

Christiane Schubert

mere passive?

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Inszenierung eines Gesprächs
über Gnade und Freiheit
zwischen Eberhard Jüngel und
Thomas Pröpper

Verlag Friedrich Pustet

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von

Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper, Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 55

Christiane Schubert

mere passive?

Inszenierung eines Gesprächs über
Gnade und Freiheit
zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7054-3 (pdf)
© 2014 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlag: Martin Veicht, Regensburg
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:
ISBN 978-3-7917-2621-2

Weitere Titel aus unserem Verlagsprogramm finden Sie unter
www.verlag-pustet.de

Kontakt und Bestellung: verlag@pustet.de

Inhalt

Vorwort	11
---------------	----

TEIL I

EINLEITUNG: NEUE AUFLAGE EINES URALTEN STREITS	13
--	----

1. Ein neuer Anlass: die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘	13
2. Keine Klärung durch die ‚Gemeinsame Erklärung‘	15
2.1 Kein Handeln Gottes an uns ohne uns (Karl-Heinz Menke)	16
2.2 Kein Leistungsdruck in der Rechtfertigungslehre (Bernd Oberdorfer) 20	
3. Ungereimtheiten, Missverständnisse und grundlegende Differenzen..	23
3.1 Menkes unbeantwortete Kritik am mere passive.....	23
3.2 Das Verhältnis von Glaube und Ethik.....	26
3.3 Liegt die Erlösung des Menschen allein in Gottes Hand?	28
3.4 Berücksichtigung bzw. Ausfall der eschatologischen Dimension	29
3.5 Nicht nur eine konfessionelle Frage	31
4. Unvereinbar? Systematische Erörterung der verschiedenen Konzepte und ihrer Intentionen	31

TEIL II

DER FREIHEITSTHEORETISCHE ANSATZ THOMAS PRÖPPERS	35
---	----

1. Kennzeichen	35
2. Mitvollzug der anthropologischen Wende.....	36
3. Doppelpoliger Ansatz.....	38
4. Theologischer und philosophischer Bestimmungsgrund.....	39
4.1 Die Grundwahrheit des christlichen Glaubens.....	40
4.2 Das philosophische Prinzip theologischer Hermeneutik	45
4.2.1 Anforderungen an die zu beanspruchende Denkform.....	45
4.2.2 Transzendentes Freiheitsdenken	47

4.2.3	Gründe, die für das Freiheitsdenken als theologische Denkform sprechen.....	54
4.2.3.1	Theologische Gründe: Freiheit als Heilsgut, Gottes Achtung vor der Freiheit	54
4.2.3.2	Philosophische Gründe	55
4.2.3.2.1	Übereinstimmung mit den Anforderungen der Vernunft.....	55
4.2.3.2.2	Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft: Möglichkeits- und Bedeutsamkeitsaufweis	57
4.2.3.2.2.1	Der Möglichkeitsaufweis	58
4.2.3.2.2.2	Der Bedeutsamkeitsaufweis	60
4.2.3.2.3	Option für einen autonomen Ansatz der Ethik	65
4.2.3.3	Die Bereitstellung erschließender Kategorien für die materiale Dogmatik.....	66
4.2.4	Ansprüche, die die Verpflichtung auf das Freiheitsdenken mit einschließt.....	67
5.	Konsequenzen im Bereich der theologischen Anthropologie.....	69
5.1	Die These von der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott	70
5.1.1	Rechenschaftspflicht für die philosophischen Implikationen	71
5.1.2	Die Antwortfähigkeit des Menschen.....	74
5.2	Gnade als Erfüllung der menschlichen Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott	76
5.2.1	Kritik an Fehlentwicklungen in der Gnadenlehre.....	76
5.2.1.1	Verlust des Aspekts der Erfüllung	77
5.2.1.2	Konkurrenz zwischen Gnade und menschlicher Freiheit	78
5.2.1.3	Trennung von äußerer und innerer Gnade	81
5.2.1.4	Die Unterscheidung von ungeschaffener und geschaffener Gnade	82
5.2.2	Freiheitsanalytisch reformulierte Gnadenlehre nach Pröpper	83
5.2.2.1	Gnade als Handeln Gottes.....	85
5.2.2.2	Der Mensch als ansprechbarer und verantwortlicher Empfänger der Gnade.....	87
5.2.2.2.1	Gnade als Erfüllung	87
5.2.2.2.2	Keine Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade	89
5.2.2.2.3	Der Glaube als selbstursprünglicher Akt des Menschen.....	90
5.2.2.2.4	Die Grenzen der göttlichen Zuvorkommenheit im Geist.....	92
5.2.2.2.5	Keine unfehlbare Wirksamkeit der Gnade: Offenheit der Geschichte	94
5.2.2.2.6	Näherbestimmung des Allmachtsbegriffs durch den Begriff der Liebe.....	96
	Exkurs: Lösung für das Problem des Gnadenstreits	97
5.2.2.3	Die menschliche Vermittlung der Gnade	98

5.3	Sünde als Verfehlung der menschlichen Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott	99
5.3.1	Das Verhältnis von Sünde und Gnade.....	99
5.3.2	Das Verhältnis von Sünde und Schuld	102
5.3.3	Sünde als Selbstwiderspruch des Menschen: der Unheilcharakter der Sünde.....	104
5.3.4	Kritik an Fehlentwicklungen in der Sündenlehre	107
5.3.5	Sündenlehre im Horizont der Verheißung.....	109
5.3.6	Die Sünde als Schuld und als Verhängnis.....	110
5.3.7	Kritik der Erbsündenlehre	112
5.3.7.1	Die Entwicklung der Erbsündenlehre bei Augustinus und ihre Wirkungsgeschichte	113
5.3.7.2	Das grundsätzliche Problem: die Annahme einer Vererbung von Schuld.....	116
5.3.7.3	Widerlegung aller Argumente für die Beibehaltung der Erbsündenlehre als Glaubensdogma.....	117
5.3.8	Freiheitsdenken und Sündenlehre.....	121

TEIL III

DAS RECHTFERTIGUNGSVERSTÄNDNIS EBERHARD JÜNGELS 125

1.	Vorbemerkungen.....	125
1.1	Textgrundlage	125
1.2	Begriffsklärung: Rechtfertigung und Gnade.....	127
1.3	Die zentrale Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens	129
1.4	Die Rechtfertigungslehre als konfessioneller Streitpunkt	131
2.	Die Gerechtigkeit Gottes als das Ereignis der Rechtfertigung	132
2.1	Keine iustitia distributiva	132
2.2	Gottes Gerechtigkeit als Verhältnisbegriff	133
2.3	Gottes Gerechtigkeit als Rettung aus der Sünde.....	134
2.4	Das paulinische Verständnis der Gerechtigkeit Gottes.....	135
2.5	Das Evangelium als Ort der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes	136
2.6	Die Entdeckung des paulinischen Verständnisses durch Martin Luther.....	138
2.7	Gerechtigkeit Gottes: Gerechtmachen des Sünders und Gerechtes Gottes.....	139
2.8	Das Ereignis der Gerechtigkeit Gottes in der Person Jesu Christi....	142
3.	Die Sünde des Menschen	144
3.1	Die Sünde als Tiefendimension des Heilsbegriffs	145

3.2	Die Sünde als Relationsbegriff.....	146
3.3	Das Evangelium als Erkenntnisgrund der Sünde	146
3.4	Die Sünde als Lüge.....	148
3.5	Die Sünde als Gottesfeindschaft	153
3.6	Die Sünde als Tat und als Macht	154
3.7	Zum Begriff der Erbsünde.....	156
3.7.1	Kritik und Unverständnis im Zuge der Aufklärung.....	156
3.7.2	Im Hintergrund: Fokussierung auf die Taten des Menschen.....	158
3.7.3	Das reformatorische Interesse an der Sündenmacht.....	158
3.7.4	Peccatum originale et radicale statt peccatum haereditarium	159
3.7.5	Der intendierte Sachgehalt der Erbsündenlehre nach Jüngel.....	161
3.7.6	Die Dialektik von vorgefundener und selbstverursachter Herrschaft der Sünde.....	162
3.8	Der Unglaube als primäre Gestalt der Sünde.....	163
3.9	Die verhängnisvollen Konsequenzen des Unglaubens.....	165
4.	Der Mensch im Rechtfertigungsgeschehen.....	167
4.1	Solus Christus	168
4.2	Sola gratia	171
4.3	Solo verbo.....	177
4.4	Sola fide.....	182
5.	Mere passive – Zum Beharren auf der Passivität des Menschen	185
5.1	Der Ursprung des mere passive in der lutherischen Theologie (theologische Perspektive).....	187
5.1.1	Die theologische Definition des Menschen: hominem iustificari fide	188
5.1.2	Die Pointe des mere passive: hamartologische Passivität	190
5.1.3	Rechtfertigung als (Neu-)Schöpfung.....	191
5.1.4	Das menschliche Verhalten als sekundär	192
5.1.5	Widerständige (hamartologische) und reine Passivität	195
5.1.6	Vorteil: rein passiv empfangene Gerechtigkeit ist nicht zu verspielen..	197
5.2	Die Übernahme des lutherischen mere passive durch Jüngel	199
5.2.1	Die Passivität des Menschen vor Gott.....	199
5.2.2	Die Passivität des Sünders (hamartologische Pointe)	200
5.2.3	Rechtfertigung als Schöpfungsakt	201
5.2.4	Glaube als Nachvollzug der bereits geschehenen Rechtfertigung.....	203
5.2.5	Die Feindschaft des Sünders.....	206
5.2.6	Positive Wertung der Passivität	207
5.2.7	Kreative Passivität	208
5.3	Passivität als grundlegende Dimension des Menschseins (anthropologische Perspektive)	210

5.3.1	Die Rechtfertigung als Basis einer christlichen Ontologie der Person	211
5.3.2	Kritik am neuzeitlichen Selbstverständnis des Menschen.....	213
5.3.3	Die theologische Definition des Menschen	216
5.3.4	Rechtfertigung als Konstituierung des Menschseins durch Überwindung der Sünde	219
5.3.5	Anspruch auf Allgemeingültigkeit.....	221
5.3.6	Die Würde der Person vor ihren Werken.....	221
5.3.7	Leben aus dem Indikativ	222
5.3.8	Keine Gleichgültigkeit.....	224
5.3.9	Wiederkehr der Passivität im Horizont der Moderne	226

TEIL IV

VERGLEICH UND FAZIT	228
---------------------------	-----

1.	Das Anliegen Jüngels im Vergleich mit den Positionen Pröppers	228
1.1	Absolute Gratuität der Gnade.....	229
1.2	Pröpper: Die Gratuität der Gnade gilt unabhängig von der Sünde...	230
1.3	Absolute Priorität der Gnade.....	231
1.4	Pröpper: Trotzdem ist die freie menschliche Antwort konstitutiv....	232
1.5	Passivität als Auszeichnung des Menschen.....	235
1.6	Pröpper: Anerkennung der „humane[n] Relevanz der Rechtfertigungslehre“	237
2.	Das Anliegen Pröppers im Vergleich mit den Positionen Jüngels	239
2.1	Der Mensch als ansprechbares Gegenüber Gottes	240
2.2	Die Position Jüngels	243
2.2.1	Explizite und faktisch-implizite Behauptung der wesenhaften Ansprechbarkeit des Menschen.....	243
2.2.2	Keine philosophische Rechenschaft	245
2.2.3	Faktische Leugnung der wesenhaften Ansprechbarkeit des Menschen	246
2.2.4	Konsequenzen für das Gnadenverständnis: Gnade als Reaktion auf die Sünde	250
2.3	Der Mensch als antwortfähiges Gegenüber Gottes	253
2.4	Die Position Jüngels	256
2.4.1	Anerkennung der Antwortfähigkeit des Menschen.....	257
2.4.1.1	Das Ja des Glaubens.....	257
2.4.1.2	Die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zum Menschen als Verhältnis der Liebe	259

2.4.1.3	Die Selbstbegrenzung Gottes durch die Freilassung der menschlichen Freiheit im Schöpfungsgeschehen	261
2.4.2	Faktischer Ausschluss der Antwortfähigkeit des Menschen	262
2.4.2.1	Neuwerden des Menschen mere passive	262
2.4.2.2	Glaube als Gnadengeschenk	265
3.	Fazit: Das mere passive in Erklärungsnot	267
3.1	Konsens bezüglich Gratuität und Priorität der Gnade	267
3.2	Das Verdienst Jüngels: Akzentuierung der leistungsunabhängigen Würde eines jeden Menschen	268
3.3	Spannungen in Bezug auf die menschliche Beteiligung im Rechtfertigungsgeschehen.....	269
3.4	Das problematische Menschenbild: der total von der Sünde bestimmte Mensch	270
3.5	Konsequenzen, die zu tragen wären	273
3.6	Ist Verständigung möglich?.....	273
3.7	Die Herausforderung des Freiheitsdenkens: Offenheit der Geschichte	276
3.8	Und Menkes Anfrage an das mere passive?.....	277
	Literaturverzeichnis	280

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Frühjahr 2013 als Dissertation an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. eingereicht und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet. Auf dem Weg ihres Entstehens bis hin zu dieser Veröffentlichung habe ich von vielen Seiten wertvolle Unterstützung erfahren, für die ich hier herzlich danken möchte.

An erster Stelle möchte ich meinen Doktorvater Herrn Prof. Dr. Magnus Striet nennen. Er hat diese Arbeit ausgehend von ersten Überlegungen bei einem Spaziergang auf den Ölberg in Jerusalem bis zum letzten Punkt der Druckfassung stets überaus hilfsbereit und ermutigend begleitet und dadurch ganz entscheidend zu ihrem Gelingen beigetragen. Besonders dankbar bin ich für die Bereicherung für mein eigenes Denken und meinen Glauben, die damit einherging. Ebenso gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Peter Walter, der nicht nur das Zweitgutachten erstellt hat, sondern mir in seiner wohltuend freundlichen Art schon während der Arbeit immer wieder als beratender Gesprächspartner zur Verfügung stand und so eine wichtige Stütze für mich darstellte.

Adrian Giele, Stephan Trescher und Melanie Wurst danke ich nicht nur für ihr konstruktives Korrekturlesen, sondern auch für die zahlreichen Gespräche, durch die diese Arbeit in vieler Hinsicht mitgeprägt ist. Auch viele andere Freunde und meine Familie haben Anteil genommen und mir in glücklichen und in anstrengenden Zeiten Unterstützung geschenkt. Dafür bin ich sehr dankbar.

Danken möchte ich auch den Mitarbeitenden am Boisi-Center des Boston College, das mich für ein Jahr als Visiting Scholar aufgenommen hat. Von den guten Arbeitsbedingungen sowie dem wissenschaftlichen und freundschaftlichen Austausch im Center und darüber hinaus im Doktorandenkolloquium der Systematischen Theologie am Boston College hat diese Studie enorm profitiert.

Eine besonders wertvolle Erfahrung ist der Kontakt zu Herrn Prof. Dr. Thomas Pröpper, der im Zuge dieser Arbeit entstanden ist. Sowohl die persönlichen Begegnungen als auch die verschiedenen Telefonate waren prägende Erfahrungen, die mir in guter Erinnerung bleiben werden. Ihm sowie Herrn Prof. Dr. Georg Essen, Herrn Prof. Dr. Dr. habil. Klaus Müller, Herrn Prof. Dr. Magnus Striet und Frau Prof. Dr. Saskia Wendel danke ich für die Aufnahme dieser Studie in die Reihe „ratio fidei“. Die dafür nötige Zusammenarbeit mit Herrn Dr. Rudolf Zwank vom Pustet-Verlag war eine große Freude.

Gefördert wurde das Entstehen dieser Arbeit durch ein Stipendium des Cusanuswerks, wofür ich an dieser Stelle ebenfalls einen Dank aussprechen möchte. Bei der Veröffentlichung haben mich die Erzdiözese Freiburg i. Br. und das Bistum Hildesheim sowie die Wissenschaftliche Gesellschaft Freiburg i. Br. und der Ökumenische Forschungsfonds des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses

ses der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) durch großzügige Druckkostenzuschüsse unterstützt. Herzlichen Dank dafür.

Der letzte, ganz besondere Dank gehört Gregor – für das gemeinsame Nachdenken, Diskutieren, Sich-Aufraffen und Ausruhen.

Hildesheim im Mai 2014

Christiane Schubert

Teil I – Einleitung

Neue Auflage eines Uralten Streits

1. Ein neuer Anlass: die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘

In den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts flammte der uralte Streit um die richtige Verhältnisbestimmung von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit von Neuem auf. Leidenschaftlich und nicht nur innerhalb der theologischen Fachwelt, sondern auch öffentlich in Artikeln und Leserbriefen, vor allem in der ‚Frankfurter Allgemeinen Zeitung‘, wurde wieder einmal darüber diskutiert, wie denn nun das Zusammenspiel von Gottes bedingungslos geschenkter Zuwendung und menschlicher Beteiligung an der eigenen Erlösung zu denken sei bzw. ob angesichts der von Gott umsonst geschenkten Gnade überhaupt von einer menschlichen Beteiligung im Gnadengeschehen die Rede sein dürfe.¹ Das Problem, das in ähnlicher Form schon die Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Pelagius bestimmt hatte, außerdem eine, wenn nicht *die* zentrale Rolle auch in den Streitigkeiten der Reformationszeit gespielt und überdies am Ende des 16. Jahrhunderts zur größten Kontroverse der innerkatholischen Theologiegeschichte, nämlich zum sogenannten Gnadenstreit, geführt hatte, bewies erneut seine zeitlose Aktualität. Anlass war dieses Mal die am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnete ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche‘². Mit ihr wird erklärt, dass Katholiken und Protestanten heute ein „gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus“³ vertreten und dass die gegenseitigen Lehrverurteilungen, die im 16. Jahrhundert ausgesprochen wurden, den heutigen Partner des konfessionellen Dialogs jeweils nicht mehr treffen.⁴ Diese Feststellung der Übereinstimmung in Fragen der Rechtfertigungslehre ging allerdings nicht ohne Auseinandersetzungen vor sich, und bis heute gibt es noch viele kritische Gegenstimmen, die keinen echten Konsens erkennen können. Ein

1 Vgl. z. B. Hilberath: Gemeinsame Erklärung, Schwöbel: Konsens, Raem: Dialog (bes. 241 f.), Ringleben: Begriff, Müller: Konsens (bes. 85 f.), Jüngel: Amica Exegesis, Hilberath: Das Gemeinsame, Jüngel: Gemeinsamkeiten, Pannenberg: Protestanten, Jüngel: Exklusivpartikel, Schloemann: Konzil, Dalferth: Ökumene und Schmall: Mit Mängeln.

2 Die vollständigen Literaturangaben zu allen in der Arbeit genannten Schriften und Werken finden sich im angehängten Literaturverzeichnis.

3 Gemeinsame Erklärung Art. 4.

4 Vgl. Gemeinsame Erklärung Art. 41.

wichtiger Streitpunkt in den Auseinandersetzungen vor der Unterzeichnung der ‚*Gemeinsamen Erklärung*‘ war die Frage, ob der Mensch an seiner eigenen Rechtfertigung immer nur ganz passiv beteiligt sei oder doch zu seinem Heil irgendetwas beitragen könne. Während Protestanten in der ‚*Gemeinsamen Erklärung*‘ einen Verrat entdeckten an der reformatorischen Einsicht, dass der Mensch *mere passive* (bloß passiv) und nicht durch irgendeines seiner Werke gerechtfertigt werde, sahen katholische Vertreter durch das protestantische Beharren auf dieser von Luther übernommenen Formel im Text der Erklärung die Personalität und Verantwortung des Menschen vor Gott aufgehoben.⁵

Der Protest gegen die ‚*Gemeinsame Erklärung*‘ sowohl von protestantischer als auch von katholischer Seite⁶ führte schließlich dazu, dass noch ein Zusatzdokument verfasst wurde, die ‚*Gemeinsame Offizielle Feststellung*‘, mit dessen Hilfe

5 Vgl. z. B. Ringleben: Begriff 235–241 mit Hilberath: Das Gemeinsame 24 f. und Werbick: Klarheit 344 f. Andere strittige Punkte betrafen z. B. die von den Protestanten betonte kriteriologische Funktion des Rechtfertigungsartikels, ihr Verständnis des gläubigen Menschen als *simul iustus et peccator* und die protestantische Befürchtung, dass einerseits die Erklärung keine Bedeutung für die Praxis der Kirche haben würde und dass andererseits die römisch-katholische Kirche keine Anerkennung der protestantischen Seite auch in der für diese mit der Rechtfertigungslehre untrennbar zusammenhängenden Sakramenten- und Ämterlehre folgen lassen wolle. Katholischerseits wurde die Autorität des Lutherischen Weltbundes als Vertretung der protestantischen Christen im Gegenüber zum Apostolischen Stuhl als Vertreter der römisch-katholischen Christengemeinde in Frage gestellt, was heftige Reaktionen auf der protestantischen Seite provozierte (vgl. dazu Pannenberg: Gemeinsame Erklärung, Lehman: Verständnis [bes. 23–28], Neuner: Mißklänge [bes. 658 f.], Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung, Jüngel: Amica Exegesis, Jüngel: Klarheit und Jüngel: Probleme).

6 Auf protestantischer Seite mündete der Protest gegen die ‚*Gemeinsame Erklärung*‘ damals in ein Votum, das von knapp 150 Theologieprofessorinnen und Theologieprofessoren unterzeichnet wurde und dazu auffordert, „die GE in der vorliegenden Form abzulehnen“ oder wenigstens zu verneinen, „dass die GE einen ‚Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre‘ darstellt“ (Votum 494; vgl. dazu Gemeinsame Erklärung Art. 13 und Art. 40). Ein weiterer Einspruch gegen die später verfasste ‚*Gemeinsame Offizielle Feststellung*‘, die strittige Punkte auszuräumen und die Unterzeichnung der ‚*Gemeinsamen Erklärung*‘ zu ermöglichen behauptete, wurde von knapp 250 Hochschullehrerinnen und Hochschullehrern unterzeichnet (vgl. Stellungnahme). Als katholische Ablehnung der ‚*Gemeinsamen Erklärung*‘ wurde die ‚*Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung*‘ vom 25.06.1998 gedeutet. Obwohl vom Vatikan keine Einwände gegen die Unterzeichnung der Erklärung gemacht wurden, stellt diese offizielle Note, die von Kardinal Cassidy, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, unterzeichnet und in Zusammenarbeit mit der Glaubenskongregation erstellt wurde, in aller Deutlichkeit klar, dass es zwar „zahlreiche Konvergenzpunkte“ gebe und in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre „ein hoher Grad an Übereinstimmung erreicht worden“ sei, man jedoch „nicht von einem so weitgehenden Konsens sprechen könne, der jede Differenz zwischen Katholiken und Lutheranern im Verständnis der Rechtfertigung ausräumen würde“ (Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung 809). Der Vatikan protestiert hier u. a. gegen die Formel *mere passive* im Text

die Erklärung am 31.10.1999 in Augsburg unterzeichnet werden konnte. Diese ‚Gemeinsame Offizielle Feststellung‘ und ihr Anhang zusammen ratifizieren den Text der Erklärung und wollen zugleich eine Hilfe zur Auslegung darstellen. Einige strittige Punkte werden darin klärend angesprochen, andere bleiben jedoch offensichtlich ungelöst. Die Formel *mere passive* wird beispielsweise nicht einmal mehr erwähnt. Der entsprechende Abschnitt, der das Verhältnis von Gnade und Aktivität des Menschen nochmals zu erläutern behauptet, besteht aus einer fast ununterbrochenen Reihe von Zitaten aus der Bibel, der ‚*Summa theologiae*‘ des Thomas von Aquin und der Konkordienformel und gibt dabei keine eindeutige Antwort auf die Frage, ob bzw. inwiefern sich das *mere passive* mit der katholischen Auffassung vereinbaren lässt.⁷

2. Keine Klärung durch die ‚Gemeinsame Erklärung‘

Auch gut zehn Jahre nach der Unterzeichnung der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ ist der Streit um die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit weiterhin virulent. Das zeigt beispielhaft die Kontroverse zwischen Karl-Heinz Menke und Bernd Oberdorfer in der Zeitschrift ‚*Catholica*‘ zu Beginn des Jahres 2009. Anhand der Frage, welche Rolle ein intersubjektives Versöhnungsgeschehen für die Erlösung des Menschen spielt, streiten die beiden Autoren um die Frage, ob der Mensch in Bezug auf seine Rechtfertigung rein passiv ist, oder ob ein Verhalten oder ein Tun von Seiten des Menschen notwendig ist, damit die von Gott dem Menschen als Geschenk angebotene Erlösung Wirklichkeit für diesen werden kann. Menke und Oberdorfer erkennen in der Position des jeweils anderen einen so grundsätzlichen Widerspruch zur eigenen Auffassung, dass sie – anders als von der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ behauptet – keineswegs einen Konsens in Fragen der Rechtfertigungslehre feststellen können. Da beide ihre eigenen Überzeugungen pointiert zum Ausdruck bringen und gleichzeitig

der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ (vgl. Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung 811).

7 Vgl. Gemeinsame Offizielle Feststellung, Anhang (Annex) C: „Rechtfertigung geschieht ‚allein aus Gnade‘ (GE 15 und 16), allein durch Glauben, der Mensch wird ‚unabhängig von Werken‘ gerechtfertigt (Röm 3,28; vgl. GE 25). ‚Die Gnade ist es, die den Glauben schafft, nicht nur, wenn der Glaube neu im Menschen anfängt, sondern solange der Glaube währt‘ (Thomas von Aquin, S.Th. II/II 4,4 ad 3). Gottes Gnadenwirken schließt das Handeln des Menschen nicht aus: Gott wirkt alles, das Wollen und Vollbringen, daher sind wir aufgerufen, uns zu mühen (vgl. Phil 2,12 f.). ‚... alsbald der Heilige Geist, wie gesagt, durchs Wort und heilige Sakramente solch sein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat, so ist es gewiss, dass wir durch die Kraft des Heiligen Geistes mitwirken können und sollen (...)‘ (FC SD II, 64f. BSLK 897, 37ff).“

diejenigen des anderen zuspitzen, um auf deren Unhaltbarkeit hinzuweisen, zeigt sich anhand dieser Kontroverse zum einen, welche ernstzunehmenden und bedrückenden Fragen mit diesem Streit verbunden sind und welche schwerwiegenden Konsequenzen von beiden Seiten in Kauf genommen werden müssen, wenn sie auf ihren Thesen bestehen wollen. Zum anderen wird deutlich, dass die gegenwärtige Diskussion um das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit nicht nur von grundlegenden Differenzen, sondern auch von Missverständnissen bestimmt wird. Insofern bietet die Kontroverse zwischen Menke und Oberdorfer einen ersten Einblick in die Problemstellungen, mit denen sich die vorliegende Arbeit beschäftigt.

2.1 Kein Handeln Gottes an uns ohne uns (Karl-Heinz Menke)

Menke stellt in seinem Aufsatz *„Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens“* die *„Gemeinsame Erklärung“* auf den „Prüfstand des jüdisch-christlichen Dialogs“⁸. Dafür misst er die Aussagen der Erklärung zum einen an den unhintergehbaren Erkenntnissen, zu denen die sich auf ihre jüdischen Wurzeln besinnende christliche Theologie in den vergangenen Jahrzehnten gelangt sei. Menke bezieht sich hier insbesondere auf die Abkehr von einer unzutreffenden antijudaistischen Auslegung der paulinischen Briefe. Zum anderen prüft er, ob die in der *„Gemeinsamen Erklärung“* festgehaltenen Thesen zur Rechtfertigung den Anfragen standhalten, die Juden nach der Shoah den Christen stellen und die im Kern auf die Problematik aufmerksam machen, dass eine Rechtfertigungslehre, die jeden Menschen als Sünder vor Gott betrachtet, dem in Christus die vergebende Gnade geschenkt worden ist, den Unterschied zwischen Opfern und Tätern der Geschichte letztlich aufhebe und eine Entmündigung der Opfer darstelle. Dazu gehören nach Menke z. B. die Fragen, ob die Opfer allen Ernstes bekennen sollen, „dass sie vor Christus so schuldig sind wie ihre Mörder“, und ob wirklich angenommen werden kann, dass Gott den Tätern „über die Opfer hinweg“ vergebe mit dem Argument, „alles, was die Täter den Opfern angetan haben, hätten sie auch ihm, Christus, angetan“⁹. Menke besteht angesichts dieser drängenden Fragen darauf, dass es eine Versöhnung mit Gott niemals an der Versöhnung mit den Mitmenschen vorbei geben könne. Eben dies ist die zentrale These seines Aufsatzes.

„Wenn man die Heilsuniversalität Christi auf die Täter von Auschwitz bezieht und unter deren Erlösungsbedürftigkeit nur deren gestörtes Verhältnis zu Gott

8 Menke: Rechtfertigung 59.

9 Menke: Rechtfertigung 60. In Menke: Thesen 371 führt Menke seine kritischen Anfragen auf Johann Baptist Metz zurück.

(= Sünde) versteht, dann blendet man die Erinnerung an ihre Opfer aus; dann blendet man aus, dass die Erlösungsbedürftigkeit der Täter nicht nur auf die Vergebungsbereitschaft Gottes, sondern auch auf die Vergebungsbereitschaft der Opfer angewiesen ist. Oder kann einer der Täter von Auschwitz ‚richtig‘ (gerechtfertigt) sein vor Gott, wenn seine Opfer ihm nicht vergeben können? Und umgekehrt: Kann eines der Opfer von Auschwitz ‚richtig‘ (gerechtfertigt) sein vor Gott, solange es ihm auf ehrliche Weise unmöglich ist, seinen Henkern wirklich zu vergeben?¹⁰

Nach Menke darf also nur ein solches Rechtfertigungsverständnis Geltung beanspruchen, das die bisherigen Errungenschaften im jüdisch-christlichen Dialog nicht untergräbt und imstande ist, den schwerwiegenden Fragen standzuhalten, denen sich jede Theologie nach Auschwitz stellen muss. Vor diesem Hintergrund kritisiert er die lutherischen Akzentsetzungen¹¹ in der ‚Gemeinsamen Erklärung‘, da eben diese den genannten Ansprüchen nicht genügen. Menke geht zwar davon aus, dass praktizierende Katholiken und Lutheraner durchaus ein gemeinsames, übereinstimmendes Verständnis der Rechtfertigung haben und deshalb der in der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ festgehaltene Konsens „kein Etikettenschwindel“¹² sei. Doch sieht Menke diesen Konsens dadurch unterlaufen, dass in die ‚Gemeinsame Erklärung‘ Sätze des lutherischen Rechtfertigungsverständnisses aufgenommen wurden, für die keine Übereinstimmung mehr bestehe und denen aufgrund der oben erwähnten unhintergehbaren Erkenntnisse einer jüdisch perspektivierten Gnadenlehre entschieden nicht zugestimmt werden dürfe.

Menkes erste konkrete Kritik bezieht sich auf die in Art. 21 vertretene Behauptung, dass nach lutherischer Auffassung der Mensch, „weil er sich als Sünder aktiv Gott und seinem rettenden Handeln widersetzt“¹³, zu seiner Rechtfertigung nichts beitragen, sondern diese „nur empfangen kann (*mere passive*).“¹⁴ Nach dieser Auffassung sei, so Menke, die Rechtfertigung ein Handeln Gottes „an uns ohne uns“¹⁵, das bereits unabhängig von jeder zwischenmenschlichen Versöhnung die Erlösung des Menschen bedeuten würde. Eine solche Abkoppelung des Ver-

10 Menke: Rechtfertigung 60 f. und Menke: Thesen 371.

11 Menke nimmt hier Bezug auf den Aufbau des vierten Kapitels der ‚Gemeinsamen Erklärung‘, in dem jeder Absatz so gegliedert ist, dass zunächst das gemeinsame Bekenntnis formuliert ist und anschließend jeweils katholische bzw. lutherische Akzentsetzungen benannt werden, die jedoch nicht als dem Konsens widersprechend angesehen werden.

12 Menke: Rechtfertigung 58. „Wenn man einen praktizierenden Lutheraner oder einen praktizierenden Katholiken fragt, warum Christus sein Alpha und sein Omega, sein Heil, kurz: seine Rechtfertigung ist, dann – so vermute ich – erweist sich der in Augsburg erklärte Konsens als gerechtfertigt“ (Menke: Rechtfertigung 58).

13 Gemeinsame Erklärung Art. 21.

14 Gemeinsame Erklärung Art. 21.

15 Menke: Rechtfertigung 62.

hältnisses des Sünders zu Gott von seinem Verhältnis zu seinen Mitmenschen ist nach Menke inakzeptabel.

Des Weiteren bietet Art. 23 der ‚*Gemeinsamen Erklärung*‘ Menke Anlass zur Kritik. Dort wird festgehalten, dass auch die Lutheraner nicht die lebenserneuernde Wirkung der rechtfertigenden Gnade leugnen, doch gleichzeitig auf dem Ausschluss jeder menschlichen Mitwirkung im Rechtfertigungsgeschehen bestehen.¹⁶ Menke fragt, wie eine Lebenserneuerung des Menschen ohne dessen Mitwirkung überhaupt gedacht werden soll und ob hiermit der protestantische Gedanke einer Ersetzung des alten durch den neuen Menschen wiedergegeben werde. Immerhin habe auch Karl Barth behauptet, dass in der Rechtfertigung nicht durch Verabreichung eines Medikaments oder eine Operation, sondern „durch Tötung des Patienten“¹⁷ geholfen werde. Gegen diesen Gedanken der Ersetzung des Sünders durch einen neuen Menschen protestiert Menke und verweist stattdessen auf die biblisch bezeugte Gerichtsvorstellung. Die Gnade, die Gott dem Menschen schenke, sei „kein Handeln Gottes am Sünder ohne den Sünder, sondern Gnade, die zugleich Gericht ist“¹⁸. Gottes Liebe decke die Taten des Menschen nicht einfach zu, sondern richte sich an den konkreten Menschen mit der ihm eigenen Lebensgeschichte und ermutige ihn zur Umkehr. Deshalb sei der Glaube, nämlich die „Annahme der Gemeinschaft mit Christus“¹⁹, ein schmerzlicher Prozess, in dem die Täter durch die Begegnung mit Christus dazu befähigt würden, sich dem Antlitz ihrer Opfer auszusetzen und selbst zu durchleiden, was sie ihnen angetan haben. Entscheidend sei, dass die Liebe Gottes niemals über den Menschen hinweg am Menschen handle und deshalb auch nicht vorherbestimmen könne, ob ein Mensch sich in seiner Selbstverhärtung aufbrechen und in die Liebe Christi einbeziehen lasse. Umgekehrt könne sich auch nur jedes einzelne Opfer selbst und aus freiem Entschluss dazu entscheiden, sich mit der göttlichen Liebe so zu verbünden, „dass es den einzelnen Täter von dessen abgründigem Verbrechen zu unterscheiden“²⁰ vermag. Die Liebe Gottes sei also auf den freien Entschluss des Menschen angewiesen, damit Versöhnung überhaupt möglich werde. Diese Versöhnung ist nach Menke aber die Bedingung für die vollendete Gemeinschaft des

16 „Wenn Lutheraner betonen, dass Christi Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit ist, wollen sie vor allem festhalten, dass dem Sünder durch den Zuspruch der Vergebung die Gerechtigkeit vor Gott in Christus geschenkt wird und sein Leben nur in Verbindung mit Christus erneuert wird. Wenn sie sagen, dass Gottes Gnade vergebende Liebe (‚Gunst Gottes‘) ist, verneinen sie damit nicht die Erneuerung des Lebens des Christen, sondern wollen zum Ausdruck bringen, dass die Rechtfertigung frei bleibt von menschlicher Mitwirkung und auch nicht von der lebenserneuernden Wirkung der Gnade im Menschen abhängt“ (Gemeinsame Erklärung Art. 23).

17 Barth: KD IV/1, 326.

18 Menke: Rechtfertigung 63.

19 Menke: Rechtfertigung 70.

20 Menke: Rechtfertigung 70.

Menschen mit Gott; Rechtfertigung ohne zwischenmenschliches Versöhnungsgeschehen kann es für Menke nicht geben. Deshalb spricht er von einer „durch Christus ermöglichte[n] Rechtfertigung“, die „erst dann an ihr Ziel gelangt, wenn die Versöhnung mit Gott zugleich eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern ist.“²¹ Da Gott mit seiner Liebe niemals über einen Menschen hinweg handle, müsse die Frage, ob eine solche Versöhnung einmal erreicht sein wird, offen bleiben. Sie sei jedenfalls nicht durch den Hinweis zu beantworten, dass Gott bereits allen Menschen seine Gnade geschenkt habe. Mit dieser These schließt sich Menke Thomas Pröpper an. Es ist der Gedanke einer ‚offenen Geschichte‘, den Menke hier übernimmt, nämlich der Gedanke, dass Gott das Ende des Geschichtsverlaufs nicht mehr alleinwirksam bestimmt, sondern sich selbst von der freien Zustimmung des Menschen abhängig gemacht hat. Es gehöre, so formuliert Menke im Einklang mit Pröpper, zum Wesen der Gnade, „nicht nur die freie Zustimmung oder Ablehnung ihres Adressaten zu ermöglichen, sondern sich auch selbst von den Folgen der Zustimmung oder Ablehnung bestimmen zu lassen – falls nötig bis zur Konsequenz eines Geschichtsverlaufes, der die Hoffnung Gottes, nämlich die universale Versöhnung nicht erfüllt.“²²

In einem dritten Kritikpunkt an den lutherischen Akzentsetzungen in der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ weist Menke die Darstellung des Glaubens als Schöpfungsakt Gottes zurück.²³ Abgesehen von dem Problem, dass als logische Folge dieser Auffassung nur die Alternative von doppelter Prädestination und Apokatastasislehre bliebe, kritisiert Menke hier vor allem die Trennung des Glaubens von der Erneuerung der Lebensführung. Den Glauben als die von Gott gewirkte innere Hinwendung des Menschen zu Gott zu verstehen und von der äußeren Befolgung des göttlichen Gesetzes zu trennen, missachtet den nach Menke untrennbaren Zusammenhang von Gottesliebe und Nächstenliebe. Die Annahme des göttlichen Gnadengeschenkes im Glauben geschehe eben nicht „passiv und unsichtbar, sondern im Tun des Willens des Vaters (der Tora).“²⁴ Gegen die bei manchen protestantischen Theologen²⁵ noch anzutreffende Gegenüberstellung von Gnade bzw. Glaube und Gesetz, betont Menke deshalb ausdrücklich, dass die Erfüllung des Gesetzes genau die Weise sei, in der sich der Glaube „verleibliche“²⁶, und dass sie deshalb Gemeinschaft mit Gott bedeute. Nur wenn der Gesetzesgehör-

21 Menke: Rechtfertigung 64 und Menke: Thesen 372. Menke verweist an dieser Stelle auf Pröpper: Fragende 70.

22 Menke: Rechtfertigung 64 und Menke: Thesen 373.

23 Vgl. Gemeinsame Erklärung Art. 26 und Art. 21.

24 Menke: Rechtfertigung 65.

25 Menke verweist hier auf Gräßer: Abraham. Allerdings betont Menke selbst in einer Fußnote, dass Gräßer sich „vom *mainstream* nicht nur der katholischen, sondern auch der protestantischen Paulus-Exegese unterscheidet“ (Menke: Rechtfertigung 65 [FN 15]).

26 „Verleiblichung“ des Glaubens nennt Menke die Erfüllung des Gesetzes in Menke: Rechtfertigung 60 und 66.

sam der Selbstrechtfertigung diene, pervertiere er zur Sünde. Zur Erfüllung des Willens Gottes gehöre eben auch die Versöhnung zwischen Opfern und Tätern, die hiermit nochmals als Voraussetzung für die vollendete Gemeinschaft mit Gott benannt wird.

„Wenn die Annahme des Geschenkes der Rechtfertigung nicht konstitutiv gebunden wird an die Erfüllung des Willens Gottes, an die Veränderung des Empfängers selbst, an die nicht erzwingbare und also freiwillige Versöhnung zwischen Opfern und Tätern, dann trennt man die Versöhnung mit Gott von der zwischenmenschlichen Versöhnung. Diese Trennung der vertikalen von der horizontalen Dimension ist nicht nur antijudaistisch, sondern auch unbiblich.“²⁷

Zur Begründung seines Protests gegen die Trennung des Rechtfertigungsgeschehens von einem intersubjektiven Versöhnungsgeschehen verweist Menke auf den biblischen Gedanken des Bundes, in dem bezeugt werde, dass Gott nicht ohne den Menschen am Menschen handle, sondern sich der Mensch freiwillig einbeziehen lassen müsse in die Beziehung mit Gott. Eben so müsse auch das Rechtfertigungsgeschehen verstanden werden. Gott handle nicht am Sünder ohne den Sünder, sondern nur in der Annahme des göttlichen Gnadengeschenkes, die sich in der Befolgung des göttlichen Willens ausdrücke, könne die Erlösung an ihr Ziel kommen.²⁸

2.2 Kein Leistungsdruck in der Rechtfertigungslehre (Bernd Oberdorfer)

In seiner Erwiderung auf die Kritik Menkes an der reformatorischen Rechtfertigungslehre weist Oberdorfer zunächst auf die zentrale Unterscheidung des protestantischen Denkens zwischen der Passivität des Menschen hinsichtlich des geschenkten Heils und seinem vollen personalen Beteiligtsein im Glauben hin.

„Das lutherische ‚mere passive‘ meint nicht, dass Gott an uns handelt wie an einem toten Stein, sondern es betont die, wie ich meine, unverzichtbare Einsicht, dass wir uns das Heil nicht verdienen können. Warum sollte es eine ‚logische Widersprüchlichkeit‘ sein, wenn etwas, das ich mir selbst nicht geben konnte, mich dennoch ‚unbedingt angeht‘, mich mit meiner ganzen Person in Anspruch nimmt?“²⁹

27 Menke: Rechtfertigung 66.

28 Vgl. Menke: Rechtfertigung 66–71.

29 Oberdorfer: Anmerkungen 74.

Er betont, dass auch für die protestantische Lehre „der Glaube im Leben, ja geradezu *als* neues Leben Gestalt gewinnt.“³⁰ Doch dürfe auf keinen Fall – wie seiner Ansicht nach bei Menke – dieses geschenkte neue Leben „zum gleichsam quantifizierbaren *Kriterium* des Heilsstandes“³¹ werden. Die Weigerung, das menschliche Handeln als wirksames Moment im Rechtfertigungsgeschehen zu verstehen, bedeute jedoch nicht, dass die lutherische Rechtfertigungslehre einen Heilsegoismus bzw. eine ethische Indifferenz impliziere. Denn schon Luther habe die „gratis geschenkte Gerechtigkeit“ als das „denkbar stärkste Motiv für die Nächstenliebe“³² verstanden. Zur Dankbarkeit über die geschenkte Sündenvergebung gehöre deshalb auch ganz selbstverständlich die Bereitschaft, sich für eine Versöhnung mit denjenigen einzusetzen, denen man geschadet habe. Dabei sei jedoch zu beachten, dass die erstrebte Vergebung der anderen niemals erzwungen werden kann und deshalb auch Versöhnung, sollte sie geschehen, als ein Geschenk und nicht als eine selbstverursachte Tat betrachtet werden müsse:

„In bestimmter Hinsicht ist Vergebung, Versöhnung also für alle Beteiligten ein Widerfahrnis, ein Geschenk, für das durch eigenes Verhalten nicht einmal alle notwendigen, geschweige denn die hinreichenden Voraussetzungen geschaffen werden können.“³³

Deshalb wendet sich Oberdorfer gegen das Konzept Menkes mit der Bemerkung, es sei „religiös trostlos und theologisch abwegig, Gottes Vergebung der Täter an deren Vergebung durch die ‚Opfer‘ zu koppeln“³⁴. Im Blick auf die Opfer stellt er die Frage, ob Menke ernsthaft glaube, „dass die Opfer nur und erst dann erlöst werden können, wenn sie den Tätern aufrichtig zu vergeben vermögen“³⁵. Oberdorfer überlegt zwar auch, ob Menke eventuell meine, „dass sich vollendetes Erlösungsbewusstsein erst einstellen kann, wenn die Opfer frei werden von ihrer [...] negativen Fixierung auf die Täter.“³⁶ Doch wendet er dagegen ein, dass dies dann aber eine andere Frage als die nach der Gerechtigkeit vor Gott sei und dass zudem auch dieses vollendete Erlösungsbewusstsein gerade nicht gemacht werden könne, sondern „ebenso gnadenhaftes Geschenk [sei] wie die göttliche Vergebung für die Täter.“³⁷

30 Oberdorfer: Anmerkungen 74.

31 Oberdorfer: Anmerkungen 74.

32 Oberdorfer: Anmerkungen 75.

33 Oberdorfer: Anmerkungen 76.

34 Oberdorfer: Anmerkungen 76.

35 Oberdorfer: Anmerkungen 76.

36 Oberdorfer: Anmerkungen 76.

37 Oberdorfer: Anmerkungen 76.

Weil in Menkes Konzept zum einen „die Opfer noch zusätzlich mit der Verantwortung für das Heil der Täter“³⁸ belastet und zum anderen die Täter „zur Demonstration ihrer Vergebungswürdigkeit“³⁹ gezwungen würden, fragt Oberdorfer provokant: „Wenn das nicht ‚Gerechtigkeit durch Werke‘ ist, was dann?“⁴⁰ Er widerspricht deshalb „diesem fatalen Konstrukt“ vehement – und zwar aus dem gleichen Grund, aus dem heraus Menke seine Anfragen an die lutherische Rechtfertigungslehre richtete, nämlich: „im Namen der Opfer!“⁴¹

Insgesamt identifiziert Oberdorfer als den Kern bzw. als das „treibende Motiv“⁴² von Menkes Kritik dessen Anliegen, „die personale Verantwortung, die unvertretbare Beteiligung des individuellen Subjekts im Blick auf seine Rechtfertigung zu sichern“⁴³ und beobachtet, dass deshalb von Menke Gott bzw. Christus als Ermöglicher bzw. Anbieter des Heils erscheine, das vom menschlichen Subjekt angenommen und in seiner Lebensführung bewährt werden müsse. Diese Auffassung kritisiert Oberdorfer mit dem Hinweis, dass die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch Gott freigehalten werden müsse von jedem „religiös-moralischen Leistungsdruck“⁴⁴. Menkes Position vergleicht er mit denjenigen vorreformatorischen Positionen, welche die gerechtmachende Gnade vom menschlichen Handeln abhängig vorstellten, und er bezweifelt, „dass die Einwände der Reformatoren gegen diese Lehre durch die Fassung, die Menke ihr gibt, in irgendeiner Weise entkräftet wären.“⁴⁵

Zur Unterstützung seiner Kritik an Menke, dessen Position keineswegs notwendig aus römisch-katholischer Lehrtradition abzuleiten sei, weist Oberdorfer auf Art. 19 der ‚*Gemeinsamen Erklärung*‘ hin, in der doch bereits eine Klärung der katholischen Position stattgefunden habe. Denn dort werde als gemeinsames Bekenntnis beider Konfessionen behauptet, was Menke nun bestreite, nämlich „dass der Sünder ‚unfähig (ist), sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen.““⁴⁶ Oberdorfer folgert aus seiner Beobachtung, dass Menke conse-

38 Oberdorfer: Anmerkungen 76.

39 Oberdorfer: Anmerkungen 77.

40 Oberdorfer: Anmerkungen 77.

41 Oberdorfer: Anmerkungen 77.

42 Oberdorfer: Anmerkungen 78.

43 Oberdorfer: Anmerkungen 78.

44 Oberdorfer: Anmerkungen 79.

45 Oberdorfer: Anmerkungen 79.

46 Oberdorfer: Anmerkungen 79. Der ganze Text in Art. 19 der ‚*Gemeinsamen Erklärung*‘ lautet: „Wir bekennen gemeinsam, dass der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Die Freiheit, die er gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin. Das heißt, als Sünder steht er unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen. Rechtfertigung geschieht allein aus Gnade“ (Gemeinsame Erklärung Art. 19).

quenterweise nicht nur die lutherische Rechtfertigungslehre, sondern auch die ‚*Gemeinsame Erklärung*‘ als Ganzes ablehnen müsste.

Im letzten Abschnitt seines Aufsatzes stellt Oberdorfer einen Bezug her zwischen Menkes Thesen und den freiheitstheoretischen Überlegungen der sogenannten ‚Münsteraner Schule‘, als deren Begründer Thomas Pröpper gelten darf. Oberdorfer fragt sich, ob Menke in seinem Aufsatz dieses Denken überstrapaziert und sich also von den Ansichten Pröppers und seiner Schüler bereits entfernt, oder ob er diese gerade pointiert wiedergibt und mit ihren letzten Konsequenzen aufzeigt. Im zweiten Fall hätte, so Oberdorfer, der Aufsatz von Menke deutlich gemacht, dass gerade das freiheitstheologische Denken bedeutende Auswirkungen in der Rechtfertigungslehre und somit noch einigen ökumenischen Diskussionsbedarf mit sich bringe.

„Bringt Menke nur besonders deutlich auf den Punkt, welche rechtfertigungs-theologischen und ökumenischen Konsequenzen die vom (herkunftsmäßig ja tief protestantischen) deutschen Idealismus inspirierten freiheitstheoretischen Überlegungen der Münsteraner Schule zeitigen? Das könnte eine spannende Diskussion werden!“⁴⁷

3. Ungereimtheiten, Missverständnisse und grundlegende Differenzen

Bereits in der Vorstellung der beiden Aufsätze konnte auffallen, dass die Auseinandersetzung zwischen Menke und Oberdorfer von Missverständnissen, aber auch von grundlegenden Differenzen bestimmt wird. Diese sollen im Folgenden nochmals systematisch dargelegt werden. Auf einige von ihnen weist auch Menke in seiner Antwort auf Oberdorfers Kritik ‚*Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers <rhapsodische Anmerkungen>*‘ hin.

3.1 Menkes unbeantwortete Kritik am mere passive

Der Kritik Menkes an der Behauptung, der Sünder empfangen die Rechtfertigung immer *mere passive*, begegnet Oberdorfer, indem er darauf hinweist, dass nach reformatorischer Lehre unterschieden werde zwischen der Passivität des Menschen gegenüber dem geschenkten Heil und dem „volle[n] personale[n] Beteiligtsein im

⁴⁷ Oberdorfer: Anmerkungen 79. Vgl. dazu auch Oberdorfer: Anmerkungen 73.

Glauben⁴⁸. Für Oberdorfer ist der Mensch durchaus am Rechtfertigungsgeschehen beteiligt, und zwar deshalb, weil er mit seiner ganzen Person in Anspruch genommen sei und den Glauben selbst vollziehe. So ist der Mensch nach Oberdorfer anders am Rechtfertigungsgeschehen beteiligt, als ein toter Stein es sein könnte. Von einem Handeln Gottes „an uns ohne uns“ könne deshalb auch nach reformatorischer Überzeugung keine Rede sein. Tatsächlich ausgeschlossen ist der Mensch nach Oberdorfer jedoch als Ursache seiner Rechtfertigung und seines Glaubens. Als solche kommt für ihn nur Gott in Frage. Dem entspricht, dass er den Glauben zwar als eigenen Akt des Menschen, doch zugleich als von Gott geschenkt definiert: Er sei „wiewohl ganz und gar geschenkt, ganz und gar individueller, je eigener Akt des Vertrauens“⁴⁹. Ebenso wird auch in den lutherischen Akzentsetzungen in Art. 26 und Art. 21 der ‚*Gemeinsamen Erklärung*‘ der Glaube als ein von Gott gewirktes Geschehen beschrieben.⁵⁰

Oberdorfer stellt also heraus, dass der Mensch auch nach protestantischem Verständnis durchaus in das Rechtfertigungsgeschehen involviert sei. Damit beantwortet er allerdings nicht den eigentlichen Punkt, um den es Menke geht. Denn Menke kritisiert an der protestantischen Rechtfertigungslehre nicht, dass sie jede menschliche Beteiligung überhaupt ausschließe. Er besteht jedoch darauf, dass diese Beteiligung vom Menschen aus freiem Entschluss und selbstursprünglich vollzogen werden müsse. Gottes Liebe dürfe nicht so gedacht werden, dass sie über die Zustimmung des Menschen zu ihr hinweg an ihm handle. Dies würde ihrem Wesen als Liebe widersprechen. Rechtfertigung müsse vielmehr als ein Beziehungsgeschehen verstanden werden, das nur dann an sein Ziel komme, wenn der Mensch sich freiwillig einbeziehen lasse in die Beziehung mit Gott. Diese Zustimmung zu Gott geschieht nach Menke in der Zustimmung zu anderen und somit im Streben nach zwischenmenschlicher Versöhnung. Dies wird im nächsten Abschnitt nochmals besprochen. Hier ist zunächst festzuhalten: Menke besteht darauf, dass also erst dann, wenn die Gnade abhängig von der freien menschlichen Zustimmung zu ihr gedacht werde, bestätigt sei, dass Gott im Rechtfertigungsgeschehen den Menschen nicht wie ein bloßes Objekt behandle, ihn nämlich nicht quasi über dessen Kopf hinweg erlöse.

48 Gemeinsame Erklärung Art. 21. Vgl. Oberdorfer: Anmerkungen 74.

49 Oberdorfer: Anmerkungen 74.

50 Vgl. Gemeinsame Erklärung Art. 21: „Lutheraner verneinen nicht, dass der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, dass der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (*mere passive*), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird.“ Vgl. Gemeinsame Erklärung Art. 26: „Im Glauben vertraut der Mensch ganz auf seinen Schöpfer und Erlöser und ist so in Gemeinschaft mit ihm. Gott selber bewirkt den Glauben, indem er durch sein schöpferisches Wort solches Vertrauen hervorbringt.“

Den Glauben so zu denken, dass der Mensch ihn ganz passiv empfängt bzw. er von Gott gewirkt wird, ist deshalb nach Menke nicht zulässig. Denn dann wäre noch kein freies Einstimmen des Menschen in die göttliche Liebe festzustellen, sondern der Mensch wäre lediglich als der Ausführende von etwas behauptet, dessen Ursache nicht er selbst, sondern Gott ist. In diesen Zusammenhang ist auch Menkes Kritik an dem Gedanken einer Ersetzung des sündigen Menschen durch einen neuen, gerechtfertigten Menschen einzuordnen. Denn auch dabei wäre die Notwendigkeit der menschlichen Zustimmung zu seinem Neuwerden nicht anerkannt. Oberdorfer nennt es zwar eine „irreführende Behauptung“, wenn Menke schreibt, „die lutherische Rechtfertigungslehre impliziere ‚keine bloße Veränderung *am* Sünder, sondern dessen Ersetzung durch einen neuen Menschen‘ (62)“ und fügt in einer Klammer hinzu: „als ob es nur diese Alternative gäbe“⁵¹. Allerdings führt er nicht aus, wie ein Geschehen jenseits dieser Alternative gedacht werden kann.

Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwiefern es sich beim Glauben tatsächlich um einen personalen Akt des Menschen handelt, wenn dieser nicht aus freiem Entschluss auch der Urheber dieses Aktes ist oder zumindest seine Zustimmung dazu gegeben hat. Ebenso leuchtet nicht ein, dass der Glaube ein „eigener Akt des Vertrauens“ und gleichzeitig von Gott gewirkt sein soll. Denn vertrauen kann man immer nur aus sich selbst heraus. Man kann dazu ermutigt, aber niemals gezwungen werden. Nach Menke kann nur in solchen Fällen von einer personalen Beteiligung des Menschen die Rede sein, in denen das freie, nicht von außen gewirkte Sichverhalten des Menschen zu Gott vorausgesetzt werde. In seiner Replik kritisiert er deshalb, dass Oberdorfer auf einem personalen Beteiligtsein des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen bestehe und doch allein Gott als den Handelnden in diesem Geschehen gelten lassen wolle.

„[D]ie paradoxe Beschwörung der Vereinbarkeit eines ausschließlichen Handelns Gottes im Sünder mit dem personalen (!) Beteiligtsein desselben Sünders ist keine Antwort, sondern eine Umgehung des Problems.“⁵²

Menke selbst besteht auf einer Freiheit des Menschen auch gegenüber der Gnade. Er bemängelt, dass es für Oberdorfer eine Freiheit des Menschen nur als Folge der Rechtfertigung geben könne, die dann in der Bejahung Gottes bestehe, während der Mensch in der Sünde in Unfreiheit verharre und sich selbst nicht befreien könne.⁵³ Dagegen insistiert Menke darauf, dass Gottes Gnade ihren Adressaten nicht wie ein totes Objekt behandle und ohne dessen Beteiligung rechtfertige,

51 Oberdorfer: Anmerkungen 77.

52 Menke: Argumente 139.

53 Vgl. Menke: Argumente 138 f.

sondern sich den Menschen als freien Bundespartner voraussetze.⁵⁴ Deshalb kann der Mensch nach Menke auch nur mit seiner freien Zustimmung gerechtfertigt sein.

3.2 Das Verhältnis von Glaube und Ethik

Eine solche Zustimmung des Menschen zu Gott geschieht nach Menke niemals unsichtbar, sondern im Tun des göttlichen Willens und damit als Nächstenliebe. Eben deshalb kritisiert Menke die „Abkoppelung der Ethik von dem Rechtfertigungsgeschehen als solchen“⁵⁵ und beharrt darauf, dass es keine Versöhnung mit Gott ohne die Versöhnung mit den Mitmenschen geben könne. Auch in seinem jüngst erschienenen Buch *„Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus“* findet sich diese Kritik Menkes an der Vorstellung einer unsichtbar, nämlich durch den Heiligen Geist im Inneren des Sünders handelnden göttlichen Gnade, die allein dessen Rechtfertigung bedeute. Hinter dieser Vorstellung stehe eine bestimmte Auslegung des paulinischen Textes, die darin eine radikale Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade erkenne. Doch sei es inzwischen „auf Seiten der protestantischen Exegese fast so unstrittig wie auf katholischer Seite, dass die Befolgung des Gesetzes die von der Gnade ermöglichte Antwort des gerechtfertigten Sünders ist.“⁵⁶ Tatsächlich sei die Gnade nicht nur das, was dem Sündenvergebung schenke, sondern sie befähige den Menschen auch dazu, das Empfangene „zu verleiblichen“⁵⁷. Damit sei nicht gemeint, dass ein Mensch sich durch Befolgung des Gesetzes, d. h. durch gute Taten gegenüber anderen, selbst rechtfertigen könne. Sobald die Erfüllung des Gesetzes diesem Zweck dienen solle, werde sie pervertiert und zur Sünde. Nur als „Verleiblichung des Glaubens“ bedeute sie die „Gemeinschaft mit Gott“⁵⁸. Als solche ist sie nach Menke jedoch konstitutiv im Rechtfertigungs- bzw. im Erlösungsgeschehen. Denn Gott erhebe die Adressaten seiner Selbstoffenbarung „zu Subjekten desselben Geschenkes, das sie von ihm empfangen. Er *will* als der trinitarische Gott nicht der *Alleinwirkende* sein; er ist der *Bundes-Gott*; er will Mit-Liebende. Nichts widerspricht der Heiligen Schrift so diametral wie die Annahme, JHWH oder der in Jesus Christus *als wahrer Mensch [...]* offenbare Gott behandle seine Adressaten wie Objekte.“⁵⁹ Nach Menke muss also die Ethik in das Rechtfertigungsgeschehen integriert gedacht

54 „Oberdorfer scheint nicht verstehen zu wollen, dass Gottes Liebe ihre Adressaten nicht zu Objekten oder reinen Empfängern degradiert, sondern im Sinne des biblisch bezeugten Bundesgedankens beschenkt“ (Menke: Argumente 140).

55 Menke: Argumente 139.

56 Menke: Sakramentalität 122 f.

57 Menke: Sakramentalität 123. Vgl. dazu oben FN 26.

58 Menke: Sakramentalität 123.

59 Menke: Sakramentalität 124.

werden, weil die Zustimmung des Menschen zu Gott immer als Zustimmung zu den Mitmenschen Gestalt annehme.

Oberdorfer reagiert auf die Kritik Menkes, indem er betont, dass auch nach protestantischer Lehre „die gratis geschenkte Gerechtigkeit das denkbar stärkste Motiv für die Nächstenliebe ist“⁶⁰. Einen Heilsegoismus oder eine ethische Indifferenz könne man den Protestanten nicht vorwerfen. Vielmehr folge der Einsatz für andere und das Streben nach Versöhnung mit den anderen wie von selbst auf die Erfahrung des von Gott geschenkten Heils. Menkes Anfrage diesbezüglich sei ein Aufwärmen von inzwischen überholten Klischees; der Vorwurf erweise sich als „uralt, im Grunde längst ausdiskutiert und in der Sache so abwegig, dass sich eigentlich eine Auseinandersetzung erübrigt“⁶¹.

Menke stellt allerdings durch seine Ausführungen überhaupt nicht in Frage, dass sich auch nach protestantischer Überzeugung gute Taten aus der Erfahrung der eigenen Rechtfertigung ergeben können. Er besteht jedoch darauf, dass schon die Rechtfertigung selbst als ein Bundesgeschehen gedacht werden müsse, welches nicht ohne die Zustimmung des Menschen zustande kommen könne; und eben diese Zustimmung bleibt nach Menke nicht unsichtbar, sondern erscheint immer „verleiblich“ in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Deshalb muss die Ethik nach Menke in das Rechtfertigungsgeschehen integriert sein, weil anders die Rechtfertigung als Versöhnung mit Gott gar nicht stattfinden bzw. vollendet werden könnte. Das Problem ist nach Menke also, dass in der protestantischen Rechtfertigungslehre unterschieden werde zwischen dem abgeschlossenen Geschehen der Rechtfertigung im Glauben und den guten Werken, welche diesem aus Dankbarkeit folgen. Denn dann sei die Rechtfertigung als ein Handeln Gottes am Menschen bestimmt, bei dem auch der Glaube ganz unsichtbar im Menschen gewirkt werde, während alles menschliche Sichverhalten zu dem bereits vollendeten Heil sekundär – und letztlich irrelevant – sei.

In Bezug auf diese eigentliche Anfrage Menkes lässt sich eine ambivalente Haltung Oberdorfers feststellen. Einerseits setzt er die von Menke kritisierte Abkoppelung der Ethik tatsächlich voraus, z. B. wenn er den Einsatz der Christen für andere als selbstverständliche Folge der bereits abgeschlossenen Rechtfertigung bestimmt. Andererseits findet sich aber auch eine andere Formulierung in seinem Text, in der er darauf hinweist, dass natürlich nach reformatorischer Lehre der „Glaube im Leben, ja geradezu *als* neues Leben Gestalt gewinnt“⁶². Zwar setzt Oberdorfer auch hier voraus, dass der Glaube ein Geschenk ist, doch könnte man durchaus in dieser Formulierung eine bemerkenswerte Nähe zu Menke erkennen und fragen, ob Oberdorfer hier nicht zumindest implizit die These von einer „Verleiblichung“ des Glaubens bereits teilt.

60 Oberdorfer: Anmerkungen 75.

61 Oberdorfer: Anmerkungen 75.

62 Oberdorfer: Anmerkungen 74.

3.3 Liegt die Erlösung des Menschen allein in Gottes Hand?

Eine entscheidende Differenz zwischen den Konzeptionen Menkes und Oberdorfers lässt sich außerdem in der Bestimmung des Heils für den Menschen erkennen. Während für Oberdorfer mit der vergebenden Zuwendung Gottes zum Sünder diesem alles Heilsnotwendige geschenkt wird und der Mensch dadurch schon erlöst, nämlich gerechtfertigt *ist*, macht Menke wiederholt deutlich, dass es Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott nicht ohne die Versöhnung mit den Mitmenschen geben könne. Rechtfertigung bedeutet für Menke in den meisten Fällen die vollendete Erlösung, die vollendete Gemeinschaft des Menschen mit Gott.⁶³ Eben diese kann aber nach Menke Gott nicht alleinwirksam herstellen, sondern sie werde nur dann erreicht, wenn jeder Mensch in die göttliche Liebe einstimme und sich mit seinen Mitmenschen versöhne. Die Priorität und tragende Funktion der göttlichen Gnade wird dabei von Menke nicht in Frage gestellt.⁶⁴ Doch kein Mensch könne erlöst sein, solange er noch mit einem seiner Mitmenschen unversöhnt sei. Erlösung als ein rein privates Geschehen zwischen Gott und dem einzelnen Menschen zu denken, kommt für Menke nicht in Frage. Oberdorfer dagegen weist darauf hin, dass doch jedes menschliche Handeln immer ein „beschränktes, fragmentarisches Handeln“⁶⁵ bleibe und als solches nicht die absolute, unbedingte Versöhnung schaffen könne. Deshalb erscheint Oberdorfer der Gedanke abwegig, dass die Vollendung der Erlösung vom Menschen selbst abhängen soll.

Aus dieser Differenz ergibt sich der Vorwurf Oberdorfers, Menke vertrete eine moderne Form der Werkgerechtigkeit. Denn Oberdorfer versteht Menkes Beharren darauf, dass es keine Versöhnung mit Gott ohne eine zwischenmenschliche Versöhnung geben könne, so, als ob nach Menke Gottes vergebende Zuwendung zum Menschen von einer Leistung des Menschen abhinge. Für ihn sind alle diejenigen Stellen in Menkes Text problematisch, in denen Menke behauptet, ein Mensch könne nicht gerechtfertigt sein vor Gott, solange er noch mit einem seiner Mitmenschen unversöhnt lebe.⁶⁶ Diese Aussage versteht Oberdorfer so, als ob die göttliche Anerkennung des Menschen durch eine Vorleistung des Menschen bedingt sei. Es sind wohl vor allem die beiden Wörter „vor Gott“, die Oberdorfer hier in die Irre leiten. Wie allerdings im aufmerksamen Durchgang durch Menkes Text deutlich wird und er besonders auch in seiner Replik auf Oberdorfer noch

63 Allerdings lässt sich hier eine Uneinheitlichkeit in Menkes Text feststellen, da er die Rechtfertigung an einigen Stellen auch als Geschenk identifiziert, zu dem sich der Mensch verhalten kann, indem er es annimmt oder ablehnt (vgl. Menke: Rechtfertigung 65, 66 und 70). Hier unterscheidet er also faktisch zwischen der Rechtfertigung und der vollendeten Erlösung des Menschen, die erst in der Annahme des Geschenkes möglich wird.

64 Vgl. z. B. Menke: Rechtfertigung 64: „Richtig ist, dass sich das Mittun des je einzelnen Gläubigen von Anfang an und fortwährend der erlösenden Gnade verdankt.“

65 Oberdorfer: Anmerkungen 75. Vgl. auch Oberdorfer: Anmerkungen 74.

66 Vgl. dazu z. B. Menke: Rechtfertigung 60 f. und oben das durch FN 10 belegte Zitat.

mals betont, meint Menke mit ‚Gerechtsein‘ bzw. ‚Richtigsein‘ vor Gott nicht die bedingungslose Anerkennung des Menschen durch Gott, sondern die vollendete Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die nach der Auffassung Menkes eben nicht nur von Gott, sondern auch vom freien Entschluss des Menschen selbst abhängt. Menke will keineswegs behaupten, dass Gott einen Teil seiner Liebe so lange zurückhalte, bis der Mensch seine Aufgaben erfüllt und sich so diese Liebe verdient habe. In seiner Replik erklärt er nochmals, dass auch er die bedingungslose Zuwendung Gottes nicht in Frage stelle, sondern voraussetze. Es kommt ihm jedoch auf den Gedanken an, dass ein Mensch so lange nicht in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott leben könne, wie er noch mit einem – und sei es nur ein einziger – Mitmenschen unversöhnt sei.⁶⁷ Es wäre hilfreich gewesen, wenn Menke diese Unterscheidung zwischen dem bedingungslosen Anerkanntsein des Menschen durch Gott und der Vollendung der Versöhnung bereits in seinem Aufsatz ausdrücklich getroffen hätte. Eventuell hätte er so verhindern können, von Oberdorfer missverstanden zu werden. Der Vorwurf Oberdorfers, dass Menke eine „Gerechtigkeit durch Werke“⁶⁸ vertrete, lässt sich jedenfalls daraus erklären, dass Oberdorfer Menkes Unterscheidung zwischen einer unbedingten Annahme des Menschen durch Gott und einer vollendeten Erlösung nicht wahrnimmt. Zu ersterem kann der Mensch auch nach Menke nichts beitragen, während letzteres nach Menke allerdings nicht nur von Gott, sondern auch von der freien Zustimmung jedes einzelnen Menschen abhängt. Dieses Einstimmen in die göttliche Liebe darf nach Menke niemals abgekoppelt gedacht werden von dem Verhältnis eines Menschen zu seinen Mitmenschen. Eben deshalb kann es nach Menke eine (vollendete) Versöhnung mit Gott ohne die Versöhnung mit den Mitmenschen nicht geben. Dass der Mensch sich die Liebe Gottes erst durch Werke verdienen müsste, ist damit jedoch nicht behauptet.

3.4 Berücksichtigung bzw. Ausfall der eschatologischen Dimension

In diesem Zusammenhang ist noch auf die Berücksichtigung der eschatologischen Dimension bei Menke bzw. den Ausfall derselben bei Oberdorfer aufmerksam zu machen. Während Menke in der Frage einer Versöhnung von Opfern und Tätern der Geschichte eine eschatologische Begegnung der Menschen mit Gott und untereinander voraussetzt und gerade mit Blick auf ein solches Geschehen auf der Abhängigkeit Gottes von der Zustimmung des Menschen besteht, fällt diese Perspektive bei Oberdorfer gänzlich weg. Deshalb kann Oberdorfer der Fragestellung Menkes keinen Sinn abgewinnen. Dies zeigt sich besonders gut in einer Anmerkung, in der Oberdorfer die Gedanken Menkes aufzugreifen versucht, sie

⁶⁷ Vgl. Menke: Argumente 140.

⁶⁸ Oberdorfer: Anmerkungen 77.