklärt, dass die Rechtfertigung »in besonderer Weise auf die Mitte des ntl. Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus« zeige (Nr. 17). – (5) G. scheint heute ein Wort zu sein, das nicht zu den »Errungenschaften« einer postmodernen Moderne passt: zu Freiheit und Selbstverwirklichung, zum Individualismus und zur Glosigkeit vielfältiger Ansprüche und Beanspruchungen, zu den Zwängen der Arbeits- und Konsumgesellschaft sowie des blanken Überlebenskampfes. Moderne Literatur (J. Green [† 1998]) hat mehrfach den »Menschen ohne Gnade« skizziert, gleichzeitig aber auch die Tristesse einer solchen Existenz gebrandmarkt. Interessant ist, dass sich auf dem Feld der Politischen Philosophie das Thema G. auf neue Weise meldet: Neben der »Logik der Gerechtigkeit« wird an eine »Ökonomie der Gabe« (P. Ricœur [† 2005]) als wesentlicher Grundlage zur Gestaltung der Weltgesellschaft appelliert. Das Thema Freundschaft tritt neu ans Licht, woran sich theologisch anknüpfen lässt: Auf der einen Seite ist der Mensch in seinem Freiheits- und Existenzvollzug, auf der anderen Seite die ungeschuldete Gabe der Liebe Gottes in den Blick zu nehmen. Beide »Pole« gehören zusammen und sind je neu aufeinander zu beziehen. Menschl. Freiheit »verdichtet« und vollendet sich im Mit-Sein, im Mit-Gott-Sein. G. ist das Ereignis der Begegnung von Gott und Mensch, wobei menschl. Freiheit durch das »Einstimmen« in die göttl. Freiheit ihre Vollendung erfährt. Zur wachsenden Herausforderung wird, dass Neurowissenschaften und Hirnforschung – so die aktuellen Diskussionen um den sog. »Neuen Naturalismus« – die Freiheit überhaupt infrage stellen. Dieses Thema muss deshalb auf der Prioritätenliste der theol.-philosophischen Agenda stehen. Man kann sagen: Freiheit äußert sich darin, dass sich der Mensch in seiner Offenheit für die Welt und durch die Unbegrenztheit seines Suchens »übersteigt« und dabei doch zugleich auf Grenzen stößt. Geboten ist die »Existenzerhellung« der endlichen Freiheit im Licht der G. Gottes und mit Hilfe einer Philosophie der »Gabe«. Hier greift das traditionelle Thema »Gottesfreundschaft«: Die göttl. Gabe erschließt sich im konkreten Vollzug menschl. Miteinanders. Durch Freundschaft erhellt sich menschl. Existenz und bewährt sich menschl. Freiheit. Diese ist in der Tiefe ein Anerkennungsgeschehen; der Mensch – gerade auch der Sünder und schuldig Gewordene – gewinnt neues Ansehen vor Gott. G.theologie muss in Zeiten, in denen G. zu einem »Fremdwort« geworden ist, mehr als zuvor herausarbeiten, wie der Mensch die G. *lebt*. Das geschieht wesentlich in Gemeinschaft

und mit der Ausbildung von »Räumen« der G., in denen Gottesfreundschaft erfahrbar wird.

Lit.: *W. Beinert*, Kirche als Freundesgemeinschaft Jesu Christi, in: *G. Koch/J. Pretschner* (Hg.), Dimensionen der Freundschaft oder: Wider den Egotrip (Würzburger Domschulreihe 8), Würzburg 1998; *M. Eckholt*, Theologie im Fernkurs (Lehrbrief 13): Der Mensch in der Gnade Gottes, Würzburg 2007; *M. Eckholt/T. Fliethmann* (Hg.), »Freunde habe ich euch genannt«: Freundschaft als Leitbegriff systematischer Theologie, Berlin – Münster 2007; *I. Gebara*, Die dunkle Seite Gottes (Theologie der Dritten Welt 27), Freiburg – Basel – Wien 2000; *G. Greshake*, Gnade, Kevelaer 2004; *G. Gutiérrez*, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München – Mainz 1986; *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, Mainz ¹⁹1992; *H. de Lubac*, Die Freiheit der Gnade (Bd. 1): Das Erbe Augustins, Einsiedeln 1971; *H. de Lubac*, Die Freiheit der Gnade (Bd. 2): Das Paradox des Menschen, Einsiedeln 1971; *H. de Lubac*, Surnaturel, Paris ²1991; *K. Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: *Rahner S I* (*1967) 323–346; *L. Scherzberg*, Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie, Mainz 1992; *M. Sievernich*, Gezeiten der Befreiungstheologie, in: *M. Delgado/O. Noti/H.-J. Venetz* (Hg.), Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 100–116; *M. Sievernich*, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (FTS 29), Frankfurt a. M. 1982.

MARGIT ECKHOLT