

Neues aus der Forschung

Unter dieser Rubrik werden wir in unregelmäßigen Abständen über neuere Entwicklungen in der theologischen oder nicht-theologischen Forschung berichten, an denen eine ökumenisch orientierte Theologie Interesse haben könnte. Wir starten sie mit einem Beitrag über theologische Arbeiten zur Gabe-Metapher von Magdalene L. Frettlöh, Theodor Ahrens, John Milbank und Risto Saarinen, die ein Konzept vom Handeln Gottes anvisieren, das das Handeln der Menschen mitumfasst und sich besonders in der Erfahrung von Vergebung und im Verständnis der Zusage von Erlösung auswirkt. Vor allem aber werden wir die ökumenischen Bezüge herausstreichen.

Vom bewegenden Geben Gottes

(Neuere Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe

Manchmal ist es hilfreich, eine unverbrauchtere Terminologie heranzuziehen, um dogmatischen Konzepten wieder Leben einzuhauchen bzw. den Lebensbezug, zu entfalten, auf dem sie beruhen. Genau das wird zur Zeit in der Theologie versucht, wenn an das anthropologische Phänomen des *Gebens* angeknüpft wird, um Konzeptionen von Gottes Handeln, den Konsequenzen für Kirche und zwischenmenschliches Leben sowie der zwischenkirchlichen Relationen zu entwickeln. In der ökumenischen Theologie taucht diese Terminologie schon seit längerem auf. So hatte zum Beispiel die kanadische römisch-katholische Ökumene-Professorin Margaret O'Gara schon 1998 ihren Entwurf ökumenischer Theologie „The Ecumenical Gift Exchange“ genannt.¹ Der Titel bezieht ein Diktum aus dem II. Vatikanischen Konzil (Lumen Gentium 13), in dem vom Gabentausch innerhalb der Kirche, aber auch vom Geben Gottes gesprochen wird, auf die Ökumene. Die Autorin verweist auch auf die Enzyklika „Ut unum sint“, in der der Terminus im Zusammenhang des ökumenischen Dialogs auftaucht (Abs. 28). O'Gara assoziiert damit, aus der Ökumene Anregungen zu empfangen, die Wahrheit neu und besser kennen zu lernen, und so subsumiert sie unter Gabentausch vornehmlich einen kommunalen, dialogisch-prozessualen Begriff von Rezeption kirchlich-dogmatischer Entscheidungen im Licht der ökumenischen Dialoge. Vielschichtiger verwendet die Fünfte Faith-and-Order-Weltkonferenz 1993 in Santiago de Compostela die Gabe-Terminologie für ihren Koinonia-Begriff, nämlich in der Verschränkung von Koinonia als Gottes Gabe und der daraus resultierenden Auf-Gabe der Menschen, koinonia zu suchen, zu bewahren und zu gestalten (vgl. Sektionsbericht I, 4.-26.).²

¹ Margaret O'Gara, *The Ecumenical Gift-Exchange*, Collegeville, The Liturgical Press, Minnesota 1998.

² Günter Gaßmann/ Dagmar Heller (Hg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3.-14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente, Frankfurt a.M. 1994 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 67), 217–225: Das Verständnis der Koinonia und ihrer Implikationen. Bericht der Sektion I; hier: 218–222.

Der Gabentausch wird hier also zum Gabenkreislauf, in Gang gebracht durch eine aktivierende Eigenschaft der Gabe. In Konzentration auf die ökonomischen ökumenischen Beziehungen rezipiert neuerdings *Theodor Ahrens* sozialanthropologische und philosophische Gabe-Theorien.³ Auf diese Rezeption wird im folgenden Abschnitt im Zusammenhang mit *Magdalene Frettlöhs* Arbeiten zum Thema einzugehen sein. Zu einer tiefergreifenden theoretischen Konzeption der theologischen Verwendung der Gabe-Metaphorik ist es im Bereich der ökumenischen Arbeit jedoch noch nicht gekommen. Anregungen dafür können den folgenden Einblicken in die neuere Forschung entnommen werden.

I. Mehr als ein Tauschphänomen?

Magdalene L. Frettlöhs und Theodor Ahrens' theologische Rezeption eines interdisziplinären Gabe-Diskurses

Diese ökumenisch orientierte Verwendung der Gabe-Metaphorik lässt sich in einen weitaus komplexeren interdisziplinären Diskurs einbetten und zudem in besonderer Weise für die Rede von der Vergebung – Rechtfertigungslehre! – heranziehen. Zur Orientierung darüber ist zunächst auf zwei längere Aufsätze der Bochumer evangelischen Theologin *Magdalene L. Frettlöh* hinzuweisen, die die Diskussion über die Gabe-Metaphorik in Ethnologie, Sozialwissenschaften und Philosophie aufgreift und für die Theologie nutzbar macht. Es entspricht dabei der theologischen Position der Autorin, dass dies deutlich mit Rückbindung an die jüdische Theologie geschieht.⁴ Obwohl der Anglikaner *John Milbank*, dessen Gabe-Soteriologie im nächsten Abschnitt dargelegt wird, sein Konzept an einem ontologischen Verständnis der Inkarnation als der göttlichen Gabe-Ermöglichung schlechthin festmachen will, interpretiert auch dieser sie als ein Bundesgeschehen mit immanenter Reziprozität. *Magdalene Frettlöh* geht besonders einführend den nicht-theologischen Suchbewegungen nach und findet dabei den spezifischen Ort der Fragestellung der Theologie. Ausgangspunkt aller dieser Forschungen sind die 1925 entwickelten Thesen des französischen Ethnologen *Marcel Mauss* über die

³ *Theodor Ahrens*, Vom Charme der Gabe, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 103, 2006, Heft 4, 568–593. Zur ökonomischen Diskussion der Gabe-Terminologie vgl. in diesem Heft auch die von *Ralf Miggelbrink* verfasste Rezension des von *Christof Gestrinch* herausgegebenen Sammelbandes: Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft, Berlin 2004.

⁴ Vgl. zum Folgenden die Beiträge *Magdalene L. Frettlöhs* in der Reihe *Jabboq*, Bd. 1/2002 und Bd. 5/2004: *Jürgen Ebach/ Hans-Martin Gutmann, Magdalene L. Frettlöh/ Michael Weinrich* (Hg.), „Leget Anmut in das Geben.“ Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, (*Jabboq* Bd. 1), Gütersloh 2001, 105–161: *M.L.F.*, „Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem“, und *dies.* (Hg.), „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?“ Mit Schuld leben, (*Jabboq* Bd. 5), Gütersloh 2004, 179–215: *M.L.-F.*, „Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt“? Philosophisch-politische und anthropologische Vergabungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte“.

Unvermeidbarkeit des „Gabentausches“ und „Gabenkreislaufs“ beim Geben und Schenken, wie er geradezu als lebenserhaltende soziale Struktur in Stammesgesellschaften beobachtet werden kann. Die weiteren Forschungen anderer Ethnologen bei anderen Völkern ergeben eine stärkere Differenzierung: Nicht überall zum Beispiel müssen die ausgetauschten Gaben sich gegenseitig übertreffen. Manchmal lebt der Kreislauf vielmehr daraus, dass nur ein bestimmter sozialer Status überhaupt erst zum Eintritt in den Gabenkreislauf berechtigt. Oder es gibt schließlich Völker, bei denen nicht wirklich getauscht wird, sondern etwas Heiliges über Generationen weitergegeben und bewahrt wird.⁵ Interessanterweise versuchen alle hier forschenden Ethnologinnen und Ethnologen, ihre Ergebnisse sozialanthropologisch zu interpretieren und darin also etwas urtümlich Menschliches zu entdecken, das sich mindestens rudimentär auch in unserem heutigen zwischenmenschlichen Zusammenleben wieder finden lässt bzw. schon nach der Sozialutopie des bürgerlichen Sozialisten Marcel Mauss finden lassen sollte, der zufolge Arbeitgeber den Arbeitern als Rück-Gabe für die „Gabe“ der Produktion soziale und medizinische Versorgung garantieren. Ohne die Sozialutopie zu teilen – zu viel reale Unsymmetrie stellt sich da in den Weg – ist auch für den Missionswissenschaftler Theodor Ahrens u. a. mit Verweis auf die ihm besonders gut bekannten Verhältnisse in Papua Neuguinea bezüglich der ökonomischen zwischenkirchlichen Beziehungen in der Ökumene klar: „Gegenmodelle zum Gaben-Tausch sind unmöglich.“⁶ Gerade die unbestreitbare Realität von Tauschstrukturen also ist es, was diese Beobachtungen interessant macht für Philosophie und schließlich auch die Theologie: Vor allem die Philosophie der Postmoderne schickt sich an, Zugang zur Philosophie über die Reflexion von Phänomenen des Alltags zu suchen. Magdalene Frettlöh nun interessiert sich vornehmlich für solche Autoren, die in ihrer Mauss-Rezeption die „Ambivalenz der Gabe“ heraus- und sie als Tauschphänomen infragestellen (Jabboq 1, 113). Als Beispiele wählt sie Jaques Derrida und Bernhard Waldenfels.⁷ In der philosophischen Analyse der Alltagphänomene und der ethnologischen Forschungsergebnisse werden nicht zuletzt Phänomene des Unerklärbaren aufgedeckt: Die Philosophen zeigen auf, wie der Gabentausch über die Logik des Gabentausches hinausgehen und aus sich selbst einen „Mehrwert“ entwickeln kann. Berühmt geradezu ist inzwischen Derridas Beschreibung vom gelingenden Geben, das so geschieht, dass – obwohl vorhanden – sowohl Geber und Empfänger gleichsam „eingeklammert“ werden. Man gibt und empfängt dann, als gäbe und empfinde man nicht und befände sich außerhalb der Verkettung von Reziprozität, jedenfalls zunächst und in der durchaus vermittelten Intention, die Zu-

⁵ Für eine kleine, gut lesbare Einführung in diese Forschungen vgl. *Johanna Kraft-Krivanec*, *Der Sinn des Schenkens. Vom Zwang zu geben und der Pflicht zu nehmen*, Passagen Verlag, Wien 2004.

⁶ *Ahrens*, a.a.O. (s. Anm. 3), 587.

⁷ Zur systematisch-theologischen Waldenfels-Rezeption vgl. auch die Bochumer Dissertation des inzwischen in Marburg lehrenden Sozialethik-Professors *Peter Dabrock*, *Antwortender Glaube und Vernunft*, Stuttgart u.a. 2000.

kunft der Relation wider allen gegenläufigen Anschein frei und offen halten zu wollen. Theodor Ahrens zeigt, wie das „Einklammern“ von Gebern und Empfängern ökumenische Hilfs- und Partnerschaftsprojekte ausdrücklich kennzeichnet – dass sie aber besonders auf mittlerer Ebene nur funktionieren, wenn dieses Einklammern, das Geber und Empfänger bewusst anonym macht, gezielt und zeitlich begrenzt in verabredeten Regularien durchbrochen wird.⁸ Ein spezieller Fall des Gebens ist die Ver-Gebung als Geben von Verzeihung bzw. Wegnehmen von Schuld. Sie ist so kompliziert, so Frettlöh mit Derrida und anderen (wie auch Milbank, wie im folgenden Abschnitt klar wird), dass sie alltags-logisch eigentlich gar nicht funktionieren dürfte. Denn eigentlich bildet sich hier ein so komplexes Netzwerk von Personen und Geschichten, dass dieses sowohl diachron als auch synchron über die konkret Beteiligten weit hinausreicht und Vergebende in vielen Fällen stellvertretend für andere vergeben müssten, was streng genommen nicht möglich ist. Und doch geschieht es in einer unerklärbaren Weise, die sich nicht einfach als eine Anmaßung bezeichnen lässt. Diese aufkommenden Horizonte des Transzendenten in der Philosophie sind es, an denen eine christliche Perspektive plausibel erscheinen kann. Theodor Ahrens weist auf das Geschehen von „Unterbrechungen“, die theologisch als Wirken des Heiligen Geistes bezeichnet werden können, und erkennt darin wiederum das von Derrida erfasste Phänomen des Gebens-als-ob-nicht-Gebens, mit dem die unvermeidbaren Zwänge des Gabentausches unterbrochen werden und die Gabe eine gelingende Gabe werden kann, indem sich neue Möglichkeiten des Miteinanders entwickeln und die Beteiligten in ihrer Person-Würde wahrgenommen werden. Zum Erkennen solchen Geistwirkens muss man freilich geschult sein: „Der christliche Gottesdienst ist und bleibt das wichtigste Erkenntniszentrum für die Gabe des Geistes (2.Kor 12,10)“ (Ahrens, 592f). Magdalene Frettlöh macht hier auf die Perspektive der biblischen „story“ als ein Sprachangebot aufmerksam. Da ist zum einen der Hinweis auf die besondere Komplexität der Ermöglichung von Ver-Gebung, wie sie aus der *Bitte* um Vergebung im Vaterunser vorstellbar wird, und da ist der Hinweis auf das paulinische Verständnis der Jerusalemer Kollekte. Mit dieser wird ja durchaus unverblümt ein Gabenkreislauf in Gang zu setzen versucht, der nicht mehr und nicht weniger realisieren will als Gerechtigkeit in der Christengemeinschaft – wobei freilich alle konkreten Gaben auf die in ihnen wirkende *charis* Gottes zurückgeführt werden, die in ihrer „Anmut“ wiederum zum überquellenden Geben reizt. Theodor Ahrens erinnert daran, dass Paulus es durchaus schwer hatte, dafür zu werben und dass der ÖRK in den 80er Jahren mit entsprechenden Konzepten einer christlichen ökonomischen „Gegenwelt“ in die Gefahr geraten sei, das Reich Gottes vorwegnehmen zu wollen (Ahrens, 586f). Frettlöh will zunächst einmal darauf aufmerksam machen, dass in biblischer Sicht das Geben Gottes bewegendes Geben ist. Dass es plausibel ist, so etwas zu sagen, zeigen die sozialanthropologischen und philosophischen Beobachtungen an den Phänomenen des Alltags.

⁸ Ahrens, a.a.O., (S. Anm. 3), 589f.

Die Philosophen freilich hätten wohl eine Rückfrage an Magdalene Frettlöhs Rezeption: Sie selbst lassen mit Absicht die „transzendente Dimension“ allenfalls erahnbar angedeutet und füllen sie nicht mit der Rede von einem weiteren gebenden Subjekt. Frettlöh hingegen schlüpft so selbstverständlich in die biblische Metaphorik hinein, dass das Geben der *charis* durch Gott oder das Ver-Geben Gottes wie ein univoker Hintergrund des zwischenmenschlichen Gebens erscheint. Hier wünschten Leserinnen und Leser noch tiefer gehende sprachtheoretische Klärungen.

Auf einen ökumenisch-theologischen Diskurs im engeren Sinn beziehen sich die bisher erwähnten deutschen Arbeiten nicht. Dabei wäre hier sowohl die Konzentration auf die Gabe-Metaphorik – man denke nur an die Differenzen in der Rechtfertigungslehre, aber auch an Spezifika der Schöpfungslehre – als auch der Versuch, die Plausibilität verschiedener Konzepte schon an den Alltagsphänomenen zu testen, ein viel versprechender neuer Weg für die ökumenische Theologie, der sie aus der Gefahr herausholen könnte, zu einer Expertenwissenschaft ehrwürdiger Lehrtraditionen zu verkrusten und den Bezug zur Alltagstheologie zu verlieren. Um eine solche Alternative schmackhaft zu machen, werden im Folgenden zwei Beispiele aus der ökumenisch orientierten Diskussion der jüngsten Zeit vorgestellt, mit denen sich ein solcher Weg beschreiten ließe: die Gabe-Soteriologie des Anglikaners John Milbank, *Being reconciled* (2003), vorgestellt von Ralf Miggelbrink, und das jüngste Buch des finnischen Lutheraners Risto Saarinen, *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving* (2005). Milbank hatte sich schon 1995 in einem grundlegenden Aufsatz mit sozialanthropologischen und post-modernen philosophischen Gabe-Theorien auseinandergesetzt, um seine These zu entfalten: Der archaische Gabenkreislauf finde seine eigentliche Wahrheit in einer „Reinigung“ im christlichen *agape*-Begriff, der aber gerade nicht, wie häufig (vor allem von reformatorischen Theologien?) behauptet, aus der reziproken Struktur des Gabentausches aussteigt zugunsten einer dieser „vorgelagerten“ unilateralen Gabe-Handlung Gottes, sondern vielmehr an die Gestaltung der Wirklichkeit im Muster reziproken Gabe-Geschehens im Bund mit Israel anknüpft.⁹ Hier finden sich durchaus Bezüge zu Magdalene Frettlöhs Ansatz. Möglicherweise darf man für diese Bezüge auch die reformierte Herkunft der Autorin mitverantwortlich machen. J. Tod Billings sieht jedenfalls wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Milbanks Gabe-Theologie und Calvins Verständnis vom Gnadewirken Gottes einschließlich des Aspektes des Rezeptiven.¹⁰ Letztlich aber, so Billings, sei Calvins stärker an biblischen und patristischen Anregungen orientiertes Konzept weitaus komplexer als Milbanks Versuch, das Geschehen der Gnadengabe Gottes „im einfachen Kont-

⁹ John Milbank, Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic, in: *Modern Theology* 11, 1995/ Heft 1, 119–161. Für weitere Literaturhinweise zu Milbanks Behandlung dieses Themas s. den in der folgenden Anmerkung unten genannten Aufsatz von J. Tod Billings.

¹⁰ J. Tod Billings, Milbank's Theology of „Gift“ and Calvin's Theology of Grace, in: *Modern Theology* 21, 2005 /Heft 1, 87–106.

rast von ‚unilateral‘ und ‚reziprok‘¹¹ aufgehen zu lassen. Zu einer ähnlichen These kommt schließlich auch Risto Saarinen. Er bezieht sich in zentralen Passagen seines Entwurfes auf Milbank, indem er ihn in der Grundintention würdigend aufnimmt, wie das auch Billings tut. Aber schon die von Milbank herangezogenen Philosophen rezipiert Saarinen in eine andere Richtung hin und trägt somit doch ein Alternativ-Konzept vor. Diese Diskussion soll im Mittelpunkt der folgenden beiden Analysen stehen, wobei zunächst die umfangreiche Soteriologie Milbanks zur Orientierung in allen Kapiteln vorgestellt werden wird. Letztlich liegen mit den beiden Entwürfen von Milbank und Saarinen eine anglo-katholische und eine lutherische Gabe-Theologie vor, wobei beide die Tradition altkirchlicher und mittelalterlicher Theologie rezipieren und Korrekturen ihrer eigenen Traditionen vorschlagen.

Ulrike Link-Wieczorek

II. Das Leben als Gabe wieder entdecken: Zum soteriologischen Entwurf John Milbanks¹²

Der Kontext: Radical Orthodoxy

„Radical Orthodoxy“ meint eine Konfessionen verbindende, wissenschaftlich-theologische Initiative, die von ihren Inauguratoren weder als Schule noch als Bewegung verstanden werden will. Gemeinsam mit der Cambridge-Professorin Cathérine Pickstock, dem in Manchester lehrenden Graham Ward sowie James K. A. Smith vom Calvin-College in Grand Rapids wurde sie von dem Anglikaner John Milbank ins Werk gesetzt. In Cambridge promoviert, lehrte Milbank bis 2004 an der University of Virginia in den USA und folgte dann einem Ruf an die Universität Nottingham in Großbritannien. „Radical Orthodoxy“ basiert auf einer einfachen und gerade deshalb höchst motivierenden Grundidee: Das Aufkommen der Postmoderne hat offenbart, wie willkürlich es ist, die Aufklärung als das weltgeschichtliche Ereignis zu interpretieren, das die Deutung von Mensch und Welt irreversibel auf die eigenen Grundevidenzen festzulegen vermöchte. Die postmoderne Relativierung der Moderne wird zum Anlass für eine wohlwollende *relecture* der philosophischen Fundamente christlichen Denkens in Patristik und Mittelalter bis zu der Zeit um 1300. Der Übergang vom 13. zum 14. Jahrhundert ist nämlich für Milbank der eigentlich dramatische Bruch, durch den wesentliche Grundüberzeugungen des christlichen Denkens verdrängt und vergessen wurden (119). Mit respektabler *Chuzpe* verschreibt sich eine Reihe junger Theologinnen und Theologen unterschiedlicher konfessioneller Provenienz unter dem Namen „*Radical Orthodoxy*“ (RO) der Wiederbelebung vornominalistischen, vorausgeklärten und vormodernen Denkens.

¹¹ Billings, a.a.O., 100.

¹² John Milbank, *Being Reconciled. Ontology and pardon*, Routledge, London/New York 2003. Die im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

Milbank geht es nicht mehr darum, das Christentum apologetisch mit einer „modernen“ Welt zu vermitteln. Im Pluralismus der Rationalitäten geht es nicht mehr darum, auf dem höchsten Abstraktionsniveau die allgemeinste Wahrheit zu finden, die dann notwendig so abstrakt ist, dass sie das Leben nicht mehr beeinflusst und folglich uninteressant wird. Milbank setzt dagegen eine zutiefst post-moderne Strategie: RO will in ethischer und ästhetischer Hinsicht für die verdrängten und vergessenen Alternativen zur Moderne werben. Milbank konzentriert sich dabei im Wesentlichen auf Augustinus und Thomas von Aquin, die er beide tendenziell platonisch interpretiert. Ökumenisch betrachtet, nimmt John Milbank das gemeinsame geistige Erbe zumindest der westlichen Konfessionen in den Blick. Allerdings hat das Programm der RO eine gewisse Ähnlichkeit mit der römisch-katholischen Bewegung der Neuscholastik im ausgehenden 19. Jahrhundert. Deren methodisches Programm sah den exklusiven Rückzug in die Welt des Mittelalters und der Kirchenväter vor. Auch wenn in der katholischen Theologie der letzten fünfzig Jahre die Klage über die damit beschlossene Selbstgettoisierung der katholischen Theologie stereotyp ist, so hat die Neuscholastik selbst ebenso wie deren anspruchsvolle theologische Überwindung das Wissen um die Theologie des Altertums und des Mittelalters erheblich vertieft.

Für Milbank stellt diese Selbstgettoisierung keinen Makel mehr da, sondern ist Verwirklichung intellektueller Verbundenheit mit jener philosophischen Sicht der Welt, mit der das Christentum sich anfänglich verbunden fand und deren Impulse und Perspektiven 200 Jahre nach ihrer politisch motivierten gewaltsamen Zurückdrängung noch lange nicht überlebt sein müssen. Möglich wird diese positive Anknüpfung an die „Theologie der Vorzeit“, weil die Postmoderne den exklusiven und universalen Wahrheitsanspruch jeder Philosophie überwunden hat, auch derjenigen der christlichen Anfänge. In dieser Prämisse allerdings unterscheidet sich Milbank fundamental vom Denken der Neuscholastik. Er kann für seine Metaphysik letztlich nicht Wahrheit reklamieren, sondern nur theoretische Denkbarekeit und praktisches Zusammenpassen mit dem Geist der biblischen Offenbarung.

Die metaphysischen Grundlagen: Das Böse als Mangel

Auf der Grundlage dieser Voraussetzung liefert der Band „Being Reconciled“ eine schwungvolle, sehr gut lesbare Entfaltung von kardinalen Themen der Veröhnungslehre in einer ungewöhnlichen Komposition und Interpretation: das Böse (Kp. 1), Gewalt (Kp. 2), Vergebung (Kp. 3), Inkarnation (Kp. 4), Kreuzigung (Kp. 5), Buße (Kp. 6), Ekklesiologie (Kp. 7), Gnadentheologie (Kp. 8). Ergänzt wird der Reigen um eine politische Gnadenlehre (Kp. 9) und eine Theorie der Zuneigung (affinity: Kp. 10).

Zentral für die Hamartiologie des ersten Kapitels ist die Zurückweisung der Kantischen These vom Ursprung des Bösen aus der bösen Entscheidung des freien Willens. Milbank sieht in ihm eine ontologische Aufwertung des Bösen, das zur nahezu gleichrangigen Alternative des Guten wird und in dieser vermeintlichen

Mächtigkeit Angst- und Abwehrreaktionen provoziert, wie sie typisch sind für eine Moderne, die einerseits die Freiheit des Einzelnen als eines ihrer höchsten Verfassungsgüter betrachten muss und die andererseits phasenweise immer wieder in einem Angstreflex gerade diese Freiheit absolut bestreitet (24f). Milbank stellt gegen die moderne Fixierung auf den menschlichen Willen in seiner autonomen Mächtigkeit und Ohnmacht angesichts der ihn affizierenden Größen des absoluten Guten und des absoluten Bösen die klassische augustinisch-scholastische Intuition, das Böse sei wesentlich Mangel an Gutem (*privatio boni*). Als solches ist es an sich ohnmächtig und kann nicht jene typisch neuzeitlichen Versuche motivieren, das Böse mit Stumpf und Stiel ausrotten zu wollen, deren Blutigkeit uns bis heute immer wieder beunruhigt und deren Vergeblichkeit in der Sicht klassischer Metaphysik Ausfluss der Irrealität des Bösen ist. Das Nichtseiende ist nicht vernichtbar. Bekämpft werden immer nur lebendige Menschen. Bereits in diesem Kapitel scheint in manchen Wendungen durch, dass Milbanks Entscheidung für die klassische Metaphysik auf einer genuin christlichen Theologie beruht, deren innere Entsprechung zur klassischen Metaphysik Milbank schön verdeutlicht. Im ersten Kapitel bereits ist es der theologische Begriff der *Gabe*, der den metaphysischen Schlüsselbegriff der Partizipation mit geistlichem Leben erfüllt. Schöpfung als Partizipation ist Selbstgabe des kreativen göttlichen Seins, das als Sein erkannt wird, wo es als Gabe dankbar angenommen wird. Wo hingegen Menschen sich der Gabe gegenüber behaupten, ignorieren sie den partizipatorischen Charakter des eigenen Seins. Auf diese Weise verschließen sie sich dem Sein selbst in seiner ontologischen Wahrheit und verfallen den Phantasmagorien ihrer selbsterzeugten Leere. Die Schöpfung ist demnach nicht einfach objektive Gegebenheit, sondern intersubjektives Beziehungsangebot. Diesen Weg beschreitet Risto Saarinen weiter, wie weiter unten dargestellt wird. Was bei Saarinen jedoch phänomenologisch konzipiert wird, um die Erfahrungsdimensionen des Gabe-Geschehens ausloten zu können, ruht bei John Milbank auf unbefangenen wiederentdeckten klassisch-ontologischen Fundamenten. Gemeinsam ist beiden Denkern die Intuition, der Gabegedanke enthalte das Potenzial für ein leistungsstarkes theologisches Grundkonzept mit politischer und ökonomischer Relevanz. Milbanks Rückgriff auf die metaphysische Tradition verschafft dem Gabe-Konzept systematische Konsistenz. Saarinens Emphase der phänomenologischen Analyse dessen, was beim Schenken und Geben geschieht, entspricht jedoch durchaus dem, was Milbank als Hinwendung der Theologie zur erfahrbaren Welt eigentlich fordert, so dass beide Konzepte in einer gewissen Komplementarität gesehen werden können.

Das zweite Kapitel entfaltet die Theorie vom Bösen als eines Mangels (*privation theory*) weiter: Das Böse ist als *privatio boni* immer destruktiv und so immer Gewalt (26). Alles Seiende ist demnach *verum, bonum, pulchrum*. Die angemessene Form, ihm zu begegnen ist die Haltung innerer Zustimmung (*harmony*), die in Gerechtigkeit und Zuneigung (26) ihren Ausdruck findet. Gewalt ist auf der Grundlage der *privation theory* nicht notwendig destruktiv. Phänomenologische Gewalt kann nämlich als tätige Zurückweisung destruktiver Absichten selbst der inneren

Zustimmung zum Seienden entspringen. Das Kriterium für den Charakter einer Handlung als abzulehnende Gewalt ergibt sich nicht aus der formalen Verletzung formaler Rechte fremder Willen, sondern aus der inneren Verweigerung gegenüber dem eigenen und fremden Sein als einem göttlichen Geschenk (*deprivation of our participation in being as a gift*: 27). Umgekehrt ist die Verteidigung des von Gott geschenkten Seins auch da, wo sie sich gewalttätiger Mittel bedient, keine Gewalt (38f). Wohl aber ist die voyeuristische Verweigerung der Einmischung angesichts zugefügter Gewalt selber Gewalt. Die Habitualisierung einer voyeuristischen Grundhaltung gegenüber dem Sein erscheint im medialen Zeitalter cineastischer Gewaltinszenierungen sogar als die gewalttätigste Form der Gewalt (28), weil sie Menschen zur Verweigerung des Mitleids erzieht und mithin zur verweigerten Teilhabe an der göttlichen Seins- und Lebensgabe. Durch *Anteilnahme* als ethischer Entsprechung zur metaphysischen Wirklichkeit von „*God’s equal love for all*“ (39) wird der Mensch seiner ontologischen Stellung gerecht. In ihr überwindet der Mensch die Seinsvergessenheit des bloßen Zuschauers. Alleine die Nähe zum geschaffenen Sein als Teilhabe an der schöpferischen Liebe Gottes begründet einen Gottesbegriff, dessen Realität mit dem Sinn für die Realität des Seienden wächst. Wo dies im Gottesdienst geschieht, ereignet sich die einzige Form nicht-gewalttätiger Virtualität (43), also eine Virtualität, die nicht zur Abwendung von der Schöpfung einlädt, sondern die Hinwendung zur göttlichen Gabe fördert. In der Hinwendung zur Welt, hier klingt die von Karl Rahner emphatisch betonte thomistische *conversio ad phantasma* durch, liegt die Chance der Überwindung des Traumhaft-Irrealen am neuzeitlichen Gottesdenken. Dem Programm der freudigen Zuwendung zur geschaffenen Welt entspricht eine Aufwertung der Laien, deren Weltdienst als zutiefst geistliche Wirklichkeit erscheint (40). Der Vorrang des Seins, das durch die Nichtigkeit des Bösen in seiner ihm eigenen Gewalttätigkeit bedroht ist, fordert ein Erlösungsverständnis (Kapitel 3), das die bloße Negativität des juridisch-nominalistischen Verzeihensgedankens als göttliches „Weg-Nehmen“ von Schuld ohne ein Element des Rück-Gebens auf das Schärfste zurückweist (49). Milbank typologisiert hier „negative“ und „positive“ Vergebung gegeneinander. Die negative wird auf Nominalismus und Reformation, später auch auf Kierkegaard zurückgeführt. Sie fuße auf der Vorstellung, Gott übersehe die Sünde großzügig und vergebe deswegen. Die positive, wie sie im Hochmittelalter verstanden wurde, meine hingegen, Vergebung geschehe, wenn auch etwas „gegeben“ werde, vom Täter und auch vom Opfer. An diesem zweiten Typus nun will Milbank anknüpfen, denn Erlösung könne niemals nur *Ver-gebung* als „negatives Geben“ und schlichtes Vergessen von Schuld sein – das zu denken, nähme weder Täter noch Opfer, noch die Destruktionskraft des Bösen ernst. Vergessen ist ebenso wenig erlösend wie die Erinnerung des Bösen und also Nichtigen im bleibenden Hass der Opfer. Erlösung verlangt vielmehr nach einer Neugabe als Wiederherstellung des bedrohten Seins. Diese sieht Milbank im Rückgriff auf Augustins *memoria*-Konzept ausschließlich möglich durch Gottes Handeln (positives Geben) im sich neuorganisierenden Gedächtnis (53f), das jetzt in der aktiven Erinnerung vergangene Schuld und „berech-

tigten“ Hass einbettet in einen Zusammenhang, in dem ihre vernichtende Wirklichkeit zum negativen, nichtigen und somit nicht ontisch weiter prägenden Moment wird an einer durch und durch lebensvollen Seinswirklichkeit. Das neu organisierte Gedächtnis ist Voraussetzung für die hochwertige Versöhnung, wie sie in der Sicht der hochmittelalterlich-thomistischen Verbindung von Gottes Versöhnungshandeln und menschlichem „Zurückgeben“ erscheint. Zurückgeben in Form von Buße meint, Zeichen des Akzeptierens der göttlichen Gnadengabe abzulegen, nicht zuletzt als *charity*, die im Mittelalter als Gestaltung eines christlichen Lebens im Status von gemeinschaftlichem (fraternal), friedlichem und harmonischem Zusammenleben, kurz: von Versöhntheit verstanden worden sei (47).

Aus diesem Erlösungsverständnis folgt die soteriologische Notwendigkeit der Inkarnation: In Gottes (Ge-)denken hat das Böse keinen Ort. Vergebung müssen Menschen durch diejenigen erfahren, die sie durch Gleichgültigkeit und Gewalt geschädigt haben. Die Frage nach dem „*sovereign victim*“ ist für Milbank die Frage, wie das geschädigte Opfer die Kraft zur erlösenden Heilung sowohl der eigenen Vergangenheit wie auch der Vergangenheit des Täters findet. Das 4. Kapitel deutet die Inkarnation als die göttliche Befähigung eines Menschen zur erlösenden Verzeihung. Zugleich berechtigt die Menschwerdung Gottes Gott als Teilhaber an der erlittenen Gewalt zur Vergebung. Dezidiert plädiert Milbank mit Thomas von Aquin gegen die Skotistische Vorstellung einer absoluten Inkarnation (74–78): Mit der Zurückweisung der Rechtfertigung des zur Gottesschau disponierten sündigen Menschen als Motiv der Inkarnation gehen bei Skotus sowohl die Idee der Gottesschau als Schöpfungszweck als auch ein streng chaldonensisches Verständnis des inkarnierten Logos verloren, der in der Lage ist, auch das sündige „Fleisch“ zu wandeln. Ökumenisch-theologisch verbirgt sich in diesen zwei Kapiteln leicht erkennbar die These, dass die Reformation als Erbin spätmittelalterlichen nominalistischen Gottesverständnisses schließlich die Ontologie der Inkarnationstheologie verlassen habe und von einer so scharfen Trennung göttlichen Wirkens und menschlichen Handelns ausgehe, dass sie dem Menschen schließlich erlaube, sich in einem „*high status*“ in der Reinheit des Status des Empfangenden zu sonnen (58). Die Komplexität des göttlichen Versöhnungsgeschehens freilich ginge damit verloren – und Milbank lässt keinen Zweifel daran, dass er hofft, dass sich diese Tendenz der Reformation nicht weiter innerhalb der anglikanischen, ja, nicht innerhalb der christlichen Kirche ausbreiten möge. Diese These bildet den Diskussionsstoff, den Risto Saarinen in seiner Milbank-Rezeption aufnehmen und als in dieser Form zu wenig komplex letztlich zurückweisen wird.

Heilsgeschichtliche Entfaltungen: Leben aus der Souveränität des Opfers

Im 5. Kapitel deutet Milbank den historischen Kreuzestod Jesu auf der Grundlage der Erwägungen des Veroneser Philosophen Giorgio Agamben als Tod eines „*homo sacer*“, eines Menschen, der rechtlos allseitig ausgestoßen wurde und der durch seinen Tod den Willkürcharakter jeder Souveränität entlarvt. Milbank will sich dabei von René Girards Sündenbock-Theorie absetzen, in der er eine überzogene Sakralisierung aller Ausstoßungen und Verfolgungen erblickt (92). Allerdings spielt auch bei Milbanks psychologischer Erklärung des Ausstoßungsmotivs der für Girard so zentrale Neid eine wesentliche Rolle: Jesus wird als „*God in the flesh*“ ausgestoßen von denen, die Gott beneiden (96).

Bei der Deutung der soteriologischen Relevanz des Todes Jesu (Kapitel 6) greift wiederum die für Milbanks Denken so zentrale Idee des Bösen als Seinsdefizienz: Durch das Böse zu sterben heißt tatsächlich nicht sterben, sondern unmittelbar eingehen in Gottes Leben. „Leben“ wird mit dem Hebräerbrief zu einer zentralen soteriologischen Kategorie (102). Eine Sühne für das Böse gegenüber Gott ist unsinnig. Wo Paulus von Sühne spricht, sind die chthonischen Gottheiten, die Dämonen, die Weltmächte (Gal 4, 3f) die wahren Adressaten, die die Sühne fordern, an der sie jedoch zugrunde gehen, weil der Geopferte durch die auf Gott bezogene Haltung seiner Lebenshingabe die verzweifelte Macht der Dämonen enttarnt. Die Enttarnung der Machtlosigkeit ist zugleich die wirkliche Entmachtung, weil das Nichtseiende nur durch Verblendung und Schein Macht über Menschen gewinnen kann.

Wo die Ankunft des Heils unter Zurückweisung aller objektivistisch-juridischen Kategorien als existentieller Vollzug des Vertrauens auf Gott im Kontext vernichtender menschlicher Gewalt gedeutet wird, da muss sich an die Soteriologie unmittelbar die Rede von der christlichen Gemeinde anschließen als die Frage nach jener Gemeinschaft, in der die Lebens- und Glaubenshaltung Jesu zum Vorbild erlösender Nachahmung werden kann. Das 6. Kapitel ist einer entsprechend akzentuierten Ekklesiologie gewidmet, für die wiederum klassisch metaphysische Begriffe fundamental sind: Das Wesen der Kirche ist eine die Schöpfung überbietende und vollendende *participatio (methexis)*, die nicht alleine sachhafte Ähnlichkeit von Urbild und Abbild bewirkt, sondern freiwillige Übereinstimmung des Menschen mit Gottes Willen, in der sich die Natur als Übernatur vollendet. Die in der *nouvelle théologie* pointiert von Henri de Lubac vorgetragene Deutung des thomasischen *desiderium visionis beatificae* als einer mit der Schöpfung naturhaft gegebenen Qualität wird von Milbank mit Nachdruck unterstrichen. Die Teilhabe ist intellektuell und gnadengewirkt. In der gefallenen Welt vermittelt sie sich auch durch die kirchliche Hierarchie. Die Teilhabe an der Wahrheit Gottes ist allerdings, wo sie durch die Hierarchie vermittelt wird, auf verständige Hörer angewiesen. Solche Hörer erblicken möglicherweise die göttliche Wahrheit in einer Auslegung der hierarchischen Verkündigung, die von der Hierarchie gerade nicht beabsichtigt war (130).

Einen detaillierteren Blick auf die Teilhabe des Menschen an Gott ermöglicht die Gnadenlehre, der das 8. Kapitel gewidmet ist. Mit einem Wisch fegt Milbank ein rein imputatives Verständnis von Gnade fort (138) und insistiert auf der ethischen Bedeutung der Rechtfertigung sowie dem Sinn einer christlichen Heiligung des Lebens. Diese nun wiederum bleibt angewiesen auf Gottes Gnade (138), deren radikalisierte Interpretation als „*moral luck*“ verbunden ist mit der Zurückweisung sakrifizieller Ideen der Moralität: Moralität ist weder das Opfer des Minderen um des Höheren willen noch Selbsthingabe. In letzterer erblickt Milbank nicht die Erfüllung, sondern die Deformation des Evangeliums (139). Den angestrengten Ethiken des subjekthaften Selbstbesitzes und des Tausches stellt Milbank die Glückseligkeit einer Ökonomie des Beschenktwerdens und Schenkens als Kern christlicher Lebenshaltung entgegen (153f). Gegen eine Welt, die alles in den Kategorien des Warentausches zu deuten gefährdet ist, steht die Schule der Eucharistie, in der von der vollkommenen Selbstübergabe in die absolute Kreativität Gottes erzählt wird und in der der Empfang erneuerten göttlichen Lebens als Lebensquelle erschlossen wird (161).

Mit dem 9. Kapitel weitet sich Milbanks Blick von der Kirche auf die Welt als ganze, deren Heiligung die Kirche zu dienen hat (162). Durch den Ausfall des alle verbindenden Glaubens löst sich in der säkularen Welt die gegliederte Gemeinschaft verantwortlicher Einzelner in die *Gesellschaft* auf (166), deren einziges Verbindendes der Gehorsam ist, mit dem alle dem kategorischen Imperativ des Kapitalismus folgen: „Mehre Deine Güter!“ (164) Gemeinschaft lässt sich nicht reflexiv vom Menschen für den Menschen begründen (170), sondern bedarf des „Appells der Transzendenz“, der mythisch und rational die Wahrheit des universalen Geschenkes als der ontologischen und religiösen Wahrheit des Seins zu stützen vermag (171). Jedes Kollektiv bedarf der verbindenden heiligen Weihe, in der der Einzelne sich gerade darin als Einzelner erfährt, dass er seine Berufenheit zum allseitig förderlichen Mitsein vollzieht. Wo diese Wahrheit marginalisiert wird, drohen Gewalt und Fanatismus (176).

Die westliche Zivilisation lebt aus der christlichen Idee eines „Lebens jenseits des Gesetzes“ (196). Die Mitte des Evangeliums ist ihr als göttliche Gabe der übernatürlichen Wirklichkeit Gottes nicht nur nicht fremd, sondern verwandt als ein Geschenk, das es geduldig, aktiv und hingebungsvoll zu entdecken gilt (204) als die „entspannte Gegenwart des immer auf befremdende Weise Vertrauten“ (206). Die Koinzidenz von Fremdheit und Vertrautheit ist das Gesetz menschlicher Liebe und die Sehnsucht jedes menschlichen Herzens, die sich erfüllt in der gelebten Beziehung auf den transzendenten Gott als die sich gebende Fülle, als welche er der Grund wahrer menschlicher Gemeinschaft und seligen Lebens aus dem Selbstgabe des anderen heraus ist.

Bedeutung und Perspektiven: Eine postsäkulare Versöhnungslehre

Milbanks kraftvoller und mutiger Entwurf einer Versöhnungslehre entfaltet die grundlegende Idee der Lebens-, Beziehungs-, Schöpfungs- und Heilsdeutung mithilfe des grundlegenden Gabebegriffes. Milbanks *relecture* der philosophisch-theologischen Tradition erschließt dabei Schätze der Denkgeschichte des Christentums neu für das gegenwärtige Denken. Der gegenwärtigen Theologie wirft Milbank deren Verstrickung in eine transzendenzmüde postmoderne Logik systemischer Selbstbegründung vor. Wie erfrischend anders nimmt sich demgegenüber Milbanks Anspruch aus, im postmodernen Kontext Christentum als durch Transzendenz Kultur ermöglichend zu begründen! An die Stelle der immer fruchtloseren Binnendiskurse braver Kirchlichkeit tritt ein beherzter Ton christlicher Selbstdarstellung im säkularen Kontext. Thema der Selbstdarstellung ist dabei nicht das Leichte, Verträgliche oder Gefällige, sondern die eigenste Mitte der christlichen Botschaft, *affin* formuliert für die Nöte einer radikal säkularen Welt in der Weise des im doppelten Sinne radikalen Widerspruches: Radikal ist dieser Widerspruch, weil er die gemeinsamen Wurzeln von Christentum und westlicher Zivilisation zu Bewusstsein bringt. Radikal ist dieser Widerspruch aber auch, weil er Grundwidersprüche benennt zwischen einer christlichen Option und Selbstverständlichkeiten der gesellschaftlichen Gegenwart. Transzendenz, Gabe, das Gute als Fülle (im Gegensatz zum Bösen als Mangel) sind Eckpfeiler des Milbankschen Denkens. Mit dieser metaphysischen Grundlage aber transzendiert Milbank selbst die vielleicht allzu bescheiden akzeptierten Grenzen postmoderner Diskurse.

Gleichzeitig aber muss angemerkt werden, dass gerade Milbanks grundlegende Akzeptanz dieser Grenzen ihm die Möglichkeit eröffnet, eine christliche Philosophie als Grundlage theologischer Hermeneutik zur Diskussion zu stellen, die eigentlich durch die Kantsche Kritik überwunden zu sein schien. Wohltuend unterscheidet sich Milbank darin auch von den angestregten Letztbegründungsbemühungen zeitgenössischer christlicher Philosophie, deren Gefahr darin besteht, ein Christentum zu begründen, dessen Sinnmitte sie nicht mehr explizieren können. Milbank und der RO ist eine breite Rezeption zu wünschen. Sie wird über Konfessionsgrenzen hinweg Christen zusammenführen, denen an einer offensiven Verkündigung des Evangeliums unter den Bedingungen radikaler Säkularität gelegen ist. Aus römisch-katholischer Sicht wäre eine weitere begründungstheoretische Untermauerung der Augustinschen These vom Bösen als „*privatio boni*“, die für Milbank eine so zentrale Bedeutung hat, wünschenswert.

Ralf Miggelbrink

III. Die bewegende Würde der Gabe Gottes:
*Risto Saarinens ökumenische Theologie des Gebens*¹³

Der finnische lutherische Theologe Risto Saarinen, Professor für ökumenische Theologie an der Universität Helsinki, ist ökumenisch erfahren aus internationaler Dialogarbeit mit römisch-katholischer und anglikanischer Kirche sowie vor allem mit der Orthodoxie, und das wird in diesem Buch auch sehr deutlich. Er demonstriert hier aber auch die größere Nähe des finnischen Luthertums zu Konzepten, die in deutschen Ohren ziemlich unlutherisch klingen, wie z. B. „Theosis“ oder „effektive Rechtfertigung“, ohne sie direkt bei diesen gewohnten Namen zu nennen. Eher schattenhaft können sie erahnt werden in der neuen Terminologie der Gabe-„Rhetorik“. Ausdrücklicher ist die orientierende Anknüpfung an der Versöhnungslehre des Anglikaners John Milbank, dessen Theologie mit den Elementen der Gott-Partizipation und der Ablehnung einer imputativen Rechtfertigungslehre, wie sie oben dargestellt werden konnte, auf sehr ähnlichen Säulen zu ruhen scheint.

„God and the Gift“ spricht vom Handeln Gottes als von seinem vielfältigen Geben: in der Schöpfung, in deren Bewahrung und Erneuerung, in der Gabe von Zuwendung, Liebe, Lebensmöglichkeit und von Kraft, Trost und Hoffnung. Gott gibt uns, was wir nicht haben, und wir würdigen diese Gabe, indem wir uns gegenüber unseren Mitmenschen (und Mit-Kirchen) entsprechend zu verhalten suchen. Damit diese theologische Konzeption ihre erfahrungsgemäße Plausibilität erweisen kann, muss der Vorgang des Gebens in seiner das annehmende Empfangen einschließenden Komplexität so intensiv wie möglich ausgeleuchtet werden. Der Autor hofft, daraus ökumenisch-theologischen Gewinn ziehen zu können.

Aus der Erfahrung kennen wir mindestens zwei Typen von Gaben: Zum einen die Gabe als Teil eines Gabentausches, der einen Gabenkreislauf schafft, der wiederum, wie die oben erwähnten ethnologischen Forschungen zeigen können, ganze Sozialsysteme in Gang hielt bzw. hält. John Milbanks Teilhabe-Ontologie knüpft hier an und versteht Gottes Gabe als gleichzeitiges Werben um Teilhabe der Menschen an seinem lebensfördernden, schöpferischen Sein. Zum anderen kennen wir die Liebesgabe, etwa ein Geschenk unter Freunden, die der Intention nach eine freie Gabe (*free gift*) sein will. Gebende erwarten hier nicht, dass die Gabe direkt zurückgegeben werde. Sie hoffen aber, dass sie gut-tut und für das weitere Leben stärkt, und zwar durchaus im Bewusstsein des Beschenktwordenseins. Zur Realisierung dieses „Gut-Tuns“ gehört also sowohl, dass sie in dieser Strömung auch an andere „Nutznießer“ weitergegeben werden kann, als auch, dass in irgendeiner Form eine annehmende Rückmeldung an die gebende Person erfolgt. Darin erfolgt weniger ein Gaben-Ausgleich, als dass hier das Beschenktsein wirksam vergewissert, gleichsam ratifiziert wird. Die Schenkenden intendieren mit ihrer Gabe immer auch diesen zweifachen Weiter- und Rücklauf, weil ihre Gabe nur so zu einer Gabe

¹³ *Risto Saarinen, God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Liturgical Press, Collegetown, Minnesota 2005. Die im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.*

wird. Sehr gut kennen wir auch die Erfahrung, dass es an einer der beiden Stellen nicht weitergeht. Dann scheitern die Schenkenden in einer Weise, die streng genommen das Scheitern der Beschenkten und ihrer Umwelt mit umfasst, weil ganz einfach das Gut-Tun nicht „wird“. Diese Gabe-Erfahrung, in dieser Weise aus der Perspektive der Gebenden wahrgenommen, ist es, die Saarinen im Konzept der poetischen, schöpferischen (weil gut-tuenden) Liebes-Gabe Gottes ins Zentrum seiner Gabe-Theologie stellt. Allerdings geschieht dies in der Entfaltung mit einem leichten Übergewicht in der Bewertung des uneigennütigen Weitergebens. In Milbanks ontologischem Konzept wird die Welt vom durch Gott initiierten Gaben-Tausch horizontal und vertikal in den Angeln gehalten. Saarinen bietet, sich hierin auf Luther berufend, als Alternative ein weniger symmetrisch wirkendes Konzept von Gottes Liebesgabe. Sie ist sozusagen eine Gabe in unglücklicher Liebe (U.L.-W.), die nicht danach fragt, ob der geliebte Mensch liebenswert sei, sondern diese Würdigkeit durch seine zuwendende Gabe als schöpferischer, poetischer Geber erst schafft – „giving gifts to enemies“ (56). (Man übertrage dies einmal auf die ökumenischen Relationen!) Der lebenserhaltende, aktivierende Effekt der göttlichen Liebesgabe wäre also Imitation der zunächst unglücklichen Liebe Gottes als Eintritt in einen zwischenmenschlichen Gaben-Kreislauf von uneigennütziger Nächstenliebe (und Gotteslob) (58f und passim).

Zum Überblick: Sichtung der Tradition und grundlegende Einsichten

Diese Gabe-Theologie, die Saarinen hier in Rezeption und Auseinandersetzung mit Sozialwissenschaften, Philosophie und Theologie entwickelt, führt die Leser von einem kurzen Überblick über die „Wellenbewegungen“ der Gabe-Forschung in Sozialwissenschaften, Philosophie und Theologie (Kap. 1) über eine Analyse des Befundes im Neuen Testament und bei Martin Luther (Kap. 2) zum Kernkapitel über Vergebung, das implizit die Thematik von forensischer und effektiver Rechtfertigungslehre streift und in kritischer Rezeption von Milbanks Anschluss an die Theorie des Gaben-Tausches entwickelt wird (Kap. 3, s.o. Milbank-Rezension). Schließlich geht es weiter mit einer durch René Girard angeregten Prüfung, inwiefern die Kategorie des Opfers in einem dialektischen Verständnis weiterzuentwickeln (Kap. 4) wäre und zu einer Theorie der *Imitatio Christi* führen kann (Kap. 5) und welche empirische Plausibilität die Redeweise, jemand sei „begabt“ (being gifted) z. B. auch in der Sicht von Pädagogik (Kap. 6) hat, bis schließlich und endlich vorsichtig Konsequenzen für den ökumenischen Dialog gesucht werden (Kap. 6). Die Recherchen des Autors führen von gegenwärtigen Debatten und Neuorientierungen in der Soteriologie (neben John Milbank auch René Girard) zur neuen Sichtung traditioneller theologischer Quellen: biblischer Schriften, reformatorischer Quellen, aber auch einschlägiger Überlegungen Augustins, Anselms von Canterbury und Thomas' von Aquin und Kierkegaards. Es zeigt sich ein erstaunlicher Reichtum der theologischen Tradition in der Reflexion der Komplexität des Gabe-Geschehens. Saarinens Verarbeitung dieses Materials führt schließlich zu vier leitenden Einsichten:

1. Geben ist ein personaler und damit eminent reziproker und damit personaler Vorgang (1–14). 2. Auch im Reden von Gottes Handeln an den Menschen in der Metaphorik des Gebens gilt es, eine implizite Asymmetrie von Gott und Mensch aufrechtzuerhalten (57f). 3. Geben und Empfangen bilden ein komplexes, interaktives Geschehen, in dem sich zum einen Gabe-Handlungen (*actions*) und Haltungen (*attitudes*) – miteinander verschränken. Milbanks di-polare Entweder-Oder-Typologie gibt zu wenig Raum für diese empirisch erfahrbare Komplexität. Eine bei Luther selbst zu findende fassettenreichere Konzeption werde freilich auch in lutherischer Tradition zumeist nicht (mehr) überall in dieser lebensnahen Komplexität wahrgenommen (56–58; 64f, 78f). 4. Die Zusammenhänge von göttlichem und menschlichem Gabe-Geschehen sind nicht vollständig erklärbar. Schon der biblische Befund (36ff) weist eine verwirrende Verschränkung der Elemente Geber – Gabe – Empfänger auf. Christus ist sowohl Empfänger als auch Gabe und Gebender; er gibt sich selbst und wird doch (juristisch gesprochen) von Judas übergeben. Er wird uns gegeben – und auch dem Tod. In der neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu bleibt ganz einfach unklar (*somewhat ambivalent*, 42; vgl. auch 91–93), wer der letzte Gebende und der letzte Empfänger ist. Die biblischen Texte geben also zeitgenössischen Philosophen Recht, die von einer letzten Unerklärbarkeit des Gabe-Geschehens reden (Derrida, Marion; 24–30). Saarinen führt hier den Glauben – lutherisch die pneumatologisch gegründete Gabe von *fiducia*! – als eine Perspektive ein (43), in der – wie in der liebenden Wahrnehmung – den Phänomenen etwas hinzugegeben wird.

Aus diesen vier Einsichten speist sich der Vorschlag eines theologischen Paradigmenwechsels von einer den Empfänger als inaktiven Part wahrnehmenden Theologie hin zu einer, die ihn von der Perspektive des gebenden und zur empfangenen Reaktion herausfordernden Gottes in Blick nimmt. Den Kern des Buches bildet das dritte Kapitel (59–79), das Vergebung als eine Gabe-Handlung zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Menschen zu erfassen sucht. Hier fügt Saarinen Milbanks sich ausschließende Alternativen zu einer Komplexität zusammen, deren Hauptelemente nun sowohl Gottes positives Geben als schöpferische Gabe von Lebensmöglichkeiten sowie sein befreiendes, Schulden-erlassendes negatives (Ver-)Geben sind. Diese Gabe-Akte implizieren aber auch bestimmte Haltungen: Lebensmut, Mitleid, Reue, Gotteslob und -dank und im Vorgang des Vergebens Erinnern und Vergessen. Schnell leuchtet ein, dass nicht nur das Erinnern, wie es bei Milbank klingt, sondern auch das Vergessen eine Rolle im Prozess des Vergebens spielt. Zu prüfen wäre freilich, inwieweit nicht das Augustinische Memoria-Konzept, das Milbank als Alternative zum „Vergessen“ vorschlägt, auch schon stärker eine Kombination aus Vergessen und Erinnern enthält als es Milbanks typologische Brille wahrnimmt.

Die Komplexität der Rechtfertigung als Gabe-Geschehen

Am Ende des Kapitels (74ff) überrascht Saarinen mit einer Kombinations-Tabelle seiner vier Haupt-Elemente des Vergebungsgeschehens (positives/negatives

Geben und Erinnern und Vergessen) – die in konfessionsüberschreitender Weise soteriologische Schwerpunkte und Begrenztheiten unterschiedlicher Frömmigkeitstypen markieren. Erweckungsprotestantismus und „naive Versionen eines solchen römischen Katholizismus, in dem das Bußsakrament mechanistisch und automatistisch gesehen wird“ erscheinen beispielsweise gemeinsam unter Typ 2. Das lutherische *simul iustus et peccator* erscheint in Typ 3, wenn Sündenbefreiendes Handeln (negatives Geben) Gottes bei den Gläubigen im Idealfall eine Balance zwischen Erinnerung und Vergessen hervorruft. Alle vier Elemente wären in der komplexesten Form von Vergebung zu finden: Gott nimmt die Sünden weg und heilt die Welt mit seinen Gaben, wir sind aufgerufen, die Haltung der Barmherzigkeit zu zeigen und unsere Übertretungen gegenseitig zu vergessen. Eigentlich gelingt die „unmögliche Möglichkeit“ der Vergebung (Derrida) nur durch Gottes *Handlung* des Gebens; den Menschen bleibt ihm gegenüber ausschließlich und zwischenmenschlich mindestens vornehmlich die *Haltung* der Umkehr und der Barmherzigkeit. Saarinen findet, dass alle Konfessionen hier etwas finden könnten. Und obwohl er selbst die hier auftauchenden Elemente zuvor mithilfe lutherischer Theologie entwickelt hat, findet er diesen Typus in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre nun von der römisch-katholischen Sicht vertreten, während die lutherische Sicht als Typ 3 erkennbar werde. Es stelle sich die Frage, ob sich die Lutheraner auch für Typ 4 entscheiden könnten. Sie könnten das, so die Antwort des Autors zwischen den Zeilen, wenn sich in Typ 4 ein bestimmtes Regulativ deutlich wieder erkennbar machen kann, das diese Konzeption vor dem Abgleiten in den Anthropozentrismus bewahrt: Dieses Regulativ besteht in einer Art von christlicher Ur-Frömmigkeitsstruktur, die den bisher noch nicht erwähnten Typ 1 der Kombinations-Tabelle bildet und somit am wenigsten komplex ist. Er ist Grundlage aller anderen und kombiniert ironischerweise gerade das, was Milbank als nominalistisches Erbe reformatorischer Theologie überwinden zu müssen glaubt: Negatives Geben (Gottes Sündenbefreiung) und Vergessen (in barmherziger Haltung auf zwischenmenschlicher Ebene). Gott vernichtet die Sünde durch Schuldenerlass und die Gläubigen empfangen dies in mitmenschlicher Barmherzigkeit, die vergangene Wunden nicht erinnert. Schlichte, aber doch nicht „falsche“ Frömmigkeitsstruktur – und sie enthält die wesentliche Weichenstellung, die alle übrigen komplexeren Typen als im biblischen Grundstrom einer negativen Gabe-Metaphorik (*aphesis und aphiemi*) der Gottesrede stehend erweisen wird. Das unverzichtbar regulierende Axiom dieses Frömmigkeitstypus lautet: Heilvolles Leben und damit auch Vergebung gibt es nur durch die bleibende Differenz von Schöpfer und Geschöpf und das befreiende Handeln Gottes. Saarinen hätte vielleicht die regulierende Funktion dieses Typs theoretisch mehr beleuchten können. Er ist ja auch nicht einfach ein theoretisches Abstraktum. Man kennt Menschen und sogar Kirchen dieses Frömmigkeitstyps, und sie funktionieren in der Glaubensgemeinschaft womöglich als lebendige Regulative, die in zunehmender Komplexität theologischer, ethischer und vor allem seelsorgerlicher Orientierung an die Unverzichtbarkeit dieses Axioms erinnern. Man könnte sagen, dass sie implizit wie die foren-

sische Form der Rechtfertigungslehre fungieren, als ein Warnschild, ein Stoppschild gegenüber der Gefahr des Ableitens in anthropozentrische Loslösung der Empfänger-Ebene vom Pol des gebenden Gottes.

Keine Gabe vom Menschen für Gott

Das lutherische Skelett dieser Theologie bleibt auch in den folgenden Kapiteln unübersehbar, zeigt sich aber in der Gabe-Terminologie in neuer Weise ökumenisch anschlussfähig. Die im Vergleich zur Milbankschen Vorlage eingebrachten zusätzlichen kategorialen Differenzierungen erlauben zum einen, Ethik und Ästhetik auf ontologisch niedrigerer Ebene im Sog der Initiative Gottes als in der Glaubensperspektive geformte „Entsprechungen“ zu verstehen, zum anderen verhelfen sie aber auch zu konfessionsübergreifenden theologischen Klärungen. In der Entwicklung der Soteriologie der Gabe-Theologie in Kapitel 4 kann Saarinen mithilfe seiner Differenzierungen ebenso deutlich wie die katholische Girard-Rezeption, Milbanks „Radical Orthodoxie“ und andere Richtungen der klassischen These widersprechen, Gott fordere für sich eine Versöhnung bewirkende Gabe (Opfer) von den Menschen (85–102). Den Menschen ist Gott gegenüber das Geben als *Haltung* vorbehalten, also als Dank und Lob Gottes (101). Zwischenmenschlich freilich können sowohl positives wie negatives Geben als Handlungen im Versöhnungsprozess eine Rolle spielen, wie – dies als erläuternde Ergänzung (U.L.-W.) – in unserem deutschen Kontext z. B. jüngst die Diskussion um Wiedergutmachungszahlungen an polnische Zwangsarbeiter und Zwangsarbeiterinnen deutlich machte. Saarinen zeigt, dass dies in lutherischer Furcht vor Anthropozentrismus schwer theologisch einzuholen ist (98). Möglicherweise brauchen wir hier ein weiteres Unterscheidungs-Element in Saarinens Konzept, das es mit Hilfe der Pneumatologie erlaubte, symbolische Handlungen zwischen *Handlungen* und *Haltungen* einzuordnen. Sehr wahrscheinlich ließe sich auch hier nicht nur Milbanks Gaben-Kreislauf-Soteriologie einordnen, sondern auch eine pneumatologisch stärkere Verzahnung von Lob Gottes und seiner Wirksamkeit unter den Geschöpfen, wie sie die Orthodoxie kennt. Weiterhin könnte das Konzept der Liebes-Gabe als eine zeichenhafte Handlung in einer zusätzlichen Dimension erschlossen werden.

Konsequenzen für die Ökumene

Für die ökumenische Arbeit bringt diese Gabe-Theologie hilfreiche und frische Anregungen: In einer Theologie, die aus der Perspektive von Gebenden die Empfänger in den Blick nimmt, stehen Letztere, nicht Erstere im Fokus der Aufmerksamkeit. Wenn man beim Schenken an die Empfänger denkt, wird man nicht zuerst seine eigenen Lieblingsstücke anbieten, sondern gut überlegen, was die anderen benötigen mögen (138). *Ecumenical gift exchange* ist kein massiver, kumulativer Austausch im „Souvenir-Modell“ (136): Nicht jeder braucht alles. Auch die spirituelle Ökumene, in der gemeinsam *metanoia*, kontemplative Konzentration (*disen-*

gagement) und innere Freiheit erfahren und eingeübt werden, sieht Saarinen nicht aus gegenseitigen Gaben der Kirchen herauswachsen, sondern aus gemeinsamer Arbeit über die Themen der Gabe-Theologie – Vergebung und Versöhnung, Opfer und Dank, Imitatio-Ethik und meditativ-reflektiver Besinnung. Sie könne nicht einfach „aufgesattelt“ werden (146). Wenn das stimmt, hieße das, dass die ökumenische *theologische* Arbeit in Schule und Gemeinde verstärkt werden müsste. Statt für eine Generalisierung des ökumenischen Gaben-Tausches plädiert Saarinen somit für Ökumenisches Teilen (*sharing*, 133ff) schon weit unterhalb des Bemühens um neue institutionelle Lösungen, mit dem vor allem gepflegt werden kann, was man schon hat. Das kann in ökumenischer Freiheit in der Haltung eines „Präferentialismus“ (*preferentialism*, 146) geschehen, der den Bezug auf die eigene Tradition in Argument und Spiritualität entfaltet, dabei aber stets bewusst hält, dass es auch andere plausible Alternativen geben wird – und in der Bereitschaft, so wäre hier wohl zu ergänzen, mit diesen gemeinsam auf die Suche nach neuer Gotteserkenntnis zu gehen. Die Einsicht, dass nicht alle Zusammenhänge der Verschränkung von göttlichem und menschlichem Gabe-Geschehen geklärt werden können, lässt den Autor Respekt und Wahrnehmung von Positionen fordern, „die wir nicht voll erfassen können, weil wir nicht allwissend sind“ (146) und davor warnen, die Gabe-Thematik in forensische, effektive oder auf andere Weise objektivierende Sprache zu zementieren (147).

Schlussbemerkungen

Die Stärke dieses erfrischend anregenden Buches liegt durchaus darin, dass es ausdrücklich konzeptionelle Lehr-Diskurse zu vermeiden und stattdessen die theologische Sprache so weit es geht aus den Phänomenen des Gabegeschehens in der Erfahrung erklärlich werden zu lassen sucht. Dennoch könnte man an zwei Stellen fragen, ob hier nicht doch ein stärkerer Meta-Diskurs hilfreich wäre: Zum einen mag man sich eine ausdrücklichere Diskussion der Möglichkeiten wünschen, die Pneumatologie an die Stelle der Milbankschen Ontologie zu setzen. Denn ohne sie fielen in Saarinens Konzept Geben und Empfangen ebenso auseinander wie in den lutherischen Positionen, die er korrigieren möchte. Und schließlich fragt sich, ob es nicht doch hilfreich wäre, einem objektivierenden Missverständnis in der Rede von Gottes Geben und dem der Menschen vorzubeugen und dafür auch Metaphern-theoretische Einsichten stärker zu berücksichtigen und in klärender – freilich nicht vernebelnder und daher durchaus empirisch bezüglicher – Weise von unterschiedlichen Sprach-Ebenen auszugehen. Andernfalls gerät die erfahrungsbezogene Phänomenologie in der Übertragung auf die Rede vom Handeln Gottes, dem Geben der guten Gaben, in die Gefahr, zu schnell über die Gebrochenheit der Erfahrung göttlichen Gebens hinwegzusehen und wie in sehr schlichter Frömmigkeit die Rede von Gottes Geben zur Beschwörung werden zu lassen.

Ulrike Link-Wieczorek