



Partizipation und „Radical Orthodoxy“

VON ADRIAN PABST ¹

„Radical Orthodoxy“ ist die wahrscheinlich wichtigste zeitgenössische theologische Bewegung in der angelsächsischen Welt und andernorts. Die Verbreitung von zwei Manifesten 1997–98 in Cambridge und die Veröffentlichung einer Sammlung von Aufsätzen 1999 legten die Grundlagen für eine neue ökumenische Vision, in der die Theologie wieder als Königin aller Wissenschaften eingesetzt werden soll.² In weniger als einem Jahrzehnt hat die Gruppe um John Milbank und Catherine Pickstock erheblich an Größe und Relevanz zugenommen.³ In Europa und Nordamerika gibt es über hundert Anhänger, deren Forschung und Veröffentlichungen nahezu alle Gebiete der Theologie und immer mehr andere Disziplinen ab-

¹ Adrian Pabst forscht als „Leverhulme Early Career Fellow“ am Department of Theology and Religious Studies an der Universität Nottingham in England.

² John Milbank / Catherine Pickstock / Graham Ward (Hg.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, London / New York (Routledge, „Radical Orthodoxy“ series) 1999. Die Beziehung der „Radical Orthodoxy“ zum Römischen Katholizismus, der Reformierten Tradition und der Östlichen Orthodoxie wird in drei verschiedenen Veröffentlichungen besprochen: Maurence P. Hemming (Hg.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot (Ashgate) 2000; James H. Olthius / Jamie K.A. Smith (Hg.) *Radical Orthodoxy And the Reformed Tradition: Creation, Covenant, And Participation*, Grand Rapids, MI (Baker Academic) 2005; Adrian Pabst / Christoph Schneider (Hg.), *Encounter between Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy: Transforming the World through the Word*, Aldershot (Ashgate) 2008. Im Folgenden werde ich zwischen „Radical Orthodoxy“ – der Bewegung – und *Radical Orthodoxy* – der Aufsatzsammlung unterscheiden.

³ Für einen Überblick der Bewegung und ihre mannigfachen Aktivitäten s. die Website des Centre of Theology and Philosophy (COTP), gegründet 2004 von John Milbank und Conor Cunningham an der University of Nottingham (www.theologyphilosophycentre.co.uk/). Siehe auch die zwei Webseiten, die der Radikalen Orthodoxie gewidmet sind: (www.calvin.edu/~jks4/ro/) und (<http://radical-orthodoxy.monsite.wanadoo.fr/>).

decken.⁴ Von einigen als die bedeutendste theologische Bewegung seit der „Nouvelle theologie“ bejubelt und von anderen als „ekklesiologisch fundamentalistisch“ angeprangert, hat die „Radical Orthodoxy“ die Auseinandersetzungen innerhalb der Theologie und über die Theologie, im Verhältnis zu den Geisteswissenschaften, Sozialwissenschaften und Naturwissenschaften, beeinflusst.⁵

Der Schlüssel zum theologischen Projekt der „Radical Orthodoxy“ ist die Rückgewinnung und die Ausweitung der Partizipation. Mit Partizipation bezieht sich die „Radical Orthodoxy“ auf Partizipation im platonischen Sinne, wie sie durch platonische Philosophie definiert und durch christliche Theologie transformiert wurde. Gemeint ist der Gedanke, dass die endliche Wirklichkeit und alle immanenten Wesen darin die Transzendenz der unendlichen Wirklichkeit reflektieren, und dass eine so verstandene Partizipation unabdingbar ist für die Stabilität aller natürlichen Phänomene und den Ablauf aller menschlichen Vermögen, einschließlich von Vernunft und Glauben.

Der zentrale theologische Rahmen der Radical Orthodoxy ist die „Partizipation“ wie sie von Platon entwickelt und durch das Christentum neu-konzipiert wurde, denn in jeder anderen Struktur kommt es zwangsläufig zu einem von Gott unabhängigen Bereich. Das letztere kann nur zu Nihilismus führen (wenn auch in verschiedenen Gestalten). Die Partizipation allerdings lehnt jede Zurückhaltung des Bereichs des Geschaffenen ab und belässt gleichzeitig den endlichen Dingen ihre eigene Integrität.⁶

Eine so konzipierte Partizipation ist sowohl metaphysisch als auch sozial – das Metaphysische und das Soziale sind in einer Bewegung von vermittelter Reziprozität untrennbar verflochten und miteinander verbunden. Durch die Wiedergewinnung der theologischen Metaphysik der Partizipation hofft die „Radical Orthodoxy“ ein „bekenndendes Christentum und die

⁴ Für eine Liste bereits veröffentlichter und in Kürze erscheinender Bücher s. die „Radical Orthodoxy“-Serie bei Routledge, die „Illumination“-Serie bei Blackwell, die „Interventions“-Serie bei Eerdmans und die „Veritas“-Serie bei SCM.

⁵ Für eine Einführung und eine (häufig kritische) Beurteilung des theologischen Projekts der „Radical Orthodoxy“ s. u. a.: *Jamie K.A. Smith*, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping A Post-secular Theology*. Grand Rapids, MI (Baker Academic) 2004; *Adrian Pabst / Olivier-Thomas Venard*, *Radical Orthodoxy. Pour und révolution théologique*, Genf (Ad Solem) 2004; *Wayne J. Hankey und Douglas Hedley* (Hg.), *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology Rethoric and Truth*, Aldershot (Ashgate) 2005; *Marion Grau / Hermann Ruether*, *Interpreting the Postmodern: Responses to Radical Orthodoxy*, London (Continuum) 2006; *Steven Shakespeare*, *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*, London (SPCK) 2007).

⁶ *Milbank* u. a., *Radical Orthodoxy*, 3 (s. Anm. 2).

Orientierung an seiner patristischen Matrix“ wiederzuerlangen und ein „reicheres und kohärenteres Christentum wieder erstarken zu lassen, das nach dem Spätmittelalter allmählich aus den Augen verloren wurde“. ⁷ Durch die Anwendung dieser Metaphysik auf alle modernen und post-modernen Zusammenhänge und Perspektiven strebt die „Radical Orthodoxy“ an, sie in einem theologischen Konzept umzuformen und sie „von christlicher Perspektive aus, das heißt im Hinblick auf die Trinität, die Christologie, die Kirche und die Eucharistie“ neu zu situieren. ⁸ Diese Herangehensweise wird durch das Argument untermauert, dass Säkularismus letztlich unhaltbar ist, da er immer zu Positivismus und/oder Nihilismus neigt und dass die einzige Alternative eine theologische Vision „einer Unbestimmtheit, die nicht unpersönliches Chaos, sondern unendliche zwischenmenschliche harmonische Ordnung ist, an der Zeit partizipiert“ ⁹.

Im Folgenden werde ich die radikal orthodoxe Darstellung der Partizipation verfolgen, von den frühesten Schriften zu den neuesten Veröffentlichungen, mit einer besonderen Betonung von „Gabe“, Vergöttlichung und Theurgie. In einem weiteren Beitrag, in diesem Heft unter „Neues aus der Forschung“ publiziert, wird ein Ergänzungsvorschlag unterbreitet, und zwar der, die Konzeption der Relationalität zu verstärken.

1. Die begriffliche Herkunft der radikal orthodoxen Darstellung von Partizipation

Das theologische Projekt „Radical Orthodoxy“ entstand durch John Milbank's bahnbrechendes Buch *Theology and Social Theory*, dessen erste Auflage 1990 erschien. ¹⁰ In diesem Buch argumentiert Milbank, dass das Säkulare nie eine natürliche Kategorie war, sondern dass es erdacht und eingeführt werden musste. Dieser Prozess, der bis ins späte Mittelalter zurückverfolgt werden kann, war das Ergebnis einer vorangegangenen Veränderung innerhalb der Theologie, die wegführte von Realismus und Intellektualismus und hinführte zu Nominalismus und Voluntarismus. Diese Veränderung führte dazu, dass die Vernunft vom Glauben getrennt wurde und die Philosophie von der Theologie, wodurch ein Raum der Immanenz

⁷ Ebd., 2.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 1–2.

¹⁰ John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond secular reason*, 1. Auflage Oxford (Blackwell) 1990. Siehe auch das Vorwort zur 2. Auflage, „Between Liberalism and Positivism“, Oxford (Blackwell) 2006, XI–XXXII.

entstand, der nun von der Transzendenz Gottes getrennt war. Im Ergebnis wurde das Theologische auf das Übernatürliche verwiesen und vom Natürlichen getrennt, das zur ausschließlichen Domäne der Physik wurde. So wurde die Theologie von den Naturwissenschaften abgeschnitten. Das Gleiche passierte mit den Geisteswissenschaften und den Sozialwissenschaften: sobald sich zuerst Philosophie oder Metaphysik im Namen der natürlichen menschlichen Vernunft emanzipiert hatten, wurde die Theologie auf (biblische) Offenbarung beschränkt und allmählich aus dem Ethischen, dem Sozialen und dem Ökonomischen verdrängt. Das Ende der patristischen und mittelalterlichen Synthese von Natur und Gnade fiel zusammen mit dem Aufstieg säkularer Vernunft und der Vorherrschaft von göttlich sanktionierten Imperien oder monarchistischen (nationalen) Staaten über die universale Kirche.

In *Theology and Social Theory* und anderen etwa zeitgleichen Werken vergleicht Milbank modernen Säkularismus und nihilistische Ontologien mit einer prämodernen Gegenontologie, die größtenteils auf dem christlichen Neuplatonismus von Augustinus, Dionysius Areopagita und Johannes Scotus Eriugena beruht.¹¹ Die Schlüsselkonzepte, die Milbanks Projekt strukturieren, sind Partizipation und Gabe. Die göttliche Gabe der Erlösung kann nicht als isoliertes Geschehen außerhalb der Stadt Gottes verwirklicht werden, sondern ist kommunal und universal all jenen offen, die die Gewalt und Sündhaftigkeit der säkularen Welt ablehnen. Christi gewaltsamer Tod am Kreuz und seine glorreiche Auferstehung befähigen die Menschheit, an Gottes überschwänglicher Liebe zu partizipieren, indem der Bund der Einheit zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung wieder hergestellt wird: „Einheit ist sowohl ein dynamisches Ereignis als auch eine komplexe Beziehung geworden. Sie ist in der Tat ein transzendentaler Frieden, der ‚überfließt in einem Überschuss seiner friedlichen Fruchtbarkeit‘ und ‚alle Dinge in ihrer Einzigartigkeit bewahrt, aber sie zusammenhält‘ [Dionysius].“¹² Milbank zufolge partizipiert unendliches Sein nicht an anderen Dingen, sondern lässt an sich partizipieren, während endliches Sein nicht durch sich selbst ist, aber in der Lage ist, in dem, was mehr ist als es selbst, zu partizipieren.

¹¹ John Milbank, „Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions“, in: *Modern Theology* 17/3 (April 1991), 225–237; Milbank, „Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics“, in: *Modern Theology* 11/1 (Januar 1995), 119–161.

¹² Milbank, *Theology and Social Theory*, 428, Zitat aus Dionysius Areopagita, *Die göttlichen Namen*, 949C, 952B912D–913B.

Diese Darstellung des Seins lässt sich letztlich von Christi Leben und Lehren ableiten, wie durch die Apostel bezeugt und durch die Narration der Evangelien überliefert. Die göttliche Gabe der Partizipation in Gottes Liebe und Frieden ist als solche offen für jeden, der Christus folgt und der sich diese Narration in bestimmter Weise zu eigen macht und auslebt.¹³ Für Milbank ist es entscheidend, dass die „Christliche Narration“ nicht einfach nur eine von vielen möglichen Narrationen, sondern eine Meta-Narration ist und sein sollte. Denn sie stellt auf einzigartige Weise einen „Grund-Diskurs der Nicht-Beherrschung“ (master-discourse of non-mastery) dar, und in dieser Weise enthält und verstärkt sie eine „spekulative Ontologie“.¹⁴ Mit anderen Worten: die Einheitlichkeit christlicher Praxis, wie sie durch Christus vorgelebt wurde, führt zur Spekulation über die universale Partizipation des endlichen Menschen am göttlichen Unendlichen und an den besonderen sozialen Praktiken, die diese partizipierende Vision enthält. Milbank zufolge wird die Ontologie, die aus dieser „Spekulation“ entsteht, am besten beschrieben als eine Ontologie der Gabe, genauer; als eine trinitarische Ontologie des Friedens.¹⁵

Wie ich zeigen werde liegt diese Ontologie im Herzen der radikal orthodoxen Darstellung der Partizipation und basiert auf dem Grundgedanken, dass „der dreieinige Gott der transzendente Friede durch unterschiedliche Relationen“¹⁶, reine Fülle und Überschwang ist. An seiner Einheit können alle Unterschiede partizipieren und dadurch harmonisch verbunden werden – eine Wirklichkeit, die in Christus voll verwirklicht wurde und im Leben der *ecclesia* vertraut wird. Als solches ist diese „ekklesiale Ontologie“ sowohl metaphysisch als auch sozial, da die universale Gemeinschaft der Kirche über jede Seele (*psychê*), jeden Haushalt (*oikos*) und jede Bürgerschaft (*polis*) herrscht und sie zusammenwebt mit anderen Seelen, Haushalten und Bürgerschaften, in der Struktur der *polis* Gottes, die die Wiederkunft Christi und die Einrichtung des Reiches Gottes vorbereitet. Das philosophische Konzept der Partizipation wird verwendet, um zu erklären, wie alle individuellen Teile in gewisser Weise immer schon die Gegenwart des unendlichen Einen erahnen, dessen Präsenz sich in Folge von Christi Auferstehung entfaltet und das allein Sein und Heil gibt.

¹³ Milbank, „Between Purgation and Illumination“, in: Kenneth Surin (Hg.), *Christ, Ethics and Tragedy: Essays in Honour of Donald MacKinnon*, Cambridge (CUP) 1989, 189ff.

¹⁴ Milbank, *Theology and Social Theory*, 6, 359, 385, 389, 422–432.

¹⁵ Milbank, „Can a Gift be Given?“, 130ff.

¹⁶ Milbank, *Theology and Social Theory*, 6.

In seiner folgenden Arbeit, beginnend mit *The Word Made Strange* 1997,¹⁷ wandte Milbank sich zunehmend der Theologie des Thomas von Aquin zu, um eine Theorie der Partizipation vor allem unter Berücksichtigung der Analogie des Seins und der partizipierenden Natur geschaffener, endlicher Wesen gegenüber dem ungeschaffenen *esse ipsum subsistens* oder dem *actus essendi* Gottes zu erarbeiten. Ein Grund für diese Veränderung des Schwerpunkts ist die Systematik von Thomas von Aquins Theologie, insbesondere seine Vorstellung von Theologie als *Scientia Dei* und seine Unterscheidung (nicht Trennung) von geoffenbarter Theologie (*sacra doctrina*) und natürlicher Theologie oder Metaphysik (*divina Scientia*).¹⁸ Die thomistische Metaphysik ist für die radikal orthodoxe Darstellung der Partizipation insofern von Bedeutung, als hier Vernunft und Glaube sowie Philosophie und Theologie ineinander verschränkt sind, da Natur nicht „rein“, sondern immer schon von göttlicher Gnade durchdrungen ist, so dass das natürliche Licht der Vernunft immer schon partizipiert am Licht übernatürlichen Glaubens, und sie beide der Gotteserkenntnis dienen.

Der zweite Grund für die Beschäftigung mit Thomas von Aquin besteht darin, dass er die aristotelische Analogiekonzeption ontologisch erweitert. Indem Thomas Analogie nicht nur als Proportionalität, sondern auch als Attribution versteht, „verweist jede Behauptung der Güte oder Sein in endlichen Dingen bereits auf eine ontologische Spannung, durch die sie beständig weiter zur göttlichen Vollkommenheit gezogen werden.“¹⁹ So ist Milbanks Argument, dass Thomas von Aquins Theologie sowohl den ontologischen Unterschied als auch die Analogie zwischen Gott und allem Seienden erhält. Somit kann die thomistische Ontologie nicht von der modernen Kritik des klassischen Theismus (von Descartes bis Kant) oder auch von der neuesten modernen Kritik der grundlegenden Erkenntnistheorie (foundational epistemology) (von Hegel bis Nietzsche) oder vom postmodernen Reden über den Tod Gottes und das Ende der Metaphysik (von Heidegger über Levinas zu Marion) getroffen werden.

Der dritte Grund besteht darin, dass Thomas von Aquins „Diskurs der partizipierten Vollkommenheit“ ein bis jetzt nicht verwirklichtes Potential bietet, eine theologisch konzipierte philosophische Alternative zu zeitge-

¹⁷ John Milbank, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford (Blackwell) 1997.

¹⁸ Für eine detailliertere Darstellung der thomistischen „philosophischen Theologie“, s. John Milbank / Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, London (Routledge) 2001, bes. Kapitel 1 und 2, 1–59.

¹⁹ Milbank, *The Word Made Strange*, 9.

nössischer grundlegender Theologie und phänomenologischer Ontologie zu entwickeln. Milbanks Lesart zufolge ist für Thomas Sein (*esse*) weder der ultimative Grund (*ground*) oder die Grundlage für alles was ist, noch „ein alleiniges Faktum“, das einfach irgendwie „da“ ist. Im Gegenteil, das Zeichen des Seins ist das reine „Gegebensein“ (*givenness*). Aber Milbank besteht darauf, dass dies nicht die Leibnizsche Frage, warum es „Sein im Allgemeinen“ gebe, oder die damit verbundene Suche nach dem zureichenden Grund vorwegnehme.²⁰ Existierende Wesen sind immer schon partizipatorisch – sie sind weder ihre eigene erste Ursache noch ihr letztes Ende, und ihre transzendente Quelle und Endgültigkeit sind in dem Ausmaß sichtbar, in dem alle Erscheinungen über sich selbst hinausreichen.

Da bei Thomas das Handeln der Form vorausgeht und sie überragt, realisiert Gottes *actus essendi* die Essenz, und die transzendente Wirklichkeit des *esse ipsum subsistens* ist das ultimative *telos* aller geschaffenen Wesen und ihrer Form sowie auch die letzte Folgerung erleuchteter rationaler Operation. Sein und Wissen sind koextensiv, und insofern sind Ontologie und Epistemologie in eine theologische Metaphysik eingebunden – als Wissenschaft der ersten und letzten Dinge, von Gottes unendlicher Güte und Liebe. Deswegen argumentiert Milbank, dass es „für Thomas von Aquin die Möglichkeit der Analogie in dieser Wirklichkeit der Partizipation am Sein und Guten begründet ist [und dass] es die Dinge selbst sind, die uns ihre Beziehung zu Gott verkünden“.²¹ Und weil alles von Gottes Sein herkommt, kann es keine ‚Proportion‘ oder ein „drittes Maß des Vergleichs“ zwischen Endlichem und Unendlichem geben. Stattdessen bedeutet für Thomas, „zu sagen, dass ‚Gott eminent gut‘ ist, eigentlich, eine Aussage zu machen, in der das *analogans-analogatum* ‚gut‘ selbst als eine vollständige Theorie gerade der Partizipation gelten kann, die alle Analogie möglich macht“.²² Die ‚Onto-logik‘, die Milbank bei Aquin hervorhebt, besagt, dass alles Seiende durch Partizipation an Gott ist und dass die spezifische Phänomenalität des Seienden ihre partizipatorische Natur offenbart – eine Sicht, die zutiefst der patristischen neuplatonischen ‚Lesart‘ der ontologischen Differenz im Sinne der Erfüllung und Erhaltung von Seiendem im Sein als unendlicher wirklicher Quelle und Verwirklichung aller wirklichen Möglichkeiten geschuldet ist. Insofern unterscheidet sich diese Sicht

²⁰ Ebd., 14. „Er [Thomas von Aquin] fasst *ens commune* nur als Abstraktion getrennt von seiner Existenz in den Seienden, die immer auf eine besondere eingeschränkte Weise ‚sind‘, und enthüllt so automatisch ihre Partizipation am Sein als solchem.“

²¹ Ebd., 15.

²² Ebd., 16.

von der neuscholastischen Reduktion der ontologischen Differenz auf Aussagen im ontischen Bereich und der Reduktion der Selbstokklusion des Seienden gegenüber dem Sein als solchem.²³

Dies bringt Milbank wiederum zu der Schlussfolgerung, dass, wenn die christliche Narration vornehmlich die gelebte Narration der Kirche als lebendiger Leib Christi ist, „zur christlichen Theologie eine spezielle ‚christliche Metaphysik‘ oder ‚theologische Ontologie‘ gehört“:

In dieser Konzeption wird der *sensus eminentior* nicht nur durch die dynamische individuelle Praxis gegeben, sondern durch die ganze „poetische“ Aktivität des Konstruierens der Narration, die den göttlichen Horizont vorwärtsprojiziert und ihre Handlung (ihren Plot) auslebt – immer in der Annahme, dass sie durch Jesus Christus auf eine endgültige exemplarische Art geformt wurde. In ekklesiologischer Vermittlung können dann *analogia entis* und *analogia Christi* endlich zusammen kommen.²⁴

Mit Catherine Pickstocks Buch *After Writing* (1998) erschien ein weiterer Meilenstein in der Entwicklung der radikal orthodoxen Konzeption der Partizipation.²⁵

Ihre Arbeit über platonische Philosophie und christliche Liturgie in diesem bahnbrechenden Buch bedeutet eine wichtige Erläuterung und Weiterentwicklung der Theorie der Partizipation, indem sie zeigt, dass die Ontologie eingebettet ist in Doxologie und dass sie außerhalb des Liturgischen keine Bedeutung hat. Außerdem widerlegt sie auf verständliche Weise alle dualistischen Interpretationen Platons, die behaupten, es gäbe eine platonistische Trennung der Welt der Dinge und der Welt der Ideen und Formen. Diese Interpretationen hätten der Geschichte der westlichen Philosophie den Grundzug eines unveränderbaren und unversöhnlichen Dualismus vermacht. Dies ist platonisch einfach nicht der Fall, da für Platon alle partikularen Dinge nur durch Partizipation an universalen Ideen überhaupt nur sind. Diese sind transzendent, existieren jedoch nicht einfach außerhalb ihrer Existenz in der Immanenz. Außerdem stattet das Gute als Form aller Formen alle Formen und alle Dinge mit Güte aus und ist als solches nicht von der Welt getrennt, deren Autor und Schöpfer es ist. Als Schlüsselkonzepte von Platons Metaphysik und Politik des Guten haben die analoge

²³ Ebd., Kap. 2, 36–52.

²⁴ Ebd., 29.

²⁵ Catherine Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford (Blackwell) 1998.

Natur besonderer Dinge und ihre Partizipation an der überschwänglichen Fülle ihrer transzendenten Quelle zu gelten.²⁶

Es ist entscheidend, dass Sein und Wissen koextensiv sind und dass sie beide den Vorrang des Doxologischen, d. h. das Lob des Göttlichen, zeigen. *Pace* Derrida befasst sich Platons Kritik an den Sophisten nicht mit der sprachlichen Vermittlung der Wahrheit, sondern zentriert sich im Gegenteil auf die agonistischen Strukturen der Sophistik und deren Folgen für die Ethik. Pickstock zufolge gibt es für Platon eine alternative Art der liturgischen Dichtkunst, d. h. Hymnen für die Götter und Loblieder für das Gute. Eine so veränderte Liturgie fällt nicht in die Kategorie der Repräsentation, sondern „begründet eine ganze Lebensart. Das zu loben, was per Definition lobenswert ist, bedeutet an ihm zu partizipieren, genauso wie Emulation (sokratische Mimesis) des transzendenten Guten zwangsläufig auf einer *methexis* am Guten beruht“.²⁷

Kurzgefasst, zeigt die doxologische Natur der Dichtkunst eine Ontologie auf, die sowohl metaphysisch als auch praktisch partizipatorisch ist, da sie sowohl die Erkenntnis als auch die Erfahrung des Transzendenten einschließt und eine Ethik und Politik zufolge hat, die nicht in abstrakten Gesetzen und Verträgen verankert ist, sondern in der Vermittlung des Guten, das konstitutiv ist für jede Person und für die *polis* als ganze.

Zweitens argumentiert Pickstock, dass Aquins „philosophische Theologie“ der Analogie und Partizipation durch Johannes Duns Scotus' Theorie der Univozität und der formalen Differenz untergraben und letztlich zerstört wurde. Ihr Schlüsselargument ist, dass univokes Sein die ontologische Differenz negiert, indem hier Gottes unendliches Sein und das Sein der Schöpfung unter derselben Kategorie erfasst werden. Im Ergebnis hat göttliches Sein nun mehr von dem, von dem geschaffenes Sein weniger hat. Anders gesagt: Der Unterschied zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung ist jetzt quantitativ (wenn auch natürlich nicht quantifizierbar) statt analog. Das hat weitreichende Folgen: das Verhältnis zwischen Seiendem und Sein ist jetzt rein formal (nicht partizipatorisch). Wissen von Gott ist Wissen von seiner Unendlichkeit (nicht von seinem „partizipierbaren“ Sein), Gott wird hauptsächlich im Zusammenhang der absoluten Herrschaft seines Willens erfasst (nicht in seiner überschwänglichen Güte und überströmenden Liebe). Verbunden mit der formalen Unterscheidung von Sein und Differenz bereiteten diese Elemente den Weg für die Trennung von

²⁶ Ebd., Kap. 1, bes. 11–20.

²⁷ Ebd., 39.

Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben und Natur und Übernatürlichem.²⁸

Drittens zeigt Pickstock, wie die thomistische theologische Metaphysik und die damit verbundene Ethik und Politik des universalen Guten (als der „gemeinschaftliche (convenantal) Bund“, der alle Dinge zu Gott lenkt) zu Gunsten einer protomodernen transzendentalistischen Philosophie der Repräsentation und Univozität und der damit verbundenen Ethik und Politik der Rechte und Verträge gemieden wurden. Letztere sind geprägt durch das Risiko, den Einzelnen einer unbegründeten Absolutheit von Gottes undurchschaubarem Willen zu unterwerfen, der durch göttlich gebilligte Imperatoren und Monarchen weitergegeben werde. Der Abschied vom augustinisch-thomistischen Neuplatonismus fiel zusammen mit dem Niedergang der liturgischen Ordnung und der Aushöhlung des *corpus mysticum*. Damit ging der gemeinsame Ort der Teilhabe am historischen Leib Jesu, am sakramentalen Leib und am kirchlichen Leib, verloren. Die Kirche wurde mehr und mehr umgeformt in eine überwiegend sichtbare Institution, beherrscht durch kanonisches Recht und formale Autorität.²⁹

Gemeinsam legen Milbanks und Pickstocks Arbeiten die begrifflichen Rahmenbedingungen dar, mithilfe derer das Projekt „Radical Orthodoxy“ geformt wurde und sich in der Folgezeit ausweitete auf ein weites Feld von Themen, sowohl innerhalb der Theologie als auch in den Geisteswissenschaften und Sozialwissenschaften.

2. Die Reichweite der Partizipation in der „Radical Orthodoxy“

Die Veröffentlichung der Aufsatzsammlung *Radical Orthodoxy* im Jahr 1999 war der Beginn einer Reihe von Büchern und Artikeln mit dem Ziel, die radikal orthodoxe Konzeption der Partizipation weiterzuentwickeln, sowohl in der Theologie als auch darüber hinaus. Sicherlich repräsentiert die wachsende Zahl von Autoren, die ihre Forschungen in der Rubrik „Radical Orthodoxy“ veröffentlicht haben, keine uniforme Gruppe mit ein und derselben theologischen Vision. Seit ihrem Anfang wurde die Bewegung vielmehr durch Divergenz und Meinungsverschiedenheiten charakterisiert, wie es auch durch die impliziten Vorbehalte Laurence Paul Hemmings, eines der Mitautoren von „Radical Orthodoxy“, in seinem Kapitel und in den Debatten und aufeinanderfolgenden Konferenzen über das Verhältnis von

²⁸ Ebd., 121–135.

²⁹ Ebd., 135–166.

„Radical Orthodoxy“ zum römischen Katholizismus und der reformierten Tradition deutlich wird.³⁰ Auch die Arbeiten von Graham Ward und Gerald Loughlin schlagen eine andere Richtung ein als die John Milbanks, Catherine Pickstocks und anderer Protagonisten wie Conor Cunningham. Dies zu erinnern ist wichtig bei jeder Einführung und Diskussion der „Radical Orthodoxy“, da es die Illusion zerstört, es handele sich um eine monolithische, geheime und mächtige Bewegung, wie es in vielen sehr vereinfachten und parteiischen Darstellungen zu finden ist.³¹

Im Folgenden werde ich die verschiedenen Schattierungen des Konzepts der Partizipation, seine Entwicklung und Entfaltung erläutern. In dem Ursprungswerk *Radical Orthodoxy* wird der Begriff der Partizipation in der Einleitung hervorgehoben, taucht aber danach nur noch unregelmäßig auf. Trotzdem speist die Vorstellung der Partizipation die meisten der zwölf Kapitel. In Bezug auf die Themenbereiche Wissen, Offenbarung und Sprache über Verlangen/Begierde, Politik, Ästhetik bis zu Erkenntnis/Wahrnehmung und Musik, lehnen die Autoren den modernen Dualismus ab und versuchen, eine authentische Sicht wiederzugewinnen, die weder monistisch noch pluralistisch, sondern trinitarisch ist. Mit wenigen Ausnahmen ist die Argumentation, dass alles, was ist, nur sein kann, indem es an den innertrinitarischen Relationen der Gottheit partizipiert. Und es sei die Aufgabe der Theologie, diese partizipatorische Vision zurückzugewinnen und auszuweiten.

Milbank zeigt zum Beispiel, wie Hamann und Jacobi eine nie dagewesene theologische Kritik an moderner kartesischer und kantscher Philosophie übten, radikaler und orthodoxer als die anderer späterer protestantischer Theologen – sei es die Neuorthodoxie des Karl Barth oder die postliberale Theologie Dietrich Bonhoeffers.

Zentral für Hamanns und Jacobis Kritik ist, die moderne Trennung und die als Gegensätzlichkeit verstandene Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung abzulehnen. Sie entwickeln den Gedankengang, dass es Wissen gewissermaßen allein durch Glauben gebe, d. h. dass das Sichtbare etwas vom Unsichtbaren offenbare und dass die Sinne und die Vernunft immer schon an dem, was sie zu begreifen und zu verstehen trachten, partizipierten. Insofern ist das sensorische Begehren selbst Ort der göttlichen

³⁰ Milbank u. a., *Radical Orthodoxy*, 91–108. (S. o., Anm. 2).

³¹ S. dazu u. a. die durch Hankey und Douglas Hedley bearbeitete Sammlung und das Buch von Steven Shakespeare (s. o. Anm. 5).

Gegenwart, und die Vernunft wird verstärkt und vervollständigt durch Glauben.³²

In ähnlicher Weise behauptet John Montag in seinem Kapitel über die Offenbarung, dass bei Thomas von Aquin die Offenbarung eine Verstärkung der menschlichen Vernunft und somit in Kontinuität mit ihr zu sehen ist. Hier bedeutet Offenbarung eine besondere Erleuchtung des Intellektes, der den Geist mit dem, was er erkennt, verbindet und die Seele im Lichte dessen, was das Erkannte dem wissenden Geist eröffnet, verändert. Als solches gibt es eine grundlegende ontologische Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, da das Zeichen nur ein Zeichen von etwas ist und Dinge sich zu erkennen geben, indem sie an der Bedeutung von Zeichen partizipieren.³³ Diese Verbindung wird zerschlagen dadurch, dass Duns Scotus die Sprache deontologisierte und ein univokes Sein auf Kosten der *analogia entis* annahm. Die Trennung von Zeichen und Gegenständen antizipiert die Verschmelzung von göttlichem Sein und geschaffenen Sein und bereitet sie vor, indem sie die gesamte Wirklichkeit einer einzigen formalen *mathesis* nach auslegt, die die Offenbarung auf das Übernatürliche verweist, das selbst dem natürlichen Verstand unverständlich ist – ein Prozess, der durch die spätscholastische Theologie von Francisco Suarez und die frühe moderne Philosophie von Descartes vollendet wurde und dem sich in der Folgezeit Luther und Calvin anschlossen und ihn radikalisierten.

In ihren Kapiteln über den Willen, das Begehren und die Musik bei Augustinus legen Michael Hanby und Catherine Pickstock dar, dass der menschliche Wille weder fatalistisch determiniert noch vollständig in Kontrolle seiner eigenen Entscheidungen sei, da er untrennbar mit dem Begehren verflochten ist, und Begehren immer natürlich auf das Übernatürliche gerichtet ist. Also gibt es bei Augustinus keine Trennung des inneren Selbst und des kosmischen Ganzen, geschweige denn einen Vorrang von Vernunft über Glauben. Im Gegenteil, so wie das Selbst es selbst ist, indem es an der geordneten Hierarchie des Haushalts, der Stadt und des Kosmischen partizipiert, so kann menschliche Vernunft den *logos* als Gott erkennen, weil sie bewusst auf ein *telos* ausgerichtet ist, das beständig wiederkehrt als die göttliche Gabe der Gnade. Wissen vom göttlichen *logos* ist nicht eine statische Repräsentation einer zeitlosen Entität, sondern zeitliche Vermittlung (durch Natur, Sakramente etc.) von Ewigkeit. Wie Plato (auf einer Linie

³² Milbank u. a., *Radical Orthodoxy*, 21–37.

³³ Ebd., 38–63.

mit Paulus) sieht Augustinus Zeit als das sich bewegende Bild von Ewigkeit, insofern als das reine Vergehen der Zeit die Möglichkeit der Erinnerung (*anamnesis*) an unsere verlorene Verbindung zur Ewigkeit bietet. Die so erinnerten Formen sind keine transzendentalen Kategorien, sondern werden uns in unserer Begegnung mit der materiellen Welt vermittelt, die an der universalen Form partizipiert und in der Form einzigartig konstituiert wird.³⁴

In anderen Aufsätzen wird das Konzept der Partizipation genutzt, um hervorzuheben, wie die Theologie nicht nur die säkulare Vernunft (Milbank, Montag) und den säkularen Willen (Hanby) vor-erfunden hat, sondern auch den säkularen modernen Staat (Cavanaugh), säkulare Ästhetik (Bauerschmidt) und säkulare Vision (Blond). Wie William Cavanaugh erklärt, führt der Verlust eines Sinns für Partizipation an göttlicher Gerechtigkeit dazu, dass ein theologisches Verständnis von Christi Leib als der letzten Wirklichkeit einer universal geteilten Gemeinschaft aufgegeben wird. Stattdessen kommt es dazu, dass sich allmählich ein neuer säkularer Raum bildet, in dem Menschen unabhängig von Gottes Willen, den sie ja nicht erkennen können, Gesetze machen können.³⁵ Gleichermäßen bieten Frederick Bauerschmidt und Phillip Blond eine kritische Lesart von Balthasars theologischer Ästhetik und zeitgenössischer Phänomenologie. So entwickeln sie auf unterschiedliche Weise eine gut durchdachte Theologie, die erklärt, warum Kunst und ästhetisches Erleben nicht notwendigerweise rein subjektiv oder rein objektiv sind. Stattdessen kann unter Bezugnahme auf die Bibel und Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie eine theologische (eher als eine säkulare) Vision das objektiv Erlebte mit dem subjektiven Erleben in Beziehung bringen. Dies ist so, weil das Unsichtbare im Sichtbaren auf geheimnisvolle Weise gegenwärtig ist und der wahrnehmende Glaube den transzendentalen Überschwang des im Innersten der Immanenz Erscheinenden erkennen kann.³⁶

Entgegen dem modernen Dualismus, der normalerweise auf Platon zurückgeführt wird, schlagen die Autoren vor, dass Partizipation besonderer, endlicher, immanenter Wesen in der universalen unendlichen Transzendenz Gottes eine philosophisch und theologisch triftigere Konzeption von materieller leiblicher Wirklichkeit bietet als moderner Transzendentalismus und postmoderne Narration. Als solches ist es das Ziel der „Radical Ortho-

³⁴ Ebd., 109–126, 243–277.

³⁵ Ebd., 182–200.

³⁶ Ebd., 201–219, 220–242.

doxy“, das christliche neuplatonistische Konzept von Partizipation, Analogie und Vermittlung wiederzugewinnen und weiterzuentwickeln, um eine Alternative zu fundamentalistischer, liberaler und narrativer postliberaler Theologie und Philosophie zu erhalten.

In der Folge der Aufsatzsammlung *Radical Orthodoxy* entwickelte sich die theologische Metaphysik der Partizipation in verschiedene Richtungen. Zuerst boten eine Reihe von Veröffentlichungen detailliertere Untersuchungen, um einige der Kernannahmen zu erläutern und zu belegen: zum Beispiel über Platon³⁷, Augustinus³⁸ und Thomas von Aquin³⁹. Zweitens wurden mehr Arbeiten über eine breitgefächerte Auswahl neuer theologischer *topoi* und Themen publiziert, wie etwa über Nihilismus⁴⁰, Ökonomie⁴¹, die Seele⁴², Sprache⁴³, Schöpfung und Kosmologie⁴⁴, als auch über Kultur und Thomismus nach dem II. Vatikanischen Konzil.⁴⁵ Die Publikationen über die verschiedenen Themenbereiche sind durch die gemeinsame Absicht charakterisiert, eine einschneidende und konstruktive Kritik an den bestehenden Interpretationen zu bieten und diese mit innovativen und neuen Alternativen zu verbinden, um so die Grenzen von theologischer Forschung und Denken zu verschieben.

Drittens ist es nicht länger allein das Ziel, eine theologische Lesart bestimmter einzelner Probleme zu bieten, sondern auch – langsam und zu-

³⁷ Catherine Pickstock, „Justice and Prudence“: Principles of Order in the Platonic City, in: Telos 119, Frühling 2001, 3–17; C. Pickstock, „The Problem of Reported Speech: Friendship and Philosophy in Plato“, in: Telos 123, Frühling 2002, 35–64; C. Pickstock, „The Soul in Plato“, in: Deane-Peter Baker und Patrick Maxwell (Hg.), *Explorations in Contemporary Philosophy of Religion*. Amsterdam / New York 2003, 115–126. C. Pickstock, *A Short Guide to Plato*, Oxford (Blackwell) in Druckvorbereitung.

³⁸ Michael Hanby, „Augustine and Descartes: An Overlooked Chapter in the Story of Modern Origins“, in: *Modern Theology* 19/ 4, Oktober 2003, 455–482; M. Hanby, *Augustine and Modernity*, London (Routledge) 2003.

³⁹ Milbank / Pickstock, *Truth in Aquinas* (s.o. Anm. 18).

⁴⁰ Conor Cunningham, „The Difference of Theology and Some Philosophies of Nothing“, in: *Modern Theology* 17/ 3, Juli 2001, 289–311. C. Cunningham, *Genealogy of Nihilism*, London / New York (Routledge) 2003.

⁴¹ D. Stephen Long, *Divine Economy. Theology and the market*, London / New York (Routledge) 2000.

⁴² J. Milbank, „The Soul of Reciprocity (Part One): Reciprocity Refused“, in: *Modern Theology* 17/ 3, Juli 2001, 335–391; „The Soul of Reciprocity (Part Two): Reciprocity Granted“, in: *Modern Theology* 17/4, Oktober 2001, 485–507.

⁴³ James K. A. Smith, *Speech and Theology: The Language and Logic of Incarnation*, London / New York (Routledge) 2002.

⁴⁴ Simon Oliver, *Philosophy, God and Motion*, London / New York (Routledge) 2005.

⁴⁵ Tracy Rowland, *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*, London / New York (Routledge) 2003.

nehmend – eine allumfassende Vision zu entwickeln, in der eine neu belebte Theologie säkulare Inbesitznahmen zurückfordert und sie aus einer reichen christlichen Perspektive transformiert, die trinitarisch, christologisch, ekklesiologisch und eucharistisch gestaltet und als solche metaphysisch, ethisch, sozial, politisch und kulturell ist. Ziel ist die radikal orthodoxe Erkenntnis über den Vorrang der Partizipation zu festigen und sie einheitlich auf zentrale Belange und Fragen in Theologie und quer durch die Geisteswissenschaften und Sozialwissenschaften anzuwenden.

3. *Ontologie oder Metaphysik?*

In jüngster Vergangenheit hat sich das radikal orthodoxe Konzept von Partizipation in hauptsächlich zwei Richtungen entwickelt. Zum Einen wird die theologische Metaphysik der Partizipation implizit und explizit auf ein weites Feld von Fragen angewandt, um die Grenzen der theologischen Forschung über so vielseitige Bereiche wie Evolution, Psychologie, Trauma oder auch Naturalismus hinaus zu erweitern.⁴⁶ Die zweite Richtung der „Radical Orthodoxy“ bindet Partizipation (wie auch Analogie und Vermittlung) in einen größeren Rahmen ein, der die ursprüngliche Sicht bereichern und ergänzen kann, um eine stimmigere und integriertere Konzeption von Vernunft und Glauben, Natur und Gnade und Philosophie und Theologie zu bieten. Auf diese Richtung werde ich mich jetzt konzentrieren, da sie die theologische Bedeutung der Partizipation weiterentwickelt und ausweitet.

In seinem Buch *Being Reconciled* aus dem Jahr 2003 setzt Milbank „Gabe“ ins Zentrum seines theologischen Projektes.⁴⁷ So erneuert und erweitert er seine wiederholten Versuche, eine vollständige trinitarische Ontologie darzulegen. Es gibt dabei ein doppeltes Grundprinzip: Erstens ist „Gabe“ theologisch gedeutet „eine Art transzendente Kategorie, die in Relation zu allen topoi der Theologie steht, auf eine ähnliche Weise wie ‚Wort‘“.⁴⁸ Die Betonung von „Gabe“ gibt die linguistische Perspektive seiner früheren Arbeit *The Word made Strange* nicht auf, sondern ergänzt

⁴⁶ Vgl. *Cunningham*, *Evolution*. Darwin's pious idea, Grand Rapids, MI (Eerdmans), in Druckvorbereitung; *Marcus Pound*, *Theology, Psychoanalysis and Trauma*, London (SCM) in Druckvorbereitung; *Stewart Goetz / Charles Taliaferro*, *Naturalism*, Grand Rapids, MI (Eerdmans), in Druckvorbereitung.

⁴⁷ *J. Milbank*, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London / New York (Routledge) 2003; vgl. dazu die Rezension von *Ralf Miggelbrink* in ÖR 2007/2, 234–241.

⁴⁸ *Milbank*, *Being Reconciled*. IX.

sie stattdessen durch *donum*, das für Milbank mit Gott als Geist (God the Spirit)) assoziiert ist und daher dem *logos* Pneumatisches hinzufügt, um so ein reicheres und komplexeres Konzept von Gott herauszuarbeiten, das gleichermaßen theopneumatisch wie theologisch ist. Zweitens ist für Milbank dieser Schritt eine natürliche Ausarbeitung des Konzepts der Partizipation, von der bisher seine Arbeit und das Projekt der „Radical Orthodoxy“ charakterisiert waren. Partizipation wird jetzt auf den gesamten Bereich menschlichen Schaffens ausgeweitet. Auf diese Weise hofft Milbank eine metaphysische Vision mit einer theologischen Rückeroberung von Sprache, Geschichte und Kultur zu verbinden:

Sein und Wissen partizipieren nicht nur an einem Gott, der ist und versteht; auch menschliches Schaffen partizipiert an einem Gott, der unendliche poetische Äußerung ist: der zweiten Person der Trinität. Wenn wir daher – zufällig, aber authentisch – im Laufe der Zeit Dinge schaffen und uns selbst neu formen, werden wir nicht vom Ewigen entfremdet, sondern begeben uns weiter hinein in seine Tiefe, auf dem für uns einzig möglichen Weg. Solch eine Perspektive wird durch den theurgischen Neuplatonismus antizipiert, aber nur durch christliche Theurgie vervollständigt, wie sie teilweise von Dionysius und Augustinus vorausgesehen wurde.⁴⁹

Die wachsende Betonung von Theurgie impliziert, dass Sprache und Kultur weder reine Produktionen noch unilaterale Gaben sind, sondern durch „Gaben-Austausch“ innerhalb der dreieinigen Gottheit und zwischen Gott und Schöpfung entstehen. Das bedeutet, dass die metaphysische Theorie der Partizipation durch theologische Kategorien wie „Wort“ und „Gabe“ ergänzt und verändert wird, so dass Partizipation jetzt eine Partizipation des gegenseitigen Austausches innerhalb einer unendlichen Gegenseitigkeit anzeigt, die das göttliche *donum* ist. Milbank weitet Partizipation von Sprache zu Gabegeschehen aus. Auf diese Weise begreift er alle Seienden und alle Phänomene als „Gaben“. „Gaben“ sind nicht einfach Gegebenes, sondern bezeichnen stattdessen sowohl „einen Austausch als auch ein Angebot ohne Gegenleistung, da sie asymmetrische Gegenseitigkeit und nicht-identische Wiederholung aufweisen. Weil Gabe Gabenaustausch ist, ist Partizipation der geschaffenen Gaben am göttlichen Geber auch Partizipation in einem trinitarischen Gott“.⁵⁰

Dies markiert eine Wende vom früheren Diskurs über Ontologie hin zu einer metaphysisch-theologischen *methexis* der Gabe. Der Unterschied ist,

⁴⁹ Ebd., IX–X.

⁵⁰ Ebd., XI.

dass Ontologie jetzt mit der Bewegung des 17. Jahrhunderts verbunden wird, die die Immanenz der reinen Natur von der Transzendenz des Übernatürlichen unterschied. In vielerlei Hinsicht verbleibt die zeitgenössische Philosophie sowohl analytisch als auch phänomenologisch gefangen innerhalb der modernen Logik reiner Immanenz und Endlichkeit, die der Vernunft und der Erfahrung absolute Grenzen auferlegt. Gleichfalls verbleibt ein großer Teil der zeitgenössischen Theologie der neuscholastischen Trennung von Natur von Gnade, Vernunft von Glauben und Philosophie von Theologie verpflichtet. Für die „Radical Orthodoxy“ mangelt es zeitgenössischer Philosophie und Theologie an natürlichem Verlangen nach dem Übernatürlichen, der partizipatorischen Natur aller Seienden, der trinitarischen „Gestalt“ des göttlichen Gebers und der ontologischen transformativen Dimension von Kultur und allen Arten menschlichen Schaffens. Partizipation ist jetzt Teil einer weiteren Ökonomie, die Gabe, Überschwang, Vergöttlichung und Theurgie umfasst.⁵¹

In seinen neuesten Arbeiten bietet Milbank eine entscheidende Klärung der Frage, ob die „Radical Orthodoxy“ die Metaphysik durch eine vollkommen verchristlichte Ontologie überwinden will oder ob radikal orthodoxe Theologie die Metaphysik wiederentdeckt und über die Ontologie hinaus erweitert. Sein Kapitel mit dem Titel „Nur die Theologie rettet die Metaphysik“ (*Only Theology saves Metaphysics*)⁵² kehrt das Thema eines früheren Aufsatzes um „Nur Theologie überwindet die Metaphysik“ (*Only Theology overcomes Metaphysics*).⁵³ Wie Milbank erläutert, ist die Metaphysik, die in dem früheren Werk als überwunden gilt, die onto-theologische Wissenschaft der transzendentalen Ontologie, die mindestens seit Suárez vorherrschend ist und von der ein großer Teil zeitgenössischer Philosophie geprägt ist. (Außerdem bestimmt der damit verbundene Verweis der Theologie an das Übernatürliche einen großen Teil zeitgenössischer Theologie.) Die „Metaphysik“, die in dem neuesten Werk gerettet wird, ist der beständige „Realismus“, der sich von Platon zu Thomas von Aquin ausdehnt und der später von Meister Eckhart und Nikolas von Kues neu bearbeitet wurde. Hier ist es charakteristisch, dass Sein nicht eine transzendente „Umrandung“ ist, die sogar das Göttliche mit einschließt; vielmehr

⁵¹ J. Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, Grand Rapids, MI (Eerdmans) 2005.

⁵² J. Milbank, „Only Theology saves Metaphysics: on the Modalities of Terror“, in: Peter M. Chandler Jr / Conor Cunningham (Hg.), *Belief and Metaphysics*, London (SCM) 2007, 452–500.

⁵³ In: J. Milbank, *The Word Made Strange*, 36–55.

werden Sein und Gott als die transzendente Quelle identifiziert, an der alles andere partizipiert.

Außerdem, wie es schon im Vorwort von *Being Reconciled* angedeutet wird, führt Milbanks metaphysisch-theologische *methexis* der Gabe ihn und andere Anhänger der „Radical Orthodoxy“ dazu, sich zunehmend auf das Thema der Energie (*dynamis*) und der Weisheit (*sophia*) zu konzentrieren. In einem seiner weitreichendsten Arbeiten⁵⁴ argumentiert er, dass die sophiologische Tradition von Pavel Florensky und Sergii Bulgakov es uns ermöglicht, die Schlüsselkonzepte der „Radical Orthodoxy“ zu verfeinern, nämlich Partizipation, Vermittlung und Deifikation. Milbank zeigt, wie Sophiologie die Vermittlung zwischen den Personen der Trinität als substantielle Relationen begreift (einer Tradition folgend, die über Ost und West durch die Kappadozier, Augustinus und Thomas von Aquin weiter entwickelt wurde). Es kann deshalb keinen dritten Term zwischen Vater und Sohn oder zwischen Vater plus Sohn und dem Geist geben. Ebenso kann es keinen dritten Term zwischen dem Wesen der Gottheit und den Personen der Trinität selbst geben. Denn es gibt nichts Allgemeineres und Fundamentaleres als die drei göttlichen Personen und die trinitarischen Relationen, die zwischen ihnen bestehen. Die gesamte Schöpfung kommt vom dreieinigen Gott und kehrt zu ihm zurück, der das höchste Wesen und das oberste Gute ist.

Dieselbe „Sophio-Logik“ kann einige der christologischen Kernprobleme und Fragen beantworten. Es kann für Milbank wieder keinen dritten Term zwischen den zwei Wesensarten Christi geben, noch einen solchen zwischen den zwei Wesensarten und der göttlichen Hypostase. Es gibt auch keinen dritten Term zwischen dem Heiligen Geist und der katholischen Kirche. Gleichermaßen gibt es keinen dritten Term zwischen der Menschheit im Allgemeinen und der Gottheit, noch zwischen Gott, der in der Lage ist, Mensch zu werden, und der Menschheit, die ausersehen ist, vergöttlicht zu werden. Der Schlüssel zu dieser orthodoxeren und radikaleren Theologie ist die Partizipation von allem, was ist, an der göttlichen *Sophia*. Die Spezifität der Sophiologie ist, dass Sophia eine Beziehung oder *metaxu* (der Begriff ist zentral in Bulgakovs Arbeit) benennt, die sich nicht zwischen zwei Polen befindet, sondern sich vielmehr – gleichzeitig und paradoxerweise – an beiden Polen zugleich aufhält. Daher existiert sie nicht vor

⁵⁴ J. Milbank, „Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon“, in: Adrian Pabst / Christoph Schneider (Hg.), *Encounter between Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy. Transfiguration of The World Through The Word*, Aldershot (Ashgate) 2008, Kap. 2.

den zwei Polen, sondern geht mit ihnen zusammen auf, so dass sie nur einer vermittelten Kommunikation entsprechend existieren können, die rein okkult verbleibt – ein Problem vollkommener unerforschlicher Affinität. Eine so veränderte Sophia ist natürlich keine vierte göttliche Person, sondern ist ebenso (aber auch anders) wie der Vater, der Sohn und der Heilige Geist eine Art von Energie, die den Einen dreieinigen Gott sowohl vereint als auch in sich unterscheidet und Seine glorreiche Schöpfung mit der Weisheit, ihn als Schöpfer zu kennen, befähigt. Wie Milbank es kurzfasst: „Sophia ruht in der Gottheit und dem Grund: es liegt nichts zwischen den beiden, aber, – als ‚the true intermediary *metaxu*‘ [zitiert aus Bulgakovs *The Bride of the Lamb*] – bringt sie sie sehr eng zusammen.“⁵⁵

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz habe ich das Konzept der „Radical Orthodoxy“ der Partizipation herausgearbeitet und diskutiert. Es ist zurückzuführen auf John Milbanks Arbeit an der Theologie der Gabe, die über die weltliche Vernunft hinausgeht, sowie auf Catherine Pickstocks Arbeit, die sich mit der liturgischen Natur der Partizipation bei Platon und im Mittelalter beschäftigt. Seit der Veröffentlichung des Aufsatzbandes mit dem Namen „Radical Orthodoxy“ im Jahr 1999 hat eine große Zahl von Theologen und Philosophen diesen konzeptuellen Rahmen in eine Vielzahl von unterschiedlichen Richtungen modifiziert und expandiert. Was jedoch diesen facettenreichen Ausführungen gemeinsam bleibt, ist das Argument, dass das Spätmittelalter und der frühe moderne Dualismus die Philosophie von der Theologie, Vernunft vom Glauben und Natur von der Gnade getrennt haben. Dieser Dualismus stützt sich auf eine Reihe von unhaltbaren Annahmen über den *cosmos* und über die Natur individueller Substanzen. Die Unfähigkeit der rein immanenten Natur, ihren Ursprung, ihre Aufgabe und ihre Bestimmtheit auszuweisen, macht eine Alternative erforderlich, die sowohl theologisch als auch philosophisch ist, und zwar die vermittelnde Gegenwart des transzendenten dreieinigen Gottes im Herzen der materiellen, pluralistischen Welt.

Übersetzung aus dem Englischen: Meetje Margret Witte, Oldenburg

⁵⁵ Ebd.