



## Emanzipatorische Partizipation

Gottes Mitteilung, die Teilhabe des Glaubens und die Freiheit zur Liebe

VON CHRISTOPH SCHWÖBEL <sup>1</sup>

### *1. Von der Emanzipation zur Partizipation?*

Schaut man im internationalen Horizont auf die letzten vierzig Jahre theologischer Diskussion zurück, kann man sich des Eindrucks eines radikalen Wandels der Themen, Gegenstände und Leitbegriffe des theologischen Gesprächs nicht erwehren. Die Programmentwürfe der damaligen theologischen Debatte wie die politische Theologie, die Theologie der Befreiung oder die feministische Theologie hatten einen kritisch-revisionären Grundzug gemeinsam. Die Kritik der Lehrtraditionen der Kirche und der bestehenden Strukturen der Gesellschaft, gern mit dem heute etwas antiquiert klingenden Begriff des „establishment“ bezeichnet, bildete einen gemeinsamen Brennpunkt unterschiedlicher theologischer Orientierungen. Weitgehend bestand Einigkeit darüber, dass eine Revision traditioneller theologischer Denkmuster und überlieferter kirchlicher Lehr- und Lebensstrukturen anzustreben sei – Uneinigkeit oft nur darüber, ob diese Veränderung in einem revolutionären Neuaufbruch von Theologie und Kirche oder einem evolutionär-reformistischen Prozess der Ausarbeitung neuer Strukturen (auch ein Lieblingswort der damaligen Zeit) bestehen sollte. Die Orientierung des Theologietreibens auf die Zukunft schien oftmals ebenso selbstverständlich wie die Annahme, dass die Gesellschaftsentwicklung der Moderne dem theologischen Denken den Takt vorzugeben habe. Die Soziologie galt bei vielen als Leitwissenschaft auch für die Neukonzeptionierung der Theologie. Die weitgehend geteilte Annahme war, dass die Sä-

<sup>1</sup> Christoph Schwöbel ist Professor für Systematische Theologie und Direktor des Instituts für Hermeneutik und Dialog der Kulturen an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

kularisierung einen umfassenden globalen Prozess darstelle, auf den sich die christliche Theologie einzustellen habe. Auch wenn man nicht theologisch darüber nachdachte, wie atheistisch von Gott zu reden sei, war die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus ein entscheidender Horizont des Nachdenkens über die Gottesfrage. Der Begriff der Kritik diente als umfassende Legitimationsinstanz, Tradition als der dunkle Schatten, von dem sich das helle Licht der Kritik abhob. Als gemeinsamen Nenner dieser revisionären Bemühungen schien sich der Begriff der Emanzipation anzubieten, der mit klangvollem Freiheitspathos den Auszug aus den Bindungen der Tradition ebenso begründen konnte wie die Ausrichtung auf das gelobte Land in der Zukunft. Der Begriff der Emanzipation kann dabei die methodische Orientierung des Auszugs aus den traditionellen Bindungen und die inhaltliche Fokussierung auf die Freiheitspraxis miteinander verbinden, der einer theologischen Praxis der Konstruktion entspricht.

Demgegenüber bietet heute – wiederum im internationalen Horizont – die theologische Diskussion und vor allem auch die theologische Forschung vielerorts ein anderes Bild. Die Orientierung an der Tradition und ihren reichen Quellenbeständen gehört gegenwärtig gerade bei jungen theologischen Forschern und Forscherinnen zum selbstverständlichen Material theologischer Reflexion. Es ist eher zu erwarten, dass theologische Qualifikationsarbeiten über die Klassiker der Denkgeschichte des Christentums geschrieben werden als programmatische Entwürfe einer zukünftigen Theologie. Die Kritik der Kritik lässt die Größe der Denkwürfe der Vergangenheit als Ressourcen theologischer Reflexion heute neu entdecken. Anstelle der Soziologie ist vielfach wieder die Philosophie zur wichtigsten Gesprächspartnerin geworden. Die philosophisch-theologischen Traditionen der Antike und des Mittelalters scheinen vielerorts weit mehr Interesse zu finden als die neuesten Konzepte der Gesellschaftstheorie oder Psychologie. Dabei wird die Philosophie nicht als außertheologischer Maßstab theologischen Denkens betrachtet, sondern als notwendig auf die Gottesfrage bezogene Reflexion auf die Wirklichkeit als ganze. Die Grundfragen der negativen Theologie, der Mystik und Trinitätslehre ziehen die spekulative Aufmerksamkeit auf sich – mit einer durchaus positiven Wertung des „Spekulativen“ in der Theologie. Spiritualität ist in manchen Kontexten an die Stelle der Säkularität getreten. Nicht der neuzeitliche Atheismus, sondern die verschiedenen Varianten Gott zu denken – sei es im christlichen, jüdischen oder islamischen Kontext – sind Gegenstand der Auseinandersetzung. „Metaphysik“ und „Ontologie“ gelten nicht als theologisch-philoso-

phische Negativfolien, von denen man sich abzusetzen hätte, sondern als sachlich geforderte, hohe Anforderungen an Reflexionsfähigkeit und begriffliche Reflexion stellende Arbeitsgebiete, die *nach* der Metaphysikkritik und *nach* der Religionskritik erst ihre eigentliche Stärke erweisen. Auch die Haltung zur Kirche ist oftmals nicht vom Gestus kritischer Distanzierung geprägt, sondern von einer konstruktiven Partizipation, die die liturgische Praxis für aussagekräftig und relevant für die theologische Theorie betrachtet. Der Begriff der Partizipation kann dabei sowohl die methodische Orientierung der Teilnahme am Erbe der christlichen Tradition bezeichnen als auch den metaphysischen Grundbegriff, der im Zentrum der Darstellung des Gott-Welt-Verhältnisses in den Differenzierungen des endlichen Daseins steht und der die theologische Aufgabe als eine der Rekonstruktion erscheinen lässt.

Man kann darüber spekulieren, welche Faktoren zu diesem radikalen Wandel der Themen, Gegenstände und Leitbegriffe der theologischen Diskussion geführt haben, der z. B. an den Forschungsschwerpunkten der Graduate Schools angelsächsischer Universitäten besonders deutlich hervortritt. Der Attraktivitätsverlust der zukunftsorientierten politischen Utopien im Gefolge des Zusammenbruchs der kommunistischen Systeme im Osten gehört ebenso dazu, wie die Postmoderne, die die Ideologie der Moderne, dass der Fortschritt der Kulturentwicklung auf die Autonomie der säkularen Vernunft abziele, die alle Wahrheitsansprüche auch der religiösen Traditionen vor dem Forum vernünftiger Reflexion rechtfertigungspflichtig mache und in eine Krise gestürzt habe. Der scheinbare Rückzug auf die Prämoderne, der viele Formen partizipatorischen Denkens in der Theologie, aber auch in der Philosophie kennzeichnet, beinhaltet eine radikale Entmythologisierung des Anspruchs der Moderne, ein Monopol an Rationalität zu besitzen. Die Epochenaufteilung von Moderne und Prämoderne, derzufolge das Mittelalter zu den „dark ages“ gerechnet werden könne, wird in der Postmoderne als hegemonialer Anspruch der aufklärerischen Vernunft entlarvt, die sich damit der kritischen Befragung zu entziehen versucht.

## *2. Drei Formen der Partizipation*

Fragt man, in welchen theologischen Kontexten die Fokussierung auf die Kategorie der Partizipation eine besondere Rolle spielt, so lassen sich die orthodoxe theologische Tradition mit ihrer Betonung der Partizipation am

trinitarischen Leben Gottes, die so genannte „finnische“ Lutherdeutung, die – z.T. im Gespräch mit der orthodoxen Theologie – die Teilhabe der Glaubenden an Christus in einem streng ontologischen Sinne pointiert und – in den letzten zehn Jahren – die Bewegung, die sich ohne alle falsche Bescheidenheit als „Radical Orthodoxy“ der theologischen Öffentlichkeit präsentiert und auf viel Zustimmung und noch mehr Kritik gestoßen ist, ausmachen.

Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts hat die Kirchengemeinschaft nicht nur als gegenwärtige Aufgabe präsentiert, die auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens in der Zukunft verweist. Vielmehr erscheint sie auch als Möglichkeit zur Bereicherung der eigenen theologischen Tradition durch die kritische Auseinandersetzung mit den Traditionen des jeweils anderen, also als Möglichkeit einer Partizipation an der Tradition des anderen. Das gilt vor allem für das Gespräch zwischen westkirchlicher und ostkirchlicher Theologie. Oftmals konnte dabei die Entdeckung gemacht werden, dass solche Formen des Austauschs z.T. eine lange Geschichte haben, die nach der Kirchenspaltung keinesfalls aufhört, sondern nach dem Schisma – auch in der Reformationszeit – weitergeführt wurden.<sup>2</sup> Die Besonderheit des Beitrags der orthodoxen theologischen Tradition besteht darin, dass die Kategorie der „Partizipation“ bei ihr trinitätstheologisch und in engster Beziehung auf die sakramentale Praxis der Kirche reflektiert wird. Die in Platons Philosophie begründete und im Neuplatonismus systematisch ausgearbeitete Struktur der Partizipation alles Seienden am überseienden Einen wird damit einerseits ontologisch durch den Glauben an die Dreifaltigkeit Gottes modifiziert und diese Modifikation prägt andererseits die ontologische Gestalt der Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes in der Kirche.<sup>3</sup> Ihre anspruchsvollste systematisch-theologische Form hat diese Reflexion des Prinzips der Partizipation in John D. Zizioulas' Ent-

<sup>2</sup> Das zeigt sich z.B. daran, dass auch die theologische Auseinandersetzung zwischen zwei prominenten Theologen der reformatorischen Tradition wie Philipp Melanchthon und Andreas Osiander Problemkonstellationen aufnehmen, die in der ostkirchlichen Tradition eine große Bedeutung haben. Das wird etwa in der Analyse dieser Auseinandersetzung aus der Sicht einer ostkirchlichen Theologin besonders deutlich. Vgl. *Anna Briskina*, Philipp Melanchthon und Andreas Osiander im Ringen um die Rechtfertigung. Ein reformatorischer Streit aus der ostkirchlichen Perspektive, Frankfurt 2005.

<sup>3</sup> Im ökumenischen Kontext ist dieser Gedanke in seiner grundlegenden Bedeutung expliziert bei *Grigorios Larentzakis*, Die Teilnahme am trinitarischen Leben – Die Bedeutung der Pneumatologie für die Ökumene heute, in: *Der Heilige Geist: Ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, LAR 25, Erlangen 1996, 225–244.

wurf *Being as Communion*<sup>4</sup> gewonnen, in der die Interpretation der Theologie der Kappadozier zu einer eigenen systematisch-theologischen Konzeption ausgearbeitet wird, die sich – in Großbritannien ebenso wie im Zusammenhang der Arbeit von *Faith and Order* – als ökumenisch höchst einflussreich erwiesen hat. Für Zizioulas ist eine Pointierung in Bezug auf den Begriff der Partizipation von entscheidender Bedeutung. Im Bereich der Schöpfung kann Partizipation als Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Natur bestimmt werden, die es möglich macht, von individuierten Substanzen einer Natur zu sprechen, aber nicht erlaubt, die unverwechselbare Besonderheit personaler Identität zum Ausdruck zu bringen. Diese kann nur ausgesagt werden durch die Beziehung des Menschen zu der personalen *koinonia* des dreieinigen Gottes, in dem Vielheit (Vater, Sohn und Geist) und Einheit (das eine göttliche Wesen) gleichursprünglich sind. Wir müssen daher zwischen Partizipation im Sinne von *Seinsteilhabe* (z. B. des geschaffenen Seins an Gott als der Quelle des Seins: *metoché*) und *Koinonia* als personaler Gemeinschaft, die durch personale Relationen zwischen hypostatischen Identitäten konstituiert wird, unterscheiden.<sup>5</sup> Die Teilhabe des Menschen an der *Koinonia* des trinitarischen Lebens durch die Taufe und die Eucharistie, die die unverwechselbare personale Identität begründet, ist von der *Seinsteilhabe* des Menschen als Natur unterschieden. In dieser Konzeption orthodoxer Theologie wird einerseits konsequent ontologisch gedacht und alles Seiende aus seiner Beziehung zu Gott verstanden, andererseits aber wird zwischen Person und Natur so differenziert, dass ihnen unterschiedliche Weisen der Partizipation zugeordnet sind. Freiheit gewinnt der Mensch nur als Person in der Beziehung zur personalen *Koinonia* des dreieinigen Gottes, während er in der *Seinsteilhabe* an die Notwendigkeit gebunden erscheint.

Der zweite Kontext, in dem die Frage der Partizipation prononciert und detailliert bearbeitet wird, ist die sog. „finnische Lutherinterpretation“, wie sie von Tuomo Mannerma und seinen Schülern inauguriert wurde und weit über den finnischen Kontext, vor allem in den USA, konstruktiv aufgenommen wurde.<sup>6</sup> Die zentrale These dieses Ansatzes ist, dass Christus im Glau-

<sup>4</sup> John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985. Vgl. vor allem zu den ekklesiologischen Implikationen von Zizioulas' Konzeption: Jan Günter Jackisch, *Der Geist, Christus und die Kirche*. John Zizioulas, Georges Florovsky, Martin Luther und Johannes Calvin im Dialog, Norderstedt 2003.

<sup>5</sup> Vgl. Zizioulas, *Being*, a.a.O., 93f.

<sup>6</sup> Die umfassendste Einführung bietet der Band zur Vorstellung der finnischen Lutherinterpretation in den USA: Carl E. Braaten/Robert W. Jensen (eds.), *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, Grand Rapids 1998.

ben wahrhaft gegenwärtig ist und daher das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung und das orthodoxe Verständnis der Vergottung (theosis) aufs engste zusammengehören, insofern die Gegenwart Christi im Glauben „real-ontisch“ verstanden werden muss.<sup>7</sup> Damit erfolgt eine deutliche Distanzierung gegenüber der dominanten Form der deutschen Lutherforschung, wie sie von Gerhard Ebeling und Wilfried Joest vertreten wurde, die in Luther einen programmatischen Übergang von einer aristotelisch geprägten Substanzmetaphysik zu einer „relationalen Ontologie“ diagnostiziert. Die finnische Forschung konzentriert sich auf der einen Seite darauf, das „real-ontische“ Denken in Luthers Theologie anhand der unterschiedlichen Themen seiner Theologie nachzuweisen und auf der anderen Seite deutlich zu machen, dass die Voraussetzungen für die anti-metaphysische Interpretation Luthers, wie sie besonders prononciert in der Schule Karl Holls hervortritt (Erich Vogelsang, Reinhold Seeberg, Erich Seeberg), aber auch schon in der Schule von Albrecht Ritschl besonders von Wilhelm Herrmann vertreten wurde, sich nicht so sehr dem Studium der Texte Luthers in ihrem Traditionszusammenhang als vielmehr der Beeinflussung durch den Kantschen Dualismus eines „Reichs der Freiheit“ (Geist) und eines „Reichs der Notwendigkeit“ (Natur) verdankt, vor allem in seiner Weiterführung in der Philosophie Hermann Lotzes.<sup>8</sup> Nimmt man Luther nicht aus dieser Perspektive wahr, sondern vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, wird der „finnischen“ Lutherdeutung zufolge deutlich, dass das Motiv der Partizipation Luthers gesamte Theologie durchdringt. Dabei wird an der christologischen Grundlegung der Partizipation stets festgehalten. Alle Aussagen über die Partizipation der Christen an Gott werden dabei zurückgebunden an die Programmformel: *In ipsa fide Christus adest*. Von dort aus kann eine trinitarische Ontologie entworfen werden<sup>9</sup>, deren theologischer Charakter stets betont wird, die aber – das ist die Arbeitshypothese – das gesamte Themenfeld der Partizipationsmetaphysik der neuplatonischen Tradition neu strukturiert.<sup>10</sup> Steht dieser Gedanke im Zentrum der Theologie Luthers, eröffnen sich

<sup>7</sup> Vgl. *Tuomo Mannerma*, Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung, Hannover 1989.

<sup>8</sup> Vgl. *Risto Saarinen*, Gottes Wirken in uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Mainz 1989.

<sup>9</sup> Vgl. *Tuomo Mannerma*, Hat Luther eine trinitarische Ontologie? in: Luther und die trinitarische Tradition: Ökumenische und philosophische Perspektiven, LAR 23 Erlangen 1994, 43–60.

<sup>10</sup> Vgl. *Sammeli Juntunen*, Luther and Metaphysics: What Is the Structure of Being according to Luther?, in: Braaten/Jenson (eds.), Union with Christ, a.a.O., 129–160.

nicht nur neue Perspektiven für eine ökumenische Verständigung zwischen Lutheranern und Orthodoxen, sondern auch zur patristischen und mittelalterlichen Theologie, wie sie die Lehre der römisch-katholischen Theologie prägt. Das Partizipationsmotiv kann so die Basis für eine umfassende ökumenische Verständigungsstrategie werden.

Der dritte Kontext, in dem das Partizipationsmotiv eine zentrale Rolle spielt, ist die neue theologische Richtung, die unter dem programmatischen Titel „Radical Orthodoxy“ firmiert und gegenwärtig in der angelsächsischen Theologie auf breiter Front diskutiert wird. Der Ansatz dieses Buches erwuchs – und das erscheint rückblickend als höchst aufschlussreich – aus John Milbanks „Theology and Social Theory“<sup>11</sup>. Säkularität als Grundkonzept moderner Sozialtheorie wird hier mit einem ontologischen Nihilismus gleichgesetzt, der in der Trennung von Vernunft und Glaube, Natur und Gnade in der spätmittelalterlichen Theologie begründet ist, wodurch die natürliche Vernunft zu einer Basiskategorie ohne ontologische Fundierung wird. Demgegenüber formuliert dann das Vorwort von „Radical Orthodoxy“ das radikal kritische und radikal konstruktive Programm einer am christlichen Neuplatonismus orientierten Partizipationsmetaphysik. Die radikale Kritik bestreitet der modernen Gesellschaft, Kultur, Politik, Kunst, Naturwissenschaft und Philosophie, dass sie – nach ihrer Verabschiedung der Transzendenz – eine ontologische Grundlage hat. Fundiert in verzweifelten Selbstkonstitutionsversuchen der säkularen Vernunft offenbaren diese unterschiedlichen Interaktionsbereiche in der Moderne ihren nihilistischen Charakter. Seine Wurzeln hat dieser Nihilismus in der Theologie selbst. Nach der Auffassung der „Radical Orthodoxy“-Gruppe ist sein Anfang genau bei Duns Scotus zu datieren, der einen univoken Begriff des Seins einführte, das schöpferische Sein Gottes und das geschaffene Sein der Welt miteinander verband und so die Gleichung zwischen Gott und dem Sein selbst aufhob. Seit Duns Scotus ist alles, was folgt, auch in der Theologie, von der Reformation angefangen, eine Depravationsgeschichte, ein langer Absturz ins Nichts. Die radikale Konstruktion knüpft an die platonische Philosophie und den christlichen Neuplatonismus bei Augustin und einem augustinisch interpretierten Thomas von Aquin an und macht Partizipation zum theologischen Integral:

„The central theological framework of radical orthodoxy is ‚participation‘ as developed by Plato and reworked by Christianity, because any alternative configuration perforce reserves a territory independent of God. The

<sup>11</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond secular reason*, Oxford 1990.

latter can only lead to nihilism (though in different guises). Participation, however, refuses any reserve of created territory, while allowing finite things their own integrity. Underpinning the present essay, therefore, is the idea that every discipline must be framed by a theological perspective; otherwise these disciplines will define a zone apart from God, grounded literally in nothing.<sup>12</sup>

Die Ausführung dieses Programms weist schon in dem programmatischen Essayband große Differenzen der Akzentuierung und der Durchführung auf, und das Bekenntnis zur Methode der „collage“ ist zugleich ein Eingeständnis mangelnder methodischer Transparenz. Erhellend ist vor allem, dass die Verabschiedung der „master story“ der Moderne mit ihrer Feier der Geschichte als Emanzipationsgeschichte der säkularen Vernunft durch eine strukturell parallele „master story“ ersetzt wird, die seit Duns Scotus Theologie, Philosophie und alle Kulturbereiche auf dem slippery slope zum Nihilismus sieht. In der Diskussion ist mittlerweile nicht nur die Kritik der Radical Orthodoxy Gruppierung an den von ihr inkriminierten Formen der Theologie und Philosophie, angefangen von Duns Scotus, als Folge von z.T. recht simplen Missverständnissen erwiesen, sondern auch ihre konstruktive Interpretation von Denkern wie Plato, Augustin oder Thomas von Aquin einer radikalen Kritik unterzogen worden. Radical Orthodoxy ist Theologie im emphatischen Sinn, die in ihren Publikationen einen Stil der Übertreibung pflegt, der ihre Thesen immer wieder durch over-statement gefährdet. Zudem ist der Stil dieser Theologie prononciert anti-dialogisch: Mit dem Nichts diskutiert man nicht! Das darf aber nicht davon ablenken, dass das Grundprogramm, „to reclaim the world by situating its concerns and activities within a theological framework“<sup>13</sup>, eigentlich keine neue Vision der Theologie präsentiert, sondern Aufgabe aller christlichen Theologie ist, die sich zum dreifaltigen Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender bekennt.

Betrachtet man den Begriff der Partizipation durch die Brechung der Akzentuierungen in diesen drei Kontexten, erscheinen eine Reihe von Gemeinsamkeiten, aber auch klärungsbedürftigen Differenzen. Gemeinsam ist allen drei Ansätzen die Betonung der grundlegenden Rolle der Ontologie bzw. Metaphysik. Alles Seiende muss in seiner Grundbeziehung zum Sein Gottes begriffen werden. Andere Dimensionen der Wirklichkeit, wie sie in den Wissenschaften untersucht und in den Kultursphären gestaltet

<sup>12</sup> John Milbank, Graham Ward and Catherine Pickstock, Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy, in: John Milbank, Graham Ward and Catherine Pickstock (eds.), *Radical Orthodoxy*, Abingdon 1999, 1–20, 3.

<sup>13</sup> Introduction, a.a.O., 1.

werden, ruhen alle auf dem ontologischen Fundament, das in der Beziehung des Seienden zu Gott als Grund und Ursprung des Seins gelegt ist. Damit ist zugleich in allen drei Konzeptionen vorausgesetzt, dass Gott als der Ursprung des Seienden vom Seienden selbst gerade durch diese Begründungsrelation unterschieden ist und damit nicht als das höchste Seiende gedacht werden kann. Diese Begründungsrelation, die in unterschiedlicher Weise als Partizipation charakterisiert wird, sichert die Einheit und Verstehbarkeit der Wirklichkeit. Die Partizipation alles Seienden an Gott ist die Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*, insofern jede res und jeder intellectus letztendlich in Gott begründet sind. Vernunft und Glaube haben insofern einen einheitlichen Fluchtpunkt, und eben dies bestreitet sowohl eine vorgebliche Autonomie der Vernunft als auch eine prinzipielle Unabhängigkeit des Glaubens von der rationalen Erfassung der Wirklichkeit. Obwohl diese ontologische Begründungsfigur in allen drei Varianten des Partizipationsdenkens als fundamental gesehen wird, unterscheiden sie sich jedoch in der Art und Weise, wie diese Begründungsfigur expliziert wird. Zizioulas unterscheidet zwischen der Form personaler Partizipation (*koinonia*) und der Partizipation durch die Natur (*metoché*). Diese Unterscheidung, die durchaus an die kantische Unterscheidung von Geist und Natur erinnert, wird in ihrer perspektivischen Anwendung auf die Lutherinterpretation von der „finnischen“ Lutherforschung gerade als das *proton pseudos* der nicht-metaphysischen Lutherdeutung gesehen. In dieser Abweisung einer dualistischen Ontologie – und sei es auch wie bei Zizioulas *innerhalb* einer trinitarischen Ontologie – liegt wiederum eine der wichtigsten Pointen der Partizipationsontologie der Radical Orthodoxy Bewegung. Für alle drei Zugänge zur Partizipation ist die Partizipationsfigur in dem immanenten Wesen Gottes als Dreieinigkeit begründet, das in seiner heilsökonomischen Selbstmanifestation auch die konkreten Gestalten der Partizipation prägt. Bei jeder der drei Schulen wird darauf insistiert, dass die Teilnahme am Leben der Kirche und ihrer Praxis ontologische Valenz hat, insofern sich hier die Erschließung des Partizipationscharakters aller Wirklichkeit an der Wirklichkeit Gottes ereignet und so die angemessene Form ihrer Anerkennung in der Liturgie gewinnt.

### 3. Mitteilung als Anrede – Teilhabe als Antwort

Auch wenn man die Betonung der drei theologischen Schulen teilt, dass die christliche Theologie auf Grund ihres Gegenstandes, nämlich des drei-

einigen Gottes als Grund, Sinn und Ziel aller Wirklichkeit, eine Gesamt-sicht der Wirklichkeit zu vertreten hat, stellt sich dennoch die Frage, ob mit der zentralen Stellung des Partizipationsmotivs nicht doch eine meta-physische Reduktion auf ein Grundmoment angelegt ist, das dann dazu führt, aus der Grundstruktur der Partizipation im Sinne einer ontologischen Deduktion die Wirklichkeit in allen ihren Strukturen abzuleiten. Könnte die ontologische Konzentration auf das Partizipationsmotiv nicht dazu führen, die reiche Differenzierung der geschaffenen Wirklichkeit mit ihren vielfältigen Interdependenzen in ihrer erlebten Phänomenalität im Partizipationsmotiv als ihrer Begründungsstruktur zu kondensieren? Die Zielsetzung, „to reclaim the world by situating its concerns and activities within a theological framework“, hätte dann eine grandiose Abstraktion zur Konsequenz. Alle drei Formen der Ausarbeitung des Partizipationsmotivs sind sich dieser Gefahr bewusst und versuchen ihr auf ihre Weise entgegenzutreten. Bei Zizioulas vollzieht sich das in einer personalistischen Metaphysik, die sogar Fragen der Ökologie konstruktiv einbeziehen kann, in der „finnischen“ Lutherdeutung durch die Differenzierung des Partizipationsmotivs in den unterschiedlichen theologischen loci und ihren Applikationsbereichen, bei der Radical Orthodoxy Bewegung durch die These: „the theological perspective of participation actually saves the appearances by exceeding them“<sup>14</sup> und dem Versuch, dies auch in partizipationstheologischer Exploration von der Offenbarung bis zur Erotik und von der Sprache bis zur Musik unter Beweis zu stellen. Dennoch, die Frage muss erlaubt sein: Haben die Partizipationstheologien eine Tendenz zum theologischen Reduktionismus?

Orientieren wir uns zur theologischen Beurteilung der Partizipationsmodelle an dem reformatorischen Grundsatz, „daß die einige Regel und Richtschnur“ zur Beurteilung aller christlichen Lehre „seind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments“<sup>15</sup>, dann eröffnet schon ein kurzer Blick auf die biblischen Überlieferungen einen vielgestaltigen Horizont, in dem der Begriff der Partizipation zu konkretisieren ist. Das Bemühen, die biblischen Überlieferungen ontologisch ernst zu nehmen und in ihnen nicht nur literarische Illustrationen von auch abgesehen von ihnen zu gewinnenden metaphysischen Prinzipien (wie dem der Partizipation) zu sehen, ist zugleich das Motiv für den fortdauernden Dialog mit den philosophischen Lehrtraditionen in der Theologie der Alten

<sup>14</sup> Introduction, a.a.O., 4.

<sup>15</sup> Konkordienformel, Ep. „Von dem summarischen Begriff ...“, BSLK 767, 14–19.

Kirche, der Scholastik, der Reformationszeit bis in die Gegenwart, der gerade durch die Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Platonismus in allen seinen Varianten faszinierend dokumentiert ist. Schon die ersten Seiten der Bibel machen deutlich, dass dort das Thema der Partizipation in vielfältigen – und ontologisch relevanten – Spezifizierungen bearbeitet ist. Eine Reihe von Stichworten muss hier genügen. Im Mittelpunkt steht das göttliche Schaffen in der Freiheit des göttlichen Handelns durch das Wort und durch die Tat. Beides gehört aufs engste zusammen: Gottes Wort ist schöpferisch wirksames Wort, existenzbegründendes und sinnvermittelndes Wort, Gottes Handeln stets kommunikatives Handeln, das auf eine Kommunikationsgemeinschaft Gottes mit seinen menschlichen Geschöpfen zielt. Der Mensch ist als Ebenbild Gottes das von Gott angeredete Geschöpf, das seine Existenz in Verantwortung vor Gott lebt. In der Verblendung der Versuchung widerspricht der Mensch Gott, indem er Gottes Stellung in der Schöpfung einzunehmen versucht, nach der Gottgleichheit greift und so seine geschöpfliche Unterschiedenheit von Gott als Entfremdung erfährt. In Antwort auf den Widerspruch des Menschen bewahrt Gott seine gefallenen menschlichen Geschöpfe vor der Vernichtung, die die Folge wäre, wenn Geschöpfe sich auf das begründen wollen, was sie nicht von Gott empfangen haben: Nichts. Die Erhaltung der menschlichen Geschöpfe angesichts des Widerspruchs, ein in vielfältigen Varianten wiederkehrendes Motiv der Urgeschichte, manifestiert die Schöpfungsabsicht Gottes als Willen zur Gemeinschaft mit seiner Schöpfung, die aus Gott selbst motiviert ist – als schöpferische Liebe. Die Geschichte Israels als Geschichte von Bundesschlüssen und Bundesbrüchen, Existenzgefährdungen und Rettungen aus der Bedrohung dokumentiert exemplarisch die Erhaltung der Schöpfung in der Zeit und damit die Treue Gottes zu seinem schöpferischen Gemeinschaftswillen und darum zu seinem erwählten Volk.

Fragen wir, wie in diesen Erzählungszusammenhängen die Struktur der Partizipation spezifiziert wird, lässt sich zunächst feststellen, dass Partizipation

- begründet ist im schöpferischen Wort und kommunikativen Handeln Gottes, das auf Gemeinschaft mit seiner Schöpfung abzielt und in der Einheit von Existenzbegründung und Sinnerschließung diese Gemeinschaft als kommunikative Gemeinschaft gestaltet;
- auf Reziprozität angelegt ist, in der die Mitteilung Gottes auf die Antwort des Menschen zielt, und diese asymmetrische Reziprozität die

Möglichkeit und Verwirklichung des Widerspruchs und seine Bewältigung durch den Schöpfer einschließt;

– nicht unabhängig von ihrer Realisierung im Prozess der Geschichte ist, so dass die Schöpfung auf den Bund abzielt und der Bund die asymmetrische Struktur der Schöpfung spiegelt und die Geschichte ihre Einheit in der Identität Gottes hat, dessen Identität zugleich die Zielbestimmung der Geschichte definiert: Ich bin, der ich sein werde;

– damit in der Struktur von Verheißung und Erfüllung ausgelegt werden kann, so dass die „vertikale“ Struktur der Transzendenzabhängigkeit der Schöpfung in der „horizontalen“ Struktur des geschichtlichen Verlaufs in seiner eschatologischen Zielbestimmung erschlossen wird.

Blicken wir von den Erzählungszusammenhängen des Alten Testaments auf die Literatur der Weisheit und der Psalmen, so sind zwei weitere Charakterisierungen erlaubt. Partizipation der Schöpfung am Willen und Wesen des Schöpfers

– begründet die Regelmäßigkeit des geschöpflichen Geschehens in Natur und Geschichte nicht als inhärente Gesetzmäßigkeit, sondern als in seinen Strukturen durch Gott begründet und in seiner Regelmäßigkeit von Gott gewährt und bewahrt;

– vollzieht sich im Modus des Gesprächs mit Gott in der Anrede Gottes in Bitte, Lobpreis, Dank und Klage, wobei das im-Gespräch-mit-Gott-Sein keine optionale Zusatzbestimmung menschlichen Geschöpfseins ist, sondern der Vollzug menschlicher geschöpflicher Existenz.

In den neutestamentlichen Erzählzusammenhängen und den katechetischen und paränetischen Explikationszusammenhängen der Briefliteratur werden diese konkreten Realisierungsmuster von Partizipation radikalisiert und fokussiert, in dem Jesus von Nazareth

– in seiner Predigt und Lebenspraxis vom gegenwärtigen Kommen der Gottesherrschaft das Zum-Ziel-Kommen des schöpferischen Gemeinschaftswillens in der Wirklichkeit der gegenwärtigen Erfahrung bezeugt und so die Gemeinschaft mit seiner Person zum Zugang der Gemeinschaft mit Gott bezeugt;

– am Kreuz stirbt, begraben wird und am dritten Tage von Gott auferweckt wird, und so die Wahrheit seines Lebenszeugnisses erschlossen wird, und die Gottesgemeinschaft in der Verkündigung des auferweckten Gekreuzigten und in der Feier der fortdauernden Lebensgemeinschaft mit dem auferweckten Herrn erfahren werden kann, so dass er als der menschengewordene Sohn des ewigen Vaters geglaubt wird, wann und wo

Gott selbst durch das Wirken seines Geistes solchen Glauben möglich und wirklich macht;

- die an Jesus Glaubenden sich durch die Erfahrung der Wahrheit des Evangeliums von Jesus Christus auf den Weg gebracht wissen zur Vollendung der Gemeinschaft Gottes des Schöpfers mit seiner versöhnten Schöpfung und dies in der so konstituierten Freiheit ihres Lebenszeugnisses bezeugen.

Versuchen wir die Konkretisierungen, die die Struktur der Partizipation in den biblischen Überlieferungen gewinnt, zusammenzufassen, lassen sich einige wichtige Modifikationen hervorheben. Partizipation mit Gott vollzieht sich als Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott in seinem schöpferischen, versöhnenden und vollendenden Handeln. Konkret vollzieht sie sich durch den Glauben und die Feier der Sakramente im Geist als Gemeinschaft mit Christus und so als Gemeinschaft mit Gott dem Vater. Sie vollzieht sich nicht als Teilhabe des Vergänglichen am Ewigen jenseits der Zeit, sondern als die Verwirklichung der Ewigkeit durch die Zeit. Sie vollzieht sich nicht als Befreiung von der Räumlichkeit der Schöpfung, sondern in der Räumlichkeit der Schöpfung, als konkreter Raum der Verwirklichung der Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Sie ist darum nicht die Aufhebung der Vielen in das Eine, sondern, weil Gott drei Personen in der Einheit des göttlichen Wesens ist, als Verwirklichung der Einheit durch die Gemeinschaft der Vielen, in der Gemeinschaft des Geistes und in der Einheit des Leibes Christi, der uns als adoptierte Söhne und Töchter Gottes als der einzige Sohn Gottes mit Gott dem Vater verbindet. Das trinitarische Handeln und Reden Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung ist darum die Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Partizipation erscheint auf diese Weise als Begriff zweiter Ordnung, dessen konkrete Gestalt und dessen erfahrbare Verwirklichung im trinitarischen Glaubensbekenntnis ausgesagt werden. Auf diese Weise sind die Strukturen der Geschöpflichkeit, die Zusage der Versöhnung und die Verheißung der Vollendung die konkreten Formen der Partizipation geschöpflichen Seienden am schöpferischen Sein Gottes.

#### *4. Gottes dreifältiges Sich-geben: Offenbarung als Teilgabe – Glaube als Teilhabe*

Nehmen wir die biblischen Traditionen in ihrem ontologischen Gehalt ernst – das ist die bisher entwickelte These –, dann nötigen sie zu erheb-

lichen Modifikationen im Verständnis der Partizipation. Sie kann nicht mehr einfach als Partizipation der Immanenz an der Transzendenz, als Teilhabe des endlichen Seienden am unendlichen Sein Gottes begriffen werden. Nach dem Verständnis des christlichen Glaubens kommt es zu einer Inversion der Transzendenz Gottes: Gottes Partizipation an seiner Schöpfung in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung eröffnet der versöhnten und auf den Weg zur Vollendung gebrachten Schöpfung die Partizipation an Gottes ewigem Leben. Die Konkretisierungen des Partizipationsbegriffs verweisen auf das trinitarische Teilgeben Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung (!) als dem Prozess, in dem die Schöpfung in Gottes ewiges Leben einbezogen wird.

Luther hat diesen Vollzug der Partizipation als Teilgabe in dem abschließenden Bekenntnis seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi“ (1928) folgendermaßen zusammengefasst:

„Das sind die drei Personen und ein Gott, der sich uns allen selbst ganz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit Himmel und Erden samt allen Kreaturen, daß sie dienen und nütze sein müssen. Aber solche Gabe ist durch Adams Fall verfinstert und unnütze geworden. Darum hat darnach der Sohn sich selbst auch uns gegeben, alle seine Werk, Leiden, Weisheit und Gerechtigkeit geschenkt und uns dem Vater versöhnet, damit wir wieder lebendig und gerecht auch den Vater und seine Gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche Gabe niemand nütze wäre, wo sie heimlich verborgen bliebe und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der heilige Geist und gibt sich auch uns ganz und gar, der lehret uns solche Wohltat Christi uns erzeiget erkennen, hilft sie empfangen und behalten, nützlich brauchen und austeilen, mehren und fördern. Und tut dasselbige beides innerlich und äußerlich: Innerlich durch den Glauben und andere geistliche Gaben, äußerlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und (das) Sakrament des Altars.“<sup>16</sup>

Was Luther hier in der Zusammenfassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses festhält, nimmt die vielgestaltige Dynamik der Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung in den biblischen Überlieferungen auf und bringt sie in der Darstellung der dreifaltigen Freigebigkeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes auf den Punkt. Die Partizipationsstruktur wird damit umgekehrt und selbst noch einmal im Sich-geben Gottes begründet. Dabei wird einerseits klar, dass das dreifaltige Sich-geben Gottes alle Wirklichkeit begründet und somit in einem wahrhaft metaphysischen Sinn der

<sup>16</sup> WA 26, 505f.

Grund aller Wirklichkeit ist. Andererseits aber wird auch deutlich, dass das Sich-geben Gottes in der Schöpfung und in der Versöhnung auf das Wirken des Heiligen Geistes abzielt und sich in ihm vollendet. Nach der Seinsordnung folgt das Handeln des Vaters, des Sohnes und des Geistes der Reihenfolge Schöpfung, Versöhnung und Vollendung, wobei die Vollendung sich für Luther, der damit das traditionelle Motiv der visio beatifica auf die Erkenntnis des Glaubens bezieht, als Gotteserkenntnis vollzieht. Weil dem so ist, ist die Struktur des Gebens Gottes auch erst vom Handeln des Heiligen Geistes her erkennbar, der die Wahrheit der Christusbotschaft erschließt und so die Wohltat Christi erkennen lässt, der durch die Versöhnung mit Gott auch erkennen lässt, wie Gott der Vater sich uns gibt „mit Himmel und Erden samt allen Kreaturen“. Das Sich-geben des Schöpfers und des Versöhnners zielt auf das Offenbarwerden Gottes durch den Heiligen Geist. Die Art und Weise, wie Gott an sich Anteil gibt, ist keineswegs auf die Seinsmitteilung oder die Versöhnung beschränkt, sondern ist in ihrem Charakter Offenbarung. Verstehen wir also Partizipation so, wie sie nach Luther in Gottes dreifaltigem Sich-geben begründet ist, hat sie als Teilgabe den Charakter der Offenbarung. Die Seinsbeziehung und die Erkenntnisbeziehung sind in der dreifaltigen Offenbarung Gottes miteinander vermittelt.

Nach Luthers Darstellung dieses Zusammenhanges in der Erklärung zum Credo im großen Katechismus ist die trinitarische Offenbarung Gottes zugleich die Aufdeckung der Bestimmung des Menschen, deren Realisierung sich im Glauben als dem Werk des Heiligen Geistes vollzieht.

„Denn da [in dem, was das Credo bekennt] hat er selbst offenbaret und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte und über, daß er uns alles gegeben und eingetan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist [ge]geben, durch welche er uns zu sich brächte. Denn wir könnten nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Huld und Gnade erkannten ohn durch den Herrn Jesus Christus, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den Heiligen Geist offenbaret wäre.“<sup>17</sup>

Das Sich-geben des dreieinigen Gottes, das sich im Wirken des Heiligen Geistes vollendet, hat – von seiner Vollendung im Werk des Geistes be-

<sup>17</sup> BSLK 660, 28–45.

trachtet – als Ganzes den Charakter der Offenbarung.<sup>18</sup> Es zielt darauf, dass „er uns zu sich brächte“. Dieses Zu-Gott-gebracht-sein ist der Glaube als das innerliche Werk des Heiligen Geistes, das sich durch die äußerlichen, zeichenvermittelten Kommunikationsakte des Evangeliums, der Taufe und des Sakraments des Altars vollzieht, wie es das Bekenntnis von 1528 hervorhebt. Damit ist die Struktur der Partizipation weitgehend modifiziert. Sie erscheint einerseits als Offenbarung, als Teilgabe des dreieinigen Gottes in seinem dreifaltigen Sich-geben, andererseits als die Teilhabe des Menschen an Gott in dem so konstituierten Glauben. Offenbarung und Glaube haben insofern beide eine ontologische und eine epistemologische Dimension. Das Sein Gottes ist als kommunikatives, auf Partizipation gerichtetes Sein verstanden, das auf sein Offenbarwerden abzielt, das Erkennen des Menschen als partizipatorische Erkenntnis in der kommunikativen Gemeinschaft mit Gott.<sup>19</sup> Insofern erklärt Luthers Darstellung der Partizipation in der Zusammengehörigkeit von Gottes Selbstteilgabe als Offenbarung und des Menschen Anteilhabe an Gott als Glaube, wie auch der Programmspruch der finnischen Lutherforschung „In ipsa fide Christus adest“ zu verstehen ist.

### 5. Emanzipatorische Partizipation

Die eingangs gemachten Beobachtungen zum Wechsel der Schlagworte von der Emanzipation zur Partizipation in der theologischen Diskussion der letzten vierzig Jahre lassen sich auf dieser Basis noch einmal aufgreifen. Ist mit dem Wechsel der Schlagworte auch eine sachlich begründete Verschiebung der Leitbegriffe theologischer Reflexion angezeigt, so dass Partizipation und Emanzipation als ausschließende Alternative zu verstehen wäre? Wohl kaum! Zumindest für Luther stand stets fest, dass die im Glauben von Gott gewährte Gemeinschaft mit Gott, in der Gott sich uns so gibt, dass er uns zu sich bringt, nicht nur als ein Partizipationsgeschehen zu begreifen ist, sondern ebenso als ein Emanzipationsgeschehen, in dem der Mensch aus falschen Bindungen an das Geschaffene, vor allem an seine

<sup>18</sup> Vgl. dazu ausführlicher: *Christoph Schwöbel*, Offenbarung, Glaube und Gewißheit in der reformatorischen Theologie, in: *Eilert Herms/Lubomir Žak*, Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen 2008, 214–234.

<sup>19</sup> Vgl. *Christoph Schwöbel*, God as conversation. Reflections on a theological ontology of communicative relations, in: *J. Haers* (Hg.), *Theology of conversation. Towards a relational theology* (BETHL 172), Leuven 2003, 43–67.

eigenen Werke und ihren Motor, den Gedanken der Selbstkonstitution durch Freiheit, befreit wird und so die Gewissheit des Glaubens als reale Gemeinschaft mit Gott als Grund der Freiheit entdeckt. Glaubensgewissheit als das Ziel der Offenbarung Gottes in seinem dreifaltigen Sich-geben ist insofern Freiheitsgewissheit. Sie ermöglicht darum den Glaubenden ein freies Handeln aus eigener Gewissheit. Wie radikal dieser Gedanke zu verstehen ist, wird erst dann deutlich, wenn wir den in seinem gesamten Werk vielfältig verstreuten Hinweisen darauf folgen, dass Luther Gott und die Wahrheit als identisch betrachtet.<sup>20</sup> So betrachtet ist Offenbarung bei Luther Wahrheitserschließung, und zwar in der trinitarisch präzisen Form, dass das Gewissheit schaffende Wirken des Geistes die Wahrheit der Christusbotschaft in den Herzen gewiss macht, und die so gewiss gemachte Christusbotschaft die Wahrheit der Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung wieder erkennbar macht, deren Erkenntnis durch die Verblendung der Sünde verfinstert worden ist. Die Wahrheit des Glaubens ist damit nicht eine spezielle religiöse Wahrheit, sondern die Wahrheit, die für ihren Grund in Gottes Offenbarung transparent geworden ist und die alles, die gesamte Schöpfung, umfasst. Das Verständnis der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* erscheint insofern begründet in der Beziehung zwischen Gottes Offenbarung und dem von Gott gewirkten Glauben. Die dreifaltige Offenbarung Gottes ist die Art und Weise, wie Gott seine Wahrheit zu verstehen gibt, und insofern die *adaequatio rei ad intellectum*. Die Glaubensgewissheit, die durch den Heiligen Geist als Erschließung der Wahrheit der Christusbotschaft und so als Erschließung von Gottes Wesen, Willen und Werk geschaffen wird, ist darum als *adaequatio intellectus ad rem* zu interpretieren, als die durch die Offenbarung Gottes gewirkte Entsprechung des Glaubens gegenüber seinem Grund und Gegenstand, die im lebensbestimmenden Vertrauen ihren Ausdruck findet.

Diesem Glauben, der in der durch Gottes dreifältiges Sich-geben begründeten Gottesgemeinschaft begründet ist, gilt die Verheißung: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ (Joh 8, 32) Insofern ist die Glaubensgewissheit als Wahrheitsgewissheit Freiheitsgewissheit. Keine äußere Autorität kann die Freiheit eines Christenmenschen begrenzen, weil sie in der Wahrheitsgewissheit des Glaubens begründet ist. Konkret wird diese Freiheitsgewissheit, wenn sie als Wahrheitsgewissheit des Evangeliums verstanden

<sup>20</sup> Die vielfältigen Belege für diese Identitätsbehauptung hat *Eilert Herms* in seiner Studie: *Gewißheit in Luthers „De servo arbitrio“* zusammengestellt, in: *Ders., Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 2006, 56–80; vgl. vor allem 59f. Anm. 6.

wird, dessen Zuspruch den Menschen aus allen Versklavungen befreit, in die er sich dann begibt, wenn er Grund und Gelingen seines Lebens an andere Instanzen bindet als an den in Christus offenbarten Gott. Damit wird aber zugleich die Wirklichkeit in ihrer Vielfalt und Besonderheit durchschaubar als das Werk des Schöpfers, der jedem seiner Geschöpfe eine unantastbare Würde verliehen hat. Insofern der Glaube an seiner eigenen Wirklichkeit erkennt, dass Gottes Schöpferwirken auf die Gemeinschaft mit seiner Schöpfung zielt und Gott selbst im Kreuz Jesu Christi den Widerspruch gegen die Realisierung seines Schöpferwillens in sich aufnimmt und so überwindet, erkennt er darin das Wesen Gottes als seine schöpferische, versöhnende und vollendende Liebe. Kein Wunder, dass Luther diese Glaubensgewissheit als Ausrichtung der menschlichen Freiheit auf das Tun des Willens des Schöpfers und so als radikale Nächstenliebe verstehen konnte: „Denn durch diese Erkenntnis kriegen wir Lust und Liebe zu allen Geboten Gottes, weil wir hier sehen, wie sich Gott ganz und gar mit allem, das er hat und vermag, uns gibt zu Hilfe und Steuer, die zehn Gebote zu halten: der Vater alle Kreaturen, Christus alle seine Werk, der heilige Geist alle seine Gaben.“<sup>21</sup> Die durch das trinitarische Sich-geben Gottes geschaffene Gottesgemeinschaft im Glauben erfährt sich so als emanzipatorische Partizipation am Wesen, Willen und Werk Gottes, die sich dem Nächsten so zuwenden kann, wie Gott ihn liebt: als sein würdevolles, versöhntes und zur Vollendung berufenes Geschöpf.

In seiner rudimentären Form ist dies bereits in der „Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) formuliert: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan.“ Dies ist allerdings nur dann keine rätselhafte Antinomie, wenn die Freiheit im Glauben durch die Gemeinschaft mit Christus begründet ist und die Freiheit des Christenmenschen sich so als Freiheit zur Nächstenliebe erfährt. „Aus dem allen folgt der Satz, daß ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten – in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben steigt er über sich hinaus zu Gott; aus Gott steigt er unter sich hinab durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und in der göttlichen Liebe.“<sup>22</sup>

<sup>21</sup> BSLK 661, 35–41.

<sup>22</sup> WA 7, 38 (Clemen 2, 27).