

Martin Luther, *Die Heidelberger Disputation* (1518), in: WA I, 353-374; ebenfalls in: O. Clemen, *Luthers Werke in Auswahl*, Bd. I, Berlin ³1963, 377-404.

Albrecht Peters, *Verborgener Gott - dreieiniger Gott nach Martin Luther*, in: K. Rahner (Hg.), *Der eine und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, Zürich 1983, 117-140.

Carl Heinz Ratschow, *Die Religionen*, Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 16, Gütersloh 1981.

Carl Heinz Ratschow, *Rechtfertigung. Diakritisches Prinzip des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen*, in: ders., *Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie*, Berlin/New York, 1986, 336-375.

Christoph Schwöbel, *Particularity, Universality and the Religions. Toward a Christian Theology of Religions*, in: Gavin D'Costa (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990, 30-46.

Christoph Schwöbel, *Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus*, in: U. Kühn/M. Markert/M. Petzoldt (Hgg.), *Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität*, Leipzig 1998, 88-118.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens?

Werner G. Jeanrond

Zur Zeit übernimmt der Trinitätsbegriff eine Art von Führungsrolle im theologischen Denken und scheint damit die Vormachtstellung der Offenbarung als erstes Prinzip theologischen Denkens abzulösen. In diesem Artikel möchte ich die Bedeutung beider Begriffe für das theologische Denken in der Gegenwart erwägen.

1. Offenbarung als Leitbegriff der Theologie nach dem II. Vaticanum

Der christliche Glaube bekennt sich zur Offenbarung Gottes in der Geschichte und bezeugt damit, dass jede wirkliche Erfahrung Gottes nur durch Gott selbst vermittelt sein kann. Wir Menschen haben keinen direkten „Be-griff“ von Gott, weil wir als Menschen Geschöpfe Gottes sind. Von der Offenbarung Gottes zu

sprechen bedeutet also immer schon eine Anerkennung der radikalen Differenz zwischen Gott dem Schöpfer und seinen Geschöpfen, gleichzeitig aber auch eine Anerkennung der Möglichkeit, über entsprechende Vermittlungsinstanzen in der Gemeinschaft der Gläubigen ein wie auch immer bruchstückhaftes Wissen von Gott erlangen zu können. Unsere Kenntnis von Gott beruht also nicht auf einer genialen Leistung einzelner Christen, sondern auf der in der Kirche Jesu Christi bezeugten Selbstoffenbarung Gottes: Gott hat sich in der Geschichte Israels offenbart sowie in der Verkündigung, im Kreuzestod und in der Auferstehung des Jesus von Nazareth, den wir in der Gemeinschaft der Christen als den Sohn Gottes bekennen. Von daher wird schließlich die gesamte Schöpfung Gottes als Zeugnis der göttlichen Selbstoffenbarung erfahren und gedeutet.

Es lassen sich demnach unschwer mindestens drei Formen der Offenbarungsvermittlung in der christlichen Kirche unterscheiden: Bibel, Tradition und Kirche. Diese drei Vermittlungsinstanzen hängen insofern intim zusammen, als die Bibel selbst ein Teil der Tradition ist und die Tradition in der Gemeinschaft der Gläubigen ihre dynamische Gestaltung findet.

Das Christentum als Offenbarungsreligion zu bezeichnen bedeutet also nicht so sehr, hier und da einzelne Erfahrungen von Menschen in der Geschichte auf ihren transzendenten Grund hin zu deuten, als vielmehr auszusagen, dass der christliche Glaube an Gott insgesamt von Gott gnadenhaft ausgeht. Die besondere Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die wir Glauben nennen, gründet also in Gottes Willen, sich seinen Geschöpfen mitzuteilen, und wird im Ja der Gläubigen zu Gott lebendige und dynamische Wirklichkeit und transformative Kraft. Der christliche Glaube entspringt also der göttlichen Offenbarungsdynamik als ganzer und nicht irgendwelcher Wahrnehmungen besonders „übernatürlich“ begabter Einzelner. Im persönlichen Ja zu Gott innerhalb der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen gestaltet sich die menschliche Antwort auf Gottes Offenbarung.

Während das I. Vaticanum die theologischen Grundlagen dieses Offenbarungsverständnisses im Sinne einer Belehrung über ein Depositum der Wahrheiten entfaltete, versuchte das II. Vaticanum die göttliche Offenbarung als reale personale Selbstmitteilung Gottes an uns Menschen zu verstehen. Der Akzent verschob sich also von einem eher lehrhaften, instruktiven Offenbarungsverständnis zu einem mehr personal-soteriologischen Verständnis der göttlichen Offenbarung, das die Einladung an alle Menschen zur Teilhabe an der göttlichen Natur unterstreicht.¹ Offenbarung ist demnach weniger ein kognitives Ereignis als ein eschatologisches Geschehen, das allen Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist den Zugang zum Vater schenkt. Jesus Christus ist zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung (*Dei Verbum* 2).

Das vom II. Vaticanum propagierte Offenbarungsverständnis greift also wesentlich weiter als dasjenige des I. Vaticanums. Offenbarung wird nicht mehr so eng mit Lehrentscheiden identifiziert, sondern als dynamisches Heilsgeschehen aufgefasst, so dass Weltgeschichte, Bibel und christliche Tradition in ihrem tieferen

Zusammenhang gesehen werden können. Gottes Selbstmitteilung ist von Anfang an in der Geschichte der Menschheit wirksam und wird von den verschiedenen religiösen Strömungen der Menschheit wie auch immer bruchstückhaft wahrgenommen. Daraus lässt sich schließen, dass Gottes Gegenwart nicht zum alleinigen Besitz einer bestimmten Tradition erklärt werden darf. Der interreligiöse Dialog, den das II. Vaticanum so deutlich befürwortet hat (vgl. *Nostra Aetate* 2), wird auch durch dieses Offenbarungsverständnis inspiriert.

Dieser knappe Blick auf die Veränderungen des Offenbarungsverständnisses innerhalb der römisch-katholischen Tradition macht die Bewegungen deutlich, denen der Begriff der Offenbarung bis in unsere Zeit hin ausgesetzt ist und die nach einer jeweils deutlichen Begriffsbestimmung verlangen. Mindestens vier Verständnisse von Offenbarung existieren im christlichen Sprachgebrauch heute nebeneinander und oft auch miteinander:

(1) Das *epiphänische Offenbarungsverständnis*, das sich seit der Antike bis in unsere Tage weiter entwickelt, verweist auf die Möglichkeit, dass jedes Phänomen unserer Welt zum Träger einer Offenbarung, zum Moment der Enthüllung des Heiligen werden kann. Mircea Eliade entwickelte in diesem Zusammenhang seinen Begriff der Hierophanie: Etwas Heiliges zeigt sich uns. „Von der elementarsten Hierophanie, also z.B. der Manifestation des Heiligen in einem gewöhnlichen Objekt, einem Stein oder einem Baum, bis hin zur höchsten Hierophanie (die für einen Christen die Inkarnation Gottes in Jesus Christus ist), gibt es keinen Kontinuitätsbruch. In jedem Fall erleben wir denselben geheimnisvollen Vorgang: die Manifestation von etwas aus einer gänzlich anderen Ordnung, einer Wirklichkeit, die nicht zu unserer Welt gehört, in den Objekten, die vollständig Teil unserer natürlichen ‚profanen‘ Welt sind.“² Paul Ricœur und David Tracy haben dieses Verständnis von Offenbarung als Manifestation weiter entfaltet.³

(2) Das *instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis* versucht, das Wissen über Gottes Selbstoffenbarung in deutlich formulierten Lehrsätzen zu vermitteln. Einerseits ist diese intellektuelle Bearbeitung von Offenbarung ein notwendiger Vorgang in der Kirche, andererseits birgt sie ständig die Gefahr in sich, dass die Offenbarung auf ihren doktrinalen Informationsgehalt reduziert wird, wobei Offenbarungsgeschehen und Heilsgeschehen auseinander treten.⁴ „Die Mysterien des Glaubens werden vielfach abgeflacht zu übernatürlichen Verstandesgeheimnissen, die Tugend des Glaubens liegt im gehorsamen Fürwahrhalten von uneinsichtigen *veritates revelatae*.“⁵

(3) Ein *reduktionistisches Offenbarungsverständnis* hat seit der Aufklärung religionswissenschaftliches Denken beeinflusst. Offenbarung ist ein Zeichen einer noch nicht aufgeklärten Epoche der Menschheit. In seiner Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* erklärt G. E. Lessing, wie ehemals geoffenbarte Wahrheiten in Vernunftwahrheiten zu überführen seien, denn „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbaret wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbaret,

um es zu werden. Sie waren gleichsam das Fazit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermaßen darnach richten können.“ (§ 76)⁶

Offenbarung komme in der menschlichen Vernunft erst richtig zu sich selbst. Biblische Texte projizierten eine Wahrheit, die schließlich von der menschlichen Vernunft selbst eingeholt werden wird. In einem zukünftigen Zeitalter menschlicher Existenz würde man also keine Offenbarung mehr benötigen, sondern sich ganz auf die menschliche Vernunft verlassen können.

Der christliche Offenbarungsbegriff muss sich gegen mindestens zwei Reduktionen wehren: einmal gegen eine Reduktion auf den bloßen Lehrgehalt und zum anderen gegen eine Reduktion geschichtlicher Offenbarung auf die bloße Vernunft. Beide Reduktionen hängen überdies miteinander zusammen, insofern der instruktionstheoretische Offenbarungsbegriff ein Versuch war, dem Reduktionismus der Aufklärung apologetisch zu begegnen.

(4) Ein *relationales Offenbarungsverständnis* wird vom II. Vaticanum vorgetragen. Danach zielt die göttliche Offenbarung nicht auf die Enthüllung dieser oder jener Sache, sondern betrifft die Selbstmitteilung Gottes an uns Menschen. Es geht um das Heil aller Menschen. Die Offenbarung ergeht also nicht, um uns Menschen Gottes innertrinitarisches Wesen darzulegen, sondern um Gottes Heilsplan, Gottes liebende Beziehung mit uns Menschen zu verwirklichen: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun: daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur.“ (*Dei Verbum* 2) Der Heilswille Gottes lässt sich in der Begegnung mit der Heiligen Schrift erfahren. „Wie die christliche Religion selbst, so muß auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren.“ (*Dei Verbum* 21)

Ein kritischer Begriff christlicher Offenbarung muss also mindestens folgenden Verhältnissen gerecht werden: Dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Glaube, dem Verhältnis zwischen Glaubenserfahrung und Vernunft, dem Verhältnis zwischen religiöser Erfahrung und kirchlicher Lehre, dem Verhältnis zwischen Gott und seiner Selbstoffenbarung in der menschlichen Geschichte vermittelt durch die christliche Tradition und der möglichen Offenbarung Gottes in anderen Traditionen, dem Verhältnis zwischen Offenbarung als Gabe und Offenbarung als Deutungsaufgabe, dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Wahrheit und dem Verhältnis zwischen Offenbarung

Offenbarung
und
trinitarischer
Gottesbegriff:
Leitbegriffe
theologischen
Denkens?

Der Autor

Werner G. Jeanrond, 1955 in Saarbrücken geboren. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie in Saarbrücken, Regensburg und Chicago. 1981–1994 Dozent für Systematische Theologie an der Universität von Dublin, Trinity College. Seit 1994 Professor für Systematische Theologie an der Universität Lund. Veröffentlichungen u.a.: *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens* (Tübingen 1986); *Theological Hermeneutics* (London 1991; 1994); *Guds Närvaro* (Lund 1998); *Im Feuer des Dornbuschs: Unser Glaube an Gott und die Zukunft der Kirche* (Mainz 1999). Anschrift: Theologische Fakultät, Universität Lund, Allhelgona Kyrkogata 8, SE-22362 Lund, Schweden.

und Heil der Menschen. Der Offenbarungsbegriff ist damit unbestritten ein zentraler Begriff im Netzwerk theologischen Denkens.

Es ist also durchaus konsequent, dass in der Zeit nach dem II. Vatikanum Offenbarung als „Prinzip neuzeitlicher Theologie“ (Eicher) erörtert wurde.⁷ Offenbarung sollte die Identität des christlichen Glaubens und damit auch der christlichen Theologie begründen helfen. Dem Offenbarungsbegriff eigne eine einigende Funktion.⁸ So nimmt es auch nicht wunder, dass sich die Theologie der 1970er und 1980er Jahre verstärkt mit hermeneutischen Fragen auseinandersetzte. Das Offenbarungsgeschehen sollte auf diese Weise in seiner kommunikativen Gestaltung genauer erforscht werden.

Seit Mitte der 1980er Jahre verschiebt sich allerdings das theologische Interesse mehr und mehr. Nicht mehr der Begriff der Offenbarung und die hermeneutische Bearbeitung des Offenbarungsgeschehens, sondern der trinitarische Gottesbegriff tritt in den Vordergrund theologischer Aufmerksamkeit.

2. Der trinitarische Gottesbegriff als Leitbegriff theologischen Denkens in der Postmoderne

Unter den vielen Gottesbüchern der letzten Jahre finden sich zwar auch Abhandlungen über Gottes geheimnisvolles Wesen, denen es um eine Rehabilitierung der apophatischen Theologie geht. Aber das Hauptaugenmerk der theologischen Literatur liegt auf dem trinitarischen Gottesbegriff. Mehr als fünfzig Bücher zum trinitarischen Gottesbegriff sind in den letzten fünfzehn Jahren auf dem westlichen Buchmarkt erschienen, ganz zu schweigen von den unzähligen Artikeln zum selben Thema in theologischen Fachzeitschriften. Das theologische Interesse hat sich also deutlich von der Erörterung des göttlichen Offenbarungsgeschehens hin zur Erörterung des göttlichen Wesens selbst verlagert.⁹

Unter den verschiedenen Motivationen hinter diesem neuen Interesse der christlichen Theologie an Gottes Wesen lassen sich deutlich die Suche nach christlicher Identität in einem pluralistischen Religionskontext sowie der Versuch, aus einem deutlicher profilierten Gottesbegriff direkte Orientierungshilfe für die christliche Praxis heute abzuleiten, erkennen. Daneben spielen natürlich auch andere Faktoren eine wichtige Rolle wie z.B. der Versuch, angesichts der feministischen Kritik am herkömmlichen christlichen Gottesbegriff zu einem kritischeren Gottesbegriff vorzudringen, und der Versuch, über eine Diskussion göttlicher „Personen“ den in der Postmoderne unsicher gewordenen menschlichen Subjektbegriff neu zu entwickeln.¹⁰

Wie seinerzeit der Offenbarungsbegriff übernimmt heute der Gottesbegriff eine immer zentralere Rolle bei der Suche nach Modellen christlicher Praxis und Lehre. Dabei wird der enge Zusammenhang zwischen Gottesverständnis und menschlichem Handeln deutlicher beleuchtet. Gleichzeitig zeichnen sich aber auch neue ideologische Belastungen des Gottesbegriffs ab, die nach entsprechenden Strategien theologischer Selbstkritik rufen.

Am Beispiel der Doppeldiskussion von Religionsdialog und trinitarischem Gottes-

begriff möchte ich diese Zusammenhänge näher erörtern. In seinem jüngst erschienen Buch *The Meeting of Religions and the Trinity* (2000) verfolgt Gavin D'Costa drei Ziele: Zunächst möchte er die in der christlichen Religionstheologie üblichen Unterscheidungen zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus in Frage stellen. Zweitens betont er die Traditionsgebundenheit einer jeden Theologie. Und drittens entwickelt er ein interreligiöses Dialogprogramm im Zeichen eines exklusivistischen Trinitarismus, mit dessen Hilfe er alle religions-theologischen Probleme aus christlicher Sicht zu meistern hofft.¹¹

In seinem ersten Anliegen will D'Costa die pluralistischen Religionstheologien John Hicks und Paul Knitters als unhaltbar entlarven. Gegen die These Hicks, wonach alle Religionen auf dem Weg zur gleichen Wirklichkeit seien, und gegen die These Knitters, wonach alle Religionen an ihrer ökologisch-menschlichen Gerechtigkeit und Wohlstand suchenden Ausrichtung zu messen seien, wiederholt D'Costa die weit verbreiteten Vorwürfe: Hick betreibe eine unhistorische Verallgemeinerung, die die wirklich schwierigen Unterschiede zwischen den Religionen ausklammere und auf einer mythologisierenden Hermeneutik beruhe. Knitter zwingt die Eigenheiten der Religionen in ein vorab konstruiertes ethisches Korsett. Für Knitter stünde also schon vor dem eigentlichen Dialog der Religionen fest, was rechte religiöse und ethische Praxis sei. Beide Pluralisten litten schließlich unter einem Aufklärungsexklusivismus, der unempfänglich sei für die wirklichen Anliegen und Erfahrungen der einzelnen Religionen. Das religionspluralistische Projekt beruhe also auf einem kantianischen exklusiven Modernismus und müsse wie dieser scheitern.

D'Costa verwirft aber auch den Inklusivismus. Bei genauerem Hinschauen entpuppe sich dieser nämlich als verdeckter Exklusivismus. Denn den Vertretern eines christlichen Inklusivismus gelinge es nicht, anderen Religionen zu bestätigen, dass sie Heilswege seien. Man könne nicht nur Teile einer religiösen Tradition bejahen und Teile, die mit der eigenen Tradition nicht übereinstimmen, verneinen. Inklusivisten respektierten also nicht die Integrität einer anderen Religion. Sie seien in Wirklichkeit eklektische oder schwächere Exklusivisten, aber eben Exklusivisten.

An dieser Stelle betont D'Costa, dass jegliche Position in der Religionstheologie auf die eine oder andere Weise exklusivistisch sei, weswegen die ganze Typologie aufgegeben werden müsse. Stattdessen möchte er aufzeigen, „dass eine trinitarische Meta-Erzählung hervorragend geeignet ist, eine unabgeschlossene Geschichte bezüglich der anderen Religionen zu erzählen und gleichzeitig anderen Religionen ihre eigene Stimme zu erlauben.“¹² Er möchte also anhand des trinitarischen Gottesbegriffs eine christliche Religionstheologie entwickeln.

D'Costa verweist auf den unauflöselichen Zusammenhang zwischen Bibel, Tradition und Lehramt und bespricht verschiedene kirchliche Dokumente seit *Nostra Aetate* (1965). Vor allem in *Redemptoris Missio* (1991) sieht er den Zusammenhang zwischen einer Theologie des Heiligen Geistes und der trinitarischen Präsenz Gottes in anderen Religionen und Kulturen verdeutlicht.¹³ Diese Gegenwart des dreieinigen Gottes in den anderen Kulturen stelle eine innere Herausforde-

nung an die Christen dar, ihre eigene Tradition und deren jeweilige ekklesiologische Gestaltung kritisch und selbstkritisch zu bedenken.¹⁴ Wiederholt unterstreicht D'Costa auch die unauflösliche Beziehung zwischen Trinität und Ekklesiologie.¹⁵ Schließlich wird vollends deutlich, dass in D'Costas Denken die Trinität zur theologischen Voraussetzung und zum einzig gültigen Maßstab der Theologie und der interreligiösen Begegnung wird. Die Trinität erhält hier den Status einer transzendentalen Bedingung des interreligiösen Dialogs.¹⁶

Aufgrund seines von Alasdair MacIntyre inspirierten Traditionsbegriffs sucht und findet D'Costa in der römisch-katholischen Trinitätstheologie seine Orientierung für die Begegnung mit anderen Religionen. Dabei fällt auf, dass sich D'Costa selbst hier weder um die Diskussion über Wesen und Veränderung von Tradition noch um die Diskussion über die verschiedenen Modelle trinitarischen Denkens innerhalb der römisch-katholischen Theologie Sorgen macht, wie dies in verschiedenen theologischen Entwürfen seit dem II. Vaticanum geschieht, beispielsweise in der feministischen Theologie.

In der feministischen Theologie erweist sich nämlich Tradition nicht als unschuldiger Prozess der kontinuierlichen Weitergabe christlichen Glaubens, der unser Denken recht zu leiten vermag, sondern als ein Prozess, der nicht nur aus der Sicht christlicher Frauen sowohl Unterdrückungs- als auch Befreiungsmomente enthält und deswegen nach kritischer und selbstkritischer Hermeneutik und Ideologiekritik verlangt. Der Konflikt zwischen den sog. *revolutionary feminists* und den sog. *reforming feminists* dreht sich ja um genau diese Bewertung: Ist die christliche Tradition so hoffnungslos patriarchalisch, dass keine Impulse für die Befreiung der Gläubigen von der Macht aufgezwungener Gender-Konstruktionen mehr zu erwarten sind oder finden sich in der christlichen Tradition selbst Befreiungserfahrungen, die für die Gestaltung authentisch christlicher Theologie und Glaubenspraxis wesentlich sind?¹⁷

Mit D'Costas bloßem Hinweis auf die Situiertheit der Theologie innerhalb einer bestimmten Tradition lassen sich diese wichtigen Fragen nicht erledigen. Dem sog. Reformfeminismus geht es vielmehr darum, die christliche Tradition zu verstehen, zu erklären und selbstkritisch zu deuten mit dem Ziel, diese Tradition konstruktiv mitgestalten zu helfen. Das bedeutet: Die Theologie braucht eine kritische Hermeneutik, die diesem Traditions-gestaltungsprozess deutliche methodische Orientierung verleiht. Diese methodische Orientierung darf nicht durch einen bestimmten Gottesbegriff thematisch unterlaufen werden, auch nicht mit dem Hinweis auf die transzendente Rolle des Gottesbegriffs selbst. Schon vor Jahren hat Karl Rahner davor gewarnt, die Autorität Gottes für alle möglichen menschlichen Projekte zu missbrauchen.¹⁸

Die enge Beziehung zwischen christlichem Gottesbegriff und christlicher Traditions-gestaltung wurde von Anfang an in der feministischen Theologie betont und kritisch diskutiert. Von daher ist es direkt nachvollziehbar, dass sich herausragende Theologinnen wie Elizabeth Johnson und Catherine LaCugna besonders mit dem trinitarischen Gottesbegriff auseinandergesetzt haben.¹⁹

„Die Suche der Frauen nach weniger unangemessenen Wegen des Redens von

Gott kreuzt sich heute mit anderen theologischen Versuchen, die ererbte Gotteslehre, die selbst seit einiger Zeit in einer Ausdruckskrise steckt, neu zu erwägen.²⁰ In ihrem Beitrag zu einer Neuformulierung des trinitarischen Geheimnisses erkennt Johnson sogleich, dass „der exklusive Gebrauch männlicher Bilder die erste Schwierigkeit ist, die auftaucht, wenn die Trinität aus feministischer Perspektive behandelt wird“²¹ und dass „andere Metaphersysteme vonnöten sind, die die Gleichheit, Gegenseitigkeit und wechselseitige Dynamik der trinitarischen Beziehungen aufzeigen können“.²² Weiterhin ist für Johnson die Einsicht von Bedeutung, dass die Verschiedenheit trinitarischer Entwürfe ein Vorteil und kein Nachteil ist. So ist auch Johnsons eigener Versuch, Gott als Sophia-Gott zu verstehen, nicht mehr und nicht weniger als solch ein Beitrag zu einer notwendig weitergehenden Diskussion.²³ Unverzichtbar ist für Johnson jedoch, dass „im Herzen des heiligen Geheimnisses nicht Monarchie sondern Gemeinschaft ist, nicht absoluter Herrscher, sondern dreifaltige *koinonia*.“²⁴ Johnson meint nicht, auf naive Weise das Geheimnis aller Beziehung erfassen zu können. Vielmehr sucht sie nach neuen Begriffen, die die göttliche Qualität von Beziehung, die im Geheimnis der Trinität angebetet und verkündigt wird, besser zum Ausdruck bringen können.

Leider geht Johnson nicht auf den Zusammenhang zwischen Religionsdialog und der Suche nach angemessenen Gottesbegriffen ein. Sie bekräftigt allerdings die kritische Funktion des trinitarischen Symbols hier gegenüber patriarchalischer Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, die darin wurzelt, dass das Gottesbild letztgültiger Referenzpunkt der Werte einer Gemeinschaft sei.²⁵

Unser kurzer Blick auf die feministische Theologie hat gezeigt, dass auch hier der Zusammenhang zwischen christlicher Tradition, Gottesbild und theologischer Dialogbereitschaft erkannt wird, wie dies auch bei D'Costa geschieht, allerdings unter anderen Vorzeichen. Wo für D'Costa die christliche Tradition ein unproblematischer Ausgangspunkt und der trinitarische Gottesbegriff zur unzweideutigen Grundlage des interreligiösen Gesprächs wird, sind beide Eckdaten theologischen Denkens in der feministischen Theologie nachdrücklich problematisiert, aber auch dynamisiert worden.

Für unseren Zusammenhang bedeutet dies einerseits, dass eine für den Religionsdialog offene Theologie sich weder einem unkritischen Traditionsbegriff noch einem unkritischen Systemtrinitarismus verschreiben darf, und andererseits, dass in einem echten Dialog mit Andersgläubigen und -denkenden auch mit neuen und vielleicht überraschenden Einsichten in den eigenen Traditionsprozess und in das eigene Denken und Reden über Gott gerechnet werden muss. Ein trinitaristischer und traditionalistischer Exklusivismus ist selbst von innen her, also aus der eigenen christlichen Logik heraus, nicht annehmbar.

Damit ist aber weder D'Costas Kritik an Hicks und Knitters Religionspluralismus in Frage gestellt noch der Zusammenhang zwischen Gottesbegriff und Religionsdialog, auf den D'Costa aufmerksam gemacht hat, bestritten. Vielmehr ist dieser Zusammenhang in seiner Problematik, aber auch in seiner Dynamik deutlicher geworden.

3. Offenbarung und Gottesbegriff

Unsere Diskussion hat gezeigt, dass weder Offenbarung noch Trinität als unproblematische Leitbegriffe theologischen Denkens fungieren können. Beide Begriffe sind ideologisch belastet und müssen deshalb einer kritischen Hermeneutik ausgesetzt werden. Sie eignen sich nicht als ausschließliche Träger theologischer Gesamtentwürfe. Weder der eine noch der andere Begriff vermitteln ungetrübte theologische Orientierung und unzweideutige christliche Identitätsmuster in unserer komplexen Welt der religiösen Vielfalt. Vielmehr sind beide Begriffe immer schon Ergebnisse der Interpretation christlicher Erfahrung in der Geschichte. Offenbarung betont dabei mehr den Prozess der Selbstmitteilung Gottes, und Trinität betont den Ursprung christlicher Offenbarung im dreieinigen Gott. Wichtig ist nicht nur, den Erfahrungscharakter beider Begriffe herauszustreichen, sondern auch den christologischen, soteriologischen und eschatologischen Charakter christlichen Glaubens über der Suche nach theologischer Orientierung anhand von Leitbegriffen nicht zu vernachlässigen. Die Dialektik zwischen Christologie und Trinitätsdenken darf nicht aufgelöst werden. Gottes Selbstmitteilung bzw. Gottes innere Relationalität interessieren uns Menschen gerade wegen ihres Anspruchs- und Zuspruchscharakters: Der eine Gott lädt uns Menschen in Jesus Christus zur liebenden Beziehung mit sich selbst in seiner Schöpfung ein.

Es ist derselbe Gott, der auch von Juden und Muslimen angebetet wird. Ein trinitarischer Exklusivismus läuft deswegen Gefahr, Gott zum christlichen Stammesgott zu verkürzen, wogegen ein relativistischer Pluralismus (wie bei John Hick) den konkreten Offenbarungscharakter jedes Gottesglaubens sträflich vernachlässigt und in einen unbegründeten Universalismus aufzuheben trachtet.²⁶

Die Theologie ist auch in unserer Kultur und Zeit beauftragt, den Raum christlichen Glaubens und Denkens kritisch und selbstkritisch auszuleuchten. In diesem Raum befinden sich nicht nur andere Religionen, sondern auch vielfältige Versuche, die Wahrheit der christlichen Gottesoffenbarung kirchlich zu leben und intellektuell zu erschließen. Die christlichen Traditionen, Texte und Lehrentscheide vermitteln Orientierung in diesem Prozess. Die Theologie erarbeitet Strategien der Interpretation von Tradition und Strategien des Gesprächs mit allen Christen und Nicht-Christen, die an einer wechselseitig kritischen Auseinandersetzung über Gottes Selbstoffenbarung in der menschlichen Geschichte interessiert sind.²⁷ Mehr noch: Sie sucht nach Merkmalen christlicher Identität in der Vielfalt religiöser Manifestationen.

Da jedoch das Geheimnis Gottes von Menschen, auch von gläubigen Menschen niemals ausgeschöpft werden kann, kann auch christliche Identität letztlich immer nur inklusiv, d.h. nach vorne hin offen und selbstkritisch, gedacht werden. Dies bedeutet keine schwache Identität, sondern eine Identität, die sich immer schon als Aufgabe versteht, weil sie ihre Energie aus ihrem Offenbarungszentrum heraus empfängt und nicht durch die exklusive Bewachung ihrer äußeren Grenzen.

¹ Vgl. Josef Schmitz, *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis*, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2: Traktat Offenbarung, Tübingen/Basel²2000, 1-12.

² Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York/London 1959, 11 (meine Übers.).

³ Siehe Paul Ricœur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, Kapitel 2; und David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, Kapitel 3; und ders., *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Louvain 1990, 43. - Siehe auch Werner G. Jeanrond, *The Significance of Revelation for Biblical Theology*, in: *Biblical Interpretation* 6 (1998), 243-257.

⁴ Vgl. Max Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, aaO., 41-61.

⁵ AaO., 46.

⁶ Zitiert nach: *Lessings Werke in fünf Bänden*, Bd. 2, Berlin/Weimar, ⁷1975), 311.

⁷ Peter Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.

⁸ AaO., 584-586.

⁹ Selbstverständlich sind auch dem Offenbarungsbegriff weiterhin theologische Energien gewidmet, aber es ist dennoch unübersehbar, dass in Bezug auf das theologische Interesse die Trinität den Offenbarungsbegriff überholt hat. - Unter den neueren Büchern zum Offenbarungsbegriff finden sich Colin E. Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, Edinburgh 1995; Hans Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996; und Paul Avis (Hg.), *Divine Revelation*, London 1997.

¹⁰ Diese und andere Interessen am trinitarischen Diskurs in der Theologie sind u.a. in folgenden Sammelbänden dokumentiert: James M. Byrne (Hg.) *The Christian Understanding of God Today*, Dublin 1993; Christoph Schwöbel (Hg.), *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh 1995; und Stephen Davies/Daniel Kendall/Gerald O'Collins (Hg.), *The Trinity*, Oxford 1999.

¹¹ Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Faith Meets Faith Series, Maryknoll 2000.

¹² AaO., 92 (meine Übers.).

¹³ AaO., 114: „Hence, it is clear and unambiguous that through the Spirit, God's trinitarian presence within other religions and cultures is a possibility, and one that is discerned by signs of the kingdom inchoately present within that culture.“

¹⁴ AaO., 115: „[I]f the Spirit is at work in the religions, then the gifts of the Spirit need to be discovered, fostered, and received into the church. If the church fails to be receptive, it may be unwittingly practicing cultural and religious idolatry.“

¹⁵ Siehe aaO., 121ff.

¹⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Kevin Vanhoozer (Hg.), *The Trinity in a Pluralistic Age*, Grand Rapids 1997, 41-71.

¹⁷ Vgl. Valarie H. Ziegler, Art. *Tradition*, in: L.M. Russell und J.S. Clarkson (Hg.), *Dictionary of Feminist Theologies*, London 1996, 301-302.

¹⁸ Siehe Karl Rahner, Art. *Autorität*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 14, Freiburg i.B./Basel/Wien 1982, 8f.

¹⁹ Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1991; Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993.

²⁰ Johnson, aaO., 19 (meine Übers.).

²¹ AaO., 193.

²² AaO., 197.

²³ AaO., 221: „Letztlich wird deutlich, dass ein einziger Sprachweg nie angemessen ist.“

²⁴ AaO., 216.

²⁵ AaO., 223.

²⁶ Vgl. Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London/New York 1999, 57: „To disclaim in a totalizing way that all traditions are paths leading to the same goal is to disclaim their uniqueness.“

²⁷ Siehe Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London 1994.

Bilder, Ikonen und Abbilder* Gottes

Die Frage nach der Wahrheit in der christlichen Theologie

Joseph Moingt

Die theologische Frage nach der Wahrheit, die hier mittels der Unterscheidung zwischen Bild, Ikone und Abbild (Götzenbild) gestellt wird, betrifft wesentlich die Versuche, Gott in Begriffe zu fassen. Die Etymologie der griechischen Wörter *eikôn*, *eidôlon* bzw. des lateinischen Wortes *imago* lässt es nicht zu, zwischen diesen Termini zu unterscheiden, die alle dieselben Bedeutungen beinhalten: Abbild, Widerschein, Nachbildung, Ähnlichkeit, Idee, Vorstellung, aber auch Trugbild, Fälschung, Phantasiegebilde, Phantom. Der landläufige theologische Sprachgebrauch hat den pejorativen Sinn, den an sich jedes der drei Worte haben könnte, dem Wort Abbild bzw. Götzenbild (im französischen Original *idole*, abgeleitet vom griechischen *eidôlon*, Anm. d. Übers.) zugeordnet. Muss man also zwischen den anderen beiden unterscheiden? Ein ziemlich neuer Sprachgebrauch (in Philosophie, Theologie und Kunst gleichermaßen) bevorzugt *Ikone* im Gegensatz zu *Abbild*, und zwar so, dass das *Bild* entweder eine neutrale Bedeutung (es ist entweder ikonisch oder idolatrisch, das heißt wahr oder falsch, falsch im Sinne von Illusion oder Täuschung) oder vermittelnde Funktion als den Sinnen zugänglicher Träger einer Vorstellung haben kann. Damit ist mitgemeint, dass das schlichte Bild Gefahr läuft, zum Abbild zu werden, wenn es nicht gelingt, den Blick über das Sinnliche hinaus zu erheben. Die grundlegende Frage nach der Wahrheit – und man kann sie bis zu den Ursprüngen der Theologie zurückverfolgen – ist nun, ob man der sinnlichen Natur des Bildes (und damit auch der Sprache) von vornherein misstrauen soll.