

“Ohne uns”? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2009. “Ohne uns”? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre." *Catholica* 63 (1): 73–80.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



„Ohne uns“?

Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre

BERND OBERDORFER

Auf den „Prüfstand des jüdisch-christlichen Dialogs“ müssen, so Karl-Heinz Menke in seinem Beitrag für diese Zeitschrift,¹ angesichts der Shoa alle Inhalte, Perspektiven und Methoden der christlichen Theologie und im Lichte einer „jüdisch perspektivierten Soteriologie“ reformuliert werden. Da ein Bereich, nämlich die Bemühungen um die Überwindung der theologischen Differenzen zwischen „Katholiken und Protestanten“, nach seiner Wahrnehmung bisher „von diesem Feuer weitgehend ferngehalten“ worden sei, will er dies jetzt nachholen und tut dies am „Paradebeispiel“ der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GER) von 1999. Interessanterweise hält er den darin artikulierten Konsens selbst nicht für einen „Etikettenschwindel“, sondern für „gerechtfertigt“, da er „durchaus dem Glaubensbewusstsein jener Katholiken und Lutheraner (entspreche), die aufgrund ihrer praktizierten Kommunikation mit Christus die Wahrheit leben“ (58).²

Problematisch erscheinen ihm hingegen jene Passagen aus der GER, in denen die jeweiligen konfessionsspezifischen Lehrtraditionen rekapituliert werden, die von der je anderen Seite nicht explizit übernommen, aber im Licht des Konsenses nicht mehr als kirchentrennend aufgefasst werden.³ Genauer: Es sind ausschließlich die *lutherischen* „Akzentsetzungen“, die in Menkes Augen „dem theologischen Forschungsstand (Paulus-Exegese; Augustinus- und Lutherforschung; Nominalismusforschung) und den Ergebnissen des von beiden Seiten [sc. von Katholiken und Protestanten] forcierten Dialogs mit dem Judentum widersprechen“ (61). Obwohl er beteuert, „auf dem katholischen Auge [nicht] blind“ (61) zu sein, ist er offenkundig der Überzeugung, dass die in der GER dargestellte katholische „Akzentsetzung“, also im Wesentlichen die auf das Tridentinum zurückgehende Gnaden-theologie, des Läuterungsfeuers nicht – oder nicht mehr – bedürfe. Täuscht der Eindruck nicht, so meint er dies deshalb, weil er in den Werken von Johann Baptist Metz und der auf Thomas Pröpper zurückgehenden Münsteraner Schule jene „Fortschreibung“ der katholischen Tradition identifiziert, die er im Protestantismus vermisst.⁴ Es kann nicht meine Aufgabe sein zu überprüfen, inwieweit diese „Fortschreibung“ (bzw. die Interpretation, die ihr Menke gibt) tatsächlich die

¹ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf diesen Text (Belege in Klammern). Andere Veröffentlichungen Menkes konnte ich aus Zeitgründen nicht zu Rate ziehen.

² Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass dieser Konsens dem von Menke selbst genannten Kriterium (Aufnahme der Resultate des jüdisch-christlichen Dialogs) genügt.

³ Missverständlich ist es, wenn Menke diese Passagen von jenen „Elemente(n)“ unterscheidet, „die alle unterschreiben können“. Denn bekanntlich betont die *Gemeinsame Offizielle Feststellung* (GOF), die in Augsburg unterzeichnet wurde, dass die Unterzeichner der GER „in ihrer Gesamtheit“ bestätigen. Dass es sich um einen „differenzierten Konsens“ handelt, bleibt davon unbenommen.

⁴ Ob er sie für grundsätzlich möglich hält, bleibt offen.

römisch-katholische Lehre adäquat wiedergibt; aus protestantischer Perspektive ist allenfalls zu fragen, inwieweit sie im Rahmen des in der GER formulierten Konsenses bleibt. Ich komme aber gern der Bitte der Schriftleitung nach, einen Blick auf Menkes Fundamentalkritik der reformatorischen Rechtfertigungslehre zu werfen.

Menkes Zentralvorwurf gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben lautet, dass hier „Gott im Rechtfertigungsgeschehen *an uns ohne uns* handelt; dass das Verhältnis des Sünders zu Gott *abgekoppelt* werden kann von seinem Verhältnis zu den Brüdern und Schwestern; dass Rechtfertigung und Erlösung *an* der Versöhnung mit den betroffenen Brüdern und Schwestern *vorbei* geschieht“ (62, Herv. von mir). Dies liest Menke aus GER 21 ab, wo es zu Recht als „lutherische Auffassung“ dargestellt wird, dass der Mensch „unfähig [sei], bei seiner Errettung mitzuwirken“, und daher „die Rechtfertigung nur empfangen [können] (mere passive)“, ohne die „Möglichkeit eines eigenen Beitrags“. Dass dort hinzugefügt wird, dies schließe nicht des Menschen „volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt ist“, aus, kann Menke nur als „logische Widersprüchlichkeit“ (61) wahrnehmen.

Nun sind diese Vorwürfe nicht neu; Menke steht damit in der langen Tradition römisch-katholischer Kontroverstheologie, deren Überwindung eigentlich mit der GER besiegelt sein sollte. Neu ist nur die legitimatorische Aufladung durch den Rekurs auf den jüdisch-christlichen Dialog. Man kann allerdings fragen, wie jemand ernsthaft auf die Idee kommen kann, eine Theologie wie die reformatorische, die mit allem Nachdruck den Fokus auf den *Glauben* legt, könne die Heilszueignung in dem Sinn als Handeln Gottes „an uns ohne uns“ verstehen, dass dadurch ein „personales Beteiligtsein“ ausgeschlossen ist.⁵ Menke gelingt dies auch nur, weil er eine Unterscheidung nivelliert, die für das reformatorische Denken entscheidend ist: nämlich die, dass wir für unser Heil schlechterdings nichts tun können, dass es aber *unser* Heil ist, das wir im Glauben – der, wiewohl ganz und gar geschenkt, ganz und gar individueller, je eigener Akt des Vertrauens ist – empfangen. 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? Selbstverständlich haben auch die Reformatoren das Heil als geschenktes *Leben* verstanden, sodass der Glaube im Leben, ja geradezu *als* neues Leben Gestalt gewinnt. Aber es wäre alles verloren, wenn man in irgendeiner Form das Gegebensein dieses neuen Lebens, das unter irdischen Bedingungen immer nur in Ansätzen wirklich wird, zum gleichsam quantifizierbaren *Kriterium* des Heilsstandes machte.⁶

⁵ Bekanntlich bemängelten die Reformatoren an der römischen Sakramentstheologie ja gerade das „ex opere operato“, das ihnen eine Wirksamkeit des Sakraments unabhängig vom Glauben, m.a.W.: vom „personalen Beteiligtsein“ des Empfängers zu besagen schien.

⁶ Eben dies soll das lutherische *simul iustus et peccator* ausschließen.

Genau dies tut Menke nun aber. Er hält nämlich den Lutheranern vor, sie koppelten „das Verhältnis des Sünders zu Gott“ ab von „seinem Verhältnis zu den Brüdern und Schwestern“ (62). In diesem Zusammenhang wärmt er leider auch das sozialhistorisch längst überholte Klischee von der „protestantischen Innerlichkeit“ auf, die „zu einer Privatisierung, Individualisierung und Psychologisierung des Christentums geführt“ (61) habe. Menke insinuiert also (wenn ich seine Ausführungen richtig verstanden habe), die lutherische Fassung der Rechtfertigungslehre impliziere eine ethische Indifferenz, einen Heilsegoismus, dem angesichts des in der frommen Innerlichkeit glückhaft erfahrenen, gratis erlangten Heils das Ergehen der „Brüder und Schwestern“ von Herzen gleichgültig ist.

Auch dieser Vorwurf ist – man muss es so deutlich sagen – uralt, im Grunde längst ausdiskutiert und in der Sache so abwegig, dass sich eigentlich eine Auseinandersetzung erübrigt. Menke hätte nur einen Blick in Luthers Freiheitsschrift,⁷ die schönste Zusammenfassung des inneren Kerns seiner Theologie, werfen müssen, um zu erkennen, dass nach Luthers Überzeugung die gratis geschenkte Gerechtigkeit das denkbar stärkste Motiv ist für die Nächstenliebe: Weil mir von Gott meine Sünde vergeben und alles Heilsnotwendige geschenkt ist, muss ich mich nicht mehr um mich selber sorgen, muss ich nicht mehr für mich selber sorgen, sondern kann mich dankbar und in einem präzisen Sinn *selbstlos* für andere einsetzen. Luther gewinnt hier sogar der Askese eine neue, positive Bedeutung ab: In der Erfüllung der „Berufspflicht“ (als Amtsträger, Eltern, Arbeitnehmer etc.) und der Orientierung an den dafür notwendigen Normen und Strukturen verzichten die Gerechtfertigten zugunsten des Wohls der Nächsten auf unmittelbare Befriedigung ihrer individuellen Neigungen.

So wie die Erfahrung der geschenkten Sündenvergebung die Reue über die begangenen Sünden (nicht als Bedingung voraussetzt, sondern schlicht) einschließt (denn warum sollte ich nach Sündenvergebung verlangen, wenn mich die Sünde nicht schmerzte?!), so gehört zum Handeln aus Dankbarkeit selbstverständlich in eminentem Maße die Bereitschaft, sich für diejenigen einzusetzen, denen ich mit meinem Verhalten geschadet habe, und sich um die Versöhnung mit ihnen zu bemühen. Es wäre ein eklatanter innerer Widerspruch, des einen (der Sündenvergebung) gewiss zu sein und das andere zu unterlassen. Allerdings ist und bleibt dies als *menschliches* Handeln unter den Bedingungen kreatürlicher Endlichkeit immer ein beschränktes, fragmentarisches Handeln, das nicht mit Erfolgsgarantie versehen ist.

Gerade das Letztgenannte gilt nun in ganz besonderem Maß für die zwischenmenschliche Vergebung. Gewiss kann (und soll) ich, wie gesagt, alle Anstrengungen unternehmen, die bösen Folgen meines Verhaltens – wenn dieses schon nicht ungeschehen zu machen ist – soweit möglich zu lindern, denen, die ich verletzt, gekränkt, geschädigt habe, Gutes zu tun, einen neuen Anfang im Umgang mit ihnen zu suchen. Aber um Vergebung kann ich nur *bitten*. Kein noch so guter Wille kann sie erzeugen, gar erzwingen. Ja, es kann sogar vorkommen, dass der

⁷ Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 20-38. Gut zugänglich in diversen modernen Fassungen, z.B. in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Bd. 1, hg. v. K. Bornkamm u. G. Ebeling, Frankfurt a.M. 1982, 238-263.

Gekränkte vergeben will, aber nicht kann, sich durch unüberwindliche innere Widerstände daran gehindert sieht. Und gelegentlich mag es geradezu zur tätigen Reue gehören, den Geschädigten taktvoll in Ruhe zu lassen, ihn nicht mit den eigenen „Wiedergutmachungs-“ und Vergebungsbedürfnissen zu behelligen. 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.

Eben deshalb aber ist es religiös trostlos und theologisch abwegig, Gottes Vergebung an die Vergebung durch die „Opfer“ zu koppeln. Dies tut Menke jedoch, wenn er mit Blick auf „Auschwitz“ behauptet, „dass die Erlösungsbedürftigkeit der Täter nicht nur auf die Vergebungsbereitschaft Gottes, sondern auch auf die Vergebungsbereitschaft der Opfer angewiesen“ (60f.) sei, und rhetorisch fragt: „Oder kann einer der Täter von Auschwitz ‚richtig‘ (gerechtfertigt) sein vor Gott, wenn seine Opfer ihm nicht vergeben können?“ Kann Gott also nur vergeben, wenn die Opfer vergeben können? Was aber, wenn nicht? Ist dann alle Reue vergebens?

Aber Menke geht sogar noch weiter. Er setzt nämlich hinzu: „Kann eines der Opfer ‚richtig‘ (gerechtfertigt) sein vor Gott, solange es ihm auf ehrliche Weise unmöglich ist, seinen Henkern wirklich zu vergeben?“ (61).

Nimmt man diese Aussagen wörtlich, so formulieren sie eine Ungeheuerlichkeit: Nicht nur die Rechtfertigung der Täter, sondern auch die der Opfer soll davon abhängig sein, dass die Opfer den Tätern „auf ehrliche Weise“ (!) „wirklich“ vergeben können. Meint Menke ernsthaft, dass die Opfer nur und erst dann erlöst werden können, wenn sie den Tätern aufrichtig zu vergeben vermögen?! Wird den Opfern also *um ihres eigenen Heils willen* zugemutet zu vergeben? Sind sie also *heillos* – in Menkes Terminologie: „unrichtig“ (nicht gerechtfertigt) vor Gott –, solange sie dazu nicht willens oder in der Lage sind? Ich kann mir nicht vorstellen, dass Menke sich zu dieser absurden Konsequenz versteigen möchte. Möglicherweise meint er, dass sich vollendetes Erlösungsbewusstsein erst einstellen kann, wenn die Opfer frei werden von ihrer (ja noch in Hass und Bitterkeit gegebenen) negativen Fixierung auf die Täter.⁸ Aber zum einen ist das etwas anderes als die von Menke offenbar (jedenfalls dem Wortlaut nach) unterstellte mangelnde „Gerechtigkeit“ vor Gott, und zum anderen kann auch diese Erlösung nur gewünscht, erbeten, nicht erzeugt werden und ist ebenso gnadenhaftes Geschenk wie die göttliche Vergebung für die Täter.⁹

Doch auch Menkes Behauptung, Gottes Vergebung für die Täter sei gebunden an die Vergebungsbereitschaft der Opfer, ist abwegig. Sie belastet die Opfer noch zusätzlich mit der Verantwortung für das Heil der Täter. Sie macht die Opfer zu-

⁸ An einer Stelle spricht Menke davon, die „Annahme der Gemeinschaft mit Christus“ sei „auch für die Opfer ein Prozess“, in dem sie „das ihnen zugefügte Leid von einer ‚passio passiva‘ in eine ‚passio activa‘ verwandel(n)“, d.h. „sich einbeziehen lassen in die ‚passio activa‘ des Gekreuzigten“. Und er fügt hinzu: „Nur unter Voraussetzung (!) der freiwilligen (!) Inklusion aller (!) Opfer in die Selbstversenkung Christi ist auch [d.h. wohl: über die Christusgemeinschaft der Opfer hinaus] die Versöhnung zwischen Opfern und Tätern möglich“ (70).

⁹ Auch Menke weiß, dass die „Versöhnung zwischen Opfern und Tätern“ „nicht erzwingbar“ ist. Aber er folgert daraus, dass sie dann „freiwillig“ (66) sein muss.

dem zu Richtern über die Vergebungswürdigkeit der Täter. Sie nötigt die Täter zur Demonstration ihrer Vergebungswürdigkeit, in der (heilsentscheidenden!) Hoffnung, damit die Opfer (und Gott?!) zu überzeugen. Wenn das nicht „Gerechtigkeit durch Werke“ ist, was dann?¹⁰ Man muss, denke ich, nicht Lutheraner sein, um diesem fatalen Konstrukt – und zwar nicht zuletzt im Namen der Opfer!¹¹ – mit allem Nachdruck zu widersprechen; es entspricht sicherlich auch nicht der recht verstandenen römisch-katholischen Lehre.

Hier muss ich nun doch eine Bemerkung einschalten zu Menkes Programm einer „jüdischen Perspektivierung“, genauer seiner theologischen Verwendung der Shoa. Menke weiß erschreckend genau, was „die Opfer von Auschwitz“ können oder nicht können, wollen oder nicht wollen, sollen oder nicht sollen. Seine Wahrnehmung der „jüdischen Perspektive“ ist erkennbar geleitet von seinen eigenen theologischen Interessen. Die „Opfer von Auschwitz“ erscheinen nicht als Individuen mit dem Recht auf eine eigene Stimme, sie sind vielmehr zu Chiffren typisiert, denen bestimmte Fragen in den Mund gelegt werden. Ich meine, religiöser und menschlicher Takt sollten diese Form der Instrumentalisierung verbieten. So wichtig es in der Tat ist, angesichts der Shoa die lange Geschichte des christlichen Antijudaismus aufzuarbeiten und dabei auch die christliche Glaubenslehre einer kritischen Revision zu unterziehen, so sehr sollte dies doch in einer Weise geschehen, die die unverrechenbare Eigenwürde der „jüdischen Perspektive“ respektiert.¹² Bei Menke hingegen dient der Rekurs auf den jüdisch-christlichen Dialog primär dazu, eine letztlich (mindestens) vortridentinische Rechtfertigungslehre mit höheren Weihen zu versehen.

Eigentlich wäre noch auf eine Fülle weiterer Einzelaspekte einzugehen – etwa auf die pauschale Versicherung, die „Paulus-Exegese von Augustinus und von Luther“ werde heute „als weithin unhaltbar“ (61) beurteilt,¹³ auf die irreführende Behauptung, die lutherische Rechtfertigungslehre impliziere „keine bloße Veränderung am Sünder, sondern dessen Ersetzung durch einen neuen Menschen“ (62) (als ob es nur diese Alternative gäbe), auf die eigenwillige Neudeutung der römisch-ka-

¹⁰ Nur beiläufig weise ich auf die Frage hin, wie eine solche Vergebung durch „die“ Opfer überhaupt konkret vorstellbar sein soll. Ist tatsächlich an die Ermordeten selbst gedacht? Wie sollen sie gefragt werden? Müssen sie *alle* zustimmen (was Menke zu unterstellen scheint; vgl. Anm. 8)? Oder soll die Bitte um Vergebung an ihre Nachkommen gerichtet werden? An welche von ihnen? Gibt es Repräsentanten, die kraft Amtsautorität im Namen der Opfer und ihrer Angehörigen eine solche Vergebung aussprechen könnten? Schon diese Fragen niederzuschreiben, fällt schwer und lässt die Abgeschmacktheit der ganzen Fragestellung erkennen. Im Übrigen ist die schablonenhafte Gegenüberstellung von „Tätern“ und „Opfern“ insgesamt tief problematisch, gerade im Blick auf die Opfer, legt sie diese doch auf ihre Opfer-Rolle fest.

¹¹ Wäre es für diese nicht ungleich entlastender, nicht selbst richten oder vergeben zu müssen, sondern das Geschick der Täter schlicht Gott anheimzustellen?

¹² Es ist auffällig, dass Menke bei der Darstellung der „jüdischen Perspektive“ bemerkenswert unjüdische Formulierungen verwendet. So spricht er vom „Glauben eines Juden“ und behauptet, ein Jude sei „nur im Glauben an die Gnade, die ihm in der Tora begegnet, (...) gerecht“ (59f.). Auch die Rede von der „freiwilligen Inklusion aller Opfer in die Selbstversenkung Christi“ (70) dürfte für Juden, wenn überhaupt verständlich, so doch kaum akzeptabel sein.

¹³ Für einen differenzierten Vergleich im Blick auf Röm 7 vgl. meinen Beitrag: Der suggestive Trug der Sünde. Römer 7 bei Paulus und Luther, in: S. Brandt / M.H. Suchocki / M. Welker (Hg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997, 125-152.

tholischen Fegefeuerlehre, etc. Das würde aber den Rahmen dieser kurzen Anmerkungen sprengen.

Stattdessen will ich noch auf das eingehen, was sich m.E. als das treibende Motiv von Menkes Ausführungen ausmachen lässt. Denn im Kern geht es Menke offensichtlich darum, die personale Verantwortung, die unvertretbare Beteiligung des individuellen Subjekts im Blick auf seine Rechtfertigung zu sichern. Gott bzw. Christus erscheint dementsprechend regelmäßig als der Ermöglicher, der Anbieter des Heils, das das Subjekt dann annehmen und in seiner Lebensführung bewähren muss.

So wird in der (im Übrigen bemerkenswert freihändigen, wenig verlässlichen) Paraphrase von GER 15-17 Christi „alle Menschen aller Zeiten“ betreffendes Heilswerk als „unabdingbare Voraussetzung“ des Heils bezeichnet, als „Geschenk“, zu dem wir uns aber „annehmend oder ablehnend verhalten“ können. Erst mit der „Annahme dieses Geschenkes“ „beginnt“ das „Richtigsein (die Gerechtigkeit) des Menschen vor Gott“ (59).¹⁴ Auch ist nach Menke Christus „nicht gekommen, um das Gesetz abzuschaffen, sondern um seine Erfüllung zu ermöglichen“ (59; Herv. von mir).¹⁵ Entsprechend heißt es im Folgenden: „Die rechtfertigende Gnade ermöglicht dem Menschen wirkliche Freiheit“ (60; Herv. von mir). „Der Erlöser“, schreibt Menke an anderer Stelle, „ermöglicht dem Sünder ein Umleiden seiner Sünde in Sohnschaft“ (70; Herv. von mir). Christus schafft also nur die Voraussetzung für die Umkehr des Sünders, die – als selbsttätige Handlung verstanden – wiederum Bedingung für dessen Rechtfertigung ist.

Gewiss hilft Christus durch sein Heilswerk bei dieser Umkehr. Aber es gehört nach Menke „zum Wesen der Gnade des Erlösers, (...) sich auch selbst von den Folgen der Zustimmung oder Ablehnung bestimmen zu lassen“ (64). M.a.W.: Gott respektiert die freie Entscheidung der Menschen für oder gegen sein Heilsangebot – „falls nötig bis zur Konsequenz eines Geschichtsverlaufs, der die Hoffnung Gottes, nämlich die universale Versöhnung, nicht erfüllt“ (64).¹⁶ Um der Freiheit des Menschen willen gibt Gott seiner Gnade also die Form einer *gratia resistibilis*, die sich nicht gegen den freien Willen der Adressaten durchsetzen will. Noch einmal anders gewendet: Gott realisiert seine Allmacht, indem er sein Heilshandeln von der – in „wirklicher (selbstursprünglicher) geschöpflicher Freiheit“ (64) getätigten – Zustimmungsleistung der Menschen abhängig macht. Diese Zustimmungsleistung nimmt bei Menke aber, wie gezeigt, die Gestalt der freiwilligen „Versöhnung zwischen Opfern und Tätern“ (66) an.¹⁷

¹⁴ In GER 15-17 wird Christus hingegen als „Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung“ (GER 15; Herv. von mir) bezeichnet. Von einer Annahme oder Ablehnung des Geschenks des Glaubens ist nirgends die Rede, ebenso wenig von einer „beginnenden“ Gerechtigkeit vor Gott. Stattdessen wird erklärt: „Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen“ (GER 16; Herv. von mir). Bezeichnenderweise fehlt bei Menke die zentrale Aussage von GER 17, dass „wir Sünder“ uns die „vergebende und neuschaffende Barmherzigkeit Gottes“ „nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer – verdienen können“.

¹⁵ Müsste es nicht heißen: um es zu erfüllen?

¹⁶ Für diese Aussage beruft er sich auf Magnus Striet.

¹⁷ Menke gibt diesem Gedanken auch eine christologische Wendung, wenn er die Aussage, „dass Christus der Christen bedürfen will“, damit begründet, dass „die von ihm ermöglichte (!) Versöh-

Diese Position ist nicht nur offen anti-reformatorisch, sie ist auch offen anti-augustinisch.¹⁸ Sie entspricht am ehesten jenen vorreformatorischen Positionen, die die Gabe der *gratia gratum faciens* abhängig sahen vom *facere quod in se est*. Allerdings gibt Menke keine Auskunft darüber, ob er die geforderte freiwillige Versöhnung als *meritum de condigno* oder als *meritum de congruo* versteht. Ich sehe nicht, dass die Einwände der Reformatoren gegen diese Lehre durch die Fassung, die Menke ihr gibt, in irgendeiner Weise entkräftet wären. Im Gegenteil verschärft die Bindung der Rechtfertigung an die zwischenmenschliche Vergeltung noch den religiös-moralischen Leistungsdruck, zumal ja die Anforderungen an die Versöhnung so hoch gezogen sind, zugleich aber so unbestimmt bleiben, dass ihre Erfüllung nie wirklich gewiss sein kann.

Ich sehe aber auch nicht, dass diese Konzeption mit innerer Notwendigkeit aus der römisch-katholischen Lehre folgt. Gewiss ist in der römisch-katholischen Tradition die Frage nach der Willensfreiheit mit deutlich anderem Akzent beantwortet worden als in der reformatorischen, aber es ist doch keine Aberration, sondern eine Klärung der katholischen Position, wenn in der GER als *gemeinsames Bekenntnis* formuliert wird, dass der Sünder „unfähig [ist], sich von sich aus Gott zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen“ (GER 19). Sehe ich recht, dann müsste sich Menke konsequenterweise nicht nur von der in der GER skizzierten lutherischen Lehre, sondern von der GER insgesamt distanzieren. Ohnehin bleibt seine Begründung, warum er den dort dokumentierten Konsens für „kein(en) Etikettenschwindel“ hält, eigentlich vage; zu konstatieren, dieser entspreche „längst dem Glaubensbewusstsein aller praktizierenden Katholiken und Protestanten“ (72), ist ja noch kein Sachurteil.

Interessant wäre indes zu hören, inwieweit sich die Gewährsautoren, auf die Menke sich beruft, in seinen Ausführungen wiederfinden. Bringt Menke nur besonders deutlich auf den Punkt, welche rechtfertigungstheologischen und ökumenischen Konsequenzen die vom (herkunftsmäßig ja tief protestantischen) deutschen Idealismus inspirierten freiheitstheoretischen Überlegungen der Münsteraner Schule zeitigen? Das könnte eine spannende Diskussion werden!

nung mit dem Vater (...) zum Beispiel der Versöhnung zwischen Opfern und Tätern“ (71) bedürfe. Schwer erträglich ist im Übrigen die ekklesiologische Konsequenz, die Menke daraus zieht. Die Kirche sei heilsnotwendig, „weil sich jede ‚Rettung‘ der Rechtfertigung durch Christus und – untrennbar davon – auch der Gemeinschaft jener verdankt, die das Christusgeschenk angenommen haben“ (71; Herv. von mir). Wie dieses „und auch“ gemeint ist (ergänzend?!), bleibt völlig unerörtert.

¹⁸ Konsequenterweise lehnt Menke eine strenge (d.h. die Erwählung vom göttlichen Vorherwissen menschlicher Leistung abkoppelnde) Prädestinationslehre ab. Auch distanziert er sich von Augustins Satz, Gott sei mir innerlicher, als ich mir selber bin – vermutlich, weil er darin nur eine Enteignung des menschlichen Selbst zu erkennen vermag.

SUMMARY

The paper scrutinises Karl-Heinz Menke's critique of the Lutheran doctrine of justification by faith as it is documented in the „Joint Declaration on the Doctrine of Justification“ of 1999. Menke argues that, according to this doctrine, God justifies the sinner without involving the sinner's person and, even worse, without reference to the sinner's actions to gain his or her victims' forgiveness. According to Menke, this contradicts the results of the Jewish-Christian dialogue and ignores the challenge to re-focus all elements of the Christian doctrine in the light of the Jewish perspective. This paper, however, points out that the Lutheran emphasis on faith evidently implies the believer's deeply personal commitment and encloses, although rejecting human actions to be a condition of salvation, the strongest motives for „good works“ in favour of others. This paper objects Menke's claim of human forgiveness and reconciliation being the prerequisite of God's justification and criticises his use of the Jewish-Christian dialogue as an argument for his „pre-tridentinian“ concept of justification.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Theologische Hochschule, Alte Schanfiggerstr. 7, 7000 Chur, Schweiz; Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Leostr. 19a, 33098 Paderborn; Prof. Dr. Andrea Strübind, Carl von Ossietzky Universität, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstr. 114-118, 26129 Oldenburg; Msgr. Prof. Dr. Peter Schallenberg, Theologische Fakultät, Kamp 6, 33098 Paderborn / Manuel Wluka, Theologische Fakultät, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda; Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Dogmatik und Propädeutik, Adenauerallee 19, 53111 Bonn; Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Universität Augsburg, Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg.