

schon spezifisch mittelalterlichen Problemsituation. Insofern würden beide besser in den zu erwartenden zweiten Teil dieses Bandes gehören.

Fazit: Der vorliegende Band ist nicht nur, was die Vielfalt der behandelten Bereiche und Personen angeht, sondern auch hinsichtlich der inhaltlichen Behandlung seines Stoffes von hervorragender Qualität. Hier liegt wirklich ein Stück exemplarischer Dogmengeschichte vor, das nicht nur den Ansprüchen der Theologie, sondern auch der Geschichts- und Kulturwissenschaften entspricht. Solch ein Opus kann wohl nur, wie im vorliegenden Fall, als Teamwork gelingen. Alle daran Beteiligten sind deshalb herzlich zu beglückwünschen, zugleich mit dem Ausdruck der Hoffnung, dass auch die wenigen noch ausstehenden Teile des „Handbuchs“ in die großen Fußstapfen dieses Werkes treten. G. GRESHAKE

VON STOSCH, KLAUS: *Trinität* (utb Grundwissen Theologie). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 198 S., ISBN 978-3-8252-4855-0 (Paperback); 978-3-8385-4855-5 (PDF).

Man mag es kaum glauben nach den trinitätstheologischen Aufbrüchen vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, aber der Blick auf den Büchermarkt lässt unschwer erkennen: Eine Einführung in die Trinitätslehre ist in der katholischen Theologie der Gegenwart ein echtes Desiderat. Seit Gisbert Greshakes verdienstvollen Studien zur ‚trinitarischen Theologie‘ als hermeneutischem Gesamtschlüssel christlichen Glaubens ist keine vergleichbare Darlegung mehr erschienen. Dies ist umso misslicher, als sich seit Greshakes Generation die Diskussionslage nochmals verändert hat: Was damals auf dem Spiel stand, war vor allem die Relevanz der Trinitätslehre – nicht nur theologisch in Bezug auf ihre Bedeutung für alle dogmatischen Einzeltraktate, sondern auch existenziell im Hinblick auf ihr Erschließungspotenzial für elementare Erfahrungsdimensionen des Glaubens. Dem lag Rahners um die Jahrhundertmitte geäußerte Diagnose zugrunde, dass der Trinitätstraktat eine „splendid isolation“ darstelle und die meisten Christen trotz verbaler Orthodoxie im Glaubensvollzug wohl „nur ‚Monotheisten‘“ seien. Heute stehen Theologiestudierende vor einer Pluralität von Trinitätstheologien, welche die von Rahner bezeichnete Leerstelle füllen, dabei aber von höchst unterschiedlichen Primäranliegen (z. B. politischer, ekklesiologischer, christologischer oder existenzieller Art) geleitet werden und so durch divergierende Ausgangspunkte und Argumentationswege charakterisiert sind.

Um es vorweg zu nehmen: In diesem mittlerweile recht zerklüfteten Feld gibt es m. E. keinen anderen Erstzugang für Studierende, der so präzise, verständlich und profiliert Orientierung leistet, wie der jetzt von Klaus von Stosch verfasste. Er entspricht durch eine vierfache Aufgabenstellung der oben angedeuteten veränderten Ausgangslage: Es geht nicht mehr nur (wie in den Jahrzehnten unmittelbar nach dem Konzil) um begriffliche Konsistenz und praktische Relevanz der Trinitätslehre, sondern auch um eine „Übersicht angesichts der komplizierten Diskussionslage“ (9) und zudem um ihre Bedeutung für den ebenfalls unter veränderten Bedingungen stehenden interreligiösen Dialog. Diese roten Fäden ziehen sich durch die insgesamt sieben Kapitel (zur knappen Verdeutlichung im Folgenden nicht chronologisch, sondern systematisch zugeordnet): Die Kapitel „Biblische Anknüpfungspunkte“ (11–33), „Grundlagen in der religiösen Erfahrung“ (60–81) und „Trinität als Schlüssel zum Verstehen moderner Theologie“ (137–148) verdeutlichen den ‚Relevanzbereich‘, d. h. die heilsgeschichtliche Basis der Trinitätslehre, ihren konstitutiven Bezug zur existenziellen Glaubenserfahrung und ihre hermeneutisch zentrale Funktion für theologische Themen wie Schöpfung und Vollendung, Offenbarung und Erlösung, Allmacht und Liebe Gottes. Das vom Relevanzbereich nicht trennbare Problem rationaler Explikation wird in der Darstellung monosubjektiver Modelle (82–112: Hegel, Barth, Rahner, Schärtl) wie interpersonalen Modelle (113–132: Richard von St. Viktor, Moltmann, Boff, Greshake, Striet, Nietzsche) bearbeitet. Dabei werden die erwähnten Differenzen hinsichtlich Ausgangsbasis und Begründungsweg beachtet und verständlich gemacht, die sich gerade nicht nur zwischen den beiden Modelltypen, sondern auch intern zeigen. Diese insgesamt neuzeitlichen Modellbildungen werden zudem an die Problemvorgaben der altkirchlichen Lehrentwicklung zurückgebunden, denen ein eigenes Kapitel „Theologiegeschichtliche Grund-

lagen“ gewidmet ist (34–59). Das Buch schließt mit ersten Überlegungen, in welchen Richtungen zukünftig wechselseitige Lernprozesse zwischen christlicher Trinitätslehre und anderen Religionen zu suchen wären, und zwar nicht nur im Gespräch mit Judentum und Islam, sondern auch mit Hinduismus und Buddhismus (149–169).

Aus den verschiedenen Feldern seien drei zentrale Dimensionen hervorgehoben, nämlich die biblische bzw. theologiegeschichtliche Grundlage, die begrifflich-rationale Explikation und die hermeneutische Relevanz der Trinitätslehre:

Erstens ist herauszustellen, dass die biblische und altkirchliche Basis methodisch sensibel im Hinblick auf Kontinuität und Diskontinuität der späteren Lehrentwicklung vorgetragen wird. Im Gespräch mit neuerer (deutsch- und englischsprachiger) exegetischer Literatur erläutert von Stosch die unterschiedlichen Konstitutionsfaktoren neutestamentlicher Christologien (liturgische Praxis, jüdische Weisheitstheologie, angelomorphe Traditionen, hellenistische Einflüsse) und so die Vielstimmigkeit des biblischen Zeugnisses. Das vermittelt Studierenden die für theologische Traditionsbildungsprozesse im Allgemeinen wie für die konstruktiv-kritische Beziehung von Exegese und Dogmatik im Speziellen wichtige Einsicht, dass die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht zu harmonisch (etwa im Schema von Implikation und Explikation) vorgestellt werden darf.

Zweitens ist hinsichtlich der rationalen Explikation zu sagen, dass von Stosch für eine Variante des monosubjektiven Modelltyps optiert, die sich aber nicht einfach in eine bestimmte Traditionslinie (z. B. augustinisch-thomanischer Provenienz) einschreibt, sondern sich, wenn ich recht sehe, aus drei Hauptintentionen speist. Zunächst ist von Stosch der hermeneutische Preis der alternativen Lösung in sämtlichen ihrer Varianten zu hoch: Modelle, die univok oder analog den neuzeitlichen Subjekt- und Personbegriff auf die drei Hypostasen übertragen, können die Wesenseinheit Gottes insofern nicht mehr deutlich machen, weil Vater, Sohn und Geist aus subjekttheoretischen Gründen nicht wissen können, wie es für die jeweils andere Person ist, ‚Ich‘ zu sein (127–129). Ferner will von Stosch eine klassische Schwachstelle monosubjektiver Modelle überwinden (und den typischen Vorwurf der Gegenseite entkräften), indem er sie strikt an die heilsgeschichtliche Erfahrung zurückbindet (112): Vater, Sohn und Geist sind zu beziehen auf die konkreten „Weisen des Daseins Gottes“ bzw. „die auf verschiedene Weise uns zugewandte Wirklichkeit des einen Gottes, der sich in Jesus Christus ein für alle Mal entschieden hat, uns heilsam rettend auf erkennbare Weise nahe zu sein“ (79). Die Differenz dieser von Stosch gerade methodisch auch getrennt voneinander beschriebenen Gegenwartsweisen Gottes – als „dialektische Gestalt“ von „Zusage und Anspruch“ im Antlitz des Anderen durch den Logos (61–70, hier 69); als „Selbsttranszendenz“ im Geist (70–76, hier 74) und Erfahrung der „bleibenden[n] Entzogenheit“ des Vaters (77–79, hier 79) – verweist auf einen weiteren Aspekt, der für von Stoschs eigene Position wichtig ist: Im Anschluss an Jürgen Werbick plädiert er für die Beibehaltung eines analogen Personbegriffs, der nicht mit Subjektivität und Freiheit inhaltlich bestimmt, sondern allein zur Erläuterung der immanent-trinitarischen „relationale[n] Struktur“ herangezogen werden soll (134). Denn göttliche Personalität (und Selbstmitteilung) unterscheidet sich von ihren geschöpflichen, endlichen Formen gerade darin, dass Selbstverhältnis und Relation *ab ovo* koinzidieren, also „der Selbststand der Liebenden nicht von der ‚Bewegung‘ ihres Liebens unterschieden werden kann“ (135, in Aufnahme einer Formulierung von Werbick). Vertreter der freiheitstheoretischen Trinitätslehre würden hier wohl zurückfragen, wie die nun doch personal differenzierten ‚Träger‘ auch nur formal zu bestimmen wären und ob hier der Freiheitsbegriff nicht doch beansprucht werden müsste, ohne dass dies zu drei distinkten reflexiven Selbstverhältnissen mit ‚tritheistischer Schlagseite‘ führen müsste. Die Diskussion geht also weiter, zumal von Stosch selbst sieht, dass im ‚Verzicht auf jede inhaltliche Füllung des Personbegriffs‘ (166) ein Problem besteht und am Schluss des Buches (168f.) im Gespräch mit buddhistischem Denken die Frage aufwirft, ob nicht der Personbegriff nicht nur entsubstanzialisiert, sondern auch ‚entleert‘ werden muss, gerade um dem nicht fixierbaren Geschehen personaler Relation gerecht zu werden, zumal angesichts der schon in der klassischen Trinitätslehre genau gegenläufigen Verwendungsweisen des Personbegriffs (diakritisch in der Trinitätslehre, henotisch in der

Christologie). Wie auch immer man hier optiert: Der Autor konturiert jedenfalls eine Gestalt monosubjektiver Trinitätslehre, die ihre eigenen Grenzen transparent macht und deren spekulativer Anspruch bewusst nur so weit reicht, wie es ihm zufolge nötig ist, um die heilsökonomische Selbstoffenbarung Gottes denkerisch zu „schützen“ (112, 132, 137, 171).

Diese methodische Restriktion ist nun, drittens, auch von eminenter Bedeutung für den hermeneutischen Relevanzaufweis und den interreligiösen Dialog. Es geht von Stosch nicht darum, „das trinitarische Denken als alternativlos zu behaupten“ (171), wie er gegenüber Konzepten, die die Trinitätslehre als einzig vernunftgemäße Explikation der Gotteslehre rational einsichtig zu machen versuchen, auch kritisch bemerkt (110f.). Vielmehr wird das trinitarische Denken unter der Voraussetzung seiner Offenbarungstheologisch begründeten Geltung als hermeneutischer Schlüssel auch anderer theologischer Felder bewährt (137–148): z. B. schöpfungstheologisch, sofern Gott und Welt weder theistisch getrennt noch pantheistisch identifiziert, sondern trinitätstheologisch in ein irreduzibles ‚Zugleich‘ von Nähe und Ferne gesetzt werden, das seinen Grund in der unauflösbaren Differenz-Einheit des göttlichen Relationsgeschehens hat; oder im Verständnis der Allmacht Gottes, die aufgrund ihrer trinitarisch-relationalen Struktur als „kreative Macht der Liebe“ zu denken ist, welche menschliche Freiheit „nicht nur freisetzen, sondern diese Freiheit auch noch als Freiheit für sich gewinnen“ kann (146). Dieses methodische Vorgehen entspricht insofern der Methodologie komparativer Theologie, als auch im interreligiösen Gespräch die christliche Trinitätslehre „nicht [...] als universales Raster für die Bewertung der Welt der Religionen“ beansprucht wird (150), sondern auf die konkrete hermeneutische Begegnung mit der anderen Religion angewiesen ist, um „mikrologisch“ an Einzelfeldern „funktionale Äquivalente“ (165) bzw. wechselseitige Herausforderungen zu identifizieren.

Zu dieser hermeneutischen Sensibilität für kontingente geschichtliche Kontexte und irreduzible religiöse Erfahrung verhält sich nur ein Aspekt der Darstellung etwas gegenläufig: Die monosubjektiven Modelle von Barth und Rahner werden in eine – zunächst nicht bestreitbare – genealogische Linie mit Hegels trinitarischem Gottesbegriff gestellt, von der aus eine entscheidende Differenz nicht mehr in den Blick kommt. Diese betrifft nicht das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität, das letztlich auf die Zuordnung von Freiheit und Notwendigkeit in Gott verweist – hier betont von Stosch zu Recht, dass es sich die durchschnittliche Hegel-Kritik der Theologie zu leicht macht (87f., 90f., 102–104). Denn jedes Konzept der Selbstoffenbarung Gottes muss irgendwie nachvollziehbar machen, dass Gott sich in Schöpfung und Inkarnation wirklich selbst (seinem ewigen Wesen als Liebe) entspricht. Entscheidend scheint mir aber ein anderes, von Klaus von Stosch nicht besprochenes Problem: Unterscheiden sich Barths und Rahners Offenbarungskonzeptionen nicht von Hegel grundlegend darin, dass die bleibende Differenz von Glaube und Wissen, Offenbarung und Vernunft aufrechterhalten werden soll, weil beide unterschiedlichen, nicht ineinander überführbaren ‚Orten‘ entspringen? Gerade die komplexen, unterschiedlichen Hegel-Rezeptionen von Historismus, Neuprotestantismus und dialektischer Theologie bis hin zu heutigen Modernetheorien (Habermas) oder religionsphilosophischen Vermittlungsfiguren von Freiheit und Geschichte (Schaeffler) lassen immer wieder eine Grundfrage an Hegel hervortreten: ob er nicht die radikale Kontingenz des Geschichtsverlaufs übergeht, also das Problem der Moderne (83), wie Habermas einmal formuliert hat, „zu gut löst“ (Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, 55), und in theologischer Hinsicht die prinzipielle Unableitbarkeit der Offenbarung wie ihre Nicht-Überführbarkeit in Wissen überspringt. Natürlich wäre all dies zu diskutieren; so betrifft meine Anfrage zunächst auch nur von Stoschs Typologie der monosubjektiven Modelle, nicht die argumentationsleitenden Prämissen seines eigenen systematischen Entwurfs, der sich gerade gegen rationale Aufhebungsfiguren wendet und ein spekulatives Übergewicht der monosubjektiven Trinitätslehre vermeidet.

Auf engem Raum gelingt es dieser Einführung, ebenso thematisch umfassend zu informieren wie systematisch konzentriert zu argumentieren. Sie rekonstruiert eine Geschichte der Trinitätslehre, ohne Spannungen und Umbrüche zu glätten. Sie bietet

ein theoretisches Denkmodell, zeigt aber auch dessen Grenzen und Alternativen auf. Und sie wirbt für die hermeneutische wie existenzielle Relevanz der Trinitätstheologie jenseits apriorischer Überbietungsansprüche. Insofern ist sie nicht nur Studierendens unbedingt zu empfehlen, sondern leistet auch einen anregenden Beitrag zum Fachdiskurs.

M. LERCH

THE OXFORD HANDBOOK OF THE EPISTEMOLOGY OF THEOLOGY. Edited by *William J. Abraham* and *Frederick de Aquino* (Oxford Handbooks in Religion and Theology). Oxford: Oxford University Press 2017. XVII/627 S., ISBN 978-0-19-966224-1 (Hardback); 978-0-19-183627-5 (E-Book).

Wie jüngere Debatten zeigen, kommt der Epistemologie im Allgemeinen ebenso wie im Blick auf die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen wachsende Bedeutung zu. Die Beiträge des vorliegenden Handbuchs wollen „a critical enquiry of appropriate epistemic concepts and theories in and related to theology“ (2) bieten und damit eine Lücke in der theologischen Reflexion schließen. Sie können sich dabei auf eine Reihe von Ansätzen stützen, die den Weg in Richtung einer ausgefeilten theologischen Epistemologie vorbereitet haben, ohne dabei die spezifischen Gegebenheiten der Theologie als Wissenschaft preiszugeben. Obwohl sich die grundlegenden epistemologischen Fragestellungen relativ leicht ausmachen lassen, ist dieses hochdynamische Forschungsfeld mit einer Reihe von Herausforderungen verbunden. Um weiterführende Reflexionen zu erleichtern, folgen die einzelnen Kapitel einer dreigliedrigen Struktur: 1. Verortung der Fragestellung im Kontext neuerer epistemologischer Debatten; 2. knappe Skizze des konkreten Anliegens; sowie schließlich 3. Hinweise zu weiterführenden bzw. offenen Fragen. Die Beiträge sind in vier großen Hauptteilen mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten zusammengefasst, die epistemologische Konzepte der theologischen Tradition aufgreifen und mit modernen Ansätzen aus dem Bereich der analytischen Philosophie in Verbindung bringen.

Der erste Hauptteil „Epistemic Concepts within Theology“ (7–172) greift auf klassische theologische Erkenntnisformen zurück. So kann sich das wachsende Interesse für ein mögliches Wissen von Gott nach *J. Greco* (9–29) – wie nicht zuletzt die Verweise auf Plantinga und Alston zeigen (vgl. 14) – auf grundlegende Dynamiken der aktuellen epistemologischen Debatten stützen (vgl. 10). Neben den kritischen Diskussionen im Gefolge des *externalist turn* (vgl. 19–23) lässt sich neuerdings auch ein *social turn* ausmachen, der insbesondere in Gestalt des Zeugnisses für eine theologische Epistemologie fruchtbar gemacht werden könnte (vgl. 23f.). Im zweiten Beitrag thematisieren *S. Menssen/Th. D. Sullivan* (30–45) das Verhältnis von Offenbarung und Schrift entlang von drei Fragen: Wenn es eine allgemeine Methode zur Bewertung des Wahrheitsanspruches christlicher Offenbarung gibt, wäre auf einer zweiten Ebene zu klären, „what standard must belief in the Christian revelatory claim meet in order for the belief to be justified or warranted?“ (31). In einem dritten Schritt kann dann geprüft werden, ob sich epistemische Standards in der Theologie von denjenigen in anderen Wissenschaften unterscheiden. Ausgehend von der klassischen Frage nach dem Verhältnis von *fides et ratio* diskutiert *L. Buchak* (46–63) im dritten Beitrag die Frage, inwiefern der christliche Glaube mit den Anforderungen von „ordinary epistemic standards“ versöhnt werden kann. Neben dem Problem, ob „truth-directed reasons are enough for a rational subject to believe (or reject) the faith propositions“ (46), stellt sich dabei auch die Frage, „whether rational beliefs can ever be sensitive to reasons that are non-truth-directed“ (46) – wobei zwischen doxastischen, schwach doxastischen und nicht-doxastischen bzw. praktischen Formen der Glaubensrechenschaft unterschieden werden kann (vgl. 47), die ein breites Spektrum von epistemischen Strategien eröffnen. Im vierten Beitrag setzt sich *Th. D. Senior* (64–78) kritisch mit der Bedeutung der Erfahrung für den religiösen Glauben und den damit verbundenen theologischen Implikationen auseinander (vgl. 64; 73; 77f.). Während *J. Cottingham* (79–96) im Horizont eines breiter gefassten Verständnisses theologischer Epistemologie den Modellcharakter der Heiligen bzw. Heiligkeit als „internal moral transformation“ herausarbeitet (79; vgl. 81), diskutiert *L. T. Zagzebski* (97–110) die Frage nach der epistemischen Autorität in