

SOLA GRATIA.

Der Streit um die Gnade im 16. Jahrhundert, seine Auswirkungen für die Neuzeit und seine Virulenz in der Gegenwart.

Karlheinz Ruhstorfer, Freiburg i.Br.

1. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“

Am 31. Oktober 1999 unterzeichneten Kardinal Cassidy, der Präsident des Rates für die Einheit der Christen und Bischof Krause, der Präsident des Lutherischen Weltbundes, in St. Anna zu Augsburg die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Diese Erklärung zählt zu den maßgeblichsten Fortschritten der Ökumene. Es wurde darin ein „Konsens in Grundwahrheiten“ in der Frage nach der Rechtfertigung des Menschen erzielt, die im 16. Jahrhundert die abendländische Christenheit gespalten hatte. Dieser Konsens lautet auf den Begriff gebracht *sola gratia*: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert, und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“ (Nr. 15).

Nach Martin Luther ist das *sola gratia* notwendigerweise an die Lehre vom „Unfreien Willen“ gebunden. In „De servo arbitrio“ will er klären „ob der Wille etwas oder nichts in den Dingen tun kann (*agat*), die zum Heil gehören“ (189,16). Luther untersucht, „was der freie Wille vermag, was er erträgt (*patiatur*), wie er sich zur Gnade Gottes verhält“ (189,18f.). Gegenüber diesen Fragen erscheinen ihm die Streitpunkte um das Papsttum, die Ablässe und vieles andere als bedeutungslos. Einzig Erasmus von Rotterdam habe den „Angelpunkt“ (*cardo*; 189,17; 355,8) seiner Lehre erkannt, dass nämlich der Wille in Dingen des Heils nichts vermöge, ja, nichts sei. Nach katholischer Auffassung tragen der begnadete freie Wille und sein Wirken sehr wohl zur Rechtfertigung und schließlich zur Erlangung des Ewigen Heils bei. So verwundert es nicht, dass das Verhältnis von Gnade und Freiheit auch den Rahmen der „Gemeinsamen Erklärung“ bildet. Sie beginnt mit den Ausführungen über das „Unvermögen und [die] Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung“ (Siehe 4.1; Nr. 12-21), und sie endet mit der Frage nach der Heilsrelevanz der „guten Werke des Gerechtfertigten“ (4.7; Nr. 37-39). Der erreichte Konsens bezieht sich, wie gesagt, auf die fundamentale Wahrheit, dass einzig die Gnade der erste und letzte Grund des Heils

ist. Es handelt sich allerdings um einen „differenzierten Konsens“,² d.h. es bleiben die unterschiedlichen Auffassungen bezüglich der Rolle der menschlichen Freiheit bei der Rechtfertigung und bei der Erlangung des Heils bestehen.

Es ist nun möglich, die bleibenden Unterschiede bezüglich der Rolle der Freiheit im Rechtfertigungsgeschehen auf sich beruhen zu lassen. Doch schon ein Blick auf die Reaktionen, welche die „Gemeinsame Erklärung“ in beiden konfessionellen Lagern hervorgerufen hat, und auf die andauernden Schwierigkeiten im ökumenischen Gespräch drängt dazu, weiter und tiefer nach Lösungen zu suchen.³ Mit Otto Hermann Pesch empfiehlt es sich, zunächst auf Thomas von Aquin und Martin Luther zu blicken, deren Theorien der Problematik zu Grunde liegen, sodann soll die Entwicklung innerhalb der Neuzeit an den Positionen Luis de Molinas und Immanuel Kants in den Blick genommen werden, denn – und dies ist die These hier – die Verhältnisbestimmung von katholischem und evangelischem Freiheitsverständnis kann nur unter Berücksichtigung des größeren Zusammenhanges des neuzeitlichen Denkens erfolgen. Mit anderen Worten: nur wenn die spätantik-mittelalterliche und die neuzeitliche Denkart in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden, kann es zu einer Lösung des Dissenses in der Freiheits- und Gnadenthematik kommen. Unter Neuzeit soll hier jene Phase der Geschichte verstanden werden, die eben spätestens im 16. Jahrhundert beginnt und etwa um 1830, also mit dem Tod Goethes und Hegels, endet.⁴

2. Gnade und Freiheit bei ...

a) Thomas von Aquin: prima gratia secunda libertas

Thomas von Aquin entwickelt in seiner Gnadenlehre den Kerngedanken des *doctor gratiae*, Augustinus, weiter. „Augustinus sitzt mit am Schreibtisch des Thomas, ja, er führt ihm die Feder“ (O.H.

2 Zur Hermeneutik der Gemeinsamen Erklärung siehe O.H. Pesch: Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Probleme und Aufgaben, in: Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene. Festgabe für Anne Jensen. Hg. v. Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie; Ökumenisches Forum christlicher Kirchen in der Steiermark, Jahrgang 23-24, 2001/2002, 223-251.

3 Es ist hier nur an die „Antwort des Vatikan auf die Gemeinsame Erklärung“ zu erinnern, die eine Präzisierung des Freiheitsverständnisses verlangte. Die Aussage, „wonach die Freiheit des Menschen ‚keine Freiheit auf sein Heil hin‘“ sei (Nr. 3), dürfe lediglich auf das grundsätzliche Unvermögen des Menschen bezogen werden – allein – aus eigener Kraft sein Heil zu wirken, sehr wohl müsse an der inneren Mitwirkung der Freiheit festgehalten werden, so „dass das ewige Leben gleichzeitig sowohl Gnade als auch Lohn“ sei (ebd.). Zunächst ist noch einmal zu betonen, dass die Feststellung des Konsenses eine kaum zu überschätzende ökumenische Errungenschaft darstellt.

4 Für die Unterscheidung „Metaphysik“ und „Moderne“ möchte ich nur auf die beiden Arbeiten von J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne (Frankfurt 1993) und Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze (Frankfurt 1992) sowie auf die Ausführungen von K. Müller in seinem Aufsatz: Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne (in: M. Knapp, T. Kobusch (Hgg.): Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne, Berlin-N. 2001, 41-55, 42-46) beziehen.

Pesch)⁵. Die augustinische Grundaussage bezüglich des Verhältnisses von Gnade und Freiheit lautet: „*prima est igitur gratia, secunda opera bona*“ (Simpl. 1,2,3). Auf der Basis des Axioms „die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vervollkommnet sie“ (S.th. 1,1,8 ad 2; 1,2,2, ad 1; 2-2,188,8 co.) entfaltet Thomas seine Lehre von der Gnade und vom freien Willen. Die Gnade ist zur Erlangung des Heils absolut notwendig, sie allein ist die Ursache der Rechtfertigung (1-2,109). Die rechtfertigende Gnade (*gratia gratum faciens*) besteht wesentlich in der Selbstmitteilung Gottes.⁶ Gott allein bewirkt seine Selbstgabe an uns, da sie alles menschliche Vermögen übersteigt. Dennoch kann und muss sich der Mensch seinerseits auf den Empfang der rechtfertigenden Gnade vorbereiten. Deshalb unterscheidet Thomas die Gnade in *habituale donum Dei*, welches die Gabe der Rechtfertigung meint, und die Hilfe des bewegenden Gottes, *auxilium Dei moventis*, durch welche das Tun und Wollen des Menschen angeregt wird. Insofern diese Hilfe den menschlichen Willen zur Gottesliebe bewegt (1-2,112,2 co.) und der Mensch tut, was in seiner Macht steht, kann er sich für den Empfang der rechtfertigenden Gnade vorbereiten (1-2,112,3). Jedoch folgt daraus keineswegs mit Notwendigkeit die Gabe der Rechtfertigungsgnade, denn auch der von Gottes Gnadenhilfe bewegte Wille des Menschen reicht nicht hin, die Selbstmitteilung Gottes zu bewirken. Trotzdem besteht eine gewisse Notwendigkeit seitens Gottes, die rechtfertigende Gnade zu gewähren, zwar keine Notwendigkeit des „Zwangs“ (*coactionis*), wohl aber der „Unfehlbarkeit“ (*infallibilitatis*), „weil die Absicht Gottes nicht scheitern kann“ (3 co.). Nur in diesem Sinne gilt für Thomas das scholastische Diktum: „Dem, der das Seine tut, verweigert Gott die Gnade nicht (*facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*)“.⁷ Hat der Mensch die gerechtmachende Gnade erlangt, so wirkt er dennoch weiter an seinem Heil mit. Er ist für sein Tun und Lassen verantwortlich, und er wird für seine Taten zur Rechenschaft gezogen. Doch auch hier unterscheidet Thomas eine Betrachtung der Sache im Blick auf die menschliche Freiheit und im Blick auf die Gnade des Heiligen Geistes. Seitens des freien Willens kann der Mensch sein Heil nicht würdigerweise, *ex condigno*, verdienen, denn Ursache und Wirkung stehen in keiner Proportion. Dennoch ist es angemessen – *congruum* –, dass Gott die Tugend des Menschen vergilt. Seitens des Heiligen Geistes als der Wirkursache der Gnade und mithin des guten Willens allerdings entsprechen sich Verdienst und Ursache

5 O.H. Pesch / A. Peters: Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt³1994, 94.

6 S.th. 1-2,110,1 co.: „[...] quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse.“ S.th. 1-2,111,1 co.: „[...] per quam [gratia gratum faciens] homo Deo coniungitur [...]“. S.th. 1-2,112,1 co.: „[...] cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae [...]“; „[...] solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae non extendens similitudinem participationem [...]“.

des Verdienstes auch an Würde. Insofern das gute Werk erstursächlich von Gott gewirkt ist, kommt der Lohn – Gott, selbst –, der Ursache, die ebenfalls Gott ist, an *dignitas* gleich.

Generell ist festzuhalten: Der göttliche Wille bewegt den Willen des Menschen, insofern dieser auf Gutes ausgerichtet ist, wie die Erstursache eine Zweitursache. Für Thomas kann es zu keinem Widerspruch zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit kommen, weil sich beide in der Ordnung der Ursachen gewissermaßen auf absolut verschiedenen Ebenen befinden. Wiewohl alles, was Gott will, geschieht, und obwohl alles Gute, was geschieht, wegen des Willens Gottes geschieht (1,19,8 sc.), legt der göttliche Wille den gewollten Dingen keine Notwendigkeit im eigentlichen Sinne auf. Es ist nicht *impossibile simpliciter*, dass der menschliche Wille sich dem ihn bewegenden Gott widersetzt, jedoch ist es *incompossibile* – es passt nicht zusammen, dass sich der Wille Gottes nicht vollzieht und der Mensch das ihm von Gott zu wollen Gegebene nicht will (1-2,10,4 co.). Es handelt sich hierbei um eine *necessitas consequentiae*. Die Erstursache Gott bewirkt unfehlbar eine bestimmte Folge. Doch auf der Ebene der Zweitursachen kann sich diese Folge entweder in Freiheit oder in Notwendigkeit vollziehen. Manche Dinge geschehen unfehlbar aus Notwendigkeit, weil sie Gott durch notwendige Zweitursachen *als notwendige* bewirkt, und manche Dinge geschehen unfehlbar kontingent, weil sie Gott aus zufälligen bzw. freien Zweitursachen bewirkt „[...] damit eine Ordnung in den Dingen liegt, zur Vervollständigung des Ganzen“ (1,19,8 co.). Gott will, dass manche Dinge freiwillig so geschehen, wie er will. So steht für Thomas auch das untrügliche Vorherwissen Gottes (*providentia*), welches eine Prädestination beinhaltet, in keinem Widerspruch zur Freiheit des Geschöpfes, da die Vorherbestimmung durch Gott die Freiheit nicht aufhebt, sondern sie vielmehr erst begründet. Aus „Überfluss der göttlichen Güte“ teilt Gott die „Würde der Ursächlichkeit den Geschöpfen mit“ (1,22,3 co.). Die Ursächlichkeit der Freiheit ist im mittelalterlichen Kontext niemals eine absolute, sondern immer Zweitursache: *prima gratia, secunda libertas*.

b) Martin Luther: sola gratia [– libertas christiana]

In der Zeit um 1500 war die authentische Lehre des Thomas von Aquin weitgehend in den Hintergrund geraten. Es waren vor allem Wilhelm von Ockhams Theorien, welche in verschiedensten Varianten und Richtungen diskutiert wurden. Ockhams Position zeichnet sich durch eine Trennung der *potentia ordinata* von der *potentia absoluta* aus. Mehr und mehr wurde Gott durch seine absolute Freiheit bestimmt. Die Festigkeit der Ursachenordnung trat davor zurück. Paradoxerweise ging die Betonung der Freiheit Gottes mit der wachsenden Rolle einher, welche dem freien Willen des Menschen zuge-

billigt wurde. Bei Gabriel Biel gewann das Diktum, dass Gott „demjenigen, der das Seine tut, die Gnade nicht verweigert“, eine neue Qualität.⁷ Nun kann der Mensch, wohlgemerkt nur in der Ordnung der *potentia ordinata*, die erste Gnade schlechthin [*de congruo*] verdienen und der bereits in der Gnade konstituierte Mensch sogar das Wachstum der Gnade und mithin den Lohn [*de condigno*].⁸ Damit tendiert aber die menschliche Freiheit in den Rang einer ersten Ursache.

Luther gewinnt seine eigene Position unter anderem in Abgrenzung von Gabriel Biel, mit dessen Schriften er vertraut war. Luther wirft Biel „Semipelagianismus“ vor, und er verwirft die Freiheit des Menschen im Blick auf die Rechtfertigung. Dies lässt sich etwa Luthers Randbemerkungen zum „*Collectorium*“ Biels, aber auch seiner „Römerbriefvorlesung“ und den „*Disputationes*“ entnehmen.⁹ In der 13. *conclusio* der „Heidelberger Disputation“ finden sich die berühmten Worte: „Freier Willen nach dem Sündenfall, ist eine Sache nur noch dem Namen nach, und, sofern er das Seine tut (*facit, quod in se est*), begeht er eine Todsünde“ (1,205,12f.). Für das Verständnis dieser These ist es wichtig zu sehen, dass Luther nicht die Freiheit vom Sündenfall her bestimmt, sondern umgekehrt, ausgehend von der Einsicht, dass der freie Wille in Heilsdingen keine Rolle spielt und schließlich nicht existiert, die Ursache für dessen Fehlen sucht und findet (vgl. Paulus u. Augustin).

Noch einmal ist zu betonen, dass im geistesgeschichtlichen und theologischen Umfeld Luthers im Anbruch der Neuzeit – und es wäre hier auch an den Humanismus etwa eines Giovanni Pico della Mirandola zu erinnern –, die Freiheit eine neue, quasi erstursächliche Bedeutung erlangt.¹⁰ Und genau als Erstursache unseres Heils kann

7 Zu Biel siehe: H. A. Oberman: Spätscholastik und Reformation, Bd. 1, Herbst der Mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965, zur Rechtfertigung und zum Verhältnis von Gnade und Freiheit bei Biel ebd. 152-176, bes.: „Es ist deutlich, dass Biels Rechtfertigungslehre bemerkenswert ist, da die Rechtfertigung von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet, zugleich *sola gratia* und *solis operibus* ist.“ Je nach dem, ob die *potentia absoluta* oder die *potentia ordinata* in den Blick genommen wird, ergibt sich ein anderer Standpunkt.

8 „Anima obicis remotione ac bono motu in deum ex arbitrii libertate elicitio primam gratiam mereri potest de congruo. Probatur quia actum facientis quod in se est deus acceptat ad tribuendum gratiam primam, non ex debito iusticie, sed ex sua liberalitate, sed anima removendo obicem, cessando ab actu et consensu peccati et eliciendo bonum motum in deum tanquam in suum principium et finem facit quod in se est. Ergo actum remotionis obicis et bonum motum in deum acceptat deus de sua liberalitate ad infundendum gratiam.“ *II Sent., d. 27, qu. 1, art. 2, concl.* zitiert nach Oberman: Spätscholastik und Reformation, 163. Siehe dazu H. McSorley: Luthers Lehre vom unfreien Willen (Beiträge zur ökumenischen Theologie), München 1967, 193f.

Bei Thomas kann der Mensch ohne Gnade sich die erste Gnade in keiner Weise verdienen (S.th. 1-2,114.5), der in Gnade konstituierte im Blick auf sein eigenes Wirken nur ex congruo (S.th. 1-2,114.3).

9 McSorley: Luthers Lehre vom unfreien Willen, 212-232. Siehe auch A. Lobenstein-Reichmann: Freiheit bei Martin Luther. Lexikographische Textanalyse als Methode historischer Semantik, Berlin 1998 (Studia linguistica Germanica 46).

10 G. Pico della Mirandola: Oratio de hominis dignitate, Hg. A. Buck (Philosophische Biblio-

die Freiheit für Luther nicht existieren. Gnade und Freiheit sind nicht mehr auf zwei radikal unterschiedenen Ebenen anzusiedeln¹¹ und ihr Verhältnis kann mithin nicht mehr als das von Erst- zu Zweitursache beschrieben werden. Göttlicher und menschlicher Wille werden als auf einer Ebene befindlich vorgestellt, und deshalb kann nur einer von beiden bestehen. In aller Deutlichkeit hat Luther dies in seiner Streitschrift gegen Erasmus entfaltet, die er stets als seine Hauptschrift ansah: „De servo arbitrio“. In zwei Teilen fasst er darin die gesamte christliche Lehre zusammen. Der erste Teil besteht in der Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit, wobei Luther deutlich macht, dass die Freiheit nichts zur Rechtfertigung beizutragen vermag (3,189,30). Der zweite Teil beinhaltet das Wissen um die absolute Notwendigkeit, welche Gottes Providenz und Prädestination den Dingen auferlegen: „Es ist also auch dies vor allen Dingen notwendig und heilsam für den Christen zu wissen, dass Gott nichts zufällig (*contingenter*) vorherweiß, sondern dass er alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen sowohl vorhersieht, sich vornimmt und ausführt. Durch diesen Donnerschlag wird der freie Wille zu Boden gestreckt und ganz und gar zermalmt“ (190,22-25). Das Verhältnis von Gnade und Freiheit ist durch die *necessitas consequentis* gekennzeichnet, gemäß welcher das Gewollte sich aus unmittelbarer Notwendigkeit ohne weitere Unterscheidung vollzieht. Doch führt gerade diese Einsicht auch zur neuartigen „Freiheit eines Christenmenschen“. Der Christ weiß sich gerade befreit von der Notwendigkeit, sich selbst rechtfertigen zu müssen. Frei, als Frucht seiner vollzogenen Rechtfertigung kann er und soll er gute Werke verrichten.¹² *Sola gratia – libertas christiana*.

c) Luis de Molina: gratia et libertas

Auch innerhalb der Alten Kirche manifestierte sich der neuzeitliche Gedanke der Freiheit und zwar ebenfalls in einem Streit um die Gnade. Ausgelöst wurde dieser durch das Buch des Jesuiten Luis de Molina: „Eintracht des freien Willens mit den Gaben der Gnade, göttlichem Vorherwissen, Vorherbestimmung und Verwerfung“. Die *Concordia* ist als Kommentar über einige Fragen aus dem ersten Teil der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin angelegt. Der weitaus größte Teil bezieht sich auf die q.14 „Über das Wissen Gottes“, und darin auf den Artikel 13, der nun seinerseits fragt: „Ob sich das Wissen Gottes auf die zukünftigen kontingenten Dinge erstreckt.“ Diesem Artikel liegt schon bei Thomas von Aquin das Problem zu Grunde, inwiefern Gottes Vorherwissen und Vorherbestimmung mit

11 Ähnlich G. Greshake: Freiheit oder Gnade. Zum Verständnis zweier menschlicher Programmworte, in: J. Reikerstorfer (Hg.): Gesetz und Freiheit, Freiburg-Basel-Wien 1983, 21-47, 30f.

12 Siehe WA 7, 216.

einem freien Willen vereinbar ist. Während für Thomas das Vorherwissen Gottes gerade der transzendente Grund der menschlichen Freiheit ist, kann Molina diese Antwort im Kontext frühneuzeitlichen Denkens nicht mehr befriedigen und deshalb ist er gezwungen, vor allem das Verhältnis von Providenz und Freiheit neu zu fassen. Die weiteren, wesentlich kleineren Teile der *Concordia* beziehen sich auf die thomasischen Quästionen bezüglich des göttlichen Willens (q.19), des Vorherwissens (q.22) und der Vorherbestimmung (q.23).

Anders als Thomas kann sich Molina keine rein zweitursächliche Freiheit mehr denken. Eine Freiheit, die unmittelbar als solche von Gott gewirkt ist, kann nicht mehr als Freiheit begriffen werden. Dabei ist vorausgesetzt, dass die Freiheit bereits implizit als absolute gedacht werden muss und die Ordnung der Ursachen mithin zwei Erstursachen kennt. Gnade und Freiheit laufen gewissermaßen auf einer Ebene gleichzeitig nebeneinander her: *concursum simultaneum*, wie die spätere molinistische Theologie dies nennen wird.

Weder die allgemeine noch die besondere Mitwirkung Gottes setzen unmittelbar am Willensakt selbst an. Zur Verdeutlichung dieses Sachverhalts gebraucht Molina das Bild des Erwärmsens von Wasser mittels Feuer. Gottes allgemeines Mitwirken bezieht sich nicht auf das Feuer, sondern auf das Wasser. Das heißt, Gott wirkt als Erstursache nicht auf die Zweitursache, das Feuer, respektive den freien Willen ein, sondern auf die Realisierung der Handlung und das Resultat (q. XIV, art. XIII, disp. XXIX, Ia). Der Willensakt selbst bleibt *causa sui* – und zwar im absoluten Sinn. Lediglich beim Vollzug der Freiheitstat wirkt Gott mit. Diese Sicht von Freiheit impliziert wiederum eine bestimmte Auffassung des Sündenfalls. Nach Molina hat die menschliche Freiheit die Sünde Adams weitgehend unbeschadet überstanden (q. 14, art 13, disp. 3). So ist auch bei übernatürlichen Werken des freien Willens und mithin bei der Rechtfertigung des Menschen nicht die „zuvorkommende Gnade“ aus sich bereits die bewirkende Ursache des Werks. Die „zureichende Gnade“, die Gott dem Menschen anbietet, wird erst durch die freie Zustimmung des Willens zur tatsächlich rechtfertigenden „wirksamen Gnade“. Dem Akt des Glaubens und der Rechtfertigung geht zwar die Gnade Gottes voraus, doch entfaltet sie erst ihre eigentümliche Wirkung, wenn der Wille die Gnade annimmt.

Auch Molina interpretiert das scholastische Wort „demjenigen, der das Seine tut, verweigert Gott die Gnade nicht“. Es lautet bei ihm: „Bringt Gott demjenigen, der aus seinen natürlichen Vermögen das Seine tut, immer die zum Glauben und zur Rechtfertigung ausreichenden Hilfsmittel bei (*sufficientia auxilia*) oder aber verweigert er sie bisweilen irgendwelchen Menschen wegen schwerwiegender Sünden?“ (q.14, art.13, disp. 10). Molina macht deutlich, dass Gott keinem Menschen die Gnade ganz verweigert. Wenn der Mensch das

in seinen natürlichen Kräften Liegende tut, so kommt ihm Gottes Gnade unverzüglich zu Hilfe, so dass er die Rechtfertigung erlangt.¹³ Um diese eminente Aufwertung der menschlichen Freiheit mit dem ewigen Ratschluss Gottes in Übereinstimmung zu bringen, entwirft er die Lehre vom „mittleren Wissen“: Zwischen dem Wissen Gottes, insofern es sich auf alles im wahrsten Sinne Mögliche erstreckt, ohne diese Mögliche in seiner Wirklichkeit zu bestimmen auf der einen Seite und dem Wissen Gottes, insofern es alle Dinge mit Macht und Notwendigkeit bewirkt, auf der anderen, muss eine dritte Art von Wissen angenommen werden. Mit der *scientia media* erfasst Gott, wie ein Mensch in einer bestimmten Situation handeln werde, ohne dass Gott diesen Menschen in seiner Freiheit beeinflusst (q.14, art 13, disp. 52). Sieht der Schöpfer kraft des „mittleren Wissens“ etwa voraus, dass ein Mensch, die ihm angebotene „zureichende Gnade“ durch seinen Willensentschluss in die „wirksame Gnade“ verwandeln werde, so wird diesem die tatsächlich wirksame Gnade geschenkt. Entscheidend ist, dass nun sowohl die menschliche Freiheit als auch die göttliche Vorhersehung Erstursachen der Rechtfertigung des Menschen sind: *gratia et libertas*.

d) Immanuel Kant: sola libertas [- gratia christiana]

Mit Immanuel Kant erreicht die neuzeitliche Philosophie der Freiheit ihren Grund. Die Idee der Freiheit ist das Prinzip kantischen Denkens. Schon die „Kritik der reinen Vernunft“ steht unter dieser Maßgabe. Wenn Kant die Dinge an sich und die Erscheinungen unterscheidet, so deshalb, um die Freiheit zu retten (B XXVII). Er konnte und musste auf theoretischer Ebene das Wissen um die Dinge an sich, aber auch um die Vernunftideen Gott, Welt und Seele aufheben, um den vernünftigen Glauben an die Freiheit, an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele zu gewinnen (B XXX). In praktischer Hinsicht jedoch vermag die Vernunft ihr Prinzip zu begreifen. So schreibt Kant am Beginn der „Kritik der praktischen Vernunft“: „Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlüsselstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus [...]“ (KpV; B 4). Wenn nun nach Abschluss des kritischen Geschäfts im Spätwerk die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zum Thema wird, so geschieht dies ausgehend vom Prinzip der Freiheit in absoluter Bedeutung. Die entsprechende Religion ist „(subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (153). Kants Sicht auf die Religion lässt keine übergeordnete oder unverbunden nebengeordnete Offenbarungsreligion zu. Vernunft und Freiheit des

13 J. Rabeneck: Das Axiom *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* nach der Erklärung Molinas, in: *Scholastik* 32 (1957) 27-41

Menschen können keinesfalls reinen Autoritätsglauben dulden, „weil Religion eine reine Vernunftsache ist“ (Streit der Fakultäten VII, 67). Religion muss sich der Kritik durch die Vernunft unterziehen. Sie steht unter dem Prinzip der Freiheit. Die Religionsschrift setzt mit einer eigentümlichen Reflexion auf die biblische Rede von der guten Erschaffung des Menschen und dem anschließenden Sündenfall ein. Kant geht von einer ursprünglichen Anlage zum Guten im Menschen aus, welche sich aber aus Freiheit und dadurch schuldhaft ins Böse gekehrt hat (41). Insofern der Mensch im Bewusstsein des moralischen Gesetzes, dennoch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine *Maxime* aufgenommen hat (32), spricht Kant sogar von der bösen Natur des Menschen. Dies ist jedoch nicht in dem Sinn zu verstehen, als ob dadurch seine Freiheit, sich zu bessern, verloren sei. Vielmehr betont Kant immer wieder, dass der Mensch auch *post lapsum* die Pflicht in sich verspüre, sich zu bessern, und, weil er diese Pflicht verspüre, auch die Möglichkeit habe, tatsächlich ein neuer, moralischer Mensch zu werden (41, 45).

Den vier Stücken der Religionsschrift sind – gewissermaßen in Klammern – vier *Par-erga* beigefügt, welche die transzendenten Fragestellungen betreffen. Diese sind den vier Hauptteilen organisch unter- und beigeordnet, und sie haben das Wirken der übernatürlichen Gnade innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zum Inhalt. Dem ersten Stück „Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur“ ist ein *Parergon* beigefügt, das den Titel trägt „Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft“ (44). Darin verhandelt Kant gewissermaßen die Rechtfertigung des Menschen. Diese steht unter folgendem Grundsatz: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein“ (44). Somit kann auch bei Kant von einer „Ursachenordnung“ gesprochen werden. Vor allem muss die Erstursächlichkeit der Freiheit gewahrt bleiben. Die Gnade kann nur als Zweitursache die Freiheit begleiten, denn für den Empfang jeder übernatürlichen Hilfe muss sich der Mensch „vorher würdig machen“ (44). Dies setzt freilich voraus, dass durch den Sündenfall „ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben“ ist (45). Für den Empfang der Gnade würdig macht sich der individuelle Wille des Menschen dadurch, dass er sich dem kategorischen Imperativ und den aus ihm abgeleiteten allgemeingültigen *Maximen* unterwirft. So kann auch bei Kant das alte scholastische Diktum in Anschlag gebracht werden: „Demjenigen, der das Seine tut, verweigert Gott die Gnade nicht.“ Entscheidend ist hier einzig und allein: zu tun, was an einem selber liegt,

und das ist hier die Absicht, aus Pflicht zu handeln. Wenn nun dennoch eine Mitwirkung der göttlichen Gnade angenommen wird, so kann sie nur ein beiläufiger positiver Beistand sein bzw. durch die Verminderung von Hindernissen auf die Umstände einer sittlichen Tat einwirken. Zuhöchst aber bedarf es des göttlichen Beistandes, um das Höchste Gut, das in der Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht, wirklich werden zu lassen, d.h. um das Reich der Natur mit dem Reich der Freiheit zu versöhnen.

Die Kausalität der Gnadenwirkungen übersteigt gänzlich menschenmögliches Wissen. Deshalb gilt der Grundsatz: „Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe;’ aber wohl, was *er selbst zu thun habe*, um dieses Beistandes würdig zu werden“ (52). Der richtige Weg zum Höchsten Gut führt nach Kant keinesfalls von der Gnade über die Tugend zur Glückseligkeit, sondern ausschließlich von der Tugend über die Gnade zum Glück (202). *Prima libertas, secunda gratia*. Insofern die Rede von der Gnade allerdings nicht zu den eigentlichen Themen der vernünftigen Betrachtung der Religion gehört, so kann in Umkehrung des lutherschen Wortes *sola gratia* Kants Position mit *sola libertas* gekennzeichnet werden.

3. Eine gegenwärtige Aufgabe für die Theologie

Damit zeichnet sich eine eigentümliche und in gewissem Sinne paradoxe Entwicklung innerhalb des neuzeitlichen Denkens ab. Bereits in dessen Beginn trägt die Freiheit, wie gezeigt wurde, erstursächliche Züge. Doch kann diese menschliche Freiheit zunächst nicht neben der ebenfalls durch ihre Absolutheit ausgezeichneten Freiheit Gottes bestehen. Allerdings kommt es gerade innerhalb der protestantischen Welt zu einer Wende. Dem protestantischen Denken und nicht aus dem katholischen, das ebenfalls eine eigene Neuzeitlichkeit ausbildet, an deren Beginn Person und Werk des Ignatius von Loyola steht, entspringt schließlich die neuzeitliche Philosophie der Freiheit. Noch Fichte und Hegel wissen sich dem lutherischen Beginn in je eigener Weise verpflichtet. Auch wenn dieser Anfang nach Hegel noch trübe bleibe¹⁴, hält dieser dennoch fest: „Die Hauptrevolution ist in der lutherischen *Reformation* eingetreten“.¹⁵ Der wesentliche Inhalt der *Reformation* besteht nach Hegel darin, zu begreifen, dass der Mensch durch sich selbst bestimmt ist, frei zu sein.¹⁶

Wohin sind wir geraten? Ausgangspunkt war die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, die doch die Gemeinsamkeit der evangelischen und katholischen Christen gerade in jenem „*sola gratia*“ feststellte, das bei Kant nun in sein Gegenteil verkehrt zu sein

14 G.W.F. Hegel: *Geschichte der Philosophie* 2, Frankfurt 1971, 58.

15 G.W.F. Hegel: *Geschichte der Philosophie* 2, 49.

16 G.W.F. Hegel: *Philosophische Geschichte* 1, 6, 1970, 407.

scheint. Dennoch ist zunächst festzuhalten, dass die lutherische Fassung des „*sola gratia*“ in einem unbestreitbaren inneren Zusammenhang mit der kantischen Position und mit dem deutschen Idealismus im Ganzen steht. Wenn dem so ist, dann muss auch die klassisch neuzeitliche Philosophie in das ökumenische Gespräch und in die dogmatische Diskussion einbezogen werden. Quod erat demonstrandum. Doch mit welchen Konsequenzen? In jedem Fall ist zu betonen, dass die „Lehrverurteilungen“ gegenüber der klassischen Metaphysik der Freiheit ebenso aufzuheben sind wie gegenüber der Glaubenslehre Luthers.¹⁷ Die neuzeitliche Philosophie kann nicht als Wurzel aller wirklichen und vermeintlichen Übel der Moderne und Postmoderne angesehen werden. Es gilt das bürgerliche Freiheitsdenken in seiner Dignität anzuerkennen, denn auch die katholische Kirche lebt, wenn sie heute oft und gerne von „Menschenrechten“ und „Demokratie“ spricht, von Voraussetzungen, die sie nicht selbst erbracht hat. Andererseits darf und kann ein von neuzeitlicher Philosophie inspiriertes Denken nicht mehr mit jener Verachtung auf den vermeintlich rückständigen Katholizismus herabblicken, wie dies seit den Zeiten Aufklärung immer wieder geschehen ist. Gelassen gilt es, sich mit Respekt vor der jeweiligen Eigenart des Anderen zu begegnen.

Es könnte sein, dass die neuzeitliche Denkart ihre eigentümliche Kraft und Stärke nicht in der Dimension der Religion hat, sondern dass ihre reifste Frucht der bürgerliche Staat, gegründet auf dem Prinzip der Freiheit, ist. Dann dürfte sich die katholische Theologie *als solche* jedoch nur in begrenztem Maße vom neuzeitlichen Geist inspirieren lassen. Es könnte aber auch sein, dass die eigentümliche Christlichkeit eben jener neueren Philosophie – und sie hat sich selbst zumindest in den Positionen Kants, Fichtes, Schellings und Hegels als christlich verstanden – erst voll und ganz zu erschließen ist. Dann hätte das Denken der Freiheit der katholischen Theologie durchaus Maßgebliches zu sagen. Seit geraumer Zeit versuchen katholische Theologen in unterschiedlichster Art und Weise, die neuzeitliche Philosophie für ihre eigene Aufgabe fruchtbar zu machen.¹⁸

17 Vgl. K. Lehmann u.a. (Hgg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, Freiburg 1986.

18 Um hier nur einige Namen zu nennen: P. Hünermann: *Trinitarische Anthropologie* bei Franz Anton Staudenmaier, Freiburg 1962; W. Kasper: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965; W. Kasper: *Der Gott Jesu Christi (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1)*, Mainz 1982; T. Pröpper: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001; T. Pröpper: *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*, in: E. Schockenhoff/P. Walter (Hgg.): *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Festschrift für Bischof Walter Kasper, Mainz 1993, 165-192; H.-J. Verweyen: *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 32000; K. Müller: *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität*, Frankfurt u.a. 1994. *Zur Relevanz der Unterscheidung von Epochen abendländischen Denkens*, in: E. Schockenhoff/P. Walter (Hgg.): *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Mainz 1993, 165-192.

Die genaue Verhältnisbestimmung zwischen katholisch-mittelalterlicher und protestantisch-neuzeitlicher Tradition ist noch immer ein Desiderat und von daher eine der zentralen Aufgaben heutiger Theologie. Wie dieses „ökumenische Gespräch“ auch mit der neuzeitlichen Philosophie ausgeht, wie das Verhältnis von Gnade und Freiheit dann letztendlich zu bestimmen sein wird, ist noch nicht abzusehen.

Summary

The “Common declaration about the theology of justification“ from 1999 contains a “differentiated consensus”. To understand the differences one must have recourse to the catholic position based on the thinking of late Antiquity and the Middle Ages as well as the protestant position grounded in modern thinking. The article exemplifies this hypothesis with an analysis of the relationship between grace and freedom in the thought of Thomas Aquinas, Martin Luther, Luis de Molina, and Immanuel Kant. Ecumenical progress depends to a great extent on the ability to relate medieval and modern thought.