

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Christian Danz / Ulrich H. J. Körtner (eds.): *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bernhardt, Reinhold

Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund

in: Christian Danz / Ulrich H. J. Körtner (eds.): *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, pp. 107–120

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Christian Danz / Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.): *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bernhardt, Reinhold

Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund

in: Christian Danz / Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.): *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, S. 107–120

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Reinhold Bernhardt

Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund

in: Chr. Danz / U. H. J. Körtner (Hgg): Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen 2005, 107-120.

1. Ansatzpunkte zu einer evangelischen „Theologie der Religionen“?

Gibt es eine spezifisch evangelische „Theologie der Religionen“? Kann es sie geben? Wenn es sie gibt oder geben kann – worin besteht ihre Evangelizität? Zutreffend konstatierte Peter Lüning kürzlich: „Nicht selten taucht die konfessionelle Frage in protestantischen Stellungnahmen zum Umgang mit den ‚Weltreligionen‘ überhaupt nicht oder nur am Rande auf“.¹ Wo überhaupt ein evangelisches Profil zu erkennen ist, dort zeichnet es sich nach seiner Analyse durch eine Unterbestimmung der Ekklesiologie aus, die der Gotteslehre, der Christologie und der Soteriologie untergeordnet und auf diese Weise in ihrer Bedeutung relativiert werde. Damit gehe – wie er an der Dogmatik Hans-Martin Barths diagnostiziert, eine „begriffliche Unklarheit in der Definierung des eigenen epistemologisch-theologischen ‚Standortes‘ einher.“² Ohne den Bezugsrahmen der Kirche verliere die Theologie der Religionen, wie die Theologie insgesamt, ihre Erdung. Demgegenüber fordert Lüning eine „kriteriologische Differenzierung von Soteriologie und Ekklesiologie und eine genauere theologisch-ekkesiologische Verhältnisbestimmung von faktischer evangelischer Konfessionalität und geglaubter Ekklesialität“³, wobei er nicht zuletzt eine Antwort auf die Frage nach der Heilsbedeutung der Kirche im Auge haben dürfte. Doch gerade in der Relativierung der Ekklesiologie auf den sie tragenden christlichen Glaubensgrund hin, liegt ein wichtiger Impuls für eine Theologie der Religionen aus protestantischer Perspektive. Die damit gewonnene Öffnung eines weiten Horizonts nimmt der Kirche als dem geschichtlichen Bezugsrahmen der sich vor diesem Glaubensgrund verantwortenden individuellen und gemeinschaftlichen Existenzvollzüge nichts an Bedeutung. Unbelastet von der Frage nach der Heilsbedeutung der Kirche kann protestantische Theologie ihre Stellungnahme zum Thema der Religionen aus der Vergewisserung der Mitte des

¹ P. Lüning: Analyse und kritische Würdigung evangelischer Positionen, in: *Catholica* 3/2003, 175-192; Zitat: 176. – Bestätigt wird diese Feststellung durch einen Blick auf die religionstheologischen Publikationen protestantischer Autoren der letzten Jahre. Abgesehen von Hans-Martin Barths „Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen“ (Gütersloh 2001) und den kirchlicherseits in Auftrag gegebenen Studien „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ (hg. im Auftrag der VELKD und der Akf, Gütersloh 1991) und „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen (EKD Texte 77) ist nur sehr vereinzelt der Versuch eines spezifisch protestantischen Ansatzes unternommen worden. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht der von W. Brändle und G. Wegner hg. Band „Unverfügbare Gewißheit. Protestantische Wege zum Dialog der Religionen“ (Hannover 1997), dessen Beiträge – sofern sie überhaupt themarelevant sind – kaum einen protestantisch-theologischen Ansatz erkennen lassen.

² P. Lüning, a.a.O., 188.

³ P. Lüning, a.a.O., 191.

christlichen Glaubens zu gewinnen suchen und dabei konfessionelle Engführungen vermeiden. Mit Paul Tillich (und in Aufnahme der Unterscheidung Wilhelm Herrmanns zwischen Glaubensgrund und Glaubensaussage) kann sie das Wesen des Protestantismus eher methodisch als material bestimmen: als Transzendierung aller Glaubensäußerungen und –vollzüge auf ihren Konstitutionsgrund hin. Dieser Grund besteht in der in Christus umfassend und normativ repräsentierten gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes. Sie ist der Inhalt des Evangeliums, das für die evangelische Theologie und Kirche zentraler Bezugspunkt ist und bleibt. Die Transzendierung aller Ausdrucksgestalten des christlichen Glaubens betrifft selbst klassisch gewordene reformatorische Ansätze einer Theologie der Religionen⁴ – wie die Anwendung der Unterscheidungen zwischen (a) Gottes- und Menschenwerk, Gnadenzusage und gesetzlichem Selbstrechtfertigungsversuch (b) Schöpfungs- und Heilshandeln Gottes, (c) allgemeiner und spezieller Offenbarung.

(a) Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium konnte von Luther (und von ihm ausgehend im gesamten Protestantismus) als religionskritisches Prinzip angewendet werden, das in gleicher Weise intra- wie interreligiös applikabel war. Dabei trat die offenbarungstheologische Ausdeutung dieser Unterscheidung (d.h. ihr Bezug auf die Lehre vom Wort Gottes, der Hl. Schrift und der Predigt) zurück und der soteriologische Interpretationskontext der Rechtfertigungslehre in den Vordergrund. Gesetz und Evangelium wurden demnach weniger als zwei Weisen der Selbstmitteilung Gottes aufgefasst – als Gehorsamsforderung gegenüber den göttlichen Verordnungen und als Zuspruch der freisprechenden Gnade –, sondern als die zwei in entgegengesetzter Richtung verlaufenden ‚Wege‘ zwischen Gott und Mensch: der Weg der Fremd-Erlösung (Theosoterik) durch das Heilshandeln Gottes in Christus und das Streben nach Selbst-Erlösung (Autosoterik) durch die (durch Gesetzesgehorsam erstrebte) Werkgerechtigkeit des Menschen. Demzufolge steht die evangeliumsgemäße Verkündigung der geschenkten Gnade Gottes jeder Form von Gesetzesreligion gegenüber, die das Heil an die Vorbedingung guter Werke bindet. Nach diesem Unterscheidungsmerkmal konnte Luther die ‚Papisten‘ mit den ‚Juden‘ und den ‚Mohammedanern‘ zusammenordnen. Nicht die nominelle Zugehörigkeit zum Christentum (bzw. das verbale Bekenntnis zu Christus) war demnach das entscheidende Diskriminieren wahren Christseins, sondern das im Glauben existentiell zu- und angeeignete ‚evangelische‘ Materialprinzip des Christseins: die durch Gott in Christus ein für allemal erwirkte und sola gratia gewährte Rechtfertigung. Als Konsequenz daraus konnte Luther konstatieren: „Man findet wohl Christen (und das zum größten Teil), die im Unglauben innerlich ärger sind als Juden, Heiden, Türken oder Ketzer“.⁵ Das Evangelium ist in diesem Sinne der von Gott gelegte, die heilshafte Gottesbeziehung konstituierende, alle Religion transzendierende und relativierende Glaubensgrund. Selbst wer an den *einen* wahrhaftigen Gott glaubt und ihn

⁴ Siehe dazu: R. Bernhardt: Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen in der evangelischen Theologie, in: H. R. Schlette (Hg), Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht (Begegnung - Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, hg. v. H. Waldenfels, Bd. 7), Bonn 1998, 35-51; J. P. Rajashekar (Hg): Religious Pluralism and Lutheran Theology. Papers and Reports from a LWF-sponsored working group (LWF-Report 23/24), Genf 1988.

⁵ WA 10/II, 283, 12ff.

anbetet, aber seinen unbedingten Gnadenwillen nicht kennt, steht nicht auf diesem Grund.⁶

Dieser Ansatz für eine Theologie der Religionen findet sich in unterschiedlich akzentuierten Applikationen und Weiterbildungen in der gesamten Geschichte des Protestantismus wieder – in so verschiedenen Ansätzen wie dem Wertvergleich der Religionen bei Ernst Troeltsch⁷ oder Karl Barths Unterscheidung von Offenbarung und Religion.⁸

(b) Ein zweiter (mit dem ersten allerdings eng verwandter) Ansatzpunkt für eine theologische Stellungnahme zu Wirklichkeit und Wahrheitsanspruch der Religionen bot die Unterscheidung zwischen zwei Weisen des Weltbezugs Gottes: dem schöpferischen, erhaltenden, regierenden Welthandeln und dem die Neuschöpfung heraufführenden, vergebenden, versöhnenden und erlösenden Heilshandeln Gottes. Sie ist auf Luthers Lehre von den beiden Regimenten Gottes zurückzuführen.

Vor allem Carl Heinz Ratschow hat diesen schon früher von ihm herausgearbeiteten Ansatz⁹ in die aktuelle religionstheologische Debatte eingebracht. In dem von ihm maßgeblich beeinflussten Text der Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“¹⁰ ist die Unterscheidung von Welt- und Heilshandeln zwar in den Rahmen eines trinitätstheologischen Entwurfs (ausgelegt als theologische Handlungsbegründung) eingeordnet, bleibt darin aber dominierend. Die Religionen gehören zum Welt-Handeln Gottes, nicht aber zu seinem Heilshandeln. Damit sind sie zwar positiv gewürdigt, die entscheidende Frage aber, ob Gott auch heilstiftend in ihnen wirkt, bleibt offen und dürfte in der unausgesprochenen Konsequenz der Studie eher mit einer verneinenden als mit einer bejahenden Antwort versehen werden.

(c) Der dritte, nicht nur von protestantischen Theologen gewählte ‚klassische‘ Ansatzpunkt für eine Theologie der Religionen geht von der Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung aus. In der lutherischen Orthodoxie findet sich diese Unterscheidung in der Sache schon bei J. Gerhard, dann vor allem bei A. Calov, A. Quenstedt und D. Hollaz. Sie knüpft an die Stellen des N.T. an, die davon sprechen, dass Gott sich in den Werken der Schöpfung bekannt gemacht (Röm 1,18-20) und sein Gesetz in die Herzen aller Menschen eingeschrieben hat (Röm 2,14f), so dass er durch den glaubenden Blick nach aussen (in die Schöpfung) und nach innen (in die Seelenvermögen des Menschen, wie vor allem Vernunft und Moral) erkennbar ist. Diese allgemeine Schöpfungsoffenbarung ist allen Menschen in gleicher Weise zugänglich

⁶ M. Luther im Großen Katechismus, zit. nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. vom Lutherischen Kirchenamt, Gütersloh 2000⁴, Abs. 751.

⁷ Siehe dazu R. Bernhardt: „Vor dem Richterstuhl der Religionsgeschichte“ Zur Problematik der Versuche, Religionen zu evaluieren, in: R. Bernhardt / G. Pfeiderer (Hgg): Christlicher Wahrheitsanspruch - historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religions- theologie (Christentum und Kultur, Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, hrsg. von A. Grözinger, G. Pfeiderer und E. W. Stegemann, Bd. 4), Zürich 2004.

⁸ Siehe dazu: R. Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 1993², 149ff.

⁹ C. H. Ratschow: Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia- Glaubens in der evangelischen Dogmatik, in: NZSTh 1, 1959, 25-80; abgedruckt in: ders. (1987): Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie, Berlin, New York, 182-243.

¹⁰ Siehe Anm. 1.

und steht damit auch den Nichtchristen offen. Sie eröffnet die prinzipielle Möglichkeit, Gottes Existenz, seinen Willen und sein Vorsehungshandeln – wenn auch vieldeutig und unklar – zu erkennen, gewährt aber nicht die Erkenntnis seines gnädigen Wesens und seines Heilswerkes.

Allen diesen drei (nicht trennscharfen) Ansätzen eignet eine duale Struktur, die ein spezifisches Unterscheidungsmerkmal herausarbeitet und es der theologischen Beurteilung der Religionen zugrundelegt. Diese werden dabei auf einen der jeweils ausgewiesenen Pole festgelegt: Sie sind gesetzliche Selbsterlösungswege, unterstehen dem Welthandeln Gottes und lassen sich als Niederschläge der allgemeinen Offenbarung Gottes verstehen. Solche offensichtlich apologetischen Deutemuster werden jedoch erstens der Vielfalt der religiösen Erscheinungsformen nicht gerecht. Zweitens beziehen sie deren eigenes Selbstverständnis nicht in ihre Deutung ein. Und drittens schöpfen sie in ihrer Fokussierung auf *eine* Leitunterscheidung die Breite der christlichen Glaubensüberlieferung nicht aus.

Das trinitätstheologische Strukturprinzip des christlichen Glaubens erlaubt die Grundlegung einer Theologie der Religionen, die dem methodischen Identitätsmerkmal des Protestantismus – dem permanenten Verweis auf den Glaubensgrund – entspricht und gerade dort eine fruchtbare Plattform für die theologische Würdigung der nichtchristlichen Religionen vorfindet.

Der naheliegende Einspruch, dass doch auch die Trinitätslehre ein – noch dazu intellektuell anspruchsvoller - *Ausdruck* des Glaubens sei und nicht einfach mit dem Glaubensgrund identifiziert werden dürfe, ist wichtig und berechtigt. Ihm wird dadurch Rechnung getragen, dass das trinitätstheologische Denken auf das von ihm zu erfassen gesuchte dynamische Beziehungsgeschehen zwischen Gott und der von ihm konstituierten Schöpfung transzendiert wird.

2. Methodische Prolegomena der Religionstheologie: ‚global theology‘ oder mutualer Inklusivismus

Überblickt man die gegenwärtig im englischen und deutschen Sprachraum unternommenen Versuche, eine Theologie der Religionen zu entwickeln, dann lassen sich zwei programmatische Strategien erkennen, die einander gegenüberstehen:

(a) Der Versuch, die Beziehung zu den anderen Religionen von der eigenen Tradition und ihrem Reservoir an Deutemustern ausgehend, also binnenreligiös, zu bestimmen:

Es handelt sich hier um einen bewussten Inklusivismus, der aber nicht notwendigerweise mit Überlegenheitspräventionen verbunden sein muss. Vielmehr kann er sich als „Inklusivismus auf Gegenseitigkeit“, oder „mutualen Inklusivismus“ darstellen¹¹. Doch auch wenn John Hick von dieser Position sagt, sie komme der

¹¹ Siehe dazu: R. Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1993², 236-239; ders.: 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, 479f. - M. v. Brück spricht von einem „reziproken“ Inklusivismus, in: Heil und Heilswege im Hinduismus und Pluralismus – eine Herausforderung für christliches Erlösungsverständnis, in: M. v. Brück, J. Werbick (Hgg), Der einzige Weg zum Heil? Die Her-

pluralistischen Auffassung sehr nahe¹², so bleibt doch eine deutliche Differenz bestehen. Der mutuale Inklusivismus nimmt keine religionsphilosophische, von den religiösen Traditionen unabhängige Erkenntnisposition für sich in Anspruch. Er bleibt standortgebunden, d.h. bewusst in der eigenen Religion und Konfession verankert. Als Letztwirklichkeit gilt ihm nicht ein numinoses Absolutum hinter allen Transzendenzerschließungen, auf die sich die Religionen gründen, sondern der Gott, wie er/sie/es in den grundlegenden und normativen Offenbarungen der eigenen Religion erfahren und konzeptualisiert ist. Das schließt das Bewusstsein der sozio-kulturellen Prägung dieser Erfahrungen und Konzepte keineswegs aus, sondern ein. Und es kann durchaus auch das Zugeständnis einschließen, dass sich der in der eigenen religiösen Tradition bezeugte und verehrte Gott auch in anderen Religionskulturen in anderer Weise, aber doch authentisch bekundet hat. Es ist dies eine mögliche und naheliegende, keineswegs aber notwendige Konsequenz aus dem Glauben an die Universalität der heilhaft wirkenden Gegenwart Gottes.

Die Loyalität zur eigenen Tradition und ihren Grundüberzeugungen braucht also nicht mit deren Verabsolutierung (im Sinne einer Alleingeltungserklärung) verbunden zu sein. Wo die eigene Position mit dem Bewusstsein der Universalität und Unendlichkeit des göttlichen Seinsgrundes sowie der Perspektivität aller religiösen Wahrnehmungen verbunden wird, ist jegliche Verabsolutierung der eigenen religiösen Tradition verhindert. Und von den Lehren der eigenen Religion ist gefordert, sich durch interreligiöse Kommunikation und religionstheologische Reflexion weiterzuentwickeln.

Es kann zwischen den Religionskulturen nur einen Dialog ‚ptolemäischer‘ Perspektiven und d.h. einen Streit um die Wahrheit geben, nicht aber den Durchbruch zur ‚kopernikanischen‘ Einheitsschau.¹³ Die (letztlich inkommensurable) Pluralität der religiösen Sichten wird nicht in einen höheren Monismus aufgehoben.

(b) Der Versuch, auf einer traditionsübergreifenden, metareligiösen, religionsphilosophischen Ebene die Vielfalt der Religionen zu deuten, wie es etwa John Hicks Pluralistische Religionstheologie unternimmt:

Indem sich dieser Ansatz als „a second-order philosophical theory or hypothesis“ bzw. als „meta-theory about the relation between the historical religions“ versteht, ist er durchaus kompatibel mit den inklusivistischen religionstheologischen Entwürfen, die von den zentralen Glaubensauffassungen der eigenen Tradition („a first-order religious creed or gospel“ bzw. „a self-committing affirmation of faith“¹⁴) ausgehen – sofern diese auf exklusivische und superioritär-inklusive Haltungen verzichten. Und doch macht es einen großen Unterschied, ob der Einsatz bei einer religionsphilosophischen Metatheorie der Reli-

ausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien (QD.143), Freiburg Br. 1993, 62-106, 88.

¹² J. Hick: *The Rainbow of Faiths*, *Critical Dialogues on Religious Pluralisms*, 1995, 23.

¹³ Die unter dem Stichwort „Kopernikanische Wende der Religionstheologie“ zusammengefasste Analogisierung religionstheologischer Ansätze zur Unterscheidung zwischen ptolemäischer und kopernikanischer Kosmologie findet sich in den frühen religionstheologischen Werken John Hicks: *God and the Universe of Faiths*, London u.a. 1973, 9, 124f; *God has many Names*, London u.a. 1980, 7, 119.

¹⁴ J. Hick: *The possibility of religious pluralism: a reply to G. D'Costa*, in: *Religious Studies* 33/2, 1997, 161-166).

gionsbeziehungen erfolgt oder bei den binnentheologischen Versuchen, die zentralen Offenbarungsquellen und Traditionen anderer Religionen im Lichte der eigenen Wahrheitsgewissheit zu deuten, ob also zunächst eine traditionsübergreifende Rahmentheorie entwickelt wird – als Matrix für die aus den jeweiligen Traditionen abgeleiteten Beziehungsbestimmungen – oder ob zuerst Brückenköpfe der je eigenen Tradition ausgewiesen werden, um von hier aus dann ggf. religionsphilosophische Metatheorien anzuvisieren.

Von christlicher Seite kann die Trinitätslehre diese Funktion eines solchen Brückenkopfes erfüllen. Dazu ist allerdings zunächst zu klären, wie sie verstanden werden kann und soll.

3. Der trinitätstheologische Ansatz Paul Tillichs in religionstheologischer Sicht

Nach Paul Knitters Urteil führen viele der gegenwärtig erörterten pneumatologischen und trinitätstheologischen Ansätze einer Theologie der Religionen in einen Christozentrismus, denn sie ordnen das Wirken des Geistes dem des Logos unter und binden es an ihn.¹⁵ Dabei denkt Knitter offensichtlich an den Logos in seiner in Jesus Christus fleischgewordenen und damit kontextuellen Geschichtsgestalt.

Dass die Trinitätstheologie im allgemeinen und trinitätstheologisch ausgerichtete Entwürfe einer Theologie der Religionen im besonderen keineswegs mit Notwendigkeit diese Tendenz haben müssen, soll im folgenden an der Trinitätstheologie Paul Tillichs dargestellt werden. Sie scheint mir wertvolle Einsichten für die Grundlegung einer christlichen Religionstheologie zu enthalten, aber auch der Weiterentwicklung bedürftig zu sein. Tillich selbst hat – wie bekannt – seine Position in dieser Frage immer wieder reformuliert, wobei ihm vor allem sein Dialog mit Shin'ichi Hisamatsu (1957) und seine Japanreise (1960) wichtige Impulse gaben.¹⁶

Tillich hat unterschieden zwischen der christlichen Trinitätslehre und den trinitarischen Prinzipien¹⁷ bzw. dem trinitarischen Denken. Die christliche Trinitätslehre ist das Produkt einer bestimmten Problemkonstellation der altkirchlichen Theologiegeschichte: Die Beziehung zwischen Gott und seinem in Jesus von Nazareth verkörperten logos bedurfte der Klärung. Diese wurde durch die Ausbildung eines zunächst binitarischen, dann trinitarischen Symbolismus erreicht. In ihm bringt sich eine trinitarische Struktur zum Ausdruck, die weit über die altkirchliche Lehre hinaus reicht. Sie ist für die menschliche Existenz, für die Erfahrung der Beziehung Gottes zur Menschheit und damit für die Erfahrung Gottes selbst fundamental. So kann Tillich feststellen, dass die trinitarischen Symbole „einen Einblick in die ‚Tiefen der Gottheit‘ geben“.¹⁸

¹⁵ In einem Brief an Pan-Chiu Lai, wiedergegeben in: Pan-Chiu Lai: Towards a Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought (Studies in Philosophical Theology 8), Kampen 1994, 43f.

¹⁶ Siehe dazu: D. Chr. Siedler, Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Eine Untersuchung seines religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrags (Theologie Bd. 21), Münster 1999, 178ff.

¹⁷ ST I, 290; ST II, 155.

¹⁸ ST III, 324.

Dieser Blick eröffnet sich ihm zufolge von drei Erfahrungen aus, deren erste beide über die spezifisch christliche Gotteserfahrung und erst recht über die Problemstellungen der altkirchlichen Trinitätslehre weit hinausreichen¹⁹:

(a) In jeder Gottesvergegenwärtigung liegt die „Spannung zwischen dem absoluten und dem konkreten Element, in dem, was uns unbedingt angeht“, d.h. zwischen der Unbedingtheit des Unbedingten und seinen Manifestationsgestalten etwa in den Gottesmittlern (im Plural!), zwischen Gott als Grund/Abgrund und Gott als Form/Selbstmanifestation. Es ist dies die Polarität von Transzendenz und Immanenz, zwischen dem Göttlichen in seinem unergründlichen Geheimnis und in seiner Offenbarung. Nur dort, wo sich das Sein-Selbst in geschichtlichen Gestalten konkretisiert, kann ihm begegnet werden. Aber jede dieser endlichen Gestalten ist immer nur eine Manifestation des Unendlichen. Es muss einen Pol in der Gottheit geben, mit dem sie sich im Endlichen repräsentiert, ohne sich damit insgesamt an das Endliche preiszugeben.

(b) Wo der göttliche Seinsgrund als ein lebendiger aufgefasst wird, muss er im Sinne der Dynamik alles Lebendigen verstanden werden. Die grundlegende Lebensbewegung besteht aber in der prozesshaften Dialektik zwischen Identität, Nicht-Identität (Anders-Sein) und Reintegration (Identität von Identität und Nicht-Identität). Dieses Bewegungsprinzip allen Lebens (Bei-sich-sein, Aus-sich-heraus-Gehen und Wieder-zu-sich-Zurückkehren) wurde in der Philosophie des Deutschen Idealismus auf die innere Dynamik des göttlichen Seinsgrundes angewandt.

(c) Drei unterschiedliche Offenbarungserfahrungen verlangen danach, zusammengedacht zu werden: Gott als schöpferischer Seinsgrund („creative power“), der sich in Jesus als dem Christus (und d.h. als „saving love“) manifestiert und die ekstatische Erhebung des menschlichen Geistes zu unzweideutigem Leben bewirkt. Diese Gotteserfahrungen stellen Antworten auf existentielle Fragen des Menschen dar: auf seine Endlichkeit, seine Entfremdung und die Zweideutigkeit des Lebens. Es sind dies allgemeinmenschliche religions- und kulturübergreifende Fragen.

Auf diese Weise weist Tillich die christliche Trinitätslehre als Spezifikation des trinitarischen Denkens aus, das seinerseits wieder ein Reflex einer allgemeinen existentialontologischen Grundstruktur ist. Das Besondere der christlichen Lehre liegt lediglich darin, dass sie den Logos im Christus Jesus repräsentiert sieht.

Theologisch hat das trinitarische Denken nach Tillich die weit über das Christentum hinausreichende Funktion, die „Einheit in der Vielheit göttlicher Selbst-Manifestationen“²⁰ zu plausibilisieren – oder anders: „in umfassenden Symbolen die Selbst-Manifestation des göttlichen Lebens für den Menschen zum Ausdruck zu bringen“²¹. Die trinitarischen personae sind realsymbolische Manifestationen des einen Unbedingten.

Die hier von Tillich noch vorausgesetzte Christozentrik ist nicht im Sinne einer Jesu-Zentrik zu verstehen, sondern als Ausrichtung auf den universalen Logos, in dem sich der unendliche und unbegreifbare göttliche Seinsgrund mitteilt. Diese Selbst-Mitteilung ist in Jesus als dem Christus geschichtlich konkret gewor-

¹⁹ ST III, 324f. - Siehe dazu auch: ST I, 265f.

²⁰ ST III, 335.

²¹ ST III, 337.

den, ohne auf diese Konkretion festgelegt zu sein. Tillich unterscheidet deutlich zwischen dem Logos als der Selbstentäußerung Gottes und seiner geschichtlichen Manifestation in Jesus von Nazareth.

Wie der christlichen Trinitätslehre das allgemeine trinitarische Denken zugrunde liegt, so ist die Christozentrik eingebettet in die Universalität des Geistes Gottes. Zu recht stellt Pan-Chiu Lai fest: „While Christology as an entry point of the doctrine of the Trinity is at the level of Christian doctrine, pneumatology as the foundation of the doctrine of the Trinity is at the level of the Trinitarian principle. Perhaps we may say that Christ is the centre of the Christian doctrine of the Trinity in an epistemological sense, whereas the Spirit is in an ontological sense the starting point or center of the Trinitarian principle“.²²

So wie die Selbstmanifestierung Gottes in Jesus als dem Christus die spezifisch christliche Trinitätslehre erforderlich macht, so ist es seine Selbstmitteilung in der Geschichte überhaupt (speziell in der Religionsgeschichte), die in den allgemeinen trinitarischen Symbolismus führt. Damit ist der Blick geweitet für die Gestaltwerdungen der Offenbarung Gottes in anderen Religionen.²³ Die Manifestation des universalen Logos in Jesus als dem Christus stellt den für die christliche Tradition normativen Entdeckungszusammenhang für das religions- und kulturübergreifende Geistwirken Gottes dar.

Wenn man Tillichs religionstheologischen Ansatz überhaupt als einen inklusivistischen bezeichnen darf, dann als einen hermeneutisch-inklusive. Die in Christus zentrierte christliche Gotteserkenntnis bildet den für diese Tradition normativen epistemologischen Fokus, ohne dass sie beanspruchen könnte, die ontologische Reichweite der Selbstmanifestation des Sein-Selbst vollumfänglich zu umfassen. Der Geist Gottes reicht weiter als die Wirkungsgeschichte des inkarnierten Logos. Er stellt das Kraftfeld dar, das von Beginn des kosmischen Prozesses kreativ wirksam war, in dem Jesus gelebt und von dem er inspiriert war, das aber keineswegs exklusiv an seine Vergegenwärtigung gebunden ist. Es kommt in ihm zu einer normativen Darstellung, was nicht ausschließt, dass es auch andere Repräsentanzen hervorbringt. So verstanden hat der Inkarnationsgedanke keineswegs exklusivistische Konsequenzen.

In Tillichs trinitätstheologischem Ansatz, den er selbst nur andeutungshaft für eine Theologie der Religionen fruchtbar machte, sind religionstheologisch bedeutsame Potenziale enthalten, wie etwa die Betonung der Unendlichkeit, Universalität und letztlich Unerkennbarkeit des göttlichen Seinsgrundes. Im Protestantismus – so seine Diagnose - sei diese Dimension der Geheimnishaftigkeit und Abgründigkeit Gottes hinter der Akzentuierung der Selbstfestlegung Gottes in Jesus Christus zurückgetreten.²⁴ Dem setzt Tillich seine Bestimmung des Sein-Selbst als unergründlichem Grund und Abgrund entgegen. Diese Bestimmung verbindet sich bei ihm aber – vermittelt durch das trinitätstheologische Denkmuster – mit dem Offenbarungsgedanken. Dadurch muss er die Beziehung zwischen Gott-an-sich und Gott-für-uns nicht im Sinne einer Nachordnung aus-

²² Pan-Chiu Lai (siehe Anm. 15), 153.

²³ Was Tillich im Blick auf andere „Welten“ sagt, lässt sich auch auf die nichtchristlichen Religionen anwenden: „Durch seine Selbstmitteilung im Logos hat der göttliche Grund, der in trinitarischen Symbolen geschaut und angebetet wird ... seine Freiheit nicht verloren, sich für andere Welten auf andere Weise zu offenbaren“ (ST III, 332).

²⁴ ST III, 334.

legen. Der Gott-für-uns ist die Selbstentäußerung des Gottes-an-sich, der in seinem Wesen auf Selbstentäußerung angelegt ist.

Dass Tillichs Charakterisierung des Protestantismus der Differenzierung bedarf, sei hier nur am Rande angemerkt: Gegenüber Luthers Betonung der Selbstentäußerung Gottes in Jesus Christus hebt Zwingli stärker das umfassende Geistwirken Gottes hervor und bietet damit für eine pneumatologisch orientierte Religionstheologie einen interessanten Ansatzpunkt. Zwinglis „Spiritualismus“ ist theozentrisch, d.h. auf die Gottheit Gottes ausgerichtet und trinitarisch geprägt. Gottes Geist ist nicht nur der Vermittler der in Christus eröffneten Heilswahrheit, sondern das Prinzip aller Wahrheitserkenntnis und der individuellen wie gesamtgeschichtlichen Leitung Gottes.

4. Die Trinitätslehre als Rahmentheorie einer christlichen Theologie der Religionen

Ein trinitätstheologischer Ansatz zu einer Theologie der Religion bringt die Anliegen der (a) theozentrischen, (b) christozentrischen und (c) pneumatozentrischen Entwürfe zur Geltung, richtet sie dabei aufeinander aus und modifiziert sie:

(a) Er betont die grundlegende Unterschiedenheit des göttlichen Seinsgrundes von allem weltlichen Seienden. Daraus ergibt sich (α) in ontischer Hinsicht die kategoriale Differenz zwischen Gott / dem Absoluten in seinem Selbstsein (An-sich-Sein) und seinen geschichtlichen Manifestationen und (β) in epistemologischer Hinsicht die Einsicht in die Verborgenheit Gottes, der in allen seinen Offenbarungen ein unausschöpfliches Geheimnis bleibt. Es gilt das Bilderverbot. Gott geht nicht auf in seinen Selbstmitteilungen und schon gar nicht in religiösen Gotteskonzepten: Theologische Alternativen – wie auch die zwischen theistischen und non-theistischen Vorstellungen des göttlichen Seinsgrundes sind zu relativieren. Auf diese Weise führt die Betonung der Geheimnishaftigkeit des göttlichen Urgrundes über einen theistischen Theozentrismus hinaus (Paul Tillichs „Gott über dem Gott des Theismus“²⁵) und verweist auf die apophatische Dimension in allen Religionen, besonders in ihren mystischen Richtungen oder in der buddhistischen Erfahrung des nirvâna und des shûnyatâ.

Das Bewusstsein von der Unendlichkeit und Universalität des göttlichen Seinsgrundes und der Perspektivität aller seiner religiösen Wahrnehmungen ist nicht Ausdruck einer postmodernen Selbstrelativierung, sondern das Kennzeichen jeder echten transzendenzoffenen Spiritualität, die um ihre Exzentrizität weiss, d.h. darum, dass ihre „Gestalten“ nicht mit der Letztwirklichkeit identisch, sondern auf diese ausgerichtet sind.

Wird dieser Aspekt der „negativen Theologie“ allerdings überbetont, so lassen sich keine Aussagen mehr über die Letztwirklichkeit machen. Es lässt sich auch keine Beziehung zu ihr etablieren, kein Weg zu ihr finden, denn sie ist kein Ende, zu dem man gelangen könnte oder von dem her man erreicht werden könnte, sondern der numinose Grund / Abgrund, vor dem man nur schweigend verharren

²⁵ Der Mut zum Sein, Schlusskapitel.

kann. Sie löst sich in Bestimmungslosigkeit auf und wird zu dem von Luther sog. „nackten Absoluten“.

(b) Der trinitätstheologische Ansatz bringt demgegenüber zweitens die Selbstunterscheidung und Selbstmitteilung Gottes in geschichtlicher Konkretheit (Relationalität) zum Ausdruck: Gott / der absolute Seinsgrund manifestiert sich in seinen schöpferischen, heilenden, erleuchtenden und vollendenden Wirkungen. In theistischer Perspektivierung wird er zum Beziehungspartner, mit dem eine spezifische Form der Kommunikation möglich ist. Die für die christliche Tradition universal-normative Manifestation Gottes liegt im Leben und Leiden Jesu Christi, wie es in der biblischen Überlieferung bezeugt ist. Die anderen religiösen Traditionen wissen sich an die für sie universal-normativen Manifestationen gebunden.

Wird dieser Aspekt der Offenbarung und des Offenbarseins Gottes allerdings überbetont, so kann es zur Identifikation des Absoluten mit seinen geschichtlichen Manifestationen kommen – die Gefahr der Idolatrie.

(c) Der trinitätstheologische Ansatz verweist drittens auf die allgegenwärtige Geisteskraft Gottes, die den gesamten kosmischen Prozess durchdringt und im Menschen als Inspiration wirkt, die ihn zur Erkenntnis des Seinsgrundes führt. Dieses Innewerden kann weitergehen zur ganzheitlichen Vertiefung in den Seinsgrund bis hin zur Einswerdung mit ihm, wie es im Bewusstsein der Identität des einzelnen mit dem All, des *âtman* mit dem *brahman* erfahren wird.

Wird dieser Aspekt der allgegenwärtigen, allesdurchdringenden und erkenntnis-aufschließenden Immanenz des göttlichen Seinsgrundes überbetont, bricht die Gefahr des geschichtslosen Pantheismus auf: Das Göttliche wird mit dem innersten Prinzip des Seienden identisch und damit von diesem nicht mehr unterscheidbar. Es wird erfahren im Innersten des Menschen, wo Ich, Kosmos und die göttliche Letztwirklichkeit zusammenfallen. Das kann zu einem Rückzug aus der zur Scheinwelt erklärten Realität führen. Die Geschichte jedenfalls ist dann kein Medium spezifischer Offenbarungen mehr.

Das trinitätstheologische Modell bringt diese drei, je für sich unverzichtbaren Dimensionen in der Beziehungsbestimmung von Transzendenz und Immanenz des göttlichen Seinsgrundes in eine Balance. Es betont (a) die kategorien-sprengende Andersheit Gottes und seine Unterschiedenheit von der Welt ebenso wie (b) seinen Mitteilungswillen und seine Selbsterschließung für die Welt sowie (c) seine Anwesenheit in allen Ereignissen und Dingen der Natur- und Menschheitsgeschichte. Die Erschließungsleistung, die eine trinitätstheologisch gegründete Religionstheologie zu erbringen vermag, liegt demnach darin, dass der göttliche Seinsgrund als ein in sich relationaler und damit auf Relationalität hin angelegter vorgestellt werden kann. Seine Tendenz, sich in der (Religions-)Geschichte zu vergegenwärtigen, ist in seinem Wesen angelegt.

Dieses aus christlicher Perspektive entworfene Strukturschema stellt keine traditionsübergreifende Metatheorie dar, die sich VertreterInnen anderer Religionen zu eigen machen sollten, sondern ein aus spezifisch christlichen Überlieferungen geformtes Konzept, das vom Fokus der Gottesoffenbarung in Jesus Christus aus die universale Vergegenwärtigung des göttlichen Seinsgrundes in der ganzen Schöpfung erfasst und diese Allgegenwart noch einmal vom Seinsgrund selbst zu unterscheiden vermag. Es ist jedoch nicht im Sinne der Behauptung zu ver-

stehen, dass sich der trinitarische Glauben durch seine Integrationskraft als die „wahre, absolute Religion“ erweist.²⁶

Die religiösen Traditionen können und müssen aus dieser Perspektive als Ereignisräume der wirksamen Gegenwart Gottes angesehen werden. Andererseits ist nicht alles, was in spirituellem Gewand daherkommt, als eine solche Manifestation des göttlichen Seinsgrundes anzuerkennen – weder im Christentum noch in anderen Religionen. Zu oft in der Religionsgeschichte brachten Heilsansprüche Unheil hervor. Es braucht kritische Urteilsmaßstäbe. Jede Tradition gewinnt sie aus ihren jeweiligen Identitätszentren. Für das Christentum ist dies die Konformität mit dem Geist, von dem Jesus in seinem Leben und Leiden erfüllt war und der über seinen Tod hinaus bis in die Gegenwart seine Kraft entfaltet.

Im Sinne dieser Manifestations- oder Repräsentationschristologie kann von einer qualitativen Identität der universalen kreativen und innovativen Energie Gottes mit der partikularen Manifestation dieser Energie in Jesus, dem Christus, gesprochen werden, ohne dass der universale Geist des ewigen Gottes nur in dieser Repräsentation erschöpfend und exklusiv verkörpert wäre, so dass alle seine Wirkungen allein von ihr ausgehen müssten.

Die Trinitätslehre ist die christliche Antwort auf die Frage nach der Immanenz des Transzendenten. In unterschiedlicher Weise beantworten alle Offenbarungsreligionen diese Frage. Ihre Antworten werden sich nicht miteinander harmonisieren lassen. Sie können aber in einem Dialog der ‘ptolemäischen’ Perspektiven (im Unterschied zu John Hicks ‘kopernikanischer’ Metaperspektive) auf der Grundlage eines „mutualen Inklusivismus“ in Beziehung zueinander gesetzt werden.

Je weiter die Bemühungen vorangetrieben werden, in allen der großen Weltreligionen solche in ihren Traditionen verankerten religionstheologischen Brückenköpfe auszuweisen, um so substanzieller werden auch die Versuche sein, „a second-order philosophical theory or hypothesis“ zur Deutung der Religionsvielfalt zu entwickeln.

²⁶ So G. Greshake: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg u.a. 2001⁴, 512. Diese Aussage ist jedoch bei Greshake nicht im Sinne eines religionstheologischen Exklusivismus zu verstehen, sondern im Sinne eines „beruhigten christlichen Inklusivismus“ verbunden mit dem Hinweis auf die Gegenseitigkeit, mit der im interreligiösen Dialog die Fülle der Dimensionen Gottes zu entdecken ist (a.a.O. 516). Er lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass diese Fülle im letzten Offenbarungswort, das Gott gesprochen hat – in Christus – verwirklicht ist. Das Vollendungsziel der Religionsgeschichte besteht darin, dass die Wege der nichtchristlichen Religionen einmünden in diese Offenbarungsgestalt (a.a.O. 522).