

Rechtfertigung als Vergottung?

Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung
und ihrer systematisch-theologischen Adaption

Von Martin Hailer

»Es ist wahr: Der Mensch, dem die Gnade Gottes hilft, ist mehr als ein Mensch. Ja, die Gnade Gottes macht ihn gottförmig und vergottet ihn, so dass die Schrift ihn Gott und Sohn Gottes nennt.«

Wenn man als Rätsel aufgibt, vom wem die beiden eben zitierten Sätze stammen, dann werden nicht allzu viele auf die richtige Antwort kommen. Dass die Gnade Gottes aus dem Menschen mehr als einen Menschen mache, ja, dass sie ihn vergotte, das sagte niemand anderes als – Martin Luther.¹ Die Sätze stammen aus der Predigt zu St. Peter und Paul 1519 in Leipzig, gelegentlich der Disputation mit Johannes Eck. Der Reformator legt eine Passage aus Matthäus 16 aus und bekräftigt vor allem die völlige Unfreiheit des Willens gegenüber Gott. Der Mensch ist eben *nur* Mensch. Weil das so ist, gilt aber im Umkehrschluss: Die Gnade Gottes führt den Menschen über sich hinaus, sie macht ihn gottförmig und vergottet ihn.

Eine solche Äußerung aus dem Mund des Reformators ist mindestens ungewöhnlich. Eigentlich gilt doch, dass die Reformation und besonders Luther das genaue Gegenteil betonen: Gott ist Gott und Mensch ist

1 WA 2; 247,39-248,3, modernisiertes Deutsch. Original im Kontext: »Drumb spricht wol sanct Hieronymus uber ditz ewangelium, das zu merken sey, wie Christus seine juenger fragt, was die menschen von ym sagen, und darnach, was sie von ym sagten, sam sie nit menschen weren. Dann war ist es, das der mensch mit gnaden beholffen mehr ist dann ein mensch, Ja die gnad gottis macht yn gotformig und vergottet yn, das yn auch die schrifft got und gottis sun heist. Also mus der mensch uber fleisch und blut außgezogen werden und meher dann mensch werden, soll er frum werden. Das geschicht nu anfenglich, wann der mensch das erkennt als ym selbs unmueglich und demueticlich die gnad gottis darzu sucht, an ym selbs gantz verzweifelt. Darnach aller erst folgen die guten werck: wann die gnad also erlanget ist, dann hastu ein freyen willen, dann thu was in dir ist.«

Mensch. Menschen sollen wir werden, nicht Gott. Gott ist *sub contrario* gegenwärtig, in der inversen Macht des Kreuzes. Wenn das richtig ist, ist eigentlich kein Ort dafür, von Vergottung zu reden und davon, dass der Mensch in Gottes Gnade gottförmig wird und mehr als ein Mensch.

Es geht mir jetzt nicht darum, einen möglichen Widerspruch in Luthers Schriften und Predigten aufzudecken oder eine Systematisierung seines Werks vorzuschlagen, die trotz der Varietät dieser Aussagen zu einem geschlossenen Bild kommt. Mir geht es um die hier angerissene Sache in gegenwärtiger Verantwortung. Meine Frage, anknüpfend an Luthers Formulierung von 1519 lautet: Gibt es evangelisch die Möglichkeit oder gar die Notwendigkeit, Gottes Gnade als Teilhabe des Menschen an Gott zu verstehen? Kann oder soll man sogar sagen, dass Gott Partizipation an sich gewährt, wenn er Menschen rechtfertigt und gnädig bei ihnen anwesend ist? Das Lutherwort von eben sagt es provozierend deutlich. Ich möchte wissen, ob es im Abstand einiger Jahrhunderte und im lebendigen theologischen Gespräch der Gegenwart auch so zu sagen ist. Mein Gesprächspartner dafür ist zunächst Dietrich Bonhoeffer. Er ist derjenige lutherische Theologe in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der die Position, dass des Menschen Partizipation an Gott sagbar, ja nötig zu sagen ist, prononciert vorgetragen hat.² Daran ist zu erinnern, bevor es dann zur finnischen Lutherforschung geht, die sich pointiert zum Thema äußert.³ Systemati-

2 Dass er durchaus nicht der einzige ist, sei gleich vermerkt, nur zum Zweck der Deutlichkeit konzentriere ich mich auf ihn. Vgl. nur K. HOLL, Zur Verständigung über Luthers Rechtfertigungslehre, (NKZ 34, 1923, 165-183); R. HERMANN, Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«, 1930, Nachdr. 1960, 68-108; H.J. IWAND, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (in: Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, hg. von G. SAUTER, 1980, 11-125, vgl. bes. 107-111.121-124); DERS., Nachgelassene Werke. Neue Folge Band 2 Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit, hg. von der Hans-Iwand-Stiftung, 1999, 169 bzw. 425-431. Vgl. die eingehenden Diskussionen bei H. ASSEL, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935) (FSÖTh 72), 1994, bes. 17-44.81-86.158-163.357-361.407-416.

3 Christoph Schwöbel hat darauf hingewiesen, dass das Thema Partizipation neben der finnischen Forschung auch von gegenwärtigen Vertretern der Orthodoxie sowie im Programm der »Radical Orthodoxy« diskutiert wird, vgl. C. SCHWÖBEL, Emanzipatorische Partizipation. Gottes Mitteilung, die Teilhabe des Glaubens und die Freiheit zur Liebe (ÖR 57, 2008, 187-204, 189-195). Sein Beitrag ist von mancher Sympathie für das finnische

ker wie der amerikanische Lutheraner Robert Jenson berufen sich auf sie. Im Gespräch mit ihm und einigen anderen möchte ich das Für und Wider einer evangelischen Partizipationslehre ausleuchten. Schlagwortartig lautet mein Erklärungsziel: Partizipation des Menschen an Gott? Ja – man muss aber deutlich erklären und eingrenzen, warum das ein hilfreiches theologisches Konzept ist.

I Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes nach Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffers Arbeit ist nicht eben arm an Wandlungen und Wendungen, auch ist sie ja Fragment geblieben. Zu ihren Kontinuitäten gehört, ja: vielleicht die Kontinuität *ist* aber das Denken in der Kategorie der Partizipation. Es beginnt in der Dissertation *Sanctorum Communio* mit der berühmten Formel »Christus als Gemeinde existierend«⁴ und ihrer Erläuterung. In der Habilitationsschrift *Akt und Sein* legt Bonhoeffer eine veritable Grundlegung von Menschsein als ›Sein in‹ vor und differenziert die Überlegungen aus der Dissertation noch einmal erheblich.⁵ Wiederum in aller Deutlichkeit aufgegriffen wird die Thematik in den Fragmenten zur *Ethik*.⁶ Dort geschieht es unter dem Leitbegriff »Wirklichkeit« und Bonhoeffer lanciert seine berühmt gewordene Idee, dass allererst die Wirklichkeit in Christus Wirklichkeit im Vollsinn ist. Ich ziehe die wichtigsten Bestimmungen aus den beiden genannten Büchern und dem Ethik-Konvolut zusammen. Es ergibt sich, in aller Kürze gesagt, folgendes Bild:

Anliegen geprägt, (vgl. 202) unternimmt es aber doch, das Grundanliegen dieser drei Richtungen gemeinsam zu skizzieren und so auch zu kritisieren (bes. 194-196). Die »ontologische Konzentration auf das Partizipationsmotiv« (196) ist im Programm der ›Radical Orthodoxy‹ durchaus gegeben. Die beiden anderen Richtungen setzen jedoch so spezifisch an, dass zuerst gefragt werden müsste, inwieweit die Verwendung desselben Terminus überhaupt auf denselben Sachverhalt schließen lässt. Bemerkungen dazu im vorliegenden Aufsatz unten 3.c.

4 D. BONHOEFFER, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (DBW 1), 2005.

5 D. BONHOEFFER, *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (DBW 2), 2008.

6 D. BONHOEFFER, *Ethik* (DBW 6), 1998.

Bonhoeffers durchgängiges Anliegen ist es, dass Gottes Wirklichkeit in die Wirklichkeit der Welt eingeht und an sich Anteil gewährt. Man kann diese Grundüberzeugung in zwei Elemente gliedern. Das erste: Gott steht der Welt nicht distant gegenüber, sondern würdigt sie seiner wirksamen Gegenwart. Und das zweite: Das ›wie‹ von Gottes Gegenwart ist inhaltlich eindeutig bestimmt: Gott ist gegenwärtig in seiner Offenbarung in Jesus Christus. Das Element Nr. 1 setzt den entscheidenden Unterschied zu Gotteslehren philosophischer Provenienz.⁷ Das Element Nr. 2 markiert ebenso einen entscheidenden Unterschied, nämlich den zur weithin gültigen lutherischen Selbstausslegung seiner Tage. Für sie war es möglich, mehrere gestufte Quellen von Offenbarung bzw. Orte der Gegenwart Gottes anzunehmen, auch solche, die manchen lutherischen Theologen auch auf völkische Abwege führte. Bonhoeffers frühe Gemeintheologie und seine späten Überlegungen zu den Mandaten Gottes in der Welt markieren hier eine deutliche Grenze.

Gott ist in der Welt wirksam gegenwärtig, und zwar in seiner Christusoffenbarung. In der Dissertation von 1927 führt Bonhoeffer dies unter anderem in einer Theorie der Person durch. ›Person‹ ist nicht dadurch, dass jemand der Gattung *homo sapiens* angehört oder dass man von ihm sagen kann, er habe Geist oder Vernunft. Person im christlichen Sinne ist einzig dadurch, dass es Gott gefällt, diese Person zu konstituieren. Das Wort ›Person‹ denotiert ein lebendiges Wechselspiel. Person entsteht und vergeht im Gegenüber zu Gott. »Nur aus der absoluten Zweiheit von Gott und Mensch entspringt die Person.«⁸ Person wird, weil Gott als ihr transzendentes Gegenüber wirkt. Und dies gilt nicht nur für des Einzelnen Gottesbeziehung. Eine isolierte Gott-Mensch-Beziehung schließt Bonhoeffer im Ansatz aus. Vielmehr: Gott macht Menschen auch und gerade füreinander zum Du. »*Personbegriff, Gemeinschaftsbegriff und Gottesbegriff* stehen in unlöslicher wesentlicher Beziehung.«⁹

⁷ Pointiert spricht Bonhoeffer in seiner Idealismuskritik deshalb von »christlicher Philosophie«: BONHOEFFER, *Sanctorum Communio* (s. Anm. 4), 29.

⁸ Ebd.

⁹ AaO 19.

Das ist der Grundlegungsgedanke für die berühmteste Formulierung aus *Sanctorum Communio*: »Christus als Gemeinde existierend«.¹⁰ Eine Person ist, weil Gott, der Vater Jesu Christi sie wirksam setzt. Eine Person ist dabei so, dass sie wesentlich auf andere bezogen ist. Denkt man diese Elemente zusammen, dann ist die Gemeinde nicht eine Sammlung oder eine Gruppierung, dann ist sie Christus als Gemeinde existierend. Bonhoeffer findet zu deutlichen Formulierungen: Die Gemeinde existiert in Christus, die Offenbarung markiert nicht nur Potenzialität von Gott her, sie ist Realität und Vollendung, »Geschichtegewordensein seines Wortes«.¹¹ Dieses Sein-in reißt nicht aus der Welt heraus, vielmehr qualifiziert es ein Stück Welt entscheidend neu: »In der Kirchengemeinde ist ein Stück Welt rein aus der sanctorum communio heraus organisiert.«¹² Alles, was weiter zu sagen ist, ist im Rahmen dieser Grundkonstellation zu sagen.

Akt und Sein, die Habilitationsschrift, kann als Erweiterung und Differenzierung dieses Erklärungsanspruchs gelesen werden. Des Menschen Existenz wird programmatisch als »Sein-in« eingeführt. Das Buch schreitet dann die verschiedenen Bezüge dieses Seins-in ab: Zugehörigkeit zur Adamsmenschheit,¹³ Zugehörigkeit zur Christumenschheit,¹⁴ jeweils nach Aspekten organisiert (die dem Buch auch seinen Haupttitel gaben). Das Sein in Christus differenziert Bonhoeffer dann noch mal in Unterasspekte, so ist das Gewissen die Vergangenheitsorientierung und das Kindsein die Zukunftsorientierung im Jetzt.¹⁵

Und schließlich die *Ethik*. Bonhoeffer setzt terminologisch anders an. Er spricht nicht mehr in erster Linie von der Konstitution der Person – obwohl das sachlich eine Rolle spielt –, sondern verwendet den Begriff der Wirklichkeit. Was wirklich sei, ist umstritten. Die Antwort des christlichen Glaubens ist eindeutig: Wirklich im Vollsinn ist die in Christus erschienene Wirklichkeit Gottes. Was ›wirklich wirklich‹ ist, das zeigt sich

¹⁰ AaO 76 u. ö.

¹¹ AaO 89.

¹² AaO 158.

¹³ BONHOEFFER, *Akt und Sein* (s. Anm. 5), 135 ff.

¹⁴ AaO 149 ff.

¹⁵ Zum Kindsein: AaO 157-161.

im Selbstzeugnis Gottes. Bonhoeffer denkt demnach nicht an eine ideale Hinter- oder Überwelt, wenn er von der letzten Wirklichkeit spricht. Es handelt sich präzise um diejenige Wirklichkeit, in der Gott und Welt im Christusereignis zusammenkommen. Hier kommen Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit zusammen und hier ist Wirklichkeit *a fortiori*.¹⁶ Sowohl die Aussage ›Gott allein!‹ als auch die Aussage ›Welt allein!‹ sind von hier aus gesehen Abstraktionen und leere Sätze. Als ethischen Grundgedanken entwickelt Bonhoeffer dann die Frage, was an Handlungen zukommend und angemessen ist, wenn jemand dieser Wirklichkeit zugehört, an ihr Teil hat. »Der Ursprung der christlichen Ethik ist nicht die Wirklichkeit des eigenen Ich, nicht die Wirklichkeit der Welt, aber auch nicht die Wirklichkeit der Normen und Werte, sondern die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus. Das ist die Zumutung, die redlicherweise vor allem anderen an jeden gestellt werden muß, der sich das Problem einer christlichen Ethik angelegen sein lassen will.«¹⁷

So viel als Kurzbericht aus Bonhoeffers Werk. Er präsentiert das Thema Teilhabe an Gott demnach vor allem so: Gott konstituiert die Personhaftigkeit des Christenmenschen und er ist die Wirklichkeit, aus der lebend das zu Tuende klar und deutlich wird. So geht Gottes Wirklichkeit in die Welt ein und gewährt an sich Anteil. – Bonhoeffers Stimme wird in der systematischen Auseinandersetzung mit den Thesen der finnischen Lutherdeutung eine wichtige Rolle spielen. Zugleich dient der Kurzbericht als Erinnerung daran, dass das Partizipationsthema in der lutherischen Theologie des 20. Jahrhunderts – anders als es in eben dieser Lutherdeutung den Eindruck macht – durchaus vorhanden war.

II Beobachtungen und Bemerkungen zur finnischen Lutherinterpretation

In diesem Sinn geht es im nächsten Schritt um die Aufnahme des Gesprächs mit gegenwärtigen Autoren, die sich das Thema Partizipation vornehmen. Und hier ist zunächst festzustellen, dass es eine unmittelbare Weiterwirkung der Erwägungen Bonhoeffers und der anderen Er-

¹⁶ BONHOEFFER, Ethik (s. Anm. 6), 39.

¹⁷ AaO 33.

wähnten nicht gegeben hat. Die allenfalls zögerliche Rezeption der *Ethik* Bonhoeffers mag daran ihren Anteil haben und auch, dass diese Rezeption von gewichtigen Stimmen der Gegenwart mit Skepsis und Kritik vorangetrieben wurde.¹⁸ Wie dem auch sei: Es ist festzuhalten, dass das Thema ›Partizipation an Gott‹ erst Jahrzehnte später wieder auf den Plan tritt und das aus einer anderen Gegend und Forschungstradition. Gemeint ist die so genannte finnische Lutherforschung, und damit die Arbeiten des Systematikers Tuomo Mannermaa aus Helsinki, die seiner Schüler und eine Reihe von Kongressbänden, die daran sich anschließende Debatten dokumentieren.¹⁹

18 Vgl. M. HAILER, Bonhoeffers »Fragmente zur Ethik« und ihre Rezeption in der Ethik-Diskussion in Protestantismus und Gesamtkirche, erscheint im Bonhoeffer-Jahrbuch 2010/11.

19 Instruktive Forschungsüberblicke mit Nennung aller relevanten Bücher in deutscher Sprache bei E. MARTIKAINEN, Die finnische Lutherforschung seit 1934 (ThR 53, 1988, 371-387, hier 380-387); J. FORSBERG, Die finnische Lutherforschung seit 1979 (LuJ 72, 2005, 147-182). Die Tagungsbände sind: Der Heilige Geist. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Zusammenarbeit mit dem Institut für systematische Theologie der Universität Helsinki und dem Institut für ökumenische Forschung in Straßburg sowie in Verbindung mit der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V., 30.11.-4.12.1994 in Neuendettelsau, hg. von J. HEUBACH, 1996; Luther in Finnland. Der Einfluß Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung, hg. von M. RUOKANEN, 1986, Luther und die trinitarische Tradition. Ökumenische und philosophische Perspektiven, hg. von J. HEUBACH, 1994; Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers, hg. von A. GHISELLI u. a., 1993; Luther und Theosis, hg. von J. HEUBACH, 1990; Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.-12. November 1986, hg. von T. MANNERMAA u. a., 1987; Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie. Referate der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft in Helsinki 15.-16. November 1994, hg. von M. REPO u. R. VINKE, 1996; Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther, ed. by CARL E. BRAATEN / ROBERT W. JENSON, Grand Rapids 1998. Eher kritisch fällt die Stellungnahme bei R. FLOGAUS, Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, 1997, aus. Das Luther-Handbuch berichtet im Rahmen der jüngsten Forschungsgeschichte über die finnischen Arbeiten (V. LEPPIN, Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Luther-Handbuch, hg. v. A. BEUTEL, 2005, 19-34, 28f), geht jedoch weiter nicht auf sie ein.

Worum geht es ›den Finnen‹?²⁰ Trotz der mittlerweile beachtlichen Menge an Studien und Diskussionen lässt sich eine thematische Mitte bestimmen. Negativ besagt die These: Es ist nicht so, dass Rechtfertigung ein distantes Urteil Gottes über den Menschen beschreibt, also eines, das dem gottfernen Menschen gnadenhalber gerecht spricht, wobei die Distanz zu Gott nicht aufgehoben wird. Vielmehr, und das zitiert bereits einen Titel von Tuomo Mannerman, »*in ipsa fide Christus adest*« – im Glauben ist Christus wirklich gegenwärtig. Die Vokabel ›Glaube‹ indiziert die wirkliche und wirksame Gegenwart Gottes im Gläubigen. Diese Gegenwart, so Mannerman und die Seinen weiter, ist eine, die mit der Metaphorik von Bewusstsein und der forensischen Rechtfertigung nicht zutreffend beschreibbar ist. Es bedarf vielmehr des expliziten Rückgriffs auf ontologische Termini: Gott ist seinshaft beim Glaubenden, nicht nur als Bewusstseinstatsache im Glauben oder durch die distante Aussage, der, der es aus sich heraus nicht verdiente, sei vor Gott *sola gratia* gerechtfertigt. Weil das so ist, gibt es eine starke Nähe von Luthers Auffassung zur in der Ostkirche präsenten Lehre von der *theosis* bzw. der *theopoiesis*, also der Lehre von der Vergottung des Menschen im Heilsprozess, in dem Gott den gefallen Kosmos zu sich zurückholt. So weit die These.

Ein Großteil der Forschungsarbeit, die in einer ganzen Reihe von Monographien – zumeist Dissertationen – vorgelegt wurde, dient zwei Anliegen: Die These vom »*in ipsa fide Christus adest*« wird aus den Schriften Martin Luthers als dessen durchgängig vertretene Ansicht belegt und es wird gezeigt, wie und unter welchen Umständen sie zu Gunsten einer bewusstseinstheoretischen Uminterpretation so weitgehend in Vergessenheit geriet. Ontologische Sprache ist angemessen, nicht relationale. Auf diese beiden Aspekte gehe ich hier nur vergleichsweise kurz ein. Ich berichte, welche zentralen Luthertexte wie gelesen werden und wo die

20 Diese Bezeichnung ist in der Diskussion mittlerweile weit verbreitet, wenn auch nicht eben glücklich. Allenfalls indiziert sie, dass die explizite *Vertretung* der Thesen der Gruppe um Mannerman außerhalb von ihr nicht sehr häufig anzutreffen ist. Der *Diskussion* des Themas in anderen Sektoren tut dies allerdings keinen Abbruch. Über die wichtigsten Rezeptionslinien berichtet R. SAARINEN, Partizipation als Gabe. Zwanzig Jahre neue finnische Lutherforschung (ÖR 57, 2008, 131-143); DERS., Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung, in: Luther und Ontologie (s. Anm. 19), 167-182.

Mannermaa-Schule den Umschlag ins für sie kritikable Bewusstseinsparadigma ansetzt. Zur Hauptsache aber geht es mir um die systematischen Implikationen der These: Was verändert sich in Christologie und Rechtfertigungslehre, wenn die These stimmt? Und: Wie ist es eigentlich mit den Anregungen Bonhoeffers – stehen sie beziehungslos daneben oder kann man sie in ein kritisches Gespräch ziehen?²¹

Mannermaa hat seine Forschungsarbeiten in einer auf deutsch und teilweise auch auf englisch vorliegenden Studie zusammengefasst. Sie ist systematisch, nicht historisch organisiert, versteht sich aber ausdrücklich theologiegeschichtlich. Die Integration der Ergebnisse ins gegenwärtige theologische Gespräch bleibt demnach ausdrücklich noch zu leisten. Mannermaa beginnt, indem er zwei Schichten einer Missinterpretation benennt. Es handelt sich zum einen um den Einfluss Kants und der Neukantianer auf die Theologie. Unter ihm wurde die Rechtfertigung als ethische, nicht als ontische Verbindung von Gott und Mensch gefasst. Stattdessen kam die Kategorie der Relation in den Vordergrund. Die zweite in Mannermaas Augen falsche Interpretation ist der kerygmatischen Theologie und vor allem dem Kerygmaverständnis der dialektischen Theologie anzulasten, die die Soteriologie auf aktualistische Weise verzerrt.²²

Lässt man die personal-ethische und die kerygmatische Herangehensweise als moderne Verstehenshindernisse weg, so ergibt sich laut Mannermaa ein klares Bild: Christus ist die Gnade Gottes und zugleich ist er das Ereignis von Gottes Gegenwart. Es ist nicht so, dass man das völlig trennen könnte, wie in Ansätzen, die das bleibende Sündersein auch des Gerechtfertigten betonen. Auch kann man forensische und effektive Rechtfertigung nicht als Ereignisse verstehen, die hintereinander stattfinden. Wo Christus ist, da ist er Gottes Gnade und zugleich Gottes verändernde und heilig machende Präsenz: »Von den bildhaften Ausdrücken, die die Vereinigung zwischen Christus und dem Gläubigen veranschaulichen,

21 Die von Mannermaa und den Seinen ins Visier genommene ökumenische Anschlussfähigkeit im Gespräch mit der Orthodoxie muss hier außen vor bleiben – dies ausschließlich aus Gründen der Übersichtlichkeit. Denn dass und wie sie dieses Gespräch suchen, ist vielversprechend.

22 T. MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, 1989, 189-192.

ist die *unio personalis* der vielleicht intensivste. Obwohl es sich hier um einen der Mystik nahe kommenden Begriff handelt, ist er ein wesentlicher Bestandteil der Rechtfertigungslehre Luthers.²³ Gegenwart Gottes und Gerechtigkeit im Glauben sind ein- und dasselbe. Und weil das so ist, kann man festhalten: Das Verhältnis von Gott und Mensch ist ein seinshaftes, ein ontisches. Die Kategorie der Relation, prominent spätestens seit Albrecht Ritschl, fällt dahinter zurück oder ist gar ganz falsch.

Das ist der Kerngedanke. Anhand seiner veranstaltet Mannermaa einen Durchgang durch die großen Themen der Christologie und Rechtfertigungslehre, einschließlich eines kurzen Ausflugs in die Ethik. Das Thema wird jeweils durchgeprüft und einer Neuinterpretation unterzogen. So etwa für den Glaubensbegriff, für den des Gesetzes, für die im Westen gewiss nicht leicht zu hörende Rede von der Vergöttlichung und die berühmte Formel vom *simul iustus et peccator*. Als sprechendste Beispiele wähle ich die *theopoiesis*, die Heiligung und die *simul*-Formel.

Um mit der *theopoiesis* zu beginnen: Mannermaa zitiert hierfür den *Galaterkommentar* von 1531 (veröffentlicht 1535)²⁴, in dem es tatsächlich heißt, dass der Glaube aus einem Menschen einen göttlichen Menschen macht: »Fidelis plane est divinus homo, filius Dei, heres orbis terrarum«.²⁵ Diese ungewohnte Begrifflichkeit Luthers besteht nach Mannermaa völlig zu Recht, da der Glaube als tatsächliche Gegenwart Christi den Glaubenden von allem anderen in der Welt unterscheidet. Gleiches findet er in der Freiheitsschrift und schließt daraus, dass es eine lutherische Variante der Lehre von der Vergöttlichung gibt: Durch die wirkliche Gegenwart Gottes im Glauben bedient Gott sich des Gläubigen als Ort seiner Präsenz in der Welt. Glaube ist die Transformationsbewegung in die Gottähnlichkeit.²⁶ Gott ist im Glaubenden ontisch gegenwärtig.

Dieser Gedanke hat nichts mit einer Seinsähnlichkeit des Menschen und Gott zu tun. Mannermaa beansprucht also, dass sein Gedanke nicht zu einer rekatholisierenden Interpretation führt und etwa zur Ontologie des IV. Laterankonzils. Vielmehr wird die Denkfigur der Ähnlichkeit in-

²³ AaO 50f.

²⁴ MANNERMAA, Glauben (s. Anm. 22), 50-52.

²⁵ WA 40,I; 390,22f.

²⁶ MANNERMAA, Glauben (s. Anm. 22), 52-55.

mitten je größerer Unähnlichkeit gerade abgelehnt und – zum Beispiel mit der Heidelberger Disputation – die damit verbundene *theologia gloriae* scharf abgelehnt.²⁷ Gott ist wirksam gegenwärtig, aber nicht durch eine progrediente Seinswirklichkeit sondern einzig und allein in seinem Wort. In ihm ist er aber wirklich gegenwärtig. Mannerman zitiert eine frühe Predigt des Reformators, die diesen Wort-Gottes-Aspekt mit Formulierungen zusammenbringt, die an die altkirchliche *theopoiesis*-Lehre erinnern, wie sie etwa in der berühmten Athanasius-Formel ausgedrückt ist, nach der Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott werde: »Sicut verbum Dei caro factum est, ita certe oportet et quod caro fiat verbum. Nam ideo verbum fit caro, ut caro fiat verbum. Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus.«²⁸ Das – wie Ebeling es nennen würde – Wortgeschehen ist es, das Gott und Mensch in eine Verbindung bringt, die nicht anders als ontisch ausgesagt werden kann.

Entsprechend dieser Sachlichkeit sind die Begriffe Erneuerung und Heiligung keine, vor denen man nach Auskunft Mannermans zurückzuschrecken hätte. Es ist in Luthers Ethik doch so, sagt er, dass wir einander zum Christus werden können und werden sollen.²⁹ Wo gute Werke geschehen – vor Gott gute Werke, nicht solche, die wir dafür zu halten meinen –, da sind dies eigentlich Werke Christi. Und weil solche Werke nicht durch einen direkten Eingriff Gottes ins Weltgeschehen passieren, sondern dadurch dass der Glaube das Handeln lenkt und leitet, kann man sagen: Die wirkliche Gegenwart Gottes bedient sich des menschlichen Handelns:

»Der Gedanke der *unio personalis* offenbart erneut, daß Luther die ontische Qualität der Gegenwart Christi als völlig real versteht. Christus *ist* Freiheit, Gerechtigkeit und Leben. Durch seine Gegenwart verbannt oder ›absorbiert‹ er gleichsam die im Gläubigen befindliche Sünde, Verdammnis und den Tod.«³⁰

Das aber ist nichts anderes als die Rede von der Erneuerung und Heiligung des menschlichen Lebens. Heiligung geschieht – und nicht etwa nur forensische Rechtfertigung. Und: Heiligung geschieht, wo Glaube ist, und nicht etwa als nachgelagerter Effekt der zuvor stattfindenden forensischen

²⁷ Ebd. 130-145.

²⁸ WA I; 28,26-28 (Weihnachtspredigt 1515), bei MANNERMAA, Glauben (s. Anm. 22) zit. 192.

²⁹ MANNERMAA, Glauben (s. Anm. 22), 165-172.

³⁰ AaO 49.

Rechtfertigung. Von diesem Gedanken aus ist es dann ein nicht mehr allzu großer Schritt zu einer Revision des Gedankens vom *simul iustus et peccator*. In der Hauptsache revidiert Mannermaa die Formel, indem er sagt, es gehe um ein prozesshaftes Verständnis von Heiligung und man müsse deshalb von einem *partim iustus et partim peccator* sprechen: Christus kommt im Heiligen Geist dauerhaft zu uns und nimmt die Sünde der Sünder hinweg.³¹ Wieder ist es wesentlich einer Passage aus dem *großen Galaterkommentar* geschuldet, dass Mannermaa dieses Thema bei Luther entdeckt. Den Totalaspekt lässt er daneben auch gelten, gibt ihm aber eine andere als gewöhnliche Interpretation: Was in uns *iustus* ist, ist allein Gottes Präsenz in Christus, nicht unser Werk. Das Durchsäuern des Sauerteigs ist das Werk Christi allein, der im Glauben real anwesend ist.³²

So weit einige Beispiele dafür, wie laut Tuomo Mannermaa die gewohnte Terminologie und Sachlichkeit von Glaube, Gegenwart Christi, Wachstum im Glauben, ja Vergöttlichung revidiert werden muss, wenn es um Luthers Sicht der Dinge geht. Ich zitiere eine kurze Zusammenfassung:

»Der Gedanke des im Glauben real-ontisch anwesenden Christus erschließt die Bedeutung vieler Themen der Theologie Luthers, die bisher in der Forschung umstritten gewesen sind. Er macht verständlich, wie Luther das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung, realer Gerechtigkeit und Gerechterklärung sowie den Partial- und Totalaspekt des simul-Gedankens versteht.«³³

Neben und mit Mannermaa hat ein mittlerweile großer Kreis an Schülerinnen und Schülern Studien vorgelegt, auch kam es zu reger Rezeption und Diskussion auf Kongressen. Das Bild ist dabei durchaus nicht einheitlich, der Kerngedanke aber wird konsistent vertreten. Ich kommentiere ihn anhand von vier Aspekten, zunächst durch zwei Beobachtungen zur Vorgehensweise und zum Erklärungsziel der finnischen Arbeiten:

1. Zuerst die Ausgangsbeobachtung, dass es sich bei der Arbeit des Mannermaa-Kreises um theologiegeschichtliche Studien handelt: Erst vereinzelt werden jetzt systematische Anschlüsse vorgenommen, so etwa von Risto Saarinen, der den Begriff der Gabe ins Zentrum seiner Erwägungen stellt – und ihn durchaus nicht einlinig mit Mannermaa inter-

³¹ AaO 67.

³² AaO 69f ad WA 40,1; 371,18-25.

³³ MANNERMAA, Glauben (s. Anm. 22), 92.

pretiert.³⁴ Sieht man davon ab, dann sind die vorgelegten Interpretationen nicht direkt für die Integration in die gegenwärtigen Debatte gedacht, sondern als theologiegeschichtliche Neuinterpretation. Die Ringe der Fehlinterpretation – Stichworte Ethisierung des Gottesverhältnisses und Kerygmatheologie – sollen abgetragen und ein unverstellter Blick auf Luther ermöglicht werden. Entdeckungszusammenhang ist das lutherisch-orthodoxe Gespräch, wobei die Arbeiten aber nicht behaupten, die ›Lösung‹ für es gefunden zu haben, sondern das unerschlossene Potential Luthers für dieses Gespräch aufgeschlossen zu haben.³⁵

2. Zum Fokus der Untersuchungen: Bei Tuomo Mannermaa – und nicht nur bei ihm – ist eine zweifache Konzentration festzuhalten. Zum einen konzentriert er sich auf wenige Kerntexte des Reformators. Allen voran ist hier der *Große Galaterkommentar* zu nennen, flankiert durch Passagen aus dem *Antilatomus*, der *Kirchenpostille*, der *Freiheitsschrift* und – gleichsam als Entdeckungs-, nicht jedoch als Begründungszusammenhang – aus der erwähnten Weihnachtspredigt von 1515. Kleinere Zitate finden sich selbstverständlich auch, die aber durchaus und meist eingestandenermaßen den Charakter von Fündlein in des Wortes besten Sinne haben. Diese Konzentration auf zwar zentrale aber eben doch nicht sehr viele Wortmeldungen des Reformators spiegeln sich in einer zweiten Konzentration, nämlich der auf *Begriffe*. Mannermaas sieht seine Beweisziele regelmäßig dann erreicht, wenn er gezeigt hat, dass Luther tatsächlich Begriffe wie ›Gottwerdung‹, ›Vergottung‹, ›Gegenwart Christi‹, ›Heiligung‹, ›einander zum Christus werden‹ und andere verwendet. Der Fokus liegt hierauf und damit auf dem Nachweis, dass der Wechsel im erklärenden Bezugssystem, der bei der Ethisierung und im Rahmen der Kerygmatheologie vorgenommen wurde, sachlich nicht zutrifft. Wieder zeigt sich hier die theologiegeschichtliche und nun auch forschungsgeschichtliche Zuspitzung seiner Arbeiten und der seines Teams.³⁶ Der Erklärungsanspruch

34 Vgl. etwa die weiterführende Interpretation der Gabe-Metapher bei R. SAARINEN, *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*, 2005; DERS., *Partizipation* (s. Anm. 20), 136-142.

35 MANNERMAA, *Glauben* (s. Anm. 22), 9.

36 Bekannteste Arbeit mit explizit forschungsgeschichtlicher Zuspitzung ist R. SAARINEN, *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung* (VIEG 137), 1999.

ist offenbar nicht der, eine Gesamtdeutung vorzulegen und entsprechend sind die Arbeiten nicht durch den Nachweis widerlegt, Luther habe auch anders gedacht und anders formuliert. Dass er in einiger Nähe zur *theopoiesis*-Lehre konzipierte, darauf kommt es an. Die eigentliche systematische Frage wird an andere weitergereicht.

Auf diese beiden Aspekte wird – mindestens – zu achten sein, will man in Rezeption und Kritik nicht aneinander vorbei reden. Hinzu kommen meines Erachtens noch mindestens zwei weitere, mit denen der Eintritt in die inhaltliche Auseinandersetzung beginnt:

3. Die Betonung, Luther benutze ontologische Termini, hat etwas Apodiktisches. Dass liegt daran, dass Mannermaa nicht auf eine Eigenart theologischen Sprechens reflektiert. Nirgends in seinen Arbeiten ist zu lesen, dass die großen Termini der Theologie Metaphern sind. Nirgends ist zu lesen, dass Theologie die interne Logik von Metaphern und Metapherngruppen ausschreitet und sie – das allerdings geht dann nicht ohne scharfe begriffliche Arbeit – prüft und, wo nötig, korrigiert.³⁷ In Mannermaas Wahrnehmung funktioniert es so: Wo ein Schlüsselbegriff auftaucht, da steht er für ein begrifflich benennbares Konzept. Das ist aber ein zu direkter Zugriff, der um die Metaphorizität auch der großen Begriffe kürzt. Vor allem verbaut er den Blick darauf, dass Begriffe je und je durch ihre Verwendung im Kontext in ihrer Bedeutung festgelegt werden. Pointiert gesagt: Nicht *dass* Luther bestimmte Begriffe aus der Ontologie und aus der Nähe der *theopoiesis*-Lehre verwendet, ist entscheidend. Entscheidend ist vielmehr, *wie* Luther sie in den Kontext seiner Erwägungen einzeichnet und wie durch diesen Aspekt der Sprachverwendung – es handelt sich um den synkategorematischen – den

³⁷ In einem erhellenden Aufsatz zur Trinitätslehre spricht Michael Welker von »Metaphernkränzen«, die es in ihr wahrzunehmen und auf ihre interne Logik und Aussagekraft zu überprüfen gilt, vgl. M. WELKER, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zum Verstehen trinitätstheologischer Metaphernkränze (in: Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, hg. von R. BERNHARDT und U. LINK-WIECZOREK, 1999, 179-193). Grundsätzliches zur Rolle der Metaphorizität biblisch entlehnter Vorstellungen in der – ihrerseits selbst nicht metaphorisch sondern begrifflich arbeitenden – Theologie bei D. RITSCHL u. M. HAILER, Grundkurs Christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Worte, ³2010, 28-40.365-376.387-393.

Begriffen womöglich eine Bedeutungsverschiebung zukommt. Das Beweisziel ist ums Entscheidende zu kurz definiert, wenn es darin besteht, das Vorkommen ontologischer Sprache beim Reformator festzustellen. Das eigentlich Interessante ist, wie Begriffe und Metaphern einander wechselseitig interpretieren, erklären – und damit auch, wie sie einander wechselseitig begrenzen.

4. Mit dem vorigen Punkt verbunden ist die Feststellung, dass der behauptete ausschließende Unterschied zwischen relationalem und ontologischem Sprechen nicht existiert. Die – notabene positive – Provokation der finnischen Arbeiten besteht darin, die Verwendung ontischer und ontologischer Metaphorik bei Luther ausgemacht und dann gezeigt zu haben, unter welchen forschungsgeschichtlichen Bedingungen sie in den Hintergrund gedrängt wurde. Was ich aber für falsch halte, ist die damit verbundene Behauptung, Luther denke nicht relational, sondern ontisch. Warum sollen das Gegensätze, ja ausschließende Gegensätze sein? Interessant ist doch vielmehr, dass zwei Konzepte ineinander und aneinander geraten, dass zwei Metaphern oder Metapherngruppen einander wechselseitig korrigieren, ergänzen und kritisieren.³⁸ Wieder zeigt sich: Ein Terminus erhält seine Aussagekraft vorzüglich durch seine Verwendung und nicht durch ihm isoliert zugesprochenen Bedeutungsgehalte. Für die Rezeption der finnischen Ergebnisse in der systematischen Debatte dürfte diese Beobachtung eine Schlüsselrolle einnehmen.

³⁸ Das ist das Hauptargument der Auseinandersetzung, die Karsten Lehmkuhler mit den finnischen Autoren führt, auch wenn er die Logik der Metapher nicht in den Blick nimmt, vgl. K. LEHMKÜHLER, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen* (FSÖTh 104, 2004, 268-283). In der finnischen Debatte selbst hat Risto Saarinen erste Schritte unternommen, Begriffe nicht nur als strenge Termini zu fassen, so etwa in seiner Interpretation des Gabebegriffs. Dass sprachphilosophische und -theologische Erwägungen aber weitgehend fehlen, räumt auch er ein, vgl. SAARINEN, *Partizipation* (s. Anm. 20), 142 f. Eine ausführliche Reaktion, die von Sympathie für die Sache geprägt ist, aber ebenfalls Differenzierungen der Begrifflichkeit einklagt, hat Gunther Wenz vorgelegt, vgl. G. WENZ, *Unio. Zur Differenzierung einer Leitkategorie finnischer Lutherforschung im Anschluß an CA I-VI*, in: REPO/VINKE (Hg.), *Unio* (s. Anm. 19), 333-380. Wieder zu Ehren dürfte damit eine richtungweisende frühe Arbeit von Wilfried Joest kommen, vgl. W. JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, 1967. Völlig zu Recht geschieht die Wiederaufnahme bei LEHMKÜHLER (diese Anm.), 268.270 u. ö.

So viel an Beobachtungen und Bemerkungen zur finnischen Lutherforschung. In den letzten beiden Aspekten wurde der Überschnitt zur systematischen Auseinandersetzung bereits angedeutet. Diese soll jetzt explizit erfolgen.

III Gottes Gnade als Teilhabe an ihm? Zur systematischen Frage

Eine kurze Standortbestimmung zum bislang Erarbeiteten: Dietrich Bonhoeffer – und nicht nur er – hatte die evangelische Theologie an das Thema der Partizipation erinnert: Wirklichkeit im Vollsinn ist nicht die Wirklichkeit vor aller Augen. Was – die sprachliche Härte ist hier nicht zu umgehen – ›wirklich wirklich ist‹, das zeigt sich in Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Menschen sind und handeln wirklichkeitsgemäß, weil und sofern Gott ihnen Anteil an dieser Wirklichkeit und damit an sich selbst gewährt. Die finnische Lutherforschung bestreitet keines der eben noch einmal genannten Motive Bonhoeffers. Sie geht aber vor allem in Sachen Grundlegung erheblich weiter als die beiden, indem sie sagt, dass aller Anlass für ein real-ontisches Verständnis der Partizipation besteht. Dies real-ontische Verständnis legt sie auf die klassischen Themen von Luthers Rechtfertigungsdenken hin aus, auf die Heiligung, den *simul*-Gedanken und anderes. Sie beansprucht damit, eine vor allem in der deutschsprachigen Lutherforschung tief sitzende Fehldeutung zu korrigieren und zum Gespräch mit der *theopoiesis*-Lehre der östlichen Orthodoxie beizutragen.

Es ist jetzt zu überlegen, wie die Gedanken der finnischen Lutherforschung im gegenwärtigen systematischen Gespräch zu stehen kommen und ob sie helfen, die These von der Partizipation des Menschen an Gott als gültige und hilfreiche Auslegung zu verstehen und voranzubringen. Ich möchte Folgendes wahrscheinlich machen:

1. Es ist theologisch gut und richtig, von der gnadenhaften Teilhabe des Menschen an Gott zu sprechen. 2. Zur Rede von der Partizipation gehört die Rede von der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes. 3. ›Vollzugsort‹ der Partizipation ist der Glaube. 4. Fraglich aber ist die Pointe der finnischen Lutherforschung, die einen starken Gegensatz von ontischer und relationaler Sprache vorschlägt. 5. Die Partizipation an Gott ist wesentlich mit pneumatologischen Sprachmitteln auszusagen.

1 *Es ist theologisch gut und richtig, von der gnadenhaften Teilhabe des Menschen an Gott zu sprechen.*

Der Grund für diese steile Behauptung liegt im Wesentlichen in der alten Feststellung, dass Gott nicht *etwas* offenbart, sondern *sich selbst*. Entsprechend ist es reduktiv, Offenbarung nur als Weitergabe eines normalerweise verborgenen Inhalts zu verstehen – das wäre das instruktionstheoretische Missverständnis, für das es leider reichlich Beispiele gibt. Auch ist eine gängige Lesart der forensischen Rechtfertigungslehre mindestens reduktiv, nämlich die, die den Kern des rechtfertigenden Handelns allein im Vorgang des ungeschuldet zugesprochenen Urteils sieht. Wird gesagt, dass Gott den rechtfertige, der es präzise nicht verdient, also Ungeschuldetes zuspreche, dann ist das einerseits völlig richtig und nichts weniger als eine reformatorische Kernaussage.³⁹ Andererseits ist dabei mitgesetzt, dass es sich um die Eröffnung einer Beziehung handelt. Und wenn es so ist, dass das Wesen von personaler Beziehung darin besteht, die eigene Identität nicht ohne Bezug auf die Identität des/der anderen aussagen zu können, dann ist bereits der isolierte Akt des forensischen Zuspruchs Eröffnung der Beziehung und Eröffnung der Partizipation. Es ist also *nicht* möglich, in Sachen Rechtfertigung *nicht* von Partizipation zu sprechen. Wer darauf meint verzichten zu können, kürzt das Beziehungsereignis zu einem distanzierten Urteilsakt. Und das wäre – um die *reductio ad absurdum* zu vervollständigen – nur als feststellendes Urteil über das

39 Außen vor bleiben kann die begriffliche Kontroverse, ob Gott ein synthetisches Urteil spricht, weil er dem Ist-Zustand des Menschen etwas zuspreche, was in diesem nicht vorhanden ist oder ob es sich von Gott aus gesehen um ein analytisches Urteil handelt, weil er proleptisch auf die Vollendung in seinem Reich hin zuspreche, was jedoch durch die gegenwärtige Selbsterfahrung des Gerechtfertigten nicht gedeckt ist. Fürs erstere votiert A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 1910, 77-83; letztere Position bezieht HOLL (s. Anm. 2), bes. 170.176. Für die oft – und besonders in der finnischen Lutherforschung – geäußerte Vermutung, Ritschl isoliere den synthetisch-forensischen Aspekt der Rechtfertigung und gebe sich so der Möglichkeit, von der wirksamen Gemeinschaft Gottes und der Menschen zu sprechen, gibt es aber, wie ein Blick in seinen ›Unterricht‹ zeigt, wenig Anlass, vgl. A. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion, hg. von C. AXT-PISCALAR, 2002, 60-66. Die Vermutung, Ritschl sei eine der Schaltstellen hin zum Wirklichkeitsverlust in der Rechtfertigungslehre, ist demnach – unbeschadet all dessen, was zu den einschlägigen Aussagen in seiner großen Rechtfertigungsstudie zu sagen ist – nicht differenziert genug.

Bestehen eines Sachverhalts möglich und gerade nicht als Zuspruch des Ungeschuldeten.

Es gibt also allen Anlass, das evangelische Verständnis von der Rechtfertigung im Sinne der gewährten Teilhabe an Gott durchzubuchstabieren. Die erste Funktion dieser Bildlichkeit ist dabei, von der Wirklichkeit der Rechtfertigung nicht zu klein zu denken. Das evangelische Verständnis denkt von Gott nicht weniger großzügig als es die katholische Leitidee vom *habitus infusus* tut – es denkt wohl aber anders und nicht zuerst habitual von Gottes Großherzigkeit. Vergleichbares gilt im Dialog mit der *theopoiesis*-Lehre des Ostens: Auch ihr gegenüber ist das Anteil gewährende Gerechtsprechen nicht gleichsam kleiner, vorsichtiger, skeptischer. Wohl aber wird auf andere Weise von Gottes Güte und Präsenz gesprochen.

Die Kategorie der Relation ist, recht betrachtet, eine, die gar nicht ohne den Aspekt der Partizipation gedacht werden kann. Das ist im Wesentlichen eine Wiederaufnahme von Dietrich Bonhoeffers Relationsbegriff. Besonders deutlich zu Tage tritt das in *Akt und Sein*. Bonhoeffers dort vorgelegter Begriff von Partizipation ist das ›Sein in Christus‹. In der entsprechenden Passage seines Buches legt Bonhoeffer das Sein in Christus durch eine Reihe von Relationen aus. Schon formal zeigt sich darin: Das Partizipationsdenken wird relational erklärt, genauso wie das Relationsdenken nicht umhin kann, als Sein in Christus verstanden zu werden. Als sprechendste Beispiele aus einer Reihe von Bestimmungen möchte ich zwei nennen. (1) Das Sein in Christus versteht Bonhoeffer als auf-Christus-gerichtet-Sein. Es geht um die »durch Christus in ihrer Existenz getroffene, gerichtete oder neu geschaffene Person«. ⁴⁰ Das in-Christus-Sein ist ein unvordenklich neuer Bezug auf ihn. (2) Dieser Bezug verändert den zur eigenen Vergangenheit, was Bonhoeffer durch eine Analyse des Gewissens – samt kräftiger Warnung vor dessen Absolutsetzung – skizziert. ⁴¹ Es verändert auch den Zugang zur eigenen Gegenwart und Zukunft, weil das Sein des Christen durch die Zukunft als Möglichkeit bestimmt wird. ⁴² In diesem Sinne liegen Relationalität und Partizipation ineinander bzw. erklären einander wechselseitig.

⁴⁰ BONHOEFFER, *Akt* (s. Anm. 5), 152.

⁴¹ AaO 154-157.

⁴² AaO 157-161.

2 *Zur Rede von der Partizipation gehört die Rede von der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes*

Darauf haben die finnischen Lutherforscher zu Recht hingewiesen: Teilhabe an Gott ist gleichbedeutend mit Gottes wirksamer Gegenwart. Die Tradition denkt dies durch den Verweis auf das In- und Miteinander von forensischer und effektiver Rechtfertigung, in den Arbeiten in Finnland hat sich dafür die Metapher der *Gabe* als folgerichtig erwiesen: »Es ist für die finnische Lutherforschung ausgesprochen wichtig, dass der Mensch nicht nur als Nutznießer des Werkes Christi zum Bild kommt, sondern auch als Empfänger des Heils.«⁴³ Zusammenfassend charakterisiert Risto Saarinen es so:

»1) Der Christ ist kein bloßer Nutznießer des Werkes Christi, sondern ein Heilempfänger, 2) das Ereignis des Heils bzw. der Rechtfertigung umfasst sowohl Gottes gnädige Einstellung (*favor, gratia*) als auch seine heilende Gabe (*donum*), 3) die Gnade kann als Gnade und als Gabe durch die Kenntnis der Intention bzw. der Gunst Gottes identifiziert werden. Im faktischen Zusammensein von *gratia* und *donum* hat die Gnade deswegen eine sachlogische Priorität. 4) Die gnädige Intention Gottes sowie ihre gewisse Priorität kommt auch in anderen theologischen Begriffen (*promissio, imputatio, misericordia*, Vergebung der Sünden) vor. 5) Eine einseitige Betonung dieser Intention im Rahmen der forensischen Rechtfertigung stellt aber das Empfangen-Können des Heils in Frage, weil der Mensch dann nur als Nutznießer zum Bild kommt. 6) Die Realität der Gabe kann das Empfangen des Christen und seine personale Beziehung zu Gott bewahren und des Weiteren eine freilich unsichere und fragmentarische Evidenz des Glaubens im Leben der Christen bieten. 7) Die Gewissheit und der Trost des Christen ist nicht in dieser Evidenz, sondern allein in der barmherzigen Intention bzw. Verheißung Gottes zu sehen.«⁴⁴

Das ist weitgehend zustimmungsfähig. Wird nicht der Fehler gemacht, aus vorgeblicher subjektiver Gewissheit über die Gegenwart Gottes auf diese zu schließen,⁴⁵ so ist mit der Rede von ihr mitgesetzt, dass es sich um wirksame Gegenwart handelt: Gottes Wort bewirkt, was es sagt.

Das ist ein Argument, das in der systematisch-theologischen Rezeption der finnischen Arbeiten eine wichtige Rolle spielt. So wendet sich der

⁴³ SAARINEN, Partizipation (Anm. 20), 139.

⁴⁴ AaO 141f.

⁴⁵ Es ist nicht recht verständlich, warum dieses Missverständnis in These 6 ermöglicht und in These 7 sodann völlig zu Recht bestritten wird.

amerikanische Lutheraner Robert W. Jenson gegen eine, wie er es nennt, Fiktionalisierung der lutherischen Rechtfertigungslehre und zitiert zustimmend aus einem anglikanisch-katholischen Dialogpapier: God's »creative word imparts what it imputes.«⁴⁶ Er ergänzt das durch folgenden Hinweis: »According to Luther, the soul *becomes* what it *hearkens to*. If the soul attends to the world's solicitations it becomes itself worldly. If it attends to Satan's council of despair it is rapt into itself. If it attends to the story of God's righteousness it becomes righteous.«⁴⁷ Dieser Satz könnte auf den wohlbekannten Satz aus der Auslegung zum 1. Gebot im *Großen Katechismus* hinweisen: »Ein Gott heißet das, wovon man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einen Gott haben nichts anders ist denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abgott. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott«⁴⁸

So weit Argumente und Beobachtungen, die ich für zustimmungsfähig halte.

3 ›Vollzugsort‹ der Partizipation ist der Glaube

Unter dieser Zwischenüberschrift ist im Grunde nur an Selbstverständliches zu erinnern. Freilich könnte sich zeigen, dass diese Erinnerung beim Begriff des Glaubens auf etwas aufmerksam macht, das leicht in den Hintergrund gerät.

Tuomo Mannermaas Programmformel sagt es ja bereits: In ipsa *fide* Christus adest. Es geht um eine Näherqualifikation des Glaubens, nicht um die Etablierung einer, wenn man so will, anderen Kontaktstelle. Auch die in der finnischen Literatur mitunter provokativ aufs Physische zielende Terminologie will keinen neuen Anknüpfungspunkt etablieren. Von schwärmerischen und auch von mystischen Vorstellungen ist der Versuch innerlutherischer Selbstkorrektur deutlich unterschieden.⁴⁹ Diese

46 R. W. JENSON, *Systematic Theology Vol. 2: The Works of God*, 1999, 294, im Original teilweise hervorgehoben.

47 AaO 295.

48 BSLK 560,13-17.

49 Unerörtert bleiben muss hier, ob die partizipatorische Lesart des Glaubensbegriffs nicht gewisse Nähen zu mystischen Konzepten der Innewerdung Gottes eröffnet. Der junge

Situierung des Themas wird schlicht von niemandem, der in der Debatte engagiert ist, bestritten.

Freilich aber handelt es sich um eine Näherqualifikation des Glaubens. Und so frage ich mich, ob es genügt, das Thema so zu umreißen, dass man sagt, seine Sachlichkeit sei in der Sachlichkeit des Glaubens ohnehin enthalten. Zumindest in diese Richtung gehen kritische Bemerkungen von Christoph Schwöbel. Er bestimmt Gottes Offenbarung als Teilgabe und den Glauben als Teilhabe des Gläubigen.⁵⁰ Er wendet sich damit gegen ein Partizipationsverständnis platonischen Ursprungs, das »als Teilhabe des endlichen Seienden am unendlichen Sein Gottes begriffen« wird.⁵¹ Vielmehr soll trinitarisch und offenbarungsgeschichtlich gedacht werden. Dann aber ergibt sich: »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.«⁵²

Diesen Feststellungen ist gewiss zuzustimmen. Zwei Bemerkungen jedoch. (1) Die Kritik an einer Partizipationsontologie platonischen Ursprungs geht an der Intention der finnischen These vorbei. Das Schöpfungsthema und damit verbunden die Frage, ob Schöpfung partizipations-theoretisch ausgesagt werden kann, ist bei ihr schlicht nicht im Blick. (2) Positiv bestimmt Schwöbel Partizipation im Glauben als Erkenntnis: So im Gegenüber zur Offenbarung Gottes als Teilgabe und so im eben gegebenen Zitat, in dem der Begriff ja direkt auftauchte. Im Rahmen der Zurückweisung einer allgemeinen Partizipationsontologie ist diese Bestimmung verständlich und richtig. Wenn es aber gar nicht um sie geht, dann zeigen sich diese Bestimmungen als Verkürzung: Ist Gott im Glauben gegenwärtig und ist der Glaube gewährte Teilhabe an ihm, dann geht es um mehr als der Begriff Erkenntnis signalisiert. Gottes wirksame Gegenwart führt zu Einstimmung in den und womöglich anfangs- und momenthaft auch Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, sie ruft in

Luther hatte sie mit seiner Herausgabe der *theologia deutsch* und der Reformator in den wohlbekannten Abschnitten der Freiheitsschrift ja immerhin nahe gelegt.

50 SCHWÖBEL (s. Anm. 3), 199 f.

51 AaO 200.

52 AaO 202.

den Dienst und in die Nachfolge. Aus diesem Grund ist das Thema auch erst in der Pneumatologie erschöpfend zu behandeln (Hinweis hier unter e)). Sollten auch diese Aspekte mit ›Erkenntnis‹ gemeint sein, so spricht nichts gegen die Verwendung des Begriffs. Dass Partizipation aber als qualitative Näherbestimmung von Glaube in Betracht kommt, sollte durch sie nicht untergehen.

So weit wird man also mit der finnischen Forschung und ihrer systematischen Rezeption gehen dürfen: Das Thema der Partizipation der Gläubigen an Gott gehört in die evangelische Rede von Gottes Gnade; es wird zu Recht von der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes gesprochen; Partizipation ist eine Näherbestimmung von Glaube. Differenzierungen und Widerspruch sind in den folgenden Aspekten einzuziehen.

4 *Fraglich ist die Pointe der finnischen Lutherforschung, die einen starken Gegensatz von ontischer und relationaler Sprache vorschlägt*

Dass mindestens Tuomo Mannermaa selber zur Suggestion einer ausschließlichen Alternative neigt, die es so allerdings nicht geben dürfte, wurde oben schon gezeigt. Hier ist ein Blick auf die systematischen Konsequenzen dieses Schritts angebracht.

Zunächst: Dass es darum gehe, nicht relational sondern ontisch von der Rechtfertigung zu sprechen, diese Rede findet sich auch in der explizit systematisch-theologischen Rezeption, und zwar wiederum bei Robert W. Jenson. Er schreibt: »By this participation in Christ, which occurs as we believe the word of the gospel, we are ontologically righteous. (...) We may relax our adherence to Luther and let Jonathan Edwards join him in drawing the facit: when the Father judges the believer and says that he or she is righteous, the Father is simply acting as a just judge who finds the facts – about the only moral subject that actually exists in the case, Christ in the believer and the believer in Christ. Justification is thus a ›mode of deification.‹«⁵³ Hier wird mit der Begrifflichkeit aus Luthers *Von der Freiheit eines Christenmenschen* operiert und gerade nicht die Behauptung aufgestellt, der Glaubende sei *ex sese* gerecht.⁵⁴ Und doch ist für Jenson die Konsequenz, dass man von ›ontologically righteous‹ und vom

⁵³ JENSON, *Theology* 2 (s. Anm. 46), 296.

⁵⁴ Vgl. WA 7; 25,26-26,12.

›mode of deification‹ sprechen kann. Die Begrifflichkeit ist provozierend, aber das allein ist ja noch kein Anlass zur Kritik. Interessant ist und in die Diskussion führt, dass Jenson Konsequenzen für die Soteriologie benennt und insofern das konstatierende Ergebnis der finnischen Forschung, Rechtfertigung sei ontologisch zu verstehen, konstruktiv weiterführt. Der wohl wichtigste Punkt, den Jenson hier einführt, ist, dass er die Rede vom *simul iustus et peccator* in eine Logik des *partim iustus partim peccator* überführt. Nicht nur Christus, so legt er Luther zustimmend aus, auch der Christ ›is the subject of a real communion of divine attributes‹.⁵⁵ Die Gerechtigkeit Gottes geht durch die *communicatio idiomatum* nicht nur auf Christus über sondern auch auf die, mit denen er in ontischer Verbindung steht. Des Christen Seele ist die Materie, die von der Form geprägt wird, die Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit ist, wenn er das Evangelium hört.⁵⁶ Gott und Mensch sind durch dieselbe Gerechtigkeit gerechtfertigt.⁵⁷ Zwar muss man sagen, dass die menschliche Teilhabe an der Gerechtigkeit Gottes eine anfangshafte ist, aber dies kann man eben doch sagen.

Was ist hier argumentativ geschehen? Genau betrachtet handelt es sich um eine Aufnahme des finnischen Motivs, sodann um seine argumentative Begrenzung und schließlich um den Ansatz einer Umdeutung.⁵⁸ In dieser Reihenfolge: (1) Übernommen wird das Motiv ontischer Teilnahme und die These, das mache die Rede von einer wohl anfangshaften aber dennoch realen Partizipation an der Gerechtigkeit möglich, unter Aufnahme der Begrifflichkeit von Form und Materie. (2) Begrenzt wird es wie folgt:

⁵⁵ JENSON, *Theology* 2 (s. Anm. 46), 297.

⁵⁶ AaO 295.

⁵⁷ AaO 297.

⁵⁸ Sollten die folgenden Analysen zutreffen, dann wäre das nicht ohne Pikanterie, weil Jenson als Respondent auf einen Vortrag Mannermaas sein völliges Einverständnis mit ihm erklärt: »I cannot respond to Tuomo Mannermaa's paper in the usual fashion: by first expressing appreciation and then registering reservations. For I have none of the latter.« R. W. JENSON, Response, in: *Union with Christ* (s. Anm. 19), 21-24, 21. Offensichtlich zeigen sich durch den systematischen Einsatz Schwierigkeiten, die bei der rein theologiegeschichtlichen Befunderhebung so nicht zu sehen sind. Auch möglich wäre, dass sich hier der tendenzielle Nachteil von Mannermaas Vorgehen manifestiert, das Dass von Partizipationsvorstellung bei Luther aufzuweisen, sie aber nicht mit den weitgehend eindeutigen Passagen und Werken gegenzulesen, denen ohne Mühe eine relationale Sprache entnommen werden kann.

Jenson führt nicht wenige Vorsichtsmaßnahmen ein, etwa die Versicherung, es handle sich wirklich nur um einen Beginn, der für den ersten Gebrauch des Gesetzes noch mehr als genug Raum lasse.⁵⁹ Auch spricht er davon, dass die menschliche Persönlichkeit bis zum vollen Anbruch des Reiches Gottes eigentümlich geteilt sei, man müsse sehr wohl vom alten und vom neuen Menschen in gleichzeitiger Existenz sprechen, die auch im Gläubigen nur durch das Gewissen vereinigt seien.⁶⁰ (3) Die Umdeutung des finnischen Motivs wird angebahnt durch folgenden Aspekt: Glaubende sind gerecht, *sofern* sie das Wort von der Rechtfertigung hören.⁶¹ Jenson zieht hier also den Aspekt von Vorgang und Ereignis hinein. Als Hörer des Wortes sind Gläubige im wirksamen Wort Gottes, das sie gerecht macht. Als solche, die an den Sakramenten der Kirche teilnehmen, sind sie es.⁶² Mitgesetzt ist in solcher Rede aber: Es gibt sehr wohl Zeiten und Orte, zu denen und an denen das nicht der Fall ist. Hörer des Wortes, Nießer des Sakraments zu sein, ist ein Ereignis – und die Überformung durch Gottes Gerechtigkeit ist entsprechend ereignishaft zu verstehen. Damit aber kommt ein Moment herein, von dem die finnische Lutherforschung sich hat verabschieden wollen, die Rede vom ungeschuldeten Ereignischarakter der Gegenwart Gottes. Der Vorwurf an die kerygmatische Theologie war ja gewesen, die Stetigkeit der Gnade Gottes zu Gunsten von ereignishaften Vorstellungen zurückzudrängen. Genau dieses Moment macht Jenson wieder stark, indem er auf den Vorgangscharakter der Rechtfertigung verweist. In einer trinitätstheologischen Reflexion heißt es: »Justice as an act of the Son is the *event* of righteousness. We are righteous as the risen Christ's word is spoken and believed, as the word that he is occurs among us.«⁶³ »[T]he Father's speaking of the word actually creates faith in us.«⁶⁴

Im Rahmen von Jensons Gesamtentwurf ist dieser Schritt konsequent. Im Kern seiner Gotteslehre argumentiert er, dass Gottes Unendlichkeit zeitlich, nicht räumlich verstanden werden solle: »The only infinity that Greek theology could

59 JENSON, *Theology* 2 (s. Anm. 46), 297.

60 AaO 299. Man könnte sagen, dass mit dieser Vorstellung ein drohendes alexandrinisches Verständnis der *communicatio idiomatum* nestorianisch gebrochen wird.

61 AaO 295.

62 AaO 301f.

63 AaO 300.

64 AaO 301.

apprehend, and that it derogated, envisioned infinity on the analogy of space: an infinite something would be nothing because it would be dissipated. Per contra, the only infinity that according to Gregory [of Nyssa, M.H.] is God's deity, is temporal infinity. God is not infinite because he extends indefinitely but because no temporal activity can keep up with the activity that he is.«⁶⁵ Bei anderer Gelegenheit ist zu diskutieren, ob die Einführung des Unendlichkeitsbegriffs durch ein Überbietungsmodell, wie Jenson sie hier vornimmt, wirklich sinnvoll ist.⁶⁶ Deutlich aber dürfte sein, dass die temporal verstandene Begrifflichkeit anschlussfähig ist für das Verständnis von Gottes Gegenwart als Ereignis.

Das finnische Argument von der real-ontischen Partizipation wird übernommen, begrenzt und umgedeutet. Insbesondere der letzte Schritt, die Umdeutung, trägt eine Sachlichkeit wieder herein, die die finnische Forschung auszuschließen bestrebt war: Gottes Gnade und Rechtfertigung hat Ereignischarakter. Und das ist nichts anderes als der Wiedereintrag von Sprachfiguren, die relational bestimmt sind: Der handelnde Gott und der passive Mensch; das Wort von Gott und die, die es hören. Mit Bruce McCormack und womöglich gegen Jenson's Intention würde ich so weit gehen zu sagen, dass Partizipation letztlich deswegen Ereignis ist, weil Gottes Wesen nicht in Abstraktion von seinem Selbstvollzug gedacht werden kann: »God is what God does.«⁶⁷ Pointiert zur Frage des Ereignisses der Partizipation schreibt McCormack: »Hence, we would do better to think of the hypostatic union in actualistic terms as a uniting, rather than as a completed action, a union.«⁶⁸ Und konsequenterweise: »participation in God, yes, deification, no.«⁶⁹ Die Partizipation des Menschen an Gott setzt eben nicht mit, dass Partizipation nur als *theopoiesis* ausgelegt werden kann.⁷⁰

65 R. W. JENSON, *Systematic Theology* Vol. 1: The Triune God, 1997, 216.

66 Wolfhart Pannenberg hat das kritisiert und unter Rückgriff auf einen Hegel'schen Gedanken den Begriff des wahrhaft Unendlichen eingeführt, dem zufolge erst dasjenige wirklich unendlich ist, das nicht nur durch nicht-Endlichkeit bestimmt ist, sondern das zum Anderen als es selbst in Kontakt tritt, vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* Band 1, Göttingen 1988, 432.

67 B. MCCORMACK, *Participation in God, Yes, Deification, no. Two Modern Protestant Responses to an Ancient Question*, in: *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*, hg. von I. U. DALFERTH u. a., 2004, 347-374, 351.

68 AaO 355.

69 AaO 347.

70 Offensichtlich setzt Mannermaa diese Begriffe äquivalent: »The motif of participation in God (*theosis*) is inherent in Luther's theology.« T. MANNERMAA, *Why is Luther so*

Das aber heißt doch für die Frage nach ontischer und relationaler Begrifflichkeit: Die Behauptung der Gegensätzlichkeit von ontischer und relationaler Sprache erweist sich als bloße Behauptung. Die völlig richtige Aussage, dass die Rechtfertigung das Ereignis von Gottes Gegenwart und Teilgabe ist, wird nicht dadurch gestützt, dass sie allein ontisch interpretiert würde. Die beiden Redeweisen stützen einander vielmehr wechselseitig und sie müssen auch in ihrem jeweiligen metaphorischen Charakter erkannt werden. So richtig es ist, dass der rechtfertigende Gott uns zu seinen Kindern und Boten macht, so richtig bleibt es, dass dies eine Rede-weise ist, die durch mehrerlei Bildlichkeit gestützt wird.

5 Partizipation an Gott ist wesentlich mit pneumatologischen Sprachmitteln auszusagen

Die finnische Forschung führt ihre Partizipationsthese vor allem christologisch durch. Dass Christus wirklich im Glauben anwesend sei und dass seine Eigenschaften wirklich auf den gerechtfertigten Menschen übergehen, will sie als den Kern von Luthers Anliegen aufweisen.⁷¹ In seiner systematisch-theologischen Adaption ist ihm Robert W. Jenson in dieser christologischen Konzentration durchaus gefolgt. Er belässt es dabei freilich nicht, sondern zieht eine kurze trinitätstheologische Bilanz der real-ontisch verstandenen Rechtfertigungslehre. Ihr zufolge kann man den göttlichen Personen jeweils einen Aspekt der Rechtfertigung appropriieren: Dem Vater den ungeschuldeten Beginn, dem Sohn das Ereignis der Rechtfertigung und dem Geist die tatsächliche Erlangung der Rechtfertigung: »The sending of the Spirit is the movement of our righteousness, is its eschatological liveliness, without which it could not be God's righteousness. [...] the Spirit is the movement of God's own righteousness.«⁷² Diese trinitätstheologische Bestimmung läuft darauf hinaus, dreimal zu bestätigen, dass die erlangte Rechtfertigung wirklich Gottes Gerechtigkeit selbst als Gabe übermittelt: durch den ungeschuldeten göttlichen Anfang,

fascinating?, in: *Union with Christ* (s. Anm. 19), 1-20, 3. Eine nicht geringe Menge der Schwierigkeiten, die sich der Rezeption von Mannermaas Partizipationsgedanken entgegenstellen, könnte darin begründet sein.

⁷¹ Programmatisch MANNERMAA, *Glauben* (s. Anm. 22), 56-91.

⁷² JENSON, *Theology* 2 (s. Anm. 46), 301.

durch die tatsächliche Vereinigung Christi mit uns, durch die Göttlichkeit des Geistes, die die Bewegung von Gottes Gerechtigkeit ist. Bei anderer Gelegenheit wäre zu fragen, ob dies nicht ein modalistisch getönter Gedanke ist, der sich von Jenson's ausführlicher trinitarischer Grundlegung ein Stück entfernt.⁷³ Hier kommt es darauf an, dass in der Appropriation der Gegenwart Gottes zum Geist noch mehr und durchaus anderes zu sagen wäre.

In den finnischen Arbeiten und bei Jenson ist durchaus angelegt, worauf ich hinaus will: Die Dezentrierung der Person des Gläubigen in Gott, also die Aussage, dass die Mitte einer Person nicht mehr in und bei sich selbst ruht, sondern in Gott geborgen ist. Etwas holzschnittartig gesagt: Die vorliegenden Arbeiten beschreiben das als *christologisches Faktum*, ich schlage vor, es als *pneumatologischen Vorgang* in den Blick zu nehmen.

Dass Gott gegenwärtig ist, hat im Leben derer, für die und bei denen er gegenwärtig ist, lebensverändernde Konsequenzen. Was Risto Saarinen als Gabe Gottes beschrieben hat (oben b)), das kommt beim mit dieser Gabe Beschenkten ja nicht als Besitz oder Habe an. Es ist uneigentlicher, wenn nicht gar gänzlich falscher Sprachgebrauch, zu sagen, jemand ›habe‹ Gottes Geist oder jemand sei ›im Besitz‹ der Gnadengaben. Viel eher, und damit bin ich bei meinem pneumatologischen Punkt, ist es ein umgekehrtes Verhältnis: Weil es Gott gefällt, in der Fülle seiner Gaben gegenwärtig zu sein, ›hat‹ er den Gläubigen, würdigt er ihn seiner Indienstnahme und Neuausrichtung. Die Gabe, von der Saarinen völlig zu Recht sagt, sie werde den Gläubigen nicht vorenthalten, ist von der Art, dass sie das Leben der so Beschenkten neu ausrichtet, erneuert, heilt. Die Antwort darauf besteht nun nicht in der Inventarisierung von etwas Übereignetem – das, notabene, behauptet auch niemand, es legt sich bei der Gabe-Metapher aber als falsche Folge der Bildlichkeit nahe. Die Antwort besteht darin, dass Menschen sich in Gottes Dienst genommen vorfinden. Pneumatologisch ist das, was Saarinen Gabe nennt, so zu beschreiben: Leben, Perspektiven, auch Verhalten eines Menschen ändern sich, wenn er der Gegenwart Gottes gewürdigt ist. Diese Veränderungen können laut und leise sein, zögerlich oder radikal. Es sind jedenfalls solche, die sich so beschreiben lassen, dass Gott diesen Menschen, diese Gruppe seiner Indienstnahme würdigt.

73 JENSON, *Theology I* (s. Anm. 65), bes. 79-89.146-161.

Die Inhalte dieser Indienstnahmen zu beschreiben würde in weite Felder der Materialdogmatik und der Materialethik führen, was hier nicht geleistet werden kann. Hinzuweisen ist allenfalls darauf, dass es in der jüngeren theologischen Ethik dazu richtungsweisende Arbeiten gibt. Sie entwickeln die Ethik nicht anhand von Normbegriffen, sondern stellen sich der Frage: Wie sieht das Selbst und die Welt für einen Menschen aus, der sich von Gottes Nähe behütet weiß?⁷⁴ Das auszuschreiten ist aber wirklich eine eigene Frage. Das *passivum divinum* der Indienstnahme jedenfalls legt nahe, an Erfahrungskontexte zu denken, bei denen Menschen, denen sie widerfuhr, nachträglich auch ein *passivum* formulieren: ›Da hat mich etwas/jemand in der Gewalt gehabt/geführt‹. – Es ist nicht falsch, phänomenologisch an solche Erfahrungsbereiche heranzutreten und nach einer inhaltlichen Prüfung zu erwägen, ob man, bezogen auf sie, es wagen darf, von der Gegenwart Gottes zu sprechen.⁷⁵ Bedenklich wird es aber, wenn *nur* solche Erfahrungskontexte gelten dürfen, die das Extraordinäre des Getriebenseins aufweisen. Denn dann würde Gottes Gegenwart zur Agentin des Außergewöhnlichen, Grundstürzenden und Gegennormalen allein. So unabweisbar dies in manchen oder vielen Fällen auch sein mag – Gottes wirksame Gegenwart darauf zu reduzieren, liefe stracks in die Falle, das alltägliche Leben gottfern zu denken.⁷⁶

Kurz, es ist richtig, des Menschen Partizipation an Gott als christologische Sachlichkeit zu verankern, auch scheint Saarinens Terminus der Gabe dafür geeignet. Er ist aber pneumatologisch zu überführen in die Beschreibung des Vorgangs, in dem Gott Menschen durch die Gewährung

74 Vgl. H. G. ULRICH, Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik (Ethics in Theological Discourse 2), 2007. Überblick über die Fragestellung bei HAILER, Bonhoeffers »Fragmente zur Ethik« (s. Anm. 18), Teil 3.

75 Das jedenfalls versuche ich zu zeigen in M. HAILER, Götzen, Mächte und Gewalten (BThS 33), 2008, 30-58.179-202.

76 Gegen dieses Missverständnis und dafür, auch relative Dauern im menschlichen Leben als in der Nähe Gottes stattfindend denken zu können, hat Heinrich Schäfer interessante Argumente vorgebracht und u. a. einen entsprechend geklärten und modifizierten habitus-Begriff für die evangelische Theologie vorgeschlagen, vgl. H. SCHÄFER, Art. Glaube/Vertrauen. Aus evangelischer Sicht, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von P. EICHER, Band 2, 2005, 27-39; DERS., Identität als Netzwerk (Berliner Journal für Soziologie 15, 2005, 261-284).

seiner Gegenwart in seinen Dienst ruft. Das ist die in der Lehre vom Heiligen Geist auszuschreitende Konkretion der Rede von der Teilhabe des Menschen an der Wirklichkeit Gottes.