



Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen

VON REINHOLD BERNHARDT

I.

Wie sind die nicht-christlichen Religionen, ihre Offenbarungen, ihre Zentralgestalten, Heiligen Schriften, Lehren, Kultpraktiken und Lebensformen theologisch zu qualifizieren? – Das ist die Grundfrage der „Theologie der Religionen“. Sie betrifft nicht die Ebene der praktischen Begegnung (d.h. des interreligiösen Dialogs) und auch nicht die Ebene des „Verstehens des Fremden“ (d.h. der interreligiösen Hermeneutik), obwohl sie sich mit beidem eng berührt. Es geht vielmehr um die Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens im Blick auf die nicht-christlichen Religionen, um eine intra-theologische Angelegenheit also.

Fragt man zurück, wie diese Frage in der Geschichte der Theologie beantwortet wurde, und versucht man, die religionstheologischen Denkwege nach dem Raster der dogmatischen *topoi* zu systematisieren, dann lässt sich sagen: Wo die Religionen nicht unter dämonologischen Vorzeichen gedeutet wurden – so wie Johannes von Damaskus im Islam die „endzeitliche Verführungsmacht Gottes“ zu erkennen glaubte –, hat man sie entweder von der Schöpfungslehre (bzw. von der theologischen Anthropologie) her in den Blick genommen, oder man hat sie im Rahmen der Rechtfertigungslehre als Exempel für das eigenmächtige Streben der Menschen nach Selbstgerechtigkeit statuiert.

Die anthropologische Deutung geht vom biblisch bezeugten Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus, erblickt diese primär in der Begabung mit Vernunft, die zur Erkenntnis Gottes strebt und kann von daher jedem Menschen eine „religiöse Veranlagung“ zuerkennen – wie rudimentär auch immer sie ausgeprägt sein mag. Verbindet man diesen Gedan-

ken der angeborenen bzw. „natürlichen“ Religiosität (wie er sich in Röm 2,14f verankern lässt) mit der schöpfungstheologisch begründeten Lehre von einer universalen (Ur-)Offenbarung Gottes an alle Menschen (im Anschluss an Röm 1,18–20), so ergibt sich daraus die Auffassung, dass Gott sich auch den Heiden gegenüber nicht unbezeugt gelassen hat (Apg 14,15–17). Von hier aus können die nicht-christlichen Religionen als Manifestationen der Schöpfungsoffenbarung Gottes interpretiert werden. Diese Deutung ist allerdings nicht zwingend, denn die postulierte natürliche Ausrichtung des Menschen auf Gott lässt sich auch in ein *negatives* Verhältnis zu den Religionen setzen, wonach sie den Weg zu Gott eher versperren und verdunkeln als eröffnen und erhellen. Das dem Menschen wesenhaft eigene Transzendenzstreben würde sich dann nicht durch die jeweilige Religion verwirklichen, sondern gegen sie durchsetzen müssen.

Zu einer solch negativen Einschätzung tendiert das zweite (von der Rechtfertigungslehre ausgehende und daher für die reformatorische Theologie zentrale) Deutemuster, das in den Religionen Werke des Gesetzes zu erkennen vermeint. Während sich in ihnen die eigenmächtige Gottsuche des Menschen repräsentiert, geht der Weg der Christusbotschaft umgekehrt von oben nach unten – von Gott zum Menschen. Leitend für die „Theologie der Religionen“ ist hier also die Grundunterscheidung zwischen der wahren, evangeliumsgemäßen Religion, die sich der Christusoffenbarung verdankt, und den prometheischen Versuchen der Menschen, durch Gesetzesheiligkeit und Werkgerechtigkeit, durch eigene religiöse Anstrengung also, eine Beziehung zu Gott zu etablieren. Damit weist auch dieser Denkweg wieder in die theologische Anthropologie zurück, führt aber zu einer kritischeren Beurteilung der Religionen.

Eine Vielzahl von (geistes-)geschichtlichen Entwicklungen¹ haben in den letzten drei Jahrzehnten eine intensive Suchbewegung nach neuen Ansätzen in der Religionstheologie ausgelöst, die den interreligiösen Begegnungserfahrungen ebenso gerecht werden sollen wie der Verpflichtung auf die Grundpfeiler der christlichen Theologie. Ohne die Christusbotschaft zu relativieren, sollten die nicht-christlichen Religionen in ihrer Eigenständigkeit theologisch stärker als in der Vergangenheit anerkannt werden – oder anders formuliert: Man suchte nach Wegen, die Christusbotschaft auf die anderen Religionen hin auszulegen, ohne diese (oder Elemente aus ihnen) als anonyme und/oder defiziente Formen des Christusklaubens abzuwerten und zu vereinnahmen. Dabei hat sich die Trinitätstheologie zunehmend als sachgerechte Matrix für religionstheologische

Entwürfe empfohlen.² Drei aktuelle Entwürfe will ich im Folgenden darstellen³ und dann abschließend noch einige eigene Überlegungen anstellen.

II.

1. In positiver Aufnahme, aber auch kritischer Weiterführung seiner evangelikalten Prägung entwirft *Pius F. Helfenstein* in seiner Basler Forschungsarbeit einen „trinitarisch-pluralistischen“ Ansatz.⁴ Damit will er sich einerseits gegen den christozentrischen Ansatz abgrenzen, wie er in der Religionstheologie der ökumenischen Bewegung von der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts vorherrschend war. Andererseits möchte er sich aber auch zur „pluralistischen Religionstheologie“ auf Distanz halten, welche die Religionen als potentiell ebenbürtige Erschließungszusammenhänge der göttlichen Letztwirklichkeit anerkennen will. Während der Christozentrismus in seinen Augen zu einer Überbetonung der Diskontinuität zwischen dem Christentum (bzw. der sich in ihm manifestierenden Christusbotschaft) und den nicht-christlichen Religionen führt, entfernt sich der Pluralismus zu sehr von den christlichen Glaubensgrundlagen, um eine religionsübergreifende Perspektive einzunehmen.

Der Ansatz bei der Trinitätstheologie erlaube demgegenüber eine „weitgehende Offenheit und Unvoreingenommenheit gegenüber den anderen Religionen“, ohne dabei die „Rückbindung an den eigenen Glauben“ zu gefährden (378). Die Synthese der beiden scheinbar konfligierenden Anliegen versucht Helfenstein dadurch zu erreichen, dass er sie den trinitarischen Personen zuweist – gewissermaßen als deren hypostatische „Leistungsmerkmale“: Die geforderte Christlichkeit des Ansatzes sieht er durch den Bezug auf die zweite Person gesichert, während der ersten und dritten Person die Universalität des göttlichen Handelns in den Religionen zugeschrieben wird. Daraus folgert er deren theologische Anerkennung.

Zwei Heilsordnungen stehen sich gegenüber – unabhängig voneinander und doch aufeinander bezogen: die Heilsordnung des Sohnes und die des Schöpfers/Geistes. Nicht nur in der ersten, sondern in beiden Ordnungen wird Heil gewirkt, auf verschiedene Weise und in unterschiedlicher Erstreckung. In der Christusoffenbarung erschließt sich Gott den Christen, in der „Offenbarung des trinitarischen Gottes“ (380) den Religionen. Wie die trinitarischen Personen, so sind auch ihre „Einflusssphären“ (381) eigenständig und gleichrangig: „Die Heilsordnung des Geistes, das heißt

der Bereich der anderen Religionen, wird nicht einfach als Verlängerung der Heilsordnung in Christus gedeutet“ (381). Christus eröffnet den Christen eine authentische, doch noch nicht die abschließend-umfassende Erkenntnis des trinitarischen Gottes.

So sehr die Absicht, die Religionstheologie im Kontext der Trinitätstheologie zu entfalten, Beachtung und Zustimmung verdient, so unübersehbar sind doch andererseits die systematischen Schwächen des vorgelegten Entwurfs. Er geht von den beiden Forderungen nach interreligiöser Dialogoffenheit und christlicher Bekenntnisverpflichtung aus und sucht sie im Rückgriff auf ein daraufhin ausgelegtes Trinitätskonzept miteinander in Einklang zu bringen. Über eine lose Anknüpfung an die Dreieinigkeitslehre kommt er dabei jedoch nicht hinaus, was nicht zuletzt darin seinen Grund hat, dass er sein Verständnis dieser Lehre nur rudimentär entfaltet. Es wird nicht ausreichend deutlich, wie die trinitarischen Personen in ihrer Selbstidentität und in ihren Relationen zueinander qualifiziert sind und wie sie sich *ad extra* in distinkten Dimensionen des göttlichen Handelns darstellen. Besonders das der zweiten Person zugeschriebene Wirken bleibt unklar: zum einen wird es im Sinne einer partikularen, auf den Einflussbereich des Christentums begrenzten Offenbarung gedeutet⁵, neben dem es noch „Raum für das ... Heilshandeln Gottes im Vater und im Heiligen Geist“ (391) gibt, zum anderen hält Helfenstein daran fest, dass Christus für das Heil *aller* Menschen konstitutiv sei.⁶ Darin spiegelt sich die ambivalente Wertung des christozentrischen Ansatzes. Einerseits wird er als „überholte, nicht mehr angemessene theologische Deutungskategorie“ (389) aufgefasst, andererseits soll die Christologie ihre Zentralstellung in der Religionstheologie behalten (387).

Ähnlich unklar bleibt die Rolle der Pneumatologie, die zum einen auf die christliche Gotteserkenntnis hin ausgelegt wird, zum anderen – umfassender – das universale (Heils-)Handeln Gottes begründen soll. Die filioque-Problematik, die unmittelbar berührt ist, wo es um die Relation zwischen zweiter und dritter Person der Trinität geht, wird gar nicht thematisiert. Eine Stellungnahme hierzu hätte zur Klärung der offenen Fragen beitragen können. Ohne eine solche vertiefende Durchdringung der angestoßenen systematischen Zusammenhänge hinterlässt Helfensteins „trinitarisch-pluralistischer“ Ansatz den Eindruck der Unausgeglichenheit und Kurzschlüssigkeit. Allzu unmittelbar schließt er von der Beziehung zwischen den trinitarischen Personen auf die Beziehung zwischen den Reli-

gionen – oder eher umgekehrt: Allzu unmittelbar projiziert er das interreligiös gewünschte Beziehungsmuster auf die Trinitätstheologie zurück.

2. Von größerer systematischer Kraft sind die in die gleiche Richtung weisenden Diskussionsbeiträge *Gavin D'Costa*⁷. Im Anschluss an Karl Rahner und in Auseinandersetzung mit John Hicks „pluralistischer Religionstheologie“⁸ hat er eine trinitätstheologische Entfaltung des religions-theologischen „Inklusivismus“ entwickelt.⁹ Er sucht dabei einen integrierenden Mittelweg zwischen dem Postulat der *Universalität* des göttlichen Heilswillens und -wirkens (wie sie von Seiten der „Pluralisten“ in den Vordergrund gestellt wird) und dem der *Partikularität* des christlichen Heilsweges (worauf die „Exklusivist“ einseitig die Betonung legen). Die präzise Bestimmung der Beziehung zwischen den trinitarischen *personae* eröffnet nach D'Costa die Möglichkeit, einen dialektischen Bezug zwischen beiden Postulaten herzustellen und vermeidet damit die beiden Verkürzungen, die einerseits zum Exklusivismus und andererseits zum Pluralismus führen:

– Die Gleichsetzung des Vaters mit dem Sohn, d. h. die Überbetonung der göttlichen Natur des Sohnes auf Kosten der Relation (und damit auch der Differenz) zwischen beiden hat eine exklusivistisch-christomonistische Auffassung der Gott-Mensch-Beziehung zur Folge. Christus ist das eine und einzige Nadelöhr, durch das der Weg von – und zu Gott führt. Der Christus-Weg allein eröffnet authentische Offenbarung und wirkliches Heil.

– Die zu weitgehende Unterscheidung des Vaters vom Sohn, d. h. die Abblendung der Wesensgleichheit bei gleichzeitiger Betonung der Relation-in-Verschiedenheit relativiert auf der anderen Seite die Bedeutung Jesu Christi. Der pluralistischen Theozentrik zufolge ist *Gott* allein das Subjekt von Offenbarung und Heil. Christus kann als einzigartiger, nicht aber als einziger Mittler gelten. Die Fülle des Wesens Gottes erschöpft sich nicht in ihm, sondern reicht in ihrer unermesslichen Transzendenz über ihn hinaus. Gottes Geist fließt auch aus spirituellen Quellen, die nicht den Namen Jesu Christi tragen.

D'Costa wendet gegen diese beiden Auffassungen ein, dass sie das Spannungsgefüge der Trinitätslehre einseitig auflösen und sie damit insgesamt verflachen. Wo demgegenüber die Aussagemöglichkeiten und -intentionen dieser Lehre unverkürzt und ausbalanciert zur Geltung gebracht werden, bietet sie in seinen Augen einen hervorragenden Begründungszusammenhang für religionstheologische Überlegungen. Wo die wesenhafte Drei-

einigkeit der trinitarischen Personen ebenso betont werde wie die *Dreifaltigkeit*, d. h. die Unterschiedenheit und relationale Bezogenheit dieser Personen aufeinander, dort lasse sich ein exklusivistischer Christomonismus ebenso vermeiden wie ein relativistischer Theozentrismus. Die Universalität des Handelns der ersten und der dritten Person bleibt zurückgebunden an die Partikularität der in Jesus von Nazareth sich offenbarenden zweiten Person.

Von da aus wird es möglich, Gott auch in den nicht-christlichen Religionen am Werk zu sehen (gegen den Exklusivismus). Sein Wirken erstreckt sich über den gesamten Kosmos und in diesem Sinne lässt sich auch von einer universalen Offenbarung sprechen. Diese Wirksamkeit erschließt sich aber nicht in freischwebenden Geisterfahrungen oder gar in universalreligiösen Spekulationen, sondern nur im normativen Vergleich mit der für den christlichen Glauben maßgeblichen Manifestation des göttlichen Handelns in Jesus Christus (gegen den Pluralismus). So sehr Gottes Selbstmitteilung also in Christus zentriert ist, reicht sein Wirken – und zwar sein schöpferisches, offenbarendes und inspirierendes Wirken – über das Christusgeschehen und seine Wirkungsgeschichte hinaus. Dort ist es aber zu einer unüberbietbaren Verdichtung und Explikation gekommen, die es erlaubt, andernorts erfahrene Spuren Gottes auf ihre Authentizität hin zu prüfen. Es handelt sich bei der Wesenseinheit der drei trinitarischen Personen nach D'Costa also nicht um eine substantielle, sondern um eine Geistes- und Offenbarungseinheit.

Anders als die trinitätstheologischen Erwägungen, die in der (von der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz in Auftrag gegebenen und 1991 veröffentlichten) Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ angestellt wurden, bestimmt D'Costa das in Christus ereignete Handeln der zweiten Person nicht primär als ein heilstiftendes, sondern als offenbarendes. Er stellt auch nicht eine trinitarisch-hierarchische Seins-Ordnung (die Gott-Vater an der „Spitze“ sieht, gefolgt von Jesus Christus und dem von Vater und Sohn ausgehenden Heiligen Geist) der Erkenntnisordnung gegenüber (die umgekehrt vom Heiligen Geist ausgeht, der den Sohn gegenwärtigt, in dem sich wiederum der Vater zu erkennen gibt).¹⁰ Vielmehr hat für D'Costa auch in der Bestimmung des Gotteshandelns die Dimension des Geistes Vorrang. Gott vollzieht sein kreatives, prophetisches und heilshaftes Handeln im Modus des Geistes. Und das ist der Geist, der universal von Beginn der Schöpfung an gewirkt hat. Die soteriologische Dimension dieser Wirksamkeit kann also nicht aus der Hand-

lungseinheit gelöst und – wie es die Studie tut – für den Sohn reserviert werden. Das Proprium der Wirksamkeit der zweiten trinitarischen Person liegt demgegenüber in der Deutlichkeit der Selbstmitteilung Gottes.

Das führt D'Costa zu der Aussage, das Christentum könne gegenüber anderen Religionen nicht den Anspruch erheben, die *einzig* bedeutsame Gottesoffenbarung zu besitzen. Vielmehr darf und muss es diese partikuläre Offenbarung aufgrund ihrer Authentizität als *normative* auffassen und dann auch einen universalen Geltungsanspruch für sie erheben.¹¹ Normativität ja – Exklusivität nein, so lässt sich diese Position zusammenfassen.

In der Sache kommt D'Costa damit zu ähnlichen Resultaten wie Helfenstein, doch ist die systematische Grundlegung und Entfaltung präziser und tragfähiger.

3. In enger Anlehnung an die Arbeiten seines Lehrers Peter Knauer und unter Aufnahme zentraler Einsichten von Karl Rahner und Raimondo Panikkar legte *Gerhard Gäde* einen religionstheologischen Entwurf¹² vor, der sich dezidiert der christlichen Glaubensperspektive verpflichtet weiß. In z.T. scharfer Kritik an der „pluralistischen Religionstheologie“ John Hicks, die nach Gäde die christlichen Glaubensgrundlagen verlassen und sich in die luftige Höhe einer überreligiösen Vogelperspektive verstiegen hat, will er die Religionen vom biblisch überlieferten, trinitätstheologisch entfalteten Verständnis Gottes und seines in Christus verkörperten Wortes aus deuten. Das für die christliche Botschaft zentrale „Wort Gottes“ macht offenbar, dass die „Welt“ (d.h. die *conditio* des adamitischen Menschen einschließlich seiner religiösen Sinnsuche) „von vorneherein hineingeschaffen ist in das Verhältnis des Vaters zum Sohn, welches als der Heilige Geist Gott selber ist“ (364¹³). Diesen Grundgedanken legt Gäde christologisch und pneumatologisch aus (eigentümlicherweise stellt er jedoch keine explizite Beziehung zum schöpferischen Wirken der ersten trinitarischen Person her).

Christologisch geht er aus von der Unterscheidung zwischen dem Logos (bzw. Wort) Gottes und der von diesem angenommenen geschöpflichen und daher geschichtlich begrenzten Wirklichkeit des Menschseins Jesu. So sehr die Fülle Gottes in Jesus wohnt, so sehr übersteigt die unendliche göttliche Wirklichkeit des Logos doch dessen menschliche Existenz. Indem sich diese Fülle in Jesus verkörpert, begrenzt sie sich nicht, sondern offenbart ihre Unendlichkeit durch ein endliches, historisches Medium. Sie offenbart, dass die gesamte Menschheitsgeschichte im Logos Christus geschaffen und damit in das Gegenüber des Sohnes zum Vater gestellt ist.

Der inkarnierte Logos wird auf diese Weise zum „hermeneutischen Schlüssel“, um das eigentliche Wesen der Welt, der menschlichen Religiosität und auch der Religionen *coram Deo* zu verstehen. Durch diesen hermeneutischen Schlüssel erschließen sich die Religionen nun als Heilswege, die auf den universalen Heilswillen Gottes antworten (341ff). Doch tun sie das nicht schon in ihrem angestammten Selbstverständnis, sondern erst, indem sie den in ihnen verborgenen Christus in einer Weise zur Sprache bringen, die sie selbst nicht wirklich verstehen. Es ist dieselbe unüberbietbare Christus-Gnade, die im Christentum wie in den Religionen wirkt – mit dem Unterschied, dass sie hier offenbar wurde und dort verborgen bleibt (343). Dieser Gedanke führt unmittelbar hinüber in die pneumatologischen Überlegungen.

Als „Hermeneut des Wortes“ ist der Heilige Geist nach Gäde die Möglichkeitsbedingung für den Empfang und das Verständnis des Kerygmas (338ff). Er geht ihm voraus und macht die Menschen aufnahmebereit. Wenn ihnen das *eine* Wortes Gottes, in dem er sich selbst mitteilt, dann verkündet wird, schließt er es ihnen auf und inspiriert sie, es zu verstehen und anzunehmen. „Der Logos kann nur dort ankommen, wo das Pneuma bereits da ist“ (339; vgl. 311). Auf diese Weise bewirkt der Geist auch das rechte Verständnis der in den Religionen verborgenen Christusgegenwart. Indem er sie aufdeckt und in ihrem eigentlichen Wesen bekannt macht, überführt er den impliziten Glauben, der auch in den nicht-christlichen Religionen vorhanden ist, in den expliziten Christusglauben. Mit dieser Auffassung schließt Gäde unmittelbar an Karl Rahners Lehre vom „anonymen“ Christsein an. Dabei betont er, dass die Beziehung zwischen anonymem und explizitem Glauben nicht als Überbietung nach dem Schema von Teil und Fülle zu deuten ist, sondern als „Entbergung“ dessen, was der implizite Glauben seinem eigentlichen Wesen nach ist (340).

Der Heilige Geist wirkt universal. Daher kann Gäde konstatieren, dass „auch die Anhänger anderer Religionen bereits von diesem Geist erfüllt sind“ (340)¹⁴ und dass er – für Christen in seiner Eigentlichkeit verstehbar – auch aus diesen Religionen spricht (341). Interreligiöser Dialog ereignet sich darum als pfingstliche Kommunikation.

Die universale Präsenz des Geistes in der geschaffenen Wirklichkeit geht aus von seiner innertrinitarischen Wirklichkeit als Beziehungsgeschehen zwischen Gott-Vater und dem Sohn. Im (expliziten wie impliziten!) Glauben ist der Mensch einbezogen in dieses innergöttliche Gegenüber. Der gleiche Geist, der die *communio* zwischen der ersten und der zweiten Per-

son der Trinität erfüllt, stiftet Gemeinschaft der Menschen mit Gott (die zum expliziten Glauben hinstrebt) und Gemeinschaft der Menschen untereinander (347).

Gädes Konzept einer johanneisch eingefärbten Logos-theologie stellt die Christusbotschaft (d.h. die Selbstmitteilung Gottes, die nicht mit dem Christentum als historischer Religion identifiziert werden darf, 354) den Religionen (als Manifestationen menschlicher Heilssehnsucht) gegenüber. Darin erinnert es an das Offenbarungs- und Religionsverständnis der Wort-Gottes-Theologie Karl Barths. Das Christuskerygma ist nach Gäde der Schlüssel, der die in den Religionen unkenntliche Christusgegenwart erschließt. Die Religionen können von daher als sich selbst missverstehende Heilswege gewürdigt werden, die der Erleuchtung durch den Heiligen Geist bedürfen. In Wirklichkeit stehen sie schon in der geistlichen Gemeinschaft des göttlichen Vaters mit seinem Sohn, doch sind sie sich dessen nicht bewusst.

Die Auslegung der christlichen Trinitätslehre auf die Religionen bedient sich hier eines theologischen Religionsbegriffs (293ff), der ihre realen Artikulationen ebenso ignoriert wie ihre jeweiligen Selbstverständnisse. Nicht einmal ansatzweise wird der Versuch unternommen, die Selbstvollzüge der Religionen und die sich darin zum Ausdruck bringenden Anliegen authentisch zu verstehen, um dann das interreligiöse Begegnungsgeschehen theologisch zu reflektieren.

Dass die Christusbotschaft selbst ein Teil der zutiefst menschlichen Religionsgeschichte ist, wird programmatisch ausgeblendet, um sie (oder eher: den eigenen religiösen Auslegungshorizont) in einer ideologiekritisch leicht durchschaubaren Immunisierungsstrategie und in deduktivzirkulären Argumentationen¹⁵ zum überreligiös archimedischen Punkt zu erklären, von dem aus sich die Wahrheit aller Religionen enthüllen soll. Wenn diese auch als Heilswege gewürdigt werden, so doch nur unter der Bedingung, dass es sich bei dem Heil in ihnen um das anonyme, d.h. ihnen selbst verborgene Christusheil handelt, was wiederum nur durch den expliziten Christusglauben eingesehen werden kann.

So sehr Gädes Diskussionsbeitrag auch beansprucht, den religionstheologischen Inklusivismus hinter sich zu lassen, so offensichtlich bleibt er in der Sache doch der inklusivistischen Vorstellung vom „anonymen Christentum“ (Rahner) und vom „unbekannten Christus in den Religionen“ (Panikkar) verhaftet. Und so sehr er den Anspruch erhebt, sich von der vermeintlichen Standpunktlosigkeit des religionstheologischen Pluralis-

mus abzugrenzen, so deutlich strebt er doch selbst nach einer überreligiösen, die Partikularität der eigenen Glaubensperspektive hinter sich lassenden Universalschau. Die wiederholt vorgetragene Beteuerung der Perspektivität dieses Ansatzes (312f) wird in keiner Weise in seine inhaltliche Entfaltung integriert. Und daher ist die von Knauer inspirierte und von Gäde propagierte „andere“ Absolutheit des Christusglaubens im Kern nicht so sehr anders als die von der Wort-Gottes-Theologie Barth'scher Prägung oder die von der Transzendentaltheologie Rahnerscher Prägung behauptete.¹⁶

III.

Im letzten Teil dieses Artikels möchte ich nun noch einige Überlegungen zur trinitätstheologischen Grundlegung der Theologie der Religionen anstellen.

Wie Helfenstein, D'Costa und Gäde, so gehe auch ich davon aus, dass eine christliche Religionstheologie von einer auf Jesus Christus bezogenen Auslegung des biblisch bezeugten Gottesglaubens ausgehen muss. In diesem Punkt unterscheide ich mich von John Hicks „pluralistischer Religionstheologie“, die sich selbst als „a second-order philosophical theory or hypothesis“ bzw. als „metatheory about the relation between the historical religions“ versteht (was nicht ausschließt, dass sie von zentralen christlichen Glaubensauffassungen ausgeht) im Unterschied zu „a first-order religious creed or gospel“ bzw. „a self-committing affirmation of faith“¹⁷.

Mit Helfenstein und D'Costa, aber gegen Gäde gehe ich weiter davon aus, dass eine überzeugende Religionstheologie nicht deduktiv aus theologischen Postulaten entwickelt werden kann. Sie muss immer auch die unverstellt wahrgenommene Wirklichkeit der Religionen im Blick haben, um diese Wirklichkeit dann aus ihrer dezidiert theologischen Perspektive zu deuten. Und das nicht in erster Linie, um einen Dialog durch vorauslaufende Anerkennung des nicht-christlichen Partners zu ermöglichen, sondern um der Selbstklärung des christlichen Glaubens willen. Die Frage nach der theologischen Einschätzung der nicht-christlichen Religionen stellt sich schon lange vor der konkreten Begegnung mit ihnen.

Wo sich die Religionstheologie ihrer eigenen Perspektivität durchgehend bewusst bleibt, kann sie unbefangen ihre zentralen Grundüberzeugungen auf die Deutung der Religionen anwenden und in diesem Sinn einen hermeneutischen und kerygmatischen Inklusivismus praktizieren. Dabei wird

sie das jeweilige Selbstverständnis der Religionen durchaus wahr- und ernst nehmen und es in die christliche Deutung einbeziehen, nicht als Norm ihrer Deutung, sondern eben als zu Deutendes.

In diesem Zusammenhang stellt die Trinitätstheologie mit ihren Universalitätspotentialen ein wertvolles Auslegungsmuster bereit. Dabei wird die Reflexion auf die innertrinitarischen Relationen (d.h. auf die immanente Trinität) weniger von Bedeutung sein als die ökumenische Dimension, d.h. die Darstellung der „Personen“ als Dimensionen des Handelns Gottes in der Welt: als kreatives, Leben schaffendes und erhaltendes, den Schöpfungsprozess strukturierendes, auf sein Ziel ausrichtendes, und in alledem als sich-selbst-offenbarendes Handeln.¹⁸ Als Geschichtswirklichkeiten im Raum der *oikumene* (als der gesamten bewohnbaren Erde) können die Religionen von diesem Handeln nicht unberührt sein, sondern stehen in einer (jeweils sehr eigen ausgeprägten) reaktiven Relation dazu.

Die Trinitätstheologie bringt diese Dimensionen des Handelns Gottes zum Ausdruck, ohne sie einerseits zu verschmelzen und andererseits auf unterschiedliche Handlungssubjekte zu verteilen.¹⁹ Sie ermöglicht es, die schöpferische und inspirierende Präsenz Gottes in der gesamten geschaffenen Wirklichkeit darzustellen (ohne diese damit pauschal zu heiligen), verweist aber auch auf die *eine* Verdichtung dieser Präsenz, die als unhintergebares Kriterium zur Unterscheidung der Geister vonnöten ist.

Als Einstiegspunkt in eine trinitätstheologische Religionstheologie bietet sich die Pneumatologie an. Denn die biblische Überlieferung von der universalen Wirksamkeit des Geistes kann als „hermeneutischer Schlüssel“ zur Interpretation religiöser Erscheinungen und interreligiöser Begegnungserfahrungen dienen. Diese Deutung hat nicht zum Ziel, die Religionen besser zu verstehen als sie sich selbst verstehen, indem ihr „eigentliches“ Wesen ergründet wird. Vielmehr werden sie als das genommen, was sie von sich selbst zu erkennen geben, gerade darin aber als potentielle Ereignisräume der wirksamen Gegenwart Gottes angesehen. Dabei ist aber in Rechnung zu stellen, dass sich diese Wirksamkeit auch ganz anderer Äußerungsformen bedienen kann als den aus der christlichen Tradition bekannten.²⁰ Entscheidender Urteilsmaßstab ist nicht die äußere Vergleichbarkeit, sondern allein die Konformität mit der Geisteshaltung, von der Jesus erfüllt war.

Nicht von einem freischwebenden Geistwirken ohne Anbindung an das in Christus vergeschichtlichte Gotteswort ist also die Rede (die Gefahr des Spiritualismus), sondern von der Wirksamkeit *des* Geistes, von dem Jesus

in seinem Leben und Leiden durchdrungen war und der über seinen Tod hinaus bis in die Gegenwart seine Kraft entfaltet. Mit diesem Gedanken ist der Intention des „filioque“ Rechnung getragen: Ohne den Geist an den geschichtlichen Wirkungskreis der Wortverkündigung (d.h. des Christenglaubens) zu binden, kann von einer qualitativen Identität der universalen kreativen und innovativen Energie Gottes mit der partikularen Manifestation dieser Energie in Jesus, dem Christus, gesprochen werden. Dadurch ist das Christusgeschehen zu der für den Christenglauben maßgeblichen Instanz für die Bestimmung des Geistwirkens erhoben.

Diese Bestimmung selbst wird dann nicht in Form einer kodifizierten Festschreibung erfolgen können. Sie bleibt vielmehr eine immer neue Herausforderung, vor die sich Christen in der konkreten interreligiösen Begegnung gestellt sehen. Die Aufgabe der Religionstheologie besteht zum einen darin, aus der christlichen Glaubensüberlieferung heraus die Beziehung zwischen der auf das Christusgeschehen gegründeten christlichen Religion und den aus anderen Zentralereignissen erwachsenen anderen Religionen theologisch (und nicht bloß ethisch!) zu klären. Wo sie dabei von der biblisch begründeten Annahme ausgeht, auch dort auf die Präsenz des schöpferischen, heilenden und erleuchtenden Geistes Gottes zu treffen, wird sie im Blick auf interreligiöse Begegnungen eine positive Erwartungshaltung wecken. Die Aufgabe der Religionstheologie besteht zum Zweiten darin, die aus der Kenntnis der Religionen und aus den konkreten Begegnungserfahrungen erwachsenen Einsichten theologisch zu reflektieren und d.h. auch: sie im Licht der Christusbotschaft (kritisch) zu werten.

Mit wenigen Pinselstrichen habe ich versucht, die Erschließungsleistung zu skizzieren, die eine trinitätstheologisch grundierte Religionstheologie erbringen könnte. Dabei bin ich davon ausgegangen, dass sie um ihre Standortgebundenheit und um ihre Perspektivität weiß und ihre Aufgabe gerade darin sieht, die Religionen im Lichte der christlichen Glaubensperspektive zu deuten. Offen bleibt dabei jedoch die Frage, in welchem Verhältnis die unterschiedlichen Religionsperspektiven ihrerseits zueinander stehen. Wird diese Dimension der religionstheologischen Problematik ausgeblendet – wie Gäde es tut –, dann droht die Gefahr des Fideismus, der selbstgenügsamen Einigelung in die christliche Glaubensperspektive. Diese Haltung scheint mir kaum noch Überzeugungskraft zu entfalten in einer geistesgeschichtlichen Situation, in der wir nicht nur um die Vielzahl religiöser Welt-Sichten wissen, sondern es auch gewohnt sind, uns in „hypothetischer

Anempfindung“ (E. Troeltsch mit Anklang an Dilthey) in sie hineinzusetzen.

Auf *dieser* Ebene der religionstheologischen Reflexion scheint es mir nur die Alternative zwischen einer religionsphilosophischen Meta-Theorie (wie John Hicks „pluralistischer Religionstheologie“) und dem Plädoyer für einen unabschließbaren Dialog der „ptolemäischen“ Perspektiven auf der Grundlage eines „mutualen Inklusivismus“ zu geben.²¹ Weil ich der Auffassung bin, dass die Ausarbeitung von Meta-Theorien – selbst wenn sie induktiv von den einzelnen Religionsperspektiven ausgehen – notwendigerweise mit einer Abstraktion von diesen Perspektiven und ihren Geltungsgrundlagen verbunden ist, plädiere ich für die kreative dialogische Interaktion der unterschiedlichen religiösen Referenzrahmen ohne religionsphilosophische Vermittlungsinstanzen. Die Motivation zu einem solchen Dialog ergibt sich wiederum aus den Grundlagen des christlichen Glaubens, der unsere Füße auf den weiten Raum des Handelns Gottes stellt und uns aussendet, mit theologischer Neugierde diese Weite zu entdecken.

ANMERKUNGEN

¹ Siehe dazu: R. Bernhardt, Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religionstheologie“, in: H.-G. Schwandt (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt/Main 1998, 19–38; K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln, Freiburg 1995, 17–59.

² Besonders seit der vom ÖRK einberufenen Konsultation von Baar (Schweiz) im Jahre 1990. Siehe dazu: *Current Dialogue* 19, 1991. Vor allem der dort abgedruckte Vortrag des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Zypern, George Khodre, hatte großen Einfluss auf die weitere Diskussion.

³ Ansätze zu einer trinitätstheologisch grundierten Religionstheologie finden sich u.a. auch bei: Chr. Schwöbel, *Particularity, Universality, and the Religions. Toward a Christian Theology of Religions*, in: G. D'Costa (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York 1990, 30–46; R. Williams, *Trinity and Pluralism*, in: G. D'Costa (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (s.o.), 3–15 (im Anschluss an R. Panikkar); P. C. Lai, *Towards a Trinitarian Theology of Religions. A Study of Paul Tillich's Thought*, Kampen 1994; S. M. Heim, *Salvations. Truth and Difference in Religion*, New York 1995. Siehe auch den schon 1987 vorgelegten Diskussionsbeitrag von W. Kasper, *Das Christentum im Gespräch mit den Religionen*, in: A. Bsteh (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987, 118–130.

⁴ P. F. Helfenstein, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz*, Frankfurt/M. 1998, 377ff. – Im Folgenden nehme ich die Belegstellenangaben, die sich auf dieses Buch beziehen, eingeklammert in den Text mit auf.

- ⁵ „Für die Christen ist die Christusoffenbarung der Zugang zum trinitarischen Gott und dessen weltweitem Wirken“ (381; Hervorheb. R. B.).
- ⁶ „Auch die spezielle Christusoffenbarung ... kann ... nicht auf die verfasste christliche Religion begrenzt werden“ (380). Vielmehr sei davon auszugehen, „dass es keinen Weg zum Heil gibt, der am göttlichen Heilshandeln in Jesus Christus vorbeigeht. Jesus Christus ist für das Heil aller Menschen konstitutiv“ (391f).
- ⁷ Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf: G. D'Costa, *Christ, the Trinity and Religious Plurality*, in: ders. (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (siehe Anm. 3), 16–29; vgl: ders., *Towards a Trinitarian Theology of Religions*, in: C. Cornille, V. Neckebröck (Hgg.), *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions and the Christ* (Louvain Theological and Pastoral Monographs 9), 139–154. Demnächst wird ein von G. D'Costa und P. F. Knitter hg. Aufsatzband unter dem Titel „*The Meetings of Religions and the Trinity*“ bei Orbis Books (Maryknoll, New York) erscheinen.
- ⁸ Ihre Kernthese besagt, „that the great world religions constitute conceptually and culturally different responses to an ultimate transcendent reality“ (J. Hick, *The possibility of religious pluralism: a reply to Gavin D'Costa*, in: *Religious Studies* 33/2, 1997, 161–166, Zitat: 161). Ausführlich stellt Hick seine Position dar in: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.
- ⁹ Eine umfassende Darstellung der mittlerweile weitverbreiteten Unterscheidung zwischen religionstheologischem „Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus“ findet sich bei: Perry Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 65ff.
- ¹⁰ AKF, VELKD (Hg.), *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, Gütersloh 1993, 117f.
- ¹¹ G. D'Costa, *Christ, the Trinity and Religious Plurality* (siehe Anm. 3), 16f.
- ¹² G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998. Auch hier nehme ich wiederum die Belegstellenangaben, die sich auf dieses Buch beziehen, eingeklammert in den Text mit auf.
- ¹³ Ganz ähnlich in 332. Auf S. 331 setzte Gäde den Akzent noch anders und sprach „vom Hineingenommensein des Geschöpfes in eine Relation Gottes, deren konstitutives Worauffin als der Sohn ebenfalls Gott ist“.
- ¹⁴ Unklar bleibt, warum die vom Heiligen Geist erfüllten Nichtchristen dann noch im impliziten Glauben verharren und durch die Geistbegabung nicht zu bekennenden Christen werden.
- ¹⁵ So deduziert Gäde aus dem für normativ erklärten (obwohl biblisch nur schwach begründbaren) Anselmschen Begriff Gottes als des Wesens, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, die absolute Transzendenz Gottes, die als solche jegliche Offenbarung ausschließen müsste. Allein der trinitarische Gottesbegriff vermöge, die Transzendenz Gottes mit seiner Immanenz in der Welt zu vermitteln. – Dieser Gedanke zeigt, wie hier unter Ausblendung aller empirischen Kenntnis der Religionen einem theologieinternen Begriffsrealismus gehuldigt wird, der dann auch noch beansprucht, die christliche Botschaft „vor der Vernunft in einer auch vom Standpunkt des Unglaubens aus einsehbaren Weise“ zur Darstellung zu bringen (364).
- ¹⁶ Siehe auch die scharfe Auseinandersetzung Perry Schmidt-Leukels mit Gädes Buch, die erschienen ist in: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen* (Religionen im Gespräch 5), Balve 1998, 592–603.
- ¹⁷ J. Hick, *The possibility of religious pluralism* (siehe Anm. 8).
- ¹⁸ Siehe dazu auch: R. Bernhardt, *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1999, bes. 443ff.

- ¹⁹ Aus der Fülle interessanter Veröffentlichungen zur Trinitätstheologie aus jüngerer Zeit möchte ich hier auf zwei Bücher katholischer Theologen verweisen, die aufschlussreiche Interpretationsansätze bieten: G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg, Basel, Wien 1997; K.H. Ohlig, *Ein Gott in drei Personen. Vom Vater Jesu zum „Mysterium der Trinität“*, Mainz 1999.
- ²⁰ Ähnlich G. Greshake in seinem insgesamt beachtenswerten Buch zur Trinitätslehre: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg, Basel, Wien 1997, 520.
- ²¹ Siehe dazu meine Überlegungen in: Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption, in: G. Riße, H. Sonnemans, B. Theß (Hgg.), *Wege der Theologie ins dritte Jahrtausend* (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 461–480.