

STRIET, MAGNUS (HG.), *Monothéismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (Quaestiones disputatae; 210). Freiburg im Breisgau: Herder 2004. 296 S., ISBN 3-451-02210-9.

Nicht die „immer gleichen Kontroversen“ wollen die Beiträge des Bds. wiederholen, sondern „die trinitätstheologische Lehrentwicklung ausschließlich als Ausdeutung der Lebensgeschichte Jesu verstehbar“ machen, betont der Herausgeber *Magnus Striet* (= S.) in seinem Vorwort (7). Dies bedeute nicht, die Polemik „Jerusalem versus Athen“ zu reanimieren, sondern die christliche Diskontinuität in ihrer Kontinuität zum Glauben Israels zu bestimmen und spekulativ „einen Baustein ‚ins Größere‘ hinein“ zu bieten. Ob der hohe Anspruch des christlich-jüdischen Dialogs, der hier doch wieder faktisch monologisch geführt wird, nach beiden Seiten eingelöst werden kann?

*Erwin Dirscherl* („Gottes Wort im Menschenwort“: 11–32) betont, ausgehend von Augustinus und J. F. Lyotard, das in der Antwort zur Welt kommende Wort Gottes, dessen bleibende Uneindeutigkeit auch dem Lehramt vorgegeben bleibe (12–20 [woher dann Kriterien und Wegmarken der dogmatischen Verständigung?]). Im Dialog im dem lebendigen Judentum sei eine „nicht antijüdische Christologie“ (*W. Breuning*) zu entwickeln, die den „Stachel der je anderen Berufung“ als „Zeichen für die uneindeutige und unverfügbare Stimme Gottes“ hinnimmt (23 [was aber ist mit der inkarnierten „Verfügbarkeit“ dieser Stimme? Bleibt sie doch „jenseits“ des Wortes?]). Trinitarische Relationen unterscheiden, sie hätten „nicht mit Identität und unterschiedsloser Einheit zu tun“ (25 [ist „Identität“ denn Uniformität und nicht vielmehr höherstufige Übereinkunft, also eben Eindeutigkeit, weil Unterschiedenes entschieden auf Eines „deutet“?]). Gott stifte Sprache, er spreche nicht einfachhin (30–32).

*Josef Wohlmuth* (= W.) geht von der Priorität ökonomischer Trinitätstheologie aus („Trinität – Versuch eines Ansatzes“: 33–69), wertet allerdings die Rede von der immanenten Trinität in Kontrast zu Rahner um: Nicht um innertrinitarische „Gegebenheiten“ Gottes, die sich als Selbstmitteilung eigentlich erst in der Heilsgeschichte personhaft konstituieren, gehe es (34–42), auch nicht um „Offenbarungsorte“, wie W. einmal formuliert hat, sondern um eschatologisch wahre, auf die Einheit Gottes nicht reduzierbare Offenbarungsgestalten (43). Eine Hermeneutik Chalhedons müsse versucht werden, die das Was- (Gott/Mensch) und das Wer-Sein (in Person bzw. hypostatischer Union) Jesu Christi bestimme. Mit Lévinas [*Un Dieu Homme*, 1968] gehe es um die (Selbst-)Erniedrigung des Schöpfers in Stellvertretung (48–53) – exemplarisch gewiß, ob aber auch christologisch-exklusiv? Diese kenotische Dimension verschwinde in Rahners logozentrischem Ansatz (53): die „Niedrigkeitsgestalt der Wahrheit“ nämlich in leibhaftiger Agape bis zum Tod (56; vgl. 61). W. verzichtet auf eine denkbare Vermittlung von Einheit und Dreiheit um der „Wahrheit der Lebensfülle“ willen (61 [wäre aber nicht diese Wahrheit begrifflich festzuhalten, damit wirklich *von ihr* gesprochen wird?]) und plädiert für eine „reductio in mysterio“: der theologische Rest ist Schweigen (64; vgl. auch die Antwort auf Werbick: 65–69) über das inkarnierte Wort.

*Jürgen Werbick* (= We.) greift behutsam die Vorbehalte gegenüber dem Konzept „Selbstoffenbarung“ auf („Ist die Trinitätstheologie die kirchlich-normative Gestalt einer Theologie der Selbstoffenbarung Gottes?“: 70–92). Im „offenbarungstheologischen Zirkel“ (J. Reikerstorfer) der Immanenz käme der gottverlassene Mensch nicht vor; mehr noch: Offenbarung dürfe nicht als Prozeß Gottes selbst gedacht und ihr ein definitives geschichtliches Ziel unterschoben werden (Leo Baeck). Christliches Offenbarungsdenken schlage leicht um in Gott-Denken und breche so auch mit dem Bilderverbot, indem es enthüllendes Wissen behaupte (74–78). Selbstvergegenwärtigung biblisch könne indes nicht griechisch-philosophisch eingeholt werden (78–82); sie bewege sich christlich-trinitätstheologisch auch nicht jenseits der Leidensgeschichte, sondern bestimme „Gottespräsenz affirmativ“ (86): als *theologia crucis*, die als Kreuz der betroffene Gott präsent sei (86–88). Das trinitätstheologische Denken habe nicht Denken und Handeln stillzustellen, sondern „dem ihm Gegebenen die Ehre“ zu geben, und zwar namentlich (86–92).

Demgegenüber geht *Bernhard Nitsche* (= N.) stärker auf die pneumatologische Frage ein („Diskontinuität und Kontinuität zwischen dem jüdisch-alttestamentlichen und

dem christlich-trinitarischen Gottesbild“: 93–127), in der „gemeinsamen Tradition einer Schrift mit doppeltem Ausgang“ (K. Koch). Der Geist kann als die ruach JHWs identifiziert, der einzigartige Gott differenziert verstanden werden (109–118). Mit Hilberath plädiert N. für dialogfähige „schwache“, nämlich „apersonale Kategorien“ in der Trinitätslehre (119–121 [hat dies christologisch mehr als strategischen Sinn?]), aber Offenheit „für starke Bestimmungen“ (124 [können apersonale Bestimmungen in diesem Sinn für Personales „offen“ sein?]).

*Helmut Hoping* (= H.) trägt in klarem Überblick Grundsätzliches zur aktuellen Hermeneutik trinitarischer Gottesrede nach („Deus Trinitas“: 128–154). Gegen vorschnelle Tritheismusverdichte (etwa Vorgrimler oder Freyer versus von Balthasar, Greshake oder Striet) stellt er klar, daß nicht ein von Locke sich herleitender bewußtseinstheoretischer Personbegriff den christlich-christologischen Sinn von Person dominieren könne (W. Pannenberg: „Person ist das Ich als „Antlitz““; zit. 136), Trinität nicht im Sinne „eines Kommerziums von Freiheiten [Striet] als Freiheitsverhältnis“ (140; nicht drei Bewußtseinszentren bzw. „Three-Mind-Trinity“ [Th. Schärtl] in Gott: 142) auszulegen sei (was aber von Balthasar nicht unterlaufe: 141). Kurz: „Die [...] interpretatio iudaica des kirchlichen Trinitätsdogmas darf nicht zu einer Relativierung des *proprium christianum* führen“ (145). Religionstheologisch biete gerade der Trinitätsglaube ein integrierendes Modell und rechne „mit einer vielfältigen Präsenz Gottes durch seinen Geist und sein Wort in den verschiedenen Religionen“ (151 [verwischt aber das so verstandene trinitarische „Modell“ nicht gerade den christologischen Sinn der Offenbarung und reduziert sie „ontologisch“ auf eine vieldeutige Struktur?]).

*Magnus Striet* (= S.) setzt beim Persongeheimnis Jesu Christi an („Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels“: 155–198) und behauptet eine „Dependenz der Möglichkeit aller Wesensaussagen Gottes, die in christlicher Perspektive im Verstehen seines Wesens als eines trinitarischen gipfeln, von seiner geschichtlichen Selbstbetätigung“, nicht seinem Begriff her (163 [mit offenbarungstheologisch recht angreifbarer Einordnung der Modelle Augustins und vor allem Richards von St.-Victor]). Das Trinitätsdenken als Hermeneutik des Persongeheimnisses Jesu (166–173) darf soteriologisch durchaus ökonomische und immanente Trinität identifizieren (173–177). Aber: Das offenbare Geheimnis Gottes könne „nicht nochmals zu einer Figur negativer Theologie führen“ (177); das Leiden sei im trinitarisch mitleidenden Gott nicht einfach „aufgehoben“ (179 [oder doch, wenn der Begriff gut verstanden wäre?]), wenn die „bleibende Differenz“ zwischen Gott für uns und Gott in sich mitgedacht werde (179–182). „Selbstoffenbarung des gleichursprünglich in drei Personen existierenden Gottes“ (183–193 [statt von „Gleichursprünglichkeit“, die von den innergöttlichen personalen Hervorgängen gerade nicht ausgesagt werden kann, wäre wohl besser von „Kondignität“ zu sprechen]). S. wendet den Begriff transzendentaler Freiheit auf den Menschen Jesus an (185) und bestimmt das innergöttliche Freiheitsgeschehen als „zeitlich“ in seiner eigenen Zeit (189). So bedarf Gott in sich nicht der von ihm gewährten Zeit bzw. Geschichte, ist aber gerade von sich her der Geschichte mächtig (191–192), und dies universal (197).

Steht eine so weit ausgreifende Trinitätstheologie nicht „Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte?“, fragt *Jan-Heiner Tück* (199–236). Gegen die Balthasar-Kritik von Metz, hier werde Gott „gnosisnah“ bzw. spekulativ mit der Leidensgeschichte versöhnt (206–209), stärkt er, gegen Rahners tautologisch-univokes Modell der Trinität und gegen ein beziehungslos-äquivokes Konzept von Gottes Wesen und Handeln, die analoge Rede des Theodramatikers vom Leiden Gottes (210–213). Die innergöttliche „Ur-Kenose“ sei Bedingung der Möglichkeit seines ökonomisch-trinitarischen Mitleidens; im „Modell der *analogia exinanitionis*“ dürfe von „einer *stellvertretenden Pro-Existenz* des Gekreuzigten zugunsten aller“ gesprochen werden (221). Werde der Tod Jesu soteriologisch gedeutet, so unterfasse der *descensus ad inferos* zwar, als äußerstes Wagnis der Liebe Gottes, jede mögliche Verweigerung endlicher Freiheit, hebe sie aber dadurch keineswegs als Freiheit auf (224–231). Die christologische Klage angesichts des Leides suche einen zwar mitleidenden, aber nicht ohnmächtigen Gott; sonst münde sie ein „in Doxologieverweigerung und monologischen Protest“ (233).

„Aufruhr in der metaphysischen Welt – Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus“ trägt *Georg Essen* (= E.) nach (236–270) und knüpft dabei an E. Peter-

sions Zweifel an, ob „Monotheismus“ ein christlich-theologisch tauglicher Begriff sei, zumal wenn er wie bei Peterson unter der leitenden Kategorie der „Monarchie“ verhandelt (238–242) und ebenso einseitig um eines christlichen Begriffs von der Einheit Gottes willen zurückgewiesen werde (242–246). Im Anschluß an J. E. Kuhn plädiert E. gegen einen aufklärerisch-abstrakten und für einen „konkreten“ Monotheismus (246–252), der im Glaubens Israels und in der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft gründe (252–259): Die Monarchie des Vaters verbinde den von Jesus verkündigten Gott Israels mit dem trinitarischen Gott. Diese Klärung hat „Politisch-theologische Perspektiven“ (259–267) über Peterson hinaus und den eschatologischen Vorbehalt, schon jetzt auf einen Gott zu setzen, dessen Vollendung in der Welt noch aussteht (267–270).

„Gottes trinitarischer ‚Offenbarungseid‘ vor dem ‚Tribunal‘ menschlicher Klage und Anklage“ (271–295) ermöglicht es *Ottmar Fuchs*, einen gebetshermeneutischen Zugang zum Problem zu finden. In Klage und Anklage nehme nicht nur das Opfer sein letztes Recht auf Selbstachtung wahr, sondern erfahre auch die zweite göttliche Person die Verlassenheit im Leid (274–279). In solcher Idiomenkommunikation werde „das Problem der Theodizee nicht etwa entschärft, sondern buchstäblich ins ‚Unendliche‘ hinein entfesselt“ (281) – zumal wenn von einer „freiheits- und bewusstseinstheoretischen Distinktheit der Personen“ ohne Angst vor „Kleinlichkeit“ zu reden sei (283 [geht es nicht eher schlicht um die Tauglichkeit des bei Striet präzise gefaßten Begriffs?]). Klagetheologie dürfe nicht christologievergessen sein (285); sie müsse sogar vorsichtig nach einer „Entsöhnung“ des angesichts des Leidens „tatenlosen“ (gewaltsamen oder Gewalt duldenden) Gottes durch das (als Täter behandelte) Opfer Jesus fragen (284–289), um in einer „trinitarischen Ekklesiologie“ nicht praktisch und dogologisch unter das Niveau der soteriologischen Reflexion zu fallen (289–295).

Die Frage nach dem Monotheismus Israels treibt die Trinitätstheologie an, das Eigene nicht zu schwächen, sondern präziser darzustellen und so auch zu stärken. Daß punktuelle Einsprüche der vertretenen Positionen unvermeidlich sind, aber nicht in die recht schlichte Alternative von „Monotheismus versus Tritheismus“ (in Analogie zu Judentum versus Christentum) münden dürfen, lehren die hochkarätigen Referate. Es ist nicht mehr so, daß, wie Karl Rahner seinerzeit diagnostiziert hat, die Trinitätslehre in den übrigen Traktaten nicht mehr vorkomme, wenn sie einmal abgehandelt sei – im Gegenteil: Auf ihrem Terrain wird ausgetragen, was theologisch in Theorie und Praxis überhaupt relevant ist. Nebenbei bemerkt: H. U. von Balthasar dürfte daran nicht unschuldig sein.

P. HOFMANN

SONNEMANS, HEINO M., *Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenz und Einheit* (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen; 14). Bonn: Borengässer 2005. 273 S., ISBN 3-923946-71-6.

„Ein Dialog ereignet sich allerdings nicht zwischen den Religionen an sich, sondern zwischen Menschen, die in den Religionen leben, die daraus ihre Hoffnung schöpfen und einen Sinn erfahren.“ Die Wahrheitsfrage drängt sich auf. Auf je eigene Weise sprechen „alle Religionen von Wahrheit“. Dabei „kann die gekreuzigte Wahrheit nicht ausgeblendet werden. Darum gehört zum Dialog das Bekenntnis“ (5). Dazu legt der Bonner Lehrer (= S.) gesammelte Aufsätze vor. – Was ist Religion? Die Frage bleibt unbeantwortet, führt aber auf drei Felder des Austauschs: bzgl. Wirklichkeit(verständnis), Wirksamkeit und Wahrheit(sanspruch). – Dialog zwischen Absolutheitsanspruch und Inter-Religiosität. Gegenüber der Faszination durch fremde Religionen (bedrückt von der eigenen Schuldgeschichte) ist daran zu erinnern, daß für Christen die Wahrheit „eine Person ist, der wir zugestehen müssen, von uns Besitz zu ergreifen“ (34 [Dialog u. Verkündigung]). Polytheismus garantiert mitnichten Toleranz und Gewaltfreiheit. Zur pluralistischen Religionstheorie (Hick, Panikkar [,der historische Name Christi nicht beschränkt auf den ebenso genannten historischen Jesus“ – 60], Knitter) gibt es „ein klares Nein“ (45), wird sie doch in ihrer hypothetischen Abstraktheit dem Ernst keiner der Religionen gerecht. – Die Friedensgebete der Religionen in Assisi. Kritiker sahen/sehen sie als Gefahr für den Glauben, und „Gefahren sind unlegbar“ (91). Vielleicht hätte man eher „Vertreter des Menschengeschlechts“ einladen sollen statt der Religionen (93 –