

Reinhold Bernhardt Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert

Historische Studien
als Impulsgeber
für die heutige Reflexion



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 20

Reinhold Bernhardt • Klassiker der Religionstheologie
im 19. und 20. Jahrhundert

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 20

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und
Hansjörg Schmid

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am
Ende dieses Bandes

Reinhold Bernhardt

**Klassiker der Religionstheologie
im 19. und 20. Jahrhundert**

Historische Studien als Impulsgeber
für die heutige Reflexion

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-18331-8
ISBN 978-3-290-18332-5 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18332-5>

© 2020 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch



Creative Commons 4.0 International

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Einleitung | 11 |
| 1. Friedrich D. E. Schleiermacher | 21 |
| 1.1. Die formale religionsphilosophische Religionssystematik..... | 25 |
| 1.2. Die materiale apologetische Wesensbestimmung des Christentums..... | 34 |
| 1.3. Das Resultat: qualitative Überlegenheit des Christentums..... | 42 |
| 1.4. Schleiermacher weiterdenken..... | 49 |
| 2. Ernst Troeltsch | 55 |
| 2.1. Wertender Religionsvergleich | 59 |
| 2.2. Kritische (Selbst-)Reflexion..... | 66 |
| 2.3. Troeltsch weiterdenken..... | 69 |
| 3. Karl Barth | 75 |
| 3.1. Barths theologischer Religionsbegriff..... | 78 |
| 3.2. Barths Sicht des Judentums..... | 86 |
| 3.3. Barths Äußerungen über den Islam | 89 |
| 3.4. Barth und der Buddhismus..... | 93 |
| 3.4.1. Kitarō Nishidas Rezeption der Theologie Karl Barths | 94 |
| 3.4.2. Differenzmarkierungen | 102 |
| 3.4.3. Katsumi Takizawas Auseinandersetzung mit Barth | 105 |
| 3.5. Barth weiterdenken..... | 109 |
| 3.5.1. Theologische Religionskritik als Dimension der Religionstheologie | 110 |
| 3.5.2. Die konsequente Standortgebundenheit | 113 |
| 3.5.3. Die Betonung der Souveränität bzw. Freiheit bzw. Alterität Gottes | 114 |
| 3.5.4. Christozentrischer Universalismus..... | 120 |
| 3.5.5. Die vernachlässigte Pneumatologie..... | 124 |
| 4. Paul Tillich | 127 |
| 4.1. Tillichs Religionsverständnis | 131 |
| 4.2. Das methodische Programm..... | 133 |
| 4.3. Formale Religionsphänomenologie..... | 135 |
| 4.3.1. Strukturanalyse religiöser Phänomene | 135 |
| 4.3.2. Typologie der Religionsformen | 140 |

| | |
|---|------------|
| 4.4. Die inhaltliche Beziehungsbestimmung des Christentums zu den Religionen..... | 146 |
| 4.4.1. Die Letztgültigkeit der Christusoffenbarung..... | 147 |
| 4.4.2. Die Universalität des Gottgeistes in der Religionsgeschichte..... | 154 |
| 4.4.3. Latente und manifeste Kirche bzw. Geistgemeinschaft..... | 158 |
| 4.4.4. «Religion des konkreten Geistes»..... | 165 |
| 4.5. Die beiden hermeneutischen Zirkel..... | 169 |
| 4.6. Zwei Wege der Gotteserkenntnis..... | 176 |
| 4.7. «Gott über Gott»..... | 180 |
| 4.7.1. Der systematische Kontext: Theismuskritik..... | 181 |
| 4.7.2. Die Rede von «Gott über Gott»..... | 185 |
| 4.7.3. Die religionstheologische Relevanz der Rede von «Gott über Gott»..... | 193 |
| 4.8. Der Anwendungsfall: Dialog mit dem Buddhisten..... | 196 |
| 4.8.1. Öffnung für die Begegnung mit anderen Religionen..... | 196 |
| 4.8.2. Tillichs Hinwendung zum Buddhismus..... | 199 |
| 4.8.3. Unterscheidungen zwischen christlichem und buddhistischem Denken..... | 204 |
| 4.8.4. Gestaltung der Lebensverhältnisse..... | 210 |
| 4.9. Tillich weiterdenken..... | 212 |
| 5. Karl Rahner..... | 219 |
| 5.1. Die Vorgeschichte der Debatte..... | 220 |
| 5.2. Die Lehre vom anonymen Christsein und von der Legitimität der Religionen..... | 224 |
| 5.2.1. Die Lehre vom anonymen Christsein..... | 226 |
| 5.2.2. Die Lehre von der Legitimität der Religionen..... | 241 |
| 5.3. Rahner weiterdenken..... | 249 |
| 5.3.1. Ausstrahlungen..... | 249 |
| 5.3.2. Anthropologie und Geschichte..... | 251 |
| 5.3.3. Vereinnahmung?..... | 255 |
| 6. John H. Hick..... | 259 |
| 6.1. Die religiöse und religionsphilosophische Biografie Hicks..... | 260 |
| 6.2. Der erkenntnistheoretische Unterbau und die Frage nach Verifikation..... | 264 |
| 6.3. Ansätze zu einer interreligiösen Theologie..... | 268 |
| 6.4. Das religionstheologische Hauptwerk..... | 275 |

| | |
|--|------------|
| 6.5. Hicks Auseinandersetzung mit kritischen Einwänden..... | 282 |
| 6.6. Hick weiterdenken | 286 |
| 6.7. Mark Heims Ansatz, Hick weiterzudenken | 290 |
| 7. Raimon Panikkar | 293 |
| 7.1. Panikkars Religionsverständnis..... | 294 |
| 7.2. Religionsverbindende Theologie | 301 |
| 7.3. Der Stellenwert des Historischen in der Christologie Panikkars | 304 |
| 7.4. Panikkar weiterdenken | 307 |
| 7.4.1. Differenzbewusstsein, Einheit und Dialog | 307 |
| 7.4.2. Mystischer Pluralismus im kosmischen Horizont..... | 309 |
| 7.5. Jacques Dupuis' christozentrischer Universalismus als Korrektur Panikkars..... | 314 |
| 8. Überlegungen zur Konstitution einer Theologie der Religionen..... | 321 |
| 8.1. Die Polarität von «Religion» im Singular und «Religionen» im Plural..... | 321 |
| 8.2. Die Polarität von religionsphilosophischen und dogmatischen Gestalten der Religionstheologie | 323 |
| 8.3. Die Polarität von Partikularität und Universalität..... | 328 |
| 8.4. Die Polarität von Identität und Alterität | 332 |
| Personenregister..... | 337 |

«Juden und Heiden hinaus!» so duldet der christliche Schwärmer.
«Christ und Heide verflucht!» murmelt ein jüdischer Bart.
«Mit den Christen an Spieß und mit den Juden ins Feuer!»
Singet ein türkisches Kind Christen und Juden zum Spott.
Welcher ist der Klügste? Entscheide! Aber sind diese
Narren in deinem Palast, Gottheit, so geh ich vorbei.

Johann Wolfgang Goethe, Venezianische Epigramme (Nachlass), Nr. 13.

Einleitung

Die Auseinandersetzung mit Religion und Religionen ist von einem marginalen zu einem zentralen Thema in der Theologie geworden. Zur Zeit meines Studiums – Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts – war davon in den Hörsälen kaum etwas zu vernehmen. Heute würde ein Theologiestudium, das diese Themen nicht behandelt, eigentümlich realitätsfern erscheinen. Dabei war schon damals die Präsenz anderer Religionen im Nah- und Fernbereich unübersehbar. Aber es gab – zumindest in der deutschsprachigen evangelischen Theologie – noch kaum einen kirchlichen und theologischen Diskurs darüber. Das hat sich spätestens seit den 1990er Jahren geändert. Anderen Religionen und Kulturen wurde stärkeres Interesse entgegengebracht, religiöser Pluralismus erfuhr eine Wertschätzung, interreligiöse Begegnungsprogramme wurden aufgelegt. Es kam zuweilen zu einer interreligiösen Dialogeuphorie.

Mit dem 11. September 2001 erfolgte dann allerdings eine deutliche Akzentverschiebung: Die Wahrnehmung der Religion im Allgemeinen und des Islam im Besonderen wurde in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit stärker, aber auch kritischer. Die Doppelgesichtigkeit der Religion trat zutage. Damit geriet das Projekt des Religionsdialogs zwar unter Druck, die religionstheologischen Fragen gewannen aber eher noch an Virulenz.

Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen gehört zu den Themengebieten der Theologie, in denen rege Betriebsamkeit herrscht. Konzepte werden entwickelt, diskutiert und kritisiert. Kirchliche Stellungnahmen zum Islam entfachen hitzige Debatten, in denen es auch um religionstheologische Grundfragen – wie etwa um das Verhältnis von Dialog und Mission – geht. Religionsvergleichende Studien werden angestellt und theologisch ausgewertet.

In der «Theologie der Religionen» geht es um die Beziehungsbestimmung des christlichen Glaubens zu den Lehr- und Lebensformen außerchristlicher Religionen und um die Selbstexplikation des christlichen Glaubens in Bezug auf diese Religionen. Sie nimmt die Wirklichkeit und den Wahrheitsanspruch dieser Religionen von der Mitte des christlichen Glaubens her in den Blick, nicht um diese besser zu verstehen, als sie sich selbst verstehen, oder um sie zu bewerten, sondern um zu fragen, was deren Überlieferungen für den christlichen Glauben bedeuten und in welches Verhältnis sich dieser zu ihnen setzen kann. In diesem Sinn ist sie auf den

«Text» des christlichen Glaubens zentriert und zugleich auf den «Kontext» der Religionen bezogen.

Dabei ist die theoretisch-theologische *Beziehungsbestimmung* immer auch bezogen auf die brisanten Fragen der praktischen *Beziehungsgestaltung* zu Andersgläubenden und ihren Religionsgemeinschaften. Auf vielen ihrer Handlungsfelder stehen die Kirchen vor dieser Herausforderung.

Wo theologisches Neuland betreten wird, Grundsatzfragen aufbrechen und Verunsicherungen entstehen, legt sich ein Blick in die Geschichte nahe. Aus welchen Quellen hat sich das Projekt der neueren «Theologie der Religionen» gespeist und auf welchen Wegen hat es sich entwickelt? Wie wurde das Problem dabei bestimmt und bearbeitet? Welches waren die maßgeblichen Entwürfe und was lässt sich aus ihnen für die theologische Behandlung dieses Themas in der Gegenwart und für die Zukunft lernen?

Wie kann ein solcher Rückblick auf die Geschichte der neueren Religionstheologie strukturiert werden? Viele der bisher vorliegenden Darstellungen versuchen Grundmodelle der interreligiösen Beziehungsbestimmung bzw. der Religionstheologie herauszuarbeiten. Auch ich habe diesen Weg eingeschlagen, als ich Mitte der 1980er Jahre den Versuch unternahm, die religionstheologische Diskussionslandschaft zu kartografieren. Die einzelnen religionstheologischen Entwürfe sollten zu Modellen zusammengefasst und die wichtigsten Entwürfe gesondert betrachtet werden.¹ Bei der Modellbildung trat allerdings eine grundlegende Schwierigkeit auf, die im Kern aus einem Zielkonflikt bestand:

Soll das Ordnungsschema, das der Modellbildung zugrundliegt, möglichst konsistent sein, indem es deduktiv als Entfaltung einer systematischen Leitfrage entwickelt ist? Es ist dann in sich logisch und umfasst wenige Grundmodelle. Für die Einordnung der einzelnen Entwürfe ist entscheidend, ob und inwieweit sie dem Grundgedanken des jeweiligen Modells entsprechen. Auf diese Weise werden Entwürfe, die sich in ihrem

¹ Reinhold Bernhardt: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1990, 1993²; span.: *La pretensión de absolutez del christianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión (Religiones en Diálogo Bd. 6)*, Verlagshaus Desclée De Brouwer Bilbao 2000. Der deutsche Text ist abrufbar unter: https://www.academia.edu/2441261/Der_Absolutheitsanspruch_des_Christentums_-_Von_der_Aufkl%C3%A4rung_bis_zur_Pluralistischen_Religionstheologie (30.07.2019).

Ansatz, in ihrem Kontextbezug, in ihren Interessen oft deutlich unterscheiden, auf den gemeinsamen Nenner eines Modells gebracht. Diese Komplexitätsreduktion hat einen gewissen heuristischen Wert, weil sie das diffuse Gesamtbild der Diskussion überschaubar macht. Dafür muss aber die Besonderheit der Entwürfe zurücktreten. Der hohe Abstraktionsgrad des Modellschemas führt dazu, dass es dem individuellen Gepräge und der inneren Differenziertheit der einzelnen Entwürfe nicht gerecht wird.

Oder soll das Modellschema gewissermaßen induktiv von den einzelnen Entwürfen ausgehen und deren Profil so weit wie möglich zur Darstellung bringen? Dann erhöht sich die Zahl der Modelle und es ist kaum möglich, diese in eine einheitliche Systematik zu integrieren.

Ich hatte mich damals für einen Mittelweg entschieden und ein Modellschema gebildet, das keiner einheitlichen Systematik folgte, mit drei Modellen aber trotzdem überschaubar blieb. Es waren dies die formalen Modelle «dualistisch-exklusive Alleingeltung», «hierarchische Superiorität» und «inklusive Dualität». Doch auch dieser Mittelweg löst die Probleme nicht, mit denen solche Modellschemata behaftet sind. Das gilt noch mehr für das bekannte religionstheologische Dreierschema von «Exklusivismus», «Inklusivismus» und «Pluralismus». Solche Versuche, die religionstheologische Debatte zu strukturieren erbringen zwar eine Systematisierungsleistung, sie werden aber den Profilen der Entwürfe und der Diskurse, in denen die Entwürfe eingebettet sind, nicht gerecht.

Ich habe die Konsequenz daraus gezogen und im 2019 erschienenen Band «Inter-Religio» die religionstheologische Debatte nicht mehr durch abstrakt-formale Modelle, sondern durch die Darstellung inhaltlich und/oder methodisch bestimmter Programme und Diskussionsstränge überschaubar gemacht. Als Grundgedanken der «Paradigmen der religionstheologischen Beziehungsbestimmung» habe ich dort benannt: «Einheit im Grund – Vielfalt in der Erscheinung», «Herkunftsverwandtschaft», «Vergleich».² Dieser Darstellung stelle ich nun den vorliegenden Band zur Seite, in dem klassischer Entwürfe einer «Theologie der Religion(en)» mit einer größeren Tiefenschärfe präsentiert werden sollen, als es im Rahmen von Modellschemata möglich wäre. Ich verzichte also gänzlich auf ein solches Schema und versuche die Komplexität der darzustellenden Entwürfe nicht zu reduzieren, sondern zu entfalten. Damit knüpfe ich an den zwei-

² Vgl. dazu: Reinhold Bernhardt: *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen* (BThR 16), Zürich 2019, 341–430.

ten Teil der damaligen Studie an, in der ich «herausragende Entwürfe» – Troeltsch, Barth, Rahner (als Repräsentanten der genannten drei Modelle) und Hick – dargestellt und diskutiert habe. Im vorliegenden Band erweitere ich den Kreis der Entwürfe, dringe tiefer in sie ein und frage nach den von ihnen ausgehenden Anregungen für heutige religionstheologische Reflexionen.

Es geht im Folgenden nicht um die Rekonstruktion des theologischen und religionsphilosophischen Religionsdiskurses in seiner zeitlichen Erstreckung.³ Es sollen vielmehr die markanten Stimmen dieses Diskurses zu Gehör gebracht werden, auf die auch in den diesbezüglichen Diskussionen in der Gegenwart immer wieder Bezug genommen wird. Das Schwergewicht liegt dabei auf der Theologie des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts. Im Blick auf diesen Zeitraum spreche ich von der *neueren* «Theologie der Religionen».

Religionstheologische Überlegungen gab es zu allen Zeiten der Theologiegeschichte. Für die neuere «Theologie der Religionen» ist demgegenüber charakteristisch, dass sie sich auf der Grundlage des in der Aufklärung geprägten Religionsbegriffs diesem Thema zuwendet. «Religion» wird dabei als Kollektivsingular verstanden, der den einzelnen Religionen (Judentum, Christentum, Islam usw.) als Oberbegriff übergeordnet ist.

Der wichtigste Impulsgeber für den theologischen Religionsdiskurs des 19. Jahrhunderts war *Friedrich Schleiermacher*. Seine Grundlegung der Religionstheologie soll im ersten Kapitel behandelt werden. Er reagiert auf die durch die Aufklärung gestellte Herausforderung: Wenn die verschiedenen historischen Religionen auf *einer* Ebene – als Exemplare der Gattung «Religion» – *zusammengeordnet* und der *einen* allgemeinschlichen Vernunftreligion gegenübergestellt werden, worin besteht

³ Dies ist Gegenstand des «Religio»-Projekts von Ernst Feil, das in vier Bänden publiziert wurde: Bd. 1: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; Bd. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620), Göttingen 1997; Bd. 3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 2001, 2012²; Bd. 4: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 2007, 2012². – Das Projekt wurde fortgeführt von Georg Pfeleiderer und Harald Matern (Hg.): *Religio. Zur Geschichte des Religionsbegriffs in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, voraussichtlich 2020.

dann noch die Besonderheit des Christentums? Um diese Frage zu beantworten, nimmt Schleiermacher eine Neubestimmung des Religionsbegriffs vor, verbindet diesen mit einer typisierenden Religionsphänomenologie, nimmt eine Wesensbestimmung der Religionen des gleichen Typs vor und gleicht diese mit dem allgemeinen Religionsbegriff ab. Interessant ist seine Verbindung von religionsphilosophischen und theologischen Argumenten.

Anknüpfend an Schleiermacher und über ihn hinausgehend hat *Ernst Troeltsch* den Versuch unternommen, die «Absolutheit» des Christentums im Sinn einer Höherwertigkeit gegenüber den anderen Religionen aus der Betrachtung der Religionsgeschichte heraus zu erweisen. Die Besonderheit seines Ansatzes liegt in der konsequenten Anerkennung historischer Relativität, die aber nach seiner Auffassung nicht zu einem Relativismus führen muss, der keine Werturteile mehr zulässt. Vielmehr gilt es, diese Werturteile aus der Geschichte selbst, d. h. aus den geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion zu gewinnen.

Karl Barth wendet sich strikt gegen alle Versuche, die Absolutheit des Christentums *als Religion* zu erweisen. Für ihn bedeutet Religionstheologie Religionskritik. Seinem dezidiert theologischen Religionsbegriff zufolge ist Religion Menschenwerk und als solches Götzendienst: die Selbstrechtfertigung des Menschen vor selbstgemachten Gottesbildern. Dem stellt Barth die Selbstoffenbarung Gottes in Christus gegenüber, die im Glauben zugeeignet und erfasst wird.

Wenn er von «Religion» spricht, meint er nicht primär die historischen Religionen des Judentums, Christentums, Islam usw., sondern das, was Ernst Troeltsch – in Auseinandersetzung mit Kants Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie – das «religiöse Apriori» des Menschen genannt hatte.⁴ Es geht dabei um die Behauptung, dass in der menschlichen Sub-

⁴ Vgl. dazu vor allem: Ernst Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* (1904) (KGA VI), 861–1072; ders.: *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft* (1905) (KGA VI/1), 215–256; ders.: *Zur Frage des religiösen Apriori* (1909) (GS II), 754–768. Vgl. dazu: Dietrich Korsch: *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2005, 137–149.

jektivität eine Potenz zur Religiosität angelegt sei.⁵ In der Inanspruchnahme einer solchen Potenz sieht Barth das Wesen der Sünde schlechthin: Sie ist menschliche Selbstermächtigung gegenüber Gott. Aus diesem anthropologisch ansetzenden Religionsverständnis ergeben sich dann allerdings gewichtige Konsequenzen für die theologische Deutung der historischen Religionen einschließlich des Christentums.

Dem m. E. bis heute noch wegweisenden Beitrag von *Paul Tillich* ist ein langes viertes Kapitel gewidmet. Weil es im vorliegenden Band nicht um die werkgeschichtliche Rekonstruktion der Entwürfe geht, sondern um die Frage, welche Einsichten aus ihnen für die systematisch-theologische Konstitution und Konstruktion der Religionstheologie zu gewinnen sind, zeichne ich nicht die Entwicklung in Tillichs Denken nach, sondern blicke vor allem auf sein Spätwerk, in dem er seine Begegnung mit dem Buddhismus reflektiert.

In dieser letzten Phase seines Wirkens wollte Tillich den Provinzialismus der westlichen Theologie abstreifen⁶, deren vorwiegend apologetische Haltung gegenüber anderen Religionen überwinden und in einen «schöpferischen Dialog»⁷ eintreten, in dem auch das eigene, christliche Glaubensdenken zu kreativen Transformationen inspiriert wird. Damit beginnt eine neue Ära im Verständnis und in der Methode der Religionstheologie, die sich nun auf die reale Begegnung mit anderen Religionen einlässt.

In der katholischen Theologie hat *Karl Rahners* Lehre vom «anonymen Christsein» und von der «Legitimität der Religionen» den religionstheologischen Debatten einen starken Anstoß gegeben und zu intensiven Reaktionen geführt. Im fünften Kapitel wird diese Lehre im Kontext der damaligen Neubestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade entfaltet. Im Grunde geht es dabei um eine Konsequenz aus der Verbindung von Anthropologie und Christologie: Wenn schon die Natur des Menschen auf die in Christus ereignet Gnade Gottes ausgerichtet ist, die als «übernatürliches Existential» in ihm liegt, dann ist der Mensch in seiner

⁵ In seinem Aufsatz «Die Selbständigkeit der Religion» sieht Troeltsch die Religion in einem «inhaltlichen Urdatum des Bewusstseins» gründen (in: ZThK 5, 1895, 399).

⁶ Paul Tillich: *On the Boundary Line*, in: *The Christian Century*, Dezember 1960, 1435, in deutscher Übersetzung in: GW XIII, 489 (zur Zitation der Schriften Tillichs siehe Anm. 1 in Kapitel 4).

⁷ ST III, 17.

Existenzverfassung auf Christus hin «finalisiert». Solange er mit der «expliziten» Christusbotschaft noch nicht in Berührung gekommen ist, kann er dieser Ausrichtung nach Rahner auch «implizit», also unausdrücklich folgen und ist dann eine «anonymer Christ». Führt dieser Ansatz aber nicht zu einer Vereinnahmung von Nichtchristen? Das wird zu diskutieren sein.

Dem wohl stärksten, aber auch umstrittensten Impulsgeber der Religionstheologie in der jüngeren Vergangenheit ist das sechste Kapitel gewidmet: dem englischen Theologen und Religionsphilosophen *John Hick*. Mit seinem Programm einer «Pluralistischen Theologie der Religionen» hat er heftige Kritik, kontroverse Diskussionen und Suchbewegungen nach alternativen Ansätzen ausgelöst. Der Grundgedanke dieses Programms besteht in der positiven Zuordnung der Religionsvielfalt zum *einen* transzendenten Grund der Wirklichkeit, von dem – nach Hick – ein Transformationsimpuls ausgeht, der in den Religionen unterschiedlich aufgenommen und beantwortet wird. Hick bestimmt also die Beziehung der Religionen zueinander auf der Grundlage eines theologischen Einheitspostulats. In diesem Sinn kann man seinen Ansatz als monistischen oder unitiven Pluralismus bezeichnen.

Der im siebten Kapitel vorzustellende Ansatz von *Raimon Panikkar* verzichtet auf ein solches Einheitspostulat und fragt stattdessen nach «homöomorphischen Entsprechungen» zwischen den Religionstraditionen, wobei er vor allem das römisch-katholische Christentum, den Hinduismus und Buddhismus vor Augen hat. Mit Panikkar wenden wir uns nach Karl Rahner einem zweiten katholischen Theologen zu. Doch zeigt sich auf dem zurückgelegten Weg ohnehin, wie diese Diskussion konfessionelle Prägungen hinter sich lässt und zu einer ökumenischen wird.

Was all diese Diskussionsbeiträge miteinander verbindet, ist die Frage, wie «Religion» (im Singular) und «Religionen» (im Plural) *theologisch* zu verstehen sind. Handelt es sich überhaupt um ein Thema der Theologie? Der Begriff «religio» ist ja nicht biblischen, sondern römischen Ursprungs. Im Römischen Reich war es eher ein rechtlicher und politischer als ein theologischer Begriff. Seine eigentlich theologische Karriere begann erst in der hier in den Blick genommenen Phase der Theologiegeschichte, also im

Gefolge der Aufklärung, in dem von Ernst Troeltsch so genannten «Neuprotestantismus»⁸.

In der systematischen Theologie begegnet der Religionsbegriff zum einen in der Anthropologie, wo es um die Frage geht, ob der Mensch «von Natur aus» in einer Beziehung zum göttlichen Grund allen Seins steht, und wie sich die Selbstmitteilung Gottes in Christus zu dieser «Anlage» im Menschen verhält. Zum anderen begegnet er in der Religionsphilosophie bzw. der Fundamentaltheologie als Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen, nicht in Christus zentrierten Formationen von Religion. Dies ist das Thema der neueren Religionstheologie. Dabei wird die Unterscheidung zwischen Fundamentaltheologie und Materialdogmatik allerdings weitgehend aufgehoben. Die Beschäftigung mit religionstheologischen Fragen strahlt auf viele Themen der systematischen Theologie aus: auf die Gotteslehre, die Christologie, die Pneumatologie, die Lehre von der Offenbarung, die Frage nach dem Wesen des Glaubens, bis hin zur Eschatologie.

Die in diesem Band präsentierten und diskutierten Entwürfe bewegen sich in diesem Feld und geben markante Antworten auf die Frage, wie sich der christliche Glaube zu anderen Religionen verhält. Es waren und sind die Meilensteine und Leuchttürme der religionstheologischen Debatten in der jüngeren Theologiegeschichte.

Doch nicht aus theologiehistorischem, sondern aus einem systematischen Interesse unternehme ich diese Exkursionen in die Vergangenheit der Religionstheologie. Selbst wo man sich genötigt sieht, über die referierten Entwürfe hinauszugehen, bieten sie wertvolle Impulse für solches Weiterdenken. Sie zeigen Problemkonstellationen auf, die von bleibender Aktualität sind, und stellen Wege zu deren Bearbeitung vor. Die Auseinandersetzung mit ihnen unterfüttert die religionstheologischen Debatten der Gegenwart nicht nur mit dem notwendigen Geschichtsbewusstsein, sondern speist auch systematische Ressourcen in sie ein.

In der folgenden Darstellung nehme ich Material aus bereits publizierten Aufsätzen auf, habe es allerdings neu angeordnet, weitgehend überarbeitet und aktualisiert.

⁸ Ernst Troeltsch hat diesen Begriff zwar nicht erfunden, ihn aber doch für den weiteren Gebrauch geprägt: Ernst Troeltsch: *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (1906/1909/1922), in: *Kritische Gesamtausgabe* Bd. VII, Berlin, New York 2004.

Mein großer Dank gebührt Andrea Klose und Irina Van Bürck für ihre Unterstützung bei der Literaturbeschaffung, bei Recherchen und bei der Erstellung des Namensregisters, Katharina Merian für die kritische Durchsicht des Manuskripts, Annina Völlmy für die editorische Bearbeitung der Druckvorlage und Dr. Christine Forster Wenger für das gründliche Lektorat beim TVZ.

1. Friedrich D. E. Schleiermacher

Schleiermacher steht am Beginn der «Religionstheologie» des 19. Jahrhunderts, auch wenn dieser Begriff nur in einem unspezifischen Sinn auf ihn angewendet werden kann. Im Übergang von der protestantischen Orthodoxie zur Aufklärung, zum Pietismus und zur Frühromantik hatte der Religionsbegriff eine Theologisierung, Individualisierung und Universalisierung erfahren. Von der römischen Antike bis nach dem Dreißigjährigen Krieg war dem Begriff «religio» zum einen eine kultische, zum anderen eine juristische Bedeutung eigen. Er bezeichnete einerseits die rechte, von Gott verfügte Kultpraxis und andererseits die staats- und kirchenrechtliche Konfessionszugehörigkeit. Mit dem Übergang vom lateinischen «religio» zum deutschen Begriff «Religion» vollzog sich ein tiefgreifender Bedeutungswandel. «Religion» wurde nunmehr zum einen auf das Gottesbewusstsein des Menschen bezogen und zum anderen als Kollektivsingular auf die historischen Religionsgemeinschaften und -traditionen angewendet. Damit aber wurden zwei Fragen unausweichlich:

- Wie verhält sich der Allgemeinbegriff, die Idee der Religion, zur subjektiven Religiosität und zu den unterschiedlichen historischen Vergesellschaftungsformen des Transzendenzbewusstseins? Wie stehen die «positiven», die historischen Religionen zu diesem allgemeinen Gottesbewusstsein?
- In welchem Verhältnis stehen diese Religionen zueinander und damit auch zum christlichen Glauben? Wie ist die Vielfalt der positiven Religionen zu deuten und wie lässt sich das Wert- bzw. Geltungsverhältnis bestimmen, in dem das Christentum zu den anderen Religionen steht?

Schleiermacher bearbeitet diese beiden Fragen im Rahmen der Religionstheorie, die er vor allem in der zweiten seiner Reden «Über die Religion»¹

¹ Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin (1799), Kritische Gesamtausgabe = KGA I/2, hg. von Günter Meckenstock, Berlin, New York 1984, 185–326. Ein sehr wertvolles Hilfsmittel stellt die von Niklaus Peter, Frank Bestebreurtje und Anna Büsching hg. Studienausgabe dar, die eine Synopse der drei Auflagen der «Reden» bietet (Zürich 2012). Die im Folgenden genannten Seitenangaben beziehen sich auf die Originalausgabe von 1799. Ich verwende dafür das Sigel **R**. Eingeklammert füge ich die Belegstelle nach KGA I/2 hinzu.

entfaltet und die er dann in den religionsphilosophischen Prolegomena zur Glaubenslehre² weiterentwickelt. Im Folgenden soll dieser Ansatz gesichtet, rekonstruiert und kritisch reflektiert werden.

Religion ist nach Schleiermacher primär eine Sache der vom Göttlichen affizierten religiösen Subjektivität. Als «Sinn und Geschmack für das Unendliche»³ liegt sie allen religiösen Anschauungen und erst recht der reflexiven Erfassung in Glaubenssätzen voraus. Dogmatische Lehrformulierungen sind Systematisierungen von Glaubenssätzen. Diese Sätze müssen immer wieder auf ihren Erfahrungsgrund hin transparent gemacht werden. Es sind «Auffassungen der christlich frommen Gemüthsstände»⁴. Glaubenssätze sprechen nicht unmittelbar über die Wirklichkeit Gottes, sondern über die Vergewisserung dieser Wirklichkeit im religiösen Bewusstsein.

So setzt Schleiermachers «Glaubenslehre» bei der *Strukturanalyse* des religiösen Bewusstseins an. Diese vollzieht er in den philosophischen bzw. fundamentaltheologischen Prolegomena, die der materialdogmatischen Entfaltung der Glaubensinhalte vorangestellt sind. Vor der Entfaltung der dogmatischen *Inhalte* des christlichen Glaubens soll also die *Struktur* des «frommen Gemüts» erhellt werden. Er fragt hier nach den idealtypischen Ausprägungsgestalten, d. h. nach den Entwicklungsstufen und Arten des religiösen Bewusstseins. Dabei bezieht er sich auf die Einsichten anderer, sich von der Dogmatik unterscheidender Disziplinen der Theologie und Philosophie.

Die «philosophische Theologie» gliedert sich in die «Ethik», von Schleiermacher verstanden als Aufweis der Grundstrukturen der sich in der Geschichte realisierenden Vernunft⁵, die «Religionsphilosophie», von Schleiermacher verstanden als «kritische Darstellung der verschiedenen

² Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin 1821/22 (CG¹), 1830/31 (CG²). Als Textgrundlage für CG¹ verwende ich die von Hermann Peiter hg. Studienausgabe (Berlin, New York 1984), für CG² die von Rolf Schäfer hg. Ausgabe (Berlin, New York 2008). Ich zitiere nach Paragraphen und gebe in Klammern Band und Seitenzahl der genannten Ausgaben an.

³ R, 53 (KGA I/2, 212).

⁴ CG², § 15 (I/127).

⁵ Die «speculative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit», CG², § 2, Zusatz 2 (I/19).

gegebenen Formen frommer Gemeinschaften»⁶, und die «Apologetik», von Schleiermacher verstanden als Bestimmung des Wesens der Religion im Verhältnis zu den anderen Tätigkeiten des menschlichen Geistes und als Bestimmung des Wesens des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen.⁷ Nach Schleiermachers «Kurzer Darstellung des theologischen Studiums» ist die «philosophische Theologie» neben der historischen und der praktischen Theologie angesiedelt. «Philosophische Theologie» reicht also weiter als die «Religionsphilosophie».

Seinen Religionsbegriff entwickelt Schleiermacher kulturphilosophisch in Lehnsätzen aus der philosophischen Ethik.⁸ Kirche erscheint dabei «soziologisch» als eine Vergemeinschaftungsform bzw. ein gesellschaftliches Handlungsfeld neben Wissenschaft, Wirtschaft und Staat. Die «religionstheologischen» Fragen behandelt er in den Teilen der Einleitung seiner «Glaubenslehre», in denen er in «Lehnsätzen» in die Religionsphilosophie und die Apologetik ausgreift. Dabei geht er in zwei Schritten vor.

Zunächst – in den «Lehnsätzen aus der Religionsphilosophie»⁹ – entwirft er eine Typologie der Erscheinungsformen von Religion bzw. der Religionsgemeinschaften. «Religionsphilosophie» ist dabei in einem Sinn verstanden, den man heute als «Vergleichende Religionswissenschaft» bezeichnen würde. Im Sinn einer Religionsphänomenologie unterscheidet Schleiermacher Entwicklungsstufen und Arten der Religion und setzt diese vergleichend in eine Beziehung zueinander. Der erste Schritt besteht also in einer formalen typisierend-komparativen Schematisierung.

Im zweiten Schritt, in dem er auf die «Apologetik» rekurriert¹⁰, bestimmt er dann das Wesen des Christentums, also dessen inhaltliche Besonderheit im Unterschied zu anderen (monotheistischen) Religionen. Mit dieser essenzialisierenden Betrachtung soll das spezifische Identitätszentrum des Christentums ermittelt werden, um seine Differenz zu

⁶ Ebd.

⁷ Friedrich Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 1830², Kritische Ausgabe, hg. von Heinrich Scholz, Leipzig 1910, § 43, S. 18: «Inbegriff nebeneinander bestehender und aufeinander folgender geschichtlicher Erscheinungen, sofern sie in der Gesamtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind».

⁸ CG², §§ 3–6. (I/19–59).

⁹ CG², §§ 7–10. (I/60–93).

¹⁰ CG², §§ 11–14. (I/93–127).

anderen Religionen der gleichen Gattung zu markieren. Das Identitätszentrum liegt nach Schleiermacher in dem in Christus gründenden Erlösungsbewusstsein und damit in Christus selbst als dem Ursprung des Christentums.

Beide Argumentationsgänge sind noch *vor* der Entfaltung der Glaubensinhalte, im vordogmatischen Feld der «philosophischen Theologie» angesiedelt. Auf der einen Seite markiert Schleiermacher deutlich die Unterschiedenheit zwischen der dogmatischen Darstellung des christlichen Glaubens und den philosophischen – d. h. von christlichen Glaubensannahmen freien – religionsphilosophischen Prolegomena zur Dogmatik. Bei der religionsphilosophischen Wesensbestimmung des Christentums sei ein Wechsel des Standpunktes vorzunehmen: «Um auszumitteln, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, müssen wir über das Christentum hinausgehen, und unseren Standpunkt über demselben nehmen, um es mit anderen Glaubensarten zu vergleichen.»¹¹ Der Standpunktwechsel geht für Schleiermacher mit einer zeitweiligen Dispensierung von der christlichen Frömmigkeit einher: «Sollen wir also andere Glaubensweisen in ihrer Wahrheit betrachten, so müssen wir auch um deswillen unser tätiges Verhältnis im Christentum für diese Zeit ruhen lassen.»¹² Dogmatik sei nur für die Christen.¹³ Sie lege dem gläubigen Leser seinen Glauben auseinander.¹⁴

Auf der anderen Seite steht die philosophische Theologie nicht einfach der dogmatischen Theologie gegenüber, sondern ist Teil von ihr. Hermann Süsskinds Urteil, dass «die sogen. religionsphilosophische Fundamentierung der GIL in der großen Einleitung [...] in Wirklichkeit gar nicht Fundamentierung der Dogmatik, sondern selbst schon Dogmatik (ist)»¹⁵, hat seine Berechtigung, wenn man den Begriff «Dogmatik» in einem weiten Sinn versteht. Die Grenze zwischen Fundamentaltheologie und Materialdogmatik ist nicht klar zu ziehen.

¹¹ CG¹, § 6 LS (I/20).

¹² CG¹, § 6.4 (I/22f).

¹³ CG¹, § 18.5 (I/68).

¹⁴ CG¹, § 1.3 (I/11).

¹⁵ Vgl. Hermann Süsskind, *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie. Erster Teil: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie*, Tübingen 1911, 116. Ebenso a. a. O., 130.

Ob der Begriff «Religionstheologie» für Schleiermachers Ansatz angemessen ist, hängt davon ab, ob man die «philosophische Theologie» eher der Philosophie oder eher der Theologie zuordnet, und wie man ihre Beziehung zur Dogmatik bestimmt. Betrachtet man sie als eine der Theologie (im Sinn der Dogmatik) *gegenüberstehende* Disziplin, dann scheint die Bezeichnung Religionstheologie unpassend für Schleiermachers Herangehensweise an diesen Fragenkomplex zu sein. Betrachtet man sie als Teil der Theologie, dann ist diese Bezeichnung sinnvoll. Ich schließe mich dieser zweiten Auffassung an: Die Einleitung zu Schleiermachers «Glaubenslehre» ist Fundamentaltheologie und die darin verhandelte formale und materiale Beziehungsbestimmung des Christentums zu anderen Religionen somit Religionstheologie, auch wenn er selbst diesen Begriff nicht gebraucht. Wenn man also «Theologie» so weit fasst, dass darin nicht nur die Dogmatik als Entfaltung des christlichen Glaubensbewusstseins, sondern auch die Fundamentaltheologie Platz hat, dann kann man Schleiermachers Ansatz als Religionstheologie bezeichnen.

Im Folgenden sollen die beiden Argumentationsgänge in der Einleitung der «Glaubenslehre» genauer betrachtet werden, in denen Schleiermacher seinen religionstheologischen Ansatz entfaltet. Dabei greife ich auch auf die Reden «Über die Religion» zurück.¹⁶

1.1. Die formale religionsphilosophische Religionssystematik

Im Leitsatz zu § 7 der CG² führt Schleiermacher den Leitgedanken seiner Religionssystematik ein: Die positiven Religionen, genauer: die «in der Geschichte hervortretenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften» stehen als unterschiedliche *Entwicklungsstufen und Arten der Religion* im Verhältnis zueinander. Damit ist auf der einen Seite eine essenzielle Gemeinsamkeit zwischen ihnen postuliert: Sie haben Teil am Wesen der Religion. Darin gründet ihre Vergleichbarkeit. Auf der anderen

¹⁶ In der folgenden Darstellung nehme ich Material auf aus: Reinhold Bernhardt: Schleiermachers christologische Fassung der «Absolutheit» des Christentums, in: Roderich Barth, Ulrich Barth, Claus-Dieter Osthövener (Hg.): Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009 (Schleiermacher-Archiv 24), Berlin, Boston 2012, 325–343.

Seite ist damit der Unterschied zwischen ihnen markiert: Sie stehen auf verschiedenen Entwicklungsstufen der Religion und gehören verschiedenen Arten (bzw. Gattungen) an.

Schleiermacher geht davon aus, dass alle historischen Religionen, unabhängig von ihrer Entwicklungsstufe und Art, Ausdrucksformen von «Frömmigkeit» sind. Sie gründen in der allgemeinmenschlichen Ausrichtung des Gemüts auf die Hervorbringung frommer Erregungen.¹⁷ Schon in der zweiten Rede hatte er die Position vertreten, in allen Religionen sei mehr oder minder vom wahren Wesen der ewigen und unendlichen Religion enthalten.¹⁸ Daher besteht zwischen ihnen eine grundlegende (anthropologische) Gemeinsamkeit und Kontinuität. «Nach einer solchen Ahndung von etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion, um von dem Gemeinschaftlichen und Höheren [...] ergriffen zu werden.»¹⁹ Auch nach der «Glaubenslehre» gründen selbst die unteren Religionsstufen in der im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl erfassten Transzendenzbeziehung, wenn auch in rohen und unterentwickelten Formen.²⁰ Mit dieser Anerkennung ist überhaupt erst die Vergleichbarkeit der Religionen gegeben und damit wiederum die Möglichkeit, das Wertverhältnis – d. h. den Grad der Realisierung des Wesens bzw. der Grundidee der Religion – zwischen ihnen komparativ zu bestimmen.

Diese Annahme führt Schleiermacher notwendigerweise zur strikten Zurückweisung exklusivistischer Relationierungsmodelle, die sich des Gegenüberstellungsschemas von *religio vera* und *religiones falsae* bedienen. Dass sich die *christliche* Gestaltung der Frömmigkeit zu den anderen Frömmigkeitsformen verhalte «wie die wahre zu den falschen» schließt er nachdrücklich aus.²¹

Im Blick auf innerchristliche Spaltungen hatte er in der vierten Rede die klagende rhetorische Frage aufgeworfen: «Wo ist die verschrieene wilde Bekehrungssucht zu einzelnen bestimmten Formen der Religion und wo der schreckliche Wahlspruch «Kein Heil außer uns?»»²² Dass er

¹⁷ CG², § 8, Zusatz (I/71).

¹⁸ R, 247 (KGA I/2, 298).

¹⁹ A. a. O., 105 (KGA I/2, 235).

²⁰ CG², § 8, Zusatz 1 (I/71f).

²¹ CG², § 7.3 (I/64).

²² R, 187f (KGA I/2, 271). Vgl. dazu auch Schleiermachers Erläuterung zu dieser Stelle aus der Ausgabe von 1821, abgedruckt in der von Niklaus Peter u. a. hg. Studienausgabe (siehe Anm. 1), 191, Nr. 7.

diese Zurückweisung eines innerchristlich-konfessionellen «Exklusivismus» und des damit verbundenen missionarischen Eifers in gleicher Weise auch auf die Verhältnisbestimmung der Religionen zueinander anwendet, wird dann in der fünften Rede deutlich, wenn er emphatisch proklamiert, das Christentum verschmähe diesen Despotismus, der im Anspruch liegt, «als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit allein herrschend (zu) sein».²³

Dabei gibt Schleiermacher die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion keineswegs auf, sondern transformiert sie – entsprechend der Verschiebung von der Wahrheits- zur Wesensfrage – zur Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem: zwischen der «ewige[n] und unendliche[n] Religion», die den wahren Gehalt der religiösen Positivierungen ausmacht, und den «toten Schlacken», die sich im Laufe der religionsgeschichtlichen Gerinnungsprozesse in den Religionen gebildet haben.²⁴ Wenn diese Gerinnungen abgeschieden sind, tritt das eigentliche Wesen der einzelnen Religionen hervor. Die unendliche Religion – das unmittelbare Angerührtwerden vom Universum – manifestiert sich in den Grundanschauungen der positiven Religionen, verbindet sich dort aber immer auch mit Erborgtem und Fremdem.²⁵ Der jeweiligen Grundanschauung jedoch kommt ewige Geltung zu, weil sie ein «Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem Alles ewig sein muss»²⁶. Ihre geschichtliche Erscheinungsform hingegen ist historisch relativ und vergänglich.

In solch «idealistischer», auf die Gegenüberstellung von Wesenhaftem und historisch Ankrystallisiertem bezogener Anwendung fungiert die Unterscheidung zwischen «wahr» und «falsch» als Prinzip einer immanenten Religionskritik, die nach der Vollkommenheit fragt, in der das Wesen der Religion in den Religionen realisiert ist. Der Allgemeinbegriff «Religion», den Schleiermacher den bestimmten positiven Religionen vorangehen lässt, fungiert dabei – nach der Interpretation Falk Wagners – als Regel, die besagt: «Du kannst vom allgemeinen Begriff der Religion dann zu einer bestimmten Religion übergehen, wenn du an die Stelle der

²³ R, 310 (KGA I/2, 325).

²⁴ R, 247f (KGA I/2, 298).

²⁵ R, 248 (KGA I/2, 298f).

²⁶ R, (KGA I/2, 324).

im Begriff der Religion als Leerstelle oder Variable auftretenden Anschauung eine bestimmte Anschauung treten lässt.»²⁷

Die Religionssystematik mit ihrer Unterscheidung von Entwicklungsstufen und Arten ist schon in den «Reden» angelegt.²⁸ In der zweiten Rede hat Schleiermacher drei *Arten*, das Universum anzuschauen, einander gegenübergestellt: als «Chaos», als «Vielheit ohne Einheit» und als «Einheit in der Vielheit»²⁹. Diesen Arten ordnete er die Religionstypen des Naturalismus, Pantheismus, Theismus, Polytheismus und Deismus zu.³⁰ In der «Glaubenslehre» wird diese Systematik aufgenommen und weiterentwickelt. Den Zuständen der «Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins»³¹ – dem tierhaft-verworrenen, sinnlichen und frommen Bewusstsein – korrelieren die *Stufen* der religionsgeschichtlichen Entwicklung vom Fetischismus über den Polytheismus hin zum Monotheismus.

Die Arten bilden eine Quereinteilung der Stufen. Aus der Kombination von Stufe und Art ergibt sich ein religionstypologisches Einteilungsschema, dem sich dann die positiven Religionsformen zuordnen lassen. Schleiermacher weist allerdings darauf hin, dass sich die historischen Erscheinungsformen der Religionen nicht exakt in bestimmte Rubriken dieser Religionssystematik einordnen lassen.³²

Den niederen Entwicklungsstufen des Fetischismus und des Polytheismus schenkt Schleiermacher nur wenig Beachtung. Sein Interesse gilt der Stufe des Monotheismus. Auf dieser Stufe kommen Judentum, Christentum und Islam zu stehen. Um zwischen ihnen zu unterscheiden, bedarf es nun weiterer Differenzierungsmerkmale. Diese ergeben sich im Blick auf die Reinheit, in der das Gefühl der schlechthinnigen Abhängig-

²⁷ Falk Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 70.

²⁸ Vgl. dazu auch: Christian König: Unendlich gebildet. Schleiermachers kritischer Religionsbegriff und seine inklusivistische Religionstheologie anhand der Erstauflage der «Reden», Tübingen 2016. Siehe auch die Beiträge zu Schleiermacher in: Friedrich Hermann, Burkhard Nonnenmacher, Friedrike Schick (Hg.), Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling, Tübingen 2015, 13–107.

²⁹ R, 126–130 (KGA I/2, 244–246).

³⁰ R, 258f (KGA I/, 302f).

³¹ CG², § 3, Leitsatz (I/20).

³² CG², § 7.2 (I/62–64).

keit das religiöse Bewusstsein bestimmt. Der Gegenpol zum Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit besteht im sinnlichen Selbstbewusstsein. Vereinfacht gesagt: Das Bestimmtheit durch Gott steht dem Bestimmtheit durch die Welt gegenüber.

Das Schema der drei Entwicklungsstufen und die Differenzierung, die Schleiermacher auf der obersten – monotheistischen – Stufe vornimmt, sind mit einer Wertung verbunden. Die für diese Evaluation entscheidende Frage lautet: Inwieweit hat sich in der jeweiligen Religion das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit vom sinnlichen Selbstbewusstsein gelöst? Dabei ist diese Lösung des (höheren) schlechthinnigen Abhängigkeitsbewusstseins vom (niederen) sinnlichen Selbstbewusstsein nicht als dessen Überwindung zu verstehen, sondern als Anzeige der Richtung, in der sich beide Bewusstseins Ebenen vereinigen. Wird das höhere vom niederen Selbstbewusstsein dominiert oder umgekehrt? Je klarer sich das Gefühl, «von Einem Höchsten und Unendlichen»³³ schlechthin abhängig zu sein, vom sinnlichen – der Lebenswelt zugewandten – Selbstbewusstsein unterscheidet, je weniger es von den Erregungen des sinnlichen Selbstbewusstseins beherrscht und damit von der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandswelt affiziert ist und sich daran bindet, je deutlicher es die Einheit der Wirklichkeit erfasst, umso höher ist die Stufe der sich daraus bildenden Religionsform. Die höchste Stufe ist dadurch gekennzeichnet, dass sich das Selbstbewusstsein gänzlich vom Unendlichen abhängig weiß.

Zur Unterscheidung der Religionen auf der Ebene des Monotheismus zieht Schleiermacher die Unterscheidung zwischen den Arten der ästhetischen und der teleologischen Frömmigkeit heran. Im Selbstbewusstsein lassen sich nach Schleiermacher aktive (strebende, selbsttätige) und passive (empfängliche, beschauliche) Zustände unterscheiden. Die passiven Zustände sind bestimmend für den ästhetischen (natürlichen) Frömmigkeitstypus, die aktiven für den teleologischen (sittlichen). In der teleologischen Frömmigkeit setzt das Gottesbewusstsein bei der Einigung mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein einen Tätigkeitsimpuls frei, der zur Umgestaltung des Gegebenen nach Maßgabe sittlicher Zwecke führt. Im ästhetischen Typus erregt das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl einen

³³ CG², § 8, Leitsatz (I/65).

Zustand passiver Ergebung in das Vorfindliche, das als göttliche Schickung erfahren wird.³⁴

Im Islam sieht Schleiermacher den ästhetischen Typus realisiert, im Christentum und im Judentum den teleologischen. Mit der Sinnlichkeit seiner Vorstellungswelt, seinem leidenschaftlichen Charakter und seiner passiven Ergebung in den Willen Gottes lasse der Islam Züge der polytheistischen Entwicklungsstufe erkennen. Auf Grund des fatalistischen Charakters seines Gottesbewusstseins sei das Sittliche im Islam dem Natürlichen untergeordnet.

Das Judentum gehöre zwar der teleologischen Art an, habe jedoch die Vollkommenheit der christlichen Religion noch nicht erreicht, weil sein Gottesbewusstsein vom Motiv des gebietenden Willens bestimmt sei³⁵ und zur heteronomen Handlungsorientierung am Schema von Lohn und Strafe statt zur sittlichen Selbstbestimmung anleite.³⁶

Im Christentum hingegen ist für Schleiermacher das Moment des Teleologischen am deutlichsten ausgeprägt, denn alle frommen Gemütszustände werden hier auf die Tätigkeit im Reiche Gottes bezogen – und zwar nicht durch einen heteronomen Imperativ (Gesetzlichkeit), sondern durch den Erlösungsimpuls, der sich aus dem Gottesbewusstsein für die Motivation des Handelns ergibt.

Ein weiteres Merkmal zur Unterscheidung des Judentums vom Christentum sieht Schleiermacher in der Polarität von Partikularität und Universalität. Das Judentum partikularisiere den Monotheismus, indem es ihn an den abrahamitischen Stamm binde und zeige darin eine Tendenz zum Fetischismus, der durch die Bindung des religiösen Bewusstseins an Endliches charakterisiert ist. Hinter der Polarität von Partikularität und Universalität steht also wiederum die Grundunterscheidung zwischen Weltbezug und Gottesbezug, zwischen Sinnlichkeit und Bewusstsein

³⁴ CG², § 9.1 (I/77–80).

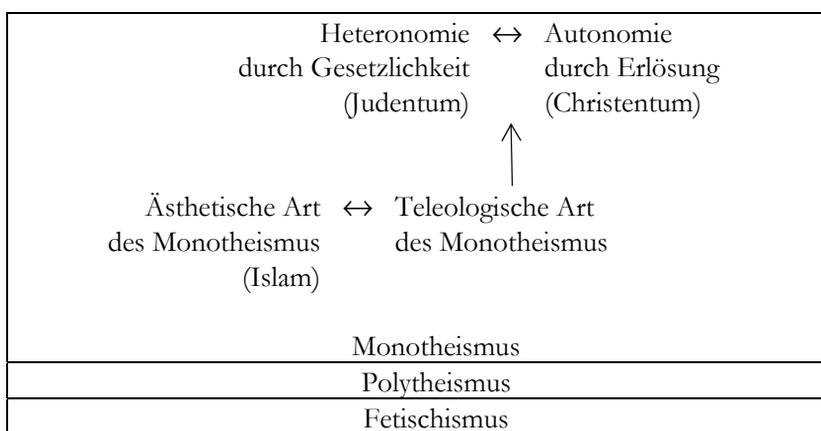
³⁵ Schon am Ende der zweiten Rede hatte Schleiermacher die Vorstellung eines seienden und *gebietenden* Gottes als irreligiös bezeichnet (R, 130 [KGA I/2, 245f]).

³⁶ Vgl. dazu: Bertold Klappert: Schleiermachers Verständnis von Islam, Judentum und Christentum und der Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam heute. Das Beispiel der «Reden über die Religion – 200 Jahre nach Schleiermacher», in: Friedrich Huber (Hg.): Reden über die Religion – 200 Jahre nach Schleiermacher. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Schleiermachers Religionskritik, Neukirchen-Vluyn 2000, 116–163, bes. 145ff.

schlechthinniger Abhängigkeit, zwischen Gebundenheit an naturhafte sowie geschichtliche Gegebenheiten und freier Geistigkeit.

Das Resultat des wertenden Vergleichs der monotheistischen Religionen durch Zuordnung zu Typen der Frömmigkeit lautet: «Und so bürgt schon diese Vergleichung mit seines Gleichen dafür, daß das Christentum in der That die vollkommenste unten den am meisten entwickelten Religionsformen ist.»³⁷

Ich fasse Schleiermachers Religionsystematik in einem Schema zusammen:



Es mag scheinen, als stünde die Hochschätzung des teleologischen Typus in Spannung zur Bestimmung des Wesens der Religion als Affiziertwerden durch das Universum, wie es in der zweiten Rede bestimmt wird³⁸, und auch in Spannung zur Hervorhebung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls als Wesen der Religion in der «Glaubenslehre»³⁹. Man muss dabei aber unterscheiden zwischen der Erregung der Frömmigkeit als einem rein

³⁷ CG², § 8.4 (I/71).

³⁸ Der Mensch soll seine Kraft dazu verwenden, «dass er sich *ohne bestimmte Tätigkeit* vom Unendlichen affizieren lasse» (R, 114, Hervorhebung R. B. [KGA I/2, 238f]).

³⁹ Ich verweise dazu auf: Andreas Krichbaum: Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff Studie zum Religionsbegriff (Kierkegaard Studies, Monograph Studies 18), Berlin, New York 2008, 290–293.

passiven Geschehen und der Wirkung der Frömmigkeit. Diese kann in Passivität verharren oder zur Aktivität stimulieren. Für die christliche Religion bedeutet das: Die in reiner Empfänglichkeit angeeignete erlösende Tätigkeit Christi wird zum «Taterzeugen in uns».⁴⁰

Normative Imprägnierung

Obwohl Schleiermachers – aus einer typologisierenden Analyse des religiösen Bewusstseins abgeleitete – Religionssystematik ein formales Unterscheidungsschema darstellen soll, ist sie – wie bereits deutlich wurde – normativ imprägniert. Er fragt, wie sich die allgemeinreligiöse Grunderfahrung der schlechthinnigen Abhängigkeit graduell und qualitativ in Typen der Frömmigkeit ausdrückt. Mit der Unterscheidung solcher Typen verbindet Schleiermacher die Frage, in welcher Reinheit in ihnen die schlechthinnige Abhängigkeit erfasst wird. Es gibt also mehr oder weniger vollkommene Realisierungsgestalten der allgemeinreligiösen Grunderfahrung. Schleiermacher stellt somit die von ihm herausgearbeiteten Religionstypen nicht nur deskriptiv nebeneinander, sondern setzt sie normativ ins Verhältnis zueinander. Die formalen religionsphänomenologischen Unterscheidungen sind werthaltig.

Der Monotheismus stellt die höchste Stufe dar, die teleologische Art der Frömmigkeit ist der ästhetischen überlegen; das Bewusstsein der geschenkten Erlösung steht über dem der gesetzlichen Observanz. Die Selektion der charakteristischen Eigenschaften der historischen Religionen und ihre Zuweisung zu den Stufen und Arten folgt dem Interesse, das Christentum als die höchste Vergemeinschaftungsform des Gottesbewusstseins zu erweisen. Dabei wird die Wahrheitsfrage durch die Wertfrage ersetzt.

Was Rudolf Otto in seinem Nachwort zur Ausgabe der «Reden» (1899, 1906²) schreibt, das gilt auch für das Schema der Stufen und Arten in der «Glaubenslehre»: «[...] wenn eine Religion an der anderen gemessen eigentlich nicht «wahrer» sein kann, so kann sie doch «würdiger, herrlicher, erhabener» sein als alle anderen.»⁴¹

Schleiermacher stellt die Entwicklungsstufen und Arten der Religion sogar in Beziehung zur Entwicklung und zu den Gattungen des tierischen Lebens: «[...] auch auf dem Gebiet der Natur unterscheiden wir vollkom-

⁴⁰ CG², § 100.1 (II/105).

⁴¹ Göttingen 1906², XXXV.

mene und unvollkommene Tiere als gleichsam verschiedene Entwicklungsstufen des tierischen Lebens, und auf jeder von diesen wieder verschiedene Gattungen, die also als Ausdruck derselben Stufe einander gleich sind; dies aber hindert nicht, dass nicht dennoch auf einer niederen Stufe die eine sich mehr der höheren nähert und insofern vollkommener ist als die anderen. Ebenso nun kann auch das Christentum, wenn gleich mehrere Gattungen der Frömmigkeit dieselbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommener sein als irgendeine von ihnen.»⁴² Möglicherweise stellt das evolutionsbiologische Modell nicht nur einen Vergleichsgegenstand, sondern sogar die Vorlage zur Ausbildung der Unterscheidung von Entwicklungsstufen und Arten dar. Schleiermachers Religionsystematik wäre damit auf einem naturwissenschaftlichen Klassifikationsschema aufgebaut.

Wenn auch in der Möglichkeitsform ausgedrückt, so liegt in der zitierten Aussage doch ein deutlicher Hinweis auf das Argumentationsziel Schleiermachers: Er will die Vorrangstellung des Christentums nicht nur gegenüber den Religionen des ästhetischen Typus begründen, sondern auch gegenüber denjenigen Religionen, die sich mit ihm zusammen in der teleologischen Art befinden. Gegenüber den anderen Religionen des teleologischen Typus realisiert das Christentum das Wesen des Monotheismus in einer Weise, die mit der menschlichen Freiheit kompatibler ist, als das bei diesen der Fall ist. Und gegenüber den ästhetischen Religionsformen besteht seine Vollkommenheit darin, dass es zur sittlichen Selbstbestimmung und zur aktiven Gestaltung führt. Weil sich das höhere Selbstbewusstsein hier am klarsten vom sinnlichen, das Weltverhältnis vermittelnden Selbstbewusstsein unterscheidet, kann das Christentum als die *höchstentwickelte* Religion gelten. Darin liegt das Ziel dieser ganzen religionsphänomenologischen Systembildung: Das Christentum soll als die vollkommenste Art unter den am höchsten entwickelten Religionen ausgewiesen werden, als die «reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus»⁴³. Die Bestimmung von Entwicklungsstufen und Arten der Religion folgt einer apologetischen Agenda.

Dabei ist nicht nur ein historisch-temporaler, sondern auch und vor allem ein bewusstseinstheoretisch grundierter ontologischer Entwicklungsbegriff vorausgesetzt. Schleiermacher versteht «Entwicklung» nicht

⁴² CG², § 7.3 (I/63f).

⁴³ CG², § 8.4 (I/70).

primär im Sinn eines Verlaufsmodells als religionsgeschichtlichen Fortschrittsprozesses, sondern (wiederum in Anlehnung an biologische, in diesem Fall ontogenetischen Denkformen) als Ent-Faltung des Wesenskerns, vergleichbar der Entwicklung des Samenkorns zu einer reifen Pflanze.

Dieser Entwicklungsbegriff ist ebenso auf das Wesen der Religion wie auf das Wesen des Christentums bezogen. Das ideale Wesen der *Religion* realisiert sich in der mehr oder weniger vollkommenen Erfassung des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit. Der Wesenskern des *Christentums* kommt in der Erfassung des Erlösungsgeschehens zu Bewusstsein. «Der Fortschritt in der Religion besteht für Schleiermacher in immer tieferer und wesentlicherer Verwirklichung der eigentümlichen religiösen Lebensmitte einer positiven Religionsgestalt.»⁴⁴

Dass das Christentum die würdigste der Religionen auf der monotheistischen Stufe ist, ergibt sich noch klarer aus dem nun darzustellenden, auf das Erlösungsbewusstsein zentrierten «apologetischen» Argumentationsgang. Dessen Resultat ist allerdings in den Wertsetzungen der religionsphilosophischen Systematik schon vorgezeichnet.

1.2. Die materiale apologetische Wesensbestimmung des Christentums

Der erste Argumentationsgang, den Schleiermacher in der «Glaubenslehre» entfaltet, zielte darauf, die Vorrangstellung des Religionstyps zu erweisen, dem das Christentum angehört. Der zweite Argumentationsgang, dem wir uns nun zuwenden, richtet sich auf die Zentralidee des Christentums aus. Sie besteht im Gründungsereignis dieser Religion und in dem zentralen Thema des davon ausgehenden spezifisch christlichen Gottesbewusstseins: in der in Jesus Christus vollbrachten Erlösung. Auf diese Weise nimmt Schleiermacher eine inhaltliche Wesensbestimmung des Christentums vor. Während es in der religionsphilosophischen Typisierung um die Art und Weise ging, in der sich das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl im Gegenüber zum sinnlichen Selbstbewusstsein in den Bewusstseinsformationen der Religionen realisiert, geht es hier um die konkrete, durch den Stifter dieser Religion generierte und damit «positive»

⁴⁴ Klaus Eberhard Welker: Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher; Leiden, Köln 1965, 132.

materiale Besonderheit des Gottesbewusstseins in der christlichen Religion.

Schleiermachers methodischer Vorüberlegung zufolge besteht das Wesen einer historischen Religion im «individuelle[n] Gehalt der gesamten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, sofern derselbe abhängig ist von der Urthat, aus welcher die Gemeinschaft selbst als eine zusammenhängende geschichtliche Erscheinung hervorgegangen ist»⁴⁵. In dieser Hinsicht – im Blick auf die je eigene Individualität der Religionen – stehen diese (auch Christentum und Judentum) in einer radikalen Diskontinuität zueinander.

Schon in der Religionstheorie, die Schleiermacher in der zweiten Rede entfaltet hatte, betonte er, dass die von der Aktivität des Universums affizierten religiösen Anschauungen selbstständig und unabhängig voneinander sind.⁴⁶ Sie lassen sich systematisch nicht voneinander ableiten, auch dort nicht, wo historisch-genetische Beziehungen bestehen wie zwischen Judentum, Christentum und Islam.⁴⁷ Solche Beziehungen begründen daher keine *Wesensverwandtschaft*. Die Religionen sind *grundsätzlich*, prinzipiell, in ihren ideellen Ursprüngen verschieden voneinander, denn diese Ursprünge sind historisch kontingent je für sich gesetzt. Lediglich in einer formalen Religionstypologie lassen sich die Religionen zusammenordnen. Das verweist aber nicht auf eine inhaltliche Verbindung zwischen ihnen.

Daher muss das materiale Wesen einer jeden Religion je für sich bestimmt werden. Während die formale Bestimmtheit religionsvergleichend aus der jeweiligen Spezifikation des Typus, dem eine Religion angehört⁴⁸, zu erheben ist (im Falle des Christentum also, wie gesehen, aus der Spezifikation der teleologischen Richtung der monotheistischen Stufe), so bezieht sich die materiale Wesensbestimmung auf das die Religion begründende unvergleichbare Geschichtsereignis (im Falle des Christentums auf die Person und das erlösende Wirken Jesu Christi). Die inhaltliche Besonderheit der christlichen Religion liegt in dieser Hinsicht im Erlösungsbewusstsein, das alle frommen Erregungen in ihr prägt.

⁴⁵ CG², § 10, Zusatz (I/89).

⁴⁶ R, 58, 60, 249 (KGA I/2, 214f, 215f, 299). Aus diesem Gedanken ergibt sich für Schleiermacher eine «freundliche, einladende Duldsamkeit» gegenüber anderen Formen der Frömmigkeit (R, 63 [KGA I/2, 216f]).

⁴⁷ «[I]ch hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen» (R, 287 [KGA I/2, 314f]).

⁴⁸ CG², § 10, Leitsatz (I/80f).

In der historischen Urtatsache besteht jedoch nur der *äußere* Grund ihrer Besonderheit, während der *innere* Grund in dem von ihr vermittelten Gottesbewusstsein liegt. Entscheidend ist nach Schleiermacher dabei die gegenseitige Bezogenheit von äußerem und innerem Grund: Das Proprium der christlichen Religion besteht in der Wesensverwirklichung, die in der Erlösung durch Jesus Christus grundgelegt ist und die das christliche Gottesbewusstsein durchgehend auf diesen Ton stimmt. «In der Person Jesu wird sich das christlich-fromme Selbstbewusstsein des eigenen Entstehungsgrundes ansichtig, indem der geschichtliche Anfangspunkt des Christentums in seinem individuellen Lebensvollzug zugleich der Begründer des Erlösungsbewusstseins als des inneren Merkmals des christlichen Bewusstseins ist.»⁴⁹ Im historischen Grundfaktum der Person Jesu Christi tritt die Erlösungsidee in die Geschichte ein, die zur Zentralanschauung der christlichen Religion wird.

Auch hier – bei der inhaltlichen Wesensbestimmung des spezifisch Christlichen – will Schleiermacher keinen Beweis für die Wahrheit und Notwendigkeit des Christentums bzw. des christlichen Glaubens führen. Anders als bei der religionsphilosophischen Wesensbestimmung, für die er eine temporäre Dispensierung von der christlichen Frömmigkeit gefordert hatte⁵⁰, geht er hier davon aus, «dass jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einlässt, schon die Gewissheit in sich selbst habe, dass seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen können als diese».⁵¹ Diese normative Gewissheit liegt der Beziehungsbestimmung voraus, die er zwischen dem Judentum, dem Christentum und dem Islam vornimmt und deren Resultat damit vorhersehbar ist.

Judentum und Islam als Gesetzesreligionen?

Den entscheidenden Unterschied, den Schleiermacher zwischen der Prägung des christlichen Gottesbewusstseins und dem der anderen monotheistischen Religionsgemeinschaften (also Judentum und Islam) markiert, besteht darin, dass deren Hauptgeschäft «das Stiften der Gemeinschaft auf bestimmte Lehre und unter bestimmter Form»⁵² sei. Zugespitzt formuliert

⁴⁹ Markus Schröder: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion (Beiträge zur historischen Theologie 96), Tübingen 1996, 66.

⁵⁰ Siehe oben, S. 22.

⁵¹ CG², § 11.5 (I/102).

⁵² CG², § 11.4 (I/99).

lautet der Vorwurf an die Adresse dieser Religionsgemeinschaften also, sie betrieben Dogmatismus und Ritualismus. Lehre und Praxisform – darin könnte ein Anklang an «Metaphysik und Moral» liegen, denen Schleiermacher in der zweiten Rede «Anschauung und Gefühl» (in «schneidendem Gegensatz»⁵³) gegenübergestellt hatte. Dort fragte er fast höhnend: «Dieses Gemisch von Meinungen über das höchste Wesen oder die Welt und von Geboten für ein menschliches Leben [...], nennt ihr Religion?»⁵⁴ In beiden Fällen, im metaphysisch-lehrhaften wie im moralisch-praktischen Missverständnis der Religion herrscht «Systemsucht»⁵⁵, die sich aktiv – im einen Fall erkennend, im anderen Fall handelnd – des Unendlichen im Endlichen zu bemächtigen versucht. Wenn man diese Systemsucht als eine Form von Gesetzlichkeit deutet und diese wiederum auf die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zurückbezieht, dann erscheinen die anderen beiden Religionsformen, die Schleiermacher in der «Glaubenslehre» der monotheistischen Stufe zuordnet, als Gesetzesreligionen – genauso, wie Luther Judentum und Islam gedeutet hatte.

Diese Interpretation wird zum einen dadurch bestätigt, dass Schleiermacher auch an vielen anderen Stellen in seinen Schriften Jesu Beziehung zum Judentum als Überwindung des Gesetzesprinzips bestimmt und dass er die Unterwerfung unter den unbedingten Willen Gottes als Leitmotiv des Islam diagnostiziert. Zum anderen kann diese Deutung auf § 11 der CG² verweisen. Dort, wo das Wesen des Christentums als Erlösungsreligion bestimmt wird, tritt der Gattungsunterschied zwischen dem Ästhetischen und dem Teleologischen gänzlich zurück. Das Christentum wird den anderen monotheistischen Religionsgemeinschaften insgesamt gegenübergestellt, obwohl das Judentum ja mit ihm zusammen der teleologischen Frömmigkeitsart zugewiesen worden war. Nicht Lehren und religiöse Praxisformen konstituieren und konfigurieren nach Schleiermacher die christliche Gemeinschaft, sondern der erlösende Totaleindruck des Stifters, in dem sich die Stetigkeit und Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins mitteilt. Damit ist dieser mehr als ein bloßer Lehrer und Ordner der Gemeinschaft.

⁵³ R, 50 (KGA I/2, 211).

⁵⁴ R, 44 (KGA I/2, 208f).

⁵⁵ R, 64 (KGA I/2, 217). Vgl. dazu auch Schleiermachers Erläuterung zu dieser Stelle aus der Ausgabe von 1821, abgedruckt in der von Niklaus Peter u. a. hg. Studienausgabe (siehe Anm. 1), 120, Nr. 9.

Auch andere Religionen setzen Impulse frei, die Hemmungen des Gottesbewusstseins aufheben. Doch handelt es sich dabei um vereinzelte Elemente, die nicht die gesamte Gestimmtheit des Gottesbewusstseins prägen. Es ist nicht zuletzt die glaubende Annahme der geschenkten Erlösung durch Einwirkung von außen im Gegenüber zur selbst zu leistenden Observanz von kultischen Buß- und Reinigungsvorschriften – und damit die religionstheologische Anwendung der von der reformatorischen Rechtfertigungslehre ausgewiesenen Grunddifferenz zwischen Evangelium und Gesetz –, die den entscheidenden Unterschied zu den anderen monotheistischen Religionen und besonders zum Judentum als monotheistischer Religion der teleologischen Art ausmacht: Als geistlose Gesetzesreligionen stehen sie dem Christentum als erlösender Gnadenreligion gegenüber. Dabei führt die heterosoterische Erlösung im Christentum nicht in einen Quietismus, sondern zur Tätigkeit in dem durch die Erlösung Christi gestifteten Gottesreich. Würde man den Unterschied zwischen den monotheistischen Religionen demgegenüber auf der Ebene der Lehre und Lebensordnung lokalisieren, so wäre er als bloß quantitativer zu bestimmen, der durch die Weiterentwicklung des Judentums und des Islams aufgehoben werden könnte.

Religionstheologisch relevante Verschiebungen in der Christologie

Während Schleiermacher in der fünften Rede noch unterschieden hatte zwischen dem Prinzip (bzw. der Idee, bzw. dem Wesen) des Christentums und Jesus Christus als der Gründerpersönlichkeit, die diese Idee geschichtlich vermittelt, hob er diese Differenz in der «Glaubenslehre» nahezu vollständig auf. Während er damals noch eine exklusive Besetzung des Mittleramtes durch Jesus Christus mit der bekannten Aussage zurückgewiesen hatte, Christus habe nie behauptet, «das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler zu sein [...]»⁵⁶, so stellte er nun die Einzigartigkeit Jesu Christi deutlich heraus.

Auch zwischen den beiden Auflagen der «Glaubenslehre» lässt sich diese Akzentverschiebung noch einmal beobachten. Während Schleiermacher im Leitsatz zu CG¹, § 18 die Besonderheit der christlichen Religion darin erblickte, «dass alles einzelne in ihr auf das Bewusstsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth» bezogen wird, heißt es im Leitsatz zu CG², § 11, «dass alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum

⁵⁶ R, 304 (KGA I/2, 322).

von Nazareth vollbrachte Erlösung». Während Jesus nach der ersten Fassung also das Erlösungs*bewusstsein* konstituiert, vollbringt er nach der zweiten Fassung die Erlösung als eine der Aneignung durch das Bewusstsein voraus liegende Wirklichkeit. Die Prädikation Jesu als *Mittler* wird durch die des *Urhebers* überboten.

Dem korreliert eine Akzentverschiebung in der Relationierung von äußerem und innerem Bestimmungsgrund des Wesens des Christentums. In CG¹ hatte Schleiermacher mehr Gewicht auf den inneren Wesensgrund gelegt. Das heißt, mehr als die historische Urheber-, Träger- und Mittlerschaft Jesu Christi, also seine *Funktion*, hatte er den *Inhalt* dessen, was vermittelt wird, betont: die Stetigkeit und Kräftigkeit des Gottesbewusstseins. In CG² hebt er demgegenüber deutlicher hervor, dass die Einheit zwischen dem äußeren und dem inneren Wesensgrund schon in der Person Jesu Christi selbst besteht. Alle frommen Momente des christlichen Gottesbewusstseins sind damit nicht nur auf die Erlösung, sondern auch auf den Erlöser bezogen.

In ihrer Studie zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der «Glaubenslehre» arbeitet Maureen Junker heraus, wie sich die Bedeutung der Behauptung, dass das Sein Gottes Jesu innerstes Selbst ausmache⁵⁷, verschiebt⁵⁸: «In der ersten Auflage ist es nur das relative Maximum des Seins Gottes, das Jesus realisiert.» Jesu Gottesbewusstsein unterscheidet sich von unserem Gottesbewusstsein durch seine Reinheit, Stabilität und Stärke. «Aber auch in dieser absoluten Steigerung bleibt es ein Sonderfall des allgegenwärtigen Seins Gottes, also letztlich im Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen. Die zweite Auflage kehrt das Gefälle um: Von einem Sein Gottes in einem Endlichen ist vor der Erscheinung Jesu gar nicht die Rede, sondern nur von der Allgegenwart Gottes überhaupt, die sich in der Welt als ganzer vollzieht.» Jesus ist der «einzig ursprüngliche Ort [...] und allein der Andere, in welchem es ein eigentliches Sein Gottes giebt»⁵⁹.

Im Blick auf den äußeren Bestimmungsgrund des Wesens der christlichen Religion besteht der Unterschied zwischen Judentum, Christentum

⁵⁷ CG¹, § 116.3 (II/29f); CG², § 94 (II/52–58).

⁵⁸ Maureen Junker: Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre (Schleiermacher-Archiv 8), Berlin, New York 1990, 181f. Die folgenden Zitate sind diesen beiden Seiten entnommen.

⁵⁹ CG², § 94.2 (II/56).

und Islam darin, dass Christus mit seiner erlösenden Kraft nicht nur allen Christen, sondern allen Menschen in kategorialer Verschiedenheit gegenübersteht, wohingegen Mose und Mohammed von ihren jeweiligen Glaubensgemeinschaften nicht wesenhaft unterschieden sind, sondern lediglich aus ihnen herausgerufen und mit einem besonderen Botschaftsauftrag versehen worden sind. Während die Stifter von Judentum und Islam prinzipiell ersetzbar waren und die Botschaft, die sie zu übermitteln hatten, auch ihnen selbst galt, war Jesus Christus aller Erlösungsbedürftigkeit enthoben.⁶⁰ So konnte er den Gegensatz zwischen dem für sich seienden sinnlichen und dem auf den Konstitutionsgrund des Seienden ausgerichteten höheren Selbstbewusstsein und damit die Hemmung des Gottesbewusstseins ein für alle Mal aufheben. Die von ihm begründete Frömmigkeitsform steht daher den anderen monotheistischen Religionen in qualitativer Unterschiedenheit gegenüber.

Ernst Troeltsch diagnostizierte das Fundament für diese Begründung der «Absolutheit des Christentums» in einer ausgeprägten Christozentrik, wenn er konstatiert, Schleiermacher habe «die absolute Religion in Wahrheit auf *einen* Punkt beschränkt, auf die Person Jesu»⁶¹. Diese Aussage ist zutreffend, wenn damit nicht nur auf den *äußeren* Bestimmungsgrund des Wesens der christlichen Religion angespielt wird: auf die einmalige und unableitbare Stiftung des Erlösungsbewusstseins und seine Wirkungsgeschichte in der davon ausgehenden Tradition. Wie gezeigt, ist für Schleiermacher der *innere* Grund mindestens ebenso bedeutsam: die fortwährende Bezogenheit aller religiösen Erregungen auf dieses Bewusstsein.

Es ist nicht zuletzt die Einheit des äußeren und des inneren Wesensgrundes, die dem Christentum seine Vollkommenheit verleiht.⁶² Und diese Einheit sieht Schleiermacher schon in der Person Jesu selbst gegeben, dessen eigenes Gottesbewusstsein von diesem inneren Grund vollkommen bestimmt war, doch in einer von allen anderen Menschen so grundlegend unterschiedenen Weise, dass er damit auch den äußeren Grund für das Erlösungsbewusstsein der ihm Nachfolgenden legen

⁶⁰ CG², § 11.4 (I/99f).

⁶¹ Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen (KGA V), Berlin, New York 1998, 152.

⁶² CG², § 10.1 (I/81f).

konnte. Mit ihm kommt es zum Durchbruch einer urbildlichen Gottesbestimmtheit in der Geschichte.

Offenbarung

Der christologischen Argumentation korreliert die offenbarungstheologische. Auch die Beziehungsbestimmung von göttlicher Mitteilung in Christus und in der außerchristlichen Religionsgeschichte ist nach dem dialektischen Modell von grundlegender Kontinuität (im Blick auf die Transzendenzbeziehung) und radikaler Diskontinuität (im Blick auf die inhaltlichen Grundanschauungen der Religionen) gedeutet. Die Kontinuität gründet in der Allgemeinheit des religiösen (Abhängigkeits-)Bewusstseins (das Schleiermacher als «ursprüngliche Offenbarung» bezeichnen kann⁶³). Die Diskontinuität gründet in der Individualität von Erschließungen der göttlichen Wirklichkeit, die das Woher und Woraufhin dieses Bewusstseins darstellen. Diese Anschauungen lassen sich aber miteinander vergleichen und in ein Wertverhältnis zueinander setzen, was allerdings immer nur binnenperspektivisch, d. h. im Bezugsrahmen einer bestimmen Religion geschehen kann.⁶⁴

Wo immer sich in der Religionsgeschichte eine unableitbare, heilswirksame und gemeinschaftsbildende Innovation des höheren Selbstbewusstseins ereignet, kann von einer Offenbarung gesprochen werden, die nach christlichem Gottesbewusstsein in einer göttlichen Mitteilung gründet. Daher kann keine Glaubensweise nach Schleiermacher den Exklusivanspruch erheben, dass die sie begründende «göttliche Mitteilung reine und ganze Wahrheit sei, die anderen aber falsches enthalten»⁶⁵. Diese Möglichkeit ist dadurch ausgeschlossen, dass Gott sich nicht in seinem An-sich-Sein kundgibt, sondern sich «in seinem Verhältnis zu uns» aussagt, sich also dem Gottesbewusstsein akkommodiert, seine Mitteilung damit aber auch geschichtlich relativiert und pluralisiert. Nur indem sich die Offenbarung in die Empfänglichkeit des menschlichen Bewusstseins hinein vermittelt, kann sie von diesem aufgefasst werden. Nur so kann sich das Übernatürliche der Menschennatur erschließen.

⁶³ CG², § 4.4 (I/40).

⁶⁴ Vgl. dazu: Hans-Joachim Birkner, Beobachtungen zu Schleiermachers Programm der Dogmatik, in: ders., Schleiermacher-Studien, Berlin, New York 1996, 108ff.

⁶⁵ CG², § 10, Zusatz (I/92).

Wo dieser weite und allgemeine Offenbarungsbegriff nun aber auf den geschichtlichen Durchbruch des Erlösungsbewusstseins in Jesus angewendet wird⁶⁶, ist von Offenbarung in einem engeren und spezifischeren Sinn die Rede. Offenbarung meint nun die in Christus vollzogene prinzipielle, universale und unbedingte Aufhebung der Hemmung des Gottesbewusstseins. Jesu Gottesbewusstsein ist ein «eigentliches Sein Gottes in ihm»⁶⁷. Auf diese Weise postuliert nun Schleiermacher auch offenbarungstheologisch eine qualitative Unterschiedenheit dieser von allen anderen Mitteilungen Gottes, der sich nun durchaus auch als Exklusivanspruch artikulieren kann, etwa dann, wenn es in CG² heißt, die Teilhabe an der ungehemmten Hervorrufung des Gottesbewusstseins sei «*nur* durch ihn vermittelt»⁶⁸, oder *nur* Christus sei dazu bestimmt, «allmählich das ganze menschliche Geschlecht höher zu beleben»⁶⁹.

Der Grund für diese Exklusivbehauptung liegt in der unlösbaren Verbindung des Urbildlichen mit dem Geschichtlichen in Jesus – oder klassisch formuliert: im Gedanken der Menschwerdung Gottes als qualitativ einmaliger Inhistorisation. Das von Gott gesetzte Urbild des ungehemmten Gottesbewusstseins ist ganz den Bedingungen des Geschichtlichen unterworfen: «So musste er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein, d. h. das urbildliche musste in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das urbildliche in sich tragen.»⁷⁰ Darin bringt Schleiermacher die Intention der Zwei-Naturen-Lehre zur Geltung.

1.3. Das Resultat: qualitative Überlegenheit des Christentums

Die Eigenart der Schleiermacherschen Beziehungsbestimmung zwischen dem christlichen Glauben bzw. dem Christentum und anderen Religionen liegt in der Kombination religionsphilosophisch-bewusstseinstheoretischer, systematisch-theologischer, religionsphänomenologischer sowie religions- und christentumsgeschichtlicher Erwägungen. Die Bestimmung

⁶⁶ CG², § 13.1 (I/109).

⁶⁷ CG², § 94, Leitsatz (II/52).

⁶⁸ CG², § 22.2 (I/157).

⁶⁹ CG², § 13.1 (I/109). Vgl. auch das «allein» in § 93, Leitsatz (II/41).

⁷⁰ CG², § 93, Leitsatz (II/41).

des Wesens der Religion erfolgt aus der Analyse des religiösen Bewusstseins, die Erhebung des spezifischen Wesens des Christentums aus dem Selbstzeugnis der christlichen Gemeinde. Beide Argumentationsgänge laufen darauf hinaus, nicht nur die Eigentümlichkeit des Christentums gegenüber anderen Religionen – besonders gegenüber dem Judentum und dem Islam – herauszuarbeiten, sondern auch dessen Höherwertigkeit zu erweisen.

Nicht nachzuvollziehen vermag ich daher das Urteil Falk Wagners: «Aufgrund der gleichermaßen erfolgenden Sättigung des allgemeinen Begriffs der Religion durch jeweils eine bestimmte Zentralanschauung sind alle bestimmten Religionen gleichwertige Gestaltungen der Religion.»⁷¹ Sie werden als *Religionen* anerkannt, aber nicht als *gleichwertige* Gestaltungen der Religion! Selbst in den «Reden» – auf die sich diese Aussage bezieht – ist das apologetische Interesse unübersehbar. In der fünften Rede legte Schleiermacher das Argumentationsziel dieser Schrift offen. Es bestand darin, das Christentum als die höhere Potenz der Religionen zu erweisen, in der die Religion selbst als Stoff für Religion verarbeitet wird⁷²: «[n]irgends ist die Religion so vollkommen idealisiert als im Christentum»⁷³. Und schon dort – wie dann in der «Glaubenslehre» – war diese Vollkommenheit christologisch begründet: In Christus als dem Vermittler zwischen Gott und Mensch erfüllt sich das Wesen der Religion, das eben in dieser Vermittlung besteht. Schleiermachers Absicht bestand darin, seine von der frühromantischen Geisteswelt geprägten Leser «zu dem Gott, der Fleisch geworden ist, hin[zu]führen»⁷⁴. In einem Brief an Henriette Herz schrieb er, er habe mit der fünften Rede einen «Dithyramb auf Christum» verfasst.⁷⁵

⁷¹ Falk Wagner: Was ist Religion? (siehe Anm. 27), 70.

⁷² «Dieses, dass das Christentum in seiner eigentlichsten Grundanschauung am meisten und liebsten das Universum in der Religion und ihrer Geschichte anschaut, dass es die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet und so gleichsam eine höhere Potenz derselben ist, das macht das Unterscheidendste seines Charakters, das bestimmt seine ganze Form» (R, 293f [KGA I/2, 317f]).

⁷³ R, 295 (KGA I/2, 318).

⁷⁴ A. a. O., 237 (KGA I/2, 294).

⁷⁵ Friedrich Schleiermacher: Briefwechsel 1799–1800 (Briefe 553–849), hg. von Andreas Arndt, Wolfgang Virmond, Berlin, New York (KGA V/3), 74, Nr. 616, Z. 26f.

Noch deutlicher trat das apologetische Interesse in der «Glaubenslehre» hervor. Zu Recht konstatierte Karl Barth, «daß sie vielleicht zu tiefst auch mehr eine Apologetik ist»⁷⁶. Hier tritt deutlich zutage, dass die Zentralanschauungen der Religionen und damit diese selbst nicht gleichwertig nebeneinanderstehen, sondern den Begriff der Religion mehr oder weniger gut erfüllen. Das Erlösungsbewusstsein, das in Jesus Christus realisiert ist, ist den Zentralanschauungen anderer Religionen, vor allem jenen, die auf Gesetzesobservanz ausgerichtet sind, überlegen.

Die qualitative Überlegenheit des christlichen Glaubens über andere monotheistische Religionsformen hat ihren Grund in der exklusiven Erlösungsvermittlung durch Jesus als dem Urbild – d. h. Urheber, Modell und Vollendungsgestalt – des ungetrübten Gottesbewusstseins, der sich damit eines «*anschließenden* und eigenthümlichen Vorzuges vor allen Anderen erfreu[t]»⁷⁷. In der ersten Auflage der «Glaubenslehre» war noch zurückhaltender von einem «*bestimmte[n]* und eigenthümliche[n] Vorzug»⁷⁸ die Rede. Da Christus das Wesen der Religion vollkommen erfüllt, kann die von ihm begründete Religion im dargestellten Sinn als Religion der Religionen aufgefasst werden. In diesem Sinn gilt die Feststellung Süskinds, dass nach Schleiermacher im Christentum «zwar nicht die absolute Religion, aber doch ein Absolutum von Religion» gegeben sei.⁷⁹

Da Schleiermacher auf diese Weise die Vorrangstellung des Christentums gegenüber den anderen Religionen aus dem christlichen Glaubensbewusstsein selbst herausarbeitet und am Vergleich mit anderen Religionen ausweist, so handelt es sich dabei um einen *Aufweis* auf der Grundlage der vorausgesetzten christlichen Wahrheitsgewissheit und nicht um einen *Beweis*, der auf supranaturale Offenbarungsansprüche, ahistorische Vernunftgründe oder Geschichtsspekulationen rekurriert. Zum kollektiven Selbstbewusstsein des christlichen Glaubens in der Gemeinschaft seiner Anhänger gehört auch die «bei jedem Christen vorauszusetzende [...] Überzeugung von der ausschließlichen Vortrefflichkeit des Christentums»⁸⁰. Christlicher Glaube weiß sich als die vollkommenste Religion.

⁷⁶ Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1994⁶, 384.

⁷⁷ CG², § 22.2 (I/157) (Hervorhebung R. B.).

⁷⁸ CG¹, § 25.3 (I/94).

⁷⁹ Hermann Süskind: Christentum und Geschichte bei Schleiermacher (siehe Anm. 15), 26.

⁸⁰ CG², § 7.3 (I/63).

Diesen mit dem Glauben untrennbar verbundenen Überlegenheitsanspruch nimmt Schleiermacher als *Voraussetzung* seiner Entfaltung auf und hebt ihn dann – unter Zuhilfenahme des Offenbarungsgedankens – auf die Ebene dogmatischer Sätze. Er spricht von der vollkommensten Gestaltung, «als welche wir *im voraus* das Christentum bezeichnen möchten»⁸¹. Nach seiner eigenen Auskunft will Schleiermacher den im Selbstverständnis des christlichen Glaubens enthaltenen Geltungsanspruch also lediglich *aufweisen*, nicht aber seine Wahrheit *beweisen*. «Es will also auch das Gesagte, da es bloß aus geschichtlicher Betrachtung entstanden ist, keineswegs für eine Beweisführung von der Notwendigkeit oder auch nur von der allgemeinen Wahrheit einer solchen Gestaltung der Frömmigkeit wie das Christentum ist, gehalten sein.»⁸²

Dieser Aufweis kann nicht andemonstriert und damit der Strittigkeit enthoben werden. Er bewegt sich im hermeneutischen Zirkel des christlichen Glaubensbewusstseins, will sich aber deutlich unterschieden wissen von einem dogmatischen Postulat. Die Materialgrundlage für die Wesensbestimmung ist Christus in seiner Erlösungsfunktion. Aus dieser Wesens*verwirklichung* gewinnt Schleiermacher die *Wesensbestimmung*.⁸³

Doch begnügt sich Schleiermacher nicht mit dem bloßen Aufweis des im Glauben implizierten Superioritätsanspruchs. Er erhärtet und propagiert ihn auch. Man könnte sagen: Er begründet diesen Anspruch nicht, rechtfertigt ihn aber. Auf diese Weise fungiert die systematisierende und plausibilisierende Darstellung dann auch als Geltungserweis. Das Ziel seiner Argumentation besteht darin, die qualitative Überlegenheit des christ-

⁸¹ CG², § 10.1 (I/81) (Hervorhebung R. B.).

⁸² CG¹, § 18.5 (I/68).

⁸³ Vgl. dazu: Markus Schröder: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums (siehe Anm. 49). – In seiner ausgezeichneten Studie betont Schröder, dass Schleiermacher das Wesen des Christentums (induktiv) aus der Geschichte erhebt. Er gibt damit dessen Selbstverständnis wieder. Aus einer etwas größeren interpretatorischen Distanz ist aber dieses Selbstverständnis zu problematisieren: Sicher kann das Prinzip des Christentums nicht a priori bestimmt und spekulativ begründet werden, wie Schröder zu Recht feststellt, es lässt sich aber auch nicht einfach als «Hermeneutik des faktischen Christentums» entfalten (26), sondern ist immer auch ein Konstrukt des an die Geschichte herangetragenem idealistischen Koordinatensystems der Bewusstseinstheorie. Die höchste Bewusstseinsform ist nicht einfach an der geschichtlichen Manifestation des christlichen Glaubens abgelesen, sondern ist aus einer spezifischen Deutung dieses Glaubens gewonnen.

lichen Glaubens deskriptiv herauszuarbeiten, um sie auf diese Weise dann a posteriori normativ zu behaupten. Diesem Zweck dienen sowohl das Verfahren des formal-typisierenden Religionsvergleichs als auch die inhaltliche Wesensermittlung des Christentums.

Hermann Süsskind resümiert: «Offiziell erklärt er [Schleiermacher], sich auf die Wesensbestimmung des Christentums zu beschränken, dagegen auf die Wahrheitsbegründung zu verzichten. Unter der Hand aber gibt er dennoch auch diese Wahrheitsbegründung, durch die vergleichende Abwertung der Religionen, wie sie in GIL² § 8.4 mit dem Erweis des Primats des Christentums abschließt.»⁸⁴

Die qualitative Unterschiedenheit der christlichen Frömmigkeit von anderen Religionen ist Voraussetzung *und Resultat* der Wesensbestimmung des Christentums. Schleiermacher will zeigen, dass das christliche Gottesbewusstsein in der Lage sei, «alle Glaubensweisen in sich aufzunehmen und aus sich selbst immer mehr Vollkommenheit und Seligkeit zu entwickeln».⁸⁵ Der Grund für diesen Anspruch liegt in der Gründung dieser Religion auf einem vollkommenen Urbild⁸⁶, in dem sich die Schöpfung vollendet.⁸⁷

Christliches Gottesbewusstsein ist nach Schleiermacher berechtigt, für die Mitteilung Gottes in Christus schlechthinige Vollkommenheit in Anspruch zu nehmen, weil es sich dabei um eine einmalige, suffiziente, unableitbare, universale und letztgültige «Offenbarung» handelt. Unvollkommen sind hingegen Religionsformen, die von einer oder mehreren der folgenden Annahmen ausgehen:

- dass ihr Ursprungsereignis sich wiederholen könnte, sodass es nicht prinzipiell einmalig wäre;
- dass dieses Ereignis seine Kraft erst aus der weiteren geschichtlichen Entwicklung gewinnen würde, sodass es nicht genügend Kräftigkeit in sich selbst hätte;
- dass es auf frühere Offenbarungen zurückgriffe und sich als deren Fortsetzung verstünde, sodass ihm keine Unableitbarkeit eignete;

⁸⁴ Hermann Süsskind: Christentum und Geschichte bei Schleiermacher (siehe Anm. 15), 139.

⁸⁵ CG², § 93.3 (II/46).

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Die «Formel der durch Christum vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur» avanciert in CG² zum Leitbegriff der Soteriologie, siehe etwa: CG², § 101.4 (II/119) und § 89 (II/27–32).

- dass es andere partikulare Offenbarungen neben sich zuließe, sodass es sich selbst partikularisieren würde – wie im Polytheismus;
- dass es auf zukünftige Vollendungsformen verwies, sodass es auf einen Universalitäts- und Letztgültigkeitsanspruch verzichtete – wie es bei der «mosaischen Religion» der Fall ist.

Der Islam erhebt einen Vollkommenheitsanspruch, obwohl sich der Koran als Wiederherstellung und Vollendung der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte versteht. Diese «Anmaßung der Muhamedaner verräth daher schon für sich, dass die zum Grunde liegende Offenbarung keine ursprüngliche und ächte ist»⁸⁸. Hermann Süskind bemerkt dazu: «[...] leichter kann man sich die Sache unmöglich machen. Dass der Islam den Anspruch auf Absolutheit erhebt, beweist gerade, dass dieser Anspruch falsch ist.»⁸⁹

Auch hier zeigt sich wieder, wie die Darstellung des christlichen Selbstverständnisses mit Geltungsansprüchen verbunden ist, die zur Abwertung anderer Religionen führen. Schleiermacher lässt die Selbstverständnisse der außerchristlichen Religionen, auf die er sich bezieht, doch weitgehend unberücksichtigt. Sie werden nur in einer christlich-apologetischen Fremdwahrnehmung zur Kenntnis genommen. Dass sich der Islam zentral über das Bekenntnis zum Glauben an die Einheit Gottes definiert, gesteht Schleiermacher in einer Randbemerkung zu⁹⁰, lässt es aber nicht als Wesensmerkmal gelten. In ähnlicher Weise spielt auch die Rückfrage nach dem Selbstverständnis des Judentums keine Rolle für seine Beurteilung dieser Religion. Zu Recht konstatiert Jörg Dierken: «Unbeschadet manch subtil-dialektischer Anknüpfung wird von Schleiermacher die religiöse Alternative kaum im Lichte einer möglichen religiösen Attraktivität erwogen.»⁹¹

Schleiermacher rekurriert in seiner «Religionstheologie» auf die in der christlichen Frömmigkeit enthaltenen – genauer: von ihm unterstellten –

⁸⁸ CG¹, § 143.1 (II/203). Dieser Satz und der vorausgehende Argumentationsgang findet sich in CG², § 124 (II/293ff) nicht mehr.

⁸⁹ Hermann Süskind, *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher* (siehe Anm. 15), 125.

⁹⁰ CG², § 8.4 (I/70).

⁹¹ Jörg Dierken: *Wesensbestimmung und Wesensunterscheidung. Monotheismus und Erlösung als Religionskategorien bei Schleiermacher*, in: Roderich Barth, Ulrich Barth, Claus-Dieter Osthövener (Hg.): *Christentum und Judentum* (siehe Anm. 16), 240.

Geltungsansprüche, die er nicht kritisch rekonstruiert, sondern in ihrem Gehalt expliziert und an denen er andere Frömmigkeitsformen misst.

Seine religionstheologische Bestimmung der Beziehung des Christentums zu den anderen Religionen ist nach dem dialektischen Modell von grundlegender Kontinuität und qualitativer Unterschiedenheit gebildet, das er sowohl in christologisch-soteriologischer wie in offenbarungstheologischer Deklination entfaltet. Der Impuls zum erlösenden Durchbruch des reinen Gottesbewusstseins ist übergeschichtlich von Gott gesetzt. Er muss sich aber geschichtlich realisieren und in der Erfahrung konkretisieren. Mit seiner geschichtlichen Realisierung kommt dieser Durchbruch allerdings nicht in die Fremde der Gottesfinsternis, sondern in sein «Eigentum», wie es in Joh 1,11 heißt. Das bedeutet, er trifft auf Bewusstseinsformationen, die dafür empfänglich, seiner aber auch bedürftig sind.

Die außerchristlichen Religionen stellen Vergesellschaftungsformen des Gottesbewusstseins dar, das mit der Schöpfung universal gegeben, in der Religionsgeschichte aber in unterschiedlichen Stufen und Arten entwickelt ist. Mit Christus kam jedoch das wahre Licht in die Welt, das nach Joh 1,9 jeden Menschen erleuchtet. In ihm scheint es in unverhüllter Reinheit auf und bewirkt damit einen Qualitätssprung im Gottesbewusstsein.

Schleiermachers Bestimmung der Beziehung zwischen dem «natürlichen» Gottesbewusstsein, das im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl gründet, und dem spezifisch christlichen Erlösungsbewusstsein entspricht damit der Zuordnung des Logos zur Welt nach dem Prolog des Johannes-evangeliums.⁹²

Als geschichtlich-gemeinschaftliche Ausdrucksformen des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit stehen die Religionen in einer grundlegenden Kontinuität mit dem Christentum. Das in diesem realisierte und seine gesamte Frömmigkeit prägende Erlösungsbewusstsein unterscheidet es jedoch qualitativ von ihnen – so, wie die Offenbarung Gottes als universale zu denken ist, die in Christus zur Fülle und Vollendung, damit aber auch an ihr Ende kommt. Diese Fülle stellt einen göttlichen Setzungsakt der «Einpflanzung» dar, der an die Möglichkeiten der menschlichen Natur und Vernunft im Allgemeinen sowie an frühere Formationen des Gottes-

⁹² Den Rückbezug auf die johanneische Logos-Inkarnationschristologie stellt Schleiermacher ausdrücklich her in CG², § 96.3 (II/69). Er hat das Johannesevangelium bekanntlich für das älteste und authentischste der Evangelien gehalten.

bewusstseins im Besonderen anknüpft. Das heißt aber nicht, dass er aus diesen Formationen hervorgegangen wäre. Dieser Setzungsakt führt die geistige Kraft des Menschen und die Bestimmtheit des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit zur höchsten Entwicklungsstufe.⁹³ Das natürliche Gottesbewusstsein kommt in Christus zu seiner geschichtlichen Vollendungsgestalt, die das Christentum zur Religion der Religionen erhebt.

Schleiermacher erhebt keinen «absoluten», ungeschichtlichen Exklusivanspruch für den christlichen Glauben und die christliche Religion, bescheinigt dem Gottesbewusstsein Jesu Christi und der durch Teilhabe daran bewirkten Erlösung aber doch eine qualitative Vollkommenheit. In CG¹, § 116,3 bezeichnete er die Erlösung in Christus als «absolute Offenbarung»⁹⁴. In CG², § 94.2 findet sich dieser Ausdruck dann zwar nicht mehr, der damit bezeichnete Sachverhalt wird aber noch deutlicher herausgearbeitet: die «vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens» mache Jesu Christi «eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst»⁹⁵ aus. Aus dieser «Enhypostasie der göttlichen Natur» in Form des schlechthin kräftigen Gottesbewusstseins ergibt sich, dass Christus «allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt»⁹⁶. Ihm eignet die «absolute[] Geisteskräftigkeit des Erlösers»⁹⁷.

1.4. Schleiermacher weiterdenken

Im Rahmen des von ihm vollzogenen theologischen Paradigmenwechsels hat Schleiermacher die Religionstheologie neu – und für die auf ihn folgende protestantische Theologie maßgebend – begründet. In kritischer Auseinandersetzung mit der theologischen Orthodoxie, in Aufnahme der durch die Aufklärung gestellten Herausforderungen, inspiriert durch seine pietistische Prägung sowie durch die Geisteswelt der Frühromantik und

⁹³ CG², § 13.1 (I/110). In § 93.3 (II/46) ist die Rede von einem «schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subject des Gottesbewußtseins vollendet».

⁹⁴ CG¹, § 116.3 (II/29).

⁹⁵ CG², § 94.2 (II/56).

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ CG², § 68.3 (I/417).

des philosophischen Idealismus gab er der theologischen Reflexion über Religion und Religionen ein neues Format. Klassische apologetische Muster zur Unterscheidung des christlichen Glaubens von außerchristlichen Religionen und zur theologischen Deutung dieser Religionen (wie «dämonische Verführung», «Apostasie», «Götzendienst», «Irrlehre») weist er (zuweilen mit Empörung) zurück. Durch die anthropologische Verankerung der Religion und durch die Ableitung einer formalen Religionstypologie aus den Ausprägungen des religiösen Bewusstseins verlieren solche Deutemuster ihre Geltung. Andere apologetische Unterscheidungen (wie Gesetz und Evangelium) werden in die Religionstypologie miteinbezogen und dem bewussteinstheologischen Ansatz entsprechend neu interpretiert. Auch die Vorstellung, dass Religionen ihre Prägung von ihren jeweiligen historisch-kontingenten Zentralanschauungen her bekommen, lässt es nicht mehr zu, die christliche Religion von anderen Religionen kategorial zu unterscheiden. Nur noch relational und qualitativ lässt sich die Stellung dieser Religion zu den anderen Religionen bestimmen: als Antwort auf die Frage, wie sich ihr Wesen zum Wesen der Religion verhält.

Die über den Kontext seiner Zeit hinausreichende Bedeutung dieses religionstheologischen Entwurfs liegt weniger in seiner inhaltlichen Beziehungsbestimmung des christlichen Glaubens bzw. der christlichen Religion zu anderen Religionen. Sowohl die formale Typologisierung religiöser Bewusstseinsformen als auch die Versuche einer Wesensbestimmung der Religion und der Religionen sind nicht mehr zeitgemäß. Die Bedeutung dieses Entwurfs für die gegenwärtige religionstheologische Debatte liegt vielmehr in den Grundentscheidungen zur Konstitution der Religionstheologie, besonders in der Unterscheidung und Zuordnung der theologischen Binnenperspektive und der von Glaubensüberzeugungen möglichst freien religionsphilosophischen Metaperspektive.

Dogmatik hat nach Schleiermacher die Aufgabe, den Glauben der Kirche in einer systematischen Weise darzustellen. Religionsphilosophische Reflexionen klären die Rationalitätsstandards der Theologie und setzen sie in Beziehung zu anderen Wissenschaften und zur allgemeinen Geisteskultur. Sie sollen ohne Glaubensvoraussetzungen auskommen und auch Menschen erreichen, die nicht in den Lehrtraditionen der Kirche verwurzelt sind. In der Komplementarität dieser beiden Perspektiven hat sich die Religionstheologie auch in der Gegenwart zu entfalten.

Wo diese Komplementarität nach der einen oder nach der anderen Seite hin aufgelöst wird, ergeben sich religionstheologische Probleme. Iso-

liert sich die religionsphilosophische Betrachtung von der theologischen Entfaltung des Selbstverständnisses einer Religionstradition (wie es in manchen Entwürfen der Pluralistischen Religionstheologie der Fall ist⁹⁸), entfremdet sie sich von den Trägergruppen dieser Religionstradition und wird von ihnen nicht akzeptiert werden. Entfaltet sie sich demgegenüber ganz aus der theologischen Innenperspektive heraus und lehnt die religionsphilosophische Metaperspektive ab (wie es etwa in Karl Barths Theologie der Fall ist⁹⁹), dann wird sie Mühe haben, sich in ein konstruktives Verhältnis zum Selbstverständnis anderer religiöser Traditionen zu setzen und pluralitätsoffen zu sein. Wo sich jedoch die theologische Binnenperspektive ihrer selbst als einer Binnenperspektive bewusst wird, wo sie also in Rechnung stellt, dass sich in ihr eine bestimmte religiöse Tradition ihres Selbstverständnisses vergewissert, hat sie im Grunde schon die religiöse Pluralität anerkannt. Dann führt sie in all ihren Vollzügen das Bewusstsein mit sich, dass es daneben andere Religionstraditionen gibt, die ihre eigenen Selbstreflexionen entwickelt haben. Diese für theologisch irrelevant zu erklären und ganz bei der eigenen Sache zu bleiben, kann nicht mehr befriedigen. Die Frage nach der Verhältnisbestimmung zu diesen anderen Traditionen drängt sich unüberhörbar auf.

Es braucht eine religionsphilosophische Theorie des religiösen Pluralismus, die den Versuch unternimmt, die verschiedenen theologischen Binnenperspektiven einander zuzuordnen. Schleiermacher entwickelt diese Theorie aus seiner Analyse des religiösen Bewusstseins und deutet die geschichtlichen Religionen von dorthier. Wo man diesem Ansatz nicht folgen will, braucht es eine funktionale Analogie dafür, d. h. eine andere Theorie des religiösen Pluralismus.

Ein an Schleiermacher anknüpfender Ansatz einer Theorie des religiösen Pluralismus findet sich in aktuellen theologischen Stellungnahmen zu diesem Thema. So wird etwa in dem 2015 veröffentlichten Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland die theologische Anerkennung des religiösen Pluralismus mit dem Wesen des christlichen Glaubens als einer je eigenen individuellen Gewissheit begründet. Als solcher könne er nicht verantwortlich vertreten werden, «ohne das Recht

⁹⁸ Siehe dazu Kapitel 6 dieser Studie.

⁹⁹ Siehe dazu Kapitel 3 dieser Studie.

divergierender religiöser Überzeugungen [...] zu stärken»¹⁰⁰. Anderen religiösen Überzeugungen muss demnach ein eigener Überzeugungswert zugesprochen werden, dessen Validität zumindest für ihre Anhänger gilt. Eine solche Pluralismustheorie ist im Verständnis der Theologie als *Glaubenslehre* verankert. Glauben als personale Gewissheit gibt es aber in verschiedenen Formen in den unterschiedlichen Religionen. Mit der Bestimmung des Glaubens als personaler Gewissheit ist das Bewusstsein von einer Pluralität von Glaubensformen verbunden. Nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit muss diesen Glaubensformen zumindest eine formale Anerkennung entgegengebracht werden.

Die Notwendigkeit, Schleiermachers religionstheologischen Ansatz weiterzudenken, ergibt sich im Blick auf das Selbstverständnis des christlichen Glaubens in der Beziehung zu anderen Religionen. Über die von ihm entwickelte religionsphilosophische Theorie des religiösen Pluralismus hinaus braucht es eine religionstheologische Reflexion der eigenen Binnenperspektive, die den christlichen Glauben auf seine potenzielle religiöse Pluralismusfähigkeit hin auslotet. Dabei werden nicht Forderungen nach interreligiöser Anerkennung von außen an ihn herangetragen und/oder zur Norm seines Selbstverständnisses gemacht. Es geht vielmehr darum zu fragen, wo in der Mitte dieses Glaubens selbst solche Potenziale liegen.

Schleiermachers Religionstheologie ist demgegenüber von apologetischen Interessen geleitet: Das Christentum soll als die Erfüllung des Wesens der Religion dargestellt werden. Andere Religionen kommen dabei nicht ihrem Selbstverständnis gemäß zur Sprache, sondern werden in die formale, aber wertende Religionstypologie eingeordnet und im Gegenüber zum christlichen Erlösungsverständnis beurteilt. Mit den ihnen zugeschriebenen Charakteristika erscheinen sie dem Christentum gegenüber als defizitäre Realisierungen dieses Wesens der Religion.

Die Genitivverbindung «Theologie der Religionen» ist im Blick auf Schleiermachers Ansatz als ein *genitivus obiectivus* zu deuten. Demzufolge werden die außerchristlichen Religionen zum Objekt der Theologie degradiert, das heißt zum stummen Gegenstand theologischer Selbstexplikation. Sie stellen das Objekt theologischer Aussagen dar, ohne selbst mit

¹⁰⁰ Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015, 21.

eigener Stimme zu Wort zu kommen. Die Bedeutung des christlichen Glaubens wird in Differenz zu ihnen entfaltet. Wenn Gottes erlösende Selbstvergegenwärtigung in Christus das Wesen der Religion vollkommen erfüllt, dann gibt es keinen Grund, andere Religionsformen in ihren Selbstaussagen ernst zu nehmen. Denn was über sie zu wissen und zu sagen ist, erschließt sich aus ihrer Beziehung zum allgemeinen Religionsbegriff und dessen Erfüllung. Sie sind nicht potenzielle *Quellen* von Wahrheitserkenntnis, sondern *Gegenstand* von Deutung und Beurteilung.

Schleiermachers Religionstheologie bringt durchaus die Erkenntnis zur Geltung, dass sich christliche Theologie nicht unter Absehung oder in Abwehr von außerchristlichem Gottesdenken entfalten kann, sondern nur im Bezug darauf, dass sie den interreligiösen Kontakt braucht, um sich in ihrer Spezifität selbst zu erkennen und zu verstehen. Das führt ihn aber nicht dazu, mit theologisch motivierter Wertschätzung nach dem authentischen Selbstverständnis anderer Religionstraditionen zu fragen und auf diese Weise «Theologie der Religionen» im Sinn eines *genitivus subjectivus* aufzufassen und zu betreiben und die christliche Glaubenslehre in Bezug dazu zu entfalten. Das wäre auch in seiner Zeit und seinem theologischen und kulturellen Kontext nicht zu erwarten gewesen. Heute dagegen stellt sich diese Herausforderung.

«Theologie der Religionen» im Sinn eines *genitivus subjectivus* erhebt die Religionen zu «Subjekten» der Theologie. Die christliche Theologie hat auf deren eigene Stimmen zu hören und sich mit ihrem Selbstverständnis auseinanderzusetzen. Im Bild gesprochen: Die Stimmen außerchristlicher Religionsgemeinschaften und -traditionen bekommen ein «Gastrecht» in der Theologie gewährt, so wie es in der Geschichte und Gegenwart der Theologie im Blick auf die Stimmen aus der Philosophie und anderen Wissenschaften, im Blick auf die Stimmen aus der Literatur und anderen Formen der Kunst, wie überhaupt im Blick auf die Stimmen aus der säkularen Umwelt auch der Fall war und ist. Das vorrangige Muster der Beziehungsbestimmung kann dann nicht mehr das der abwertenden Apologetik und der monologischen Missionstheologie sein. Vielmehr ist nicht nur die religionstheologische, sondern die theologische Reflexion generell religionsdialogisch anzulegen.

Ein solches Modell der interreligiösen Beziehungsbestimmung leitet dazu an, sich in der Kunst der Übernahme anderer religiöser Perspektiven zu üben, ohne dabei der Sachmitte des christlichen Glaubens untreu zu werden. Eine religionsdialogisch praktizierte Theologie würdigt die ihr

begegnenden anderen Religionstraditionen in deren möglichst authentisch repräsentierter Eigen- und Andersheit und begibt sich in ein offenes Gespräch damit, um ihre eigenen theologischen Themen in diesem Horizont darzustellen. Dieses virtuelle oder reale Gespräch kann zu Klärungen und Vertiefungen des eigenen Glaubensverständnisses führen.

Damit wird die Einsicht Schleiermachers noch tiefer zur Geltung gebracht, dass sich christliche Theologie nicht unter Absehung oder in Abwehr von außerchristlichem Gottesdenken entfalten kann, sondern nur im Bezug darauf, dass sie den interreligiösen Kontakt braucht, um sich in ihrer Spezifität selbst zu erkennen und zu verstehen.

2. Ernst Troeltsch

Zwischen Schleiermacher und Troeltsch liegt nahezu ein Jahrhundert intensiver Religionsforschung. Der religionsgeschichtliche Quellenbestand erweiterte sich immens. Die Religionswissenschaft etablierte sich und begann sich von der Theologie zu emanzipieren. Die Religionsgeschichtliche Schule arbeitete heraus, wie sehr die biblischen Schriften eingebunden sind in die kultur- und religionsgeschichtlichen Entwicklungen ihres Entstehungskontextes und dass viele dieser Überlieferungen von ihrer religiösen Umwelt beeinflusst sind. Im Babel-Bibel-Streit ging es beispielsweise um die Frage, ob sich die biblische Religion auf mesopotamische Einflüsse zurückführen lasse. In «religionsgeschichtlichen Volksbüchern» wurden die neu gewonnenen Erkenntnisse und die darauf gegründeten Überlegungen der interessierten Öffentlichkeit vorgestellt. Die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule verfolgten dabei durchaus ein apologetisches Interesse: Sie wollten das spezifisch Christliche herausarbeiten und sahen dieses in den Eigenheiten, die sich nicht auf die religiöse Umwelt zurückführen ließen. Das Analogielose galt als das Proprium. Es bestand für die Vertreter dieser Schule vor allem in der innerlichen Beziehung der Person auf den rein geistigen Gott und aus der daraus sich ergebenden Versittlichung. Als Leitdifferenz fungierte die Unterscheidung von Natur und Geist.

Für viele Christinnen und Christen, aber auch für die kirchliche und akademische Theologie (und hier besonders für die bibelwissenschaftlich-exegetischen Disziplinen) bedeutete diese religionsgeschichtliche Horizonterweiterung allerdings eine Herausforderung. Nicht mehr zu halten waren die überkommenen apologetischen Denkmuster, die dem wahren, weil auf Offenbarung gegründeten christlichen Glauben, die nichtchristliche Religionen als Dämonien oder vergebliche menschliche Versuche, sich der göttlichen Wirklichkeit zu nähern, gegenüberstellten. Die Religionen konnten nicht mehr ohne Weiteres von der christlichen Glaubenslehre aus gedeutet werden – etwa als Ergebnis des Sündenfalls oder als Verstockung oder Götzendienst. Dem Anspruch auf qualitative oder gar kategoriale Unterschiedenheit des christlichen Glaubens von den anderen Religionen war der Boden weitgehend entzogen.

Als Systematiker der Religionsgeschichtlichen Schule stellte sich Ernst Troeltsch der Aufgabe, diese Einsichten theologisch zu verarbeiten. Er

stand vor der Frage, wie dem Relativitätsschock begegnet werden konnte. Wie konnte die Geltung der christlichen Glaubenslehre und des Christentums als Religion unter diesen Bedingungen bestimmt werden?

Troeltsch ging von Schleiermachers Verhältnisbestimmung des Christentums zu den Religionen aus, sah es aber als notwendig an, sie kritisch-konstruktiv weiterzuentwickeln: «Auf diesem Wege muss sich, meine ich, unsere Arbeit letztlich bewegen, auch wenn die Schleiermachersche Position letztlich nicht das letzte Wort ist, sondern die Historie gerade auch diese Position vor noch schwierigere Probleme gestellt hat.»¹

In dieser Aussage deutet sich das Thema an, das für Troeltsch im Zentrum seiner Auseinandersetzung mit «Religion» und «Religionen» stand: die Historizität aller geschichtlichen Erscheinungen. Grundlegend für Troeltschs Denken war die Einsicht, dass alle (theoretischen und praktischen) Gestalten der Religion im Fluss der Geschichte befindlich und damit relativ sind. Sie können keine absolute, d. h. übergeschichtliche Geltung beanspruchen. Die Grundfrage lautete also: Wie verhält sich Wahrheit im Allgemeinen und religiöse, sich auf Offenbarung berufende Wahrheit im Besonderen zu Geschichte?

Nachdem das 18. Jahrhundert die Frage nach der unbedingten Wahrheit in der Mannigfaltigkeit und Bedingtheit alles Historischen im Sinn eines «geschichtsfreien Rationalismus» beantwortet habe, versuche Schleiermacher – dem Deutschen Idealismus folgend –, die historische Relativität «durch eine ontologische, gerade von der Fülle der Geschichte ihren einheitlichen Lebensgrund erkennende Geschichtsspekulation» zu überwinden.²

Doch habe er – und darin liegt Troeltschs zentraler Kritikpunkt – die Geschichtsspekulation auf *einen* Punkt in der Geschichte fokussiert, den er dann als ungeschichtlichen Bezugspunkt verabsolutiert habe: auf «die Person Jesu, die er denn auch wirklich historisch-dogmatisch als ein erlösendes Urbild absoluter, unbedingter und unbegrenzter, ja nur scheinbar werdender, in Wahrheit wandelloser religiöser Erkenntnis und Kraft konstruiert hat»³. Damit aber habe Schleiermacher die historische

¹ Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen (Kritische Gesamtausgabe = **KGA V**), Berlin, New York 1998, 110.

² Ebd.

³ KGA V, 152.

Wesensermittlung nicht konsequent durchgeführt, sondern an der entscheidenden Stelle eine offenbarungstheologische Setzung eingeführt, deren Inhalt dem Geschichtsprozess enthoben sei.

In seiner christologischen Wesensbestimmung des Christentums habe Schleiermacher die christliche Glaubensweise verabsolutiert, indem er die sie begründende Urtatsache und die von dieser ausgehende besondere Prägung auf einen einmaligen ahistorischen Setzungsakt Gottes zurückführte und damit durch ein dogmatisches Postulat aus der Religionsgeschichte heraushob. Auf diese Weise werde die «naive» Absolutheits*erfahrung* des christlichen Glaubens in einen «künstlichen» Absolutheits*anspruch* umgewandelt, d. h. die ihr eigenen Gewissheiten würden zu «Theorien einzigartig gegründeter und legitimierter Wahrheit» erhoben.⁴

Zutreffend stellt Theodor Holzdepepe Jørgensen fest: «Trotz der schwerwiegenderen Bedeutung, die der Geschichte in dem religionsphilosophischen Offenbarungsverständnis Schleiermachers zuerkannt wird, ist die Geschichte in ihrer Kontingenz und geschichtlichen Konkretheit nicht ernst genommen.»⁵

Troeltsch will demgegenüber die historische Methode konsequenter anwenden und er erkennt, dass dadurch auch die Christusoffenbarung und damit die in dieser Offenbarung gegebene Formation des Gottesbewusstseins in den Fluss religionsgeschichtlicher Relativität hineingerissen werden. Daher ist es «nicht mehr möglich, mit Schleiermacher die Erhebung des Geistes auf die höhere Potenz einfach auf das Christentum zu beschränken und ebenso unmöglich, das Christentum – und sei es auch nur in der Person Jesu – als die absolute, alle geschichtliche Begrenztheit abschließende Realisation des Geistes zu konstruieren»⁶.

Die Bedeutsamkeit Jesu Christi kann nur im Blick auf ihre Zentralstellung in der *christlichen* Glaubenslehre ausgesagt werden. In seiner kleinen Schrift «Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben» von 1911 bestimmt Troeltsch den Stellenwert Jesu weniger im Sinn einer abgrenzenden Exklusivitätsmarkierung gegenüber anderen Religionen und mehr als das Integrationszentrum des christlichen Glaubens, also mehr nach innen als nach außen hin, mehr religionspsychologisch und weniger

⁴ KGA V, 210–244; Zitat: 228.

⁵ Theodor Holzdepepe Jørgensen: Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, Tübingen 1977, 333.

⁶ KGA V, 110.

theologisch und soteriologisch. In der Zentralstellung Jesu habe das Christentum «nicht eine es von allen anderen Religionen unterscheidende und ihm allein erst die Erlösung ermöglichende Sondereigentümlichkeit»⁷, sondern «das Zentrum, um das sich alle Vorbereitungen und Auswirkungen der *christlich-prophetischen* Gläubigkeit sammeln»⁸.

Damit verbindet sich eine Kritik an der Verabsolutierung des Christentums. Das Absolute sei nicht eine «historische Erscheinung oder Offenbarung, sondern nur Gott selbst in seiner unberechenbaren, den menschlichen Kleinglauben mit immer neuen Offenbarungen überraschende[n] Lebensfülle [...]»⁹. Damit ist einer christologischen Begründung der Absolutheit des Christentums der Boden entzogen.

Schleiermacher hat die absolute Alleingeltung auf eine qualitative Höchstgeltung zurückgestuft. Troeltsch wird diese noch weiter ermäßigen zu einer historisch-relativen Höhergeltung, denn – so seine kurzgefasste Begründung: «Die Historie ist kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten.»¹⁰

In der sechsten der vierzehn Thesen, die Troeltsch seinem am 3. Oktober 1901 gehaltenen Vortrag «Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte» zugrunde gelegt hat, findet sich die folgende dichte Zusammenfassung seines Ansatzes: «Das Christentum ist also als rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheiten einer individuellen historischen Erscheinung zu betrachten und daher auch ausschließlich mit den allgemeinen historischen Methoden zu erforschen.»¹¹ In der siebten These nimmt er die für den weiteren Gedankengang entscheidende Weichenstellung vor: «Diese Auffassung des Christentums und seiner Stellung in der Historie schließt nun aber nicht einen ziellosen Relativismus ein, sondern bringt für jeden frommen und daher an Ziel und Sinn der Geschichte glaubenden Menschen die Aufgabe mit sich, das Wertverhältnis der christli-

⁷ Ernst Troeltsch: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (1911) (KGA VI/2), Berlin, Boston 2014, 846.

⁸ A. a. O., 847 (Hervorhebung R. B.).

⁹ KGA V, 229.

¹⁰ KGA V, 156.

¹¹ Ernst Troeltsch: Thesen zu dem am 3. Oktober in der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt in Mühlacker zu haltenden Vorträge über *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1901) (KGA V), Berlin, New York, 1998, 54.

chen Gottesoffenbarung zu den in anderen Hauptreligionen vorliegenden Gottesoffenbarungen zu untersuchen.»¹²

Wenn Troeltsch also einerseits die historische Relativität des Christentums konzidiert («denn historisch und relativ sind identisch»¹³), andererseits aber solche Relativität von einem Relativismus abgrenzen will, der keine Wertunterschiede mehr kennt, dann stellt sich die Frage nach den Kriterien für die Erfassung des Wertes (religions-)geschichtlicher Erscheinungen und nach dem Verfahren ihrer Ermittlung.

Im dritten Abschnitt der Absolutheitsschrift erörtert Troeltsch die Bedingungen der Möglichkeit, Normen aus der Betrachtung der Religionsgeschichte zu gewinnen. Im vierten Teil führt er dann das religionsgeschichtliche Vergleichsverfahren durch. Dieses Verfahren eines wertenden Religionsvergleichs soll im Folgenden dargestellt werden.¹⁴

2.1. Wertender Religionsvergleich

Kriteriologisch grundlegend für den wertenden Religionsvergleich ist für Ernst Troeltsch – ähnlich wie für Schleiermacher – die Polarität von Natur und Geist, von «Sinnenwelt» und der «übersinnlichen Welt absoluter jenseitiger religiöser Güter»¹⁵. Je vergeistigter eine Religion ist, je mehr sie sich von ihren Bindungen an naturhafte, geografische und geschichtliche Gegebenheiten gelöst und die Identifikation des Göttlichen mit Naturkräften und -erscheinungen, mit einem heiligen Land, mit regionalen Kultstätten oder mit politischen Institutionen abgelegt hat, um so höhere Wertschätzung gebührt der sich in ihr ausdrückenden Idee.

Dieses grundlegende Unterscheidungsmerkmal führt Troeltsch dazu, die von ihm so genannten «Polydämonismen und Polytheismen der

¹² A. a. O., 55.

¹³ KGA V, 166.

¹⁴ Für die folgende Darstellung greife ich zurück auf: Reinhold Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums (siehe Anm. 1 in der Einleitung zu diesem Band), 136–148; ders.: «Vor dem Richterstuhl der Religionsgeschichte». Zur Problematik der Versuche, Religionen zu evaluieren, in: Reinhold Bernhardt, Georg Pfeleiderer (Hg.): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzung mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, Zürich 2004, 209–232.

¹⁵ KGA V, 193.

niederen Stufen»¹⁶ aus dem Vergleich auszuscheiden. Er hat dabei die Religionsbildungen im Blick, die man in der zeitgenössischen und der späteren Religionswissenschaft als Natur-, Stammes- oder Partikularreligionen (im Unterschied zu den Universalreligionen) bezeichnete. In ihnen sei die Gottesvorstellung in Weltverhaftung gefangen; sie transzendiere nicht das in Natur und Geschichte Vorfindliche.

Auch das Judentum hätte diesem Religionstypus zugeordnet werden können, denn sowohl von der Zahl seiner Anhänger als auch im Blick auf die Bezogenheit auf das Heilige Land unterscheidet es sich von den universalen Weltreligionen. Dass Troeltsch diese Zuordnung nicht vornahm, hat seinen Grund im Monotheismus des Judentums. Die *Einheit der Gottesvorstellung* hebt es über die Polydämonismen und Polytheismen hinaus. Mit Schleiermacher gesprochen: Das Universum wird nicht als geist- und strukturloses Chaos, auch nicht als Vielheit ohne Einheit, sondern als Einheit in der Vielheit angeschaut.¹⁷ In der Einheit in der Gottesvorstellung bringt sich die (von Troeltsch vorausgesetzte) Einheit Gottes selbst zum Ausdruck. Daher ist diese Vorstellung anderen Grundkonzepten der Religion überlegen.¹⁸ «Polydämonismen und Polytheismen» lassen diese einheitsstiftende Integrationskraft der Gottesidee demgegenüber nicht zur Entfaltung kommen und verlieren sich stattdessen in der Mannigfaltigkeit des sakralisierten Welthaften.

Auf der Ebene der höheren Religionsbildungen befinden sich nicht nur die drei abrahamitischen Religionen, sondern auch die beiden großen Mitglieder der indischen Religionsfamilie: «Brahmanismus» (Troeltschs Bezeichnung für Hinduismus) und Buddhismus. Sie stehen in Wertkonkurrenz zueinander. Um den Vergleich zwischen ihnen anzustellen, führt Troeltsch weitere Unterscheidungsmerkmale ein: zuerst die auf Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zurückverweisende Typisierung von *Gesetzes- und Erlösungsreligionen*. Sie hebt das Christentum aus der abrahamitischen Religionsfamilie heraus und stellt es zusammen mit Hinduismus und Buddhismus auf die höhere Stufe der Erlösungsreligionen.

¹⁶ KGA V, 192.

¹⁷ R (siehe Anm. 1 in Kapitel 1): 126–130; 255f (KGA I/2, 185–326).

¹⁸ «Der Gottesbegriff enthält überall Tendenzen auf Vereinheitlichung, Vergeistigung, Versittlichung und Entgegensetzung gegen die Welt und die Seele» (KGA V, 196).

Die Gesetzesreligionen Judentum und Islam seien den Erlösungsreligionen unterlegen, weil sie zwar die sinnliche von der geistigen Sphäre trennten, vom Menschen selbst aber den Aufstieg in die höhere Welt erwarteten – und zwar durch Gesetzesobservanz. Solche heteronomen Gehorsamsleistungen sind aber mit der Ausbildung personaler Freiheit inkompatibel. Die Erlösungsreligionen sind nach Troeltsch demgegenüber gekennzeichnet durch ihre Überwindung aller Bindungen des Göttlichen und des Seelischen an das Welthafte und durch die Leugnung der Möglichkeit, mit den natürlichen Seelenkräften aus der natürlichen Welt emporzusteigen. Die Seele ist hier befreit von ihrer eigenen Natur, sie füllt sich allein mit den Kräften des Göttlichen und stellt sich der vorgefundenen Welt gestaltend, d. h. absolute Werte verwirklichend gegenüber.

Um nun aber weiter zwischen den drei Erlösungsreligionen werturteilend differenzieren zu können, zieht Troeltsch die Unterscheidung zwischen *Personalität und apersonaler Eshaftigkeit* heran. Diese Unterscheidung ist sowohl auf das Gottes- wie auch das Menschenverständnis bezogen: Je personalistischer die Gottes- und die Menschenvorstellung einer Religion ausgeprägt ist, je mehr Gott und Mensch als freie, ideengeleitete, unbedingte Werte verwirklichende Persönlichkeiten angesehen werden, je stärker es der Freiheit der menschlichen Subjekte und der Souveränität Gottes zugeschrieben wird, mit der Realisierung übersinnlicher, absoluter Werte alles bloß Gegebene gestaltend zu überwinden, um so höhere Wertigkeit kommt der jeweiligen Religion zu.

Im Hintergrund dieses Kriteriums steht die theologische Unterscheidung von Theismus und Pantheismus sowie die religionsphänomenologische Typisierung von ethisch-prophetischer und mystischer Religion, wie sie in der damaligen Religionstypologie anzutreffen war und wie sie dann von Friedrich Heiler pointiert herausgearbeitet wurde.¹⁹ Schon Schleiermacher hatte der von ihm so genannten «Pantheistische[n] Vorstellungsart»²⁰ einen theologischen Personalismus gegenübergestellt. Diese Unterscheidung steht in sachlicher Nähe zur Gegenüberstellung des teleologischen und des ästhetischen Frömmigkeitstyps.

Je stärker sich eine Religion von Leitvorstellungen mystischer Selbstauflösung in das Göttliche hinein und von einer alle personalen Identitäten

¹⁹ Friedrich Heiler: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1921⁴, 248ff;

²⁰ R 256 (KGA I/2, 302).

aufsaugenden Alleinheitslehre unterscheidet, je ausgeprägter sie das Moment der personalen Freiheit und der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen einerseits und der transzendenten, geistigen Personalität Gottes andererseits zum Ausdruck bringt, umso höher ist nach Troeltsch ihre Wertigkeit.

Hier findet die personalistische und voluntaristische Prägung des Troeltsch'schen Gottesbildes ihren Niederschlag: Gott ist nicht als Fülle des Seins aufgefasst, sondern als höchste sittliche Freiheit, als Wertesetzender und verwirklichender Wille, nicht als apersonales Ordnungsprinzip, sondern als personal verfasste, über die Geschichte herrschende, ihr Sinn und Ziel gebende Handlungsmacht.²¹

In den östlichen Religionen werde die Gottheit dagegen als in sich ruhendes, weltloses, dinghaftes Es aufgefasst – sei es als ewiges Sein, sei es als Nichts²² –, als von aller Geschichtlichkeit der Welt grundlegend geschiedenes impersonales Absolutum. Diese Art der Zuordnung des Göttlichen zum Weltlichen führt nach Troeltsch zur Abwertung der Welt (zu bloßem wesenlosen Schein) und damit zur Abwendung von der Welt statt zum tätigen Sich-Einstellen in die göttliche Sinnrichtung der Geschichte. Troeltsch deutet diese Auffassungen des Göttlichen als *un*terpersonal. Die Möglichkeit, sie auch als *über*personal zu verstehen, sah er nicht.

Dem Gottesbild korrespondiert die Erlösungsvorstellung, die das zweite grundlegende Unterscheidungsmerkmal der fernöstlichen Religionen von der christlichen markiert. Troeltsch differenziert hier zwischen einem heterosoterischen und einem autosoterischen Erlösungsweg, zwischen der Offenbarung der übersinnlichen Geisteswelt an die dafür empfängliche, von natürlicher Einbindung vollkommen unabhängige Seele der freien Persönlichkeit und dem Aufschwung der natürlichen Seelenkräfte

²¹ Dies zeigt sich dann deutlich in der 1925 von Gertrud von le Fort publizierten «Glaubenslehre», die auf seine 1911/1912 gehaltenen Heidelberger Vorlesungen zurückgeht. (127–239, bes. 138ff), wo Troeltsch konstatiert, Gott sei «in erster Linie allmächtiger, schöpferischer Wille» [...], «womit ganz von selbst [...] auch seine Personalität gegeben ist» (139). Dabei bleibt er sich der Analogizität und Anthromorphie dieser Bestimmungen bewusst und reflektiert deren Problematik (144). – Vgl. auch den handschriftlichen Zusatz zur Absolutheitsschrift, in dem Troeltsch vom «ethische[n] Willens- und Gnadengott» spricht (KGA V, 198, Anm. a).

²² KGA V, 194.

des heilsuchenden Menschen, der sich spiritueller Übungen bedient, um in das göttliche Mysterium einzugehen.

In den beiden fernöstlichen Religionen hat der Mensch – so Troeltsch – seine Erlösung selbst zu bewerkstelligen: nicht durch Gesetzesobservanz, sondern durch geistige Selbstvertiefung und Rückzug von der nur scheinhaften Welt, was wiederum durch spekulative Erkenntnis und Kontemplation oder durch Askese und die Brechung des Willens vollbracht werden kann. So vermögen diese vermeintlichen Erlösungsreligionen dem Begriff der Erlösungsreligion nicht wirklich gerecht zu werden. Als Selbsterlösungswege bleiben sie den natürlichen Befähigungen der Menschen verhaftet. Auch in dieser Bewertung ist die Rechtfertigungslehre mit ihrer Unterscheidung zwischen Selbstrechtfertigung und geschenkter Gnade wirksam.

Aus dem axiologischen religionsgeschichtlichen Vergleich geht das Christentum als «stärkste und gesammelteste Offenbarung der personalistischen Religiosität»²³ hervor. Als prophetische Erlösungsreligion stellt es das Sammelbecken aller religiösen Werte dar und darf somit als die qualitativ höchste, weil «Wert-vollste» unter den Weltreligionen gelten. Allein hier ist nach Troeltsch mit jeglicher Form der Naturreligion vollkommen gebrochen.

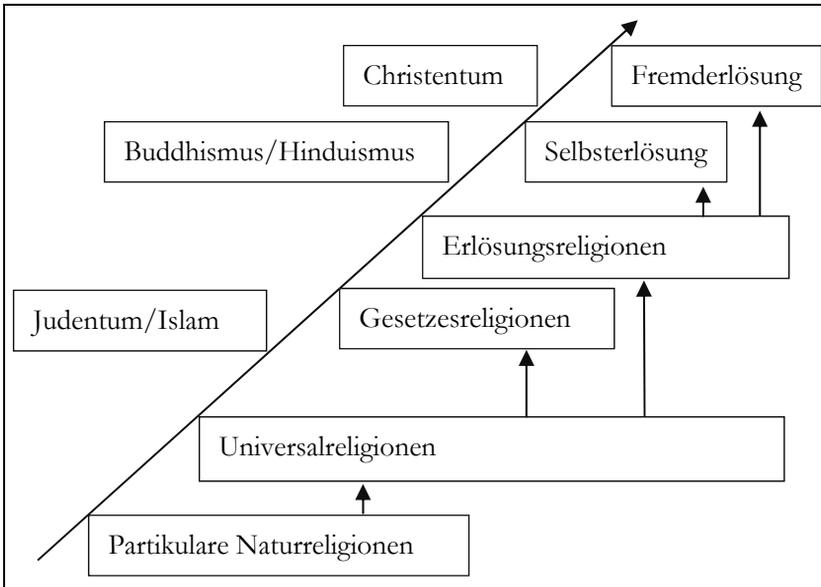
Troeltschs Argumentationsgang lässt sich folgendermassen zusammenfassen: Er spannt eine grundlegende Wertskala zwischen den Polen Natur und Geist sowie Weltbezug und Gottesbezug aus und bestimmt sie näher durch die übereinander gelagerten drei typologischen Unterscheidungen von (a) Partikular- und Universalreligion, (b) Gesetzes- und Erlösungsreligion sowie (c) «mystischer» Eshaftigkeit und prophetischem Personalismus. Erst die Verschränkung dieser Unterscheidungen führt zum Ausweis der Höherwertigkeit des Christentums. Je für sich genommen ergäben sich aus den Typen jeweils unterschiedliche Zusammenordnungen des Christentums mit anderen Religionen:

- Als Universalreligion stünde es auf einer Ebene mit den beiden anderen abrahamitischen und den beiden Religionen indischen Ursprungs;
- den Titel der Erlösungsreligion müsste es sich mit Buddhismus und Hinduismus teilen;
- und als prophetisch-personalistisch-ethische Religion wäre es nicht von Judentum und Islam abzuheben.

²³ KGA V, 195.

Als die universale prophetische Erlösungsreligion stellt das Christentum hingegen das Sammelbecken der höchsten religiösen Werte dar. Erst die personale Gottesbeziehung zeichnet die wahre Erlösungsreligion aus und erst eine von aller religiösen Anstrengungen des Menschen freie Erlösungsvorstellung die wahre prophetische Religion.

Ich fasse Troeltschs wertenden Religionsvergleich in einem Schema zusammen:



Diesen Religionsvergleich wertet Troeltsch nicht nur in statisch-axiologischer, sondern auch in religionsgeschichtlich-entwicklungslogischer Hinsicht aus. Denn darin liegt das eigentliche Ziel seines Argumentationsganges, der die Absolutheit des Christentums im Kontext der Religionsgeschichte zu rekonstruieren unternimmt: Er will das Christentum nicht nur als die bisher höchste Verwirklichungsstufe religiöser Wertentwicklungen ausweisen, sondern auch als Konvergenzpunkt aller religiösen Entwicklungsrichtungen.²⁴

²⁴ KGA V, 197. Vgl. Ernst Troeltsch: Christentum und Religionsgeschichte (1897) (GS II), 328–363, bes. 349ff.

Bei aller Kritik, die Troeltsch an der von ihm so genannten evolutionistischen Apologetik übt, kommt er im Resultat doch dem Stufenschema Hegels nahe. Der entscheidende Differenzpunkt zu Hegel besteht in seiner Ablehnung der Vorstellung, die Religionsgeschichte sei als dialektische Verwirklichung eines Allgemeinbegriffs zu deuten. Stattdessen geht er in der ersten Auflage der Absolutheitsschrift – seinem Gottesbild entsprechend – von Gedanken einer stufenweise-aufsteigenden *revelatio continua* in der Geschichte aus.²⁵ Als Geistesgeschichte verläuft der historische Prozess wohl nicht nach einer dialektischen Notwendigkeit, aber doch auf ein Ziel zu, ist also teleologisch zu betrachten. Die als Offenbarungen aufzufassenden «großen Werte und Inhalte des geistigen Lebens»²⁶ lassen sich auf dieses Ziel beziehen und von ihm her bemessen. Dabei sind sie nach der «Einfachheit, Kraft und Tiefe» zu beurteilen, mit der sie «ein höheres, überweltliches Leben in Gott eröffnen»²⁷, nach der Intensität der von ihnen konstituierten Gottesbeziehung also. Im Christentum – so das Resultat der Wertung – sei die «höchste und zugleich allen übrigen Religionen *prinzipiell* überlegene Gestalt der Religion»²⁸ in der bisherigen Geschichte verwirklicht, heißt es in der zehnten These von 1901.

In der zweiten Auflage der Absolutheitsschrift lässt sich eine Zurücknahme der materialdogmatischen Begriffe beobachten. Das betrifft etwa die Gotteslehre: Während Troeltsch in der ersten Auflage Gott noch als Subjekt der Geschichtsherrschaft dargestellt hatte, spricht er in der zweiten Auflage von der Geschichte der Gottesidee(n). Es betrifft auch das geisttheologische Offenbarungskonzept. Vom Christentum wird nicht mehr als der *prinzipiell* überlegenen Gestalt der Religion gesprochen (wie es auch von Harnack getan hat), sondern nur noch als der *tatsächlich* bisher verwirklichten Höchstform. Wenn auch nicht durchgehend sprachlich, so ist damit doch sachlich der Komparativ an die Stelle des Superlativs getreten – im Sinn einer faktischen Höher- statt einer prinzipiellen Höchstwertigkeit des Christentums. Damit ist die konsequente Anwendung der historischen Methode auf die Absolutheitsfrage vollzogen. Die Behauptung eines *qualitativen* Unterschieds zu den nichtchristlichen Religionen ist ersetzt durch die Darstellung der Besonderheit der Zentralinhalte des

²⁵ KGA V, 55 (9. These).

²⁶ KGA V, 175.

²⁷ Ebd.

²⁸ KGA V, 55 (10. These).

Christentums in *gradueller* Differenz von den Religionen.²⁹ Darin spiegelt sich die Überzeugung von der Ablösbarkeit der «Sache» des Christentums von seiner kirchlich-historischen Form und dem darauf bezogenen Geltungsanspruch.

2.2. Kritische (Selbst-)Reflexion

Troeltsch hat seinen Versuch, das Wertverhältnis des Christentums zu anderen Religionen auf der Grundlage einer Betrachtung der Religionsgeschichte zu bestimmen, stets mit selbstkritischem Problembewusstsein begleitet. Dabei betonte er zunehmend zum einen den «subjektiven Faktor» und zum anderen die Kulturrelativität aller Versuche, religiöse Erscheinungen wertend zueinander in Beziehung zu setzen. Beides findet sich schon in der zweiten Auflage der Absolutheitsschrift von 1912. Die Hervorhebung der kulturellen Relativität aller Wertmaßstäbe tritt dann im Spätwerk immer deutlicher hervor.

(a) Der «subjektive Faktor», d. h. der Umstand, dass der Wertvergleich von Wertsetzungen des vergleichenden Subjekts abhängt, wird von Troeltsch schon in der Absolutheitsschrift ausdrücklich in seine Überlegungen einbezogen.³⁰ Er gesteht zu, dass die Maßstäbe, die im wertenden Vergleich zur Anwendung kommen, in der «axiomatischen Tat»³¹ des Subjekts wurzeln, das die Wertentscheidung trifft, in diesem Fall also in der «axiomatischen Tat» Ernst Troeltschs. So führt er diese Maßstäbe denn auch nicht vorgängig ein; er klärt und begründet sie nicht. Vielmehr wendet er sie unmittelbar an. Sie erschließen sich dem Lesenden erst per Rückschluss aus dem Mitvollzug des Vergleichs.

Die Gewissheit der Einzigartigkeit des Christentums lässt sich nach Troeltsch also weder durch eine dogmatische Setzung noch durch ein Ver-

²⁹ Hans-Georg Drescher: Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen, 1991, 280, Anm. 98.

³⁰ «Ein solcher Maßstab ist dann freilich Sache der persönlichen Überzeugung und dem letzten Grunde subjektiv» (KGA V, 177). – «In Mitleben der großen menschlichen Kämpfe, in dem hypothetischen Nachempfinden der verschiedenen kämpfenden Gestaltungen muss er [der Maßstab] praktisch und persönlich immer neu gewonnen und erlebt werden» (KGA V, 175f).

³¹ KGA V, 104, 163, Anm.; 55 (8. These); Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften (GS II), 760f, 428ff, 509.

fahren der vergleichenden Wertermittlung aus der Religionsgeschichte begründen. Sie ist und bleibt immer Sache des Glaubens. Dieser Glaube und seine theologische Reflexion mag das glaubensbegründende Ereignis auf einen Akt göttlicher Setzung zurückführen (wie Schleiermacher es getan hat), doch bleibt auch diese Begründungsfigur Teil des Selbstverständnisses der Glaubensgemeinschaft, das wiederum Teil der allgemeinen Religionsgeschichte ist.

Die Kritik an dieser Form der religionsgeschichtlichen Apologetik braucht also nicht von außen an Troeltschs Ansatz herangetragen zu werden. Er selbst war sich der zirkulären Struktur seiner Evaluation durchaus bewusst: Das Resultat des wertenden Vergleichs hängt von der vorausgesetzten Wertsetzung des wertenden Subjekts ab. Troeltsch beharrte allerdings darauf, dass es sich dabei nicht um eine willkürliche Präferenz handelt. Das Willkürmoment soll durch eine sorgfältige Umschau, parteilose Anempfindung und gewissenhafte Abwägung zurückgedrängt werden.

(b) Schon in der Absolutheitsschrift finden sich Anmerkungen, die zu erkennen geben, dass der wertende Religionsvergleich an das Wertfundament des eigenen kulturellen Kontexts gebunden ist. Wenn Troeltsch als Ergebnis seines Begründungsganges etwa formulierte: «Die [...] personalistische Erlösungsreligion des Christentums ist die höchste und folgerichtigst entfaltete Lebenswelt, die wir kennen»³², dann bringt der Zusatz «die wir kennen»³³ die Bindung des wertenden Bewusstseins an seinen historischen Ort und damit die Begrenztheit des Gesichtskreises zum Ausdruck.

Troeltsch ist sich darüber im Klaren, dass die konstatierte Höherwertigkeit letztlich nicht über ein «für mich» bzw. «für uns» zu einem «an sich» gelangen kann. Sie lässt sich nicht standortunabhängig und allgemeingültig feststellen. Das hat seinen Grund nicht nur in der Kulturgebundenheit des urteilenden Subjekts, sondern in der Kulturgebundenheit des Christentums selbst. Höchstgeltung kann der christlichen Religion demzufolge nur in dem von ihr beherrschten Kulturraum und nur bis in die gegenwärtige

³² KGA V, 199.

³³ Vgl. auch: Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums (siehe Anm. 1), 210: «soweit unser historischer Gesichtskreis reicht»; a. a. O., 191: «uns geltenden» – der Satz, der diese Klausel enthält, ist von Troeltsch in der zweiten Auflage eingefügt worden (GS II), 509: «für unseren Kultur- und Lebenskreis».

Zeit zuerkannt werden. Dieses Bewusstsein tritt dann besonders in seinem Spätwerk «Der Historismus und seine Überwindung» deutlich hervor. Der Versuch, die historisch-relative Höchst- oder wenigstens Höhergeltung des Christentums zu erweisen, wird aufgegeben.

In seinem 1922 ausgearbeiteten Vortrag «Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen»³⁴ betont Troeltsch die individuelle, unvergleichliche Eigentümlichkeit und Einmaligkeit der Religionen, die an ihren jeweiligen Kulturkreis gebunden sind. Er baut den bei Schleiermacher angelegten Individualitätsgedanken nun so weit aus und drängt den im Religionsbegriff postulierten Gemeinsamkeitsgrund der Religionen so weit zurück, dass die Religionen als Hervorbringungen der Kulturgeschichte je für sich nebeneinanderstehen und ein wissenschaftlicher Vergleich nicht mehr möglich ist. Mit dem Allgemeinbegriff der Religion ist somit auch die postulierte Gemeinsamkeit der Religionen und damit ihre Vergleichbarkeit in den Hintergrund getreten. Die Höchstgeltung des Christentums lässt sich aus der Religionsgeschichte nicht erweisen: «[...] soweit menschliches Auge in die Zukunft dringen kann, werden die großen Offenbarungen der verschiedenen Kulturkreise trotz einiger Verschiebungen an den Rändern geschieden bleiben, und die Verschiedenheiten ihres Wertes werden sich niemals objektiv feststellen lassen, da die Voraussetzungen jeder Argumentation schon mit bestimmten Eigentümlichkeiten des jeweiligen Kulturkreises zusammenhängen.»³⁵ Die schon in der zweiten Auflage der Absolutheitsschrift herausgestellte historische Kontextgebundenheit geistiger und damit auch religiöser Inhalte, Hervorbringungen und Ansprüche findet sich hier konsequent angewendet.

Und auch die zweite, religionsgeschichtlich-entwicklungsdynamische Argumentationslinie, die das Christentum als Konvergenzpunkt der Religionsgeschichte auszuweisen suchte, wird dahingehend korrigiert, dass der Zusammenschluss der Entwicklungsrichtungen nicht in einer historischen Religion – einschließlich des Christentums – liege, sondern jenseits aller Historie im Absoluten selbst.³⁶

³⁴ Ernst Troeltsch: Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen (KGA XVII), 105–118.

³⁵ A. a. O., 118.

³⁶ A. a. O., 117.

Selbst die Kategorie der Persönlichkeit, die in der Absolutheitsschrift von 1902 und vor allem in der zweiten Auflage von 1912³⁷ noch eine zentrale kriteriologische Rolle gespielt hatte, wird von Troeltsch jetzt nur noch als zeit- und kulturgebundene Bestimmung verstanden und auf den Geltungsbereich der modernen europäischen Geistesgeschichte mit der für sie charakteristischen Anthropozentrik beschränkt.³⁸

Den Überlegungen Troeltschs zum «Absolutheitsanspruch» des Christentums und seiner zunehmenden Betonung der Kontextualität der christlichen Religion entspricht auch sein Missionsverständnis. Missionarische Anstrengungen sollten nur dort unternommen werden, wo die europäische Zivilisation die angestammten Kulturen und Religionen bereits affiziert und transformiert habe. Als Beispiel nennt er China und Japan. Gegenüber Religion wie dem Islam, dem Judentum oder dem Hinduismus, die in sich gefestigt sind und sich westlichen Einflüssen bisher kaum geöffnet haben, sollte sich die christliche Mission dagegen zurückhalten. «Wenn wir das Christentum auch als den Höhepunkt dieser Entwicklung betrachten, so ist dabei doch auch die außerchristliche Religion wahres und tiefes religiöses Leben von oft recht großartigen Früchten des inneren Lebens.»³⁹ Im Islam sieht Troeltsch allerdings eine zunehmende Neigung, sich an die abendländische Kultur anzupassen und sich für Entwicklungen der Moderne zu öffnen.

2.3. Troeltsch weiterdenken

Die im Folgenden gestellten kritischen Rückfragen sind aus einer heutigen Perspektive formuliert, die dem Kontext, in dem Troeltsch seinen Ansatz entwickelte, nicht gerecht wird. Für die Frage, wie dieser Ansatz weiterzudenken ist, sind sie aber von Bedeutung.

Nicht erst Troeltschs Antwort, sondern schon seine Frage nach dem Wertverhältnis des Christentums zu anderen Religionen und die damit

³⁷ Troeltsch forderte, die «Gesamtansicht auf neue Fragen» sei von denen zu entwickeln, «die gegenüber allen pantheistischen und relativistischen Neigungen des modernen Geistes im christlichen Personalismus den unaufgeblichen Besitz unseres religiösen und geistigen Daseins erkennen» (KGA V, 243).

³⁸ Ernst Troeltsch: Die Stellung des Christentums (siehe Anm. 34), 118.

³⁹ Ernst Troeltsch: Die Mission in der modernen Welt, in: CW 20/1906, 8–12 (erscheint in KGA X).

verbundene Frage nach der Entwicklungsrichtung der Religionsgeschichte zu höheren Erscheinungsformen hängt von Voraussetzungen ab, die für die heutige religionstheologische Debatte kaum mehr in Anspruch genommen werden können. Mit der Heidelberger Schule des Neukantianismus (Windelband und Rickert), aber auch beeinflusst von der Geschichtsphilosophie Rudolf Euckens ging er in der Absolutheitsschrift davon aus, dass geschichtlichen (und damit auch religiösen) Erscheinungsformen ein Wert inhäriert, der sich dann einer axiologischen Betrachtung (von einem übergeschichtlichen, «metaphysischen» Standpunkt aus) in relativer Eindeutigkeit erschließt. Die metaphysische Voraussetzung seines Entwicklungsbegriffs besteht darin, «daß die Vernunft, die im menschlichen Geist waltet, auch in der Welt überhaupt walte und hier wie dort einen Trieb zur Entfaltung und Herausstellung ihres letzten Sinnes und tiefsten Gehaltes in sich schließt»⁴⁰. Wo dieser geschichtsteleologische (und damit geschichtstheologische) Überbau – die Annahme einer *revelatio continua* in der Religionsgeschichte – seine Überzeugungskraft verliert, büßt auch der Versuch einer Wertermittlung religiöser Erscheinungen (und ganzer Religionen) aus der Religionsgeschichte seine Plausibilität ein.

Ganz offensichtlich atmet die Durchführung des wertenden Vergleichsverfahrens den Geist des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts vor den kulturellen Erschütterungen des Ersten Weltkriegs. Das Ideal der freien sittlichen Persönlichkeit bildet den Wertmaßstab und präfiguriert damit auch das Resultat der Wertung. In seinem Spätwerk hat Troeltsch diese Problematik zunehmend in Rechnung gestellt. Aus heutiger Sicht ist die Perspektive, die er in der Absolutheitsschrift einnimmt, christo- und eurozentrisch. Im Lichte postkolonialer Kritik erscheint sie als kultur- und religionsimperialistisch.

Angewendet auf die *christlichen* Konfessionen führt das wertende Vergleichsverfahren dazu, den Protestantismus als die höher-, wenn nicht höchstwertige Konfession auszuweisen. Denn dort ist das genannte Ideal in den Augen Troeltschs am ehesten realisiert. Die Vielfalt des weltweiten Christentums kommt dabei nicht in den Blick.

Gegenüber dem Ansatz Schleiermachers wird den einzelnen nicht-christlichen Religionen zwar mehr Beachtung geschenkt; die konkreten Erscheinungsformen der Religionsgeschichte spielen eine wichtigere Rolle. Doch kommen auch hier die Religionen nicht in ihrem individuellen

⁴⁰ Ernst Troeltsch: Die Selbstständigkeit der Religion, in: ZThK 6, 1896, 79.

Selbstverständnis und in ihrer inneren Vielfalt zur Sprache. In der typisierenden Betrachtung tritt diese Vielfalt zurück. Die Religionen erscheinen als Teil eines großen, vom allgemeinen Prinzip der Selbstverwirklichung des Geistes geleiteten Entwicklungszusammenhangs. Es handelt sich um eine idealistische Deutung der Religionsgeschichte. So sehr sich der Blick auf das Konkrete und Einzelne in dieser Geschichte richtet, letztlich zielt er immer auf das Ganze und Prinzipielle im Modus seiner Entwicklung.

Auch bei Troeltsch liegt eine Theologie der Religionen im Sinn des *genitivus objectivus* vor. Die Religionen werden in den Bezugsrahmen einer christlich geprägten Religionsphilosophie gestellt und darin zu «Objekten» der Betrachtung gemacht. Anders als Schleiermacher geht Troeltsch nicht mehr von einer Wesensbestimmung des Christentums aus. Er schließt sich also lediglich an die erste der beiden Argumentationslinien an, die Schleiermacher in den Prolegomena seiner Glaubenslehre entfaltet hatte: an die religionsphänomenologisch-typologische Betrachtung.

Troeltschs Programm, die relative Absolutheit des Christentums bzw. der in ihm überlieferten Gotteserschließung durch eine historische Wertbestimmung nach wissenschaftlich akzeptablen Maßstäben zu erweisen, muss im Rückblick als gescheitert betrachtet werden. Zu offensichtlich ist der Versuch, Religionen zu typologisieren und die Typen im Blick auf deren Realisierungsgestalten in der Religionsgeschichte zu evaluieren, an philosophische und theologische Voraussetzungen gebunden, die ihre Plausibilität weitgehend eingebüßt haben. Das darin ausgetragene Grundproblem bleibt aber erhalten: die Notwendigkeit, religiöse Erscheinungen nicht nur zu verstehen und zu vergleichen, sondern in einigen Fällen auch zu werten. Denn Religionen stiften nicht nur Heil, sie verbreiten auch Unheil, sowohl im Kleinen, d. h. in den individuellen Lebensdeutungen und Handlungsorientierungen, als auch im Großen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, wenn sie sich politisieren und Gewalt legitimieren oder gar erzeugen. Die Forderung nach dialogischen Beziehungsformen zwischen den Anhängern der Religionstraditionen und -gemeinschaften kann nicht eine unkritische Anerkennung aller religiösen Erscheinungsformen bedeuten. Es braucht auch eine (theologische und außertheologische) Religionskritik. Die notwendige Wertung kann aber weder auf a priori für gültig erklärte Maßstäbe gestützt, noch a posteriori aus der Geschichte selbst entnommen werden – weder aus einer phänomenologischen Betrachtung den einzelnen Erscheinungsformen, noch aus einer philosophischen Betrachtung der darin realisierten ideellen Gehalte, noch

aus einer axiologischen Betrachtung der darin realisierten Werte. Sie gründet in subjektiven und intersubjektiv geteilten Wertpräferenzen. Es kommt dann allerdings darauf an, die präferierten Wertsetzungen in einen kritischen Diskurs einzubringen – sowohl intrareligiös als auch interreligiös. Es ist dies die normative Dimension des Dialogs über den Dialog. Dabei geht es dann auch um die angewendeten Kriterien.

Doch kann sich diese Beurteilung nicht – wie bei Troeltsch – auf ganze Religionen beziehen. Für solche Globalurteile gibt es keinen Erkenntnisstandpunkt. Sie kann sich nur auf einzelne Phänomene beziehen und sie bleibt – wie Troeltsch selbst zunehmend in Rechnung gestellt hat – an die Perspektive der urteilenden Person und ihres religiösen und kulturellen Kontextes gebunden. Die Religionsgeschichte bietet bestenfalls das Material, nicht aber die Maßstäbe der Beurteilung.

Die Betonung der Subjektivität von Wertsetzungen bedeutet nicht, dass diese der Forderung enthoben wären, Rechenschaft über ihre Gewinnung und beanspruchte Geltung zu geben. Damit stellen sich dann gewichtige Fragen im Blick auf die zu entwickelnde Kriteriologie und deren Anwendung:

- Nach welchem Maßstab sind solche Beurteilungen vorzunehmen? Nach binnenreligiösen, also solchen, die in der je eigenen Religions-tradition des urteilenden Subjekts angelegt sind (etwa dem Gebot der christlichen Nächstenliebe), oder nach allgemein ethischen (etwa den Menschenrechten) oder nach philosophischen (etwa Kontingenzbewusstsein, Konsistenz, Kohärenz und Symmetrie⁴¹)?
- Wie sollen die Kriterien gewonnen und begründet werden? Religions-intern oder extern? Sollen es religionsübergreifende oder sogar religionsunabhängige Normen mit relativ universalem Geltungsanspruch sein oder können und dürfen die jeweiligen Religionsbildungen nur an den normativen Vorgaben gemessen werden, die sie in ihrer eigenen Tradition hervorgebracht haben? Sollen die Kriterien gewonnen werden aus den Quellen und Traditionen der Religionen, aus dem Religionsrecht des säkularen Staates und den ungeschriebenen Regeln liberaler Gesellschaften, aus ethischer Reflexion oder religionsphilosophisch-normativer Rationalität?

⁴¹ Nach: Klaus von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012, 293–316.

- Wie sollen sie beschaffen sein – eher formal und allgemein oder inhaltlich und konkret? Kann ein Mittelweg gefunden werden, wie es etwa im «Projekt Weltethos»⁴² versucht wurde?

Es ist hier nicht der Ort, diese Fragen zu thematisieren. Ich habe das in anderen Publikationen getan.⁴³ Hier ging es lediglich darum, zu zeigen, worin der von Troeltschs religionstheologischen Überlegungen ausgehende Impuls für eine gegenwärtige Theologie der Religionen liegen könnte: in der (methodischen und inhaltlichen) Reflexion über eine interreligiöse Urteilsbildung.

In Karl Barths theologischen Reflexionen über Religion und Religionen, denen wir uns jetzt zuwenden werden, spielt die Religionskritik eine zentrale Rolle; allerdings nicht als Versuch, die Geister innerhalb der Religion(en) zu unterscheiden, sondern im Sinn einer theologischen Fundamentalkritik an Religion überhaupt.

⁴² Hans Küng: Projekt Weltethos, München 2008¹¹.

⁴³ Reinhold Bernhardt: Die Polarität von Freiheit und Liebe. Überlegungen zur interreligiösen Urteilsbildung aus dogmatischer Perspektive, in: ders., Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (BThR 1), Zürich 2005, 71–101; ders.: Religionsethik. Gibt es Kriterien zur Evaluierung von Religionen?, in: Helmut A. Müller (Hg.): Kultur, Religion und Glauben neu denken. Von der abrahamischen Ökumene zur Ökumene der Religionen, Berlin 2014, 121–145.

3. Karl Barth

In den internationalen religionstheologischen Debatten der Gegenwart trifft man verbreitet auf die Weigerung, die Theologie Barths konstruktiv zu rezipieren. Für die Mehrheit derer, die sich an diesen Debatten beteiligen, stellt Barths Verständnis von Religion und Religionen eine Negativfolie dar, von der sie sich kritisch abgrenzen. Nur eine von vielen Stimmen sei dafür in den Zeugenstand gerufen: die des emeritierten Regius Professors of Divinity an der Universität Oxford, Keith Ward, der Emil Brunner in seine Kritik gleich miteinschließt: «Barth and Brunner are not merely of no help; they are a positive hindrance.»¹

Zuweilen wurde und wird Barths Position dabei verkürzt, einseitig und verzerrt wiedergegeben. Aus dem historischen und theologischen Zusammenhang gerissene Spitzensätze – vor allem aus den 1930er Jahren – wurden von Autor zu Autor weitergereicht.²

¹ Keith Ward: *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 1994, 21.

² So zitiert Gerhard Schweizer Barth mit folgenden Worten: «Das Christentum sollte in das Herz dieser Religionen, wie sie auch heißen mögen, vordringen und, komme was da wolle, seine Botschaft von dem einigen Gott und seinem Erbarmen für die verlorenen Menschen verkünden, ohne auch nur um Haaresbreite ihren «Dämonen» Zugeständnisse zu machen.» (Gerhard Schweizer: *Islam verstehen: Geschichte, Kultur und Politik*, Stuttgart 2015, 277). Als Beleg verweist er auf: Gustav Mensching: *Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*, Stuttgart 1974, 18. Das Zitat findet sich allerdings nicht auf dieser Seite, sondern auf S. 187). Mensching gibt als Quelle an: Sarvepalli Radhakrishnan: *Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken*, Darmstadt 1952, 365. Dieser hat das Zitat entnommen aus: Nicol Macnicol: *Is Christianity Unique? A Comparative Study of the Religions* (Wilde Lectures, Oxford, 1935), London 1936, 168f. Macnicol, der Missionar in Indien war und Barths Religionstheologie kritisch gegenüberstand, bezog sich auf einen Aufsatz Barths, von dem er (fälschlicherweise) annahm, dass es sich um einen Vortrag handle, den Barth 1928 gehalten habe und der (diese Angabe ist zutreffend) als «Lutterworth Paper» unter dem Titel «Questions to Christendom» erschienen sei (168, Anm. 1). Diese dürftige Quellenangabe verweist auf den von R. Birch Hoyle übersetzten, bei The Lutterworth Press in London (ohne Datumsangabe) erschienenen Zeitschriftenbeitrag Barths «Fragen an das Christentum» vom 1. Advent 1931, in: *Zofingia*. Zentralblatt des Schweizerischen Zofin-

Ein Problem stellt zuweilen auch die Übersetzung ins Englische dar. Der Titel von § 17 der KD lautet auf Deutsch: «Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion». «Aufhebung» hat dabei den Dreiklang der von Hegel unterschiedenen Bedeutungen *negatio*, *conservatio* und *elevatio*. In der englischen Übersetzung kommt nur die erste dieser drei Bedeutungen zum Ausdruck: «The revelation of God as the *Abolition* of Religion». Damit ist die Beziehung zwischen Offenbarung und Religion nicht mehr dialektisch, sondern rein negativ bestimmt.

Allerdings hat Barth aber auch selbst genügend Stoff für Urteile wie das von Ward gegeben. Die wohl schärfste Kritik an den Religionen und die deutlichste Absage an dialogische Beziehungen zwischen den Religionen findet sich in dem 1931 erschienenen Artikel «Fragen an das Christentum»³. Dort plädiert er für eine christliche Mission, «die dem Menschen auf den Kopf zusagt [...], dass seine vermeintliche absolute Bindung an den «Gott», dieser und dieser Religion ein Rausch ist, den er ausschlafen kann und soll»⁴. Über die offenbarte Wahrheit gebe es kein «parlamentieren»⁵, man könnte auch sagen: kein Dialogisieren.

gervereins 72, 32/1931, 169–176, abgedruckt in: ders.: Theologische Fragen und Antworten (Gesammelte Vorträge III), 1957, 93–99, aufgenommen in: Karl Barth-Gesamtausgabe (= **GA**) 49, Zürich 2013, 141–155. Dort fordert Barth, das Christentum solle sich aller interreligiösen Brückenschläge enthalten und stattdessen «mit seiner Botschaft von dem einen Gott und seiner Barmherzigkeit für den verlorenen Menschen durch alle Religionen, wie sie auch heißen mögen, und werde daraus, was da wolle, mitten hindurchgeh[en], ohne sich ihren Dämonen auch nur einen Finger breit anzupassen» (GA 49, 152).

Außerdem bezieht sich Macnicol auf: Karl Barth: *La Théologie et la Mission à l'heure présente*, in: *Cahiers du Monde Non-Chrétien* 4/1932, 70–104; dt.: Karl Barth: *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*: Vortrag, gehalten an der Brandenburgischen Missionskonferenz in Berlin am 11. April 1932, in: *Zwischen den Zeiten* 10, 1932, 189–215, abgedruckt in: ders., *Theologische Fragen und Antworten* (Gesammelte Vorträge III), Zürich 1957, 100–126, aufgenommen in: GA 49, 156–208.

Macnicols Bezugnahme auf Barth (168–171 in seinem Buch) hat die Rezeption der religionstheologischen Position Barths in der englischsprachigen (Missions-)Theologie maßgeblich beeinflusst und von dort aus auch auf die deutschsprachige Rezeption zurückgewirkt.

³ Siehe Anm. 2.

⁴ A. a. O., 153.

⁵ A. a. O., 153.

Um Aussagen wie die zitierte zu verstehen, muss man sich zum einen Barths Religionsbegriff vergegenwärtigen und zum anderen nach dem Erfahrungskontext fragen, in dem er diesen Begriff ausgebildet hat.

Barths Religionsbegriff ist ganz und gar theologisch-anthropologisch und nicht religionsgeschichtlich und religionsphänomenologisch geprägt. Es geht ihm nicht um die Religionen als Geschichtswirklichkeiten, es geht ihm nicht um die Beziehung des christlichen Glaubens zum Islam, zum Hinduismus und Buddhismus, sondern um menschliche Religiosität als «stille[n] religiöse[n] Besitz»⁶, als im Menschen liegendes potenzielles Sensorium für die Wirklichkeit Gottes. Daraus erklärt sich Barths theologische Abstinenz gegenüber den real existierenden Religionen.

Fragt man weiter nach dem Erfahrungskontext dieses Religionsverständnisses, dann zeigt sich, dass er nicht nur die klassischen religiösen Gemeinschaften und Traditionen vor Augen hatte, sondern auch quasireligiöse totalitäre Bewegungen wie den (russischen) Kommunismus, den internationalen Faschismus und – überraschenderweise – den «Amerikanismus» «mit seinen undiskutierbaren Göttern Gesundheit und Behaglichkeit»⁷. Mehr als durch die «alten» Religionen sieht er den christlichen Glauben durch diese «neuen» Religionen herausgefordert. Den Faschismus bezeichnet er als eine «neue oder uralte Naturreligion»⁸. Daneben konstatiert er ein Wiedererstarken der «historischen Religionen des Ostens», besonders des Islam.⁹

Von allen diesen – neuen und alten – Religionen habe das Christentum nichts anderes als «Kampf bis aufs Messer» zu erwarten.¹⁰ Denn das Christentum stelle «die Gottheit aller Götter und mit ihnen den Ernst aller Religiositäten»¹¹ infrage. Hier werde nicht eine menschliche Gottesvorstellung, sondern Gott selbst verkündet. Das Christentum «müsste wissen, daß es in den es umgebenden Fremdreigionen [...] im Dämon

⁶ Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik (= **KD**) I/2 (1938), 354. Bei den Verweisen auf die KD gebe ich das Erscheinungsjahr des jeweiligen Bandes an, weil diese zeitliche Einordnung für das Verständnis der immer auch durch ihren zeitgeschichtlichen Kontext geprägten Theologie Barths von Bedeutung ist.

⁷ So in: Karl Barth: Fragen an das Christentum (siehe Anm. 2), 152.

⁸ Ebd.

⁹ A. a. O., 94f.

¹⁰ A. a. O., 95.

¹¹ Ebd.

dieser Religionen schlechterdings *Feinde* vor sich hat, von denen es keine Toleranz zu erwarten hat, weil es ihnen auch keine gewähren kann»¹².

Im Folgenden soll zunächst Barths theologischer Religionsbegriff skizziert werden. Dann wende ich mich den – oft stereotypisierenden, kritischen bis polemischen – Anmerkungen Barths zum Judentum, zum Islam und zum Buddhismus zu. Der Bezug zum Buddhismus ist insofern interessant, als es bei einzelnen zen-buddhistischen Gelehrten eine Rezeption der Theologie Barths gab, die in Kapitel 3.5. nachgezeichnet werden soll. In einem letzten Teil dieses Kapitels will ich mit Barth über Barth hinausgehen und in seiner Theologie Anschlussmöglichkeiten für die gegenwärtige Theologie der Religionen herausarbeiten.¹³

3.1. Barths theologischer Religionsbegriff

Barths theologische Überlegungen zum Thema Religion und Religionen, die er vor allem in der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars (1922), in § 17 der KD (1938) und in § 67 der KG (1959) entfaltet, sind eminent religions*kritisch*. Während diese Kritik in der ersten Auflage des Römerbriefkommentars noch kaum zutage tritt, nimmt sie in der zweiten Auflage breiten Raum ein. Besonders im 7. Kapitel deutet er die paulinische Kritik am «Gesetz» ganz im Sinn einer Kritik an «Religion». In dieser sieht er das selbstherrliche Bemühen des Menschen, von sich aus – aus eigener Potenz und Anstrengung – eine Beziehung zu Gott zu etablieren und zu kultivieren. Damit widerspricht sie radikal der Gnade Gottes. Damit nimmt Barth die reformatorische Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium auf und schreibt die Religion in diese ein. Dabei ist Barths Sicht der Religion als Auflehnung gegen Gott negativer als Paulus' Sicht des Gesetzes, das immerhin in einer Verordnung Gottes gründet. Religion

¹² A. a. O., 96.

¹³ In der folgenden Darstellung nehme ich Material auf aus: Reinhold Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums (siehe Anm. 1 in der Einleitung zu diesem Band), 149–173; ders.: Karl Barths Beitrag zu einer gegenwärtigen Theologie der Religionen, in: ThZ 71, 2015, 97–113; ders.: Religion als Götzendienst? Barth und die Religionstheologie, in: Susanne Hennecke (Hg.): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und in der Ökumene, Göttingen 2018, 89–106; ders.: Karl Barths Lehre von der Gnade Gottes in interreligiöser Perspektive, in ThZ 75/4, 2019, 266–283.

korreliert dem in der Natur des Menschen angelegten sündigen Gebrauch des Gesetzes.

Wie Barth es dann vor allem in § 17 der KD herausarbeitet, hat Religion zwei Seiten: Die eine betrifft die Epistemologie, also die Gotteserkenntnis, die andere ist auf die Soteriologie bezogen, d. h. auf die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen.

Zum einen besteht Religion demnach im Versuch des Menschen, «Gott von sich aus zu erkennen»¹⁴, anstatt sich der Selbstmitteilung Gottes auszusetzen und sie im Glauben anzunehmen. Dieser Versuch führt aber nach Barth immer nur zur Kreation von Gottesbildern, so wie es Feuerbach beschrieben hat. An die Stelle des göttlichen Werks wird ein menschliches Gemächte – eine «Projektion» – geschoben.¹⁵ In seinem Entwurf zum § 77 der KD («Eifer um die Ehre Gottes») bringt Barth den Unterschied zwischen Offenbarung und Religion auf den Punkt: Die Offenbarung bringt sich selbst zur Geltung; in den Religionen finden sich dagegen nur Surrogate des Göttlichen.¹⁶ Barths ganze Theologie lebt aus dem Vertrauen in die Selbstmitteilungs- und Selbsterschließungskraft der Offenbarung.

Zum anderen besteht die Religion im Streben des Menschen, Gott mit sich (dem Menschen) zu versöhnen, anstatt sich von Gott versöhnen zu lassen und diese Versöhnung im Glauben als unverdientes Geschenk entgegenzunehmen. In der Zurückweisung dieses Versuchs des Menschen, sich selbst zu rechtfertigen und zu heiligen, bestand das Herzstück der reformatorischen Theologie. Auch in dieser Hinsicht besteht der Grundfehler der Religion nach Barth darin, Gott gegenüber eigenmächtig tätig werden zu wollen und das allein *ihm* mögliche Werk in die *eigenen* Hände zu nehmen. Demgegenüber betont Barth den Tatcharakter der Offenbarung: Sie ist die Tat Gottes, durch die er den Menschen in eine heilsame Beziehung zu sich selbst setzt.

Religion ist stolze Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott und darin nichts anderes als Sünde. Die menschliche Gottsuche widerspricht aber der Selbstmitteilung des menschensuchenden Gottes. Wäh-

¹⁴ Vgl. KD I/2 (1938), 328.

¹⁵ »[A]n die Stelle der göttlichen Wirklichkeit, die sich uns in der Offenbarung darbietet und darstellt, [tritt] ein Bild von Gott, das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat« (ebd).

¹⁶ Karl Barth: Das christliche Leben: Die kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959–1961 (GA 7), Zürich 1999³, 213.

rend die Bewegungsrichtung der Religion vom Menschen hin zu Gott geht, geht die Bewegungsrichtung der Offenbarung in unumkehrbarer Einseitigkeit von Gott zum Menschen hin. Gott hat von sich aus längst den entscheidenden Schritt auf die Menschen zu getan: im Ereignis der Selbstoffenbarung in Christus. Der Mensch braucht sich dieser Offenbarung nur zu unterstellen; nichts *braucht* er dazuzutun, nichts *kann* er dazutun und nichts *darf* er dazutun, will er die von Gott eröffnete Beziehung nicht verfehlen.¹⁷

In diesen beiden Blickrichtungen – der epistemologischen und der soteriologischen – ist Barths Religionstheologie also Religionskritik, die im Satz gipfelt: «Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen *die* Angelegenheit des *gottlosen* Menschen.»¹⁸ In diesem Verdikt fließen die beiden oben genannten Ströme der Religionskritik zusammen: die theologische Kritik der Reformatoren an menschlicher Selbsterhebung gegenüber Gott, die sich in der Rechtfertigungslehre artikuliert, und die philosophische Religionskritik Feuerbachs, die sich in der sogenannten Projektionstheorie Ausdruck verschafft hat.

Die von Barth vorgenommene methodische Operation kann man beschreiben als Ausdehnung der Rechtfertigungslehre über den Bereich der Soteriologie hinaus auf den Bereich der Gotteserkenntnis. Gnaden- und Offenbarungstheologie sind ineinander verschränkt. Diese Verschränkung durchzieht die ganze Theologie Karl Barths und spiegelt sich gewissermaßen negativ auch in seiner Religionskritik.

Die erste Antwort, die Karl Barth in KD, § 17 auf die Frage nach dem Wesen der Religion gibt, lautet demnach: «Götzendienst und Werkgerechtigkeit ist alle Religion auch auf der vermeintlich höheren Stufe, auf der sie den Götzendienst und die Werkgerechtigkeit aus ihren eigenen Kräften und auf ihren eigenen Wegen überwinden zu wollen scheint.»¹⁹

Barth radikalisiert damit die theologische Religionskritik: Diese kann sich nicht damit begnügen, Götzendienst und Werkgerechtigkeit *in* der Religion zu kritisieren. Sie hat *die Religion selbst und als solche* als Götzen-

¹⁷ Falk Wagner unterzieht dieses in seinen Augen autoritäre Verständnis von Offenbarung einer scharfen Kritik: «Die Offenbarung Gottes wird als unbedingte Herrschaftsmanifestation des seine unmittelbare Selbstbestimmung durchsetzenden Substanz-Subjekts gefaßt.» (Falk Wagner: *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, 623).

¹⁸ KD I/2 (1938), 327.

¹⁹ KD I/2 (1938), 343.

dienst und Werkgerechtigkeit zu durchschauen. Damit ist die außertheologische Religionskritik theologisch rezipiert.

Im Kampf gegen diesen Götzendienst schienen Barth sogar Bilderstürmerei und Tempelzerstörung gerechtfertigt zu sein: «Es hatte und hat freilich seine Notwendigkeit und seinen guten Sinn, wenn in Zeiten eines wachen christlichen Empfindens zum Schmerz aller Ästheten heidnische Tempel dem Erdboden gleichgemacht, Götter und Heiligenbilder zerstört, Glasmalereien entzweigeschlagen, Orgeln ausgeräumt wurden.»²⁰ Diese Aussage ist nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die Gegenwart und die Zukunft bezogen («hatte *und* *hat*»). Sie legitimiert christlich motivierte Zerstörungswut gegen Sakralgebäude und -objekte außerchristlicher Religionen.

Dieser ersten Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Religion – Religion ist Götzendienst – stellt Barth eine zweite gegenüber, die er allerdings nur auf die *christliche* Religion bezieht. Sie lautet: Religion ist der Darstellungsraum der Offenbarung Gottes. Es gibt Gottes Offenbarung in Jesus Christus nicht formlos, sondern immer nur im irdenen Gefäß der Religion. Barth sieht darin einen Ausdruck der «Menschlichkeit» der Offenbarung, d. h. der Zuwendung Gottes zum Menschen.

Schon im «Römerbrief» hatte er konstatiert, dass es «Gnade nicht ohne Gnadenerlebnis, nicht ohne um dieses Erlebnis sich kristallisierende Religion»²¹ gibt. In § 17 der KD räumt er dann ein, dass Gottes Offenbarung «*auch* als «Christentum» und also *auch* als «Religion» und also *auch* als menschliche Wirklichkeit und Möglichkeit» verstanden werden müsse.²² Als *Religion* (d. h. als Kulturschöpfung *des Menschen*) steht das Christentum auf der gleichen Ebene mit den anderen Religionen. *Von Gott her* aber ist sie mehr (und anderes) als das: Sie ist der Darstellungsraum der Offenbarung. Die christliche Religion ist von Gott *sola gratia* dazu erwählt worden, zum Gefäß seiner Offenbarungswahrheit zu werden. Indem er ihr die Sünde der Religion vergab, enthob er sie der sündigen Solidargemeinschaft der Religionen, rechtfertigte und heiligte sie. Er verlieh ihr den Namen Jesu Christi und erhob sie damit zur *wahren*, weil *christlichen* Religion.

Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erscheint bei Barth «notwendig als ein Besonderes auf dem Felde des Allgemeinen, das man Reli-

²⁰ KD I/2 (1938), 328.

²¹ Karl Barth: Der Römerbrief (1922), Zürich 1984¹³, 212.

²² KD I/2 (1938), 308.

gion nennt: «Christentum» oder «christliche Religion», ein Prädikat an einem Subjekt, das auch andere Prädikate haben kann, eine Spezies in einem Genus, zu dem auch andere Spezies gehören. Es gibt ja außer und neben dem Christentum auch Judentum und Islam, Buddhismus und Shintoismus, animistische und totemistische, asketische, mystische und prophetische Religion aller Art.»²³

Gerade diese Verwechselbarkeit auf der Ebene der Erscheinungsformen macht aber die Unterscheidung im Blick auf den Grund und den Inhalt notwendig. Diejenige Religion, die dem – mit dem Christusnamen verbundenen – definitiven Gotteswort Gestalt gibt, ist von allen anderen Religionen kategorial «unterschieden und ausgesondert»²⁴. Daher sind auch alle ihre Lehren und Lebensformen der Vergleichbarkeit mit außerchristlichen Analogien enthoben.

Gewiss wird Barth nicht müde, die Unverfügbarkeit, den vollkommen unverdienten Geschenkcharakter dieser Gnadengabe zu betonen und auch der von Gott wahrgemachten Religion entgegenzuhalten, *in* ihr selbst liege nichts, was eine Würdigkeit für diese Auszeichnung begründen könnte. Im Gegenteil sei und bleibe auch sie immer noch Unglaube, genauso, wie auch der gerechtfertigte Sünder immer noch Sünder bleibt. Und doch steht die christliche Religion – im Lichte der Offenbarung betrachtet – nicht mehr auf einer Ebene *mit*, auch nicht auf einer Stufe *über* den anderen Religionen, sondern in kategorialer Unterschiedenheit ihnen *entgegen* – wie das Licht der Finsternis und die Wahrheit der Lüge.²⁵ Sie ist «der Welt der Religionen und dem über sie gesprochenen Urteil und Gericht entrissen wie ein Brand dem Feuer»²⁶. Von Gott zur starken Kundgebung seiner Offenbarung erhoben, kann sie den Religionen nun in ungebrochenem Selbstbewusstsein begegnen²⁷ und sie in einer von Gott bevollmächtigten Mission zur Umkehr auf den Christusweg auffordern.²⁸ Auch wenn Barth davor warnt, das göttliche Urteil, dass Religion Unglaube sei, ungebrochen in menschliche Verurteilungen zu übersetzen, so steht es für ihn als göttliches Urteil über die Religionen eben doch fest und wird im christlichen Glauben erfasst.

²³ Vgl. KD I/2 (1938), 306.

²⁴ KD I/2 (1938), 393.

²⁵ KD I/2 (1938), 377.

²⁶ KD I/2 (1938), 392.

²⁷ KD I/2 (1938), 362–364.

²⁸ KD I/2 (1938), 392.

Die *eine* Seite der Dialektik, die Barths theologischen Religionsbegriff kennzeichnet – Religion als Götzendienst – wird also auf alle Religionen, einschließlich der christlichen, angewendet, die *andere* Seite – Religion als Darstellungsraum der Offenbarung – nur auf die christliche Religion. Die nichtchristlichen Religionen (wobei das Judentum hier zunächst auszunehmen ist) werden also nur durch die erste der beiden Aussagen qualifiziert.

Als Barth am 2. Mai 1962 in Princeton gefragt wurde, ob er die Gültigkeit von Offenbarungen in außerchristlichen Religionen akzeptiere, war seine Antwort ebenso kurz wie klar: «Nein»²⁹. In der Bibel würden die Religionen der umliegenden Völker und die der Welt nicht als eine Offenbarung behandelt. «[I]m Alten und Neuen Testament haben wir einen Kampf des sich selbst offenbarenden Gottes gegen das, was «Religion» genannt wird. [...] Die schlimmste Sache der Welt ist Religion, und die Bibel ist gegen Religion.»³⁰

An der Eigenbedeutung der Religionen und ihrem Selbstverständnis hatte Barth dementsprechend kein Interesse. Wolf Krötke konstatiert zu Recht: Die Religionen treten bei Barth «als Ausdruck jener *menschlichen Fähigkeit* in den Blick, für Gott oder das Göttliche empfänglich zu sein und in der Verehrung Gottes oder des Göttlichen zu leben. Sie werden nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen Erfahrung einer *Offenbarung Gottes* gewürdigt.»³¹ Das zeigt sich besonders deutlich an Barths vereinzelten Bemerkungen zum Islam, auf die wir noch zu sprechen kommen.

Es kommt Barth auf die Blickrichtung an: Die Offenbarung soll nicht von der Religion her, sondern die Religion(en) von der Offenbarung her betrachtet werden. Er ist sich bewusst, dass es neben dem Blick von der Christusoffenbarung her auch andere Blicke (etwa religionswissenschaftliche oder philosophische) auf die Religion geben kann. Er sieht seine theologische Aufgabe aber nicht darin, sich mit diesen anderen Blicken

²⁹ Karl Barth: Gespräche, 1959–1962 (GA 25), Zürich 1995, 301.

³⁰ Ebd.

³¹ Wolf Krötke: Impulse für eine Theologie der Religionen im Denken Barths, in: ZThK 104, 2007, 320–335, hier 320f (Hervorhebung W. K.). Von unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripten Barths (etwa vom ursprünglichen Paragrafen § 42 der KD «Gott und die Götter») ausgehend zeigt Krötke Ansatzpunkte für eine Theologie der Religionen auf.

auseinanderzusetzen, sondern einzig den Blick von der Christusoffenbarung her zu entfalten.³²

Ein in dieser Weise im Singular gebrauchter und offenbarungstheologisch aufgeladener Religionsbegriff scheint nun aber weder an *religionswissenschaftliche* noch auch an *vorwissenschaftlich-alltagssprachliche* Verständnisse von «Religion» anschlussfähig zu sein. Die in der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart geführten religionstheologischen Debatten gehen jedoch von *diesen* Verständnissen aus: nicht von einem theologischen, sondern von einem empirischen Religionsbegriff, nicht von «Religion» (im Singular) als anthropologischer Potenz, sondern von den «Religionen» (im Plural) als historischen Gemeinschaften und Bewegungen mit einem bestimmten Transzendenzbezug. Seit den 1960er Jahren hat sich in der Religionstheologie ein *empirical turn* vollzogen. Nicht im Barth'schen Gegenüber zu «Offenbarung» und «Glaube» wird «Religion» seither vorwiegend thematisiert, sondern im Gegenüber des Christentums in seinen verschiedenen Erscheinungsformen zu den anderen real existierenden Religionen.

Auch wenn es eine ungerechtfertigte Einseitigkeit ist, die Religionstheologie Barths dem Modell des religionstheologischen Exklusivismus zuzuordnen³³, weil damit die Dialektik dieses Ansatzes unterschlagen wird, so scheint dieser doch für eine respektvoll-würdigende Beziehungs-

³² Eine interessante Analogie zu Barths religionstheologischem Ansatz findet sich im Judentum um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Samson Raphael Hirsch, der Begründer der jüdischen Neo-Orthodoxie, lehnte den Religionsbegriff als menschliche Vorstellung ab und stellt ihm die Thora als Offenbarung Gottes gegenüber (Samson Raphael Hirsch: Betrachtungen zum jüdischen Kalenderjahr – Siwan, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd 1, Frankfurt/M. 1902, 80–113, bes. 83–88).

³³ Exemplarisch für eine solche Einordnung: Alan Race: Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions, London 1983, 11; Paul J. Griffiths: Problems of Religious Diversity, Malden, MA, 2001, 151–154; David Pitman: Twentieth century Christian responses to religious pluralism. Difference is everything, Farnham 2014, 25–41. John Hick hat Barths religionstheologischen Ansatz gar als «sublime bigotry» bezeichnet (John Hick: God has many names, Philadelphia 1982, 90). – Zu Recht konstatiert Sven Ensminger: «[T]he charge of Barth as an exclusivist originates from a very narrow reading of Barth's writings» (Sven Ensminger: Karl Barth's Theology as a Resource for a Christian Theology of Religions, London 2014, 216).

bestimmung zu außerchristlichen Religionen kaum hilfreich zu sein. Vor allem die Aussagen über den Islam lassen kaum eine dialogische Verhältnisbestimmung zu dieser Religion zu.

Barth stellt nicht die *Religion* des Christentums, sondern den christlichen *Glauben* den anderen Religionen gegenüber. Der eigentliche Konflikt der Wahrheitsansprüche tritt aber erst zutage und wird erst bearbeitbar, wenn man Religion gegen Religion, Glaube gegen Glaube, Offenbarung gegen Offenbarung stellt.

Auf eine (kritische) Auseinandersetzung mit den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen auf gleicher Augenhöhe wollte sich Barth aber nicht einlassen, weil er darin das Erstgeburtsrecht des christlichen Glaubens unter den Religionen verspielt sah, das diesem von Gott verliehen worden ist.³⁴

In einer Zeit, in der sich das Interesse auf die Etablierung dialogischer Beziehungen zwischen den Religionen richtet, muss eine solche Haltung Anstoß erregen. Die offensichtliche Inkompatibilität zwischen Barths Religionstheologie und den gegenwärtigen religionstheologischen Debatten hat ihren Grund darin, dass Barth die Religionen insgesamt unter das Verdikt sündhafter menschlicher Selbstüberhebung stellt, den christlichen Glauben demgegenüber aber in der Initiative Gottes gegründet sieht. Ein Interesse an dialogischen Beziehungen zu anderen Religionen kann daraus nicht erwachsen. Barths Beziehungsbestimmungen des christlichen Glaubens zum Judentum, zum Islam und zu den östlichen Religionen sind von theologischen Interessen bestimmt, die in seinem offenbarungstheologisch-christozentrischen Theologieprogramm wurzeln. Wenn demgegenüber heute nach einer Christologie im Kontext der Religionstheologie gefragt wird, ist die Fragerichtung in der Regel die umgekehrte. Es wird nicht gefragt, welche Konsequenzen sich aus einem bestimmten Verständnis der Christologie für die interreligiösen Beziehungsbestimmungen ergeben, sondern wie eine Christologie beschaffen sein müsste, die interreligiöse Dialogoffenheit auf eine theologisch verantwortbare Weise ermöglicht.

³⁴ KD I/2 (1938), 364.

3.2. Barths Sicht des Judentums

Barths Auseinandersetzung mit dem Judentum liegt nicht auf gleicher Ebene wie seine Auseinandersetzung mit anderen nichtchristlichen Religionen. Sofern das Judentum Religion ist, steht es zusammen mit diesen in der Solidarität der Sünder.³⁵ Es gründet aber – wie der christliche Glaube und zusammen mit diesem – in der authentischen Selbstmitteilung Gottes und ist insofern von diesen Religionen grundlegend zu unterscheiden. Barth ist dabei nicht an den realen Erscheinungsgestalten des Judentums interessiert, sondern betrachtet es in theologischer Perspektive.

Barths Stellungnahme zum nachbiblischen Judentum im Rahmen seiner Israeltheologie ist von einer ausgeprägten Dialektik durchzogen, die man als Dreischritt zusammenfassen kann. (a) Die Juden sind in Christus erwählt. (b) Sie haben diese Erwählung aber nicht angenommen und sich damit selbst verworfen. (c) In seiner Treue hält Gott jedoch an seiner Erwählung fest – als Erwählung von Christus her und auf ihn hin. Diesen Dreischritt kann man auch als drei Perspektiven auffassen:

- (a) *Im Blick auf das Volk Israel* kann Barth dessen Bundesbruch und die Verwerfung betonen, die das Volk sich damit selbst zugezogen hat.³⁶ Es ist der Inbegriff des sündigen Menschen.
- (b) *Im Blick auf Gott* aber gilt, dass er an der Treue zu seinem Volk festgehalten und seinen Bund nicht gekündigt hat.
- (c) *Im Blick auf Christus* schließlich spricht Barth von der erfüllenden Bestätigung des Bundes mit Israel. Um Christi willen behält die Verwerfung nicht das letzte Wort, in ihm ist sie aufgehoben. «Es bleibt ja das Wort und es bleibt der Bund Jahves, oft gebrochen und geschändet, beständig, und so bleibt Israel das Volk und es bleibt seine Religion die Religion der Offenbarung.»³⁷

³⁵ Vgl. dazu: Okko Herlyn: Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein «religionsloses Christentum», Neukirchen-Vluyn 1979, 58f.

³⁶ Auch wenn der Verwerfungsgedanke in KD II/2 (1942), § 34 zurücktritt, gilt immer noch: Israel ist die Gestalt und Darstellung des Gerichts, die Kirche die Gestalt und Darstellung des göttlichen Erbarmens. Israel *hört*, die Kirche *glaubt* an die ergangene Verheißung (a. a. O., 215, Leitsatz zu § 34). Das Hören muss und wird aber zum Glauben kommen.

³⁷ KD I/2 (1938), 360. Zur Israeltheologie Barths siehe: Bertold Klappert: Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, (TEH 207), München 1980; Eberhard Busch: Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und

Einerseits ordnet Barth das nachbiblische Judentum in den Kreis der Religionen ein: Im Jahre 1938 schreibt er, mit der Verwerfung Jesu Christi habe Israel den Bund in seiner Substanz preisgegeben. Und so sei das Judentum jetzt nur noch «eine menschliche Religion, einst die von Gott geforderte und geordnete menschliche Antwort auf seine Offenbarung, in ihrem Vollzug als Unglaube verklagt und verurteilt und doch immer wieder in Gnaden angenommen, jetzt aber – auch dieses Exempel musste statuiert werden – eine verworfene, eine entleerte, weil ihres Grundes und Gegenstandes beraubte Religion, jetzt die jüdische Religion, von der Gott sein Angesicht abgewendet hat, eine unter vielen anderen und nicht mehr als sie! Nur gerade Eines hat sie vor ihnen voraus, und das ist etwas Furchtbares: daß sie einst mehr als sie gewesen, aber eben *endgültig* gewesen ist.»³⁸ Durch seine Verweigerung gegenüber dem Christusbund hat sich Israel zur jüdischen Religion und damit zu einer Religion unter Religionen degradiert.

Andererseits hebt Barth das Judentum aber mit Nachdruck heraus aus dem Kreis der Religionen. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – also fast drei Jahrzehnte nach der eben zitierten Aussage aus dem Jahr 1938 – protestiert Barth gegen die in «*Nostra Aetate*» vorgenommene Einbeziehung des Judentums in die Verhältnisbestimmung der (katholischen) Kirche zu anderen Religionen. Dass in dieser Konzilserklärung die besondere Beziehung des christlichen Glaubens zum Judentum durchaus gewürdigt wurde und dass der vierte Abschnitt, der sich mit dem Judentum auseinandersetzt, so umfangreich ist wie die anderen Abschnitte des Dokuments zusammen, stellt er in seinem Urteil nicht in Rechnung. Er bringt dieses Urteil als kritische Rückfrage zum Ausdruck: «Wie kommt die Deklaration dazu, im Blick auf *Israels* Geschichte und Gegenwart – in einem Atemzug mit Hinduismus, Buddhismus, Moslemismus – von einer «nicht-christlichen Religion» zu reden, wo es sich doch a) im Alten Testament keineswegs um eine «Religion», sondern um die Urgestalt der einen *Gottesoffenbarung* b) in der Existenz des späteren und heutigen (gläubigen oder ungläubigen) Judentums um den einen einzigen natürlichen (weltgeschichtlichen) *Gottesbeweis* handelt?»³⁹

die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996; Mark R. Lindsay: Barth, Israel, and Jesus. Karl Barth's Theology of Israel, Aldershot 2007.

³⁸ KD I/2 (1938), 360f (Hervorhebung K. B.).

³⁹ Karl Barth: *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 39f.

Bei seinem Besuch in Rom im Jahre 1966 hat Barth vor den Mitgliedern des vatikanischen *Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen* gemahnt: «[W]ir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine tatsächliche große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.»⁴⁰ Ähnlich hatte vorher auf römisch-katholischer Seite Erich Przywara die Trennung zwischen Judentum und Christentum als «Ur-Riss» bezeichnet, der die Ganzheit der *Catholica* zerteilt habe.⁴¹ Der Überzeugung, dass es sich bei dieser Trennung um das erste Schisma in der Geschichte des Gottesvolkes handle, aus dem dann die weiteren Schismen hervorgegangen seien, haben sich viele evangelische Theologen dieser Zeit angeschlossen.

Schauen wir von hier aus noch einmal ca. 30 Jahre zurück, so sehen wir, wie Barth aus der theologischen Verwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum zeitaktuelle Konsequenzen zog. Mit klaren Worten trat er dem Antisemitismus entgegen: In einem Vortrag, den er am 5. Dezember 1938, also kurz nach den Pogromen vom 9. November 1938 hielt, sagte er: «Was wären, was sind wir denn ohne Israel? Wer den Juden verwirft und verfolgt, der verwirft und verfolgt doch den, der für die Sünden der Juden und dann und *damit* erst auch für unsere Sünden gestorben ist. Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich als solcher, und wenn er im übrigen ein Engel des Lichts wäre, als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Denn Antisemitismus heißt Verwerfung der *Gnade Gottes*.»⁴²

⁴⁰ Zitiert nach: Hans Hermann Henrix: Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie, in: Gerhard Langer, Gregor Maria Hoff (Hg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 264–298, hier 273.

⁴¹ Erich Przywara: *Römische Katholizität – All-christliche Ökumenizität*, in: Johann B. Metz u. a. (Hg.): *Gott in Welt* (FS K. Rahner), Bd. 2, Freiburg/Br. 1964, 524–528, hier 526.

⁴² Karl Barth: *Die Kirche und die politische Frage von heute* (Vortrag, gehalten an der Versammlung des Schweizerischen Evangelischen Hilfswerks für die Bekennende Kirche in Deutschland im Kirchgemeindehaus Wipkingen, am 05.12.1938), in: ders.: *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zürich 1985³, 69–107, 90 (Hervorhebung K. B.). «Der eigentlich durchschlagende, biblisch-theologische Grund» für die Feststellung, daß es sich im Nationalsozialismus um eine «grundsätzlich antichristliche Gegenkirche» handele, liege «nicht in den verschiedenen antichristlichen Beteuerungen und Handlungen des Nationalsozialismus, sondern

Andererseits konnte er aber auch seine persönliche Abneigung gegenüber Juden nicht verheimlichen. So bekannte er in einem Brief an Friedrich Wilhelm Marquardt: «Ich bin insofern entschieden kein ›Philosemit‹, als ich in der persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Juden (auch Judenchristen!), solange ich denken kann, immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken hatte.»⁴³

Barth betrachtet Israel primär in theologischer, erst sekundär in religionsgeschichtlicher Hinsicht. An einer tieferen Auseinandersetzung mit dem nachbiblischen Judentum und dem Judentum seiner Zeit zeigt er wenig Interesse. Er hat zwar wichtige Impulse für den jüdisch-christlichen Dialog gegeben, sich aber selbst nicht daran beteiligt.

3.3. Barths Äußerungen über den Islam

In seinen Gifford-Lectures über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, bezeichnete Barth den «Gott Mohammeds» als einen «Götze[n] wie alle anderen Götzen»; es beruhe auf einer optischen Täuschung, wenn man das Christentum mit dem Islam zusammen als eine «monotheistische» Religion bezeichne.⁴⁴

Noch schärfer fällt das Urteil in § 31 der KD (1940) aus. Barth entfaltet dort die «Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit». Dabei kommt er auf die Einheit, Einzigkeit und Einfachheit Gottes zu sprechen. Er unterscheidet das theologisch sachgemäße Verständnis von Gottes Einheit vom philosophischen Postulat des absolut Einigen. In diesem Zusammenhang wirft er einen Seitenblick auf den Monotheismus des Islam: «Was es mit der Verabsolutierung der Einzigkeit auf sich hat, zeigt in exemplarischer Weise das fanatische Geschrei des Islam von dem einen Gott, neben dem dann humorvollerweise ausgerechnet nur die barocke Gestalt seines Propheten

in der Sache, die uns gerade in den letzten Wochen besonders bewegt hat, nämlich seinem prinzipiellen *Antisemitismus*» (a. a. O., 89).

⁴³ Karl Barth: Briefe 1961–1968 (GA 5), Zürich 1975, Nr. 260, 420f.

⁴⁴ Karl Barth: Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938, 57.

auch noch einen Ehrenplatz einnehmen soll.»⁴⁵ Mit seiner Verabsolutierung der Idee der Einzigkeit stelle der Islam eine «Potenzierung alles sonstigen Heidentums»⁴⁶ dar. «Es bedeutet darum eine Gedankenlosigkeit, den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im «Monotheismus» ein Gemeinsames hätten. Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, in der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!»⁴⁷

Die Trennung besteht nach Barth darin, dass der Islam menschengemachte Einheitsprinzipien der Welt- und Gottesdeutung dem realen Gott vorordnet. Demgegenüber habe christliches Gottesdenken nicht von einem allgemeinen Begriff eines *ens vere unum* auszugehen, sondern von der in der Trinitätslehre und Christologie konzeptualisierten Selbstkundgabe Gottes. Von dort aus habe die Theologie die Einheit Gottes zu denken. «Wir werden also wohl sagen müssen, daß Gott der absolut Eine, wir werden aber nicht etwa sagen können, daß das absolut Eine Gott ist.»⁴⁸ Für den Gott des Islam gilt somit, was für alle Götter der Religionen gilt: Als menschlichen Phantasiegebilde sind sie «Nichtse, bloße Fratzen Gottes»⁴⁹.

Man muss bei diesen – die Grenzen zur Polemik überschreitenden – Aussagen allerdings bedenken, dass der Islam im Nationalsozialismus als Religion der Selbstdurchsetzung verherrlicht wurde, während das Christentum als Religion der Schwäche galt. Nach Auskunft von Albert Speer war Hitler der Meinung, dass die «mohammedanische Religion [...] für uns viel geeigneter [wäre] als ausgerechnet das Christentum mit seiner schlappen Duldsamkeit»⁵⁰. Den Islam sah er als Vorbild einer männlichen und kriegerischen Religion an.

Barth interpretierte den Nationalsozialismus als quasireligiöse Bewegung⁵¹ und bezeichnete ihn als «neuen Islam»⁵². Dessen Mythos (bestehend aus den politischen Grundbegriffen «Deutschland, Volkstum,

⁴⁵ KD II/1 (1940), 504.

⁴⁶ KD II/1 (1940), 505.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ KD II/1 (1940), 504.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Albert Speer: *Erinnerungen*, Frankfurt/M. 1989, 110.

⁵¹ Er sei eine «regelrechte, sehr säkulare, aber in ihrem ganzen Inventar deutlich als solche zu erkennende Kirche» (Karl Barth: *Die Kirche und die politische Frage von heute* [siehe Anm. 42]), 86.

⁵² Ebd.

arische Rasse, Führertum, Gefolgschaft, Wehrhaftigkeit»⁵³) sei sein Allah und Hitler sein Prophet. Für den «alten» wie für den «neuen Islam» gelte: Wo sie auf Widerstand stießen und stoßen, unterdrücken und töten sie «mit dem Recht und mit der Gewalt der Gottheit»⁵⁴. Gegenstand der Deutung ist hier zwar nicht der Islam, sondern der Nationalsozialismus. Aber diese Aussagen geben doch deutlich zu erkennen, wie Barth über den Islam denkt.⁵⁵

Doch auch nach dem Ende des Nationalsozialismus ändert Barth seine Auffassung nicht. 1955 – in § 64 der KD – grenzt er (in einem Abschnitt zur Zwei-Naturen-Lehre) den wahren Gott, dessen Gottheit «die Höhe und Tiefe, Souveränität und Demut, Herrschaft und Knechtschaft»⁵⁶ umfasst, von der einseitig betonten Hoheit der falschen Götter ab. Und er fügt hinzu: «des Gottes Mohammeds zumal»⁵⁷. Auch hier also erscheint die Gottesverehrung des Islam nicht nur als Glaube an einen falschen Gott, sondern sogar als Steigerungsform eines solchen Glaubens. Die Falschheit dieser Gottesvorstellung besteht in der übermäßigen Betonung der Unveränderlichkeit Gottes, die nach Barth dazu führt, Gott die Möglichkeit abzusprechen, sich erniedrigen zu können.

Noch in KD IV/3 (1959) wird der Islam im Kontext der Überlegungen Barths zum Missionsverständnis als eine Form des falschen Glaubens an die falschen Götter bezeichnet, die religionsgeschichtlich betrachtet durchaus als imposantes Gebilde erscheine: «Es handelt sich bei dem falschen Glauben an die falschen Götter, bei den sogenannten Religionen, aus deren Bereich die Völker heraus und in das Licht Jesu Christi, der göttlichen Gnadenwahl, des göttlichen Gnadenbundes zu rufen sind, durchwegs – auch in deren «primitiven» Gestalten, um von den «höheren»

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Weniger überzeugend ist dagegen die Vermutung von Rinse Reeling Brouwer, dass die (vor allem in den 1930er Jahren auftretenden) kritischen Bemerkungen zum Islam auf Barths Vertrautheit mit den reformatorischen Texten des 16. Jahrhunderts zurückzuführen seien (Rinse Reeling Brouwer: Karl Barth und die Suche nach einem Weg zwischen den Fronten des Kalten Krieges, in: Michael Beintker Georg Plasger, Michael Trowitzsch [Hg.]: Karl Barth als Lehrer der Versöhnung [1950–1968]: Vertiefung – Öffnung – Hoffnung, Zürich 2016, 173, Anm. 10).

⁵⁶ KD IV/2 (1955), 92.

⁵⁷ Ebd.

und insbesondere vom Islam nicht zu reden – um in ihrer Weise psychologisch, soziologisch, ästhetisch, auch ethisch, überhaupt menschlich nicht nur interessante, sondern imposante Gebilde.»⁵⁸ Doch dürfe man sich davon nicht beeindrucken lassen; Mission sei «gleichzeitig in aufrichtigem Respekt und in ebenso aufrichtiger Respektlosigkeit gegenüber der sogenannten Religion»⁵⁹ zu betreiben. Barth versteht also den Islam als Potenzierung der Religion und damit als verschärften Götzendienst. Der grundlegende Vorwurf lautet: Es handle sich hier um die Verehrung einer menschengemachten Absolutheitsvorstellung unter Absehung von der konkreten Selbstkundgabe Gottes in der freien Tat seiner Gnadenerregung in der Geschichte.

Im Rahmen der Überlegungen Barths zur Konfessionskunde in § 23 der KD scheint andeutungsweise der Gedanke auf, dass der Islam von den anderen nichtchristlichen Religionen abgehoben werden sollte. Barth fragt hier zunächst nach der Norm der Dogmatik. Diese Norm besteht ihm zufolge in Bezug auf die Bibel, die Konfession und die Kirche. Dogmatik soll in der «Haltung» der biblischen Zeugen, in Treue zu den Vätern der Kirche und zu ihren Bekenntnissen, sowie in Orientierung an der konkreten Situation der heutigen kirchlichen Verkündigung betrieben werden. Der Konfessionskunde kommt dabei nach Barth die Funktion zu, nicht nur das Wesen der verschiedenen Konfessionen zu untersuchen und darzustellen, sondern auch nach ihrem Verhältnis zueinander zu fragen. Als theologische Disziplin steht sie nicht *über* der evangelischen Dogmatik in der Weise, dass sie diese neben anderen konfessionellen Dogmatiken anspruchslos referiert, sondern *unter* ihr und in ihrem Dienst. Sie hat von der evangelischen Dogmatik auszugehen und ist somit positionell und standortgebunden. Sie beansprucht, «das Bekenntnis der Kirche zusammenfassend zur Darstellung zu bringen und dann und von da aus hinüber zu blicken» auf andere lehrhafte Ausprägungen des evangelischen Christentums (wie dem «Reden und Gehaben des Neuprotestantismus»), auf andere christliche Konfessionen (wie vor allem auf den römischen Katholizismus und die Kirchen des Ostens) und schließlich auch über das Christentum hinaus auf nichtchristliche Religionen, «wobei dem Islam wegen seines besonderen geschichtlichen Verhältnisses zum Alten und Neuen Testament noch einmal eine Sonderbehandlung zuteil werden

⁵⁸ KD IV/3 (1959), 1003f.

⁵⁹ A. a. O., 1004.

müsste, während im Übrigen in diesem äußersten Kreis nichts aufzuheben und aufzuarbeiten, sondern das christliche Bekenntnis in seiner evangelischen Bestimmtheit als das Bekenntnis der Wahrheit allen anderen als den Bekenntnissen des Irrtums und der Lüge in der ganzen Schlichtheit der nur noch missionarisch zu verstehenden Botschaft gegenüberzustellen wäre». ⁶⁰

An dieser Zuordnung ist zum einen bemerkenswert, dass das Judentum aus den Beziehungsbestimmungen der evangelischen Dogmatik herausgenommen ist und zum anderen, dass der Islam zwar zu den «Bekenntnissen des Irrtums und der Lüge» gerechnet wird, aber aus diesen doch um Haaresbreite herausragt, weil biblische Überlieferungen im Koran aufgenommen sind. Barth gibt jedoch nicht an, worin die von ihm geforderte Sonderbehandlung des Islam bestehen soll. Auch an keiner anderen Stelle in seinen Schriften lässt sich ein Hinweis darauf entdecken.

3.4. Barth und der Buddhismus

Von den östlichen Religionen hatte Barth nach eigenem Bekunden kaum Kenntnis. Noch im Jahre 1964 gab er zu Protokoll: «Aber wenn ich von Religion rede, dann denke ich vor allem an Schleiermacher [...]. Vom Hinduismus und Buddhismus weiß ich doch gar nichts oder nur wenig.» ⁶¹

Im Römerbriefkommentar wird der Buddhismus zwei Mal erwähnt, allerdings nicht in seiner realen Gestalt, sondern als Typus: einmal in einer Kritik an religiösen Bewegungen, die zu Selbstaufhebung und Selbstausslöschung des religiösen Subjekts anleiten wollen – der Buddhismus steht hier in einer Reihe mit Mystik und Pietismus ⁶² – und ein zweites Mal in einer Aufzählung «(negative[r]) Menschenmöglichkeiten wie Askese, «zurück zur Natur!», «schweigende Anbetung», mystischer Tod, buddhistisches Nirwana, Bolschewismus, Dadaismus u. dergl.» ⁶³.

In § 17 der KD setzt sich Barth in einem Exkurs explizit mit zwei Erscheinungsformen des Buddhismus auseinander: mit dem Jōdo-Shinshū

⁶⁰ KD I/2 (1938), 925f.

⁶¹ Interview von Hans A. Fischer-Barnikol mit Karl Barth, in: Karl Barth: Gespräche 1964–1968 (GA 28), Zürich 1997, 145.

⁶² Karl Barth: Der Römerbrief (1922) (siehe Anm. 21), 153.

⁶³ A. a. O., 269.

(die «Wahre Schule des Reinen Landes») und mit dem Amida-Buddhismus. Er konstatiert frappierende Ähnlichkeiten dieser Religionsformen mit der christlichen Gnadenreligion. Doch der alles entscheidende Unterschied bleibt bestehen: Diese Religionen tragen nicht den Namen Jesu Christi. Es sind eben Gnadenreligionen, die von der Wirklichkeit der in Christus ereigneten Gnade Gottes getrennt sind. Der Name «Jesus Christus» bildet den Lackmustest für die Wahrheit der Religion. So betont auch diese Bezugnahme auf die buddhistischen Religionsformen die kategoriale Differenz zum Christuglauben.⁶⁴ Ein Dialoginteresse ist nicht erkennbar. Barths Denken verbleibt ganz im hermeneutischen Zirkel der christlichen Theologie.

Umso erstaunlicher ist es, dass Barths Theologie gerade von Seiten des Buddhismus Interesse entgegengebracht wurde. Es legt sich nahe, diese – wenn auch einseitige – interreligiöse Kontaktaufnahme etwas ausführlicher zu betrachten. Von Seiten jüdischer oder islamischer Gelehrter gibt es keine vergleichbare Auseinandersetzung mit Barths Theologie.

3.4.1. Kitarō Nishidas Rezeption der Theologie Karl Barths

Der Begründer und das geistige Haupt der zen-buddhistischen Kyoto Schule, Kitarō Nishida (1870–1945)⁶⁵, schickte seinen Schüler Katsumi

⁶⁴ Vgl. dazu Stefan S. Jäger: Glaube und religiöse Rede bei Tillich und im Shin-Buddhismus. Eine religionshermeneutische Studie (Tillich Research 2), Berlin 2011, 459–463; Shojun Bando: Jesus Christus und Amida. Zu Karl Barths Verständnis des Buddhismus vom Reinen Land, in: Yagi Seiichi, Ulrich Luz (Hg.): Gott in Japan. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern, München 1973, 72–93.

⁶⁵ Die gesammelten Werke Nishidas sind in japanischer Sprache in einer 24-bändigen Neuauflage unter dem Titel «Nishida Kitarō Zenshū», hg. von A. Takeda u. a., Tokyo 2002–2009, erschienen. Von zahlreichen Werken liegen englische und deutsche Übersetzungen vor. Vgl. dazu die Bibliografie in: John C. Maraldo: «Nishida Kitarō», in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), hg. von Edward N. Zalta (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/nishida-kitaro/> [20.03.2019]).

Zur Biografie und Philosophie Nishidas siehe: Keiji Nishitani: Nishida Kitarō, Berkeley, CA, 1991; Rolf Elberfeld u. a. (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Mit Texten Nishidas in deutscher Übersetzung, Frei-

Takizawa (1909–1984) im Oktober 1933 zu Karl Barth nach Bonn.⁶⁶ Takizawa hatte in Deutschland studieren wollen und fragte seinen Lehrer, an wen er sich dort wenden solle. Nishida empfahl ihm, nicht zu Heidegger, sondern zu Karl Barth zu gehen. In Heideggers Philosophie spiele Gott keine Rolle. Heideggers Philosophie erschien ihm als nihilistisch, weil sie zu sehr auf Existenzialien wie Sorge, Angst und die Endlichkeit des Lebens fokussiert war. Die *Theologen* im deutschsprachigen Raum seien zur Zeit interessanter als die Philosophen. Namentlich nannte er Barth, Brunner und Gogarten. Der substanzialste unter ihnen sei Barth.⁶⁷ Seit diesem Studienaufenthalt im Wintersemester 1934/1935 war Takizawa der Mittelsmann zwischen Barth und Nishida, wobei das Interesse hier einseitig von Nishida ausging. Takizawa hielt ihn über die Theologie Barths auf dem Laufenden.⁶⁸

Nishidas Anliegen war es, Philosophie und Religion zu versöhnen. Zur Religion gehört für ihn aber Gott. Eine solche Aussage von einem Buddhisten zu hören, mag zunächst überraschen. Sie wird jedoch nachvollziehbar, wenn man sich Nishidas Gottesverständnis vergegenwärtigt. «Gott» darf ihm zufolge nicht auf einen Theismus, also auf eine personale Gottesvorstellung, eingeengt werden. Nishida versteht Gott in einem transpersonalen Sinn als das Absolute.

Seit 1904 hat er sich intensiv mit Kierkegaard, dann ab 1911 mit Augustin, Dionysius Areopagita, Duns Scotus, Pascal, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues beschäftigt. In Barth sah er die Fortsetzung dieser Linie. Einem Tagebucheintrag zufolge hatte er am 2. Mai 1931 begonnen,

burg/Br. 2014. Robert E. Carter: *The Nothingness beyond God. An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō*, New York 1989.

⁶⁶ Katsumi Takizawa: *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum*, Frankfurt/M. 1980, 159.

⁶⁷ Katsumi Takizawa: *Was und wie ich bei Karl Barth gelernt habe*, in: Susanne Hennecke (Hg.): *Karl Barth – Katsumi Takizawa, Briefwechsel 1934–1968*, Göttingen 2015, 84f, 136, 144.

⁶⁸ Susanne Hennecke (Hg.): *Karl Barth – Katsumi Takizawa* (siehe Anm. 67), 15–38; Notto R. Thelle: *A Barthian Thinker between Buddhism and Christianity: Takizawa Katsumi*, in: *Japanese Religions* 8/4, 1975, 54–86; Curtis A. Rigsby: *Nishida on God, Barth and Christianity*, in: *Asian Philosophy* 19/2, 2009, 119–157.

Barths Römerbriefkommentar zu lesen.⁶⁹ Was ihn an dieser Theologie faszinierte, lässt sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

(a) *Die Erkenntnishaltung Barths und die sich daraus ergebende dialektische Methode:* In seinem Römerbriefkommentar bestimmt Barth die Erkenntnisposition des Glaubenden: Es ist die Dämmerung des Ostermorgens. Der Glaubende steht auf der Schwelle von Dunkel und Licht, von Altem und Neuem, von Sünde und Gerechtigkeit, von Adam und Christus.⁷⁰ Christliche Existenz ist eine Existenz auf dieser Schwelle. Im Glauben tritt der Mensch ein in die kontrafaktische Wirklichkeit dessen, was er von Gott her in Christus schon ist, was er aber in seinem Existenzvollzug noch nicht ist. Als noch alter Mensch ist er schon von Gott für gerecht erklärt. Daher kann er schon vom neuen Menschsein her leben. Er ist zwar noch Teil der alten, adamitischen Menschheit, steht aber schon im Licht der Auferstehungswirklichkeit. Für ihn gilt das Wort aus Gal 2,20: «Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.»

Christliche Existenz heißt dabei nicht, auf dieser Schwelle zu *stehen* und von dort aus in ruhiger Betrachtung nach vorne und nach hinten zu schauen. Vielmehr besteht sie in einer *Bewegung* über die Schwelle hinweg, wie in einer Momentaufnahme festgehalten – mit dem Standbein noch im Alten stehend, mit dem Spielbein in der Luft zu Neuem hin. Noch nicht in diesem angekommen, aber schon ganz darauf ausgerichtet. Der Ostermorgen bewegt sich auf den Menschen zu und dieser bewegt sich darauf hin.

Diese dynamische Position auf der Schwelle ist die Position, von der aus Barth auch seine theologische Reflexion entwickelt. Er spricht nicht *über* den Glauben, sondern aus der Perspektive des Glaubens, d. h. aus dieser Bewegung heraus. Er versucht die Bewegung abzubilden, was aber – wie ihm bewusst ist – eigentlich gar nicht möglich ist. Es geht nur so, dass man eine Momentaufnahme von dieser Bewegung macht, einen Punkt in der Bewegung fixiert – wie bei einem Zielfoto am Ende eines

⁶⁹ Nach Yoshiki Terazono: Die Rezeption der Theologie Karl Barths in der japanischen (Religions-)Philosophie unter besonderer Berücksichtigung von Kitaro Nishida und Katsumi Takizawa, in: Susanne Hennecke (Hg.): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene, Göttingen 2018, 199.

⁷⁰ Vgl. dazu auch: Karl Barth: Christus und Adam nach Röm. 5, Zollikon-Zürich 1952.

Wettlaufs. In diesem Moment des Übertritts über die Ziellinie hat der Läufer das Ziel schon erreicht und auch noch nicht erreicht. Der Fuß hat ja noch nicht hinter der Ziellinie aufgesetzt. Die Frage, ob das Ziel in exakt diesem Punkt schon erreicht und der Sieg schon errungen ist, muss man mit einem Ja und Nein zugleich beantworten.

Das ist die Dialektik, in der Barth seine Theologie entfaltet: Er versucht, das Unmögliche: eine Bewegung abzubilden wie die Bewegung beim Überschreiten der Ziellinie oder die Bewegung eines Vogels im Flug.⁷¹ Er kann es aber nur in immer neuen Anläufen, die sich selbst ins Wort fallen, sich überbieten und zurechtrücken.

Dieser Erkenntnishaltung aus der Erleuchtung durch das Osterlicht heraus entspricht die zen-buddhistische Erkenntnishaltung. Ihr zufolge muss alles im Licht von *śūnyatā* oder Leerheit gesehen werden, dem letztlich Unsubstanziellen, das sich nicht durch die Zeit hindurch erhält, christlich gesprochen: im Licht der Ewigkeit. Erlösung besteht nach zen-buddhistischem Verständnis in der Auflösung der Verdinglichung bzw. Objektivierung all dessen, was ist, und damit im Freiwerden aus der Anhaftung an die Dinge. Das löst den Menschen aus der Bestimmtheit seines Lebens durch die Welt der Dinge. Erkenntnis lässt sich auch hier nur aus einer Bewegung heraus gewinnen: aus der immer neuen Bewusstwerdung des erleuchtenden Lichts.

Die sich aus Barths Erkenntnishaltung ergebende dialektische Methode scheint Nishida die einzige Möglichkeit zu sein, ein objektivierendes Denken zu überwinden. Sein eigenes Denken beschreibt er als «in keiner Weise gegenstandslogisch»⁷². Es sei «im Sinne der absolut widersprüchlichen Selbstidentität absolut-dialektisch»⁷³.

(b) Transzendenz und Immanenz Gottes:

Barths geht aus vom Postulat der radikalen Transzendenz, der Absolutheit, des Ganz-anders-Seins Gottes. Gott verharrt aber nicht in einer selbstbezüglichen Transzendenz. Er teilt sich in seinem Wort mit. Das Wort Gottes bleibt nicht unnahbar wie eine platonische Idee über der Welt des Werdens und Vergehens schwebend. Aktual, also immer wieder neu,

⁷¹ Dieses Bild gebraucht Barth selbst: Karl Barth: Der Römerbrief (1922) (siehe Anm. 21), 255, 274.

⁷² A. a. O., 228.

⁷³ Ebd.

bricht es ein in diese Welt, bleibt darin aber unverfügbar. Diese Offenbarung ist definitiv in Christus erfolgt. Die Gottesbeziehung des Menschen kann nur in der von Gott her konstituierten Menschenbeziehung Gottes gründen. Diese unumkehrbare Einseitigkeit gilt sowohl für die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen (also für die Soteriologie) als auch für die Gotteserkenntnis (also für die theologische Epistemologie). Die Theologie muss der Bewegungsrichtung von Gottes Selbstmitteilung folgen. Sie muss bei Gott bzw. beim Wort Gottes und nicht bei menschlichen religiösen Erlebnissen ansetzen. Das Wort vergegenwärtigt sich selbst.

Für Nishida ist ein solches, die Transzendenz Gottes betonendes Gottesverständnis kompatibel mit der buddhistischen Vorstellung des absoluten Nichts. Noch in seinem letzten Werk «Ortlogik und religiöse Weltanschauung», das 1945 erschien, schreibt er: «Weil er [Gott] absolutes Nichts ist, ist er absolutes Sein. Da er zugleich das absolute Sein ist, ist ihm nichts unmöglich, nichts unbekannt; er ist allwissend und allmächtig [...]. Meine Behauptungen mögen vielleicht an die Lehre Karl Barths und anderer anknüpfen, nach der Gott als absolute Transzendenz gedacht wird.»⁷⁴

Nishida verbindet diese Betonung der *Transzendenz* Gottes bzw. des Absoluten mit der Vorstellung, dass das Absolute auch ganz *immanent* ist: in der Welt, in allen Dingen. Als Transzendentes ist es radikal immanent und als Immanentes radikal transzendent. «[D]ieses absolute Sein muss unendlich schöpferisch und durch und durch geschichtliche Wirklichkeit sein.»⁷⁵ Nishida verankert die Selbstvergegenwärtigung Gottes in dessen Wesen: «Der bloß transzendente, sich selber genügende Gott ist nicht der wahre Gott. Er muss sich auf einer Ebene durchaus in der Weise der *kenosis* entäußern.»⁷⁶ Das klingt unmittelbar an Kerngedanken der Christologie Barths an.

Nishida schätzte auch Barths Auffassung von der absoluten Unumkehrbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Auch nach seiner Auffassung geht das Bewusstsein des Absoluten nicht aus der religiösen Subjektivität des Menschen hervor, sondern aus der Selbst-

⁷⁴ Kitaro Nishida: Ortlogik und religiöse Weltanschauung (1945), in: ders.: Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, Darmstadt 1999, 226.

⁷⁵ A. a. O., 229.

⁷⁶ Kitaro Nishida: Ortlogik (siehe Anm. 74), 228. Kursivsetzung im Original.

vergegenwärtigung Gottes bzw. des Buddha: «Eigentlich gibt es keine Religion, die auf die *eigene Kraft* des Menschen baut.»⁷⁷ Das Absolute ist nach Nishida der Ort, an dem die menschliche Existenz, wie überhaupt alles Sein, konstituiert ist, an dem aber auch seine Nichtigkeit deutlich wird. Statt die Selbstmitteilung Gottes zu entmythologisieren, sollte – darin war sich Nishida mit Barth einig – die religiöse Subjektivität des Menschen entmythologisiert werden.

(c) *Die Trennung von Gott und deren Überwindung / Sünde und Gnade:*

Ohne explizit auf Barths Theologie Bezug zu nehmen, würdigt Nishida auch die christliche Vorstellung eines ursprünglichen Ungehorsams des Menschen gegen Gott, der nur von Gott selbst wieder aufgehoben werden kann. Sünde als etwas zu denken, das an der Wurzel menschlicher Existenz liegt, offenbare eine tiefe Einsicht in diese Existenz. Der Mensch steht nach Nishida in Opposition gegen Gottes Willen, er ist getrennt von ihm. Nur durch einen von Gott her ermöglichten Akt des Gehorsams kann er eigentliches Leben gewinnen. Dieser Akt besteht nach Nishidas Verständnis im Glauben an den Amida-Buddha.⁷⁸

Den Durchbruch zu diesem Glauben und damit den Weg zu Gott bzw. zum Göttlichen kann Nishida als Durchschreiten des Todes ins Leben hinein beschreiben. Die Todeslinie zwischen Gott und Mensch kann dabei nur von Gott her überwunden werden: «Wir selbst berühren Gott allein durch den Tod in widersprechender Entsprechung. Nur durch den Tod hindurch können wir selbst mit Gott verbunden werden.»⁷⁹

Im Verständnis dessen, was den Menschen von Gott trennt, unterschieden sich Barth und Nishida allerdings, wobei Nishida das Unterscheidende jedoch nicht als trennend ansah. Nach Barth wirkt die Macht der Sünde zwar im Menschen, aber es ist eine *transhumane Macht*, die den Menschen besetzt hält. Es ist die negative Seinsmacht des Nichtigen, die sich in den Gestalten von Sünde, Übel und Tod manifestiert.⁸⁰ Das Nichtige

⁷⁷ A. a. O., 238 (Kursivsetzung im Original).

⁷⁸ A. a. O., 237f.

⁷⁹ Kitaro Nishida: Ortlogik (siehe Anm. 74), 225. Im Original sind die Worte «widersprechender Entsprechung» kursiv gesetzt.

⁸⁰ Barth entfaltet seine Lehre vom «Nichtigen» in § 50 der KD III/3 (1950). Das Zitat findet sich auf S. 352f. Vgl. dazu: Matthias D. Wüthrich: Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2006.

ist durch den verneinenden Willen Gottes konstituiert. Gott ist also der Urheber der Sünde, indem er sie verneint.⁸¹

Barth kritisiert die augustinische Vorstellung einer *Erb*sünde⁸², betont mit Paulus aber doch den Machtcharakter der Sünde. Sünde ist die Macht, die den Menschen von Gott wegzieht, indem sie ihn dazu verleitet, die Grenzen seiner Geschöpflichkeit zu missachten und sich der Göttlichkeit Gottes zu bemächtigen. Damit schneidet sich der Mensch ab von der Quelle des Lebens, sodass man Sünde als Macht des Todes bezeichnen kann. Sie kann nur durch die Macht der Gnade überwunden, also getötet werden. Nur durch die göttliche Machttat der Erlösung kann die Macht der Sünde gebrochen werden. Und diese Machttat hat sich im Tod Jesu Christi ereignet.

Sünde und Gnade negieren sich gegenseitig. Sie verhalten sich zueinander wie das Mögliche zum Unmöglichen. Und zwar gegenseitig: Sünde ist die Unmöglichkeit der Gnade und Gnade die Unmöglichkeit der Sünde. Sie stehen in Gegensatz zueinander und bringen sich doch gegenseitig hervor. Sie bedingen sich gegenseitig, aber nicht positiv, sondern negativ: Das Nicht-Sein der einen Bestimmtheit ist das Sein der anderen und umgekehrt, so als stritten sich Licht und Dunkelheit um die Vorherrschaft, wie es eben in der Morgendämmerung der Fall ist. Im Grunde ist schon klar, wie dieser Streit ausgeht, weil er in Christi Tod und Auferstehung schon entschieden ist: Der neue Tag ist schon angebrochen.

Aber in der Wirklichkeit des Menschen und der Welt tobt der Streit noch weiter: als Streit um die Herrschaft über den Menschen und die Welt. So lange Welt und Mensch bestehen, wird dieser Streit weiter toben. Die Todeslinie zwischen Gott und Mensch bleibt erhalten, auch da, wo sie von Gott her überwunden ist.

Im Blick auf die Welt und den Menschen sind Sünde und Gnade zwei Kräfte, die in Polarität zueinander stehen und den Menschen in unterschiedliche Richtungen ziehen: weg von Gott und hin zu Gott. Obwohl er es nicht erwähnt, hat Barth hier vermutlich Luthers Bild vom Menschen als einem Reittier im Sinn, das entweder von Gott oder von der Macht der Sünde geritten wird.⁸³

⁸¹ KD III/3 (1950), 374.

⁸² Karl Barth: Der Römerbrief (1922) (siehe Anm. 21), 236.

⁸³ WA 18, 635.

Das Verhältnis zwischen Sünde und Gnade als den beiden Mächten, die den Menschen und die Welt bestimmen, ist also das einer dynamischen Gegensatzeinheit. Sie sind wie zwei Pole eines spannungsgeladenen Kraftfeldes. In diesem Sinn präzisiert Barth Luthers Aussage, dass der Mensch *simul iustus et peccator*, zugleich Sünder und Begnadeter, sei. Das *simul* ist nicht statisch additiv, sondern dynamisch dialektisch zu denken, als Bewegung im Spannungsfeld der beiden Pole. Barth schreibt: «Ich kann nicht Sünder *und* Begnadigter sein. Ich kann nur in der Umkehr (in der nicht umzukehrenden Umkehr!) *von* der Sünde *zur* Gnade stehen.»⁸⁴.

Auch Nishida geht davon aus, dass das Nichts nicht eine ihm eigene Mächtigkeit neben dem Absoluten hat. Sein und Nichts haben den gleichen Ursprung im Absoluten, das Nishida als «absolute Nothingness» bezeichnet. Dieses umfasst und übersteigt die Dualität von Sein und Nichtsein. Hier besteht eine Analogie zur christlichen Gotteslehre: So wie *śūnyatā* das Sein und das Nichts transzendiert, so steht auch Gott nach christlichem Verständnis jenseits von Sein und Nichtsein.

Während für Barth das Nichts jedoch den Schatten des von Gott ausgehenden Lichts darstellt und insofern diesem gegenübersteht, hat es für Nishida seinen Sitz *im* Absoluten – als dessen Anderes. Das Absolute enthält in sich die absolute Selbstnegation.

Nishida denkt das Herausfallen aus der Lichtsphäre des Absoluten und das vom Absoluten her ermöglichte Eintreten in diese Sphäre nicht als Aufeinandertreffen zweier externer Mächte im Menschen und in der Welt.⁸⁵ Die Scheidung von diesem Licht der Erleuchtung sieht er in einer Selbstabschottung des Menschen begründet. Auch geht es ihm nicht um die Erlösung der Welt durch einen der Welt in qualitativer Unterschiedenheit gegenüberstehenden Gott, sondern um die Lösung des Menschen aus dem Verhaftetsein an die Welt.

Für Barth hingegen ist die Welt und die Existenz des Menschen der Kampfschauplatz zwischen diesen beiden Bestimmtheiten der Sünde und der Gnade.

⁸⁴ Karl Barth: Der Römerbrief (1922) (siehe Anm. 21), 285.

⁸⁵ Vgl. aber Nishidas Verweis auf die Aussage von Dimitrij Karamasow in Dostojewskis «Die Brüder Karamasow» (III, 3): «Ursprünglich ist unser Herz der Kampfplatz von Gott und Teufel» (Kitaro Nishida: Ortlogik [siehe Anm. 74], 233).

(d) *Das kritische und auf Freiheit zielende Potenzial der Theologie Barths:*

Nishida goutierte, dass das Wort Gottes nach Barth allem Weltlichen – allen menschlichen Ordnungsvorstellungen und Werturteilen, allen Strukturen und Systemen – *kritisch* gegenübersteht und deren Geschöpflichkeit in Erinnerung ruft. Dies heißt für Barth nicht, dass all diese menschlichen Gemächte von Gott geschaffen sind, sondern dass sie Menschenwerk sind und als solches nicht verabsolutiert bzw. vergöttlicht werden dürfen. Auch für Nishida steht das Absolute dem Endlichen kritisch gegenüber. Es schließt das Sein und das Nichts in sich, liegt dem endlich Seienden also immer voraus.

Nishida schätzte die Konsequenz, die Barth aus seinem Verständnis des Wortes Gottes als Krisis aller weltlichen Gemächte zog: dass die Bindung an dieses Wort *Freiheit* gegenüber allen menschlichen und weltlichen Dingen gewährt. Es ist gerade die kritische – d. h. von allen Weltworten unterscheidende – Funktion, die das Gotteswort zur Quelle der Freiheit macht. Auch hier gilt wieder: die – mit Schleiermacher gesprochen – «schlechthinnige Abhängigkeit» des Menschen von Gott als Grund seines Menschseins und seines freien In-der-Welt-Seins ist nicht vom Menschen, sondern allein von Gott her zu denken.

Freiheit von der Welt bedeutet aber für Barth und Nishida nicht Rückzug aus der Welt. Nishida würdigte die Weltzuwendung der Theologie Barths: dass das Gotteswort zum aktiven Handeln in der Welt – in Gesellschaft und Politik – anleitet. Auch wenn dieses Wort nach Barth nicht bleibend in die Welt eingeht, sondern ihr immer gegenübersteht und nur seine Einschlagtrichter darin hinterlässt, so will es doch in der Welt zur Geltung gebracht werden. Es ist nicht *von* der Welt und es ist nicht *in* der Welt; es ist aber *für* die Welt. Auch nach Nishida ist das Absolute untrennbar mit der kontingenten Wirklichkeit der Welt verbunden, doch anders als bei Barth: Es liegt in ihr, ihr zugrunde. Beide – Barth wie Nishida – wenden sich somit sowohl gegen eine optimistische Weltverhaftetheit, als auch gegen einen quietistischen Rückzug von der Welt, als auch gegen eine nihilistische Weltverachtung.

3.4.2. Differenzmarkierungen

Als Zen-Buddhist konnte sich Nishida die Grundgedanken der dialektischen Theologie Barths zu eigen machen: Er konnte von der Selbstvergegenwärtigung Gottes als vom «Wort Gottes» sprechen und die Rezeption

dieses Wortes als «Glauben» bezeichnen. All diese Begriffe hatten für ihn allerdings eine zen-buddhistische Konnotation. Er identifizierte «Gott» mit *śūnyatā* und das «Wort Gottes» mit der Anrufung des universalen und ewigen Amida-Buddha. Das Wort Gottes, wie auch der Ruf des Namens Buddhas, gehen nach Nishida allein vom Absoluten aus. Für Nishida war Barth ein metachristlicher Theologe, der eine universale, religionsübergreifende Wahrheit über das Absolute in christlicher Sprache zum Ausdruck gebracht hat.

Der tiefste Unterschied zwischen Barth und Nishida, den dieser aber offensichtlich nicht als trennend empfunden hat, betrifft die Unterscheidung zwischen der Sphäre Gottes und der Sphäre der Menschenwelt, zwischen dem universalen Grund der Wirklichkeit und der Geschichte.

Nach Barth besteht zwischen Gott und Welt, dem Absoluten und dem Relativen, dem Unendlichen und dem Endlichen ein unendlicher qualitativer Unterschied, der nur von Gott her durch Selbstmitteilung überwunden werden kann und überwunden worden ist. Nach der Theologie des Römerbriefkommentars berührt Gott die Welt bestenfalls am Rand, durchdringt sie aber nicht und geht nicht bleibend in sie ein. Gott steht der Geschichte gegenüber und vollzieht so sein Heilshandeln an der Geschichte und für die Geschichte.

Nach Nishida steht das Absolute (das Sein und Nichts umfasst) dem Relativen, also dem Weltlichen und Geschichtlichen nicht *gegenüber*, es lediglich wie eine Tangente den Kreis berührend. Vielmehr ist es *im* Relativen und das Relative ist in ihm. Es ist *im* Endlichen, wenn auch unterschieden von ihm. Absolutes Sein und absolutes Nichts sind immanent im Seienden und als solche diesem transzendent. Das Absolute ist im Endlichen, ohne seine Absolutheit preiszugeben: «Gerade der durchaus transzendente und *zugleich* immanente, der durchaus immanente und *zugleich* transzendente Gott kann der wahrlich dialektische Gott sein.»⁸⁶ Diese Auffassung darf aber nicht im Sinn eines Pantheismus verstanden werden, denn auch bei diesem würde es sich um eine Form des Substanzdenkens handeln, das Nishida, wie der Mahāyāna-Buddhismus insgesamt, gerade überwinden will.

Nishida kann Gott nicht als Aktivitätszentrum denken, auch wenn er sich zuweilen einer Sprache bedient, die das Absolute als Gott bezeichnet. Das Absolute ist eine Wirkmacht ohne ein wirkendes absolutes Subjekt.

⁸⁶ Kitaro Nishida: Ortlogik (siehe Anm. 74), 228. Kursivsetzung im Original.

Man kann es als das universale Ganze verstehen. Und als solches west es in allem: «Das Absolute ist dort wirklich absolut, wo es sich selber ins Relative umwendet. Das wahre ganzheitliche Eine erhält sich selbst gänzlich in den vielen Einzelnen. Gott existiert durchgehend, sich selber negierend, in dieser Welt. In diesem Sinn ist Gott durchaus immanent.»⁸⁷

Die Immanenz Gottes ist dabei aber nicht im Sinn der aktualistischen Offenbarungslehre Barths so gedacht, dass sich das Wort Gottes selbst und immer wieder neu vergegenwärtigt. Das Absolute muss nach Nishida nicht erst ins Relative *kommen*. Es *ist* schon immer dort.

Weil es für Nishida keinen Offenbarer gibt, kann es auch keine Offenbarung im Sinn Barths geben. Damit gibt es auch kein Gefälle vom Sich-Mitteilenden zum Adressaten der Mitteilung. Auch wenn die Erleuchtung empfangen werden muss, so ist sie doch nicht als personales Mitteilungsgeschehen zu denken. Daher ist die Auffassung von der absoluten Unumkehrbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in Nishidas Philosophie deutlich schwächer ausgeprägt als in der Theologie Barths.⁸⁸

Sünde und Gnade sind nach Barth Mächte, die in der Sphäre Gottes ihren Sitz haben. Sie brechen von außen in die Welt und in die Zeit hinein, sind aber nicht aus der Welt, sondern liegen «hinter» der Zeit, wie Barth es im Blick auf den «Fall» sagt.⁸⁹ Das entscheidende Geschehen spielt sich auf einer metahistorischen Hinterbühne ab, im Bereich des Unhistorischen und Unanschaulichen, in der Sphäre Gottes, in Gott selbst.⁹⁰ Die Geschichte ist die Vorderbühne, auf der sich abspielt, was in Gottes Prädestination schon präjudiziert (nicht determiniert) ist.⁹¹

Nishida kennt eine solche Unterscheidung zweier Sphären nicht. Es gibt nur die *eine* Wirklichkeit. Die Beziehung zwischen dem Absoluten und

⁸⁷ A. a. O., 227.

⁸⁸ Darin bestand Takizawas gewichtigster Kritikpunkt an seinem zen-buddhistischen Lehrer (Katsumi Takizawa: Was und wie ich bei Karl Barth gelernt habe [siehe Anm. 67], 91 u. ö.

⁸⁹ Karl Barth: Der Römerbrief (1922) (siehe Anm. 21), 232.

⁹⁰ »[...] Sünde [ist] die *zeitlose*, die transzendente Disposition der Menschenwelt, ihre Beziehung zu Gott nach deren dem Neuen noch ab-, dem Alten noch zugewandten Seite [...] Sie ist der *überzeitliche* Fall aller Menschen aus ihrer Einheit mit Gott [...]» (a. a. O., 237). Vgl. auch a. a. O., 260 und 307, wo Barth vom «Jenseits Gottes» spricht.

⁹¹ A. a. O., 237, 243.

dem Relativen lässt sich nicht in räumlicher oder personal-kommunikativer Metaphorik darstellen, sondern eher im Sinn von Erhellung.

Angesichts der (von Nishida stärker als von Barth empfundenen) Resonanzen zwischen der Theologie Barths und der Philosophie Nishidas, aber auch angesichts der Differenzen zwischen ihnen kann man bilanzieren: Bei den Resonanzen zwischen Nishidas Verständnis der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen und Barths Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Welt handelt es sich um Anklänge, Entsprechungen, Analogien. Und Analogien sind dadurch gekennzeichnet, dass die *Un*ähnlichkeit der Relate größer ist als die Ähnlichkeit zwischen ihnen. Zu Recht konstatiert deshalb Yoshiki Terazono, ein Schüler Takizawas: «Nishida hat einerseits die christlich-theologischen Begriffe Barths benutzt, sofern sie seinen Gedanken entsprechen und angepasst sind. Er hat jedoch das Wesentliche der Theologie Barths damit nicht rezipiert.»⁹²

Als Barth sich Anfang September 1935 auf dem Bergli in Oberrieden von Takizawa verabschiedete, gab er ihm einen Gruß an Nishida mit. Schmunzelnd sagte er, auch einige der alttestamentlichen Propheten seien Heiden gewesen.⁹³ Offensichtlich konnten also auch Nichtjuden von Gott in Anspruch genommen werden, um sein Wort zu verkünden. Das schien Barth auch auf Nishida zuzutreffen. So wies er Nishida einen Platz in seiner Theologie zu. Ein Ehrenplatz ist es wohl nicht, aber doch ein Ausdruck von nicht nur menschlicher, sondern auch theologischer Wertschätzung.

3.4.3. Katsumi Takizawas Auseinandersetzung mit Barth

Takizawa⁹⁴ hatte nach seiner Ankunft in Deutschland Ende 1933 damit begonnen, Barths Römerbriefkommentar in der zweiten Auflage zu lesen,

⁹² Yoshiki Terazono: Die Rezeption der Theologie Karl Barths (siehe Anm. 69), 206.

⁹³ Nach Curtis A. Rigsby: Nishida on God, Barth and Christianity (siehe Anm. 67), 144 (Übersetzung aus dem Japanischen).

⁹⁴ Die gesammelten Werke Takizawas erschienen in japanischer Sprache in einer zehnbändigen Ausgabe, Tokio 1973–1975. Auf Deutsch sind erschienen: Das Grundproblem der Christologie, in: Jahrbuch der Literarischen Fakultät der Kyushu Universität, Fukuoka 4, 1956; Reflexionen (siehe Anm. 66); Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie, hg. von Theo Sundermeier, Göttingen

um sich auf seinen Studienaufenthalt in Bonn vorzubereiten.⁹⁵ In Bonn angekommen, war er von Barth fasziniert und betrachtete ihn nun als seinen zweiten Lehrer neben Nishida. Sein Bestreben richtete sich darauf, Barths Theologie mit Nishidas Philosophie zu harmonisieren.⁹⁶ Barths Betonung des «Immanuel», des «Gott mit uns», schien ihm kompatibel zu sein mit der von Nishida betonten Anwesenheit des Absoluten im Relativen.⁹⁷ Takizawa führt die tiefste Einsicht, zu der er gelangt sei, auf seine beiden «großen Lehrer» zurück: Der eine der beiden habe die Botschaft von der unbedingten Gnade «die absolut widersprüchliche Selbstidentität» genannt, der andere das «Urfaktum Immanuel».⁹⁸

Barth konnte sich auf diesen Harmonisierungsversuch jedoch nicht einlassen. Dass Gott *mit uns* ist, heißt für Barth eben noch lange nicht, dass Gott *in* uns oder *in* der Welt ist. Zwischen «mit» und «in» liegt der entscheidende Unterschied in der Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch. In Nishidas Vorstellung, dass das Absolute im Relativen ist, schien Barth die Grenze zwischen dem Absoluten und dem Relativen verwischt zu sein. Und gerade auf diese Grenzziehung kam es ihm ja an.

Der zweite Differenzpunkt, den Takizawa zwischen Nishida und Barth sah, betrifft die Bedeutung Jesu Christi. Nach Barth hat sich das Wort Gottes ein für alle Mal und ausschließlich in Christus ereignet. Es hat sich

1987, sowie die von Susanne Hennecke zusammengestellten Briefe und Texte (siehe Anm. 67).

⁹⁵ Nach: Keiji Ogawa: Zum Verständnis der Auferstehung Christi aus japanischer Sicht. Ein Vergleich zwischen K. Barth, K. Takizawa und K. Nishida, in: ZdTTh 4/2, 1988, 235.

⁹⁶ Katsumi Takizawa: Reflexionen (siehe Anm. 66), 66–110, 159–164. Vgl. dazu auch: Sybille Fritsch-Oppermann: Christliche Existenz im buddhistischen Kontext. Katsumi Takizawas und Seiichi Yagis Dialog mit dem Buddhismus in Japan, Hamburg 2000; Paul S. Chung: Karl Barth and Religious Pluralism: A Conflict?, in: Frank D. Macchia, Paul S. Chung (Hg.): *Theology Between the East and West: A Radical Legacy: Essays in Honor of Jan Milic Lochman*, Eugene, OR 2002, 35–58, bes. 36–44.

⁹⁷ «Es wurde mir [...] immer klarer, dass das, für das mir einst zu Hause durch die Schriften Nishidas die Augen geöffnet worden waren, nichts anderes ist als das Urfaktum, das Karl Barth gemäß der Bibel «Immanuel», «Jesus Christus, der Sohn Gottes» nannte» (Katsumi Takizawa: Was und wie ich bei Karl Barth gelernt habe [siehe Anm. 67], 86).

⁹⁸ Katsumi Takizawa: Reflexionen (siehe Anm. 66), 171.

eben nicht nur in Christus *manifestiert*, sodass es daneben auch andere Manifestationen geben könnte. Es hat sich hier und nur hier ereignet. Christus ist nicht nur *eine* Ereignisgestalt dieses Wortes neben anderen, sondern die eine und einzige.⁹⁹ Nach Takizawa versteht Barth die Bedeutung des Christuserignisses als radikale Veränderung der Grundsituation der menschlichen Existenz, bei der «nicht nur die erscheinenden Phasen des Dramas auf der Bühne, sondern auch die Bühne selbst von Grund auf erneuert werde, um den Menschen trotz seiner Sünde mit herzlicher Freude darauf existieren zu lassen.»¹⁰⁰

Takizawa kritisierte diesen christologischen Exklusivismus Barths und zwar aus theologischen Gründen. Er sah darin eine Engführung der Christologie, die in Spannung steht zu Barths Gnaduniversalismus. Indem Barth die Selbstvergegenwärtigung des Absoluten ausschließlich an das historische Faktum der historischen Person des Jesus von Nazareth binde, verkürze er den universalen Charakter der Gnade Gottes.

Für Takizawa ist Jesus dagegen nur die Manifestation, das «Zeichen» des Immanuel, der zu allen Zeiten und an allen Orten gegenwärtig ist. Es gibt andere Manifestationen (wie den Amida-Buddha), auch wenn diese nicht so vollkommen sein mögen wie die Manifestation in Jesus Christus. Jeder Mensch ist im Prinzip eine solche Manifestation. In Jesus Christus *zeigt* sich die Annahme des Menschen durch Gott. In seinem Kreuzesstod *zeigt* sich, dass diese Gegenwart des Immanuel alle lebensfeindlichen Mächte letztlich überwindet. In seiner Auferstehung *zeigt* sich, dass diese Überwindung vollzogen ist.

Das Absolute ist im Relativen und manifestiert sich dort. Aber letztlich sind nicht die Manifestationen das Entscheidende. Entscheidend ist das, *was* sich manifestiert: das Absolute, also Gott. Darauf richtet sich der Glaube nach Takizawa aus. Der Glaube gründet in Gottes ewigem Gottsein, genauer gesagt: in der Heilsbotschaft, dass Gott den Menschen nahekommt und sich selbst unter ihnen vergegenwärtigt. Das ist das ewige Urereignis, das den Menschen Heil bringt. Diese Heilsbotschaft findet Takizawa bei Barth im Begriff des «Immanuel» ausgedrückt und im

⁹⁹ Vgl. dazu etwa die Briefe, die Takizawa am 04.12.1957, am 10.05.1958 und am 22.08.1958 an Barth schrieb, abgedruckt, in: Susanne Hennecke (Hg.): Karl Barth – Katsumi Takizawa (siehe Anm. 67), 228–232, 234–236, 239–247. Katsumi Takizawa: Das Grundproblem der Christologie (siehe Anm. 94), 1–51.

¹⁰⁰ Katsumi Takizawa: Reflexionen (siehe Anm. 66), 163.

Buddhismus des Reinen Landes im Gelöbnis Amidas, dass alle, die nach der Geburt im Reinen Land verlangen und aus diesem Verlangen leben, diese Geburt auch erlangen werden.¹⁰¹

Takizawa sah durchaus den Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen; es waren für ihn aber lediglich unterschiedliche Ausdrucksgestalten der letztlich gleichen Heilsbotschaft. Für Barth dagegen war die Botschaft nicht von der Ausdrucksgestalt und d. h. vom Namen Jesu Christi abhebbar. Christus war nicht nur ihre Ausdrucksgestalt, sondern ihre Realisierung.

In seiner Antwort auf den Brief, den Takizawa ihm zu seinem 72. Geburtstag am 10. Mai 1958 geschickt hatte, schrieb Barth: «Sie haben immer ein wenig an mir vorbei gedacht und geredet – ich war nie dort, wo sie mich hinsichtlich des Verhältnisses des regnum Christi intra et extra muros ecclesiae gesucht und gesehen haben.»¹⁰² Er habe Jesus Christus nie zum Gefangenen seiner Kirche gemacht, sondern umgreifend als Herrn und Heiland der Welt verstanden.

Daraufhin macht Takizawa in seinem Brief vom 22. August 1958 noch einmal klar, dass es ihm gar nicht um die Frage gehe, ob Christus auch *extra muros ecclesiae* präsent sei. Ihm komme es darauf an, Gottes Heilshandeln nicht erst in Jesus vollzogen zu sehen. Es bestehe von Ewigkeit her und sei im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu offenbar geworden. Das historische Faktum «der Fleischesgestalt Jesu» müsse von «deren verborgenem Kern, dem Urfaktum Immanuel»¹⁰³ unterschieden werden. Letzteres bezeichnet er als das «ewig neue Sein und Wirken [...] der absoluten Herrschaft des einen «vere Deus, vere homo»»¹⁰⁴ Kurz gesagt: Im historische Faktum des Jesus von Nazareth repräsentiert sich nach Takizawa das gestaltlose Urfaktum des Immanuel, das aber darüber hinausreicht und alle Zeiten und Orte übergreift. Identifiziert man beide, dann wird die Universalität des Urfaktums reduziert. Auf diesen entscheidenden Differenz-

¹⁰¹ Vgl. auch Yoshiki Terazono: Die Christologie Karl Barths und Takizawas ein Vergleich, Bonn 1976; Fritz Buri: Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum, Bern 1982.

¹⁰² Abgedruckt in: Susanne Hennecke (Hg.): Karl Barth – Katsumi Takizawa (siehe Anm. 67), 237.

¹⁰³ A. a. O., 95.

¹⁰⁴ A. a. O., 241. Vgl. auch a. a. O., 100–113.

punkt ist Barth in den weiteren Briefen, die er später noch an Takizawa schrieb, nicht mehr eingegangen.

3.5. Barth weiterdenken

Was Michael Trowitzsch in seinem Buch «Karl Barth heute» über die Neuzeitkritik Barths gesagt hat, lässt sich ebenso auf dessen Religionstheologie beziehen: «Keine Zurücknahme oder Abschwächung jedenfalls, sondern ein möglichst ruhiges Weiterdenken (der Neuzeitkritik) Barths scheint mir erforderlich.»¹⁰⁵

Im jetzt folgenden Teil meiner Überlegungen möchte ich fünf Punkte benennen, an denen sich konstruktive Anschlussmöglichkeiten aus der Theologie Barths für die gegenwärtigen religionstheologischen Debatten ergeben könnten. In allen diesen Punkten werde ich allerdings über Barth hinausgehen und die bei ihm ausfindig gemachten Ansätze extrapolieren. Die Versuche, möglichst ohne solche Extrapolationen auszukommen und eine Theologie der Religionen von einzelnen Lehrstücken der KD (vor allem § 17, der Lichterlehre in § 69.2 oder dem Entwurf zu § 42¹⁰⁶)¹⁰⁷ oder von dieser Dogmatik insgesamt¹⁰⁸ aus zu (re-)konstruieren, überzeugen letztlich nicht.

Zu stark sind die Impulse und Motive in seinem theologischen Denken, die ihm ein genuines Interesse am Selbstverständnis anderer Religionen und ihrer Anhänger, an einer dialogischen Beziehungshaltung ihnen

¹⁰⁵ Michael Trowitzsch: Karl Barth heute, Göttingen 2012, 92.

¹⁰⁶ Dabei handelt es sich um die nicht in die KD aufgenommenen Überlegungen Barths zu «Gott und die Götter» (1943/44): Karl Barth: Unveröffentlichte Texte zur Kirchlichen Dogmatik (GA 50), Zürich 2014.

¹⁰⁷ Vgl. Wolf Krötke: Impulse (siehe Anm. 31), 320–335. Vgl. auch: Paul S. Chung: Karl Barth: God's Word in Action, Eugene, OR 2008, 449–483; Karl Barth and an Unfinished Project for Religious Pluralism; Tom Greggs: Bringing Barth's Critique of Religion to the Inter-faith Table, in: Journal of Religion 88, 1/2008, 75–94; Glenn A. Chestnutt: Challenging the Stereotype – The Theology of Karl Barth as a Ressource for Inter-religious Encounter in a European Context, Frankfurt/M. 2010.

¹⁰⁸ Sven Ensminger: Karl Barth's Theology as a Resource (siehe Anm. 33): «[...] Barth's theology in its entirety can be used for a Christian theology of religion» (223).

gegenüber und einer dementsprechenden Beziehungsgestaltung weitestgehend unmöglich machen. Diese Religionen sind für ihn Adressaten der christlichen Mission, die auf die Christusverkündigung zu hören, nicht aber ihre eigene Botschaft zu verkünden haben. Gleichwohl finden sich bei Barth Ansatzpunkte, die aufgenommen und mit Gewinn in die aktuellen religionstheologischen Debatten eingespeist werden können. Diese Ansatzpunkte sollen im Folgenden aufgewiesen werden.

Die ersten beiden Punkte enthalten eher fundamentaltheologische Überlegungen, die drei weiteren materialdogmatische. In gewisser Weise spiegelt sich in dieser Abfolge die Dialektik, derer sich Karl Barths bei der Bearbeitung des Religionsthemas bedient hat: Zunächst (1) wird die «Aufhebung» der Religion als *Gestalt* des Glaubens zum *Grund* des Glaubens hin religionstheologisch fruchtbar gemacht. Dann (2) wird daran erinnert, dass es den Grund nur in religiöser Gestalt gibt, dass er eine bestimmte religiöse Perspektive formiert, neben der es andere gibt, und dass Barths Theologie aus dieser Perspektivität heraus entfaltet ist. Und schließlich ist davon auszugehen, dass die partikulare Perspektive der christlichen Theologie einen universalen Inhalt hat (3–5): die auf die gesamte Schöpfung bezogene Offenbarung Gottes, die sich in Christus ereignet hat und von ihm her erkennbar ist, aber in der Kraft des Geistes über diese Erkenntnisquelle hinaus in die ganze Geschichte und damit auch in die Religionsgeschichte hinein ausstrahlt. Die drei zuletzt genannten Punkte (3–5) folgen einem trinitätstheologischen Schema, also dem Strukturschema der Theologie Barths, wie er sie in der KD entfaltet hat.

3.5.1. Theologische Religionskritik als Dimension der Religionstheologie

Barth betreibt Religionskritik nicht als Kritik des christlichen Glaubens an nichtchristlichen Religionen, sondern als Kritik an aller Religion, einschließlich und sogar vorzugsweise der christlichen.¹⁰⁹ Auf die von der

¹⁰⁹ Besonders Michael Weinrich hat diesen Aspekt hervorgehoben, etwa in: Von der Humanität der Religion. Karl Barths Religionsverständnis und der interreligiöse Dialog, in: ZDTh 19, 2003, 25–44; ders.: Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie, Göttingen 2013, 229–317; ders.: Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung, Göttingen 2019, 227–250.

Zeitschrift «Christianity Today» gestellte Rundfrage, welches die einflußreichsten falschen Götter unserer Zeit seien und wie die Befragten deren Bedeutung einschätzten, antwortete Barth 1961: «Der Ort, wo die falschen Götter stehen und verehrt werden, ist heute wie zu allen Zeiten zuerst die Kirche selbst. [...] Die Kirche hat zu beweisen, dass sie selbst an den Gott glaubt, der die Menschen von allen falschen Göttern befreit hat.»¹¹⁰

Die Christusoffenbarung erhebt die Kirche wohl zur wahren Religion, gibt diesen Titel aber nicht in ihren Besitz. Schon im Leitsatz zu § 17 der KD wird die Kirche nicht mit der wahren Religion identifiziert, sondern als «*Stätte* der wahren Religion»¹¹¹ bezeichnet. Diese Ortsanweisung kommt ihr nur insofern zu, «als sie durch Gnade von Gnade lebt»¹¹². Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist eine unverfügbare Gottesgabe, der weder durch menschliche Bestreitung etwas genommen noch durch menschliche Behauptung und Begründung etwas hinzugefügt werden kann. Dort, wo die christliche Religion diese Absolutheit für sich selbst in Anspruch nimmt, wo sie aufgrund ihrer vermeintlichen religiösen Qualitäten eine Vorrangstellung unter den anderen Religionen erstrebt, geht sie der Legitimation des christlichen Glaubens verlustig.

Barth ist kein religionstheologischer Exklusivist, der die heilshafte Gegenwart bzw. Offenbarung Gottes auf den christlichen Glauben oder gar das Christentum als Religion beschränken würde. Seine Kritik gilt der Religion als anthropologischem Phänomen.¹¹³ «Barth is rather less concerned with what Christians should think about non-Christians than he is with how modern concepts of religion, religious experience and religious consciousness have influenced what Christians think about being Christian.»¹¹⁴

¹¹⁰ Karl Barth: Offene Briefe 1945–1968 (GA 15), Zürich 1984, 501. Vgl. auch KD IV/3 (1959), 297–299. Vgl. dazu: Hendrik M. Vroom: Karl Barth and the nature of false and true religion, in: Studies in Interreligious Dialogue 22, 2012, 74–86.

¹¹¹ KD I/2 (1938), 304.

¹¹² Ebd.

¹¹³ So auch: Joshua Ralston: Barth, Religion, and the Religions, in: Paul Dafydd Jones, Paul T. Nimmo (Hg.): The Oxford Handbook of Karl Barth, Oxford 2019, 637–653.

¹¹⁴ J. Augustine Di Noia: Religion and the Religions, in: John Webster (Hg.): The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2006, 244.

Diese Unterscheidung zwischen Gotteswahrheit und (menschlicher) Religionswahrheit ist ein entscheidender Fundamentalismus-Blocker. Sie verhindert die Identifikation der eigenen religiösen Wahrheitsgewissheit mit der immer vorausliegenden Wahrheit Gottes, die diesem Anspruch nicht nur Grund gibt, sondern immer auch deren kritische Prüfinstanz darstellt. Eine solche aus der Mitte der Theologie heraus vorgenommene Unterscheidung zwischen dem ihr uneinholbar vorausliegenden (und sich in ihr selbstmächtig manifestiert habenden) *Grund* und der historisch und kulturell bedingten und somit kontingenten *Gestalt* der Religion, ist als religionskritisches Prinzip im Christentum (wie eigentlich in allen Offenbarungsreligionen) am Werk, auch wenn es dort immer wieder zurückgedrängt wird, weil es den Wahrheitsanspruch theologisch relativiert.

Zu Recht schreibt Michael Weinrich: «Eine Theologie der Religionen ist essenziell auf dieses von der theologischen Religionskritik geforderte Selbstunterscheidungsvermögen zwischen dem unverfügbaren Grund und der historisch zu verantwortenden und als solcher prinzipiell unvollkommenen und somit stets verbesserungsbedürftigen Gestalt angewiesen.»¹¹⁵ Barths Unterscheidung von Offenbarung und Religion, hinter der die Unterscheidung von Gott und Mensch (bzw. Welt) steht, wobei Religion ganz der Seite des Menschen zugerechnet wird, kann dazu verhelfen, dieses Prinzip – die Unterscheidung von göttlichem Grund und religiöser Gestalt des Glaubens – aus christlicher Sicht zu formulieren und andere Religionstraditionen damit zu stimulieren, es ebenfalls aus *ihrer* Mitte heraus zu benennen und zu profilieren.¹¹⁶

¹¹⁵ Michael Weinrich: Theologische Religionskritik als Brücke zu einer Theologie der Religionen, in: Marco Hofheinz (Hg.): Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft (Forschungen zur Reformierten Theologie), Neukirchen-Vluyn, 2014, 16–33, hier 28; Vgl. auch ders.: Von der Humanität der Religion. Karl Barths Religionsverständnis und der interreligiöse Dialog, in: ZDT 19, 2003, 25–44; Hans-Joachim Kraus: Theologische Religionskritik, Neukirchen-Vluyn 1982.

¹¹⁶ Vgl. dazu auch Christoph Dahling-Sander, Georg Plasger: Hören und Bezeugen. Karl Barths Religionskritik als Hilfestellung im Gespräch mit den Religionen, Waltrop 1997.

3.5.2. Die konsequente Standortgebundenheit

Nach einer prägnanten Formulierung von Sven Ensminger argumentiert Barth *«from the perspective of the Christian faith, from within the Christian church, for the Christian Church, about the Christian faith»*¹¹⁷. Vergegenwärtigt man sich dieser konsequenten Standortgebundenheit als ständig mitgeführtem hermeneutischem Vorzeichen vor der großen Klammer der Theologie Karl Barths und versteht man diese als bekenntnishaften Ausdruck des christlichen Glaubens – einschließlich der damit verbundenen Exklusivaussagen und des Anspruchs, dass das in ihm zur Sprache kommende Geschehen der Versöhnung der Welt mit Gott universal gültig und wahr ist –, dann wird es möglich, daneben andere Glaubensperspektiven zuzulassen und in ihrem eigenen Wahrheitsanspruch ernst zu nehmen. Immer wieder hat Barth betont, nicht über andere Religionen und deren Anhänger richten zu wollen. Diese stehen zusammen mit der christlichen Religion unter dem Urteil *Gottes*, wie es der christliche Glaube zu erkennen gibt. Das Urteil bleibt an diesen Glauben gebunden und kann nicht in standpunktloser Objektivität proklamiert werden.

Barth bleibt ganz im hermeneutischen Zirkel der Theologie und lehnt es ab, in den hermeneutischen Zirkel der Religionsphilosophie zu wechseln oder beide zueinander in Beziehung zu setzen, wie es bei Schleiermacher und Troeltsch der Fall war und wie wir es auch bei Tillich sehen werden. Ein solch binnentheologischer Ansatz kommt aber nicht um das Zugeständnis herum, dass es neben dem theologischen Zirkel der *christlichen* Theologie «theologische» Zirkel (d. h. reflektierte Selbstverständnisse) anderer Religionstraditionen gibt. Gerade aus seiner Standortgebundenheit ergibt sich also das Bewusstsein einer Vielfalt «theologischer» Zirkel, auch wenn diese als irrelevant für die christliche Theologie betrachtet werden, wie es bei Barth der Fall ist.

Je mehr man mit Barth die Universalität der Selbstmitteilung Gottes betont, umso mehr wird man über Barth hinaus fragen müssen, ob das darin zum Ausdruck kommende Welt- und Heilshandeln Gottes auf den expliziten Christusglauben beschränkt werden kann oder ob es auch Formen der heilshaften Gottesgegenwart ohne (zumindest ohne bewussten und expliziten) Bezug zu Christus gibt. Damit wäre die Möglichkeit eröffnet, Zeugnisse der Selbstmitteilung Gottes auch in anderen religiösen Traditionen zu vermuten. Darin wiederum läge eine theologische Motivation

¹¹⁷ Sven Ensminger: Karl Barth's Theology as a Resource (siehe Anm. 33), 2f.

zur dialogischen Begegnung mit diesen Traditionen. Man muss dazu also noch nicht einmal den hermeneutischen Zirkel der Theologie verlassen, sondern kann aus dessen Axiomen – in diesem Falle dem Axiom der Universalität der Selbstmitteilung Gottes – ein positives theologisches Interesse an der Begegnung mit anderen Religionen entwickeln.

Ein zweiter Ansatzpunkt, um auf der Grundlage der konsequenten Standortgebundenheit der Theologie Barths mit ihm über ihn hinaus zu denken, besteht in seiner Betonung des *Glaubens* als Korrelat der Offenbarung. Offenbarung erschließt sich im Modus von Glaubensgewissheit. Glaubensgewissheiten sind dann pluralismusfähig, wenn sie sich erstens in Gottes freimachendem Handeln gegründet wissen und sich damit ihres Verdanktheitcharakters bewusst sind, wenn sie zweitens ihre Standortgebundenheit und ihre unhintergehbare Perspektivität in Rechnung stellen und sich damit ihrer Relativität bewusst sind, und wenn sie drittens auf die Bedingungen ihres Gewordenseins, auf ihre Gebundenheit an Prägungen und Erfahrungen rekurren und sich damit ihrer Historizität bewusst sind. Nicht ein *Überstieg* über die eigene partikulare Glaubensgewissheit, sondern deren reflexive *Vertiefung* führt in die offene Begegnung mit anderen partikularen Glaubensgewissheiten.

3.5.3. Die Betonung der Souveränität bzw. Freiheit bzw. Alterität Gottes

Mit großem Nachdruck hat Barth stets die Unverfügbarkeit der Selbstvergegenwärtigung Gottes betont. Diese kann sich nach der bekannten Aussage aus § 3 der KD auch «durch den russischen Kommunismus, durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauch oder durch einen toten Hund»¹¹⁸ ereignen. Und dann heißt es: «Gott kann durch einen Heiden oder Atheisten zu uns reden und uns damit zu verstehen geben, daß die Grenze zwischen Kirche und Profanität immer noch und immer wieder ganz anders läuft, als wir bisher zu sehen meinten.»¹¹⁹

Eine ähnliche Aussage über die Ungläubigen, die von Gott ebenso erwählt sein können wie die Christen, findet sich schon in Barths «Römerbrief»: «Sie jagen der Gerechtigkeit darum nicht nach, weil sie sie schon ergriffen *haben*. Sie lassen sich darum nicht belehren, weil sie schon belehrt

¹¹⁸ KD I/1 (1932), 55.

¹¹⁹ A. a. O., 56.

sind. Sie haben darum kein religiöses Interesse, weil sich Gott längst für *sie* interessiert hat. Sie stehen unserm «Wort Gottes» so teilnahmslos gegenüber, weil sie es längst ohne uns gehört haben, weil sie es längst *selber* verkündigen. Die Weltkinder, die Unheiligen, die Ungläubigen in ihrem ganzen nackten Jammer, vielleicht auch in ihrer ganzen freien Heiterkeit [sind] *keine* Objekte unserer Predigt und Seelsorge, unserer Evangelisation, Mission, Apologetik und Rettungstätigkeit, *keine* Objekte unserer «Liebe», weil gesucht und gefunden von *Gottes* Erbarmen, längst bevor *wir* aufstanden, uns ihrer zu erbarmen, schon im Lichte der Gerechtigkeit Gottes stehend, schon der Vergebung teilhaftig, schon teilnehmend an der Kraft der Auferstehung und an der Kraft des Gehorsams, schon erschrocken vor der Ewigkeit und schon hoffend auf sie, schon existenziell auf Gott geworfen.»¹²⁰

Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie Barth sich am Beginn und am Ende seiner akademischen Biografie mit dem Gedanken eines «unbewussten Christentums» auseinandersetzt.¹²¹ Dieser Gedanke legt sich nahe, wenn die von menschlicher Religiosität unabhängige Souveränität der Selbstmitteilung Gottes betont wird. Denn dann muss die Möglichkeit in Rechnung gestellt werden, dass Gott sich auch außerhalb des christlichen Glaubens vergegenwärtigt. Die in Christus konstituierte Gottesbeziehung muss nicht notwendigerweise in einem bewussten Christusglauben erfasst sein.

Noch unter dem Einfluss der Liberalen Theologie stehend, schrieb Barth am 30. April / 1. Mai 1910 in einem Brief an Wilhelm Loew, es gehe nicht mit «der (christlich-religiösen, R. B.) Exklusivität»¹²². Martin Rades Ablehnung des «unbewußten Christentums» wies er zurück. Bewusste Christen, die einer Dogmatik zustimmten, gebe es nur wenige. «Bei den andern ist nur die innere (dem Gedanken gegenüber unabhängige) religiös-christliche Tatsächlichkeit da.»¹²³ Dann heißt es: «[D]er liebe Gott

¹²⁰ Karl Barth, Der Römerbrief (1922) (siehe Anm. 21), 348.

¹²¹ Vgl. dazu: Reinhold Bernhardt: Christentum ohne Christusglaube. Die Rede von «unbewusstem Christentum» und «latenter Kirche» im 19. und 20. Jahrhundert, in: ThZ 66, 2/2010, 119–147, bes. 134–138.

¹²² Karl Barth: Vorträge und kleiner Arbeiten 1909–1914 (GA III/22), Zürich 1993, 37.

¹²³ A. a. O., 38.

muß uns Theologastern größer werden als unsre Schulweisheit sich träumen läßt, das ists.»¹²⁴

Als Hilfsprediger in der deutschsprachigen Gemeinde in Genf verfasste Barth einen Beitrag zum Gemeindeblatt vom 9. März 1911. Darin nahm er diesen Gedanken wieder auf. Menschen, die nach dem Motto «Tue recht und scheue niemand!» lebten, «sind nicht Ungläubige, sondern Gläubige, denn sie leben nicht nur ein äußeres materielles, sondern in gewissem Umfang auch ein geistiges Leben»¹²⁵.

Ganz am Ende der akademischen Biografie Barths taucht ein ähnlicher Gedanke auf, der jetzt allerdings in einen christozentrischen Universalismus eingebettet ist. In KD IV/2 spricht er von einem «ontologische[n] Zusammenhang zwischen dem Menschen Jesus einerseits und allen anderen Menschen andererseits – und wiederum zwischen den aktiven Christen hier und den virtuellen und prospektiven dort»¹²⁶. Der Grund für diesen ontologischen Zusammenhang liegt darin, dass die in Jesus Christus gefallene Entscheidung das Sein aller Menschen betrifft. Jesus Christus ist Herr und Haupt der ganzen Menschheit.

In KD IV/3 weist Barth auf die Möglichkeit hin, dass Christus den Nichtchristen sogar näher sein könnte als den Christen.¹²⁷ Später heisst es im gleichen Band: Die Gemeinde hat es «in jedem Menschen [...] gewiß *noch nicht* aktuell, wohl aber *schon* virtuell, potenziell mit einem *Christen*, mit einem *christianus designatus*, einem *christianus in spe* zu tun»¹²⁸.

Möglich wurden diese Aussagen durch die stärkere Betonung der Weltzugewandtheit Gottes in der Versöhnungslehre in KD IV. In der Entfaltung der Christologie und Soteriologie bringt Barth immer wieder die im Christusbund vollzogene große «Bejahung» der Welt durch Gott zur Sprache.¹²⁹ Der Unterschied zwischen den Glaubenden und den Nichtglaubenden besteht nach Barth nicht darin, dass die einen begnadet sind und

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ A. a. O., 289.

¹²⁶ KD IV/2 (1955), 305.

¹²⁷ KD IV/3 (1959), 421f.

¹²⁸ KD IV/3 (1959), 927 (Hervorhebung K. B.). Vgl. dazu auch KD IV/3 (1959), 409–411. Vgl. Eberhard Jüngel: Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur «Anonymität» des Christenmenschen, in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Bd. 2, Tübingen 2002³, 178–192.

¹²⁹ KD IV/3 (1959), 912.

die anderen nicht, sondern darin, dass die einen die Begnadung der Welt in Christus *erkennen*, während sie den anderen noch verschlossen ist – *noch!*¹³⁰ Sie gehören bereits zum Leib Christi, auch wenn sie diese Gliedschaft nicht wahrnehmen (im doppelten Sinn des Wortes). Je stärker Barth die Souveränität und Universalität des Heilswillens und Heilswirkens postuliert – was schon in der Erwählungslehre (KD II/2) angelegt ist –, je mehr er den «Triumph der Gnade Gottes»¹³¹ proklamiert, um so mehr drängt sich ihm die Notwendigkeit auf, eine Denkform zu finden, die es erlaubt, die Partizipation der Nichtgläubenden an dieser allumfassenden Gnadenwirklichkeit auszusagen.

Barth spricht nun aber nicht mehr von einem *unbewussten* Christsein. Den dazu führenden bewusstseinstheologischen Ansatz lehnt er bekanntlich programmatisch ab. Er spricht von einem Bestimmtheitsein des Menschen – aller Menschen – zum Christusglauben. Von *Gott* her sind sie bereits Christen, als Menschen noch nicht, auch nicht unbewusst. Barth geht dabei aber nicht von der ethischen Bestimmtheit des spezifischen Christlichen aus, die Rothe zur Annahme eines unbewussten Christentums geführt hatte, sondern von einer soteriologischen, die sich mit einer pneumatologisch-verheißungsgeschichtlichen verbindet. Den Nichtchristen, denen die Begnadung ebenso gilt wie den Christen (so wie sie mit diesen zusammen in der Solidarität der Sünder stehen), ist der Geist verheißend, der sie zur Erkenntnis dieser Wahrheit leiten wird. Daher können sie als «prospektive Christen» bezeichnet werden.

Doch auch schon vor dieser Geistbegabung sind – aufgrund ihrer faktischen Teilhabe am Gnadenbund – «wahre Worte» von Nichtchristen zu erwarten, auf die die Christenheit achtsam zu hören hat, weil sie «die *eine* und *ganze* Wahrheit unter je einem *besonderen* Aspekt und insofern nur implizit, nicht explizit in ihrer Einheit und Ganzheit zur Aussprache bringen»¹³². Sie kommen zum Ausdruck in menschlichen Haltungen wie Frie-

¹³⁰ KD IV/3 (1959), 410. Vgl. auch die Aussage in KD II/2 (1942): «Der Wille Gottes ist zu allen Zeiten auch außerhalb der Kirche erfüllt worden [...], weil Jesus [...] faktisch der Herr der *ganzen* Welt ist, der auch da seine Diener hat, wo sein Name noch nicht oder nicht mehr erkannt und gepriesen ist. Seine Kirche darf ihn erkennen und preisen» (632).

¹³¹ Nach: Gerrit Cornelis Berkouwer: *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen 1957. – Vgl. dazu aber auch Barths kritische Anmerkungen in KD IV/3 (1959), 198ff.

¹³² KD IV/3 (1959), 137. Gemeint ist die Wahrheit Jesu Christi.

den, Liebe, Furchtlosigkeit, Enthusiasmus oder in «eine(r) *Menschlichkeit*, die nicht lange fragt und erwägt, mit wem man es im Anderen zu tun hat, in der man sich vielmehr schlicht mit ihm solidarisch findet und anspruchslos für ihn da ist»¹³³. Diese wahren Worte sind nach Barth «*Gleichnisse* des Himmelreichs».¹³⁴

Ihm zufolge gibt es also eine noch nicht erkannte Partizipation an Christus, innerhalb und auch außerhalb der Kirche. Diese gründet in der Erstreckung des Gnadenbundes über die ganze Schöpfung und besteht in der Zusage der Annahme Gottes, die auch dort gilt, wo sie unangewendet bleibt und damit nicht die Existenzverfassung der Menschen bestimmt.

Barth geht jedoch nicht so weit wie Karl Rahner, der diesem Noch-nicht-erkannt-Haben, wie man von Gott bereits erkannt ist, einen existenzialontologischen und bewusstseinsmäßigen Status und sogar eine Sozialgestalt zuweist, in der es existiert. Es ist kein «anonymes Christentum».¹³⁵ Rahners Lehre vom «anonymen Christsein» steht schon aufgrund ihrer Herleitung aus der Anthropologie in Spannung zu Barths offenbarungstheologischem Ansatz.¹³⁶ Rahner betont, dass zum Menschsein auch die Sozialität gehört und schließt daraus, dass sich die verborgene Gottesbeziehungen auch in religiösen Sozialgestalten manifestieren. Damit stößt er über die theologische Würdigung der individuellen Nichtchristen hinaus zu einer Anerkennung der nichtchristlichen Religionen vor. Diese spielen nach Rahner eine Rolle in Gottes souveränem Geschichtshandeln; und zwar nicht nur die Rolle der Negativanzeige – wie Barth es im «Römerbrief» andeutet¹³⁷. Sie können als Sozialgestalten des «anonymen Christentums» angesehen werden. Barth sieht darin ein Wiederaufleben von

¹³³ KD IV/3 (1959), 140.

¹³⁴ KD IV/3 (1959), 128, 130, 140; siehe dazu auch: KD IV/3 (1959), 409–411.

¹³⁵ Siehe dazu Kapitel 5 dieses Buchs. Barth geht auch nicht so weit, wie Paul Tillich mit seiner Rede von der «latenten Kirche» ging. Siehe unten, Abschnitt 4.4.3.

¹³⁶ Vgl. dazu Ekkehard Wohleben: *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie* (Kirche – Konfession – Religion 48), Göttingen 2004, 188–190.

¹³⁷ Barth vergleicht die «Stimme des Gesetzes, der Religion, der Frömmigkeit» mit einem leeren Kanal, der von dem Wasser redet, das ihn *nicht* durchströmt (Karl Barth: *Der Römerbrief* [1922] [siehe Anm. 21], 125).

Rothes Lehre von einem unbewussten Christentum: «[D]er predigt jetzt so etwas wie der Richard Rothe, so ein unbewusstes Christentum, wo die Welt im Grunde schon irgendwie ganz christianisiert ist. Nein, nein, nicht so!»¹³⁸

Barth deutet die Vergegenwärtigung Christi nicht als eine seiende, sondern als eine immer neu sich ereignende. Als solche hinterlässt sie Spuren, die man aber nicht zu religiösen «Gestalten der Gnade»¹³⁹ essenzialisieren darf. Die Erscheinungen, die sie hervorbringt, sind vielfältig und lassen sich nicht auf einen Begriff bringen.

In einem Gespräch mit Wuppertaler Studenten am 1. Juli 1968 wurde Barth die Frage gestellt, ob «der Neger im tiefsten Busch Afrikas nicht unter die Gnade fällt, weil der nichts von Gott weiß?». Barth antwortet: «Was heißt das: «er fällt drunter»? Gott ist ihm sicher auch gnädig gesinnt, wollen wir mal sagen. Und die Verheißung gilt auch ihm. Wer weiß, ob sie nicht so einem Buschneger sogar in ganz besonderer Weise gilt. [...] Aber man kann natürlich jetzt nicht einfach von einem unbewußten Christentum etwa dieses Buschnegers reden.»¹⁴⁰

In der oben zitierten Aussage aus dem «Römerbrief» zu den Ungläubigen, die von Gott ebenso erwählt sein können wie die Christen¹⁴¹, knüpft Barth an die Rede von den «heiligen Heiden» an, die sich bei Zwingli und schon vor Zwingli in der mittelalterlichen Theologie findet. Zwingli hatte die Auffassung vertreten, dass auch fromme Heiden wie Seneca in den Himmel aufgenommen würden. In seiner Vorlesung zur Theologie Zwinglis kommentierte Barth diese Auffassung mit den Worten: «Nicht dass er die Heiden in den Himmel gebracht hat, ist schlimm, das ist vielmehr gut, wohl aber, dass er nicht die verlorenen, nicht die armen, die wirklich gottlosen Heiden, sondern ausgerechnet die tugendhaften und braven im Himmel versammeln wollte.»¹⁴²

In solchen Aussagen, wie überhaupt in seiner Gnadenlehre hat Barth nicht primär den religiös Anderen im Blick, sondern den Gottfernen. Diesem gilt Gottes besondere Zuwendung. Wenn man überhaupt die (für

¹³⁸ Karl Barth, Gespräche 1964–68 (GA 28), 520.

¹³⁹ Paul Tillich: Protestantische Gestaltung (1929), in: GW VII (Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung), Stuttgart 1962, bes. 57–61.

¹⁴⁰ Karl Barth, Gespräche 1964–68 (GA 28), 520.

¹⁴¹ Siehe Anm. 120.

¹⁴² Karl Barth: Die Theologie Zwinglis. Vorlesung Göttingen 1922/23 (GA 40), Zürich 2004, 496.

Barth problematische) Kategorie «Religion» hier anwenden will, so kann man konstatieren, dass sich Barths Aussagen nicht auf Religionen, auch nicht auf deren Anhänger, sondern am ehesten auf areligiöse Personen beziehen. Barth setzt sich eher mit Säkularität und Profanität (einschließlich der pseudoreligiösen politischen Ideologien und sonstigen Weltanschauungen) auseinander als mit der Welt der Religionen.

Doch kann an Barth anknüpfend hier über ihn hinausgegangen werden: Wenn Gottes Zuwendung dem Gottfernen gilt, dann gilt sie auch dem religiös Anderen. Je grösser die Distanz zu Gott, umso stärker die zugewandte Gnade! Diese umgekehrte Proportionalität gilt unabhängig von religiösen Affiliationen.

Im nächsten Abschnitt will ich zeigen, wie man bei Barth auch Ansatzpunkte finden kann, die es erlauben, auch darüber noch hinauszugehen und nicht nur den *Angehörigen* der außerchristlichen Religionsgemeinschaften, sondern auch deren Religionen selbst eine relative theologische Dignität zuzuerkennen.

3.5.4. Christozentrischer Universalismus

Die theologische Matrix des Spätwerks von Karl Barth besteht in einem christozentrischen Universalismus. Sie ist einer Ellipse mit zwei Brennpunkten vergleichbar: Christozentrik und Universalität der Gnade Gottes. Alle Versuche, Barths Theologie religionstheologisch fruchtbar zu machen knüpfen an den Universalitätspol des christozentrischen Universalismus an. Besonders in KD IV hat Barth mit Nachdruck die universale Heilsbedeutung Jesu Christi betont, die weit über die Christengemeinde hinaus «nach den anderen Menschen und der ganzen Welt»¹⁴³ ausgreift. Von diesem christozentrischem Universalismus aus ist es möglich und sogar naheliegend, wahre Worte Gottes nicht nur in der Profanität zu erwarten, sondern auch in den Quellen und Traditionen anderer Religionen.

Barth selbst hat diese Konsequenz aus der von ihm so stark betonten Gnadenuniversalität Gottes nicht (mehr) gezogen, auch nicht in der in dieser Hinsicht oft überschätzten Lichtelehre in § 69.2 der KD. Dort spricht er lediglich von der Schöpfung «*eigene[n]* Offenbarungen»¹⁴⁴, welche nicht

¹⁴³ KD IV/2 (1955), 304.

¹⁴⁴ KD IV/3 (1959), 158.

den Schöpfer, sondern die Geschöpflichkeit der Schöpfung offenbaren.¹⁴⁵ Sie offenbaren weltliche, nicht ewige Wahrheiten. Lesbar werden sie erst im Lichtschein Christi und als in dieser Weise Gelesene können sie dann auch in die Selbstoffenbarung Gottes in Christus integriert werden.

Dieses Lehrstück verdient eine eingehendere Betrachtung, auch deshalb, weil sich religionstheologische Entwürfe, die in Barths Theologie eine Ressource für die gegenwärtige Religionstheologie sehen, oft darauf beziehen.

In KD IV/3 (1959), in dem Teil der Versöhnungslehre, in dem Barth Christus als «Licht des Lebens» vorstellt, setzt er sich mit der Frage auseinander, ob es neben diesem Wort andere wahre Worte geben könne. In diesem Zusammenhang entfaltet er seine sogenannte Lichterlehre.¹⁴⁶ Diese wird gelegentlich als religionstheologisch bedeutsame Öffnung Barths angesehen, weil er hier zugesteht, dass die Universalität der Prophetie Christi auch *extra muros ecclesiae* wahre Worte hervorzubringen vermag.¹⁴⁷ Außer und neben dem einen Wort Gottes herrscht demnach nicht reine Unwahrheit¹⁴⁸, auch hier finden sich vielmehr «Worte, Wahrheiten, ja «Offenbarungen»¹⁴⁹, die «Lichtungen und Erleuchtungen»¹⁵⁰ bewirken. Barth entdeckt sie in zwei Bereichen: als verbale in der profanen Menschenwelt und als kreatürliche im Kosmos der Schöpfung. Die Religionen rechnet er jedoch nicht zu den geschöpflichen Lichtern.

An der Christozentrik seines Ansatzes macht er dabei keinen Abstrich. Jesus Christus ist exklusiv «das *eine*, das *einzig*e Licht des Lebens»¹⁵¹; «es gibt kein Licht des Lebens außer und neben dem seinigen, außer und

¹⁴⁵ Hier bleibt Barth hinter Calvin zurück, der davon ausgeht, dass die geschöpflichen Lichter sehr wohl Gott als die Quelle des Lichts zu erkennen geben, dass der Mensch aber von sich aus nicht zu dieser Erkenntnis fähig ist, sondern der Erleuchtung durch Gottes innere Offenbarung (*testimonium spiritus sancti internum*) bedarf. Vgl. Jean Calvin: Unterricht in der christlichen Religion, hg. von O. Weber und M. Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2009², I/5, 14).

¹⁴⁶ Vgl. dazu: Hendrikus Berkhof, Hans-Joachim Kraus: Karl Barths Lichterlehre (ThSt 123), Zürich 1978.

¹⁴⁷ Vgl. KD IV/3 (1959), 153.

¹⁴⁸ Vgl. KD IV/3 (1959), 108.

¹⁴⁹ KD IV/3 (1959), 154.

¹⁵⁰ KD IV/3 (1959), 159.

¹⁵¹ KD IV/3 (1959), 95 (Hervorhebung K. B.). Vgl. a. a. O., 108f.

neben dem Licht, das Er ist»¹⁵². Die von dieser Sonne beschienene Erde reflektiert das eine Licht, ohne selber ein eigenes hervorzubringen. Barth betont nun stärker als früher die Universalität dieser Lichtreflexionen in der ganzen Schöpfung, aber er beharrt darauf, dass es nur die eine Quelle des Lichts gibt: Christus.

In diesem Zusammenhang schreibt er: «Man lasse die ganze Geschichte der Religionen, der Dichtungen und Mythen, der Philosophien und Weltanschauungen zu sich reden! Sicher, daß man da auf nicht wenige Aussagen stoßen wird, die man als Elemente des in Jesus Christus gesprochenen Wortes ansprechen möchte. Aber eben: welches Meer von Rudimenten und Fragmenten, die dann in ihrer Vereinzelung und Verabsolutierung doch etwas ganz Anderes sagen als dieses Wort! Welcher Hader und Widerstreit zwischen allen diesen Ergebnissen einseitig vollzogener Analysen und kurzschlüssig vollzogener Synthesen! Ist es nun nicht doch eine allzu flüchtige und oberflächliche Betrachtung, die das Wort Jesu Christi und seinen Geltungsanspruch mit all den anderen Worten und ihren Ansprüchen auf Geltung in eine Linie stellen zu können meint, um angesichts von deren Fülle irgendein anderes unter ihnen für maßgeblich zu halten, oder auch halb betrübt und halb erfreut festzustellen, maßgeblich möchte keines von allen, es möchte der echte Ring vermutlich verloren gegangen sein? Ginge es um das Wort des Christentums unter den Weltreligionen oder um das Wort der christlichen Kirche in dieser oder jener Gestalt oder auch um die Worte der Bibel an sich und als solche, dann möchte solche Betrachtung allenfalls möglich sein. Sie als solche stehen ja in der Tat in der Reihe mit vielen anderen Worten. Wir reden aber von dem Licht, dem Wort des Lebens Jesu Christi.»¹⁵³ Bei diesem Wort handelt es sich um das «eine, einzige Wort Gottes, [...] das keiner Ergänzung bedürftige, keiner Konkurrenz ausgesetzte, keiner Kombination mit anderen zugängliche, keiner Überbietung durch andere fähige Wort»¹⁵⁴.

Schon im Vorwort zu KD IV/2 hatte Barth die Vermutung zurückgewiesen, dass er seine Position im Laufe der Arbeit an diesem Mammut-

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ KD IV/3 (1959), 120.

¹⁵⁴ KD IV/3 (1959), 121.

werk grundlegend geändert habe. «[E]igentliche Retraktionen (von Details abgesehen)» seien bis jetzt nicht nötig geworden.¹⁵⁵

An der grundlegenden Ausrichtung seiner Religionstheologie ändert diese Betonung der universalen Leuchtkraft des Christuslichts¹⁵⁶ nichts. Sie bleibt von der qualitativen Unterscheidung zwischen Menschen- und Gotteswort bestimmt. Christus ist das definitive Gotteswort. Als Florilegium von Menschenworten können die Religionen durchaus gewürdigt werden. Dem Gotteswort gegenüber sind sie Unwahrheit, sofern sie nicht – wie das Christentum – von Gott in Anspruch genommen werden, um dieses Wort zu proklamieren.

In seinem Vortrag «Das Christentum und die Religion» von 1963 – gehalten vor 300 zum großen Teil nichtchristlichen Studierenden – knüpfte Barth bruchlos an § 17 der KD an: «Das Christentum ist keine Religion [...]. Einsam inmitten aller Religionen (stehend), geht es hier im Unterschied, ja Gegensatz zu allen Religionen nicht um einen Aufbruch des Menschen zu Gott, sondern um einen Aufbruch Gottes zum Menschen hin.»¹⁵⁷ Bemerkenswert an dieser Aussage ist, dass sie sich nicht auf den christlichen Glauben, sondern auf das Christentum als Religion bezieht. Dieses wird den Religionen mit exklusivem theologischem Wahrheitsanspruch entgegengestellt.

Um Barths Ansatz für die gegenwärtigen religionstheologischen Debatten fruchtbar zu machen, reicht es nicht aus, die Lichtelehre heranzuziehen. Man muss über sie hinausgehen, indem man den bei ihm angelegten Universalismus der Christusoffenbarung auch auf die Religionen bezieht. Christian Link ist diesen Schritt mit Barth über ihn hinausgegan-

¹⁵⁵ KD IV/2 (1955), viii. In seinem Vortrag «Die Menschlichkeit Gottes» hatte Barth aber durchaus von «Retraktionen» gesprochen, die sich ihm im Blick auf das frühere Distanzpathos in seinem Reden von Gott als notwendig erwiesen haben. Diese wollte er aber nicht als nachträglichen Rückzug verstanden wissen, sondern als «neuen Ansatz und Angriff, in welchem das zuvor Gesagte erst recht, nur eben besser, zu sagen ist» (Karl Barth: Die Menschlichkeit Gottes [ThSt 48], Zürich 1956, 7).

¹⁵⁶ Schon im Römerbriefkommentar von 1922 hatte Barth diese Universalität betont. Er schrieb dort, das Licht Jesu sei «kein anderes als das Licht des Alten Testaments, das Licht aller Religionsgeschichte und Wahrheitsgeschichte» (Karl Barth: Der Römerbrief [1922] [siehe Anm. 21], 93).

¹⁵⁷ Karl Barth: Das Christentum und die Religion, in: JK 24, 1963, 436–438, hier 437.

gen. Er zieht aus der Lichterlehre die Konsequenz, «dass auch die außerchristlichen Religionen zum Darstellungsraum der Offenbarung werden» können.¹⁵⁸ Damit würden Erscheinungsformen dieser Religionen von Gott in Anspruch genommen und – mit Melchior Cano gesprochen – zu *loci alieni* (fremden Erkenntnisorten) der Offenbarung Gottes.

Im Hören auf deren eigenes Offenbarungszeugnis – so meine Deutung – können Christinnen und Christen den Inhalt der Christusbotschaft – die Proklamation des Bundes Gottes mit den Menschen – auch dort (und sei es nur ansatzweise) vernehmen. Die Lehre vom Geist Gottes kann eine theologische Grundlegung für diese Auffassung bilden – und zwar zum einen im Blick auf die (auch die Religionskulturen durchdringende) Allgegenwart Gottes in der Kraft seines Geistes und zum anderen im Blick auf die geistgewirkte Erkenntnis der Selbstmitteilung Gottes, deren zentraler Inhalt sein unbedingtes Heilswirken ist.

3.5.5. Die vernachlässigte Pneumatologie

Im Gespräch mit Jürgen Fangmeier hat sich Barth mehrfach zur Notwendigkeit eines Dialogs mit den Religionen bekannt: «Als ich im September 1968 das letzte Mal bei Karl Barth sein konnte, sprach er davon, womit er sich beschäftigen würde, wenn er noch Jahre theologischen Schaffens vor sich hätte. Und er nannte nach dem römischen Katholizismus die Ostkirchen und dann die nichtchristlichen Religionen; aber, fügte er hinzu, ganz anders, als man in der Regel darangehe: nicht so [sei der Dialog mit den Religionen zu führen], dass das Allgemeine die Basis sei, auf der sich dann vielleicht Jesus Christus als der Gipfel höchster erheben soll, sondern so, dass Jesus Christus der Grund sei, von dem her mit den Religionen vielleicht ein auch ganz neues Gespräch zu eröffnen wäre.»¹⁵⁹

Markus Barth hatte im Jahre 1992 berichtet, sein Vater habe sich stärker der Religionsgeschichte zuwenden wollen. So wie das Verhältnis zwischen Positiven und Liberalen innerhalb der reformierten Kirche, zwischen Reformierten und Lutheranern, zwischen reformatorischen Kirchen und dem Katholizismus, zwischen den West- und Ostkirchen nicht als Gegensatz von Licht und Finsternis, sondern zu einer Abwägung

¹⁵⁸ Christian Link: Das menschliche Gesicht der Offenbarung. Bemerkungen zum Religionsverständnis Karl Barths, in: KuD 26, 1980, 277–302, hier 295.

¹⁵⁹ Karl Barth, Briefe 1961–1968 (siehe Anm. 43), 505.

von Licht und Dunkelheit auf jeder der beiden Seiten zu bestimmen sei, so müsse auch das Verhältnis zwischen dem Christentum und den Religionen im Sinn einer relativen Entscheidung bestimmt werden.¹⁶⁰

Theologische Grundlage dafür hätte die Pneumatologie sein können: die an Pfingsten erfolgte Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch. Barth konnte die Rede vom Geist Gottes aber nicht in diesem Sinn fruchtbar machen, zum einen, weil sie bei ihm ohnehin keine prominente Rolle spielte, zum anderen weil sie strikt an das in Christus ergangene Gotteswort gebunden war.

Zu Recht bezeichnet Christopher Frey die Pneumatologie als «Stiefkind der Dogmatik»¹⁶¹ Barths. Dieser hat das offensichtlich selbst so empfunden und erklärt, dass er in einer Neukonzeption seiner Theologie der Pneumatologie sehr viel mehr Raum geben würde.¹⁶² Verbindet man diese Aussage mit den im vorigen Abschnitt erwähnten Bekundungen, dass er sich – wenn ihm die Lebenszeit dafür noch zur Verfügung stünde – intensiver mit den Religionen beschäftigen möchte, so kann man vermuten, dass er vielleicht sogar selbst in die angezeigte Richtung weitergedacht hätte. Sicher hätte er nach wie vor auf den *einen* geschichtlich-konkreten Ereignisort der Gnade Gottes verwiesen, andererseits aber vielleicht noch stärker hervorgehoben, dass diese in der Kraft des Geistes Gottes gewährte Gnade mit der gesamten Geschichte auch die gesamte Religionsgeschichte um- und übergreift. Das bedeutet nicht, dass sie dort einfach vorhanden ist, aber doch, dass sie sich auch dort ereignen kann.

Sicher hätte Barth dabei auch weiterhin die Unterscheidung von Gott und Welt, bzw. Gottes-Geist und Menschen-Geist hervorgehoben, sicher hätte er den Geist strikt an Christus gebunden und ihn deutlich von einer dem Menschen eingegossenen Gnadenqualität unterschieden; aber er hätte mit gleichem Nachdruck darauf hinweisen können, dass die Kraft des Gott-Geistes alle Wirklichkeitsbereiche – einschließlich der Religionen – durchdringt.

Das in Apg 2 bezeugte Geschehen wird zumeist auf die Ermöglichung interkulturellen Verstehens zwischen Christinnen und Christen bezogen.

¹⁶⁰ Bertold Klappert: Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen (NBST 14), Neukirchen-Vluyn 1994, 48f.

¹⁶¹ Christofer Frey: Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Waltrop 1994, 263.

¹⁶² Karl Barth: Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl, hg. von Heinz Bolli, Gütersloh 1983³, 311.

Nimmt man jedoch die Universalität des Geistwirkens ernst, so kann man darüber hinausgehend auch die Ermöglichung interreligiösen Verständnisses als eine Gabe des Geistes Gottes ansehen. Überlegungen wie diese gehen auch über die von Barth angedeutete Weiterentwicklung seiner Theologie noch hinaus. Wohin diese Weiterentwicklung geführt hätte, lässt sich in Umrissen aus einer Mitteilung Eberhard Buschs erkennen. Busch bezeichnet Barths nicht mehr in Angriff genommenes Projekt als ein «Dialogmodell der Nachbarschaft mit den Religionen im Rahmen einer ökumenischen Theologie des Heiligen Geistes, die auf der axiomatischen Korrelation zwischen der messianischen Prophetie Jesu Christi und der ganzen messianischen Israelgeschichte basiert und darin ihre Voraussetzung hat»¹⁶³.

Ich beschließe dieses Kapitel mit einem Wort des noch jungen Karl Barth, das zeigt, wie er aus dem Bezug auf die «einfachen Wahrheit des Gottesreiches» (ein Ausdruck, der an Adolf von Harnack erinnert) eine Haltung der Weite und Offenheit gewinnt. In der ersten Auflage des Römerbriefkommentars von 1919 schrieb er in Auslegung von Röm 16,19: «Das wird das Geheimnis sein eures festen Stehens und Stehenbleibens in der einfachen Wahrheit des Gottesreiches: die Fähigkeit, das Gute zu sehen, woher es auch kommen mag, die Erinnerung an das Ursprüngliche euch gefallen zu lassen, von wem es auch sei, die Erkenntnis Gottes, die man euch von links und rechts her bieten mag, schon in den Augen und Ohren zu haben [...]. Das heißt ein lebendiger, offener Mensch sein.»¹⁶⁴

¹⁶³ Brief an Bertold Klappert, zitiert in: Bertold Klappert: *Versöhnung und Befreiung* (siehe Anm. 160), 49, Anm. 202.

¹⁶⁴ Karl Barth, *Der Römerbrief 1919* (GA 16), hg. von Hermann Schmidt, Zürich 1985, 577.

4. Paul Tillich

In der Einleitung zu ST III¹ nennt Paul Tillich drei Ereignisse, die charakteristisch sind für die kirchengeschichtliche Situation seiner Zeit und die den Entstehungszusammenhang seines «Systems» bilden:

- die «Begegnung der geschichtlichen Religionen mit dem Säkularismus und den «quasi-Religionen», die dem Säkularismus entstammen»²;
- «der weniger dramatische, aber immer wichtiger werdende Austausch zwischen den geschichtlichen Religionen» und
- die Annäherung zwischen Protestantismus und Katholizismus.³

Alle drei Entwicklungen, «die die religiöse Bedeutung alles nur traditionell Theologischen weit überschreiten»⁴, stellen einen *kaïros* für die protestantische Theologie dar, von dem sie sich ergreifen lassen sollte – nicht nur um ihrer Zeitgemäßheit willen, das heißt: um die Forderungen des geschichtlichen Augenblicks zu erfüllen, sondern auch um der Vertiefung ihrer Substanz willen.

Im Blick auf die zweite der drei Herausforderungen konstatiert er, «dass eine christliche Theologie, die nicht imstande ist, mit den anderen Religionen in einen schöpferischen Dialog einzutreten, ihre weltgeschichtliche Chance verpasst und provinziell bleibt»⁵. Sie muss ihren Provinzialismus abstreifen, wenn sie den Universalanspruch der christlichen Botschaft einlösen will. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist Tillich 1960 zu seiner Begegnungsreise mit Vertretern des Zen-Buddhismus und Shintoisismus nach Japan aufgebrochen: Er wollte aus dem Provinzialismus der sich selbst genügenden westlichen Theologie ausbrechen⁶. *Darin* liegt für ihn die letztlich tragende Motivation für das interreligiöse Engagement,

¹ Ich verwende im Folgenden die gebräuchlichen Abkürzungen «**ST**» für «Systematische Theologie», Bd. I–III (Stuttgart 1955ff), Berlin, New York 1987, «**GW**» für «Gesammelte Werke» hg. von Renate Albrecht, Stuttgart, dann Berlin 1959ff, «**GWE**» für «Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken», hg. von Ingeborg C. Henel u. a., Stuttgart, dann Berlin 1971ff.

² Bei den «Quasi-Religionen» handelt es sich um Weltanschauungen mit Totalitätsanspruch, wie Nationalsozialismus oder Kommunismus.

³ ST III, 16f.

⁴ ST III, 16.

⁵ ST III, 17.

⁶ GW XIII, 489 (siehe Anm. 6 in der Einleitung dieses Bandes).

nicht in der Förderung der interreligiösen Beziehungsgestaltung. Es geht ihm um eine theologische Horizonterweiterung.⁷

Tillichs Interesse an religionstheologischen Themen lässt sich durch sein gesamtes Wirken hindurch verfolgen – vom frühen Aufsatz «Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie» von 1922⁸ bis zu seinem letzten Vortrag «The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian» von 1966^{9,10}. Doch verschiebt sich der Fokus dabei von einer religionsphilosophischen und theologischen Behandlung des Religions**begriffs** hin zur theologischen Auseinandersetzung mit der *Wirklichkeit* der Religionen in Geschichte und Gegenwart. Aber auch wenn sich der Schwerpunkt verlagert, so sind stets beide Pole der Religionstheologie Tillichs vorhanden: Die «Theologie der Religion» (bzw. Religionsphilosophie) und die «Theologie der Religionen».

Schon in Marburg (ab 1924) tauschte er sich in Gesprächen mit Rudolf Otto über «Probleme des Christentums und der asiatischen Religionen»¹¹ aus. Von Oktober 1911 bis Juli 1912 unternahm Rudolf Otto eine Reise

⁷ Zu Tillichs interreligiöser Dialogbereitschaft und den darauf bezogenen religionstheologischen Reflexionen siehe: John Foerster: Paul Tillich and Inter-religious Dialogue, in: *Modern Theology* 7, 1990, 1–27; Terence Thomas: Paul Tillich and World Religions, Cardiff 1999; Dirk Chr. Siedler, Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Eine Untersuchung seines religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrags, Münster, 1999; Robinson B. James: *Tillich and World Religions. Encountering Other Faiths Today*, Macon, GA 2003.

⁸ GW I, 365–388.

⁹ Paul Tillich: *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*, in: ders.: *The Future of Religions*, hg. von Jerald C. Brauer, New York 1966, 80–94; auch in: *Main Works / Hauptwerke VI*, hg. von Gert Hummel, Berlin 1992, 431–446. Dt.: *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen*, in: *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart 1967, 185–203. Auch in: GWE IV, 144–156. Die im Folgenden angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

¹⁰ Vgl. die Zusammenstellung der religionsphilosophischen und theologischen Schriften Tillichs in: Werner Schübler: *Das kopernikanische Prinzip und die Theologie der Religionen. Zu Paul Tillichs religionsphilosophischem Beitrag zum interreligiösen Dialog*, in: ders.: «Was uns unbedingt angeht». *Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (Tillich-Studien 1)*, Münster, Hamburg, London 2004², 88, Anm. 6.

¹¹ GWE IV, 62.

in den fernen Osten. Nach seinen Begegnungen mit Muslimen, Hindus, Sikhs und Parsen in Indien lernte er in Burma, Thailand und Japan den Buddhismus kennen. Besonders der japanische Buddhismus beeindruckte ihn stark. «[H]e was the first modern German scholar of the study of religion to engage in dialogue with Buddhist teachers and scholars, and to practice meditation, in Japan.»¹² Die Faszination für den japanischen Buddhismus dürfte er an Tillich weitergegeben haben. Daneben war es der Religionswissenschaftler Friedrich Spiegelberg, der Tillich zur Beschäftigung mit den fernöstlichen Religionen anregte.

Zum Sommersemester 1925 wurde Tillich als Professor für Religionswissenschaft an die Sächsische Technische Hochschule Dresden berufen. Das Interesse an anderen Religionen, besonders an denen des Fernen Ostens, zieht sich durch bis zu den 1957 geführten Dialogen mit Shin'ichi Hisamatsu, über die Japanreise und die geplante, aber nicht durchgeführte Indienreise bis hin zu den ab 1963 zwei Jahre lang in Chicago gemeinsam mit Mircea Eliade gehaltenen Seminaren. Dabei habe «jede einzelne christliche Lehre und jeder einzelne christliche Ritus für (ihn) eine neue, tiefere Bedeutung gewonnen»¹³, schreibt er im Rückblick.

Andererseits blieb bei dieser Hinwendung zu den geschichtlichen Religionen immer auch die theologische und religionsphilosophische Beschäftigung mit dem Religions**begriff** im Blick. Das zeigt sich etwa in den Bampton Lectures von 1961 zum Thema «Christianity and the Encounter of World Religions»¹⁴ und in ST III¹⁵.

¹² Ein halbes Jahr nach seiner Rückkehr am 14.01.1913 hat Otto einen Vortrag zum Thema «Parallelen und Wertunterschiede im Christentum und Buddatum» gehalten, der nach meiner Kenntnis bisher auf Deutsch nicht veröffentlicht ist. Ottos Hauptwerk «Das Heilige» enthält dann auch ein Kapitel. In einer von Philip C. Almond herausgegebenen englischen Übersetzung ist er unter dem Titel «Buddhism and Christianity: Compared and Contrasted», in: *Buddhist-Christian Studies* 4, 1984, 87–101, erschienen. Vgl. dazu auch: Stefan S. Jäger: das Buddhasbild bei Rudolf Otto, in: Jörg Lauster, Peter Schütz, Roderich Barth, Christian Danz (Hg.): *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, Berlin, Boston 2014, 523–538.

¹³ Paul Tillich: *Die Bedeutung der Religionsgeschichte* (siehe Anm. 9), 154.

¹⁴ Dt.: *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* (GW V, 51–98).

¹⁵ Vgl. etwa ST III, 116–130, 167–171, 185–188, 279–281.

Werner Schüßler hat folgende Ansätze in der Theologie Paul Tillichs aufgelistet, die sich für eine Theologie der Religionen fruchtbar machen ließen: «den *theozentrischen* – mit der Konzeption vom «Gott über Gott» (GW XI, 137ff.), den *revelatorischen*, wobei man hier sowohl an die universale (vgl. ST I, 164ff.) als auch an die Grundoffenbarung (vgl. GW VIII, 91ff.) anschließen könnte, den *pisteologischen* – mit der bekannten Glaubensbestimmung: Glauben ist der Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht (vgl. GW VIII, 111ff.), den *christologischen* – im Sinn des universalen Logos (vgl. ST I, 161ff.; ST III, 171ff.), den *trinitätstheologischen* – mit der Funktion, die Einheit in der Vielheit göttlicher Selbstmanifestationen deutlich zu machen (vgl. ST III, 335ff.), und auch den *ekklesiologischen* Ansatz mit der Unterscheidung zwischen einer latenten und einer manifesten Kirche (vgl. ST III, 179ff.)».¹⁶

Erstaunlicherweise nennt Schüßler nicht den pneumatologischen Zugang. Der aber scheint mir von grundlegender Bedeutung für die Religionstheologie Tillichs zu sein, denn hier werden alle diese Fäden zusammengezogen. Ich will mich daher im Folgenden vor allem auf Tillichs Pneumatologie konzentrieren, die er unter dem Titel «Das Leben und der Geist» als vierten Teil seiner «Systematischen Theologie» im August 1963 veröffentlicht hat. In der folgenden Darstellung greife ich aber auch immer wieder zurück auf seine früheren Arbeiten. Mein Interesse gilt nicht einer werkgeschichtlichen Rekonstruktion der Religionstheologie Tillich, sondern ihrer ausgereiften Gestalt, ist also weniger historisch als vielmehr systematisch geprägt.¹⁷

¹⁶ Werner Schüßler, Erdmann Sturm: Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007, 153; vgl. auch ders.: Das Kopernikanische Prinzip (siehe Anm. 10), 93. Dort hatte Schüßler als weiteren Punkt auch noch Tillichs religionsphilosophischen Ansatz in seinem späten Vortrag «Die Bedeutung der Religionsgeschichte» (siehe Anm. 9) genannt (94)!

¹⁷ In diesem Kapitel nehme ich Material aus folgenden Artikeln auf: Reinhold Bernhardt: Der Geist und die Religionen. Tillichs Religionstheologie im Kontext seiner Pneumatologie, in: Christian Danz, Werner Schüßler, Erdmann Sturm (Hg.): Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung Bd. 5, 2010: Religionstheologie und interreligiöser Dialog, Wien, Berlin 2010, 37–59. Kurzfassung in: DIALOG – Mitteilungsblatt der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e. V., Neue Folge 48/49, Kempen 2010, 3–5; ders.: Den Provinzialismus abstreifen. Tillichs Theologie der Religion(en), in: Informations Theologiae Europae, Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie 15, Frankfurt/M. 2010, 23–41; ders.: Tillich als Pionier der protestantischen Religionstheologie. Über Dirk Chr. Sied-

4.1. Tillichs Religionsverständnis

Tillich operiert mit einem mehrdimensionalen, sowohl philosophischen als auch empirischen Religionsbegriff. Zum einen zielt sein Religionsbegriff auf eine religionsphilosophische Wesensbestimmung von «Religion», zum anderen ist er bezogen auf die Erscheinungen der Religionsgeschichte. «Religion» (im Singular) bezeichnet einerseits den «Zustand des Ergriffenseins von einem letzten Anliegen»¹⁸, das «Angegangensein» durch die alle Religion begründende, aber auch sprengende Macht des Seins («esse ipsum») und andererseits die Religionen (im Plural) als geschichtlichen Gerinnungsformen dieser Ergriffenheitserfahrung in Gestalt je besonderer Symbolsysteme.¹⁹ Auf diesen beiden Ebenen operiert Tillichs Behandlung des Religionsthemas.

Man kann diese beiden Ebenen auch mit den von Tillich unterschiedenen Dimensionen bzw. Elementen der Religion in Verbindung bringen: dem prophetischen und dem sakralen bzw. sakramentalen Element. Das sakramentale Element tendiert dazu, die Offenbarungserfahrung in religiöse Formen zu gießen, d. h. sie an heilige Gegenstände, Personen, Texte, Zeiten, Orte usw. zu binden. Das prophetische Element sprengt diese Objektivierungen immer wieder auf.²⁰ Es ist eine systemkritische und revolutionäre Kraft, die eine Transzendierungsdynamik auslöst: Die immer neuen Aktualisierungen des Geistes Gottes brechen die konkreten religiösen Gestaltungen auf, in denen diese Offenbarung bzw. Offen-

lers Studie zu den Ansätzen einer Theologie der Religionen bei Paul Tillich, in: Tillich Journal: Interpretieren, vergleichen, kritisieren, weiterentwickeln, Münster 2001, 29–32; ders.: Paul Tillichs Rede von «Gott über Gott» im Blick auf seine Begegnung mit dem Buddhismus, in: Christoph Schwöbel (Hg.): Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15.09.2011 in Zürich) (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 38), Leipzig 2013, 585–605; ders.: «One can distinguish two ways of approaching God: the way of overcoming estrangement and the way of meeting a stranger». Paul Tillich's engagement with Buddhism, in: Russell Re Manning, Samuel A. Shearn (Hg.): Returning to Tillich. Theology and Legacy in Transition (Tillich Research 13), Berlin, Boston 2018, 125–140.

¹⁸ GW V, 52.

¹⁹ ST III, 126.

²⁰ ST I, 167–172. Siehe unten, Abschnitt 4.3.1.

barungserfahrung geschichtlich manifest wird, und führen diese über sich hinaus hin zu neuen Gestaltwerdungen.

Auf diese Spannung ist Tillichs ganze Religionstheologie zentriert. Ihr Fokus ist nicht primär die Religion, sondern der Einbruch des Neuen Seins in die Geschichte, denn «das Kommen des Christus bedeutet nicht die Begründung einer neuen Religion, sondern die Verwandlung dieses Äons in einen neuen Äon»²¹. In allen authentischen, d. h. auf den unbedingten Seins- und Sinngrund ausgerichteten Religionen vollzieht sich diese dialektische Dynamik: Das Neue Sein realisiert sich in religiösen Formen, bleibt ihnen aber transzendent und sprengt sie immer wieder auf, wo sie es sakramental einzuschließen versuchen, wo Religion gesetzlich wird. Die Religion als geschichtlich-konkrete Gestaltwerdung des Unendlichen in endlichen Formen muss sich also immer wieder befreien und überwinden (lassen) durch Religion als das, «was uns unbedingt angeht»²². «In der Tiefe jeder lebenden Religion gibt es einen Punkt, an dem die Religion als solche ihre Wichtigkeit verliert und das, worauf sie hinweist, durch ihre Partikularität hindurch bricht, geistige Freiheit schafft und mit ihr eine Vision des Göttlichen, das in allen Formen des Lebens und der Kultur gegenwärtig ist.»²³

«Religion» hat also gewissermaßen eine physische und eine metaphysische «Natur», eine geschichtliche und eine geistlich-transzendente, eine partikular-gestalthafte und eine alle Partikularität durchbrechende universale. Das, was Religion *wesenhaft* ist, realisiert sich in geschichtlich bedingten Ausdrucksformen, bricht aber diese Gerinnung durch neue Vergegenwärtigungen des Unbedingten selbst auch immer wieder auf. Diese Dialektik ist unvermeidlich, denn Religion ist zum einen die «allumfassende Funktion im geistigen Leben des Menschen»²⁴, «eine Folge der Entfremdung des Menschen von dem Grund seines Seins und der Versuch, wieder zu ihm zurückzufinden»²⁵ oder – wie es dann in der Pneumatologie heißt – «die Selbst-Transzendierung des Lebens in der Dimension des

²¹ ST III, 279.

²² ST I, 247ff; GW VIII, 111ff.

²³ GW V, 98.

²⁴ ST I, 23.

²⁵ ST III, 456.

Geistes»²⁶ und sie ist zum anderen das Gesamt der geschichtlichen Manifestationen, die dieser Impuls hervorgebracht hat und hervorbringt.

«Soweit die Religion auf Offenbarung beruht, ist sie unzweideutig, soweit sie Aufnahme der Offenbarung ist, ist sie zweideutig [...] Religion ist das Geschöpf der Offenbarung und zugleich deren Verzerrung.»²⁷ In der Terminologie der Wort-Gottes-Theologie ausgedrückt bezeichnet «Religion» bei Tillich das Widerfahrnis des Angesprochenwerdens durch Gottes «Wort» ebenso wie die (ihm gehorchenden oder sich seiner selbstherrlich bemächtigenden) menschlichen «Antworten» darauf. Anders als Barth stellt Tillich also nicht Religion und Offenbarung antithetisch einander gegenüber, sondern in ein dialektisches Spannungsverhältnis.²⁸ Offenbarung ist der Grund der Religion; wenn die Religion diesen Grund aber in Besitz nimmt und in religiösen Gefäße gießt, wird er seiner selbst entfremdet.

Während «Glaube» nach Tillich als Ergriffensein von der Macht des Seins unzweideutig ist, bezeichnet «Religion» den *Vollzug* des Glaubens unter den Bedingungen der Zweideutigkeit. Glaube ist somit wesenhaft die unverzerrte Religion. Aber die Eigendynamik der Religion depraviert den Glauben immer wieder.²⁹

4.2. Das methodische Programm

Das methodische Programm der Religionstheologie Tillichs ähnelt dem Schleiermachers. Es ist zusammengefasst in der Anleitung: «Man sollte [...] zunächst die typischen Strukturen einer nichtchristlichen Religion herausarbeiten und mit den typischen Strukturen des Christentums vergleichen [...] Wenn das geschehen ist, kann man den letzten Schritt tun:

²⁶ ST III, 118.

²⁷ ST III, 127.

²⁸ Vgl. dazu Dirk-Martin Grube: Tillichs Beitrag zum interreligiösen Dialog: Seine Religionskritik im Vergleich mit Karl Barths Religionskritik und John Hicks Umgang mit Religion, in: ders.: Offenbarung, absolute Wahrheit und interreligiöser Dialog: Studien zur Theologie Paul Tillichs, Berlin, Boston 2018, 207–217.

²⁹ Vgl. dazu Tillichs indirekte Kritik an Barth in ST III, 127. Vgl. auch: Joachim Ringleben, Religion und Offenbarung. Überlegungen im kritischen Anschluss an Barth und Tillich, in: ders.: Gott denken. Studien zur Theologie Paul Tillichs (Tillich-Studien 8), Münster 2003, 67–85.

das Christentum und die nichtchristlichen Religionen können und müssen dem Kriterium der letztgültigen Offenbarung unterworfen werden.»³⁰

Dieses Programm besteht also in der Aufeinanderfolge zweier Arbeitsschritte, die auf verschiedenen Ebenen operieren und unterschiedliche Perspektiven einnehmen. Der erste besteht in einem religionsphänomenologisch-typologischen Vergleich, der zweite in einer theologisch-normativen Reflexion.

Der Vergleich bezieht sich nicht unmittelbar auf die konkreten Erscheinungsformen der geschichtlichen Religionen, sondern auf die Konstellation der typischen Elemente in ihnen. Das Einzelne und Konkrete könnte gar nicht verglichen werden. Es ist inkommensurabel. Ein direkter Religionsvergleich ist daher nicht möglich. Es muss zunächst das Idealtypische in den Erscheinungsformen der Religionen (einschließlich der christlichen) herausgearbeitet, d. h. Typen religiöser Erscheinungen bestimmt und einander gegenübergestellt werden. Die Vergleichsgegenstände müssen also zunächst religionsphänomenologisch «präpariert» werden, indem das Typische an ihnen aufgewiesen und damit eine Vergleichsgrundlage geschaffen wird. Die religiösen Erscheinungen können dann im Blick auf den Typus, zu dem sie gehören, miteinander verglichen werden. Dabei wird gefragt, wie sich dieser Typus in ihnen ausprägt.

Die vergleichende Betrachtung ist also immer bipolar auf den Typus und auf das einzelne religiöse Phänomen bezogen: «Das geschichtliche Verständnis schwankt zwischen der Anschauung des Speziellen und der Analyse des Typischen. Ohne Bezug auf den Typus kann das Spezielle nicht beschrieben werden. Ohne das spezielle Ereignis, in dem er erscheint, ist der Typ unreal.»³¹

Das Ziel des ersten religionsphänomenologisch-typologischen Arbeitsschrittes besteht darin, eine typologisch-systematisierende Kartografie religiöser Phänomene zu liefern, die sich jeglicher Wertung enthält. Im zweiten theologisch-normativen Schritt sollen dann die rekonstruierten Religionsphänomene auf ihre Entsprechung mit der Norm des christlichen Glaubens, der Gottesoffenbarung in Jesus, dem Christus, hin befragt werden.

³⁰ ST I, 257.

³¹ ST I, 255f. – Man kann darin den Versuch sehen, das von Ernst Troeltsch in «Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen» (siehe Anm. 34 in Kapitel 2) aufgeworfene Problem des Religionsvergleichs zu bearbeiten.

In den beiden folgenden Abschnitten meiner Skizze des Tillich'schen Ansatzes einer «Theologie der Religionen» (4.3. und 4.4.) folge ich diesen beiden Schritten.

4.3. Formale Religionsphänomenologie

In Tillichs phänomenologischer Religionssystematik lassen sich zwei Aufgabenstellungen und Vorgehensweisen unterscheiden, die aber in der Durchführung dieses Programms nicht trennscharf nebeneinanderstehen, sondern sich überlagern und durchdringen. Die erste nenne ich «Religionsarchäologie», die zweite «Religionstypologie».

Die Aufgabe der «Religionsarchäologie» besteht darin, den in der Religionsgeschichte auftretenden religiösen Erscheinungen gewissermaßen auf den Grund zu gehen und dort allgemeine Grundelemente, Dimensionen und Strukturen zu entdecken. Es handelt sich dabei um eine Phänomenologie der Erfahrung des Göttlichen, die religiöse «Archetypen» und ihre Bedeutung wahrnehmen und beschreiben will.

Die Aufgabe der «Religionstypologie» besteht darin, aus der Betrachtung der Religionsgeschichte idealtypische Religionsformen (wie Monotheismus, Polytheismus usw.) herauszuarbeiten und die Beziehung zwischen ihnen zu bestimmen, d. h. sie in ein entwicklungsgeschichtliches Schema einzuordnen.

Die «Religionsarchäologie» arbeitet also auf der Elementenebene und zielt auf eine Kategorientafel der Erfahrung des Unbedingten, die «Religionstypologie» bewegt sich dagegen auf der Systemebene und zielt auf ein Ordnungsschema der Religionsgeschichte. In 4.3.1. werde ich diese Elemente, Dimensionen und Strukturen skizzieren, in 4.3.2. die von Tillich unterschiedenen Religionstypen.

4.3.1. Strukturanalyse religiöser Phänomene

Tillich geht davon aus, dass sich die Erscheinungsformen der Religionen (nota bene: der *authentischen* Religionen im Unterschied zu den *quasi*-Religionen) in Erfahrungen des Heiligen als des unbedingten Seins- und Sinngrundes gründen. Dabei schöpfen diese Vergewisserungen aus einem gemeinsamen Pool von religiösen Erfahrungselementen und Ausdrucksformen. Die in den Religionen zum Ausdruck kommenden Erfahrungen

des Unbedingten können somit nach einem bestimmten Kategoriensystem schematisiert werden. Darin erschließt sich eine Art Grammatik der Ausdrucksgestalten von Religion, die sich durch die Religionsgeschichte hindurch im kollektiven religiösen Bewusstsein der Menschheit entwickelt und abgelagert hat. In jeder authentischen (d. h. auf Offenbarungen des Unbedingten beruhenden) Erfahrung des Heiligen lassen sich daher die genannten Elemente – unterschiedlich stark ausgeprägt – ausmachen. Darin besteht eine basale Kontinuität zwischen den geschichtlichen Religionsformen und in dieser Kontinuität liegt die Vergleichbarkeit der Religionen begründet.

Die Strukturelemente der Erfahrung des Heiligen stellen dabei nicht nur religionsdiagnostische *Wahrnehmungsmuster* dar, die vom Betrachter an die Religionen herangetragen werden. Sie gründen in der *Wirklichkeit des Unbedingten* selbst. In einer universalen Offenbarung³² bzw. Grundoffenbarung³³ manifestiert sich diese Wirklichkeit immer und überall in der Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte. Der letzte Grund für die Vergleichbarkeit der Religionsformen liegt also in der Einheit des göttlichen Wirklichkeitsgrundes.

Die grundlegende Übereinstimmung zwischen den Religionen auf der Elementenebene wird mit dem Religionsbegriff im Singular zum Ausdruck gebracht. Religion ist die Summe der Erfahrungen des Göttlichen und deren Manifestationen in der Religionsgeschichte. Das Individuationsprinzip, das den singularischen Religionsbegriff mit dem pluralischen vermittelt, besteht in der Art, wie die Erfahrung des Göttlichen jeweils konstelliert ist. Das Bezogensein auf den einen universalen Seins- und Sinngrund und den von ihm ausgehenden Impuls zur Transzendierung des Lebens auf diesen Grund hin wird zu einer jeweils konkreten religiösen Erfahrung schematisiert. Auf diese Weise lassen sich die Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen erklären. Sie kommen dadurch zustande, dass in jeder von ihnen bestimmte Elemente vorherrschen und damit strukturbestimmend sind. Ihr jeweiliges Charakteristikum lässt sich im Religionsvergleich an der Gewichtung, Konstellierung und Relationierung der Elemente erkennen.

Tillich strebt nun danach, die einzelnen Elemente und die Beziehungen zwischen ihnen aufzuweisen, d. h. ein Strukturschema der Erfahrungen

³² ST I, 164ff u. ö.

³³ GW VIII, 91ff.

des Heiligen und deren religiöser Manifestationen zu entwickeln. Diese Strukturen sind gewissermaßen der Schaltplan der Religionsphänomenologie. Die «religionsarchäologische» Methode Tillichs besteht also im Aufsuchen archetypischer Grundelemente, aus denen dann ein Struktur-schema gebildet wird, das als Kategoriensystem zur Einordnung und Deutung der konkreten Religionsformen dient.

Vor allem gegen Ende seines Lebenswerkes hat Tillich immer neue Anläufe unternommen, um die Elemente zu bestimmen und einander zuzuordnen.³⁴ Dabei nahm er Anregungen von den führenden Religionswissenschaftlern seiner Zeit, vor allem von Mircea Eliade³⁵, auf. Zwar gibt er an, dass seine «Systematische Theologie» vor den gemeinsamen Seminaren mit Eliade entstanden sei³⁶, doch dürfte der persönlichen Begegnung die literarische Beschäftigung vorangegangen sein. Ich gehe im Folgenden von dem Schema aus, das Tillich in dem Fragment «In Combining these two Polarities» entwickelt hat³⁷, und ziehe zur Darstellung der Elemente Material aus weiteren Quellen an.

Tillich stellt in diesem Fragment ein Koordinatensystem von zwei sich überlagernden und überkreuzenden Polaritäten vor, einer horizontalen und einer vertikalen: Die horizontale Koordinate verläuft zwischen der ethischen und der mystischen Dimension, die vertikale zwischen der sakramentalen und der prophetisch-kritischen («protestantischen»).

(a) Die *sakramentale* Dimension betont die geschichtliche Manifestation des Göttlichen. In der Symbolisierung des Heiligen tritt der *Symbolträger* in den Vordergrund. Das Heilige ist in bestimmten Gegenständen und Vollzügen materialisiert, die priesterlich vermittelt werden (wie etwa in den Sakramenten). Wenn es dabei zu einer Objektivierung des Heiligen und einer Heiligung des Objektiven kommt, bei der dem bedingten Symbolmaterial unbedingte Würde zugesprochen wird, versteigt sich die sakra-

³⁴ Vgl. dazu: Dirk Chr. Siedler: Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen (siehe Anm. 7), 161–164.

³⁵ Vgl. dazu auch: Mircea Eliade: Paul Tillich and the History of Religions, in: Paul Tillich: The Future of Religions, hg. von Jerald C. Brauer, New York 1966, 31–36.

³⁶ Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte (siehe Anm. 9), 154.

³⁷ Dieses bisher nicht veröffentlichte Fragment befindet sich im Amerikanischen Paul-Tillich-Archiv, Nr. 391, 411/13, S. 7–9. Ich verdanke diesen Hinweis Dirk Chr. Siedler: Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen (siehe Anm. 7), 161.

mentale Ausrichtung zu einem Sakramentalismus. Das in jeder Symbolisierung des Heiligen und damit in jeder authentischen Religion enthaltene sakramentale Element verabsolutiert sich dabei in einer Weise, in der die «heiligen» Gegenstände und Vollzüge nicht mehr als Verweis auf die ihnen transzendente und sich in ihnen symbolisierende göttliche Wirklichkeit aufgefasst werden, sondern selbst als machtvolle und verehrungswürdige Gegenwart des Göttlichen erscheinen. Damit gerät die von diesem Element bestimmte Religionsform in die Gefahr der Dämonisierung, der Vergötzung von Natur- und Kunstgegenständen, von Riten, Bekenntnissen und Lehren. Sakramentalismus neigt zur Veräußerlichung der Religiosität, bei der nur noch der bloße Vollzug entscheidend ist, und führt damit auf den Weg der Selbsterlösung.

(b) Dem ist das Element der *prophetischen Kritik* entgegengesetzt, die solche Verobjektivierungen aufbricht und immer wieder die Entzogenheit des göttlichen Seinsgrundes in Erinnerung ruft. Es hält die Spannung aufrecht zwischen Religion im Sinn des unbedingten Angegangenseins und Religion im Sinn konkreter historischer Symbolsysteme oder – symboltheoretisch gewendet: zwischen Gehalt und Gestalt des Symbols. Bei diesem «protestantischen Prinzip» handelt es sich um den Einspruch gegen die Verendlichung des Unendlichen und um den Impuls, sich der vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden permanenten Transzendierungsbewegung immer neu auszusetzen. Wo dieser Impuls allerdings die gesamte Religion dominiert, kann das zu ihrer Vergeistigung, zur Überbetonung der Transzendenz Gottes und zur Unterbewertung seiner geschichtlich-religiösen Selbstvermittlungsgestalten führen.

(c) Die *mystische* Dimension betont die Unmittelbarkeit der Gottesgegenwart. Wenn auch die Mystik «auf den Abgrundcharakter des Sein-Selbst» hinweist³⁸, so geht es ihr doch nicht primär um die Transzendenz der göttlichen Wirklichkeit, sondern um das Einswerden mit ihr. Religiöse Vermittlungen verlieren dadurch an Bedeutung. Das Einswerden kann im Rahmen einer interpersonalen Beziehung als innige Gemeinschaft, aber auch als Aufgehen in einer transpersonalen Seinssphäre gedacht sein. Wie alle Grundelemente der Religion enthält auch das mystische Element ein unaufgebbares Wahrheitsmoment – es verweist auf «die Gegenwart des Göttlichen in jeder religiösen Erfahrung. In diesem Sinn ist das Mystische

³⁸ ST I, 167.

das Herz aller Religionen.»³⁹ Wenn dieses Wahrheitsmoment allerdings verabsolutiert wird, kommt es zur Entweltlichung der Gegenwart des Seins-Selbst und auch des religiösen Subjekts, das den kategorialen Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht nur übersteigen, sondern gänzlich aufheben will.⁴⁰ Ein zweites Problem besteht in der Spannung zwischen dem personalistischen Gottesverständnis der biblischen Überlieferung und der mystischen Tendenz zu transpersonalen Auffassungen des Seinsgrundes.

(d) Die *ethische* Dimension ist der mystischen entgegengesetzt und in den meisten religionsphänomenologischen Arbeiten Tillichs weitgehend mit der prophetischen verbunden. Das mystische und das ethische Element werden dabei als unterschiedliche Ausprägungen der prophetischen Kritik am Sakramentalismus gedeutet. In der ethischen Dimension ist zum einen die Personalität Gottes und des sich selbst bestimmenden religiösen Subjekts betont, was dazu führt, die Gott-Mensch-Relation nicht als substanzielle Verschmelzung, sondern als personale Interaktion zu deuten, die auf die Regulation des Lebensvollzugs und damit mehr auf das Sein-Sollende als auf das Seiende abzielt. Zum anderen wird die geschichtliche Vermitteltheit der Gottesgegenwart hervorgehoben, die sich in wort-, ding- und akthaften Medien symbolisch repräsentiert. Während das mystische Element eher die Ausrichtung auf die Gottheit und die Hoffnung auf Erlösung in den Vordergrund stellt, was nicht selten zu einer Passivität im weltlichen Handeln führt, kommt beim ethischen der Weltbezug des Glaubens und die aktive Gestaltung der Lebensverhältnisse stärker zum Tragen. Die Gefahr dieses Elements liegt in einem ethischen Legalismus und in einem doktrinalen Intellektualismus, aber auch in der Anthropomorphisierung Gottes (als Gesetzgeber und Richter usw.) und der Säkularisierung der Welt (als menschlicher Handlungsraum).

Zwischen den entgegengesetzten, sich aber gegenseitig bedingenden Polen besteht eine Spannung, die eine Dynamik erzeugt.⁴¹ Wird etwa das sakramentale Element dominant, so erbebt sich der «Protest» des prophetischen Elements dagegen, wie es bei der Entstehung des Protestantismus der Fall war. Die spannungsreichen Polaritäten führen auf diese Weise zu

³⁹ ST II, 92.

⁴⁰ In ST III, 170, spricht Tillich von der «Gefahr, dass das zentrierte Selbst, das Subjekt der Geisterfahrung, ausgelöscht wird».

⁴¹ Vgl. GW V, 78.

permanenten Transformationsprozessen – bis hin zur Bildung neuer Religionsformen.

Blicken wir von hier aus noch einmal auf die «religionsarchäologische» Methode Tillichs zurück und fragen, wie er zu den polaren Anordnungen der Elemente kommt. Diese ergeben sich aus analytischen Leitfragen, die sich auf die Struktur der Erfahrung des Göttlichen beziehen:

- Die Frage nach der *Transzendenz* (gegenüber der geschichtlichen Immanenz) des Göttlichen führt zur Unterscheidung von Unbedingtheit und Konkretheit und damit zur Dialektik zwischen dem prophetisch-kritischen und dem sakramentalen Element in der Religion.
- Die Frage nach dem *Weltbezug* einer Religionsform (gegenüber ihrer Ausrichtung auf Weltüberwindung durch Erlösung) leitet an zur Gegenüberstellung des Ethischen und des Mystischen.
- Die damit zusammenhängende Frage nach der *Vernunfthaftigkeit* des Gottesglaubens stellt vor die Polarität des rationalen (bzw. strukturbildenden) und des ekstatischen (bzw. struktursprengenden) Elements.

Als sich Tillich am Ende seines Lebensweges im Dialog mit dem Buddhismus engagierte, war er überzeugt davon, dass es die von ihm entwickelte Religionssystematik erlaube, diese Religion wie überhaupt die nichtchristlichen Religionen in ihrer spezifischen Eigenart wahrzunehmen und mit ihnen in einen Dialog über die sie bestimmenden fundamentalen Prinzipien einzutreten. Er verband damit die Hoffnung, Gehalte, die in der eigenen Religion in den Hintergrund getreten sind, wiederzuentdecken.

4.3.2. Typologie der Religionsformen

In der Vielfalt der Religionen in Geschichte und Gegenwart lassen sich nach Tillich einige wenige Grundtypen bestimmen. Schleiermacher hat zwischen Monotheismus, Polytheismus und Fetischismus unterschieden (s. o.: 1.1.). In Rezeption der Religionswissenschaft seiner Zeit schlägt Tillich eine Typologie vor, die dieser ähnelt, aber eigene Akzente setzt.⁴²

⁴² Zu Tillichs Auseinandersetzung mit Schleiermacher siehe: Paul Tillich, Ingeborg C. Henel: Religion des konkreten Geistes, Stuttgart 1968 (darin: Paul Tillich: Friedrich Schleiermacher. Vorlesung; und: Ingeborg C. Henel: Schleiermacher und Tillich, Essay).

Die von ihm unterschiedenen Religionsformen sind nicht identisch mit den historischen Religionen. Es sind Idealtypen. «Typen sind Idealstrukturen, denen die konkreten Dinge nur nahe kommen, ohne sie jemals zu erreichen.»⁴³ Sie werden durch «eidetische» Abstraktion aus den Phänomenkomplexen rekonstruiert.

In ST I unterschied Tillich im Rahmen der Gotteslehre zwischen den Typen des Polytheismus und des Monotheismus. Den Polytheismus schlüsselte er weiter auf in einen universalistischen, einen mythologischen und einen dualistischen Typus, den Monotheismus in einen monarchischen, einen mystischen, einen exklusiven und einen trinitarischen Typus.⁴⁴

Tillichs Typologie ähnelt in den Grundzügen der Schleiermachers, hat aber die Weiterentwicklung der religionsphänomenologischen Theoriebildung in sich aufgenommen. Wie in Kapitel 1 dargestellt, hat Schleiermacher in den «Reden» aus der Polarität von Einheit und Vielheit drei Arten, das Universum anzuschauen, abgeleitet: als «Chaos», «Vielheit ohne Einheit» und «Einheit in der Vielheit».⁴⁵ In der Einleitung zur «Glaubenslehre» wendete er dieses Schema auf die Religionsgeschichte an und unterschied dort die drei Stufen «Fetischismus», «Polytheismus» und «Monotheismus».⁴⁶ Tillich leitete die Unterscheidung zwischen Polytheismus und Monotheismus dagegen aus der Polarität von Konkretheit und Unbedingtheit ab: «Die Konkretheit dessen, was den Menschen unbedingt angeht, treibt ihn zu polytheistischen Gestalten; die Reaktion des absoluten Elements gegen diese treibt ihn zum monotheistischen Gestalten [...]»⁴⁷

Wie oben bei der Darstellung der «religionsarchäologischen» Methode kann man auch hier bei der Typologisierung der Religionsformen fragen, wie Tillich zur systematischen Unterscheidung dieser Typen und damit zur Typologie insgesamt kommt. Und auch hier kann man diese als Antworten auf Leitfragen verstehen. Sie beziehen sich auf die Art, wie das Göttliche selbst vorgestellt ist, wie die Beziehung zu ihm bestimmt wird und

⁴³ ST I, 255.

⁴⁴ ST I, 258–267.

⁴⁵ Friedrich Schleiermacher: Über die Religion (siehe Anm. 1 in Kapitel 1), 126f (KGA 244f).

⁴⁶ CG², § 8.4 (I/64–73).

⁴⁷ ST I, 257.

wie das Verhältnis des Göttlichen zum Weltlichen, des Heiligen zum Profanen konzipiert ist.

- Die Frage nach der *äußeren Einheit* (gegenüber der Vielheit) des göttlichen Prinzips führt zur Polarität des monotheistischen und des polytheistischen Religionstypus.
- Die Betrachtung der *inneren Einheit* des göttlichen Prinzips differenziert sich aus in eine monistische und eine dualistische Gottesidee, der Tillich dann die trinitarische gegenüberstellt.
- Die Frage nach der bildhaften *Anschaulichkeit* (gegenüber der Abstraktheit) der Gottesvorstellungen resultiert in der Unterscheidung zwischen der «mythologischen» Vorstellung von individuellen göttlichen Wesenheiten und der «logischen» Idee eines universalen Gottesbegriffs.

Ein differenzierteres Schema findet sich in Tillichs Pneumatologie in ST III⁴⁸. Dort stellt er vier religionsgeschichtliche «Stadien» der Geisterfahrung dar. Die Religionsgeschichte ist Manifestationsgeschichte des Gott-Geistes bzw. die Geschichte unterschiedlicher Erfahrungen des subjektiven mit dem objektiven Geist. Dabei werden die früheren Formen der Erfahrung von den späteren nicht einfach überwunden, sondern wirken in ihnen fort.⁴⁹ Tillich kennzeichnet das von ihm entwickelte Schema hier als «dynamische Typologie».

(a) Wie Gerardus van der Leeuw sieht er die erste und grundlegende Form in der «originalen Mana-Religion», in der der Geist als universale Substanz in der Tiefe des Seins erfahren wird. Van der Leeuw hat den Typus der Mana-Religion als Erscheinung der frühen Religionsgeschichte von den späteren Hochreligionen unterschieden. Sie sei bestimmt durch das Erlebnis der Macht des Numinosen («Mana») und den zur Magie neigenden Versuch, diese Macht zu beeinflussen. Ein Transzendenz- bzw. «Gottes»-Bewusstsein sei darin noch nicht ausgebildet. Die Typen der späteren Stadien sind nach Tillich als Formen des Kampfes gegen diese magische Dämonisierung der Geisterfahrung zu verstehen. Doch wirken Elemente dieser Religionsform auch in den Hochreligionen weiter, etwa in den christlichen Sakramenten.⁵⁰

⁴⁸ ST III, 165–171.

⁴⁹ Vgl. dazu: GWE IV, 149.

⁵⁰ ST III, 168.

(b) Im zweiten Typus, den «Religionen der großen Mythologien», die Tillich etwa in Indien oder im antiken Griechenland lokalisiert, sind die göttlichen Mächte von der Welt geschieden und in einer Überwelt angesiedelt. Sie ziehen Natur und Geist in ekstatischen Überhöhungen in ihre übernatürliche Sphäre hinauf und beeinflussen die profane Welt durch ihre Manifestationen in außergewöhnlichen Erscheinungen und Ereignungen, so etwa in den Mysterienkulten. Auch Phänomene dieses Stadiums finden sich im Christentum, in seinen charismatischen Ausprägungen oder auch in der «ekstatischen Teilnahme am Schicksal des sterbenden Gottes»⁵¹.

(c) Der dritte Typus der Geisterfahrung ist der metaphysische Dualismus, wie er sich etwa im persischen Zoroastrismus findet. In ihm wurde Gott entdämonisiert, indem man den Seinsgrund spaltete und das Dämonische auf den Gegengott verlagerte. Auch dieser Typus hat seine Residuen im Christentum, vor allem in der Figur des Teufels und in bestimmten – exorzistischen – Formen des Taufritus.

(d) Die spätesten Stadien der Geisterfahrung bestehen einerseits in den mystischen Religionen Asiens und Europas und andererseits im prophetischen Monotheismus des Judentums mit seinen Fortentwicklungen in Christentum und Islam. Hier greift Tillich auf Friedrich Heilers Unterscheidung zwischen mystischer und prophetischer Religion zurück⁵² und sieht die entscheidende Differenz zwischen diesen beiden Ausprägungen in der Rolle des Geschichtlichen und des Personalen. Indem die Mystik den Geist von allen geschichtlichen Trägern lösen und damit das Endliche mit seiner Subjekt-Objekt-Struktur überwinden will, gerät sie nach Tillich in die Gefahr, das Subjekt der Geisterfahrung auszulöschen. Die westliche, vom jüdischen Prophetismus geprägte Religionsform bleibt demgegenüber an das Subjekt und die Gemeinschaft der Geisterfahrung gebunden. Der Geist geht hier von einem personalen Gott aus, der sich in die Geschichte vermittelt und der Menschheit zugewandt ist.

Tillich will die Systematisierung der Religionsformen als wertfreies Schema verstanden werden. Doch enthält sie – wie bei Schleiermacher – eine Wertung. Diese ergibt sich aus der geisttheologischen Deutung der Religionsgeschichte, in der der Geist allmählich zur Entfaltung und zum Verständnis seiner selbst kommt. Die späteren Stadien der Geisterfahrung

⁵¹ ST III, 169.

⁵² Siehe Anm. 19 in Kapitel 2.

sind deshalb den früheren gegenüber «reiner». Bei den ersten drei der von Tillich unterschiedenen Stadien handelt es sich demnach um defizitäre Formen der Geisterfahrung. Die «Mana-Religion», die in etwa dem entspricht, was Schleiermacher «Fetischismus» genannt hat, vergöttlicht nach Tillich Endliches, ist magisch geprägt und vollzieht damit eine Dämonisierung der Erfahrung des Geistes. Die «Religionen der großen Mythologien» trennen demgegenüber die Sphäre des Göttlichen von der des Weltlichen, erfahren den Geist als Kraft, die zum ekstatischen Aufstieg der Menschenseele über die gewöhnliche Wirklichkeit hinaus bis hin zur mystischen Verschmelzung mit dem Göttlichen führt, worin eine Vergottung des Menschen und damit ebenfalls eine Tendenz zur Dämonisierung der Religion liegt. Der «metaphysische Dualismus» spaltet den Seinsgrund. Auch die «mystischen» Formen im vierten Entwicklungsstadium der Geisterfahrung erscheinen Tillich defizitär. Denn in ihnen werde das Geschichtliche und das Personale, das heißt: die Bedeutung der «leiblichen Trägersubstanz», an der sich der Geist symbolisiert, und die Subjektivität dessen, der den Geist erfährt, zurückgedrängt.

Damit sind diese Typen und die historischen Formationen der Religion, in denen sie sich verwirklichen, als graduelle Fehlformen beurteilt, die das Heilige eher verstellen als offenbaren. Auch im *prophetischen* Religionstypus gibt es Verzerrungen, doch ist dieser nach Tillich für die Aufnahme der Offenbarung unzweideutigen Lebens besser disponiert als die anderen Typen. Er bringt die Offenbarung authentischer zum Ausdruck, denn in ihm ist der «prophetische Protest» gegen die Profanisierung und Dämonisierung der Geisterfahrung am stärksten ausgeprägt und das sakramentale und das prophetische Moment der Religion sind in ein Fließgleichgewicht gebracht.

So führt also schon die (auf eine geisttheologische Deutung der Religionsgeschichte gegründete) religionsphilosophisch-typologische Betrachtung Tillichs zum Ausweis der qualitativen Höherwertigkeit des prophetischen Religionstypus. In diesem realisiert sich der Geist in endlichen Formen und bringt dabei zu Bewusstsein, dass es sich bei diesen Manifestationen um Symbolisierungen handelt, die über sich hinausweisen. In diesem Bewusstsein wird die innere Dynamik des Geistes als Kraft erfasst, die Transzendierungsbewegungen hervortreibt. Die Religion wird ihres Prinzips ansichtig.

Prinzip der «bedingten Exklusivität»

Deutlicher ausgeprägt als in anderen Religionen ist im exklusiven Monotheismus der prophetischen Religion das Prinzip der «bedingten Exklusivität»⁵³. Es fordert, dass jeder exklusive Wahrheitsanspruch, den eine Religion erhebt, das Bewusstsein mit sich führen muss, dass sein Inhalt durch die Wirklichkeit des Unbedingten bedingt ist. Sie kann die exklusive Geltung also nicht für sich erheben, sondern nur für den ihr vorausliegenden göttlichen Seinsgrund. Der exklusive Monotheismus der prophetischen Religion beruhe nicht «auf der Absolutheit eines partikularen Gottes gegenüber anderen Göttern, sondern auf der universalen Gültigkeit der Gerechtigkeit»⁵⁴.

Auch darin drückt sich der charakteristische Zug der Tillichschen Religionstheologie aus: Er will den Erscheinungsformen der Religion «auf den Grund» gehen und fragt dazu nach dem Prinzip und der Tiefenstruktur der jeweiligen Religionsform, in diesem Fall: des prophetisch-monotheistischen Religionstypus. Diese besteht im Prinzip der Gerechtigkeit. Geltung kann eine Offenbarung, eine Gottesidee, eine Religionsform nicht beanspruchen, indem sie sich durch einen Akt autoritativer Selbstverabsolutierung über die anderen Offenbarungen, Gottesideen und Religionsformen erhebt, sondern indem sie zeigen lässt, dass sie ein universales Prinzip in herausragender Weise realisiert, das auch diesen Offenbarungen, Gottesideen und Religionsformen zugrunde liegt und sich auch in ihnen realisiert. Doch selbst wenn eine Religionsform dieses Prinzip in besonderer Weise realisiert, bleibt dieses immer noch ihr kritisches Gegenüber. Sie bleibt ihm unterworfen und durch das Prinzip bedingt. So kommt es zum Bewusstsein einer bedingten Exklusivität, in die ein unaufhebbarer Geltungsvorbehalt in Form einer Selbstüberschreitungsdynamik eingebaut ist. Dieses Bewusstsein einer theologischen Selbstrelativierung soll die christliche Haltung zu den Weltreligionen bestimmen.

⁵³ GW V, 66.

⁵⁴ Ebd.

4.4. Die inhaltliche Beziehungsbestimmung des Christentums zu den Religionen.

Wie gesehen laufen nicht erst die inhaltlichen Bestimmungen des christlichen Glaubens, sondern schon die Religionstypologien bei Schleiermacher und bei Tillich auf die Annahme einer Höherwertigkeit zumindest des Typus, dem das Christentum angehört, hinaus. Bei Schleiermacher gab das vermeintlich wertfreie Schema der Religionsstufen und -arten ein Wertgefälle zur teleologischen Art des Monotheismus zu erkennen, bei der das Subjekt durch Erlösung zur Autonomie in Verantwortung vor Gott befähigt wird. Tillich schätzte diejenige Religionsform am höchsten ein, in der das prophetische Element am deutlichsten ausgeprägt und gegen das sakramentale austariert ist. Dass sich daraus aber nicht (jedenfalls nicht ungebrochen) ein «Absolutheitsanspruch» für die christliche Religion ableiten lässt, wird deutlich, wenn wir nun die inhaltliche Beziehungsbestimmung zwischen dem christlichen Glauben bzw. dem Christentum und den anderen Religionen in den Blick nehmen.

Dieser Beziehungsbestimmung liegt die Polarität zweier Postulate zugrunde: zum einen der Letztgültigkeitsanspruch für die Christusoffenbarung und zum anderen die Grundüberzeugung von der Universalität der Offenbarung des Seinsgrundes (bzw. des Geistwirkens). Diese beiden Postulate sollen in 4.4.1. und 4.4.2. entfaltet werden.

Beide Postulate finden sich in allen Teilen der ST. Doch die Gewichtung verschiebt sich von der in ST II entfalteten Christologie zu der in ST III ausgearbeiteten Pneumatologie. In den zu Beginn der 1950er Jahre niedergeschriebenen logoschristologischen Aussagen wird der Letztgültigkeitsanspruch für die Christusoffenbarung stärker betont als in den geistchristologischen Überlegungen der 1963 erschienenen ST III. Dort hebt Tillich die Gegenwart des Geistes in der Kultur und in den Religionen stärker hervor. Es handelt sich dabei um eine Akzentverschiebung, nicht aber eine grundlegende Modifikation der religionstheologischen Position.⁵⁵ Wenn auch hier die Universalität des Geistwirkens stärker betont

⁵⁵ Entgegen der Auffassung Siedlers kann ich keinen Widerspruch zwischen der in ST II entfalteten Logoschristologie und dem pneumatologischen Universalismus in ST III erkennen. Es sind dies zwei Seiten des religionstheologischen Inklusivismus, der sich durch Tillichs gesamtes Werk zieht (siehe unten). So kann ich Siedlers These nicht folgen, dass «Tillich sich bis zuletzt zwischen einem chris-

wird, so bleibt es doch bei der Forderung, dass «die Manifestationen des göttlichen Geistes [...] an dieser zentralen Manifestation [d. h. an Christus] gemessen werden»⁵⁶ müssen. Das heißt: Sie sind daraufhin zu befragen, ob sich Glaube und Liebe, wie sie in Christus maßgeblich verkörpert sind, in ihnen finden. Dazu sind ihre Erscheinungen auf den Geist hin zu durchschauen, der in ihnen seine Früchte trägt. Doch selbst wenn diese Prüfung positiv ausfällt und die «Früchte» als Manifestationen des Gottgeistes und der Geistgemeinschaft anerkannt werden können, bleiben diese gegenüber dem vollkommenen Modus der Geistgegenwart, wie sie im christlichen Glauben zu Bewusstsein kommen kann, defizitär. Erst die «Gegenwart des göttlichen Geistes im Christus als der Mitte der Geschichte macht ein volles Verständnis der Manifestationen des göttlichen Geistes in der Geschichte möglich»⁵⁷. Auch die Pneumatologie bleibt auf das Christusereignis ausgerichtet und dem damit verbundenen Letztgültigkeitsanspruch verhaftet.

4.4.1. Die Letztgültigkeit der Christusoffenbarung

In Jesus, dem Christus, ist die *unverzerrte* Gegenwart des göttlichen Geistes manifestiert.⁵⁸ Sein Christus-Sein bestand nach Tillich darin, dass Gott sich personbildend in seinem Geist vergegenwärtigte (nach der klassischen Enhypostasielehre). Jesus war vom Geist Gottes so vollkommen ergriffen, dass in ihm die Gott-Mensch-Einheit ungebrochen zur Verwirklichung kommen konnte. Hier und nur hier kam der allgegenwärtige Gott-Geist, der «in der Gesamtgeschichte der Offenbarung und Erlösung wirksam ist»⁵⁹, zu seiner vollkommenen, aller Zweideutigkeit enthobenen Manifestation unter den Bedingungen der Existenz. Nicht in der Geisterfülltheit

tologisch begründeten Inklusivismus und einem pneumatologischen Ansatz nicht entscheiden [...] konnte» (Dirk Chr. Siedler, Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen [siehe Anm. 7], 260).

⁵⁶ ST III, 174.

⁵⁷ ST III, 174. Vgl. dazu: Peter Haigis, Gert Hummel, Doris Lax (Hg.): Christus Jesus – Mitte der Geschichte!? / Christ Jesus – The Center of History!?: Beiträge des X. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/M. 2004 / Papers of the X. International Paul-Tillich-Symposium Frankfurt/M. 2004 (Tillich-Studie 13), Berlin, Münster 2006.

⁵⁸ ST III, 171.

⁵⁹ ST III, 174.

als solcher, sondern in der ununterbrochenen Einheit, in der er in seinem Geist zu Gott stand, liegt also das Einzigartige dieses Geistgesalbten. Das erhebt die Manifestation des Neuen Seins in Jesus, dem Christus, zum entscheidenden und letztgültigen Kriterium der Geisterfahrungen im Leben des Einzelnen und in der Geschichte der Religionen. Die Tatsache, dass auch er – als Christus – diese ungebrochene Geisterfülltheit nur fragmentarisch realisieren konnte⁶⁰, beschneidet diese Qualität nicht.

In vergleichbarer Weise hatte Schleiermacher in der «Glaubenslehre» betont, dass Jesus Christus aller Erlösungsbedürftigkeit enthoben sei.⁶¹ Als Träger und Mittler vollkommener Gott-Mensch-Einheit hat er die Erlösung – die Aufhebung der Hemmung des Gottesbewusstseins – einmalig und einzigartig in der Geschichte verwirklicht und der Menschheit die glaubende Partizipation daran ermöglicht.

Kreuzestheologische Wendung

Über Schleiermacher hinausgehend gibt nun Tillich der logos- bzw. inkarnationstheologischen und pneumatologischen bzw. inspirationstheologischen Begründung der Einzigartigkeit Jesu Christi eine kreuzestheologische Wendung. Diese ist religionstheologisch von höchster Bedeutung. Entscheidend für die Normativität der Gegenwart des Gott-Geistes in Jesus Christus ist nicht das bloße *dass* der Manifestation des Neuen Seins bzw. der ungebrochenen Geistgegenwart Gottes, sondern deren spezifische Ereignungsweise.

In ST II stellt Tillich drei Aspekte dieser Manifestation zusammen: die Worte, das Handeln und das Leiden Jesu (worin man einen Anklang an die klassische Drei-Ämter-Lehre sehen kann).⁶² Die Manifestation im Leiden besteht in der Selbstentäußerung Jesu an den Christus. «Nur dadurch konnte Jesus der Christus werden, dass er Leiden und Tod auf sich nahm, denn nur auf diese Weise konnte er vollkommen an der Existenz teilhaben und alle Kräfte der Entfremdung, die ihn von Gott loslösen wollten, besiegen.»⁶³ Er opferte sich als Mensch für das Neue Sein, gab sein Leben hin, um für das Unbedingte transparent zu werden. Diese Selbstpreisgabe ist für Tillich das entscheidende Kennzeichen der (ununterbrochen) ma-

⁶⁰ ST III, 173.

⁶¹ CG², § 11.4 (I/99f).

⁶² ST II, 132–137.

⁶³ ST II, 134.

nifesten Gegenwart des Gottgeistes und damit das zentrale Unterscheidungsmerkmal der latenten von der manifesten Geistgemeinschaft (s. u.).

Die vollkommene Offenbarung besteht gerade darin, dass sich der Offenbarer selbst entäußert, dass er – dem Philipperhymnus zufolge – seine Hoheitstitel ablegt und Knechtsgestalt annimmt, bis hin zum Tod am Kreuz. «Das Unbedingt-Verborgene kann nur dadurch zum Unbedingt-Offenbaren werden, dass es allen [Offenbarung]sbesitz als Besitz wieder und wieder erschüttert und umwendet.»⁶⁴ Das Christuseignis weist in unvergleichlicher Intensität auf das göttliche Geheimnis hin, relativiert sich dabei aber selbst. Aus der Christusoffenbarung ergibt sich für Christen und christliche Gemeinschaften gerade nicht ein besonderer Würdetitel, den sie als Überlegenheitsanspruch gegenüber anderen Religionsgemeinschaften ins Feld führen könnten, sondern der Impuls, «sich im Sinne des Kreuzes Christi selbst radikal zu verneinen und radikal zu verwandeln»⁶⁵. Das Bekenntnis zu Christus geht mit einer religionskritischen Relativierung der eigenen Religion einher und steht einem christlichen Triumphalismus frontal entgegen.

Kein Absolutheitsanspruch für das Christentum

In diesem Rückbezug auf die Kreuzestheologie ist der Grund für Tillichs Zurückweisung jeglichen Exklusiv- oder Superioritätsanspruchs für die christliche Religion gelegt. Der Anspruch auf Letztgültigkeit ist auf die Christusoffenbarung bezogen. Es ist ein kenotischer Anspruch auf Vollkommenheit und qualitative Unüberbietbarkeit dieser Offenbarung als der ungebrochenen Gott-Mensch-Einheit, der uneingeschränkten Realisierung des Neuen Sein, der unverzerrten Gegenwart des göttlichen Geistes, die der Offenbarungsträger jedoch nicht für seine eigene Erhöhung in Anspruch nimmt. Es ist nicht Tillich, der diesen Anspruch erhebt, sondern (nach seinem Verständnis) die Christusoffenbarung selbst. Der Anspruch ist untrennbar mit dieser verbunden. Tillich konstatiert und erkennt ihn an.

Aus dem für die Christusoffenbarung erhobenen Letztgültigkeitsanspruch⁶⁶ ergibt sich keinerlei Überlegenheits- und schon gar kein

⁶⁴ Paul Tillich: Art. «Offenbarung: V. A. Religionsphilosophisch», in: RGG² 4, 667.

⁶⁵ ST III, 182.

⁶⁶ ST I, 159.

Herrschaftsanspruch für das Christentum als Religion gegenüber anderen Religionen. Besonders für eine protestantische Kirche wäre ein «Absolutheitsanspruch in irgendeiner Richtung [...] ein Widerspruch in sich»⁶⁷. Denn die Vollkommenheit einer Offenbarung erweist sich gerade daran, dass der von ihr ausgehende Heilsweg «die Erschütterung jedes Heilsweges enthält», wie Tillich schon in seiner Dogmatikvorlesung 1925–1927 geschrieben hat.⁶⁸ Mehr noch: Die vollkommene Offenbarung *erschüttert* nicht nur jeden Heilsweg, sie *verneint* ihn – auch den christlichen.⁶⁹ Die Rede von der «Absolutheit des Christentums» verweist daher nicht auf den christlichen Heilsweg, sondern auf dessen Grund, der diesem wie jedem Heilsweg kritisch gegenübersteht. Der für die Christusoffenbarung erhobene Letztgültigkeitsanspruch stellt einen Anspruch *an* das Christentum, wie an jede Religion, dar. Das (protestantische) Christentum ist aber in besonderer Weise davon betroffen. Denn es ist das «protestantische» Prinzip der prophetischen Kritik, das jeder Selbstverabsolutierung der christlichen Religion radikal ins Wort fällt.

Der für Christus erhobene Letztgültigkeitsanspruch führt also nicht zur Behauptung eines Überlegenheitsanspruchs für die christliche Religion, sondern gerade umgekehrt zu deren religionskritischen Relativierung. Das Motiv der *kenosis* lässt religiöse Superioritätsansprüche nicht zu.⁷⁰

Und doch ist hier zu fragen, ob Tillich diese Gegenüberstellung von letztgültiger Christusoffenbarung und dadurch bedingtem Anspruchsverzicht der christlichen Religion durchgehalten hat, und mehr noch: ob sie sich durchhalten lässt, oder ob nicht doch notwendigerweise dem Christentum als in der Christusoffenbarung begründeter Religion eine Vorrangstellung gegenüber anderen Religionen zuerkannt werden muss; so wie Barth es – übrigens auch im Abschnitt zur Pneumatologie in den Prolegomena zur «Kirchlichen Dogmatik» – getan hat, als er in § 17 der KD vom

⁶⁷ Paul Tillich: Kirche und Kultur, in: Main Works II, hg. von Michael Palmer, Berlin 1990, 111.

⁶⁸ GWE XIV, 45.

⁶⁹ GWE XIV, 53.

⁷⁰ Vgl. dazu auch: Dirk-Martin Grube: Die christologische Relativierung absoluter Geltungsansprüche. Zu Paul Tillichs Auseinandersetzung mit den nicht-christlichen Religionen und der Unterscheidung zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus, in: ders.: Offenbarung (siehe Anm. 28), 218–239.

Christentum wohl nicht als der an sich *wahren*, aber doch als der von Gottes zurechtbringendem Handeln *wahrgemachten* Religion sprach.⁷¹

Trotzdem eine Vorrangstellung?

Die universale Geistgegenwart Gottes kommt in Jesus Christus unverzerrt zur Darstellung. Das Christentum ist *die* Religion, die ihren Ursprung in dieser einmaligen geschichtlichen Konkretisierung des universalen göttlichen Logosgeistes hat. Wenn die Geistesgegenwart in Christus die entscheidende Quelle und das entscheidende Kriterium für die Erkenntnis des göttlichen Geistes ist, dann stellt *die* Religion, die sich auf diese Offenbarung gründet, auch die geeignetste Vergewisserungsform für diesen Geist dar, auch wenn sie sich immer wieder von ihrer Substanz entfernt und an den Zerrformen der Religion partizipiert.

Vom Geist Gottes geht ein Impuls zur Transzendierung aller seiner geschichtlichen Manifestationen und damit auch alles partikular Religiösen auf die unverzerrte Geistgegenwart hin aus. Wo diese Transzendierungsbewegung *im Prinzip* den Wesenskern einer Religion bestimmt (weil mit der Selbstmitteilung Gottes an Jesus, der Selbstentäußerung Jesu an den Christus und der Ausgießung des Geistes Gottes schon in deren Ursprung eine Selbstüberschreitungsdynamik angelegt ist), kommt in ihr die Dynamik des Gott-Geistes zu Bewusstsein. Wenn auch das Christentum *de facto* immer wieder von diesem Konstitutionsgrund abfällt, wenn es auch als Religion immer den Zweideutigkeiten alles Religiösen unterworfen bleibt, wenn es auch immer wieder Glaube und Liebe verrät und sich selbst der Profanisierung und Dämonisierung aussetzt, so ist ihm doch das *Bewusstsein* um die Dialektik von unzweideutiger Offenbarung und zweideutiger Religion potenziell gegeben. In seinem *Prinzip*⁷² ist das Wissen um die Selbstunterscheidung seines Grundes von seinen Ausdrucksgestalten angelegt.

Dieser Glaube und diese Religion weiß darum, dass die Offenbarung, die sie als *unbedingt* erfahren hat und der sie universale Geltung zuerkennt, immer nur in menschlichen Bewusstseinsverfassungen erfasst werden kann, die faktisch *bedingt*, d. h. an eine bestimmte religiöse Tradition und

⁷¹ KD I/2, 356ff.

⁷² «Der Ausdruck »im Prinzip« bedeutet nicht *in abstracto*, sondern (wie die lateinischen und griechischen Wörter *principium* und *arche*) Ursprung und bestimmende Macht» (ST III, 202).

ihre symbolischen Formen, an Zeitumstände und Kulturprägungen gebunden sind. Sie weiß – oder könnte und müsste doch zumindest wissen –, dass sie in der unaufhebbaren Zweideutigkeit alles Religiösen steht, gerade dann, wenn sie sich der Unzweideutigkeit dessen, wovon sie ergriffen ist, vergewissert. In ihr ist zu Bewusstsein gekommen, dass sie in der entfremdeten «Existenz» bleibt, auch wo sie die «Essenz» in der Tiefe des Seins realisiert. Mindestens in diesem bewusstseinstheoretischen Sinn kann und darf der christliche Glaube beanspruchen, die «höhere Potenz der Religion» zu sein, von der Schleiermacher in der fünften Rede gesprochen hatte.⁷³

Nach Tillich müssten sich eigentlich auch die geschichtlichen Manifestationen des christlichen Glaubens – wo und sofern sie vom Geist Gottes getragen sind, wie er sich in Christus manifestiert hat – wie keine andere Religionsgestalt der Differenz zwischen der Universalität ihres Grundes und der bleibenden Partikularität aller Vergewisserungs-, Symbolisierungs- und Manifestationsformen dieses Grundes bewusst sein. Denn das Bewusstsein dieser Differenz ist in ihrer Substanz angelegt. Damit kommt im Christentum in besonderer Weise das Wesen der Religion als Transzendierung des Endlichen auf das Unendliche bzw. Heilige hin zum Ausdruck. Und aus dem Christentum ragt der Protestantismus noch einmal heraus, weil darin das prophetische Element in besonderer Weise realisiert ist.

Die Besonderheit der christlichen Religion liegt gerade darin, dass sie sich als Religion unterschieden weiß – oder doch zumindest wissen könnte und sollte – von ihrem göttlichen Konstitutionsgrund. Sie weiß, dass sie ein irdenes Gefäß ist. Sie weiß, dass sich das Symbolisierte einerseits im Symbol zur Geltung bringt, dass es andererseits das Symbol aber immer auch transzendiert. «Bewusstsein um diese Situation ist das entscheidende Kriterium religiöser Reife.»⁷⁴

Vielleicht darf man in diesem Sinn das, was Tillich in seiner Deutung der Jungfrauengeburtserzählung von Jesus gesagt hat, auf das Christentum anwenden: «Der Geist schafft sich das Gefäß, in dem er wohnen will.»⁷⁵

Tillich kann und will es also doch nicht ganz vermeiden, der christlichen Religion eine Vorrangstellung unter den Religionen zuzuerkennen.

⁷³ Siehe das Zitat in Anm. 72 in Kapitel 1.

⁷⁴ ST III, 167.

⁷⁵ ST III, 172.

Das Christentum ist die Religion, die die kreuzestheologische Brechung in ihrer Substanz hat. Zugespitzt formuliert: Ihre «Absolutheit» liegt gerade in ihrer christozentrischen, staurozentrischen, kenotischen Selbstrelativierung. Die im Kreuzesereignis vollzogene Offenbarung ist vollkommene Offenbarung, *weil* sie ihren Träger nicht mit dem Unbedingten selbst identifiziert, sondern eine Differenzrelation zwischen Träger und Gehalt der Offenbarung konstituiert und damit ein kritisches Prinzip gegen jegliche (dämonisierende) Vergöttlichung des endlichen Offenbarungsmediums einführt.

Ringleben summiert Tillichs Begründung für die Vorrangstellung des Christentums: «Im Christentum – als Religion der Offenbarung schlechthin – kommt mit dieser Dialektik die Religion als solche zu ihrem vollkommenen Selbstbewusstsein, insofern die offene Problematik aller Religion hier beim Namen genannt und der Unterschied von Religion und Offenbarung prinzipiell und als Selbstunterschied gewusst werden kann [...]. Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist, das Selbstbewusstsein von Religion zu sein [...]. Im christlichen Glauben schlägt Religion die Augen auf. Darum ist das Christentum [*die*] Religion und nicht mehr nur Religion.»⁷⁶

Diese Auffassung zieht sich durch Tillichs ganzes Werk. Schon in seiner Dogmatik-Vorlesung hat er geschrieben, das Christentum sei in seinem Heilsweg zur Menschheitsreligion bestimmt.⁷⁷ In «Wesen und Wandel des Glaubens» sprach er von der «Absolutheit des Glaubensanspruchs»⁷⁸ und noch 1963 hielt er in Tübingen einen Vortrag zum Thema «Der Absolutheitsanspruch des Christentums», in dem er die Unaufgebbarkeit dieses Anspruchs darlegte.⁷⁹ Den Begriff «Absolutheitsanspruch» hat er in «Theologische Grundlagen der Mission» zwar zurückgewiesen. Es sah darin einen wenig glücklichen Ausdruck für die universale und bindende Gültigkeit der christlichen Botschaft.⁸⁰ Am Ausweis

⁷⁶ Joachim Ringleben: Religion und Offenbarung (Anm. 29), 83f. Die Hinzufügung des im Originaltext offensichtlich versehentlich ausgelassenen betonten Artikels «die» im letzten Satz des Zitats scheint mir vom Kontext her geboten.

⁷⁷ GWE XIV, 59f.

⁷⁸ Berlin 1961, 71. Das englischsprachige Original war 1957 in New York unter dem Titel «Dynamics of Faith» erschienen.

⁷⁹ Diesen Hinweis verdanke ich: Werner Schüßler, Erdmann Sturm: Paul Tillich (siehe Anm. 16), 157.

⁸⁰ GW VIII, 280.

dieser Gültigkeit durch die theologische Demonstration der qualitativen Höherwertigkeit der Christusoffenbarung gegenüber anderen Offenbarungsansprüchen hielt er aber fest. Es handelt sich dabei allerdings um einen Anspruch, der nicht in philosophischer Allgemeingültigkeit, sondern aus der Ergriffenheit des Glaubens heraus artikuliert wird.

Dieser Anspruch wird dann auch auf die christliche Theologie bezogen: Tillich anerkennt eine Vielfalt von Rationalisierungsweisen («Theologien») der religiösen Substanz. Doch erhebt er für die christliche Theologie den Anspruch, dass in ihr «die Idee der Theologie [...] in vollkommenerer und endgültiger Weise erfüllt ist»⁸¹. Dieser Anspruch ist in der Inkarnation des *logos* begründet, dem die *Theologie* nachdenkt. Mit der Manifestation des universalen Prinzips göttlicher Selbstoffenbarung in einem konkreten historischen Ereignis ist der christlichen Theologie ein prinzipiell unüberbietbares Fundament gegeben.⁸² Da der universale *logos* in Jesus als dem Christus geschichtlich manifest geworden ist, kann und darf die christliche Theologie beanspruchen, «die Theologie schlechthin zu sein»⁸³. Der *logos* kann sich auch in anderen religiösen Traditionen und deren Reflexionsformen zur Geltung bringen, aber er wird – wo immer er sich zeigt – mit der christlichen Botschaft übereinstimmen.⁸⁴

4.4.2. Die Universalität des Gott-Geistes in der Religionsgeschichte

«Religion» bezeichnet bei Tillich – wie oben gezeigt⁸⁵ – zum einen die Ergriffenheit von dem, was uns unbedingt angeht und zum anderen einen besonderen Bereich konkreter Symbole, d. h. die *Religionen* als geschichtliche Objektivierung der Geisterfahrungen in symbolischen Formen. In ST III entfaltet er diese beiden Aspekte pneumatologisch. Als Organisationsprinzip dieser Entfaltung kann man das «idealistische» Schema «absoluter Geist – subjektiver Geist – objektiver Geist» sehen: der Geist, wie er vom absoluten Seinsgrund ausgeht; der Geist, wie er vom menschlichen Geist erfasst wird; der Geist, wie er sich in der Geschichte manifestiert.

⁸¹ ST I, 22.

⁸² ST I, 24.

⁸³ ST I, 23.

⁸⁴ ST I, 37.

⁸⁵ Siehe oben, S. 118.

Tillich bestimmt den Geist Gottes (den absoluten Geist) als das Woher und das Wie des unbedingten Angegangenseins. Im Geist Gottes ergreift die Macht des (Neuen) Seins – als Macht der transzendenten Einheit unzweideutigen Lebens – den Menschen in seinem subjektiven Geist. Der Geist schafft unzweideutiges Leben, aber jede Rezeption einer solchen Offenbarungserfahrung und jede Antwort auf sie bleibt der Zweideutigkeit verhaftet und verzerrt damit das Wirken des Geistes. Das spiegelt sich dann auch in den Objektivationen des Geistes in den Religionen.

In ST III untermauert Tillich seine schon früher vertretene Lehre von der allgemeinen Offenbarung pneumatologisch. Man kann darin eine Rezeption der in CA V gelehrtten Überzeugung sehen, dass der Geist wirkt «ubi et quando visum est Deo». Doch löst er die dort ausgesagte Bindung des Geistes an die Wortverkündigung und die Sakramentsspende. Die Symbolisierungen der Gegenwart Gottes in Worten und Zeichen gehen nach Tillich weit über den Rahmen dessen hinaus, was im gottesdienstlichen Handeln der Kirche geschieht. Der Geist ist über alles Fleisch ausgegossen, er wirkt in politischen Bewegungen, kulturellen Formationen und religiösen Erscheinungen.

Im Blick auf die Religionsgeschichte wie im Blick auf die Wirklichkeit von Natur und Geschichte generell geht Tillich von der universalen Präsenz des Geistes Gottes aus: Der göttliche Geist «bricht in alle Geschichte ein in Form von Offenbarungserfahrungen mit erlösender und erneuernder Kraft»⁸⁶. Er «ergreift alle Wirklichkeit, jede Funktion, jede Situation»⁸⁷. An jedem Ort und zu jeder Zeit der Geschichte lässt das universale, geschichtsumspannende und -durchdringende Wehen des Geistes Erfahrungen der Erlösung und des Neuwerdens aufbrechen. «Immer und überall ist Partizipation an der transzendenten Einheit unzweideutigen Lebens vorhanden.»⁸⁸.

Leben in der Gegenwart des göttlichen Geistes findet auch in den Religionen statt. In seinem letzten Vortrag erklärt Tillich unter Anspielung auf Apg 14,17: «Die Religionen beruhen auf etwas, was dem Menschen zu allen Zeiten und überall gegeben ist, nämlich auf Offenbarungen, die immer erlösende Macht [...] haben.»⁸⁹ Daher stehen die Religionen in einem

⁸⁶ ST III, 166.

⁸⁷ ST III, 185.

⁸⁸ ST III, 166.

⁸⁹ Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte (siehe Anm. 9), 145.

grundlegenden Kontinuitätszusammenhang. Für keine kann in Anspruch genommen werden, *sui generis* zu sein.

Ähnlich war auch Schleiermacher – wie gesehen – von einer grundlegenden Gemeinsamkeit und Kontinuität zwischen den Religionen ausgegangen. Sie alle bilden eine Art Resonanzboden für die im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit erfasste Wirklichkeit Gottes als des absoluten Ganzheitsgrundes allen partikularen Seins und des allesbestimmenden Woher ihres Soseins. Aber sie erfassen diese Abhängigkeit bzw. dieses Abhängigkeitsgefühl auf qualitativ verschiedene Weise. Ihr jeweiliges Individuationsprinzip besteht in der historisch kontingenten Zentralanschauung, in der diese Transzendenzbeziehung jeweils schematisiert ist.

Nach Schleiermacher können Elemente, die in der Struktur der einen Religion zentral sind und die Geisterfahrung in ihr dominieren, in einer anderen zurücktreten. Aber auch dort sind sie vorhanden. Demgegenüber spricht Tillich nicht von *einer* Zentralanschauung als Identitätszentrum einer Religion, sondern von einer die Gesamtstruktur prägenden Konstellation und Gewichtung von Elementen. Doch in der grundlegenden geistphilosophischen Deutung, der zufolge es sich bei den Religionen um Erfahrungen des Unendlichen im Endlichen handelt, die durch spezifische historische (Offenbarungs-)Ereignisse und die aus diesen hervorgegangene Traditionsbildung ihre je besondere Prägung erfahren haben, stimmt er mit Schleiermacher überein. Die Akzentsetzungen weichen zwar voneinander ab: Schleiermacher geht stärker vom religiösen Bewusstsein aus, Tillich mehr von der Geistgegenwart des göttlichen Seinsgrundes in der Geschichte. Doch findet sich bei beiden auch der jeweils andere Pol deutlich ausgeprägt.

Fragmentarische Realisierung

Die Macht des Seins ist mit ihrem Geist in der gesamten Religionsgeschichte präsent. Das bedeutet aber nicht, dass die Religionen an sich und als solche Gestaltwerdungen des Gott-Geistes wären – wie auch das Christentum nicht beanspruchen kann und darf, an sich und als solches Objektivation des Heiligen Geistes in der Geschichte zu sein. Es ist aber davon auszugehen, dass sich *in* den Religionen Manifestationen des Geistwehens finden, auch wenn diese nach dem Verständnis dieser Religionen nicht in Bezug zu Christus stehen und einen solchen Bezug sogar dezidiert ablehnen. Aus dem Postulat der Universalität des Geistwirkens folgt also nicht, dass die Religionsgeschichte *als solche* die Manifestation des

göttlichen Geistes darstellt, und auch nicht, dass sie mit Notwendigkeit auf dessen universale Durchsetzung zuläuft. Zusammengefasst ist diese Dialektik in einem Satz, in dem Tillich die Beziehung zwischen dem Geist und der Geschichte im Allgemeinen beschreibt. Dieser Satz ist unmittelbar anwendbar auf die Geschichte der Religionen im Besonderen. Er lautet: «Die Gegenwart des göttlichen Geistes ist in aller Geschichte sichtbar, aber die Geschichte als solche ist nicht die Manifestation des göttlichen Geistes.»⁹⁰

Unter den Bedingungen der Geschichte und der Endlichkeit des Lebens⁹¹ kann sich der Geist nur fragmentarisch – d. h. im Modus der Antizipation seiner Vollendungsgestalt – verwirklichen. Zwar bleibt er dabei aller Zweideutigkeit enthoben – Tillich unterscheidet strikt zwischen dem Fragmentarischen und dem Zweideutigen –, aber jede Bezugnahme des menschlichen Geistes auf die Manifestation des Neuen Seins ist wieder den Bedingungen der Zweideutigkeit unterworfen. «Die Religion ist im Hinblick auf die Antwort, die sie enthält, unzweideutig, im Hinblick auf die Aufnahme dieser Antwort höchst zweideutig.»⁹² Alle Verwirklichungen des Neuen Seins stehen in dieser Gebrochenheit, indem sie das Unzweideutige zweideutig manifestieren.

Alle Religionen gründen in der Ergriffenheit ihrer Anhänger von dem, was sie unbedingt angeht, doch sie realisieren dieses unbedingte Angegensein im Kontext eines Symbolsystems, das dazu tendiert, die Geisterfahrung zu profanisieren oder zu dämonisieren, d. h. der Transzendierung des Lebens in der Dimension des Geistes Widerstand entgegenzusetzen oder sie zu verzerren.

Daher transzendiert der absolute Geist die religiösen Symbolisierungen seines eigenen Wirkens in der Religionsgeschichte immer wieder. Das Neue Sein steht den Rezeptionsgestalten seiner Selbstmanifestation kritisch – in prophetischem Protest – gegenüber und überschreitet diese auf das *telos* der transzendenten Einheit des unzweideutigen Lebens hin, in dem die Spaltung von Essenz und Existenz überwunden ist. Darin liegt der Impuls zu einer permanenten theologischen Religionskritik, die sich sowohl gegen die Dämonisierung als auch gegen die Profanisierung des

⁹⁰ ST III, 165.

⁹¹ ST III, 202.

⁹² ST III, 126.

Heiligen richtet. Die Funktion der Religion ist es, «auf das Heilige hinzuweisen, nicht sich selbst Heiligkeit zu verleihen»⁹³.

Mit dieser dialektischen Bestimmung der Beziehung zwischen dem Geist Gottes und der Geschichte im Allgemeinen sowie der Geschichte der Religionen im Besonderen ist einem universalgeschichtlichen Fortschrittsoptimismus, wie er für die Hegel'sche Geschichtsspekulation charakteristisch ist, grundlegend widersprochen. Der Geist realisiert sich nicht in einem dialektischen Stufenaufstieg zunehmend in der Geschichte, sondern bricht in Form von *kairoi* in sie ein und unterbricht dabei ihre Eigen-dynamik. Das schliesst allerdings nicht aus, dass sein Wirken in unterschiedlicher Deutlichkeit erfasst wird.

4.4.3. Latente und manifeste Kirche bzw. Geistgemeinschaft

Auch in der Unterscheidung zwischen latenter und manifester Kirche bzw. Geistgemeinschaft artikuliert sich der Erkenntnisvorsprung des christlichen Glaubens.

In seinem Aufsatz «Kirche und humanistische Gesellschaft» (1930) hatte Tillich die Unterscheidung zwischen latenter und manifester Kirche eingeführt, um die Erfahrung der «Existenz eines christlichen Humanismus außerhalb der Kirche»⁹⁴ theologisch zu verarbeiten. Es ging ihm dabei, wie er in einem autobiografischen Rückblick notiert, «nicht um die altprotestantische Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, sondern um eine Differenzierung innerhalb der sichtbaren Kirche»⁹⁵. Die sichtbare Kirche darf nicht beschränkt werden auf die institutionelle Kirche. Sie ist auch – in latenter Gestalt – in Gruppen und Bewegungen präsent, die sich für «christliche» Anliegen einsetzen.

Mission ist das kirchliche Tun, durch das in der ganzen Welt «latente» Kirche in «manifeste» Kirche transformiert wird.⁹⁶ Sie zielt darauf, die in den «Weltreligionen schon vorhandene latente» Kirche in etwas Neues, nämlich in die «neue Wirklichkeit in Jesus als dem Christus» umzuwandeln»⁹⁷. Mission bezieht sich allerdings auch auf das Christentum selbst,

⁹³ ST III, 128.

⁹⁴ GW XII, 41.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ GW XIII, 278.

⁹⁷ A. a. O., 279.

sofern es auch hier immer wieder zur Dämonisierung und Profanisierung der Religion kommt. Sie muss also innerhalb wie außerhalb des Christentums betrieben werden.

Später – vor allem in ST III – weitet sich Tillichs Blick. Er spricht jetzt nicht mehr von latenter/manifester «Kirche», sondern von latenter/manifester «Geistgemeinschaft». Dort heißt es dann: «Für die Praxis der christlichen Verkündigung, in Sonderheit für die Mission – sowohl die äußere wie die innere –, ist es wichtig, dass Heiden, Humanisten, Juden als Glieder der latenten Geistgemeinschaft angesehen werden, und nicht als völlig Außenstehende, die aufgefordert werden, in die Geistgemeinschaft einzutreten.»⁹⁸

«Latenz» bedeutet dabei nicht Ungeschichtlichkeit. Verborgtheit ist nicht zu verstehen als Unsichtbarkeit, sondern verweist auf Gemeinschaften, die nicht in bewusstem oder gar explizitem Bezug zu Jesus als dem Christus stehen, in deren innerer Orientierung und äußerer Wirksamkeit sich aber doch der Geist Gottes manifestiert und die daher auch Früchte des Geistwirkens austragen. Als Merkmale dieser latenten Kirche zählt er auf: «Erlebnis der menschlichen Grenzsituation, Frage nach dem Jenseitigen, Begrenzenden, unbedingte Hingabe für Gerechtigkeit und Liebe, Hoffnung, die mehr ist als Utopie, Anerkennung der christlichen Wertung und feinstes Empfinden für den ideologischen Missbrauch des Christentums in Kirche und Staat»⁹⁹.

Tillichs Gegenüberstellung der Begriffe «latent» und «manifest» erscheint insofern missverständlich, als es sich auch beim Modus der Latenz um Manifestationen handelt. Latent ist lediglich die Konformität zu Christus. Latenz bedeutet, dass diese Konformität nicht erkannt wird. Aufschlussreich ist diesbezüglich seine dialektische Aussage: «[...] wo der göttliche Geist wirkt, da wirkt er sichtbar in Verborgtheit»¹⁰⁰ – das gilt für beide Formen der Geistgemeinschaft. Der Unterschied zwischen ihnen besteht nicht in den äußeren Erscheinungsformen, sondern in der damit verbundenen Bewusstseinsformation. Tillichs Intention scheint mir daher besser getroffen, wenn man von latenten – d. h. sich ihres Christusgehalts nicht- bzw. noch-nicht-bewussten Manifestationen des Geistes Gottes spricht.

⁹⁸ ST III, 182.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ ST III, 190.

Tillich spricht allerdings nicht – wie die Liberale Theologie des 19. Jahrhunderts, etwa Richard Rothe – vom «unbewussten *Christentum*»¹⁰¹. Mit dem Begriff «latente *Kirche*» bzw. «latente *Geistgemeinschaft*» betont er zum einen die Sozialgestaltigkeit der verborgenen Gemeinschaft (gegen einen Individualismus und eine Vergeistigung). Das Neue Sein, das der Geist vermittelt, manifestiert sich in Sozialgestalten, die den Bedingungen der Endlichkeit unterworfen sind. Der von Gottes Geist auf die gesamte Kultur ausgehende Impuls zur Selbsttranszendierung kann nur im Medium einer geschichtlich verwirklichten Geistgemeinschaft – sei diese manifest oder latent – wirksam werden.¹⁰² Er braucht also gewissermaßen eine Verleiblichung.

Zum anderen sendet er mit diesem Begriff einen kritischen Impuls gegen die institutionalisierte Kirche aus. «Kirche» ist die geschichtliche Sozialgestalt der Selbstvergegenwärtigung Gottes. Diese Selbstvergegenwärtigung Gottes ist aber nicht auf die institutionell verfassten Kirchen beschränkt. Sie hat sich in Jesus als dem Christus maßgeblich manifestiert, hat aber auch vor und nach dieser Manifestation und auch außerhalb ihrer historischen Wirkungsgeschichte (d. h. außerhalb «christlicher» Gemeinschaftsbildungen) in außerchristlichen Gruppen und Bewegungen Gestalt angenommen und ist darin sichtbar geworden. Kirche ist nicht nur da, wo diese Vergegenwärtigung in explizitem Glauben erfasst wird, sondern überall, wo Wort und Geist Gottes als verwandelnde Macht des Neuen Seins zur Wirkung kommen. Diese Wirkung kann nicht mit irgendeiner geschichtlichen Religionsgestalt gleichgesetzt werden. Christliche Substanz kann sich auch in Formen realisieren, die sich von der christlichen Religion weitgehend oder ganz emanzipiert haben und der säkularen Gesellschaft angehören; überall dort, wo sich die Transzendenzdimension des Lebens artikuliert – und sei es auch nur im Modus der Frage nach ihr. Es handelt sich dabei um verhüllte Gestalten der Gnade, die in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit aber sichtbar sind.

Wie zu unterscheiden ist zwischen der Kirche im geistlichen Sinn (als «Leib Christi») bzw. «Gemeinschaft der Heiligen» bzw. «Kirche» im Singu-

¹⁰¹ Vgl. dazu: Reinhold Bernhardt: Christentum ohne Christusglaube (siehe Anm. 121 in Kapitel 3), 124–131.

¹⁰² ST III, 282–284.

lar¹⁰³) und ihren Verleiblichungen in Gestalt der institutionalisierten Kirchen, so auch zwischen *der* Geistgemeinschaft (im Singular) und den (latenten und manifesten) Geistgemeinschaften (im Plural). Die (essenzielle) Geistgemeinschaft verhält sich zu den Geistgemeinschaften wie der unzweideutige Glaube als Macht, die Menschen unbedingt ergreift, zur zweideutigen Religion als existenzielle Realisierungsform des Ergriffenseins von der Essenz des Seins. Als Antizipation der transzendenten Einheit unzweideutigen Lebens wirkt der Geist auf eine Überwindung der Entfremdung und Zweideutigkeit hin, was unter den Bedingungen der Existenz aber nie gänzlich, sondern immer nur fragmentarisch gelingen kann. Davon sind sowohl die latenten als auch die manifesten Geistgemeinschaften betroffen.

Konkretionen

Zur Konkretisierung solcher latenter Manifestationen der Geistgemeinschaft verweist Tillich auf seine «Begegnung mit Gruppen außerhalb der organisierten Kirche, die in eindrucksvoller Weise zeigten, dass das Neue Sein, wie es zentral im Christus erschienen ist, in ihnen lebendig war, obgleich sie sich dessen nicht bewusst waren und es auch nicht akzeptiert hätten, wenn man es ihnen bewusst gemacht hätte»¹⁰⁴. In ihnen kann der Geist Gottes in Glauben (als Ergriffenheit bzw. unbedingtes Angegangensein vom Unbedingten) und Liebe (als Ausrichtung auf die transzendente Wiedervereinigung des Getrennten) sogar eindrücklicher und überzeugender realisiert sein als im Christentum.

Ein halbes Menschenleben lang habe er in solchen Gruppen gelebt und dabei erfahren, «wie viel latente Kirche in ihnen ist»¹⁰⁵. Es erschien ihm, als ob diese latente Kirche die wahre Kirche als die verfasste sei, «weil weniger in dem Pharisäismus des Besitzes der Wahrheit befangen»¹⁰⁶. Als Beispiele nennt er zunächst säkulare, dann aber auch eine ganze Reihe außerchristlich-religiöser Gruppen und Bewegungen¹⁰⁷, in denen der Geist Gottes in Glauben und Liebe weht, die also aus dem Geist leben, von dem auch Jesus erfüllt war. «Die Kirche, die ihrem Sinn nach nichts

¹⁰³ Zur Bedeutung des singularischen Begriffs «Kirche» im Gegenüber zum pluralischen «Kirchen» siehe auch: GW VIII, 236.

¹⁰⁴ ST III, 180.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ A. a. O., 41f.

¹⁰⁷ ST III, 179–182.

ist als Gestalt der Gnade, [kann] diesen Sinn fast völlig verlieren und an eine Bewegung abgeben, deren Sinn ein anderer, scheinbar ganz profaner ist.»¹⁰⁸ Eine besonders wichtige Rolle spielt dabei für Tillich die sozialistische Bewegung, die er als prophetische Bewegung in säkularer Gestalt ansieht.¹⁰⁹ Die *religiösen* Sozialisten können sich sowohl in der manifesten als auch in der latenten Kirche befinden.

Zur latenten Kirche gehören auch all jene, die in der säkularen Gesellschaft leben, deren Sinndefizit aber empfinden und nach einem transsäkularen Sinn suchen. Sie finden diesen Sinn nicht in der Kirche, deren supranaturalistisch-orthodoxe Ausprägung ihnen widersinnig erscheint und deren liberal-humanistischen Flügel sie als überflüssig erachten. «Im Grunde suchen sie nach einer anderen erfüllten, symbolträchtigen Kirche.»¹¹⁰ Der Begriff «latente Kirche» bezeichnet nach Tillich die Grenze, «an der zu stehen, Schicksal unzähliger protestantischer Menschen in unseren Tagen ist»¹¹¹.

Qualitätsunterschied zwischen manifester und latenter Kirche

Bei aller Wertschätzung, die Tillich den Erscheinungsformen der latenten Kirche bzw. Geistgemeinschaft entgegenbringt, markiert er aber doch auch klar deren Qualitätsunterschied zur manifesten Kirche bzw. Geistgemeinschaft. Denn dieser eigne «das letzte Kriterium von Glauben und Liebe, die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens, wie sie im Glauben und in der Liebe des Christus manifest ist»¹¹².

Wenn auch Gestaltwerdungen der latenten Geistgemeinschaft die Erscheinungsweisen der christlichen Religion im Grad der Intensität übertreffen können, in dem Glaube und Liebe in ihnen verwirklicht sind, so mangelt es ihnen doch an der bewussten Anerkennung des Kriteriums der Geistgegenwart im Christus Jesus. Weil den Erscheinungsformen der latenten Geistgemeinschaft dieses Kriterium fehle, seien sie – so Tillich – der Gefahr von Dämonisierung und Profanisierung in höherem Maße ausgesetzt.

Sie realisieren die *Gestalt* von Glaube und Liebe, wissen aber nicht um deren *Grund*, wie er in der Selbstentäußerung Jesu gelegt ist. Erst dieses

¹⁰⁸ GW VIII, 52f.

¹⁰⁹ GW II, 310.

¹¹⁰ GW VIII, 52f.

¹¹¹ GW XII, 42.

¹¹² Ebd.

Differenz- und Transzendenzbewusstsein aber, das Glaube und Liebe noch einmal auf den Grund ihrer selbst hin relativiert, verhindert Selbstgenügsamkeit in der Praxis von Glauben und Liebe. Weil den latenten Geistgemeinschaften dieses Differenzbewusstsein fehlt, mangelt es ihnen an Widerstandskraft gegen die Gefahren der Dämonisierung und der Profanisierung. Denn es ist das Bewusstsein der Differenz zwischen Gestalt und Grund, das zu immer neuen Selbstüberschreitungen aller Gestaltwerdungen von Glauben und Liebe auf ihren Grund hin provoziert. So kommt der Geist, den Tillich als «Macht des Widerstandes gegen [...] Einstellungen des Glaubens»¹¹³ bezeichnet, dort in einer schwächeren, weniger eindeutigen Weise zur Wirkung. Daher geht von den Erscheinungsformen der latenten Kirche bzw. Geistgemeinschaft auch nicht genügend Kraft aus, um sich gegen die gesellschaftlichen Kräfte und kulturellen Strömungen zu erheben, die die Christusbotschaft bedrängen.

Weil der bewusste Bezug zu Christus nicht gegeben ist, kann der im protestantischen Prinzip erfasste Impuls zur permanenten Selbstrelativierung, -aufhebung und -transzendierung der religiösen Formen in die Unbedingtheit des Seinsgrundes hinein dort nicht oder nur unzureichend zur Entfaltung kommen. So sehr diese Gruppen und Bewegungen vom Unbedingten ergriffen sind und so sehr sie Glauben in Liebe realisieren – worin sie dem kirchlichen Christentum weit überlegen sein können –, so sehr befinden sie sich daher doch in einer defizitären Situation gegenüber den Formen der Geistgemeinschaft, die das Kriterium der Geistgegenwart in Christus bewusst anerkennen und sich von ihm relativieren lassen.

Tillich geht allerdings davon aus, dass dieses Defizit aus der ihm eigenen Dynamik heraus zu seiner Behebung drängt bzw. vom Geist gedrängt wird, und unterstellt damit eine teleologische Bewegungsrichtung: Die latenten Gestalten der Geistgemeinschaft werden vom Geist Gottes zu ihrem manifesten Stadium hin getrieben.¹¹⁴ Weil dieser Geist *in* ihnen wirkt, streben sie aus ihrem eigenen *inneren* Antrieb heraus der Selbstaufklärung über ihren Grund entgegen. Das Ziel der Bewegung ist dabei allerdings nicht die manifeste Geistgemeinschaft der institutionellen Kirche(n). Die latente Geistgemeinschaft strebt zusammen mit der manifesten auf die kommende Gestalt der Gnade hin, das heißt der

¹¹³ ST III, 203.

¹¹⁴ ST III, 182.

Realisierung des Reiches Gottes als Gestaltwerdung der universalen eschatologischen Erfüllung entgegen.¹¹⁵

Es gibt also in den außerchristlichen Gruppen und Bewegungen, die von einem letzten und unbedingten Anliegen ergriffen sind, eine geistgewirkte Tendenz, dieses Anliegen ins Bewusstsein zu heben, namhaft zu machen, um damit «zu Christus» – als der ungebrochenen Verwirklichung des Unbedingten unter den Bedingungen des Bedingten – zu kommen. Hier klingt Tillichs Ansatz an Karl Rahners Lehre vom «anonymen Christsein» an, mit dem Unterschied, dass bei Rahner die Teleologie im Existenzvollzug des Christen selbst – in Form eines übernatürlichen Existenzials – angelegt ist, während Tillich davon ausgeht, dass sie gewissermaßen von außen – vom Geist Gottes – immer wieder neu evoziert wird.

Zwischen der latenten und der manifesten Form der Geistgemeinschaft besteht also ein Qualitätsunterschied bezüglich der Geisterfahrung und ihrer Bewusstwerdung. Dieser liegt im Bewusstsein von der unaufhebbaren Differenz zwischen Symbolisiertem und Symbolisierung, zwischen Gestalt, Gehalt und Grund. Charakteristisch für die manifeste Geistgegenwart ist die theologisch (in der Selbstentäußerung Christi) begründete Preisgabe religiöser Geltungsansprüche. In dieser Preisgabe liegt der Vorzug der manifesten vor der latenten Geistgemeinschaft.

Dabei setzt Tillich die manifeste Geistgemeinschaft nicht mit der institutionellen Kirche gleich, sondern richtet auch diese auf die «Religion des konkreten Geistes» aus, die sowohl der latenten als auch der manifesten Geistgemeinschaft vorausliegt. Und doch können der christliche Glaube und seine Sozialgestalten – und hier besonders die prophetischen und reformatorischen Linien innerhalb der Christentumstraditionen – als dem Geist Gottes deutlicher entsprechende Aktualisierungsgestalt(en) der Geistgegenwart Gottes (d. h. «Religion des konkreten Geistes») gesehen werden, wobei ihre Besonderheit gerade darin besteht, dass sie sich selbst als fragmentarische Gestaltwerdung des Neuen Seins von dorthin relativieren.

Im christlichen Glauben kommt die Christusoffenbarung zur Sprache. Wenn und sofern Erscheinungsformen der christlichen Religion diesem Glauben eine geschichtliche Sozialgestalt geben, realisieren sie die ihres Grundes bewusste Geistgemeinschaft. Als Religion, die in der letztgültigen

¹¹⁵ Paul Tillich: Kirche und humanistische Gesellschaft, GW IX, 61; ders.: Die sozialistische Entscheidung, GW II, 337.

und maßgeblichen Offenbarung des Seinsgrundes und -ziels sowie des Neuen Seins, das aus ihm hervorgeht, gründet, kann die christliche Religion einen Anspruch auf qualitative Unterschiedenheit von den anderen Religionen geltend machen, wobei sie diesem Anspruch immer selbst unterworfen bleibt. Es ist ein vom Grund des Glaubens *abgeleiteter* Anspruch, der ungebrochen immer nur für diesen Grund, nicht für die Realgestalt des Glaubens oder gar der Religion erhoben werden kann.

4.4.4. «Religion des konkreten Geistes»

Während Tillich in der in ST II entfalteten Christologie einem Zwei-Stufen-Schema folgt, demzufolge zwischen einer Phase der *Vorbereitung* auf die Christusoffenbarung und deren *Erfüllung* im Christusereignis zu unterscheiden ist, deutet er in der Pneumatologie in ST III ein Drei-Phasen-Modell an. Darin kann man einen Anklang an die von Lessing in der «Erziehung des Menschengeschlechts» (1780)¹¹⁶ unterschiedenen drei Stadien sehen.

Jesus als der Christus ist «das Mittelglied in der Kette der geschichtlichen Manifestationen des Geistes»¹¹⁷. Der göttliche Geist, der Jesus zum Christus machte, wirkt vor, in und nach diesem Geschehen Offenbarung und Erlösung. «Das Ereignis «Jesus als der Christus» ist einzigartig, aber nicht isoliert: [...] Es ist das qualitative Zentrum in einem Prozess, der aus einer unbestimmten Vergangenheit kommt und in eine unbestimmte Zukunft geht.»¹¹⁸ Für diese Zukunft gilt, dass der Geist Gottes, wie er sich in Christus manifestiert hat, diese Manifestation qualitativ nicht überbieten kann. Sie ist letztgültig. Aber er wird die religiösen Gestaltwerdungen der Geistgemeinschaft überbieten – hin zur «Religion des konkreten Geistes»¹¹⁹, in der die Polaritäten der religionstypologischen Elemente zusammenfallen.¹²⁰

Schon das Zwei-Stufen-Modell war nicht als religionsgeschichtliches Entwicklungsschema, sondern in einem qualitativ-ontologischen Sinn –

¹¹⁶ Gotthold Ephraim Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts, hg. von Walter Sparr, Leipzig 2018.

¹¹⁷ ST III, 174.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte (siehe Anm. 9), 150ff.

¹²⁰ Vgl. dazu: Paul Tillich, Ingeborg C. Henel: Religion des konkreten Geistes (siehe Anm. 42).

als Erfülltwerden durch die Macht des Seins – zu deuten. So konnte es auch auf die Verfasstheit einer Person oder einer Gemeinschaft vor und nach der existenziellen Begegnung mit Jesus als dem Christus bezogen werden. Auch das pneumatologische Drei-Phasen-Schema ist nicht als einlinig-chronologischer Ablauf zu deuten, sondern als Qualifizierung von Manifestationen des Gott-Geistes im Realisierungsraum der Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte in den Polaritäten von Latenz und bewusstem Christusbezug. Es handelt sich dabei – wie bei Schleiermacher¹²¹ – nicht um einen historischen, sondern um einen ontologischen Entwicklungsbegriff. Diese Einsicht ist wichtig für das Verständnis der «Religion des konkreten Geistes».

Tillich geht von einer qualitativen Teleologie aus, die sich aber nicht in einer linearen oder dialektischen Entwicklungslogik in der Religionsgeschichte realisiert. Die «Religion des konkreten Geistes» bildet «das *telos*, d. h. das *innere* Ziel» der Religionsgeschichte¹²², das in ihr – auch in den Erscheinungsformen des Christentums – immer nur fragmentarisch realisiert ist. In kairologischen Momenten bricht die «Religion des konkreten Geistes» in der Religionsgeschichte immer wieder durch, kann sich aber unter den Bedingungen der Existenz nie vollendet realisieren. Diese «absolute» oder «wahre» Religion, von der Tillich schon in seinem frühen Aufsatz «Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie» gesprochen hat¹²³, «ist überall da, wo das Unbedingte als Unbedingtes bejaht und die Religion vor ihm vernichtet wird»¹²⁴. Die Religionsgeschichte treibt über das Christentum hinaus, ohne dessen Substanz dabei preiszugeben. Im Gegenteil: Die «Religion des konkreten Geistes» wird diese Substanz erst recht zur Erfüllung bringen.

In der «Religion des konkreten Geistes» fällt das sakramentale, das ekstatisch-mystische und das rational-ethisch-prophetisch-kritische Element in je unzweideutiger Weise zusammen. Die Gefahren der Dämonisierung und Profanisierung der Religion sind überwunden. Der Kampf, den Gott «gegen die Religion innerhalb der Religion»¹²⁵ führt, ist zu Ende.

¹²¹ Siehe oben, S. 29.

¹²² Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte (siehe Anm. 9), 150 (Zweite Hervorhebung R. B.).

¹²³ GW I, 383. – Vgl. auch: GW I, 370; GW XII, 169.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte (siehe Anm. 9), 151.

«Als Christen sehen wir in der Erscheinung Jesu als des Christus den entscheidenden Sieg in diesem Kampf.»¹²⁶

Tillich bezieht sich für diese Aussage auf die neutestamentlichen Überlieferungen, die vom Sieg des Christus über die dämonischen Mächte sprechen. Er deutet den Kreuzestod Jesu als Überwindung aller dämonischen Ansprüche.

Das Kreuz in der «Religion des konkreten Geistes»

«Für uns als Christen ist das Kriterium das Ereignis des Kreuzes: was in ihm symbolisch geschah, geschah und geschieht fragmentarisch auch an anderen Orten und zu anderen Zeiten und wird wieder in der Zukunft geschehen, wenn auch nicht in geschichtlicher oder empirischer Verbindung mit dem Kreuz.»¹²⁷ Diese Aussage ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen, weil sie sich explizit als eine binnentheologische Aussage zu erkennen gibt («Für uns als Christen [...]»). Daher werde ich sie im nächsten Abschnitt noch einmal aufnehmen, wo es um die Beziehungsbestimmung von theologischer und religionsphilosophischer Perspektive geht. Zum anderen, weil damit eine für die Religionstheologie wichtige Weichenstellung vorgenommen ist, die ich in zwei Schritten skizzieren will:

Erstens unterscheidet Tillich zwischen dem einmaligen Kreuzesereignis und dem, was in diesem Ereignis symbolisiert ist, sich aber potenziell überall in der Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte vollziehen kann: die Durchbrechung aller religiösen Selbstverabsolutierung; die Kritik an aller Erhebung von Endlichem in den Status des Unendlichen; der Protest gegen alle Inanspruchnahme göttlicher Prädikate für menschlich-geschichtliche Phänomene. Wo immer ein solcher Sieg im Kampf gegen die Dämonisierung des Heiligen errungen wird, realisiert sich der Gottgeist in der Dynamik seiner Transzendierungskraft, auch wenn dabei kein bewusster Bezug zum Kreuzes- wie überhaupt zum Christusereignis besteht oder hergestellt wird und sogar, wenn dieser Bezug dezidiert ausgeschlossen wird.

Das Kreuzesgeschehen – d. h. die in der Kraft des Geistes vollzogene Dynamik der Selbsttranszendierung der religiösen Gestalten auf ihren Grund hin – reicht also über das historische Kreuzesereignis weit hinaus.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ A. a. O., 152.

Das Kreuzesereignis *steht für* dieses Geschehen, das sich in ihm vollzogen hat, aber auf diesen Vollzug nicht begrenzt ist. Die exklusive Einzigkeit des Kreuzesereignisses (wie des Christusereignisses überhaupt) wird damit in eine inklusive Einzigartigkeit des Kreuzesgeschehens (wie des Christusgeschehens überhaupt) überführt.

Am Kreuzesgeschehen, das sich im Kreuzesereignis als seinem Realsymbol manifestiert, partizipieren potenziell alle Religionen. Von da aus wird aus der Mitte des christlichen Glaubens heraus eine positive Beziehungsbestimmung zwischen dem Christentum und den außerchristlichen Religionen möglich.

Der Unterschied zwischen den vielfältigen Realisierungen des potenziell universalen Kreuzesgeschehens und dem einmaligen Kreuzesereignis am Ende des Lebens Jesu besteht nicht in der Polarität von Fragmentarität und Vollendung. Auch Jesus als der Christus konnte die ungebrochene Geisterfülltheit nur fragmentarisch realisieren.¹²⁸ Der Unterschied liegt vielmehr darin, dass das Kreuzesereignis den äußeren Grund des Kreuzesgeschehens, d. h. seine geschichtlich maßgebliche Manifestation darstellt. Damit wird es möglich, das Kreuzesgeschehen – wo immer es sich in der Religionsgeschichte ereignet – durch die Zurückführung auf dieses Ereignis als solches zu identifizieren. So kann es seiner selbst ansichtig und benannt werden. Es kann aus dem Zustand der Latenz in den der Bewusstheit gehoben werden. Zum Vollzug kommt das Verstehen hinzu. Nur so kann das Christusereignis insgesamt und das Kreuz im Besonderen zum Kriterium für die Beurteilung religiöser Phänomene werden.

Zweitens wird damit das Zentrum des christlichen Glaubens – die sich im Kreuzestod Jesu vollziehende Selbstentäußerung – von Tillich als *Kriterium* der religiösen und interreligiösen Urteilsbildung benannt. Dieses wird also eher kriteriologisch als ontologisch in Anschlag gebracht (wobei es sich bei dieser Unterscheidung nicht um einen Gegensatz, sondern um eine Verschiedenheit in der Akzentsetzung handelt). Es dient, so könnte man sagen, der Unterscheidung der Geister. Religiöse Offenbarungen sind daraufhin zu prüfen, ob der jeweilige Offenbarungsträger für sich selbst Unbedingtheit beansprucht, oder ob ein kritisches Bewusstsein für die Differenz von Medium und Gehalt der Offenbarung vorliegt und ob sich diese noch einmal auf ihren Grund hin relativieren.

¹²⁸ ST III, 173.

Auf diese kriteriologische Weise kann die von Tillich durchgehend unterstellte Universalität des göttlichen Geistwirkens zusammengedacht werden mit der Partikularität der Manifestation dieses Wirkens in Christus. Die Norm der religiösen Urteilsbildung ist dem Zentrum des christlichen Glaubens entnommen. Das ändert jedoch nichts an ihrer universalen Bedeutsamkeit. Gerade in dieser Bedeutsamkeit ist sie allerdings immer auch auf die christliche Religion selbst anzuwenden. «Denn auch die vollkommene O[ffenbarung] ist der Dämonisierung offen, und ihre historische Existenz, die «Geschichte der Kirche», ist nichts als ein fortlaufender Kampf der O[ffenbarung] gegen die grundsätzlich in ihr überwundene Dämonisierung.»¹²⁹

4.5. Die beiden hermeneutischen Zirkel

Wie es bei Schleiermacher der Fall war, so oszilliert auch Tillichs Religionstheologie zwischen einer theologischen und einer religionsphilosophischen Betrachtungsweise, wobei die Integration der religionsphilosophischen in die theologische bei ihm konsequenter durchgeführt ist. Seine religionsphilosophischen Erörterungen – wie sie etwa in den Kultur- und Religionsanalysen ihren Niederschlag finden – beschränken sich nicht auf die Prolegomena im ersten Teil von ST I, sondern kommen in allen Teilen des Gesamtwerks immer wieder zur Sprache.

In einem Artikel aus dem Jahr 1921 schreibt er: «So ist auch die systematische Theologie nicht einfach Religionsphilosophie. Sie gibt Normen und hat einen konkreten Standpunkt. Aber freilich: Normativ ist nicht gleich dogmatisch. Der konkrete Standpunkt ist nicht außerwissenschaftlich begründet, durch Kirche oder Bibel oder Glaube; er ist gemeinsam erarbeitet durch Religionsphilosophie und Philosophie der Religionsgeschichte, [...]. Die Würde der Religion als Beziehung zum Unbedingten [...] trägt von sich aus alles andere, wenn sie sich nicht gründet auf die Art ihrer Verwirklichung in der Welt des Bedingten, sondern auf ihr Wesen, das jeder ihrer Erscheinungsformen unendlich überlegene Unbedingte selbst.»¹³⁰

¹²⁹ Paul Tillich: Art. «Offenbarung» (siehe Anm. 64), 667.

¹³⁰ Paul Tillich: Die Theologie als Wissenschaft, in: Vossische Zeitung 512, Berlin, 30.10.1921, 2f.

Der Standpunkt der Theologie ist also kein anderer als der von der (Religions-)Philosophie bereitete. In der Art, wie dieser Standpunkt bezogen wird, unterscheidet sie sich aber von dieser. Sie bezieht sich nicht auf die Erscheinungsformen des Religiösen, sondern auf dessen unbedingten Gehalt, von dem die Theologin und der Theologe «angegangen» ist. Im Verpflichtungsanspruch dieses Gehalts gründet die Normativität, die Theologie von (Religions-)Philosophie unterscheidet. Die Unterscheidung bei gleichzeitiger enger Bezogenheit beider Perspektiven aufeinander zieht sich durch das ganze Lebenswerk Tillichs hindurch. Die religionsphänomenologische Perspektive ist mit der theologisch-dogmatischen eng verstrickt und doch nicht mit ihr vermischt.

In den methodischen Prolegomena seiner ST legt Tillich seine Sicht der Unterscheidung und der Zuordnung zwischen Theologie und Religionsphilosophie dar. Für die Bestimmung der Beziehung zwischen den beiden Sichtweisen sieht er sich vor die folgende Alternative gestellt:

Im einen Fall wird die Religionsphilosophie der Theologie übergeordnet und die christliche Botschaft von einem allgemeinen Religionsbegriff her in den Blick genommen. Im anderen Fall versteht sich Theologie als Funktion der Kirche und der Theologe /die Theologin als Interpret/Interpretin der christlichen Tradition, der er/sie sich verpflichtet weiß, weil er/sie den Grund dieser Tradition als das anerkennt, was ihn/sie unbedingt angeht. Religionsphilosophische Überlegungen können, dürfen und müssen in diesem Rahmen zur Geltung gebracht werden, bestimmen aber nicht das Paradigma der Zugangsweise.

Während sich die theologische Sichtweise nach diesem Verständnis also zu einer bestimmten Symbolisierung des Neuen Seins – zu Jesus als dem Christus – bekennt und in diesem Sinn «konfessionell» ist, sieht die religionsphilosophische Betrachtung von solchen spezifischen normativen Festlegungen ab. Sie arbeitet vielmehr einen allgemeinen Normbegriff von Religion heraus, untersucht die Struktur und die Funktionen der Religion und sie weist formale Kriterien zur Urteilsbildung aus. Die theologische Perspektive richtet sich auf die Dimension des Unbedingten im Bedingten und entfaltet die Bedeutung Jesu Christi als dem entscheidenden und maßgeblichen, weil letztgültigen Kriterium des Neuen Seins. Sie bringt also das Selbstverständnis des christlichen Glaubens zum Ausdruck. Theologische Aussagen sind aus der Partizipation am Neuen Sein in Christus heraus gesprochen. Sie gründen in der Erfahrung des unbedingten Angegangenseins vom Unbedingten, wie es sich in Jesus als dem

Christus manifestiert hat, und sind damit Aussagen in einer reflexiven Ersten-Person-Perspektive. Religionsphilosophische Aussagen nehmen dagegen eine Dritte-Person-Perspektive ein.

Tillich plädiert eindeutig für diese zweite Seite der Alternative. Theologie kann nur aus dem theologischen Zirkel heraus betrieben werden. Im hermeneutischen Zirkel der Theologie ist der Bezug auf Christus normativ. Der Theologe (bzw. die Theologin) muss in der «Situation des Glaubens» stehen. Das heißt aber auch, dass er (wie es auch Schleiermacher getan hat) den Wahrheitsanspruch, der diesem Glauben inhäriert, schon voraussetzt. Tillich nennt in diesem Zusammenhang den Anspruch auf «Einmaligkeit und Allgemeingültigkeit»¹³¹, an anderen Stellen kommen die Ansprüche auf Universalität¹³² und Letztgültigkeit¹³³ hinzu.

Die theologische Perspektive betont die Einmaligkeit und universale Bedeutung von Ereignissen, die grundlegend für die christliche Glaubens-tradition sind. Die religionsphilosophische Perspektive versucht dagegen, allgemeine Kategorien zur Erfassung religiöser Phänomene zu bestimmen. Beides gehört für Tillich zusammen und darf nicht gegeneinander ausgespielt werden, wie er am Offenbarungsbegriff zeigt. «Die universelle Betrachtung schließt die generelle nicht aus, sondern ein»¹³⁴ und umgekehrt: Die generelle bekommt erst Substanz durch die universelle. Theologische Begriffe wie der Offenbarungsbegriff werden – wie geisteswissenschaftliche Begriffe überhaupt – nicht durch Abstraktion, also durch Abzug aller inhaltlicher Bestimmtheit gewonnen, sondern durch das «Stehen auf einer bestimmten O[ffenbarung]»¹³⁵.

Nach Tillich will der Theologe «mehr sein als ein Religionsphilosoph»¹³⁶. Dieses «Mehr» bringt keinen Überlegenheitsanspruch zum Aus-

¹³¹ ST I, 17.

¹³² So etwa in seinem Aufsatz «Theologische Grundlagen der Mission» (1954) (GW VIII, 276–284), wo es heißt: «Aber der Bringer des Neuen Seins ist keine relative, sondern eine absolute Gestalt von weltumfassender Bedeutung» (280).

¹³³ Vgl. ST I, 159 u. ö.

¹³⁴ Paul Tillich: Art. «Offenbarung» (siehe Anm. 64), 664f.

¹³⁵ A. a. O., 665. In «Die Bedeutung der Religionsgeschichte (siehe Anm. 9), 156f heißt es: «Diese Universalität besteht jedoch nicht in einer alles umfassenden Abstraktion – diese würde die Religion selbst zerstören –, sondern sie liegt in der Tiefe einer jeden konkreten Religion, sowie in der geistigen Freiheit, die Freiheit sowohl *von* der Religion wie auch *für* die Religion ist.»

¹³⁶ ST I, 17.

druck, sondern verweist auf die Standortgebundenheit und das spezifische Interesse des Theologen (bzw. der Theologin). «Er betritt den theologischen Zirkel mit einer konkreten Überzeugung»¹³⁷ und strebt nach *Allgemeingültigkeit*, nicht aber nach *Allgemeinheit* seiner Aussagen. Theologische Aussagen sind zwar nur innerhalb des theologischen Zirkels gültig, erheben dort aber einen Anspruch auf allgemeine Geltung. Während der Religionsphilosoph so weit wie möglich von den spezifischen Begriffen einer bestimmten religiösen Tradition zu abstrahieren und allgemeine Aussagen zum Phänomenkomplex der Religion zu machen versuche, sei es das Ziel des Theologen, die Tradition des christlichen Glaubens jeweils neu zur Geltung zu bringen. Er «behauptet die Allgemeingültigkeit der christlichen Botschaft trotz ihres konkreten und speziellen Charakters»¹³⁸ und will «die christliche Botschaft mit Hilfe seiner Methode allgemeingültig begründen»¹³⁹. Die Standortgebundenheit des Theologen (bzw. der Theologin) führt also nicht zur Zurücknahme des mit diesem Glauben verbundenen universalen Geltungsanspruchs. Im Gegenteil soll der Theologe (bzw. die Theologin) «universal gültige Aussagen»¹⁴⁰ machen und so die uneingeschränkte Bedeutung des Christusgeschehens erweisen.

Tillich sieht die Aufgabe der Theologie darin, «nachzuweisen, daß der christliche Anspruch auch vom Standpunkt außerhalb des theologischen Zirkels Geltung hat»¹⁴¹. Er will also die Wahrheit der christlichen Glaubensgewissheit – auch gegenüber anderen Religionen und ihren Theologien – zur Geltung bringen. «Die apologetische Theologie muß zeigen, dass Strömungen in allen Religionen und Kulturen sich auf die christliche Antwort zubewegen»¹⁴². «Apologetik» ist dabei nicht im Schleiermacher'schen Sinn als Prolegomenon zur Dogmatik anzusetzen, sondern als Charakterisierung der gesamten systematischen Theologie als einer auf die Fraglichkeit der menschlichen Existenz «antwortenden» Theologie zu verstehen.

In der damit angezeigten Aufgabenbestimmung gibt sich Tillichs hermeneutischer Ansatz als ein christozentrisch-inklusivistischer zu erken-

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ ST I, 202.

¹⁴¹ ST I, 23.

¹⁴² Ebd.

nen: Im hermeneutischen Zirkel der *Theologie* artikuliert sich dieser Inklusivismus im Schema von Vorbereitung und Erfüllung: Die Geisterfahrungen in den Religionen kommen in der unverzerrten Geistgegenwart in Christus zur Erfüllung. Es gibt viele authentische Manifestationen des göttlichen Geistes, aber nur *eine*, die Letztgültigkeit beanspruchen kann.¹⁴³

Es ist dies für ihn eine unabdingbare Konsequenz aus dem Postulat der Einheit des Seinsgrundes und dessen Offenbarung sowie der Einheit der geschichtlichen Wirklichkeit. «Mit dem Vorhandensein von mehr als einer Manifestation des göttlichen Geistes, die Letztgültigkeit beansprucht, würde der Begriff der Letztgültigkeit aufgehoben und die dämonische Spaltung des Bewußtseins verewigt.»¹⁴⁴ Ein religionstheologischer Pluralismus ist damit eindeutig zurückgewiesen – und zwar sowohl im offenbarungstheologisch-ontologischen Sinn einer Vielfalt letztgültiger Selbstmitteilungen des göttlichen Seinsgrundes, als auch im theologischerkenntnistheoretischen bzw. hermeneutischen Sinn einer Vielfalt gleichberechtigter Erschließungsperspektiven des Unendlichen im Endlichen.

Im hermeneutischen Zirkel der *Religionsphilosophie* erscheint das Christentum demgegenüber «als ein Beispiel religiösen Lebens neben anderen»¹⁴⁵. Es lässt sich sogar als «die höchste Religion»¹⁴⁶ erweisen, wie Schleiermacher es getan hat, doch kann nicht der Anspruch auf Endgültigkeit und Einzigartigkeit für die maßgebliche Gottesmanifestation in Christus geltend gemacht werden.¹⁴⁷ Im *theologischen* Zirkel hingegen geht es Tillich zufolge gerade darum, diesen – vorausgesetzten – Anspruch zu entfalten und zur Geltung zu bringen.

Theologie und Religionsphilosophie verhalten sich demnach zueinander wie Glaube als «Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht»¹⁴⁸ und Religion als geschichtliche Gestaltwerdung dieses Ergriffenseins unter den Bedingungen der Existenz im Raum der Kultur. Zwischen beiden Standpunkten und Perspektiven kann und darf es aber nach Tillich keine Trennung geben. Denn einerseits realisiert sich auch der christliche

¹⁴³ ST III, 175f.

¹⁴⁴ ST III, 175f.

¹⁴⁵ ST I, 17.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ ST I, 19–23 u. ö.

Glaube – als Gegenstand «unendlichen Interesses» (Kierkegaard)¹⁴⁹ für den Glaubenden – in religiösen Formen und d. h. als Religion unter Religionen. Andererseits beziehen sich auch die allgemeinen religionsphilosophischen Reflexionen auf ein konkretes religionskulturelles Erfahrungsfeld. So bestimmt Tillich die Beziehung zwischen den beiden hermeneutischen Zirkeln *dialektisch* – als Zuordnung bei gleichzeitiger kategorialer Unterschiedenheit.

In seinem letzten Vortrag «Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen» bindet Tillich die für den christlichen Glauben erhobenen Geltungsansprüche deutlicher als früher an die Glaubensperspektive der Christen zurück.¹⁵⁰ Er blickt und spricht in der Ersten-Person-Perspektive aus einer existenziellen Zugehörigkeit heraus, nicht in einer unbeteiligten Dritten-Person-Perspektive. Er spricht die Sprache des reflektierten Glaubens, also der Theologie, nicht die der Philosophie, die versucht, «Distanz gegenüber dem Sein und seinen Strukturen einzunehmen»¹⁵¹. Der Theologie Treibende ist «von seinem Erkenntnisgegenstand nicht abgerückt, sondern in ihn einbezogen [...] Die Grundhaltung des Theologen ist Bindung an den Inhalt, den er erklärt»¹⁵², in diesem Fall: die Bindung an die Bedeutsamkeit Jesu als des Christus.

Schon in ST II finden sich vereinzelte Aussagen, in denen die Bedeutsamkeit der Christusoffenbarung und damit deren Anspruch auf Einmaligkeit und Letztgültigkeit an «die besondere Gruppe, in der sie sich ereignet»¹⁵³ gebunden wird. Sie sei «nicht einmalig in dem Sinne, daß andere einmalige Inkarnationen in anderen Welten ausgeschlossen [seien]»¹⁵⁴. «Jesus ist der Christus *für uns*, nämlich für diejenigen, die an der historischen Kontinuität teilhaben, deren Sinn er bestimmt. Diese existentielle Grenze ist keine Begrenzung seiner Bedeutung, aber sie läßt andere Wege für die göttliche Selbst-Manifestation vor und nach dem

¹⁴⁹ ST I, 19.

¹⁵⁰ «Als Christen sehen wir in der Erscheinung Jesu als des Christus den entscheidenden Sieg in diesem Kampf» (Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte [Anm. 9], 151). «Für uns als Christen ist das Kriterium das Ereignis des Kreuzes» (a. a. O., 152). Siehe oben, S. 165 (Hervorhebung R. B.).

¹⁵¹ ST I, 30.

¹⁵² ST I, 31.

¹⁵³ ST II, 111.

¹⁵⁴ Ebd.

historischen Kontinuum, in dem wir stehen, offen.»¹⁵⁵ Vorausgesetzt ist auch hier die (theologisch gedeutete) Einheit der Geschichte mit Christus als ihrer Mitte. «Für uns» bedeutet also nicht: für die Christenheit, sondern: für die Menschheit. In ST III wiederholte Tillich diese Aussage im Blick auf die Trinitätslehre, indem er von der Freiheit Gottes sprach, sich für andere Welten auf andere Weise zu offenbaren.¹⁵⁶ Für *diese* Welt bleibt die Christusoffenbarung letztgültig.

Der in Abschnitt 4.4.1. dargestellte Anspruch auf Letztgültigkeit der Vergegenwärtigung Gottes in Christus ist eingebunden in den hermeneutischen Zirkel der Theologie. Der Theologe / die Theologin kann diese Letztgültigkeit nicht als allgemeine philosophische Wahrheit behaupten, sondern muss sich zu ihr als universal geltender theologischer Wahrheit bekennen und existenziell dafür einstehen. Dass «die christliche Botschaft universal und für alle Kulturen und Religionen bindend gültig ist»¹⁵⁷, lässt sich nach Tillich niemals in einer Beobachterperspektive mit wissenschaftlichen Gründen beweisen, «da die Beweisgründe für die Universalität des Christentums selber dem Christentum entnommen sind»¹⁵⁸. Bestenfalls könne es einen praktischen «Beweis des Geistes und der Kraft» durch missionarische Tätigkeit geben.

Der theologische Zirkel stellt dabei keine Blickfeldbeschränkung und keine Einengung des Denkens dar. Alle verfügbaren Perspektiven – natur- und geisteswissenschaftliche, ästhetische und religionsphilosophische etwa – können und sollen in die theologische Reflexion mit hineingenommen werden. Der Zirkel bezeichnet den Standpunkt und den Bezugsrahmen des Denkens.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ ST III, 332. Wenn Gunther Wenz in diesem Zusammenhang auch auf die Aussage in ST II, 155 hinweist, in der Tillich von «verschiedenen Manifestationen des Göttlichen» spricht (Gunther Wenz: *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München 1979, 297), dann bringt sich darin die (polemische) Unterstellung zum Ausdruck, Tillich habe die konkrete Geschichtlichkeit der Christusoffenbarung zurückgedrängt, demgegenüber deren abstrakte Allgemeinheit betont und sie damit der pluralisierenden Relativierung ausgesetzt. Tillich verweist mit dieser Aussage allerdings lediglich auf die verschiedenen Gotteserfahrungen, die in der Trinitätslehre verarbeitet sind, und nennt dabei als «entscheidendes Element ...: die Beziehung des Christus zum *logo*» (ST II, 155).

¹⁵⁷ GW VIII, 280.

¹⁵⁸ GW VIII, 281.

Insofern stellen die Geltungsansprüche, die Tillich für die Christusoffenbarung, den christlichen Glauben und indirekt auch für die christliche Religion erhebt, Entfaltungen der vorausgesetzten Wahrheitsgewissheit dar, die aus dem Ergriffensein durch das Neue Sein, wie es sich in Christus realisiert hat, erwachsen ist. Theologen und Theologinnen denken dieser Ergriffenheit nach, durchdringen und explizieren sie. Dabei werden sie ihrer kreuzestheologischen Gebrochenheit ansichtig. In ihrer Struktur hat die Gewissheit des christlichen Glaubens der Selbstentäußerung des Gekreuzigten zu entsprechen, sich immer neu auf ihren Grund hin zu relativieren und diese Transzendierungsbewegung im fortwährenden Prozess der immer neuen Vergewisserung zur Geltung zu bringen. Diese Transzendierungsdynamik führt zu einer Öffnung für die Begegnung mit anderen Religionen, die Tillich am Ende seines Lebens immer wichtiger geworden ist.

4.6. Zwei Wege der Gotteserkenntnis

Tillichs Interesse am Dialog mit dem Buddhismus erklärt sich nicht zuletzt aus seiner Theismuskritik, die sich durch sein ganzes Werk hindurchzieht. Sie artikuliert sich etwa in seiner Unterscheidung zweier Wege der Gotteserkenntnis.

«Es gibt zwei Wege, auf denen man zu Gott gelangen kann: durch die Überwindung der Entfremdung und durch die Begegnung mit dem Fremden»¹⁵⁹ – mit diesem Satz beginnt Tillichs Aufsatz «Zwei Wege der Religionsphilosophie», den er 1946 zuerst auf Englisch veröffentlicht hat. Schon in dem früher erschienenen Artikel «Estrangement and Reconciliation in Modern Thought»¹⁶⁰ hatte er diese beiden Wege einander gegenübergestellt. Es sind zwei Weisen der Gotteserkenntnis und des Gottesdenkens. Der erste Weg führt über die Betrachtung der Existenzverfassung des Menschen zu Gott, der zweite sucht Gott außerhalb der

¹⁵⁹ Paul Tillich: *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946), in Paul Tillich – *Ausgewählte Texte*, hg. von Christian Danz, Werner Schüßler, Erdmann Sturm, Berlin 2008, 289. Dt. in: Paul Tillich: *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, in: *GW V*, 122.

¹⁶⁰ Paul Tillich: *Estrangement and Reconciliation in Modern Thought* (1944), in: *Main Works / Hauptwerke VI: Theological Writings*, hg. von Gert Hummel, Berlin 1992, 255–272.

menschlichen Existenz in der Schöpfung oder in einer externen Offenbarungsquelle auf. Dabei geht der Mensch gewissenmaßen aus sich heraus, erwartet Gott als den anderen seiner selbst, als ein Nicht-Ich, als einen Fremden, von außen auf ihn zukommend.

Die Begegnung mit Gott «in der Fremde» der menschlichen Existenz (also auf dem zweiten Weg) findet statt, wo der Mensch Gott aus der extrahumanen Wirklichkeit zu erkennen unternimmt. «Fremd» bedeutet hier: nicht in einer wesenhaften Beziehung stehend. Der Mensch begegnet Gott als etwas von ihm Unterschiedenem, ihm Äußerlichem, das ihm auch immer wieder entgleitet. Auf diesem Erkenntnisweg kann es daher keine existenzielle Gewissheit geben, sondern nur intellektuelle Wahrscheinlichkeiten. «[M]an meets a *stranger*, when he meets God», heißt es im englischsprachigen Original.¹⁶¹

Tillich beschreibt diesen Weg folgendermaßen: «I approach God as one «unknown» who happens to come in my orbit. I make statements about him in terms of doubt and possibility and perhaps probability. I am at first suspicious, then friendly towards him, and may even become his friend. And he, as the more powerful and more perfect one, may give me support, direction and mercy; he may reveal himself to me within the limits of our remaining alienation. But all this is accidental for both of us.»¹⁶²

In dieser unverkennbar ironischen Beschreibung klingt Tillichs Kritik an einem theistischen Gottesverständnis an. Gott steht nicht in einer unmittelbaren Beziehung zum Existenzvollzug des Menschen, sondern kommt wie eine fremde Person in meine Lebenswelt («orbit»). Die Begegnung mit ihm führt weg vom eigenen Selbst und so verstanden in die Selbstentfremdung.

Der erste, von Tillich bevorzugte Weg der Gottesbegegnung vollzieht sich demgegenüber als Überwindung der Entfremdung. Auf diesem Weg «man meets himself and not a stranger. But in himself he meets something which is more himself than *he* is and which, at the same time, infinitely transcends himself. What he meets is so to speak the *prius* of himself, and consequently it is present even in the most radical self-estrangement and enmity against oneself and God. The basic certainty cannot be lost.»¹⁶³

¹⁶¹ The Two Types of Philosophy of Religion (siehe Anm. 159), 289.

¹⁶² Paul Tillich: Estrangement and Reconciliation (siehe Anm. 160), 258.

¹⁶³ Ibid.

Menschliches Leben steht immer in der Spannung von Existenz (dem faktischen Daseinsvollzug) und Essenz (der eigentlichen Bestimmung des Lebens), den «beiden Hauptqualitäten» des menschlichen Lebens.¹⁶⁴ Die Differenz zwischen Existenz und Essenz nennt Tillich Selbstentfremdung. «Essenz» ist der existenzphilosophische Ausdruck für die Gott-ebenbildlichkeit des Menschen, das Urbild des Menschen, der Mensch, wie er von Gott gemeint war und ist, der Mensch, wie er von Gott bestimmt ist. Gott ist nicht identisch mit der Essenz, sondern steht jenseits von Essenz und Existenz.¹⁶⁵

Subjekt und Objekt der Entfremdung ist die gleiche Person. Sie ist entfremdet von sich selbst, von ihrem eigentlichen und wahren Sein (der Essenz) und das heißt auch: vom Grund ihres Seins (Gott). Die Überwindung der Selbstentfremdung, der Weg zum eigentlichen und wahren Sein ist also der Weg zu Gott. Das Beschreiten dieses Weges vollzieht sich in der Ausrichtung des eigenen Seins auf das Sein-Selbst. Indem der Mensch sich selbst in seiner Urbildlichkeit entdeckt, erkennt er Gott als Urgrund dieses Urbildes. Und umgekehrt: Der Mensch entdeckt sich selbst, indem er Gott entdeckt.¹⁶⁶ Es ist dies eine Erkenntnis von Einheit und Differenz zugleich. Der Mensch entdeckt sein eigentliches Sein als etwas, «das mit ihm selbst eins ist, obgleich es ihn unendlich transzendiert»¹⁶⁷. Und in diesem eigentlichen Sein erschließt sich ihm der Seinsgrund, das Sein-Selbst, die Seinsmacht.

Der erste der beiden Wege der Gotteserkenntnis führt also in die Tiefe der eigenen Existenz, wo sich die essenzielle Beziehung zu Gott als dem Grund dieser Existenz erschließt. In dieser Erschließung ereignet sich die Überwindung der Selbstentfremdung. Unter den Bedingungen der Existenz kann das allerdings immer nur fragmentarisch geschehen.

Aus dieser Unterscheidung der beiden Wege zu Gott entwickelt Tillich in «The Two Types of Philosophy of Religion» die Gegenüberstellung von zwei Typen (bzw. Methoden) der Religionsphilosophie: den ontologischen (analog zum ersten der beiden Wege) und den kosmologischen Typus (analog zum zweiten der beiden Wege). Er spricht sich dafür aus, dem

¹⁶⁴ ST III, 21.

¹⁶⁵ ST I 239.

¹⁶⁶ GW V, 122.

¹⁶⁷ Ebd.

ontologischen Typus bzw. der ontologischen Methode den Vorrang zu geben.

«The ontological principle in philosophy of religion may be stated in the following way: Man is immediately aware of something unconditional which is the prius of the separation and interaction of subject and object, theoretically as well as practically.»¹⁶⁸

Das unmittelbare Bewusstsein («immediate awareness») des Unbedingten steht im Zentrum der ontologischen Methode. Man kann dieses Bewusstsein nicht aus einer Betrachterhaltung heraus erlangen, sondern nur durch das Bewusstwerden der eigenen Partizipation am Unbedingten. Die Selbstreflexion, die das eigene Bedingtsein vom Unbedingten erhellt, ist der Erkenntnisweg der ontologischen Methode. Die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt – sowohl im Blick auf die eigene Person als auch im Blick auf die Beziehung zu Gott – ist darin überwunden. Der Mensch ist ganz bei sich und beim Grund seines Seins.

In der Beschreibung dieser Methode bezieht sich Tillich auf Augustin. Mit Augustin geht er davon aus, dass sich der göttliche Grund nicht erst als *Antwort* auf die Frage nach Gott erschließt, sondern schon der *Frage* nach Gott (wie auch jeder anderen philosophischen Frage) zugrunde liegt. «God is the presupposition of the question of God.»¹⁶⁹

Die kosmologische Methode der Religionsphilosophie geht demgegenüber von der Wahrnehmung der geschöpflichen Wirklichkeit aus und gelangt auf dem Weg der Abstraktion von einzelnen Erfahrungen zu allgemeinen Erkenntnissen. Nach Tillich führt dieser Weg zwar zu einem Wirklichkeitswissen, aber nicht zu einer Seins- bzw. Wesenserkenntnis durch das Sich-Einlassen auf die zu erkennende Wirklichkeit. Er führt nicht in die Tiefe des Seins und nicht zu einer unmittelbaren Gotteserkenntnis, sondern lediglich zu einer vermittelten. Er stützt sich auf empirische Erfahrung, rationale Reflexion oder auch auf autoritative Zeugnisse (wie etwa heilige Schriften). Diese Methode zeigt die Wirklichkeit als in Gott gründende, aber von ihm unterschiedene. Die (existenzial-)ontologische Methode hingegen führt auf den Grund allen Seins, zu seiner Essenz bzw. Substanz, zu Gott als dem Sein-Selbst und der Macht allen Seins.

¹⁶⁸ Paul Tillich: *The Two Types of Philosophy of Religion* (siehe Anm. 159), 296 (der zweite Teil des Zitats ist im Original kursiv gedruckt).

¹⁶⁹ A. a. O., 290.

In der Bevorzugung der ontologischen Methode scheint mir ein wichtiges Motiv für Tillichs Interesse am Dialog mit dem Buddhismus zu liegen. Zum einen begegnet ihm dort ein der ontologischen Methode vergleichbarer Erkenntnisweg, zum anderen aber stellt das buddhistische Verständnis des absoluten Nichts eine grundlegende Infragestellung jeder Ontologie dar. Es liegt auf der Hand, wie sich Tillich von dieser Spannung angezogen fühlen musste. Der buddhistische Erkenntnisweg versprach, nicht nur die Dinge im Licht des Absoluten zu sehen, sondern das Licht selbst. Dabei war dieses Absolute nicht mehr als das Sein-Selbst gedacht, sondern als Grund von Sein und Nichtsein.

Obwohl der Aufsatz über die zwei Wege der Religionsphilosophie über ein Jahrzehnt vor seiner Begegnung mit dem Buddhismus geschrieben wurde, scheint mir hier eine wichtige Weichenstellung zum Ausdruck zu kommen, die das Interesse an dieser Begegnung erklärt.

4.7. «Gott über Gott»

Tillichs Kritik an einem enggeführten theistischen Gottesverständnis kommt auch in seiner Rede von «Gott über Gott» zur Sprache. Schon vor dem Ersten Weltkrieg entwickelt er diesen Gedanken in seiner Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Schellings. Er vertieft ihn während des Krieges in seiner Beschäftigung mit dem Rechtfertigungsgedanken.¹⁷⁰ Vor allem seit Beginn der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts baut er ihn dann zu einem eigenen Konzept aus. In der Rede vom «absoluten Glauben» und von «Gott über Gott» sind diese Denkformen verdichtet. Werner Schüßler bezeichnete den Begriff «Gott über Gott» als einen «Zentralbegriff» des

¹⁷⁰ «Ich bin durch konsequentes Durchdenken des Rechtfertigungsgedankens schon lange zu der Paradoxie des «Glaubens ohne Gott» gekommen, dessen nähere Bestimmung und Entfaltung den Inhalt meines gegenwärtigen religionsphilosophischen Denkens bildet» (Brief an M. Klein, 5.12.1917, GWE V, 121). «Meine Fassung des Rechtfertigungsgedankens hat mich bis zu der Paradoxie des «Glaubens ohne Gott» getrieben» (Brief an E. Hirsch, 12.11.17, GWE VI, 97). «Die höchste Leistung des theologischen Prinzips, d. h. des Paradoxes der «Rechtfertigung ist der Begriff «Gott des Gottlosen» oder «fromm sein als wäre man gottlos – gottlos sein als wäre man fromm»» (Brief vom 19.08.1917, GWE V, 107).

Tillich'schen Denkens, «in dem geradezu seine philosophischen und theologischen Einsichten kulminieren».¹⁷¹

Tillichs Rede von «Gott über Gott» ist nicht aus der Begegnung mit anderen Religionen erwachsen. Ihre Intention – die Transzendierung des Theismus – spielte später in der Begegnung mit dem Zen-Buddhismus der Kyoto-Schule aber eine wichtige Rolle. So schreibt er etwa in «Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen»: «Das *esse ipsum* (das «Sein selbst») der klassischen christlichen Lehre von Gott ist eine transpersonale Kategorie, die es dem christlichen Gesprächspartner erleichtert, die Bedeutung des «absoluten Nichts» im buddhistischen Denken zu verstehen.»¹⁷² Um dieses *esse ipsum* geht es, wenn Tillich vom «Gott über Gott» spricht.

Ich will in diesem Abschnitt 4.7. die Entstehung und Bedeutung der Formel «Gott über Gott» in Tillichs Theologie herausarbeiten und dann in 4.8. zeigen, wie ihn diese Formel auf dem Weg der Begegnung mit dem Buddhismus begleitet hat. Es geht mir dabei wiederum nicht nur um eine theologiegeschichtliche Aufarbeitung, sondern vor allem um die Frage, welches Potenzial in dieser Redeform für die religionstheologischen Reflexionen der Gegenwart liegen könnte.

4.7.1. Der systematische Kontext: Theismuskritik

Im letzten Kapitel des Buchs «Der Mut zum Sein»¹⁷³ spricht Tillich vom «Gott über Gott»¹⁷⁴, vom «Gott über dem Gott des Theismus»¹⁷⁵, vom «transzendenten Theismus»¹⁷⁶ und vom «Gott, der den Gott der Religionen transzendiert»¹⁷⁷. Diese Aussagen stehen im Zusammenhang der Theismuskritik, die gewissermaßen zu den Lebensthemen Tillichs gehört. Die Kritik an einer Festlegung des christlichen Gottesdenkens auf ein theistisches Gottesverständnis geht einher mit der Forderung, zwischen den per-

¹⁷¹ Werner Schüßler: «Gott über Gott». Ein Zentralbegriff Paul Tillichs, in: ders.: «Was uns unbedingt angeht» (siehe Anm. 10), 133ff.

¹⁷² GW V, 83f.

¹⁷³ GW XI, 13–139; Englische Originalausgabe: *The Courage To Be* (1952), in: MW V, 141–230.

¹⁷⁴ GW XI, 134, 137.

¹⁷⁵ GW XI, 137–139.

¹⁷⁶ GW XI, 135.

¹⁷⁷ GW XI, 138.

sonalen Symbolisierungen Gottes und dem Unbedingten, auf das diese Symbolisierungen verweisen, zu unterscheiden. Das Absolute transzendiert die personalen Konzepte theistischer Glaubensweisen. Diese Transzendenzdifferenz bringt Tillich auf verschiedene Weisen zum Ausdruck: vor allem durch die Gegenüberstellung zwischen «Gott» und «Sein» und durch Unterscheidung zwischen symbolischem und nichtsymbolischem Reden von Gott.

Die Gegenüberstellung von «Gott» und «Sein»

In seinem Aufsatz «Zwei Wege der Religionsphilosophie» stellte Tillich 1946 zwei Begriffe des Absoluten einander gegenüber: *deus* und *esse*. *Deus* steht für die *religiöse* Auffassung des Absoluten, *esse* für die *philosophische*.¹⁷⁸ Die «zwei Absoluten»¹⁷⁹ korrelieren einander in dialektischer Beziehung. *Deus* verweist auf die konkreten Symbolgestalten, in denen das Absolute in den Religionen erkannt, gedacht und verehrt wird (d. h. auf die Gottesvorstellungen), *esse* weist darüber hinaus auf das Unbedingte, das nicht als Gestalt bzw. als Wesen – auch nicht als höchstes Wesen – verstanden werden darf. Es ist «eine Qualität, eine Mächtigkeit, eine Forderung»¹⁸⁰.

Das «philosophische» Absolute steht nun nach Tillich nicht *neben* dem «religiösen», sondern ist mit diesem polar zusammengeordnet – als Element am jeweils anderen. Beide verweisen «innerlich» aufeinander. Das «philosophische» Absolute ist integraler Bestandteil des «religiösen» und umgekehrt. Es ist gleichzusetzen mit dem *einen* Element des «religiösen», nämlich mit dem Unbedingten, worauf das «religiöse» Symbol «Gott» verweist.

Zugleich ist das Unbedingte «größer» als alle seine Symbolisierungen: «Gott ist unbedingt, das macht ihn zu Gott; aber das Unbedingte ist nicht Gott.»¹⁸¹ Als «die Macht des Seins in allem, was am Sein teilhat»¹⁸², transzendiert das Unbedingte das Gottsymbol und bleibt doch immer auch auf dieses Symbol und seine Konkretisierungen in der Vorstellungswelt der Religionen angewiesen. Denn die Forderung, die das Unbedingte darstellt, kann nur in symbolischer Verkörperung unbedingt an den Menschen her-

¹⁷⁸ GW V, 122.

¹⁷⁹ GW V, 131.

¹⁸⁰ GW V, 132.

¹⁸¹ GW V, 133.

¹⁸² GW V, 133.

antreten. Die Unbedingtheit liegt dabei nicht in der Symbolgestalt, sondern im *Telos*, das von dieser Form intendiert wird und sich in ihr repräsentiert.

Darum muss jede Rede von Gott über Gott hinaus zum Unbedingten führen und jede Rede vom Unbedingten muss sich umgekehrt auch in der Rede von Gott oder dem Göttlichen konkretisieren. Der theistische Gottesbegriff muss nicht verlassen, wohl aber transzendiert werden. Echte Religion, die aus dem Gewahrwerden des Unbedingten lebt, geht mit dem «Gefühl für die Unangemessenheit aller «Namen» für Gott»¹⁸³ einher und wird daher allen Tendenzen zur Verabsolutierung des Theismus eine a-theistische Religionskritik entgegensetzen.

In der Unterscheidung von *deus* und *esse* kann man einen Anklang an Luthers Gegenüberstellung von *deus ipse* und *deus revelatus* heraushören.¹⁸⁴ Ohne die Unterschiede zwischen beiden Ansätzen in Abrede stellen zu wollen – Luther hat die Rede vom *deus ipse* nicht als philosophische Gottesrede im Gegenüber zur theologischen qualifiziert –, so kann man doch von einer Analogie sprechen.

Die Unterscheidung zwischen symbolischem und nichtsymbolischem Reden von Gott
Schon in dem genannten Aufsatz aus dem Jahre 1946 hat Tillich die Begriffe *deus* und *esse* als zwei Erschließungsformen des Absoluten nicht nur einander gegenübergestellt, sondern auch so aufeinander bezogen, dass *esse* Teil von *deus* wurde. Die mit diesen Begriffen markierte Unterscheidung war damit in den Gottesbegriff selbst eingeschrieben. In seiner Reflexion auf «Das Wesen der Religiösen Sprache» – so der Titel des Aufsatzes aus dem Jahre 1959¹⁸⁵ – zog er diese Linie sprachanalytisch weiter aus, indem er zwei Verwendungsweisen des Wortes «Gott» unterschied: eine symbolische und eine nichtsymbolische. Beide Verwendungsweisen – die eigentliche und die verweisende – stehen wiederum in dialektischer Komplementarität zueinander und sind nach Möglichkeit parallel auf unterschiedlichen Sprachebenen zu gebrauchen.

Das nichtsymbolische Sprechen bedient sich der philosophischen Begriffe der «letzten Wirklichkeit», des «Absoluten», des «Unbedingten», des

¹⁸³ GW V, 134.

¹⁸⁴ Martin Luther: *Se servo arbitrio* (1525), WA 18, 600–787, hier 685f.

¹⁸⁵ GW V, 213–222.

«Seinsgrundes», der «Seinsmacht» bzw. des «Sein-Selbst». ¹⁸⁶ Symbolisch ist hingegen die theistische Rede von Gott als dem höchsten Wesen zu verstehen, «in dem alles Endliche in höchster Vollkommenheit vereinigt ist» ¹⁸⁷. Die Zuschreibung von Personalität gehört in dieses «Sprachspiel».

Tillich ordnet nun auch hier keineswegs das nichtsymbolische Reden dem symbolischen über, sondern stellt beide in unterschiedliche Sinnhorizonte, die je für sich ihre Berechtigung und ihre Bedeutung haben. Das symbolische Reden über Gott ist Ausdruck – und zwar *notwendiger* Ausdruck – der praktizierten und reflektierten Gottes*beziehung*. Das unsymbolische Reden ist dagegen Ausdruck des philosophischen Gottes*denkens*, das nicht aus der gelebten Beziehung zu Gott heraus nach dem Gott *pro me*, sondern «spekulativ» nach Gott *a se* als dem Grund des Seins fragt. Beide Formen der Gottesrede müssen aufeinander bezogen sein. Ohne die symbolische Redeweise wäre keine Beziehung zu Gott möglich und ohne die nichtsymbolische würde Gottes Ansichsein mit dem personalen Gegenüber identifiziert, als das «er» im Rahmen der gelebten Gottesbeziehung symbolisiert wird. Die kategoriale Differenz zwischen Symbolgestalt und Symbolgehalt und damit auch die Differenz zwischen Seiendem (die Symbolgestalt gehört zum endlichen Seienden) und Sein-Selbst wäre eingezogen.

Das eigentliche Reden von «Gott» durch Gebrauch der Begriffe wie «das Absolute» oder «das Sein-Selbst» hat also eine kritisch-regulative Funktion. Seine Sachgemäßheit besteht in der permanenten Erinnerung daran, dass es bei der Rede von «Gott» nicht um ein Seiendes geht – weder um «jemand» noch um «etwas», auch nicht um den Superlativ von «jemand» oder «etwas» –, sondern um das Sein-Selbst. Gegenüber Barth verteidigt Tillich den Gebrauch der philosophischen Begriffe für die göttliche Letztwirklichkeit, indem er schreibt: «Nicht als wäre dies ein Ersatzbegriff, sondern es ist ein Schlüssel, um die verschlossene Tür zu dem Sanktissimum des Namens <Gott> sich und anderen zu öffnen, und dann den Schlüssel fortzuwerfen.» ¹⁸⁸

Die (noetische und sprachliche) Differenz zwischen den symbolischen Vorstellungsformen von Gott und dem Sein-Selbst wird nun auch hier –

¹⁸⁶ Vgl. auch die bekannte Aussage aus ST I, 277: «Der Satz, dass Gott das Sein-Selbst ist, ist ein nicht symbolischer Satz.»

¹⁸⁷ GW V, 218.

¹⁸⁸ GW VII, 241.

wie in der Beziehung der Begriffe *deus* und *esse* zueinander – noch einmal *innerhalb* des symbolischen Redens von Gott zur Geltung gebracht, wie es in der Aussage auf den Punkt gebracht ist: «Gott ist Symbol für Gott.»¹⁸⁹ Diese Differenz liegt in der Verweiskfunktion des Symbols selbst beschlossen. So ermöglicht das Symbol «Person» eine personale Kommunikation mit Gott und hält – als Symbol – zugleich das Bewusstsein dafür wach, dass Gott nicht Person im eigentlichen Sinn ist. «Er ist das, was unsere Erfahrung des Person-Seins unendlich transzendiert, und zugleich das, was unserem Person-Sein so adäquat ist, dass wir «DU» zu ihm sagen und zu ihm beten können.»¹⁹⁰ Die im Symbol angelegte Transzendierung der symbolischen Gestalt schiebt jeder religiösen Bemächtigung Gottes einen Riegel vor.

4.7.2. Die Rede von «Gott über Gott»

In den beschriebenen beiden Gegenüberstellungen zwischen Gott und Sein sowie symbolischem und nichtsymbolischem Reden von Gott kommt die von Tillich immer wieder geforderte Überschreitung des theistischen Gottesverständnisses zum Ausdruck. Tillichs Rede vom «Gott über Gott» liegt ganz auf dieser Linie, steht aber in einem eher existenztheologischen, auf die Situation des radikalen Zweifels zielenden Aussagezusammenhang.

«Absoluter Glaube»

Tillich will zeigen, dass dieser Zweifel auf den transzendenten Seins- und Sinngrund als die Bedingung seiner Möglichkeit verweist und in diesem den Grund seiner Überwindung in sich hat. Im «absoluten Glauben», der jeder konkreten Inhaltlichkeit entleert im «Ergriffensein von dem Gott über Gott»¹⁹¹ besteht, wird der Mensch dieses Seins- und Sinngrundes gewahr. Dort, wo die Inhalte des Glaubens zurückgelassen werden, hat auch der intellektuelle Zweifel an ihnen keine Angriffsfläche mehr. Schon in

¹⁸⁹ GW VIII, 111–196, hier 143.

¹⁹⁰ GW V, 218.

¹⁹¹ GW XI, 138 – «Der Glaube muss unterschieden werden von den Ausdrucksformen, in denen er jeweils erscheint» (GW VIII, 195).

einem Brief an Emanuel Hirsch aus dem Dezember 1917 bestimmte Tillich die «skeptisfreie Religion» als «reine Zuständigkeit»¹⁹².

Es handelt sich bei diesem Gedanken nicht um das von William Hamilton beschriebene «augustinian doubt manouvre», das den Zweifel als umgekehrte Vergewisserung versteht. Zweifel sei nur möglich – so das von Hamilton kritisierte Argument – als Bezweiflung dessen, was man weiß. Es handle sich also um eine gewissermaßen negative Kenntnis, die aber eben doch das zu Kennende voraussetzt. So verstanden wäre der Zweifel an der Existenz Gottes geradezu ein Hinweis auf den dabei vorausgesetzten Glauben an diese Existenz.¹⁹³ Hamilton weist dieses Argument zu Recht zurück. Es geht von der Bestreitung *intellektueller* Annahmen aus und stellt nicht in Rechnung, dass es sich bei Glaubensüberzeugungen nicht um solche, sondern um basale Gewissheiten von existenzieller Tragkraft handelt. «But the depth of doubt is not the depth of faith; these are two places, not one, and a choice must finally be made between them. We cannot evade such a problem by a trick of redefinition.»¹⁹⁴

Beim «absoluten Glauben» handelt es sich nach Tillich nicht um einen intellektuellen, noch nicht einmal primär um einen religiösen Akt des Menschen. Es handelt sich gar nicht um einen Akt, sondern um das allen religiösen Akten zugrunde liegende (und in diesem Sinn «radikale») rezeptive Erfassen des Erfasstseins von der Macht des Seins, deren Seinsmächtigkeit jeglicher Bewusstwerdung vorausliegt. Der «absolute Glauben» hat keinen bestimmten Inhalt. Er besteht im reinen Ergriffensein von der göttlichen Macht des Seins, in reiner «Zuständigkeit», um die Gewissheit der reinen Anwesenheit Gottes.

Der «absolute Glaube» ist «ohne die Sicherheit von Worten und Begriffen, er ist ohne einen Namen, eine Kirche, einen Kult, eine Theologie. Aber er bewegt sich in der Tiefe von ihnen allen. Er ist die Macht

¹⁹² «[...] reine Zuständigkeit, die dem gesamten Erleben eine Färbung gibt; sie ist also kein Erlebnis. Dieses subjektive *urständige* Moment der Religion zu beschreiben, ist nun die wichtigste Aufgabe der Religionswissenschaft und Theologie» (GWE VI, 102).

¹⁹³ William Hamilton: *The New Essence of Christianity*, New York 1966, 61. Vgl. auch: ders.: *The Death of God Theologies Today*, in: Thomas J. J. Altizer, William Hamilton (Hg.): *Radical theology and the death of God*. Indianapolis 1966, 23–50.

¹⁹⁴ Ebd.

des Seins, an dem sie partizipieren und von dem sie fragmentarische Ausdrucksformen sind.»¹⁹⁵ In dieser Spitzenaussage erscheint die Macht des Seins nicht nur – wie noch kurz zuvor im gleichen Text – als *Inhalt* des inhaltslosen «absoluten Glaubens». Beide fallen in eins.

Die Rede von «Gott über Gott» verhält sich zu «Gott» wie der «absolute Glaube» zum inhaltlichen Glauben. Das jeweils erste Glied in diesen beiden Verhältnisbestimmungen bezeichnet das Moment der Transzendierungsdynamik am zweiten Glied. Es ist «an» ihm, das heißt: weder identisch mit ihm, noch ihm gegenüber, sondern eine Dimension an ihm, die es über sich hinaustreibt. Darin wiederholt sich wiederum die oben beschriebene Verhältnisbestimmung von *deus* und *esse*. «Gott über Gott» bezeichnet keine inhaltliche Position, sondern eine *Bewegung* und zwar eine *doppelte* Bewegung: Zum einen die Bewegung des Gottdenkens über das «Gott»-Symbol hinaus, zum anderen die Bewegung des Seinsgrundes auf den Menschen zu. Dieser kann ihn auch dort ergreifen, wo er für den inhaltlichen Gottesglauben unempfänglich ist und sogar dort, wo er diesen Glauben ablehnt. Wo die Daseinsgewissheit und aller Glaube in intellektuellem Zweifel und in existenzieller Verzweiflung versinkt, bleibt diese Ergriffenheit des «absoluten Glaubens», die allem Zweifel vorausliegt und damit einen letzten Halt in der Verzweiflung gibt. Das Symbol des Kreuzes bringt diese Anwesenheit des «abwesenden Gottes» markant zum Ausdruck. Im Schrei der Gottverlassenheit wandte sich Jesus an «Gott, der sein Gott blieb, nachdem ihn der Gott des Vertrauens verlassen hatte»¹⁹⁶.

Ursprung und Entwicklung der Rede von «Gott über Gott»

Die Wendung «Gott über Gott» findet sich schon in Tillichs Habilitationsschrift¹⁹⁷, bleibt dann aber jahrzehntelang nahezu unerwähnt, bevor er

¹⁹⁵ GW XI, 139.

¹⁹⁶ GW XI, 138.

¹⁹⁷ Paul Tillich: Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher (GWE IX, 435–592; der Begriff «Gott über Gott» begegnet auf S. 474). In der 1910 ausgearbeiteten Schrift «Gott und das Absolute bei Schelling» (GWE X, 9–54) ist vom «Unvordenklichen» die Rede (9). – Der Begriff «Gott über Gott» erscheint auch in den beiden ersten Versionen der Schrift «Rechtfertigung und Zweifel» (1919) (GWE X, 169; 219). In der endgültigen Version von 1924 (GW VIII, 85–100) ist er dagegen nicht mehr enthalten (diesen Hinweis verdanke ich: Petr Gallus: Entzogenheit Gottes bei Tillich, in: Markus

sie in der 50er Jahren wieder aufnimmt. Sie ruft sogleich Kritik hervor, woraufhin sich Tillich im 1957 erschienenen zweiten Band der «Systematischen Theologie» veranlasst sieht, den Begriff «Gott über dem Gott des Theismus» gegen eine pantheistische oder mystische Deutung zu verteidigen.¹⁹⁸ Er stellt dabei klar, dass es sich nicht um eine dogmatische, sondern um eine apologetische Aussage handelt. «Sie nimmt den radikalen Zweifel, wie ihn viele Menschen erleben, ernst, und soll ihnen den Mut zur Selbstbejahung geben [...]»¹⁹⁹ Der «Gott über dem Gott des Theismus» ist dem «Gott der Kirchensprache» entgegengesetzt. Er steht für den Sinn, der schon in der *Frage* nach Sinn inmitten der Erfahrung von Sinnlosigkeit vorausgesetzt ist. Er steht für den Seins- und Sinngrund, der jeder verzweifelten Suche nach Sinn vorausliegt und somit den Zweifel wie die Sinnsuche allererst ermöglicht. Auf diese theologische Sinntheorie, die Tillich seit seiner Dissertation zu Schelling vertritt, greift er besonders in den Schriften zurück, in denen er die Erfahrung von Sinnleere nach dem Zweiten Weltkrieg aufnimmt, auch um damit seinen Leserinnen und Lesern in durchaus seelsorgerlicher Absicht «Mut zum Sein» zuzusprechen.

In der kleinen Schrift «The God above God» (1961)²⁰⁰ kommt dieser apologetische und seelsorgerliche Zug deutlich zum Tragen. Darin heißt es u. a., der «Gott über Gott» sei nicht nur der Gott der religiösen Menschen, sondern auch der Gott der Gottesleugner und der Agnostiker. Tillich wendet sich hier in z. T. scharfen Worten gegen die unsymbolisch verstandene Rede von Gott als Person.

In seinen 1953 am Union Theological Seminary gehaltenen Vorlesungen «A History of Christian Thought», die 1971 auf Deutsch unter dem Titel «Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens» erschienen²⁰¹, führt Tillich den Gedanken von «Gott über Gott» auf eine

Mühling, Martin Wendte [Hg.]: Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität, Utrecht 2005, 97–124, 116, Anm. 98). – Vgl. auch: GW VIII, 69; GW IX, 34. – Hinweise in der Sekundärliteratur finden sich bei: D. Mackenzie Brown, *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue*, New York 1970, 14; Adrian Thatcher: *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford 1978, 83ff.

¹⁹⁸ ST II, 18f.

¹⁹⁹ ST II, 19.

²⁰⁰ MW VI, 417–421.

²⁰¹ GWE I und II.

«unbewusste [...] Erinnerung an Dionysius» zurück.²⁰² Dionysius Areopagita spricht in «De divinis nominibus» XIII 3 von «hypertheotes».²⁰³ In der dort entwickelten Reflexion auf die «Namen Gottes» verschränkt er das kataphatische und das apophatische Reden, die Affirmation und die Negation ineinander und lässt beide über sich hinaus auf das alle Namen übersteigende Namenlose verweisen.

Tillichs «unbewusste Erinnerung an Dionysius» dürfte ihm durch Schelling vermittelt worden sein.²⁰⁴ In dessen 1821 gehaltener Vorlesung «Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft» findet sich eine deutliche Bezugnahme auf Dionysius. Darin heißt es: «[D]as absolute Subjekt *ist* nicht nicht Gott, und es ist doch auch nicht Gott, es ist auch das, was nicht Gott ist. Es ist also insofern über Gott, und wenn selbst einer der vorzüglichsten Mystiker früherer Zeiten gewagt hat von einer Uebergottheit zu reden, so wird dieß auch uns verstattet seyn und es wird ausdrücklich hier bemerkt, damit nicht etwa das Absolute – jenes absolute

²⁰² «Die Idee von dem ›Gott über Gott, dem letzten Grund alles Seins, der erscheint, wenn der Gott, dem wir Namen geben, versunken ist –, eine Idee, die ich in der Schrift ›Der Mut zum Sein‹ entwickelt habe, mag mir in der unbewussten Erinnerung an Dionysius gekommen sein» (GWE I, 113). – In «Der Mut zum Sein» nennt Tillich allerdings noch weitere Quellen für diesen Gedanken, wenn er schreibt, schon die Stoa kenne den «Gott jenseits von Gott» (17) und dieser Gedanke finde sich implizit schon bei den Kirchenvätern (GW V 95). – Auch auf Meister Eckhart wäre eine Bezugnahme möglich gewesen: «Sage ich ferner: Gott ist ›ein Sein‹ – es ist nicht wahr; er ist (vielmehr) ein überseiendes Sein und eine überseiende Nichtheit» (Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Bd 2: Predigten, hg. von Josef Quint, Stuttgart 1971 [Nachdruck 1988], Predigt 42).

²⁰³ Patrologie Graeca III, 981 A. Diesen Hinweis entnehme ich: Werner Schüßler: Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen, Würzburg 1986, 171. Dort werden weitere Belegstellen für den Begriff «hypertheos» bei Dionysius genannt.

²⁰⁴ Zum Einfluss Schellings auf Tillich siehe den Literaturbericht bei Georg Neugebauer: Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin 2007, 18–25; Werner Schüßler: Der philosophische Gottesgedanke (siehe Anm. 203), 162–175; Christian Danz: Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin 2000, bes. 134–152.

Subjekt – geradezu mit Gott verwechselt werde.»²⁰⁵ Schelling fordert dazu auf, «alles zu lassen [...] was nur Ist, selbst *Gott*, denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Seyendes»²⁰⁶. Das Absolute ist das «Indefinible, das Unfaßliche, das Unendliche»²⁰⁷, das die Gegensätze zu diesen Begriffen in sich schließt und übersteigt. «[A]lle diejenige Differenz, welche im Nichtabsoluten ist», muss in der Rede vom Absoluten negiert werden.²⁰⁸ Die letzte Identität von Identität und Differenz, zu der es nicht noch einmal eine Differenz geben kann, charakterisiert das Wesen des Absoluten. Die Indefinierbarkeit wird zum entscheidenden Definitionsmerkmal.

«Gott über Gott» als Grenzbegriff des theologischen Denkens

Dieser Hinweis auf den Entdeckungszusammenhang des Begriffs in der «negativen Theologie» ist für dessen Verständnis ebenso wichtig wie die Erinnerung an die apologetische und seelsorgerliche Absicht seines Gebrauchs. Denn sie erweist die Rede vom «Gott über Gott» als einen *Grenzbegriff* des theologischen Denkens. In der «Systematischen Theologie» bezeichnet ihn Tillich als einen «extreme[n] Punkt» – keinen «Raum, in dem man leben kann»²⁰⁹. Mit nahezu gleichen Worten spricht er in «Der Mut zum Sein» vom «absoluten Glauben»²¹⁰ und fügt hinzu: «Es ist die Situation auf der Grenze der menschlichen Möglichkeiten. Er *ist* diese Grenze.»²¹¹ In «Das Problem der theologischen Methode» (1946) stellt Tillich den unmittelbaren Zusammenhang zwischen diesem «extremen Punkt» (des absoluten Glaubens) und der Überwindung des Zweifels her:

²⁰⁵ Friedrich Wilhelm Schelling: Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821), in: Sämtliche Werke, hg. von Karl Friedrich August Schelling, 14 Bde., Stuttgart 1856–1861, IX, 217 = Schellings Werke, hg. von Manfred Schröter, Bd. V, München 1928, 11.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Friedrich Wilhelm Schelling: Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821), in: Sämtliche Werke, IX, 219 = Schellings Werke, hg. von Manfred Schröter, Bd. V, 13.

²⁰⁸ Friedrich Wilhelm Schelling, Philosophie und Religion (1804), in: Sämtliche Werke, VI, 22 = Schellings Werke, hg. von Manfred Schröter, Bd. IV, München 1927, 12.

²⁰⁹ ST II, 19.

²¹⁰ GW XI, 138.

²¹¹ GW XI, 139.

«Es gibt jedoch einen Punkt – und ich meine einen Punkt ohne Längen- oder Breitenausdehnung –, in dem Medium und Inhalt zusammenfallen. Es ist das Bewusstsein von dem Letztgültigen, Unbedingen-Selbst, dem *esse ipsum*, das den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt transzendiert und als Voraussetzung allen Zweifels jenseits des Zweifels liegt. Es ist das wahre Selbst, die *veritas ipsa*, wie Augustin sie nannte. Wir dürfen diesen Punkt nicht Gott nennen (wie es im ontologischen Gottesbeweis geschieht), aber wir müssen ihn das in uns nennen, was es uns unmöglich macht, Gott zu entfliehen. Es ist die Gegenwart des Elements des Unbedingten in der Struktur unseres Daseins, die Grundlage der religiösen Erfahrung.»²¹²

Daraus ergibt sich für ihn in ST II die Qualifizierung des logischen Status der Rede vom «Gott über dem Gott des Theismus»: «Die dialektischen Aussagen, die eine extreme Situation hervorruft, sind Kriterien der Wahrheit, geben aber keine Basis ab, auf der die Wahrheit als Ganzes aufgebaut werden könnte.»²¹³ Die Rede von «Gott über Gott» stellt also einen Grenzbegriff dar, von dem keine weiteren Ableitungen vorgenommen werden können. Sie darf nicht ihrerseits zum Gottesbegriff im Sinn einer höheren Wesensbestimmung erhoben werden, sondern stellt ein kritisch-regulatives Prinzip für das Gottesdenken und die Gottesrede dar, das bzw. die transzendenzoffen gehalten werden muss. In dieser *Aufforderung* besteht der Sinn der Rede von «Gott über Gott», die damit weniger von ihrem semantischen Gehalt als von ihrer pragmatischen Funktion her zu verstehen ist. Sie schreibt den Verweischarakter in die Rede von Gott ein und gibt damit eine Anleitung zum Gebrauch des Gottesbegriffs. Zuge-spitzt gesagt: Der Gottesbegriff darf nicht als *Begriff* aufgefasst und gebraucht werden. Für sein Verständnis gilt, was Tillich an anderer Stelle über die unbedingte Sinnform sagte: Sie ist «eine letzte Abstraktion, rein ideeller Richtungspunkt, aber keine Realität»²¹⁴. Sie wird von allem Bedingten intendiert, in keinem aber erschöpfend realisiert.

Martin Repp hat Tillichs Rede vom «Gott über dem Gott des Theismus» als «Potenzialisierung des Theismus»²¹⁵ interpretiert. Diese missver-

²¹² GWE IV, 29.

²¹³ ST II, 19.

²¹⁴ Paul Tillich: Grundlinien des religiösen Sozialismus, in: MW III, 109.

²¹⁵ Martin Repp: Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs, Frankfurt/M. 1986, bes. 147ff, Zitat: 238. – Zur Deutung der

ständige und in der Diskussion um das Verständnis der Formel «Gott über Gott» auch tatsächlich missverstandene Formulierung macht guten Sinn, wenn sie nicht als Reduktion der Aktualität des theistischen Gottes auf reine Potenzialität aufgefasst wird, was schon der in ST I dargestellten Polarität von Potenzialität und Aktualität in der Gotteslehre widerspräche.²¹⁶ Es geht vielmehr um den Potenzialitätspol im Rahmen dieser Polarität. Diese «Potenzialisierung» kann Tillich im Blick auf die Gotteserfahrung ausdrücken, indem er auf den Begriff des «religiösen *a priori*» zurückgreift und fordert: «[...] wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen (in der Bedeutung von *anima naturaliter religiosa*), müssen wir ihn allen Inhalts entkleiden und ihn auf die reine Potentialität reduzieren, Erfahrungen von der Art eines letztgültigen (unbedingten Anliegens) zu haben. Jeder Inhalt einer solchen Erfahrung hängt von der Offenbarung ab, d. h. von der besonderen Art, Form und Situation, in der sich diese Potentialität durch ein Anliegen aktualisiert, das zugleich konkret und unbedingt ist.»²¹⁷ «Potenzialisierung des Theismus» bedeutet demnach, die Überschüssigkeit des Unbedingten (bzw. aller möglichen Erfahrungen des Unbedingten) über alle seine Aktualisierungen (bzw. über die bereits gemachten Erfahrungen) beim Gebrauch der theistischen Gottesrede bewusst zu halten. Einfach gesagt: Gott ist «größer» als das theistische Gottesdenken und die in der Begegnung mit ihm möglichen Erfahrungen reichen weiter als die Erfahrungen mit dem theistisch verstandenen Gott.

Der Begriff «Gott über Gott» baut somit einen Impuls zur Selbstüberschreitung aller Gottesrede in diese ein. Das «über» in dieser Wendung ist nicht im Sinn einer Überbietung des Theismus zu verstehen, sondern im Sinn eines kritischen Korrektivs gegen die Festlegung und Begrenzung der Rede von Gott auf das Paradigma des Theismus. «Gott über Gott» soll den Gottesglauben vor der Dämonisierung bewahren.

Der Name, der über allen Gottesnamen ist, kann aber nicht für sich stehen. Er, der selbst von jeder inhaltlichen Bestimmtheit frei ist, bleibt auf die inhaltlich bestimmten Gottesnamen der Religion angewiesen und verweist mit ihnen auf die Macht des Seins. Man könnte die eingangs

Formel «Gott über Gott» siehe auch: Martin Harant: Religion – Kultur – Theologie. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich, Frankfurt/M. 2009, 205ff.

²¹⁶ ST I, 284–286.

²¹⁷ GWE IV, 29.

zitierte Rede von den «zwei Absoluten», von denen Tillich sagt, sie seien identisch, als die positive bzw. affirmative und die negative bzw. kritische Seite des Gottesnamens auffassen. Es sind dies nicht zwei Götter, noch nicht einmal zwei Gottesnamen, sondern zwei Dimensionen – die Dimension des Unbedingten und die Dimension des Konkreten –, die beide zusammen auf das alle Namen sprengende Heilige verweisen.

4.7.3. Die religionstheologische Relevanz der Rede von «Gott über Gott»

Die religionstheologische Relevanz der Rede von «Gott über Gott» scheint mir in drei zusammenhängenden Punkten zu bestehen:

(1) *«Gott über Gott» verweist nicht auf einen göttlichen Einheitsgrund der Religionen*
Die Rede von «Gott über Gott» meint nicht einen «Super-Gott»²¹⁸ über den personalen und impersonalen Auffassungen der göttlichen Letztwirklichkeit in den Religionen. Wenn Masao Abe aus buddhistischer Perspektive gegen die Formel von «Gott über Gott» einwendet, dass über Gott kein Gott mehr sei, sondern nur das absolute Nichts²¹⁹, dann missdeutet er das «über» offensichtlich im Sinn einer Superiorität und versteht es nicht – wie die hier entwickelte Deutung es nahelegt – als «Absolutheitspol» im Rahmen einer dialektischen Auffassung von Gott.

Die Religionen sind und bleiben nach Tillich als Symbolsysteme paradigmatisch verschieden. Und doch stehen sie nicht inkommensurabel nebeneinander, denn in ihnen wird die Macht des Seins, die alles Seiende als Grund und Abgrund durchdringt, erfahren. «Die universale Grundlage der Religion ist die Erfahrung des Heiligen innerhalb des Endlichen. Das Heilige erscheint universell in allem Endlichen und Partikularen, und es erscheint jeweils auf besondere Art.»²²⁰ Bei aller Verschiedenheit lassen diese Erfahrungen daher die gleichen Grundelemente in unterschiedlichen Konstellationen erkennen. Darin liegt nach Tillich die Möglichkeit des interreligiösen Dialogs begründet und auch die Möglichkeit, dass dieser Dialog zu Transformationen der je eigenen Erfahrung des Heiligen führt.

²¹⁸ Vgl. MW VI, 418.

²¹⁹ Masao Abe: Negation in Mahayana Buddhism and in Tillich. A Buddhist View of «The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian», in: Robert P. Scharlemann (Hg.): Negation (siehe Anm. 235), 94.

²²⁰ GWE IV, 149.

Vom gleichen Gott verschiedener Religionen zu sprechen, wäre nach Tillich unangemessen, denn «Gott» ist ein Symbolbegriff und die Symbolisierungen des Absoluten in den Religionen sind verschieden. Zu sprechen ist aber von der *einen* Seinsmächtigkeit, an der alles Seiende partizipiert, und von dem *einen* Sein-Selbst, das jedes Selbst unbedingt angeht, wenn auch dieses unbedingte Ergriffensein sehr verschieden aufgefasst und konzeptualisiert wird.

Daher lassen sich etwa zwischen Christentum und Buddhismus trotz grundlegender Differenzen Analogien und funktionale Äquivalente benennen. Die Rede von «Gott über Gott» kann in Beziehung gesetzt werden zu dem, was im Buddhismus als Freiwerdung von aller Anhaftung an religiöse – besonders theistische – Symbolisierungen und Konzepte angestrebt wird. «Freiwerdung» kann nach Tillich allerdings nicht die Überwindung des symbolischen Charakters des Gottesdenkens und -sprechens bedeuten, sondern immer nur die Bewusstwerdung dieses Charakters. Darin liegt ein unaufhebbares Differenzmoment zum buddhistischen Begriff *sūnyatā*.

Die Rede von «Gott über Gott» bringt den Impuls zur Transzendierung theistischer Auffassungen des Absoluten zum Ausdruck. Sie hat in dieser Hinsicht eine dem biblischen Idolatrieverbot vergleichbare Funktion, indem sie die Glaubenden und Theologietreibenden auffordert, «das Bild des persönlichen Gottes vor dem Absinken in eine (henotheistische) Mythologie zu bewahren, das heißt in eine Gottesidee, die partikular ist und einer partikularen Gruppe zugehört»²²¹.

(2) Religionstranzendierender Glaube

Die Begriffe «Gott über Gott», «Religion über der Religion»²²², «absoluter Glaube», «transtheistische»²²³ Religiosität usw. weisen über die je konkrete Inhaltlichkeit des religiösen Glaubens hinaus auf die Dimension der existenziellen Partizipation an der Seinsmacht, die «Mut zum Sein» vermittelt. Glaube ist mehr als die bewusste Erfassung religiöser Symbolformen, mehr als *fides quae* und auch mehr als bewusst vollzogene *fides qua*. Der absolute Glaube übersteigt den konkreten Glauben nicht nur in seiner In-

²²¹ GW V, 95.

²²² GW IX, 37.

²²³ GW XI, 15.

haltlichkeit, sondern auch in seinem Charakter als *religiöser* Vollzug. «Absoluter Glaube» besteht im Gewährwerden der Gegenwart des Absoluten.

Hans-Martin Barth hat diesen Gedanken aufgenommen und als Unterscheidung zwischen «Alpha-» und «Omega-Glauben» entfaltet.²²⁴ Auch sein Motiv ist dabei nicht zuletzt ein seelsorgerliches: Er will die Kraft des Glaubens auch im Blick auf Menschen zur Sprache bringen, die nicht mehr oder noch nicht oder nur in eingeschränkter Weise zu bewussten religiösen Vollzügen fähig sind. Und auch er entwickelt diese Gedanken im Inspirationsfeld der christlich-buddhistischen Begegnung. Von hier aus legt sich ihm die Unterscheidung zwischen *Bewusstsein* und *Bewusstheit* nahe. In ähnlicher Weise hat Karl Rahner zwischen *Gewusstheit* und *Bewusstheit* unterschieden.²²⁵

Die Rede vom «absoluten Glauben» führt somit vor die Frage nach Extension und Intension des Glaubensbegriffs, erfasst diesen als Transzendierungsbewegung, die über alle religiösen Inhalte und Vollzüge hinausgeht, ohne diese aber hinter sich zu lassen. «Absoluter Glaube» kann sich nur *in* diesen religiösen «Gestalten» ereignen. Er ist gebunden an sie, aber letztlich nicht abhängig von ihnen. Er kann sich auch in nichttheistischen Formen des Ergriffenseins vom Unbedingten realisieren.

(3) Offenheit für die Symbolisierungen des Seinsgrundes in anderen Religionen

Die Rede von «Gott über Gott» fordert eine doppelte Differenzierung innerhalb des christlichen Gottesdenkens ein: Zum einen die Unterscheidung zwischen Gott in seinem An-sich-Sein (dem Absoluten) und Gott in seiner Selbstmitteilung, und zum anderen die Unterscheidung zwischen Gott in seiner Selbstmitteilung und den symbolischen Formen des christlichen Gottesglaubens. Die Formel «Gott über Gott» verweist vom inhaltlich bestimmten Gottesglauben auf dessen Grund in der Selbstmitteilung Gottes und von dort weiter auf das Absolute. Sie stellt somit einen Transzendierungsimpuls dar, der dazu motiviert, nach anderen Symbolisierungen des Absoluten Ausschau zu halten, ohne die inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Glaubens zu hintergehen.

²²⁴ Hans-Martin Barth, *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh 2008³, 76f, 114–118; ders.: *Alpha- und Omega-Glaube: Glaubensbewusstheit. Zugleich ein Beitrag zum christlich-buddhistischen Dialog*, in: ders.: *Authentisch glauben. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums*, Gütersloh 2010, 37–51.

²²⁵ Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*, Bd. 10, Zürich 1972, 538 u. ö.

In gleicher Weise ist aber auch die umgekehrte Bewegungsrichtung zu betonen, derzufolge das Absolute wesentlich auf Selbstmitteilung angelegt ist. Und diese Selbstmitteilung hat sich nach dem Verständnis des christlichen Glaubens normativ in Christus ereignet. Das heißt aber nicht, dass sie an die Symbole der christlichen Glaubensüberlieferung gebunden wäre. Sie kann sich auch dort ereignen, wo diese Symbole keine Kraft mehr haben, nicht bekannt sind oder abgelehnt werden. Die Anwesenheit Gottes liegt der Erfassung dieser Gegenwart in der Symbolsprache des Religiösen voraus und kann auch in anders- und nichtreligiösen Verstehenszusammenhängen «Mut zum Sein» vermitteln.

Die Grundspannung zwischen der Universalität der Seinsgrundes einerseits und der Partikularität und Konkretheit seiner religiösen Symbolisierungen andererseits kann nicht nach einer Seite hin aufgelöst werden. Tillich hat sich in seiner Begegnung mit dem Buddhismus in dieses Spannungsfeld hineinbegeben und sich darin verwandeln lassen.

4.8. Der Anwendungsfall: Dialog mit dem Buddhisten

4.8.1. Öffnung für die Begegnung mit anderen Religionen

Als erste Voraussetzung für die Öffnung für die Begegnung mit anderen Religionen benennt Tillich die Anerkennung der anderen Religionen als einer auf Offenbarungserfahrung beruhenden Glaubensweise²²⁶. Einer solchen Anerkennung steht der Anspruch auf Einmaligkeit und Universalität, den die Theologie für die Christusoffenbarung erhebt, nicht im Weg. Im Gegenteil: Dieser Anspruch «schließt gleichartige Ansprüche auf einmalige Offenbarung, die anderswo erhoben werden, nicht aus, sondern ein»²²⁷.

Tillich gesteht demnach zu, dass es neben dem christlichen theologischen Zirkel auch in den anderen Religionen «theologische» Zirkel gibt, die ebenfalls in authentischen Erfahrungen des Heiligen gründen. Das be-

²²⁶ GW V, 81. – «Die Religionen haben ihr Fundament [...] in Offenbarungen, die immer erlösende Macht in sich haben. In allen Religionen gibt es offenbarende und erlösende Mächte. «Gott hat uns nicht ohne Zeugnis von sich gelassen» (Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte [siehe Anm. 9], 188).

²²⁷ Paul Tillich: Art. «Offenbarung» (siehe Anm. 64), 664f.

deutet nicht, dass sich der Christ / die Christin bzw. der Theologe / die Theologin die mit diesen Offenbarungen verbundenen Letztgültigkeitsansprüche zu eigen machen müsste. Damit würde er seinen theologischen Zirkel verlassen. Es bedeutet vielmehr, diese Ansprüche in ihrer Fremdheit zuzulassen und sie als Eigenheiten (Propria) alternativer Erfahrungen des Heiligen «anzunehmen» und zu respektieren.

Im interreligiösen Dialog geht es nicht darum, die Wahrheitsfrage zu entscheiden. Sie ist von jedem der sich Begegnenden durch den vorausgesetzten Bezug auf das Zentralsymbol der je eigenen Religion schon entschieden. Es geht vielmehr darum, die unterschiedlichen Erfahrungen des Heiligen auf ihre Prinzipien und ihre vorherrschenden Elemente zu befragen und sie zur eigenen Erfahrung in Beziehung zu setzen. Es ist dies ein Weg, der nicht vom Zentrum der eigenen Religion wegführt, sondern in ihre Tiefe hineinführt.²²⁸

Das Verstehen einer anderen Religion ist nach Tillich nur durch aktive Partizipation an ihrem Leben möglich²²⁹, nicht durch distanzierte Beobachtung und auch nicht durch bloßes einführendes Verstehen, wie es vermutlich in den Programmen der Religionsphänomenologie, etwa bei Gerardus van der Leeuw, propagiert fand²³⁰. Denn keiner dieser beiden Wege vermittele «demjenigen, der in der christlich-humanistischen Kultur des Westens aufgewachsen ist, eine zentrale Erfahrung einer asiatischen Religion»²³¹.

Um sich dem Zentrum einer fremden Religion auszusetzen, ist nach Tillich die aktive Beteiligung an ihrer Praxis erforderlich. Um die andere Religion – im Falle Tillichs den japanischen Zen-Buddhismus (s. u.) – von innen heraus zu verstehen, muss sie im wahrsten Sinn des Wortes «erfahren» werden. Dazu genügt es nicht, ihr Selbstverständnis zu verstehen, und schon gar nicht, sie außenperspektivisch zu betrachten. Man muss sich in ihren Lebensraum begeben und an ihrem Selbstvollzug teilnehmen, sich ihr also nicht nur intellektuell, sondern existenziell aussetzen, um die in ihr stattfindende Sinn- und Seinserkenntnis gewissermaßen am eigenen Leibe «in Erfahrung» zu bringen.

²²⁸ GW V, 98.

²²⁹ ST III, 167. – So auch in seinen Überlegungen zur Religionspädagogik: «Es gibt kein Verstehen des religiösen Lebens ohne Teilnahme an ihm» (ST III, 226).

²³⁰ Gerardus van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933.

²³¹ ST III, 167f.

Die Bedingung der Möglichkeit einer solchen existenziellen Teilnahme liegt in genau den beiden Aspekten, die auch die Vergleichbarkeit der Religionsformen gewährleisten (s. o.): In der Universalität der wirksamen Präsenz des Göttlichen in der Geschichte und in der universalen Grammatik der Religionserfahrung. Beide Aspekte bestimmt Tillich in ST III pneumatologisch:

Dem Postulat der Geistuniversalität zufolge ist «in allen menschlichen Wesen die Dimension des Geistes verwirklicht und dadurch eine gewisse Identität zwischen ihnen geschaffen»²³². Es ist diese «gemeinsame Quelle», aus der die «geistige(n) Ähnlichkeiten» entspringen, «die bis zu einem gewissen Grade existentielle Partizipation möglich machen»²³³.

Die zweite – epistemologische – Voraussetzung der Religionshermeneutik Tillichs gründet in der ersten – ontologisch-pneumatologischen. Sie lässt sich im Grundsatz so zusammenfassen, dass Gleiches nur durch Gleiches – Geist nur durch Geist – erkannt werden kann.²³⁴ Der menschliche Geist kann den Geist, der sich in den Religionen manifestiert (hat), erkennen und verstehen. In der Begegnung mit allen in authentischen Geisterfahrungen gründenden Religionen sind demnach echte Geisterfahrungen möglich.

Wie Schleiermacher in der fünften Rede so geht auch Tillich davon aus, dass die Grundformen der religiösen Erfahrung in allen Religionen enthalten sind. Es ist dieser gemeinsame Pool von religiösen Erfahrungselementen (s. o.), der eine grundlegende Kontinuität zwischen den geschichtlichen Religionsformen herstellt und damit die Bedingung der Möglichkeit schafft, andere Religionsformen zu verstehen. Geisterfahrungen in anderen religiösen Traditionen können ihm zufolge nur aufgrund der entsprechenden Geisterfahrung in der eigenen Religion gemacht werden. So kann das Mystische in anderen Religionen beispielsweise nur von den mystischen Elementen in der eigenen Religion her verstanden werden.

Es stellt sich dabei allerdings die Frage, ob nach diesem religionshermeneutischen Konzept ein Verstehen des anderen in seiner radikalen Alterität möglich ist. Die Eigenheit und Unterschiedenheit anderer Religionsformen wird nach Tillich erkennbar am Vergleich mit der entsprechenden Form, wie sie in der eigenen Tradition begegnet. Diese bildet

²³² ST III, 168.

²³³ Ebd.

²³⁴ ST III, 177, 190, 221.

– im theologischen Zirkel – den normativen Verstehensrahmen. Tillich selbst sieht auch die damit gegebene Gefahr, andere Religionsformen *miss*zuverstehen; dann nämlich, wenn die für eine Analogie charakteristische Differenz zwischen den ähnlichen Phänomenen und vor allem wenn die Differenz zwischen den Gesamtkontexten der Religion unterbestimmt wird. In seinen Begegnungen mit dem Buddhismus ist ihm diese tiefgreifende Differenz stets bewusst und er versucht nicht, sie zu minimieren.

Im Folgenden beschreibe ich zunächst seinen Weg in diese Begegnungen und das, was ihn daran gereizt hat. Dann konzentriere ich mich auf die Inhalte, die ich an den Gesprächen Tillichs mit dem japanischen Zen-Meister Shin'ichi Hisamatsu herausarbeite.

4.8.2. Tillichs Hinwendung zum Buddhismus

Die Suchbewegungen nach existenziellen Sinnformen, die Tillich in den 1950er Jahren unternahm, führten ihn über die Beschäftigung mit der Existenzphilosophie, der Psychoanalyse und der zeitgenössischen Literatur zur Begegnung mit dem Buddhismus.²³⁵

Während die Erfahrung der Nichtigkeit in den genannten Strömungen der westlichen Geisteskultur aufgedeckt und analysiert wird, findet er im zen-buddhistischen Denken eine faszinierende Alternative dazu. Hier wird das Verlöschen der Persönlichkeit in die Leere hinein als Zielpunkt des spirituellen Weges anvisiert. Tillich sieht sich im Buddhismus mit einer nichttheistischen Denkweise konfrontiert, die nicht nur die «Frage» im Sinn der Korrelationsmethode erschließt, sondern eine «Antwort» gibt –

²³⁵ Zum Folgenden siehe: Carl Olson: Tillich's Dialogue with Buddhism, in: *Buddhist-Christian-Studies* 7, 1987, 183–195; Langdon Gilkey: Tillich and the Kyoto School, in: *Papers from the Annual Meeting of the North American Paul Tillich Society*, Boston, Massachusetts, December 1987, Charlottesville, VA 1988, 1–10, abgedruckt in: Robert P. Scharlemann (Hg.): *Negation and Theology*, Charlottesville 1992, 72–85; Dirk Chr. Siedler: Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen (siehe Anm. 7), 178–203; Werner Schübler, Erdmann Sturm: Paul Tillich (siehe Anm. 16), 150–162, bes. 158–163 sowie 244–246; Marc Boss: Tillich in Dialogue with Japanese Buddhism: A paradigmatic illustration to his approach to inter-religious conversation, in: Russell Re Manning (Hg.): *Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 254–272; Stephan S. Jäger: *Glaube und Religiöse Rede bei Tillich und im Shin-Buddhismus. Eine religionshermeneutische Studie* (Tillich Research 2), Berlin, Boston 2011, bes. 23–38, 491–518.

eine Antwort, die sich allerdings von der Antwort des christlichen Glaubens charakteristisch unterscheidet.

Die Hinwendung zum Buddhismus vollzog sich nach Tillichs autobiografischen Notizen ungefähr in der Mitte der 1950 Jahre.²³⁶ Erste Begegnungen mit Buddhisten reichen vermutlich bis an den Anfang der 1950er Jahre zurück. Über die Psychoanalytikerin Karen Horney war Tillich in Kontakt mit Daisetsu T. Suzuki²³⁷ gekommen. Er lehrte am Union Theological Seminary in New York, als Suzuki 1951 an die Columbia University kam. Suzuki war kein ordinierter Zen-Lehrer und vertrat einen westlich ausgerichteten und z. T. als unorthodox angesehenen Buddhismus, den er aber mit viel Erfolg in den USA verbreitete. Heidegger soll nach dem Studium der Werke Suzukis gesagt haben: «Wenn ich den Mann richtig verstanden habe, bringt es das zum Ausdruck, was ich in all meinen Bücher versucht habe zu sagen.»²³⁸ 1953 trafen sich Tillich und Suzuki wieder bei der Eranos-Tagung in Ascona. Seit 1933 boten die Eranos-Tagungen eine wichtige Plattform für den Austausch zwischen östlichen und westlichen Geisteswelten in Religion und Philosophie. In Harvard, wo Tillich seit 1955 lehrte, hielt Suzuki 1956 eine Vorlesung über «Buddhist Mysticism», während Tillich über «Christian Mystics in Church History» las.

Die eigentlich prägenden Begegnungen Tillichs mit dem Zen-Buddhismus fanden aber erst im Herbst 1957 statt, als Tillich mit dem japanischen Zen-Meister Shin'ichi Hisamatsu drei Gespräche führte, die später veröf-

²³⁶ In «Wie sich mein Denken in den letzten Jahren gewandelt hat» (1960) schreibt er: «Einer meiner Freunde [...] fragte mich vor einigen Jahren: «Warum beziehen Sie die östliche Welt in ihr religiös-politisches Denken nicht ein?» Seitdem bin ich diese mich beunruhigende Bemerkung nicht mehr losgeworden» (GW XIII, 489).

²³⁷ Zu Suzuki siehe: Robert H. Sharf, *Experience*, in: Mark C. Taylor (Hg.): *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, London 1998, 94–116; abgedruckt in: Craig Martin, Russell T. McCutcheon (Hg.): *Religious Experience. A Reader (Critical Categories in the Study of Religion)*, London 2012, 131–150. Interessant für das Thema dieses Kapitels ist: Daisetsu T. Suzuki, *Shin Buddhism and Christianity Compared* (1973), in: Esben Andreasen (Hg.), *Popular Buddhism in Japan. Shin Buddhist Religion and Culture*, Honolulu 1998, 58–62.

²³⁸ «If I understand this man correctly, this is what I have been trying to say in all my writings» (Daisetsu T. Suzuki, *Zen Buddhism*, hg. von William Barrett, Garden City 1956, xi-xii).

fentlicht wurden.²³⁹ Im Rückblick auf diese Treffen sagte Tillich im Rahmen der Matchette Lectures «The Protestant Principle and the Encounter of the World Religions»²⁴⁰ im April 1958: «[I]f you meet a person who really has the qualities of a saint, which this man has, then the simple reality of this being gives you more insight into the nature of that for which he lives than any external knowledge.»²⁴¹ Die einschneidendste Erfahrung war aber seine Reise nach Japan, wo er sich vom 1. Mai bis 10. Juli 1960 auf Einladung des «Committee for Intellectual Interchange» aufhielt.²⁴² Die dort gewonnenen Einsichten flossen ein in die Vorlesung «Christianity and the Encounter of World Religions», die er im Herbst 1961 in New York hielt.²⁴³ Bis zu seinem letzten Vortrag²⁴⁴ kurz vor seinem Tod im Jahre 1965 hat ihn dieses Thema dann intensiv beschäftigt.

Auf dem Weg der Öffnung für zen-buddhistisches Denken und durch seine Begegnungen mit Vertretern des Zen-Buddhismus in Japan kam es in Tillichs theologischem Denken zu Transformationen. «[I]ch spüre seit der Japanreise eine ungeheure Bereicherung meiner Substanz»²⁴⁵, schreibt er im Rückblick. «Substanz [...] bedeutet mehr als neue Einsichten oder etwa eine bessere Kenntnis eines anderen Teils der Welt. Es bedeutet, dass man sich irgendwie gewandelt hat.»²⁴⁶ Die Wandlung bestand nicht nur in spezifischen neuen Einsichten, sondern vor allem in einem erweiterten Horizont seines Denkens. Nicht so sehr das Gedachte, sondern das Denken hatte sich verändert, weniger die Inhalte und mehr der Bezugsrahmen. Tillich beschreibt diese Erfahrung als «a volcanic experience»²⁴⁷.

Was ihn an der zen-buddhistischen Geisteswelt und Spiritualität fasziniert hat, ist mit Händen zu greifen. Es war die «Ontologie des Nichts»,

²³⁹ The Eastern Buddhist 4 (1971), 89–107; 5 (1972) 107–128; 6 (1973) 87–114; abgedruckt in: The Encounter of Religions and Quasi-Religions, hg. von Terrence Thomas, Lewiston, NY, 1990., 75–170.

²⁴⁰ The Encounter of Religions and Quasi-Religions (siehe Anm. 239), 1–56.

²⁴¹ A. a. O., 28.

²⁴² Tomoaki Fukai (Hg.): Paul Tillich – Journey to Japan in 1960 (Tillich Research 4), Berlin 2013.

²⁴³ Dt.: GW V, 51–98.

²⁴⁴ Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte (siehe Anm. 9).

²⁴⁵ GW XIII, 489.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Wilhelm & Marion Pauck, Paul Tillich: His Life and Thought, Vol. I: Life, New York 1976, 260.

die ihm dort begegnet ist. Nach dem zen-buddhistische Verständnis der Kyoto-Schule, wie es etwa Keiji Nishitani (der wie Tillich über Schelling promoviert hatte und seit 1943 in Kyoto lehrte) entfaltet, erschließt der «Standpunkt der Leere» «ein absolut nichtgegenständliches Wissen des absolut nichtgegenständlichen Selbst an sich»²⁴⁸. Das musste Tillich interessieren. Es kommt dem nahe, was er mit dem Begriff des «absoluten Glaubens» zu erfassen suchte, und worauf die «ontologische Methode» zielte.

Alle Versuche des Subjekts, gegenüber der extrapersonalen Wirklichkeit und auch gegenüber sich selbst eine objektive Zuschauerhaltung einzunehmen, verbleiben nach Nishitani in der Subjekt-Objekt-Spaltung. Sie machen die Wirklichkeit und das eigene Selbst zum Objekt. Diese reflexive bzw. selbstreflexive Haltung muss in ein Bewusstsein überführt werden, das absolut nichtobjektiv ist, das also nicht den Dingen und sich selbst gegenübersteht, sondern sie unmittelbar so gewärtigt, wie sie sich zu erkennen geben. Dieses Bewusstsein geht aus von einem «Wissen des Nichtwissens»²⁴⁹ und vollzieht sich eher im Modus des Sich-Einlassens als des Erfassens und Begreifens. In ihm ist die Gegenüberstellung von Seher und Gesehenem aufgehoben, sowohl das Subjekt wie das Objekt sind genichtet.²⁵⁰

Im Gespräch mit Hisamatsu ging es um den Ort jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung, in dem sich das gegenständliche Erkennen vollzieht, um jenen ortlosen Ort, um jenen ausdehnungslosen Punkt, den Tillich als «absoluten Glauben» bezeichnet hat und auf den die «ontologische Methode» zielte. Doch Tillich suchte diesen «Ort» auf dem Grund des Seins und des Selbst, während Nishitani und die Zen-Buddhisten darüber hinausgingen.

²⁴⁸ Keiji Nishitani: Was ist Religion? Frankfurt/M. 1986², bes. 201–263, Zitat: 246. Einen Vergleich zwischen Nishitani und Tillich hat Langdon Gilkey angestellt, in: Tillich and the Kyoto School (siehe Anm. 235).

²⁴⁹ Keiji Nishitani: Was ist Religion? (siehe Anm. 248), 204 u. ö. «Ich habe diese Selbst-Gewahrnis ein Wissen des Nichtwissens genannt, weil es sozusagen nur in einer schlechthin vor sich hinblickenden Position besteht und nicht in einem Zurückwenden des Selbst zu sich selbst, eben weil es in jener «Mitte» besteht. Es ist ein absolut nichtgegenständliches Wissen des absoluten nichtgegenständlichen Selbst an sich, nämlich ein ganz und gar nichtreflexives Wissen» (a. a. O., 246).

²⁵⁰ A. a. O., 204. «Substantialität besteht nun nicht in einer logischen Selbst-Identität, sondern in einer paradoxen Selbst-Identität mit der Leere» (a. a. O., 208).

Für sie war das Selbst nicht das Tor zu diesem Ort, sondern geradezu ein Hindernis auf dem Weg dorthin. Es muss überwunden werden, indem es sich bewusst wird, dass das absolute Nichts sein ungründiger Grund ist.

Diese Selbstüberschreitung in das «Feld der Leere» hinein betrifft auch alle religiösen Inhalte des Bewusstseins und alle Erscheinungsformen der Religion. Diesen Impuls zur Transzendierung alles Religiösen findet Tillich im Zen-Buddhismus an zentraler Stelle zur Geltung gebracht. Was dort als Freiwerdung von aller Anhaftung an religiöse Konzepte beschrieben wird, begegnet in analoger Form in Tillichs theologischer (bzw. prophetischer) Religionskritik. Masao Abe, der Schüler Hisamatsus war und Tillich als Übersetzer auf seiner Japanreise begleitet hat, setzte denn auch den Zentralbegriff des Mahāyāna-Buddhismus *śūnyatā* (Leerheit) in Beziehung zu Tillichs religionskritischem «Protestantischen Prinzip»²⁵¹. Dieses Prinzip stellt Tillich jeder Form der Selbstverabsolutierung der Religion – und damit der Dämonisierung des Religiösen – entgegen.²⁵² Das betrifft auch und vor allem die Gottesvorstellungen, was Tillich zu der bereits besprochenen Theismuskritik führte.

Im Buddhismus begegnet Tillich nun einer nichttheistischen Religion, die noch dazu der Selbstkritik aller religiösen Formen und Anschauungen einen hohen Stellenwert zuerkennt. Auch hier findet er den Impuls, die symbolischen Formen des Religiösen vom symbolisierten Inhalt zu unterscheiden und ihre Transparenz auf das Absolute hin in ihr Verstehen und ihren Gebrauch miteinzubeziehen. Auch hier identifiziert er das «prophetische» Element der Religion. Das stimmt mit seinen religionstypologischen Überlegungen zusammen. Diesen zufolge sind die Grundelemente der Erfahrung des Heiligen – das sakramentale, das prophetische, das mystische und das ethische Element – in allen Religionen gegenwärtig, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung. Die zentralen Symbolisierungen der beiden religiösen Traditionen – wie «Reich Gottes» und «nirvan» – können sich nicht gegenseitig ausschließen.²⁵³

²⁵¹ Masao Abe: Rezension zu Tillichs «Christianity and the Encounter of the World Religions», in: *The Eastern Buddhist* 1, 1965, 109–122. Diesen Hinweis verdanke ich: Dirk Siedler, *Paul Tillichs Beitrag* (siehe Anm. 7), 201. Vgl. auch: Masao Abe: *Zen and Western Thought*, New York, Honolulu 1985.

²⁵² ST I, 264; vgl. auch ST III, 240, 281.

²⁵³ GW V, 84.

4.8.3. Unterscheidungen zwischen christlichem und buddhistischem Denken

Trotz der Faszination, die von solchen Entsprechungen auf Tillich ausging, hat er die Begegnung mit buddhistischer Spiritualität und der sie reflektierenden Philosophie doch stets im Bewusstsein ihrer paradigmatischen Unterschiedenheit von christlicher Spiritualität und Theologie vollzogen. An keiner Stelle nimmt er Gleichsetzungen vor. Auch die Rede von «Gott über Gott» dient – wie gezeigt – nicht dem Ausweis eines gemeinsamen Nenners. Er sucht nicht eine Gemeinsamkeitsgrundlage für die Beziehungsbestimmung zum buddhistischen Denken. Es geht ihm gerade um die charakteristischen Eigenheiten.

Ich will nun in vier Punkten die wichtigen Unterschiede benennen, die zwischen Tillich und Hisamatsu bestehen:

Der Grund der Wirklichkeit: Sein-Selbst / «Formless Self»

Hisamatsu nennt die Letztwirklichkeit «Formless Self». Dieses Absolute liegt allem Seienden, aber auch dem Nicht-Sein, dem Selbst, aber auch dem Nicht-Selbst zugrunde – und zwar ununterscheidbar von diesen. Es ist die unmittelbare Gegenwart des Seienden und des Selbst, steht dem Seienden und dem Selbst also nicht transzendent gegenüber, sondern ist ihnen zutiefst immanent, macht ihr Sein aus, besteht in diesem Sein, transzendiert aber die Form dieses Seins in Richtung der Formlosigkeit. Es ist die *konkreteste*, alles tragende Realität und darin eben unterschieden von Tillichs Verständnis der unbedingten Sinnform, die für ihn – wie vorhin zitiert – «eine letzte Abstraktion, rein ideeller Richtungspunkt, aber keine Realität» darstellt.²⁵⁴ Nishitani bezeichnet das «Feld der Leere» als das «absolute Diesseits»²⁵⁵.

Masao Abe antwortete auf die Frage, ob «Gott» und «śūnyatā» bedeutungsgleich seien, «My answer is, yes. That which is neither being nor nothingness and yet both being and nothingness indicates ultimate reality, which is the unobjectifiable non-dualistic dynamism transcending yet em-

²⁵⁴ Vgl.: Paul Tillich: Grundlinien des religiösen Sozialismus, in: Main Works / Hauptwerke III, hg. von Erdmann Sturm, Berlin 1998, 109.

²⁵⁵ Keiji Nishitani: Was ist Religion? (siehe Anm. 248), 241.

bracing all existing conflict and opposition.»²⁵⁶ Das gilt auch für die die Gegenüberstellung von Sein und Nichts.

Das Absolute besteht in der Überwindung aller Formen, aller Gestalten, die das Seiende und das Selbst angenommen hat, so, dass es sich gewissermaßen entkleidet – bis nur noch das reine Sein und das reine Selbst übrigbleibt. Alles Konkrete, Partikulare, alle Seinsformen, Anschauungsformen, Denkformen müssen abgestreift werden, um zum «Formless Self» zu kommen. Aber dieser Weg führt nicht *weg* vom Seienden, hin zu einem transzendenten Wesen, sondern auf den Grund des Seienden. Das Absolute steht dem Seienden und dem Selbst des Menschen nicht gegenüber, sondern macht sein Sein, seine Gegenwart aus. Es ist gewissermaßen das «Ding an sich», das aber nicht substanziell gedacht werden darf.

Bezieht man diese Auffassung zurück auf die von Tillich unterschiedene beide Wege der Gotteserkenntnis (Kap. 4.6), so würde das bedeuten: Beide Wege – der kosmologische und der ontologische – fallen zusammen. Nicht nur auf dem Weg der Selbsterkenntnis des Menschen wird Gott erkannt, sondern ebenso auf dem Weg der Seinserkenntnis aller Dinge. In der außermenschlichen Wirklichkeit begegnete Gott demnach nicht als der Fremde, sondern als das innerste Prinzip alles Seienden. Einen Bereich der Fremde gibt es demnach nicht. Die Gotteserkenntnis in der Wirklichkeit der Welt führt ebenso in das innerste Mysterium des Seins wie die Gotteserkenntnis der Existenzverfassung des Menschen.

Nach Tillich ist der göttliche Grund des Seins demgegenüber dem Seienden transzendent und steht diesem in kategorialer Unterschiedenheit gegenüber. Zugleich ist der Seinsgrund im Seienden anwesend; doch nicht so, dass er diesem ontisch eingepägt wäre, sondern so, dass er durch das Seiende hindurch «anwesend». Die Macht des Seins kann demnach immer nur in einer Dialektik von Immanenz und Transzendenz gedacht werden. Theologisch gesprochen: Gott bleibt der Ganz-Andere, indem er sich in der Gegenwart seines Geistes in der Wirklichkeit der Welt vergegenwärtigt. Die Wendung «Gott über Gott» fasst dabei diese beiden Bewegungsrichtungen zusammen: zum einen die Transzendierung aller Gottesbegriffe, wie überhaupt aller Religion, wie überhaupt aller endlichen Wirklichkeit und zum anderen die Vergegenwärtigung Gottes in der Wirk-

²⁵⁶ Masao Abe: *Buddhism and Interfaith Dialogue*: Part one of a two-volume sequel to *Zen and Western Thought*, hg. von Steven Heine, Houndsmills u. a. 1995, 110.

lichkeit, das heißt hier: die Anwesenheit Gottes auch dort, wo diese Gegenwart nicht in theistischen Deutemustern erfasst wird.

Die Beziehung zum Grund der Wirklichkeit: Identität/Partizipation

Der grundlegend unterschiedlichen Auffassung des Absoluten korreliert eine verschiedene Sicht der Zuordnung des Absoluten zum Seienden und zum Selbst. Hisamatsu sucht den Seinsgrund im Seienden auf, geht also von einer letzten *Identität* aus. Tillich geht dagegen vom Modell einer *Beziehung* zwischen Gott und Mensch aus. Diese Beziehung wird ermöglicht durch die von Gott gewährte *Teilhabe* an der Macht des Seins.

Hisamatsu rekurriert auf eine letzte Wesenseinheit allen Seins. Dies ist aber nicht im Sinn der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung gedacht, sondern als das Sein bzw. die Gegenwart des Seienden und des Selbst. In diesem Sinn bildet das Absolute die «Essenz» des Seins und des Selbst. Ziel der Meditation bzw. des Erleuchtungsweges ist es, in dieser Gegenwart aufzugehen und damit mit allem Seienden eins zu werden.

Tillich nimmt die Zuordnung demgegenüber nach dem Modell der *Beziehung* zwischen dem Seienden und dem Selbst auf der einen Seite und dem Seinsgrund auf der anderen vor. Diese Beziehung ist als eine vom Seinsgrund gewährte Teilhabe zu verstehen. Dem Identitätsprinzip Hisamatsus stellt Tillich also die Polarität von Identität und Partizipation gegenüber. Es kann nie zu einer Identität des menschlichen Selbst und des weltlichen Seienden mit dem göttlichen Sein-Selbst kommen. Dafür lassen sich zwei Gründe anführen. Der Grund besteht im unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch/Welt, wie er im Symbol der Schöpfung bzw. der Geschöpflichkeit ausgedrückt ist. Der zweite Grund besteht in der Gebrochenheit der menschlichen Existenzverfassung, also in der Entfremdung des Menschen von der Essenz des Seins, traditionell gesprochen: in der Sündigkeit der menschlichen Natur. Schöpfungstheologie und Hamartologie markieren also die Unterschiedenheit des Absoluten vom Relativen. Vor Nishitanis Behauptung, dass «in jedem Menschen ein Feld absoluter Formlosigkeit erschlossen»²⁵⁷ ist, dass also jeder Mensch im Absoluten steht, muss Tillich deshalb zurückweichen. Einzig in Jesus als dem Christus ist das wahre wesenhafte Sein unter den Bedin-

²⁵⁷ Keiji Nishitani, Was ist Religion? (siehe Anm. 248), 208.

gungen der Existenz erschienen, ohne von ihnen überwältigt worden zu sein.²⁵⁸

Richard DeMartino, der bei Tillich studiert hatte und in den Gesprächen mit Hisamatsu als engagierter und sich aktiv am Dialog beteiligender Übersetzer fungierte, brachte diese Differenz auf den Punkt, indem er erklärte, für Tillich werde das Partikulare «*in its ultimate significance*» erfahren, während Hisamatsu das Partikulare «*as ultimate*»²⁵⁹ erfahre.

Tillich schloss aus dieser Identifikation, dass das Individuelle und Partikulare seine Bedeutung verliere und letztlich im Absoluten aufgehe. Auch die Dimensionen des Sozialen, des Ethischen und des Geschichtlichen drohten in seinen Augen entwertet zu werden. Demgegenüber betonte er immer wieder die Bedeutung der Einzelnen in der Beziehung zum göttlichen Grund seiner Existenz. Dem hat Hisamatsu allerdings entgegengehalten, dass das Partikulare im «Formlosen Selbst» nicht aufgelöst werde, sondern darin gerade zu seiner Eigentlichkeit komme.²⁶⁰

Der Unterschied zwischen der christlichen Bestimmung der Beziehung zwischen Gott und Mensch durch das Prinzip der Partizipation bzw. durch eine Dialektik von Identität und Partizipation und dem buddhistischen Streben nach dem Verlöschen der Person, die dadurch identisch mit der Leere als letzter Wirklichkeit wird, spiegelt sich nach Tillich auch in den Zentralsymbolen der beiden Religionen. Beim «Reich Gottes»-Symbol steht das ontologische Prinzip der Partizipation im Vordergrund, bei *nirvana* das Prinzip der Identität. Beide enthalten aber auch das jeweils andere Prinzip.

Nach Tillich führt das Prinzip der Partizipation im Christentum zu einer Ethik der Nächstenliebe (*agapè*), während das Prinzip der Identität die buddhistische Ethik des Mitleids bzw. Mitgefühls (*karuṇa*) begründet.²⁶¹

Die Erkenntnis des Seinsgrundes: in seinen Symbolisierungen / als «reines Sehen»

Hisamatsu verdeutlicht die Erkenntnis des «Formless Self» – und damit dieses selbst – durch die Unterscheidung zweier Sichtweisen: das bewusste, gegenständliche Sehen, dessen Subjekt seinem Gegenstand in der

²⁵⁸ ST II, 104.

²⁵⁹ The Encounter of Religions and Quasi-Religions (siehe Anm. 239), 161.

²⁶⁰ A. a. O., 146.

²⁶¹ Vgl. dazu: Reinhold Bernhardt: Mitgefühl im Buddhismus und Mitleid im Christentum, in: Urs Breitenstein (Hg.): Empathie – individuell und kollektiv. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung, Basel 2019, 19–46.

Subjekt-Objekt-Spaltung gegenüber bleibt, und das «reine Sehen», bei dem der Sehende mit dem Gesehenen eins wird. Bei der ersten Sichtweise werden Gegenstände, die im Licht stehen, gesehen. Bei der zweiten Sichtweise geht es um die Erleuchtung durch das Licht selbst. Diese «Lichtung», diesen Zustand der Nicht-Dualität in objekt- und subjektloser Konzentration zu erreichen, ist das Ziel der Zen-Meditation. Jede Gestalt muss überstiegen werden; jede Form muss sich zurücklassen, um zur Formlosigkeit durchzudringen.

Nach Tillich kann sich der Seinsgrund demgegenüber immer nur in symbolischen Formen – allem voran im Symbol «Gott» – manifestieren. Es gibt keine Formlosigkeit, sondern nur die Dialektik von Gestaltwerdung und Transzendieren der Gestaltwerdungen, Symbolisierung und Protest gegen die Verabsolutierung des Symbols. Das Absolute gibt sich immer nur vermittelt zu erkennen. Man kann die Symbolgestalten nicht abstreifen, um zu dem von Hisamatsu beschriebenen «reinen Sehen» vorzudringen. Das «neue Sein» muss gewissermaßen von außen auf den Menschen zukommen und ihn ergreifen.

Dabei steht die Gotteserkenntnis immer in der Gefahr, die symbolisierte Wirklichkeit des Unbedingten – also das Absolute – mit dem bedingten Symbol«material», also mit den Anschauungsformen bzw. mit den Vermittlungsmedien zu identifizieren. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, muss das Gottsymbol immer wieder auf das Absolute hin transzendiert werden. Die Dialektik zwischen der Notwendigkeit der Symbolisierung und der Transzendierung des Symbols auf das Symbolisierte hin kann niemals nach einer Seite hin aufgelöst und schon gar nicht über sich hinaus – auf das von Hisamatsu beschriebene «reine Sehen» hin – geführt werden. Sie muss in das Verständnis des Gottesbegriffs integriert werden, indem dieser als Symbol – in der Differenz zwischen der Symbolgestalt (bzw. Medium) und dem Symbolgehalt (bzw. Telos) – verstanden wird.

Der Mensch ist nach Hisamatsu in der Lage, zur Erleuchtungserfahrung des «pure seeing» vorzudringen und damit sein wahres Selbst zu erkennen und zu aktualisieren, während er nach Tillich am «Neuen Sein», das gewissermaßen von außen auf ihn zukommt und ihn ergreift, unter den Bedingungen existenzieller Entfremdung immer nur fragmentarisch partizipieren kann. Dem «reinen Sehen» entspricht nach christlichem Verständnis das eschatologische Schauen, das unter den Gebrochenheitsbedingungen der Existenz nicht erschwinglich ist. Der eschatologische Vorbehalt, das heißt hier: die Differenz zwischen gegenwärtigem Glauben

und eschatologischen Schauen, kann und darf nach Tillich nicht eingezogen werden, während das ganze Streben des zen-buddhistischen Erkenntnisweges der Überwindung dieser Differenz im Hier und Jetzt gilt.

Die Erfahrung der «Leere»: Sinndefizit/Sinnfülle

Vor dem Hintergrund der Sinnkrise nach dem Zweiten Weltkrieg versteht Tillich «Leere» als ein geistiges Vakuum, in dem sich der Mensch nach Erfüllung ausstreckt und das damit zur Bedingung der Möglichkeit dieser Erfüllung wird. Es ist ein Zustand des Wartens und der Sehnsucht, ein Noch-Nicht, gewissermaßen eine adventliche Zeit, die dem Kommen eines neuen Sinns entgegengeht.²⁶² Leere steht demnach für ein kreatives Sinndefizit, für die verborgene Gegenwart des anwesenden Gottes. Insofern – und nur insofern – ist es eine «heilige Leere».²⁶³

Für Hisamatsu hingegen stellt die «Leere» nicht den Durchgangszustand der Suche nach Sinn und Erkenntnis dar, sondern den Vollendungszustand, der im Verlöschen der Person im Absoluten erreicht wird. Er verdeutlicht den Unterschied zwischen dem christlichen und dem zen-buddhistischen Verständnis an Meister Eckharts Auffassung des «heiligen Abgrundes». Nicht die Leere selbst stelle nach Eckhart das Ziel des spirituellen Weges dar, sondern das Gefülltwerden der Leere durch Gott.

Dem Verständnis der «Leere» korrespondiert die Auffassung des «Nichts». Nach Tillich steht das Nichts (als das jegliche Seinsmächtigkeit entbehrende Negative) dem Sein gegenüber. Es ist das, was das Seiende vernichtet; während es für Hisamatsu von aller Anhaftung an das Seiende befreit und somit in das Feld der Leere führt. Nach Tillich geht das Sein dem Nichtsein ontologisch voraus und umschließt es, während die Vertreter der Kyoto-Schule eher von einer symmetrischen Zuordnung von Sein und Nichtsein ausgehen, die beide ihren Grund im «absoluten Nichts» haben.²⁶⁴

²⁶² Vgl. dazu etwa: GW IX, 82–93.

²⁶³ Paul Tillich: *The Protestant Era*, Chicago 1948, 55–65; dt.: ders.: *Der Protestantismus*, Stuttgart 1950, 91–103. Vgl. dazu: Werner Schüßler, Erdmann Sturm: Paul Tillich (siehe Anm. 16), 112f.

²⁶⁴ Vgl. dazu die präzise Zusammenfassung, in: Werner Schüßler, Erdmann Sturm: Paul Tillich (siehe Anm. 16), 245; Yoshinori Takeuchi: *Buddhism and Existentialism. The Dialogue between Oriental and Occidental Thought*, in: Walter Leibrecht (Hg.): *Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich*, New York

4.8.4. Gestaltung der Lebensverhältnisse

Es war aber nicht nur der «Dialog der Lehre», also die Erörterung theologischer und philosophischer Fragen, der Tillich interessierte. In dem vom Buddhismus und Shintoismus geprägten Kontext Japans fragte er auch nach der lebensprägenden Kraft des Buddhismus, nach Erscheinungsformen der Frömmigkeitspraxis. Ich kann hier nur die Fragen andeuten, denen er nachging, nicht aber die Antworten referieren, die er bekam. Es würde den Rahmen dieser Darstellung sprengen, dem weiter nachzugehen.²⁶⁵

Fragen, die ihn interessierten, waren u. a.: Wie beten Buddhisten? Wie wirkt sich buddhistische Spiritualität im Alltag der Menschen aus? In Politik und Gesellschaft? Vermag der Buddhismus die Demokratie zu begründen? Gab und gibt es religiöse Erneuerungsbewegungen, die einer Verfestigung buddhistischer Bewegungen entgegenwirkten, vergleichbar der Reformation? Shin- und Zen-Buddhismus verstanden sich ja als solche Bewegungen.

Die für ihn wohl wichtigste Frage aber lautete: Geht aus dem Buddhismus eine geschichtsgestaltende und -erneuernde Kraft hervor, die das Bestehende verwandelt, verfestigte Strukturen aufbricht und neue Lebensformen hervorbringt?

Im Christentum sah er diese Kraft im Symbol des «Reiches Gottes» verdichtet. Ist die Grundhaltung des Buddhismus demgegenüber «konservativer»? – weltabgewandter? – geschichtsloser? Im Grunde ging es ihm dabei um die Frage, die Schleiermacher mit seiner Unterscheidung einer teleologischen und einer ästhetischen Frömmigkeitspraxis im Blick hatte.

Wie steht es um den Wert des Individuellen, wenn das Ziel des spirituellen Weges doch darin besteht, das Individuum zum Verlöschen zu bringen? Wenn gilt, was Hisamatsu ihm versichert hat: dass das Partikulare im «Formlosen Selbst» nicht aufgelöst wird, sondern dort erst zu seiner

1959, 291–318; Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg/Br. 1976; Jin Baek: *Nothingness. Tadao Ando's Christian sacred space*, Abingdon, Oxon (GB) 2009, 72ff.

²⁶⁵ Vgl. dazu Tillichs Bericht: *Meine Vortragsreise nach Japan – 1960*, in: *GW XIII*, 490–517, sowie die Literaturangaben in den Anm. 235, 239, 240, 242, 243.

Eigentlichkeit kommt – wie war das zu verstehen? Wie lässt sich das eigentliche Selbst im Nicht-Selbst finden?

Wie steht es um die Ethik? Bleibt es beim Mitleid mit dem Leidenden oder gehen aus der buddhistischen Spiritualität Impulse für praktizierte Nächstenliebe hervor?

In den Matchette Lectures summierte Tillich rückblickend noch einmal die wesentliche Unterschiede zwischen dem östlichen und dem westlichen Denken: die ethischen Bedeutung des Individuums, den personalen Charakter des Göttlichen gegenüber einem transpersonalen Absoluten, den unendlichen Abstand zwischen der individuellen Person und dem personalen göttlichen Wesen, bedingt durch die Schuld des Menschen und die Notwendigkeit der Vergebung gegenüber der Erhebung des spirituellen Menschen zum «Formlosen Selbst»²⁶⁶. Weiter nannte dort Tillich die Schöpfungslehre und die Bedeutung der Geschichte. Immer wieder stellte sich ihm die Frage nach dem ontologischen Status des Partikularen bzw. Individuellen.

Kritiker haben Tillich vorgeworfen, dass er in der Begegnung mit dem Buddhismus zu sehr von seinen westlichen Kategorien ausgegangen sei und allzu schematische Unterscheidungen und Gegenüberstellungen vorgenommen habe, dass er außerdem nur einen sehr kleinen Ausschnitt des Buddhismus kennengelernt habe und diesen noch dazu von seiner philosophischen Seite.

Tatsächlich sind Lehre und Leben im Buddhismus recht disparat. Aber man darf von einem Pionier eben nicht mehr als Pionierleistungen erwarten. In einer Zeit, in der die Begegnung mit dem Fremden noch kein Thema der Theologie war, hat er sich auf diese Exkursionen begeben und der Theologie damit wichtige Impulse gegeben. Die eigentliche Bedeutung der Begegnung Tillichs mit dem Buddhismus in Japan ist nicht in den Lehrgesprächen zu sehen, sondern in seinem Eintauchen in diese fremde Geisteswelt und ihre Lebensformen. Auf dieser nicht mehr nur intellektuellen, sondern kulturellen und letztlich existenziellen Ebene hat die tiefgreifende Verwandlung stattgefunden, von der Tillich im Rückblick gesprochen hat. Diese Wandlung hatte erhebliche Rückwirkungen auf sein theologisches Denken.

²⁶⁶ The Encounter of Religions and Quasi-Religions (siehe Anm. 239), 27f. Vgl. auch die Differenzen, die Tillich in seinem Reisebericht nennt: GW XIII, 504.

4.9. Tillich weiterdenken

«Ein System sollte nicht nur ein Punkt sein, an dem man angekommen ist, sondern auch ein Punkt, von dem man weitergeht. Es sollte wie eine Station auf dem endlosen Weg zur Wahrheit sein, an dem die vorläufige Wahrheit Gestalt geworden ist.»²⁶⁷

In den religionstheologischen Überlegungen, die Tillich in seinen letzten Lebensjahren entwickelt hat, finden sich Andeutungen, die er nicht mehr ausarbeiten konnte. Möglicherweise zeigen sie die Richtung an, in die er selbst seinen Ansatz weiterentwickelt hätte.

So hat er in seiner Vorlesung zur «Philosophy of Religion» von 1962 die Möglichkeit eingeräumt, dass sich die «Religion des konkreten Geistes» nicht nur in Jesus Christus, sondern auch in Buddha manifestiert haben könnte.²⁶⁸ Wenn man die formale Regel anwendet, dass «[d]as Glaubenssymbol [...] der Wahrheit am nächsten [ist], das nicht nur das Unbedingte, sondern zugleich seinen eigenen Mangel an Unbedingtheit ausdrückt»²⁶⁹, dann entspricht nicht nur Jesus Christus, sondern auch Buddha dieser Regel, denn auch er ist der Vergöttlichung seiner Person entgegengetreten.

An solche Aussagen schlossen sich Versuche an, Tillichs Religions­theologie dem Modell des Pluralismus im Rahmen des Dreierschemas von «Exklusivismus», «Inklusivismus» und «Pluralismus» zuzuordnen.²⁷⁰ Werner Schüßler lehnte diese Deutung ab und qualifizierte Tillichs Position als inklusivistisch. Es handele sich dabei aber nicht um einen vereinnahmenden Inklusivismus.²⁷¹ Ich selbst habe erwogen, Tillichs Position als «nicht-superioritären Inklusivismus» zu bezeichnen.²⁷² Diese Einordnun-

²⁶⁷ ST III, 9.

²⁶⁸ Vgl. Werner Schüßler, Erdmann Sturm: Paul Tillich (siehe Anm. 16), 155f.

²⁶⁹ GW VIII, 176f (Hervorhebung R. B.).

²⁷⁰ So etwa: Terence Thomas: *Convergence and Divergence in a Plural World*, in: Frederick J. Parrella (Hg.): *Paul Tillich's Theological Legacy. Spirit and Community*, Berlin, New York 1995, 42.

²⁷¹ Werner Schüßler: *Das kopernikanische Prinzip* (siehe Anm. 10), 102; ders., Erdmann Sturm: *Paul Tillich*, Darmstadt 2015², 150f.

²⁷² Reinhold Bernhardt: *Der Geist und die Religionen* (siehe Anm. 17), 44. In dem genannten Dreierschema enthält der Begriff «Inklusivismus» mehrere Bedeutungskomponenten, die sich überlagern und damit Unklarheiten im Begriffsgebrauch und -verständnis erzeugen: zum einen die Bedeutung von

gen sind gerechtfertigt, wenn man seine Religionstheologie vom hermeneutischen Zirkel der Theologie aus versteht, der in Christus seine normative Mitte hat. Wo Tillich die Religionen in diesem Zirkel thematisiert, kann er nicht anders, als sie auf den christlichen Glauben und damit auf Christus zu beziehen. Dabei kommt es unvermeidlich zu einem hermeneutischen Inklusivismus. So etwa in Aussagen, wie der am Ende des Abschnitts 4.4.1. referierten, der zufolge außerchristliche Theologien mit der christlichen letztlich übereinstimmen müssten. Das ist nicht problematisch, solange klar ist, dass es sich dabei um eine binnentheologische Perspektive handelt.

Die Deuteansätze, die Tillichs Religionstheologie im Sinn eines religionstheologischen Pluralismus verstehen, gehen demgegenüber eher von seinen religionsphilosophischen Überlegungen aus. Alle diese Einordnungsversuche – einschließlich meines eigenen – führen zu einseitigen und damit verkürzenden Deutungen. Sie kommen nicht umhin, den Tillich'schen Ansatz dem Leitgedanken des jeweiligen Modells gefügig zu machen, dem er zugewiesen werden soll. Es lassen sich Aussagen darin finden, die eine Einordnung in alle drei Modelle zulassen. Man muss nur die entsprechende Selektion vornehmen. Solche Schematisierungsversuche werden jedoch der Komplexität und Dialektik dieses Ansatzes nicht gerecht. Diese Problematik habe ich schon in der Einleitung beschrieben. Tillichs religionstheologischer Ansatz lässt sich nicht sinnvoll in ein ihm übergeordnetes Modell einordnen.

Solche Einordnungen stellen auch die Entwicklungen im Denken Tillichs nicht ausreichend in Rechnung. In seinen späten Arbeiten verstärkt sich die Tendenz, die religiöse Pluralität als Ausdruck der Universalität des Gott-Geistes anzusehen. So konstatiert er in ST III: «Jede Religion ist heilig, insofern sie auf Manifestationen des Heiligen selbst, nämlich des Grundes des Seins, beruht. Jede Religion ist Aufnahme

«Vereinnahmung» (*includere*), zum anderen der Anspruch auf Höherwertigkeit bzw. Überlegenheit. Beides sollte unterschieden und die zweite Bedeutungskomponente als «Superiorismus» bezeichnet werden. Nicht jeder Superioritätsanspruch ist mit einer theologischen Vereinnahmung anderer Religionen bzw. ihrer Anhänger verbunden und nicht jede Inklusion mit einem Superioritätsanspruch. Insgesamt scheint mir die Bezeichnung «Inklusivismus» im religionstheologischen Kontext wie das Dreierschema insgesamt wenig hilfreich zu sein.

von Offenbarungserfahrungen und Antwort auf sie.»²⁷³ Die Religionen werden hier stärker in ihrer Eigenbedeutung gewürdigt und weniger auf Christus hingeordnet. Die Einsicht wird ernster genommen, dass auch sie ihren Grund in Vergegenwärtigungen des göttlichen Seinsgrundes haben. Im Bezugsrahmen des christlichen Glaubens und im hermeneutischen Zirkel der Theologie erschließt sich die Gegenwart Gottes maßgeblich von Christus her. Doch stellt Tillich nun stärker in Rechnung, dass nichtchristliche Religionsgemeinschaften und -traditionen ihre eigenen maßgeblichen Erschließungen und ihre eigenen «theologischen» Zirkel haben.

An zwei Punkten scheint mir ein anknüpfendes Weiterdenken des Tillich'schen Ansatzes geboten und lohnenswert zu sein. Die in diesen Punkten enthaltene Kritik bezieht sich letztlich auf die idealistisch-philosophischen Grundlagen seiner Theologie. Im Grund ist es die Kritik, die Troeltsch an Schleiermacher geübt hat: Die konkreten, real existierenden Erscheinungsformen der Religionen müssten stärker zur Geltung kommen.

(1) Kontextualität und Pluralität

Tillich betont die Beziehung zwischen Religion und Kultur. Doch beide – Religion wie Kultur – werden vorwiegend im Singular behandelt. Der kulturellen und religiösen Pluralität wird nicht genügend Beachtung geschenkt. Tillich folgt einem geistphilosophisch universalen Verständnis der *einen* Geistes-, Kultur und Religionsgeschichte. «Geschichte ist bestimmt von dem Leben in der Dimension des Geistes und bestimmt das Leben des Geistes – in wechselseitiger Abhängigkeit.»²⁷⁴

Diese Tendenz zur Vergeistigung bestimmt auch Tillichs Theologie. Dass Theologie nicht im luftleeren Raum schwebt, sondern ihren Sitz im Leben von Diskursgemeinschaften hat, die wiederum durch ihre jeweiligen Zeitumstände und damit auch durch soziale, politische und kulturelle Gegebenheiten geprägt sind, spielt in seinem Theologieverständnis keine entscheidende Rolle.

Wie Karl Barth hat auch Tillich nicht mehr an der empirischen Wende der Geisteskultur der westlichen Welt teilnehmen können, die sich seit

²⁷³ ST III, 120.

²⁷⁴ ST III, 364.

Mitte der 1960er Jahre vollzog. Sie haben die Signale dieser Wende zwar noch aufgenommen, waren aber nicht mehr in der Lage, diese hinsichtlich ihrer Konsequenzen für die Methode der Theologie zu reflektieren. Sosehr beide in wacher Zeitgenossenschaft lebten und Theologie trieben²⁷⁵: In ihrer Theologie und Religionsphilosophie ist der Bezug auf das historisch Konkrete nicht sonderlich stark ausgeprägt. Sie denken «von oben», d. h. von der biblisch bezeugten Selbstoffenbarung Gottes (Barth) bzw. von einer idealistisch und existenzialistisch geprägten Religionsphilosophie (Tillich) aus. Von dort aus nehmen sie die konkreten Erscheinungsformen der Religionen in den Blick. Die Frage nach deren Eigenbedeutung und nach ihrem Selbstverständnis liegt ihnen von diesem Ansatz her nicht nahe.

Im Zuge einer solchen Kontextualisierung der religionstheologischen Diskurse kämen auch die realen interreligiösen Beziehungen, in denen das Christentum stand und steht, stärker zur Geltung. Das Historische und das Soziologische würde gegenüber dem Ideellen mehr Beachtung finden; und zwar im Blick auf das Christentum wie auch im Blick auf die ihm begegnenden Religionen. Tillichs Auseinandersetzung mit dem Buddhismus vollzog sich – zumindest vor und nach seinem Japanaufenthalt – weitgehend auf der Ebene der Lehre. Sie war hauptsächlich von philosophisch-theologischen Interessen geprägt. Die praktischen Dimensionen des Buddhismus als Lebensform kamen in den Blick, als er in Japan war. Das Eintauchen in den Kontext dieser Lebenswelt hat sein Interesse an den Lebensverhältnissen und der Kultur geweckt.

Tillich weiterzudenken bedeutet in dieser Hinsicht, die Eigenbedeutung und das Selbstverständnis anderer Religionsgemeinschaften und -traditionen stärker in die theologische Reflexion einzubeziehen, Theologie im inneren (oder auch im realen) Dialog mit den Selbstexplikationen nicht-christlicher «theologischer Zirkel» zu treiben, ohne dabei die Sachmitte des christlichen Glaubens preiszugeben. Ein solcher innertheologischer Dialog kann erstens das interreligiöse Verstehen fördern und damit zur Verständigung beitragen, zweitens den Boden bereiten, um den christlichen Glauben auch «nach außen» gegenüber den Anhängern anderer Religionen und Weltanschauungen zu «verantworten», sodass er auch *ihre* Existenz-

²⁷⁵ Das zeigt sich bei Tillich etwa in seinem «Blick auf die gegenwärtige Lage» von Religionen, Quasi-Religionen und ihren Begegnungen, in: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen (siehe Anm. 14), 51–64.

verfassung zu erhellen vermag, und drittens dessen Inhalt durch interreligiöse Bezugnahmen und Kontrastierung deutlicher herausarbeiten. Dies führt zum zweiten Punkt, der über den ersten noch hinausgeht.

(2) *Von «apologetischer Theologie» zu «interreligiöser Theologie»*

Im Rahmen der Korrelationsmethode hat Tillichs Auseinandersetzung mit Religion und Religionen ihren Ort auf der Seite der «Frage». Die «Antwort» ist der Christusoffenbarung zu entnehmen. Die von Tillich betonte Universalität des Geistwirkens könnte darüber hinaus zu der Konsequenz führen, dass die Antworten außerchristlicher Traditionen auf die existenziellen Grundfragen des Menschen nicht nur im Sinn eines dialogischen Gegenübers, sondern auch *im* hermeneutischen Zirkel der Theologie selbst noch stärker Gehör verdienen. Ihnen kann dort ein Gastrecht gewährt werden.

Gegenüber den «Antworten» des christlichen Glaubens mögen es fremde Worte sein, doch auch sie können Resonanzen auf das unbedingte Angegangensein des vom Geist Gottes ergriffenen Menschen darstellen. «Apologetische» Theologie wäre von daher in einem weiteren Sinn zu verstehen: als innertheologisches Gespräch der «Antworten», die sich gegenseitig infrage stellen und herausfordern. Die von Christus her zu gebende «Antwort» des christlichen Glaubens bleibt für Christinnen und Christen maßgeblich. Doch steht diese nicht einfach in sich fest und wird dann sekundär in einen interreligiösen Dialog eingebracht, vielmehr wird sie im Angesicht des religiös Anderen allererst formiert und immer wieder transformiert.

Paradigmatisch dafür war und ist die Bezugnahme auf das Judentum, von der wertvolle Impulse auf die Vergewisserung der «Antwort des christlichen Glaubens» ausgegangen sind. Wenn auch die Beziehung des christlichen Glaubens zum Judentum eine engere ist als die zu anderen Religionen, so können doch auch von diesen solche Impulse ausgehen. In seiner Begegnung mit dem Buddhismus hat Tillich diesen Weg eingeschlagen. Er konnte ihn aber nicht mehr weitergehen und die Konsequenzen dieser Öffnung für die Methode der Korrelation reflektieren. Nach Aussage von Mircea Eliade hat Tillich kurz vor dem Tod noch die Absicht geäußert, seine «Systematische Theologie» im Lichte seiner Begegnung mit

anderen Religionen neu zu schreiben.²⁷⁶ «Apologetische Theologie» würde sich demnach als «interreligiöse Theologie» verstehen.²⁷⁷

²⁷⁶ Mircea Eliade: Paul Tillich and the History of Religions, in: Jerald C. Brauer (Hg.): *The Future of Religions* (siehe Anm. 9), 33–35.

²⁷⁷ Zu meinem Verständnis dieses Begriffs siehe: Reinhold Bernhardt: *Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer «interreligiösen Theologie»*, in: ders., Perry Schmidt-Leukel (Hg.): *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (BThR 11), Zürich 2013, 43–66.

5. Karl Rahner

Karl Rahners Lehre vom «anonymen Christsein» war der meistdiskutierte religionstheologische Entwurf in der römisch-katholischen Theologie zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und in den Jahren danach. Viel Kritik wurde daran geübt, auch von seinen Weggefährten.¹ Als Ausgangspunkt dieser Lehre kann man die von Rahner gestellte rhetorischen Frage sehen, ob «der Christ auch nur für einen Augenblick glauben [kann], diese unabsehbare Schar seiner Brüder, nicht nur jener vor Christi Erscheinen [...], sondern auch seiner Gegenwart und der heraufziehenden Zukunft sei unweigerlich und grundsätzlich von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt?»²

Rahners religionstheologischer Entwurf operiert in drei Spannungsfeldern:

- Erstens will er die Universalität des göttlichen Heilswillens zur Geltung bringen, ohne dabei die Exklusivität des Heils in *Christus* zurückzunehmen. In welcher Beziehung stehen diese je für sich unaufgebbaren Glaubenssätze zueinander?
- Zweitens will er daran festhalten, dass der *Glaube* an Christus zum Heil notwendig ist («sine fide nulla salus»), aber auch der Tatsache gerecht werden, dass den meisten Menschen auf der Welt dieser Glaube bisher noch nicht vermittelt worden ist und aller Voraussicht nach auch nicht vermittelt werden wird. Wie verhält sich der universale Heilswille Gottes zu dem Faktum, dass sich die Menschheit mehrheitlich dem

¹ Am schärfsten von: Hans Urs von Balthasar: *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1964, 1967³, Trier 1987, 84–96, 124–129. Von Balthasar wirft Rahner die Reduzierung der Theologie auf Anthropologie vor und beklagt insbesondere, dass dieser die soteriologische Bedeutung des Kreuzestodes Jesu nicht ausreichend zur Geltung bringe. Vgl. auch: Johann B. Metz: *Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen*, in: Albert Raffelt (Hg.): *Karl Rahner in Erinnerung*. Düsseldorf 1994, 70–84.

² VI/546 (SW 22,2/284f). Hier wie bei den folgenden Belegstellenangaben aus Rahners Werken nenne ich zuerst (ohne Siglum) die Nummer des Bandes und die Seitenzahl(en) aus den «Schriften zur Theologie» (Einsiedeln, Zürich, Köln 1956–1984) und dann in Klammern die Belegstelle in den «Sämtlichen Werken» (Freiburg/Br., Zürich 1995–2018), abgekürzt mit «SW Band/Seite(n)».

Glauben an Christus verschließt? Und in welcher Beziehung stehen die nicht an Christus Glaubenden zum Heilsangebot Gottes?

- Drittens will er die Bedeutung der *Kirche* als Leib Christi zur Geltung bringen, aber auch der Einsicht Rechnung tragen, dass die Überlieferungen, Praxisformen und Gemeinschaftsbildungen nichtchristlicher Religionen für einen Großteil der Menschheit lebenstragende Bedeutung haben. In der zweitausendjährigen Christentumsgeschichte hat sich die christliche Kirche nicht durch die ihr eigene Überzeugungskraft souverän gegen die Religionen durchgesetzt, sondern steht nach wie vor – und vielleicht mehr denn je – in Konkurrenz zu anderen religiösen Wegen, die eine enorme Vitalität an den Tag legen. In welcher Beziehung stehen die Religionen zur Kirche?

Angesichts dieser Herausforderungen erkundet Rahner die Möglichkeit einer heilshaften Gottesbeziehung ohne expliziten Christusglauben und ohne Zugehörigkeit zur verfassten römisch-katholischen Kirche. Er blickt dabei sowohl auf die Anhänger anderer Religionen also auch auf diese Religionen selbst.

Im Folgenden soll zunächst auf Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche und Theologie geblickt werden, die den Boden für Rahners Lehre vom anonymen Christsein und die mit ihr verbundene Annahme einer Legitimität der Religionen bereitet haben. Dann stelle ich diese Lehrstücke dar und frage auch hier wieder, was sich daraus für die gegenwärtigen religionstheologischen Debatten ergeben könnte.

5.1. Die Vorgeschichte der Debatte

Karl Rahner knüpfte an Theologen an, die retrospektiv als Vertreter der «Nouvelle Théologie» bezeichnet werden³, vor allem an Henri de Lubac, aber auch an Joseph Maréchal und über diese auch an den Philosophen Maurice Blondel⁴. Das Interesse dieser Theologen – die wie Rahner zumeist Jesuiten waren – und Philosophen zielte darauf, dem klassischen

³ Vgl. dazu: Jürgen Mettepenningen: *Nouvelle théologie – new theology. Inheritor of modernism, precursor of Vatican II*, London 2010.

⁴ Vgl. dazu: Albert Raffelt: *Rahner und Blondel*, in: Andreas R. Batlogg, Mariano Delgado, Roman A. Siebenrock (Hg.): *Was den Glauben in Bewegung bringt*, Freiburg/Br. 2004, 17–33.

Thomismus und dem Neothomismus eine an Kant geschulte neue Interpretation des Thomas gegenüberzustellen. Dieser «Transzendentalthomismus» beansprucht, hinter die Verhärtungen des Thomismus zurückzugehen, Thomas selbst neu zur Sprache zu bringen und seine Theologie damit für die Moderne zu erschließen. Die Erkenntnistheorie des Thomas wird im Lichte der Erkenntnistheorie Kants gedeutet.

Maréchal hatte an der «Kritik der reinen Vernunft» aufzuweisen versucht, dass der menschliche Geist mit jedem seiner Akte immer schon vorgreift auf das absolute Sein, theologisch gedeutet: auf Gott. Seine Geistigkeit macht den Menschen zu einem transzendentalen, sich nach Gott ausstreckenden Wesen. Damit schreibt Maréchal der Vernunft nicht nur – wie Kant – eine regulative Funktion zu, sondern die Fähigkeit, das Sein zu erkennen. In «Geist in Welt»⁵ setzte sich Rahner mit dieser Deutung der menschlichen Geistigkeit auseinander.

Den Anknüpfungspunkt bei Thomas bot dessen Lehre vom «*desiderium naturale (innatum) visionis beatificae Dei*»⁶. Demnach sehnt sich jeder Mensch von seinem Wesen her nach der Schau Gottes. Das Konzil von Trient hatte diesen Gedanken aufgenommen und ihn zur Lehre von einer «Begierdetaufe» weitergebildet. Ihr zufolge ist schon der «Wunsch» (*votum*) bzw. das «Verlangen» (*desiderium*) nach der Taufe für die «Überführung aus dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Annahme zum Gotteskind durch den zweiten Adam, Jesus Christus unseren Heiland» ausreichend.⁷

⁵ Karl Rahner: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939, München 1964³.

⁶ Thomas, STh I, 12,1; CG III, 62.

⁷ Denzinger 1524, zit. nach: Neuner-Roos: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, neu bearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Regensburg 1971, Nr. 974. – Vgl. auch die Aussage zum Bußsakrament, dass der *Vorsatz*, bei gegebener Gelegenheit ein sakramentales Sündenbekenntnis abzulegen für die Sündenvergebung ausreichend sein kann (Denzinger, 1543, Neuner-Roos, 813).

Die Lehre von der «Begierdetaufe» lässt sich über Thomas von Aquin (STh TP q. 66 a. 11f) bis auf Ambrosius zurückverfolgen. In seiner Ansprache anlässlich des Todes von Kaiser Valentinian, der als Katechumene – also in der Vorbereitung auf die Taufe – gestorben war, sagte Ambrosius: «Dem ich die Wiedergeburt schenken sollte, den habe ich verloren; er aber hat die Gnade, die er

In seiner Enzyklika «*Mystici corporis*» (1943) brachte Papst Pius XII. gegen die Auffassung der «*Nouvelle Théologie*» die Besorgnis zum Ausdruck, die Freiheit Gottes und die Ungeschuldetheit der Gnade könnten in Gefahr geraten, wenn der Mensch schon in seiner natürlichen Verfassung die Potenzialität zur beseligenden Gottesschau trage. Schon Thomas hatte dieses Problem gesehen und die Gewährung der Gottesschau (d. h. der Schau nicht nur der *Existenz*, sondern des *Wesens* Gottes) dem übernatürlichen Gnadenhandeln Gottes zugeschrieben. Wenn Gott diese Schau nicht gewährt, bleibt das Sehnen des Menschen danach unerfüllt.

Eine weitere wichtige Weichenstellung wurde vorgenommen, als der US-amerikanische Jesuit Leonard Feeney die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche in einem rigoristischen Sinn auslegte. In einem Schreiben an den Erzbischof von Boston, Richard Jacob Cushing (1949) wies das Heilige Offizium diese Auslegung zurück. Unter Berufung auf die Enzyklika «*Mystici Corporis*» wurde darin das in der tridentinischen Votumlehre⁸ und bei Bellarmin⁹ noch *explizit* verstandene Votum nach der Taufe zu einem *impliziten* «*votum ecclesiae*» ausgedehnt und über die Begierde nach der *Taufe* hinaus wurde ein implizites Verlangen nach der *Kirche* postuliert («*votum ecclesiae*»).¹⁰ Das implizite «*votum ecclesiae*» kommt in der unbewussten Ausrichtung am Willen Gottes zum Ausdruck: «Wenn [...] der Mensch in einer unüberwindlichen Unkenntnis befangen ist, nimmt Gott auch einen einschlussweisen (impliziten) Wunsch (sc. zur Kirche zu gehören) an, der so genannt wird, weil er in jeder seelischen Einstellung enthalten ist, in der der Mensch sein Wollen dem Willen Gottes gleichförmig haben will.»¹¹ Das Votum muss «durch die «vollkommene Liebe» informiert» sein.¹² An diese Auffassung von einer vorbewussten Realisierung der Gottesbeziehung konnte Rahner anknüpfen.¹³

begehrt, nicht verloren» (De obitu Val. 51, PL 16 1368, Hervorhebung R. B.). Die Gnade wird also schon aufgrund des *Begehrens* nach der Taufgnade gewährt.

⁸ Denzinger, 1524.

⁹ Vgl. dazu: Nils Petrat: Wer gehört wirklich zur katholischen Kirche? Kirchenzugehörigkeit zwischen Kanonistik und Dogmatik, Paderborn 2018, 79–86.

¹⁰ Denzinger, 3869–3872; Neuner-Roos (siehe Anm. 7), 371.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Zur generellen Verortung der Theologie Karl Rahners in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts siehe: Karl-Heinz Neufeld: Karl Rahner im Kontext der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Mariano Delgado,

In dieser Debatte ging es um die (Neu-)Bestimmung der Beziehung von Natur und Gnade. Nach Henri de Lubac ist die Gnade Gottes nicht supranatural *über* der menschlichen Natur zu verorten, sondern *in* ihr. Die Theorie von einem *duplex ordo* (dem ordo der Natur und dem ordo der Gnade) wurde damit bestritten. Die Gnade steht nicht in einem extrinsischen, sondern in einem intrinsischen Verhältnis zur Natur.

Daraus ergaben sich ekklesiologische Konsequenzen. In seinem Buch «Catholicisme»¹⁴ verstand de Lubac die Katholizität der Kirche als universale, die ganze Menschheit umfassende Heilswirklichkeit. Es gibt kein Heil außerhalb der Kirche, es *kann* kein Heil außerhalb der Kirche geben, weil es kein Außerhalb der so verstandenen Kirche, das heißt: der Heilsvermittlung gibt. Als wesensmäßig auf die Heiligung ihres Lebens ausgerichtete Geschöpfe Gottes stehen *alle* Menschen in Beziehung zur heilshaften Wirklichkeit Gottes, sei es, dass ihnen diese Transzendenzbeziehung im expliziten Glauben zu Bewusstsein kommt, sei es, dass sie sie implizit in der zum Heil bestimmten Menschheitsgemeinschaft leben.

Auch Otto Karrer hatte 1934 eine Lehre von der unsichtbaren Kirche entwickelt, zu denen die Guten und Begnadeten gehören, die jenseits der sichtbaren Kirche stehen. Dabei hatte er vor allem Anhänger nichtchristlicher Religionen vor Augen. Die Grenzen der institutionellen Kirche sind demnach nicht deckungsgleich mit dem Kreis der Glaubenden. Einerseits gibt es Ungläubige in der organisierten Kirche, andererseits Menschen außerhalb der Kirche, die in einer gelebten, aber nicht im Sinn des christlichen Glaubens bewusst erfassten und bekenntnishaft artikulierten Gottesbeziehung stehen. Wenn diese ihrem Gewissen folgen, Gott suchen, das Heilige bejahen, indem sie den Idealen ihrer jeweiligen religiösen Tradition folgen, so leben sie nach Karrer auch ohne Christusglauben aus der Wahrheit Gottes und können seines Heils – auch ohne Empfang der Sakramente – teilhaftig werden. Es sind «heimliche, unbewusste Christen»¹⁵. Sichtbare und unsichtbare Kirche sind für Karrer zwei Aspekte der einen allgemeinen Kirche Jesu Christi. «Katholizität» bedeutet für ihn die Allum-

Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Berlin 1994, 11–25.

¹⁴ Henri de Lubac: Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Paris 1938; dt.: Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943.

¹⁵ Otto Karrer: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum; Freiburg/Br. 1934, 1936³, 232.

fassendheit des Heils. Er vertritt einen christozentrischen soteriologischen Universalismus.

Weitere markante Anstöße zur deutschsprachigen katholischen Diskussion um eine Theologie der Religionen in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil stammen von Thomas Ohm¹⁶ und Franz König¹⁷.

5.2. Die Lehre vom anonymen Christsein und von der Legitimität der Religionen

Die nun zu behandelnden beiden Lehren sind eng miteinander verbunden, aber doch auch unterschiedlich akzentuiert: Bei Rahners Überlegungen zum anonymen Christsein geht es um die Möglichkeit individuellen Heils: um das Heil dessen, der noch nicht mit der Christusbotschaft und der sie verkündenden und sakramental vergegenwärtigenden Kirche in existenzielle Berührung gekommen ist. Rahners Lehre von der Legitimität nichtchristlicher Religionen hingegen bezieht sich auf die kollektiven Geschichtswirklichkeiten der Religionen.¹⁸

¹⁶ Thomas Ohm: Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie, München 1950; Freiburg/Br. 1957.

¹⁷ Franz König (Hg.): Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte, 3 Bde., Wien 1951, 1956².

¹⁸ Rahner hat diese Lehrstücke vor allem in den folgenden Aufsätzen entfaltet: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (V/136–158 [SW 10/557–573]); Die anonymen Christen (VI/545–554 [SW 22,2/284–291]); Atheismus und implizites Christentum (VIII/187–212 [SW 21,2/885–903]); Kirche, Kirchen und Religionen (VIII/355–373 [SW 22,2/292–306]); Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche (IX/498–515 [SW 22,2/312–325]); Bemerkungen zum Problem des «anonymen Christen» (X/531–546 [SW 22,2/326–337]); Anonymer und expliziter Glaube (XII/76–84 [SW 22,2/338–344]); Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils (XII/251–282 [SW 22,1b/884–907]); Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen (XII/370–383 [SW 22,1b/908–917]); Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen (XIII/341–350 [SW 22,2/345–351]); Über den Absolutheitsanspruch des Christentums (XV/171–184 [SW 30/121–132]).

Eine Zusammenstellung von Sekundärliteratur, welche die Phase der intensivsten Diskussion um diesen Ansatz abdeckt, findet man in: Nikolaus Schwerdt-

Zur Terminologie: Statt vom «anonymen Christsein» spricht Rahner von «anonymen Christen», vom «anonymen Christentum» und vom «impliziten Christentum»¹⁹. Er gebraucht diese Begriffe weitgehend synonym.²⁰ Auch die beiden letztgenannten Begriffe möchte er ganz im Sinn des ersten verstanden wissen, auf das Individuum bezogen also.²¹ Ich fasse alle drei unter dem Begriff «anonymes Christsein» zusammen, sofern damit das «Christsein» des einzelnen Nichtchristen bezeichnet ist. Allerdings gebraucht Rahner den Begriff «anonymes Christentum» gelegentlich auch, um die «Christlichkeit» der nichtchristlichen Religionen anzusprechen. Wo diese Bedeutung intendiert ist, behalte ich den Begriff bei. Der Begriff «Christentum» bezeichnet bei Rahner also oft nicht die christliche Religion in ihren geschichtlichen Erscheinungsformen, sondern den theologischen Gehalt des Christlichen, den *Christus praesens*. So kann er etwas sagen, dass das Christentum Christus ist, d. h. geschichtlich manifest gewordene Anwesenheit Gottes. Dass es ihm bei der Rede vom «anonymen Christentum» auf die Terminologie nicht ankommt, hat Rahner deutlich zum Ausdruck gebracht.²²

Einerseits scheint Rahner nun die Lehre von der Legitimität der Religionen als spezifische Anwendung der Lehre vom anonymen Christen zu verstehen, nämlich als Anwendung auf die Anhänger anderer Religionen. Darüber hinaus lässt sie sich aber auch auf andere Bezugsgruppen anwenden, wie etwa auf Atheisten²³ und sogar auf Anhänger der nichtkatholischen christlichen Konfessionen.²⁴ Die Lehre von der Legitimität der Religionen hätte demnach einen engeren Geltungsbereich als die Lehre vom anonymen Christsein. Andererseits deutet Rahner an, dass die Frage nach der theologischen Legitimität der nichtchristlichen Religionen «nicht von

feger: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen», Freiburg/Br. 1982, 433–445.

In der folgenden Darstellung verwende ich Material aus: Reinhold Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1993², 174–198, in einer stark überarbeiteten Form.

¹⁹ VIII/187 (SW 21,2/885).

²⁰ IX/499f (SW 22,2/312f).

²¹ X/532 (SW 22,2/327).

²² IX/502 (SW 22,2/315).

²³ VIII/187–212 (SW 21,2/885–903).

²⁴ VIII/355–373, bes. 365–368 (SW 22,2/292–306, bes. 299–302).

der Theorie des anonymen Christen *allein* aus beantwortet werden kann»²⁵. Das legt nahe, dass die Lehre von der Legitimität der Religionen weiter gefasst ist als die vom anonymen Christsein. Die Zuordnung zwischen beiden ist also nicht ganz eindeutig.

5.2.1. Die Lehre vom anonymen Christsein

Ich rekonstruiere dieses Lehrstück, indem ich vier Grundaussagen entfalte, die Rahner darin zur Geltung bringt. Die erste ist auf Gott bezogen, die zweite auf den Menschen, die dritte auf Christus und die vierte auf die Kirche.

5.2.1.1. *Der Heilswille Gottes ist universal*

Gott will, «dass alle Menschen gerettet werden und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen» (1Tim 2,4) Diese Aussage bildet das tragende biblische Fundament der Lehre vom anonymen Christsein, wie überhaupt der Theologie Karl Rahners.²⁶ Gottes Gnade ereignet sich potenziell immer und überall.²⁷ Dies geschieht im Modus des Angebots, als Ermöglichung des Heilempfangs.²⁸ Allen Menschen ist diese Möglichkeit geboten.

Die vom Heilswillen getragene Beziehung Gottes zum Menschen ist durch zwei Aspekte charakterisiert:

- Unbedingtheit: Der Heilswille Gottes unterliegt keinen Bedingungen, die vom Menschen zu erfüllen wären. Er ist frei, souverän und unbedingelt. So hängt er auch nicht von einer ausdrücklichen Gewusstheit, von der glaubenden Annahme, vom Sakramentsempfang und von der Zugehörigkeit zur Kirche ab.
- Respektierung menschlicher Freiheit: Dass Gottes Heilswille nicht von einem Beitrag des Menschen abhängt, bedeute jedoch nicht, dass

²⁵ X/545 (SW 22,2/336) (Hervorhebung K. R.).

²⁶ Darüber hinaus verweist Rahner auf den Noah-Bund und dessen Besiegelung durch Christus (VI/546 [SW 22,2/285]); Vgl. auch: Karl Rahner, Art. «Heilswille Gottes, allgemeiner», in: HTTL Bd. 3, 268f. In IX/503f (SW 22,2/315f) verankert Rahner dieses Lehrstück in der theologiegeschichtlichen Tradition.

²⁷ X/539 (SW 22,2/332); I/408 (SW 8/27f). Art. «Heilswille Gottes, Allgemeiner H. G.», in: LThK², Bd. 5 (1960), 165–168 (SW 17/1, 295–298); Art. «Heilswille Gottes, Allgemeiner», in: SM II (1968), 656–664 (SW 17/2, 1081–1088); Art. «Heilswille Gottes, allgemeiner», in: HTTL Bd. 3 (1972); 266–272.

²⁸ X/539 (SW 22,2/332).

Gott die Freiheit des Menschen übergehen würde. Das zum Heil geschaffene Gegenüber kann sich der göttlichen Gnade verschließen. Die Gnade ist dem Menschen – *jedem* Menschen – angeboten, verfügt aber nicht über diesen.

Was von Gott her bereits *Wirklichkeit*, weil effektiver Gotteswille ist, eröffnet dem Menschen eine *Möglichkeit*, die er ergreifen kann. Der universale Gotteswille schafft nicht den vollendeten Heilszustand, wohl aber die objektive Wirklichkeit der Heilsmöglichkeit für alle Menschen. Jeder Mensch muss zumindest die Möglichkeit haben, «einer echten, ihn rettenden Gottesbeziehung in seinem Leben und zwar zu allen Zeiten und Situationen der Menschheitsgeschichte teilhaftig zu sein»²⁹. Das gilt auch für die Millionen Nichtchristen, die keiner oder einer außerchristlichen Religion angehören.

Dabei ist das Heilsangebot nicht eine in sich ruhende, passive Möglichkeit, deren Realisierung in das Belieben des Menschen gestellt ist. Es bietet dem Menschen nicht die freie Wahl einer gleichgewichtigen Alternative, sondern ist bereits «die Tat Gottes, die die falsche Wahl des Menschen überholend aufsprengt und erlöst»³⁰. Die göttliche Gnade begegnet dem Menschen somit nicht nur im Modus unverbindlicher Einladung, sie wirkt auf ihr Angenommenwerden durch den Menschen hin, ohne dessen Freiheit außer Kraft zu setzen.

Rahner gesteht zu, dass die Proklamation des universalen Heilswillens Gottes in der biblischen Überlieferung in Spannung zu der Auffassung steht, dass das Heil exklusiv an den expliziten Christusglauben und an das ausdrückliche Bekenntnis zu Christus gebunden ist. Erst später in der Theologiegeschichte sei die Lehre vom «Heil für alle» zur Entfaltung gelangt.³¹ Dennoch reiche das biblische Fundament durchaus zur Begründung dieser Lehre aus.³² Heute könne sie «als kirchenamtlich klar ausgedrückte Lehre gelten, so daß sie als absolut verbindlich anzusehen ist»³³.

²⁹ V/151 (SW 10/568).

³⁰ V/146 (SW 10/564).

³¹ X/534f (SW 22,2/328f).

³² Am ehesten kann man dafür auf Mt 25,31–46 verweisen.

³³ XII/254 (SW 22,1/886); Vgl. Bert van der Heijden: Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973, 265–274.

5.2.1.2. *Die Gnade Gottes ist in die Natur des Menschen eingeschrieben*

Die Natur des Menschen (d. h. alles, was ihm mit dem Menschsein gegeben und was damit allen seinen Akten vorgegeben ist) und die Gnade Gottes stehen sich nicht wie Fremde gegenüber. Sie sind auch nicht wie zwei mehr oder weniger voneinander isolierte Stockwerke übereinander angeordnet.³⁴ Die Gnade ist *in* der Natur.³⁵ Sie ist zugleich deren Ermöglichung und Erfüllung. Die Gnade tritt nicht äußerlich überbietend und vervollkommnend zur menschlich-weltlichen Natur hinzu, sondern wirkt in ihr. Daher kann die Natur nicht allein aus dem «kategorialen» Bedingungsgeflecht der Welt bestimmt werden.

Rahner spricht von der «Natur» des Menschen in einem philosophischen und in einem theologischen Sinn. Philosophisch ist damit die menschliche Geistnatur des Menschen gemeint. Als personale Geistwesen eignet dem Menschen von Natur aus ein Streben zur Selbstüberschreitung auf das Unendliche hin.³⁶ Seine Natur besteht in dem ins Unendliche geöffneten Geist. Auf diese Weise ist der Mensch «transzendental» ausgerichtet.³⁷ Als transzendentes Subjekt ist er offen für eine überempirische,

³⁴ IV/212ff (SW 5,1/113ff).

³⁵ Zum Verhältnis von Natur und Gnade äußert sich Rahner in I/323–345, bes. 336–345 (SW 5,1/66–83, bes. 76–83); IV/209–236 (SW 5,1/111–132); Art. «Gnade», in: LThK², Bd. 4, 992f (SW 17,1/247–249); XIII/344f (SW 22,2/347f); u. ö. Zum übernatürlichen Existential: in VIII/359–362 (SW 22,2/295–298); XIII/345 (SW 22,2/348) u. ö. Sekundärliteratur zu dieser Frage findet sich zusammengestellt bei Nikolaus Schwerdtfeger: Gnade und Welt (siehe Anm. 18), 161–211.

³⁶ Als Beispiele für solche Transzendenzenerfahrungen nennt Rahner: «das Erlebnis der unendlichen Sehnsucht, des radikalen Optimismus, der baren Unzufriedenheit, der Qual der Unzulänglichkeit alles Greifbaren, der radikale Protest gegen den Tod, die Erfahrung, einer absoluten Liebe gegenüberzustehen, gerade dort, wo sie von tödlicher Unbegreiflichkeit ist und von schweigender Verslossenheit zu sein scheint, die Erfahrung einer Schuld und einer dennoch bestehenden Hoffnung» (IV/231) [SW 5,1/128f.].

³⁷ «Transzendental» ist hier nicht primär von Kant, sondern von Maréchal her zu verstehen als eine «vertikale» Orientierung auf die göttliche Wirklichkeit hin. – «Kategoriales» meint im Sinne Rahners immer entweder sinnlich Anschaubares oder daraus durch Abstraktion im endlichen Begriff Gedachtes. «Transzendental» dagegen ist die Hinordnung des Menschen auf die Transzendenz, auf das unsagbare, die sinnliche Anschauung und den endlichen Begriff übersteigende Geheim-

übergeschichtliche, übernatürliche Wirklichkeit. Diese anthropologische Grundstruktur liegt allem Erkennen und Handeln zugrunde.

Die theologische Betrachtung schließt daran an und geht darüber hinaus: Die Geistnatur ist von der Gnade Gottes umschlossen und auf Christus als deren Ereignungszentrum ausgerichtet. Um die mit der Geistigkeit des Menschen gegebene «natürliche» Selbstüberschreitungstendenz auf die übernatürliche Gnade hin auszurichten, hat Gott dem Wesen des Menschen ein «übernatürliches Existential» eingestiftet.³⁸ Die Gnadenmitteilung bildet die innere, wirkende Mitte der Menschennatur. Durch das «übernatürliche Existential» ist der Mensch von der Gnade auf die Gnade hin angelegt. Der Seinsverfassung des Menschen ist damit auf die Selbstüberschreitung auf Gott als den Grund seines Seins hin angelegt. Diese korreliert der Selbstentäußerung Gottes auf den Menschen hin. So wie Gott in der Selbstmitteilung seiner Gnade inkarnatorisch auf den Menschen hin ausgerichtet ist, so ist der Mensch auf Gottes Selbstmitteilung hin finalisiert.

Der universale Heilswille wirkt also nach Rahner im «übernatürlichen Existential» als dauernde Zielbestimmung des Menschen, die seinem Wesen eingeschrieben ist und ihn auf Gott hin ausrichtet.³⁹ Er hat im Menschen ein Bereitschaftspotential für den Empfang der Selbstmitteilung angelegt.⁴⁰

Die Beziehung zwischen Natur und Gnade ist somit zum einen durch gegenseitige Hinordnung aufeinander und zum anderen durch Finalisierung der ersten auf die zweite hin bestimmt, wobei die Finalisierung durch das «übernatürliche Existential» gewirkt wird.

Die das Wesen des Menschen konstituierende Dynamik auf Gott hin prägt nicht allein das Sein, sondern auch das Bewusstsein.⁴¹ Rahner unterscheidet zwischen einem gegenständlichen, reflexiven, expliziten und

nis» (Alexander Gerken: *Offenbarung und Transzendenzenerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf 1969, 20).

³⁸ I/339 (SW 5,1/78f). Mit der Deutung das «desiderium naturale» als «übernatürliches Existential» des Menschen folgt Rahner der «Nouvelle Théologie» und führt sie weiter.

³⁹ Vgl. auch IV/226–229: «Entelechie» (228) (SW 5,1/124–127: «Entelechie» [126]); IX/507f (SW 22,2/319f); X/539f (SW 22,2/332f); XII/81 (SW 22,2/342).

⁴⁰ XII/81 (SW 22,2/342).

⁴¹ IV/224–229 (SW 5,1/122–127), IX/507 (SW 22,2/319), XII/81f (SW 22,2/342f).

einem transzendentalen, apriorischen, impliziten Bewusstsein, zwischen einer gegenständlichen *G*ewusstheit und der *B*ewusstheit, die alles Wissen erst ermöglicht.⁴² Für das «objektive» Geschenk der göttlichen Gnade ist es nicht entscheidend, dass der Beschenkte explizit um diese Gnadengabe weiß. Die übernatürliche Dynamik auf die transzendente Erfüllung hin hängt nicht von solcher Kenntnisnahme und Anerkennung ab. Als transzendente Bewusstheit ist sie in jedem Menschen angelegt, ob er es weiß oder nicht, ob er es eingesteht oder leugnet. Das gilt für das Menschsein aller Menschen in gleicher Weise.

In Korrelation zu dieser Unterscheidung von zwei Ebenen des menschlichen Bewusstseins unterscheidet Rahner auch zwei Modi, in denen Gottes Offenbarung den Menschen erreicht: Zum einen kommt sie als «kategoriale», geschichtlich vermittelte Wortoffenbarung von außen auf ihn zu. Zum anderen ist sie als «transzendente» Offenheit für Gottes Selbstmitteilung immer schon mit dem Menschsein gegeben. Würde die äußere Wortoffenbarung auf einen davon bisher unberührten Adressaten treffen, wäre sie nach Rahner gar nicht als übernatürliche Offenbarung erkennbar. Die Offenbarung, die den Menschen durch geschichtliche Medien erreicht, bringt ihm keine gänzlich neue Selbstmitteilung Gottes. Sie macht explizit, was dem Menschen implizit in seinem transzendentalen Bewusstsein immer schon gegeben ist. Das innere, in die Geistnatur des Menschen eingesenkte Wort Gottes bildet den Verstehenshorizont für das von außen verkündete, tendiert aber gleichzeitig auf dieses hin als auf seine sehnlich erwartete Erfüllung und Vollendung. «Die ausdrücklich christliche Offenbarung wird zur reflexen Aussage der gnadenhaften Offenbarung, die der Mensch in der Tiefe seines Wesens schon immer unreflex erfährt.»⁴³

Den beiden Ebenen des Bewusstseins und der Offenbarung korrelieren zwei Ebenen des Glaubens: der implizite und der explizite Glaube. Der explizite Glaube ist – im Blick auf seine Inhalte und Vollzüge – auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins angesiedelt; er kann in einem ausdrücklichen Bekenntnis zur Sprache gebracht und in kirchlichen Vollzügen praktiziert werden. Der implizite Glaube wird demgegenüber in der vorbewussten Existenzhaltung aktual vollzogen. Er besteht in der Selbstbejahung des Menschen als eines auf Transzendenz angelegten Wesens.

⁴² X/538 (SW 22,2/331).

⁴³ VI/549 (SW 22,2/287).

Der Mensch wird da zum anonym bzw. implizit Glaubenden, wo er sich selbst in seiner ganzen Verfasstheit, mit all den «noch nicht überschaubaren Implikationen der Dynamik seiner geistigen Bewegung»⁴⁴, annimmt, wo er dem sittlichen Ruf seines Gewissens folgt⁴⁵, wo er Glaube, Liebe und Hoffnung also aktual – im Existenzvollzug – praktiziert.⁴⁶ «Vollzieht somit der Mensch als geistige Person in der totalen Entscheidung über sich selbst seine »Natur«, so ist diese personale Entscheidung konkret immer auch unvermeidlich eine Stellungnahme für oder gegen die übernatürliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes selbst.»⁴⁷

Wohl hat sich ein solcher Glaube noch nicht «gegenständlich-begrifflich objektiviert»⁴⁸, wohl ist er nur unthematisch und rudimentär⁴⁹, dennoch kann Rahner ihn «Glaube im eigentlichen Sinn» nennen⁵⁰. Auch wird solch anonymer Glaube – wie jeder freie personale Akt – kein rein geistiges Geschehen bleiben. Er äußert sich, verleiht sich, nimmt Gestalt an, geht in die Welt, in Geschichte und Gesellschaft ein.⁵¹

Wie der explizite Glaube so stellt auch der implizite Glaube eine von Gott gewirkte und im Menschen wirkende Möglichkeit dar, die dieser in der ihm verliehenen Freiheit annehmen, aber auch ablehnen kann.⁵² Mit der Ablehnung verspielt der Mensch sein Heil. Ohne übernatürlichen Glauben, der Hoffnung und Liebe einschließt, kann er keine Rechtfertigung vor und durch Gott empfangen. Das allen Menschen geltende *Ange-*

⁴⁴ X/542 (SW 22,2/334).

⁴⁵ V/147 (SW 10/565).

⁴⁶ IV/154 (SW 12/321f); siehe auch VI/549f (SW 22,2/287f); VIII/208 (SW 21,2/900f); IX/238 (SW 15/609). Vgl. Klaus Riesenhuber: Der anonyme Christ nach Karl Rahner, in: ZThK 86, 1964, 300f.

⁴⁷ Karl Rahner: Die Zugehörigkeit zur Kirche (siehe Anm. 71), 184. Ebenso in: ders.: Die Gliedschaft in der Kirche (siehe Anm. 71), 88.

⁴⁸ X/542 (SW 22,2/334).

⁴⁹ X/543 (SW 22,2/335).

⁵⁰ X/542 (SW 22,2/334).

⁵¹ In seinen «drei Appelle[n]» an das anonyme christliche Daseinsverständnis weist Rahner auf derartige Ausgestaltungen des anonymen Glaubens hin. Vgl. dazu Karl-Heinz Weger: Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg/Br. 1986, 143f; Nikolaus Schwerdtfeger: Gnade und Welt (siehe Anm. 18), 373–380.

⁵² XII/252–254 (SW 22,1/884–887).

bot der Gnade macht noch nicht aus jedem Menschen einen implizit oder explizit Glaubenden. Das Angebot, das die Ermöglichung des Heils bewirkt, läuft ins Leere, wenn es vom Menschen nicht angenommen wird. Sittliche Tugendhaftigkeit allein vermag noch nicht zur Rechtfertigung durch Gott zu führen.⁵³

Die allen Menschen gegebene Möglichkeit des Heils kann von diesen also auch schuldhaft verspielt werden.⁵⁴ Und so entsprechen den beiden Ebenen des Glaubens – der verbalen, expliziten, bekennenden einerseits und der aktualen, impliziten, praktizierten andererseits – zwei Gestalten des Unglaubens. So wie das Heilsangebot, das durch die Wortoffenbarung auf der Ebene der ausdrücklichen Bewusstheit vermittelt wird, explizit zurückgewiesen werden kann, so kann auch das Heil, das dem Menschen in seinem transzendentalen Bewusstsein angeboten ist, im aktuellen Existenzvollzug ausgeschlagen werden. Mit einer solchen Zurückweisung des göttlichen Heilsangebotes leugnet der Mensch die Wirklichkeit der Gnade, indem er sich in Gegensatz zu seinem eigenen übernatürlichen Existenzial setzt.⁵⁵ Dieses bleibt ihm jedoch auch dann erhalten, wenn er ihm aktual widerspricht.

Wie verhält sich nun der anonyme zum expliziten Glauben, die innere, an das transzendente Bewusstsein ergangene, zur äußeren, sprachlich und sakramental vermittelten Offenbarung? Beides sind nicht parallel verlaufende und gleichberechtigte Wege Gottes mit den Menschen. Vielmehr ist der explizite Glaube dem impliziten qualitativ übergeordnet. So wie die Natur durch das übernatürliche Existenzial auf die Gnade hin finalisiert ist, so ist der implizite Glaube auf den expliziten hin finalisiert.

Wo die Gnade sich einmal dem reflexiven Bewusstsein des Menschen ausdrücklich bekundet hat, ist dieser unausweichlich in die Entscheidung von Annahme oder Ablehnung gestellt. Es gibt dann keinen Weg mehr zurück zu dem mit der Natur des Menschen gegebenen unthematischen transzendentalen Glauben. Der implizite Glaube kann also bestenfalls als temporäre, vorläufige Billigung gelten, die ihre Berechtigung aus der *unverschuldeten* Abwesenheit des expliziten bezieht. Der implizite Glaube ist nur solange von Gott anerkannt, bis sich die Gelegenheit zu seiner Aufhebung

⁵³ Diese Auffassung hatte der Jesuit Ripalda im 17. Jahrhundert vertreten (X/536 [SW 22,2/330]; XII/77 [SW 22,2/338f]).

⁵⁴ Nur andeutungsweise in: VIII/358 (SW 22,2/294); IX/503 (SW 22,2/316).

⁵⁵ VI/550 (SW 22,2/288).

durch den expliziten bietet. Er ist eine einstweilen geduldete Vorform, die auf ihre Erfüllung hin angelegt ist und diese erwartet. In diesem Sinn kann er als eine Art *praeparatio Evangelii* gelten. In seiner Gnade erkennt Gott diese Form des Glaubens als zur Rechtfertigung ausreichend an, solange dem Menschen das Wort Gottes noch nicht ausdrücklich bekannt geworden ist; er verliert aber dann und dort seine Berechtigung, wo eben diese Offenbarung ergeht.⁵⁶

5.2.1.3. *Christus ist die Finalursache des Heils*

Bisher wurde genau genommen nur vom anonymen oder impliziten *Glauben* bzw. *Gläubigen* gesprochen. Es bedarf eines weiteren Gedankenschrittes, einer christologischen Wendung, um den anonymen Theisten nun auch zum anonymen Christen zu erklären: Gottes universaler Heilswille hat sich selbst manifestiert, konkretisiert und damit spezifiziert.

Nach Rahner besteht die Gnade darin, «daß Gott dem Menschen nicht nur *irgendeine* heilvolle Liebe u. Nähe zuwendet, irgendeine heilvolle Gegenwart schenkt [...], sondern ihn an Gottes Natur selbst teilhaftig, Mit-erbe mit dem Sohn schlechthin, Berufener zum ewigen Leben Gottes von Angesicht zu Angesicht, Empfänger der unmittelbaren Anschauung Gottes, also Gottes eigenen Lebens [...] sein läßt».⁵⁷ Dazu ist die Gnade in die Geschichte eingetreten, hat sich inkarniert, ja personifiziert. Sie ist also nicht nur eine «innere» Wesenseigenschaft Gottes, sondern die Grundbestimmung seines aktiven Weltbezugs und als solche ist sie aus Gott heraus und in die Geschichte hineingegangen, ohne sich Gott gegenüber zu verselbstständigen. Sie hat sich in der Geschichte – im Christusereignis – materialisiert und damit geschichtlich verewigt.⁵⁸ Doch nicht erst seit dem historischen Auftreten Jesu ist die rechtfertigende Gnade an Christus gebunden. Als endgültiges Ziel und irreversible Vollendung des Heilswillens Gottes ist Christus auch dessen uranfänglicher Grund, daher spricht Rahner von «Finalursächlichkeit».⁵⁹

⁵⁶ Zusammenfassend: XII/76–84, bes. 83f (SW 22,2/338–344, bes. 343f); Art. «Mission III. Mission und implizite Christlichkeit», in: SM III, 549 (SW 17,2/1208f).

⁵⁷ Karl Rahner: Art. «Gnade», in: LThK², Bd. 4, 991 (SW 17,1/247).

⁵⁸ Karl Rahner, Art. «Gnade», a. a. O., 994 (SW 17,1/249f).

⁵⁹ VIII, 231 (SW 22,1/724f); XII/377 (SW 22,1/913); Karl Rahner: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br.

Die Universalität des Heilswillens gibt es nicht ohne die Spezifität der Heilswirklichkeit, die zu allen Zeiten – auch schon *vor* Christus – am Werk war und ist. Die mit dem übernatürlichen Existenzial gegebene allgemeine Begnadung der menschlichen Natur ist somit christologisch qualifiziert: durch die Eröffnung des Heils in Christus. Die allgemeine Begnadung des Menschen ist auf die in der Inkarnation geschehene Begnadigung hin erfolgt.⁶⁰ Die Gnade zieht die menschliche Natur nicht nur zur Selbstüberschreitung und Selbstentäußerung hin, sondern – durch das übernatürliche Existenzial – zur göttlichen Natur, wie sie im Gottmenschen mit der menschlichen Natur vereinigt ist. Sie zieht sie zur Vergöttlichung in Christus hin.⁶¹

Diese Verschränkung der Anthropologie mit der Christologie bildet die Grundlage für Rahners Lehre vom anonymen Christsein. Sie kommt etwa in folgenden Aussagen zur Sprache: «Dadurch, dass das Wort Gottes Mensch geworden ist, ist real ontologisch die Menschheit auch schon im voraus zur faktisch gnadenhaften Heiligung der einzelnen Menschen, zum Volk der Kinder Gottes geworden.»⁶² «Wer sein Menschsein ganz annimmt [...], der hat den Menschensohn angenommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat»⁶³, weil «die Mitte des Menschen Gott

1976, 309 (SW 26/301f). Christus ist das «universale Ursakrament des Heils» (XII/271 [SW 22,1/899]).

⁶⁰ VI/548f (SW 22,2/286f). Zur Inkarnation: IV/137–155 (SW 22,2/309–322).

⁶¹ Vgl. dazu V/18–24, bes. 21f (SW 10/579–584, bes. 581f), aber auch den ganzen Zusammenhang in IV/137–172 (SW 12/309–322).

⁶² II/89 (SW 10,67f).

⁶³ IV/154 (SW 12/322). Vgl. auch die Beschreibung dieses impliziten Christusbezuges durch Tück und Hoping: «Wenn eine Person sich vorbehaltlos auf den Anderen einlässt mit dem Wagnis, dass ihre Liebe ins Leere läuft, *ist Christus bereits mit bejaht*. Denn in der transzendentalen Tiefe jeder Hingabe ereignet sich die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die in Christus vollendete Gestalt gewinnt. Vorbehaltlose Bejahung schliesst zugleich die Weigerung ein, den Anderen dem weglosen Abgrund des Nichts zu überlassen. Ihr ist eine Hoffnung eingeschrieben, die über den Tod hinausgeht und in der Auferweckung Jesu ihren Haftpunkt hat. An seinem Leben wird ablesbar, dass der Mensch durch die je grössere Nähe zu Gott nicht eingeschränkt wird, sondern allererst zu sich selbst findet» (Jan-Heiner Tück, Helmut Hoping: Kein Christentum jenseits des Christentums. Vor hundert Jahren wurde Karl Rahner geboren, in: NZZ Nr. 55, 06.03.2004, Beilage «Literatur und Kunst», 47, Hervorhebung R. B.).

selbst ist und seine Form die des menschengewordenen Gottes selbst»⁶⁴. Gegen diese Verschränkung der Anthropologie mit der Christologie wurde von den Kritikern Rahners z. T. scharfer Einspruch erhoben. Sie warfen ihm eine unzulässige Vermischung von Natur und Gnade vor.

Wie sich der allgemeine Heilswille Gottes in Christus spezifiziert hat, so spezifiziert sich nach Rahner auch die allgemeine, im Menschen angelegte Ausrichtung auf das Unendliche zu einer Ausrichtung auf Christus hin. Christus ist die Finalursache des göttlichen Heils in der Geschichte der Gnade hin zum wahren Menschsein. Von daher kann Rahner die Menschwerdung Gottes als den einmalig höchsten Fall des Wesensvollzugs des Menschen überhaupt würdigen; dort kommt der Mensch zu sich, wo er sich an das unbegreifliche Geheimnis Gottes weggibt.⁶⁵

Allein in Jesus von Nazareth hat die Gottmenschlichkeit Gestalt angenommen. Dem Christusereignis kommt damit soteriologische Exklusivität zu: *extra Christum nulla salus*. Hier ist thematisch geworden, was als transzendente Konstitution, d. h. als Ausrichtung auf das Unendliche schon immer in der menschlichen Natur angelegt ist. Das im transzendentalen Bewusstsein Implizierte wird in der Christusbotschaft ausdrücklich. Hier erfüllt sich das Wesen des Menschen, sein Verlangen nach einer übernatürlichen Seinsweise, nach Vergöttlichung, das «*desiderium naturale visionis beatificae*»⁶⁶, kurz: das übernatürliche Existenzial; hier ist die Zielbestimmung der ganzen Schöpfung verwirklicht, hier in der *unio hypostatica*.⁶⁷ Durch die Menschwerdung Gottes ist die Menschennatur konsekriert.

Wenn es aber wahr ist, dass das Heil für den Menschen allein «das Heil Christi ist, weil es ein anderes Heil nicht gibt, dann muß man nicht nur ein anonymer Theist, sondern auch ein anonymer *Christ* sein können [...]»⁶⁸. So ist die theologische Universalität des allgemeinen Heilswillens und die anthropologische Universalität der Begnadung der menschlichen Natur durch eine in der Christologie und dann auch in der Ekklesiologie begründete Exklusivität qualifiziert.

⁶⁴ V/16 (SW 10/577f).

⁶⁵ IV/142 (SW 12/312f); VI/548 (SW 22,2/286f).

⁶⁶ IV/214 (SW 5,1/115), im Rückgriff auf Thomas in der Interpretation von Maréchal.

⁶⁷ V/210–212 (SW 15/239–241). Vgl. auch: VIII/362 und 363f (SW 22,2/297 und 298f).

⁶⁸ VI/546f (SW 22,2/284f) (Hervorhebung K. R.); vgl. V/144f (SW 10/562f); V/155 (SW 10/570f); VI/550 (SW 22,2/288).

Nach Rahner muss es das Ziel des unthematischen Glaubens sein, sich «in einen durch das Evangelium objektivierten und artikulierten Glauben hinein [zu entwickeln], den wir als den christlichen Glauben einfachhin ansprechen. Der Keim hat kein Recht, keine Pflanze werden zu wollen. Aber weil er noch keine entfaltete Pflanze ist, darf man dem Keim nicht den Namen absprechen, den man der Pflanze gibt, die werden soll»⁶⁹; und dieser Keim heißt anonymes Christsein.

Erst im expliziten Wissen um das Christusereignis, in der bewussten Teilnahme daran, kommt der im Wesen des Menschen angelegte implizite Christusbezug zur Ausdrücklichkeit und damit der Mensch zu sich selbst. Christsein ist das zu-sich-selbst-gekommene Menschsein. Da sich aber die explizite Mitteilung der Christusoffenbarung nur über geschichtlich-kategoriale Wege vollziehen kann und diese Wege noch nicht alle Menschen erreicht haben, lässt Gott auch das anonyme, unreflexive Christsein gnädigerweise zur Rechtfertigung genügen.

Aber wiederum gilt: Das Gnadenangebot muss angenommen werden. Anonymes Christsein ist noch nicht durch das *Angebot* der Heilsgnade begründet. Wäre dem so, dann müssten *alle* Menschen als «anonyme Christen» bezeichnet werden. Nach Rahner ist ein anonym Christ jedoch nur derjenige, der das Heilsangebot Christi (aktual) angenommen hat⁷⁰; er ist es so lange und nur so lange, bis ihm Gottes Wort in Ausdrücklichkeit begegnet.

5.2.1.4. Die Kirche ist der Raum des voll verwirklichten Heils

Rahners ganze Theologie kreist um die Inkarnation der Gnade. Inkarnation bedeutet Verleiblichung in Geschichte und Gesellschaft, Greifbarwerdung, Umsetzung in hörbare Sprache und sichtbare Zeichen, Gestaltwerdung, Explizierung und Konkretisierung. Die grundlegende, in Jesus Christus erfolgte Manifestation der göttlichen Gnade und Offenbarung sucht ihren Adressaten, den Menschen, dort auf, wo er lebt: in Geschichte und Gesellschaft. Sie tritt auf geschichtlichem Weg – dem Weg der Heilsgeschichte – an ihn heran und geht nicht etwa unmittelbar in die subjektive Innerlichkeit des Individuums ein. Gnade und Offenbarung bedienen sich kategorialer Medien, konkret: Sie bedürfen der sakramentalen Vergegen-

⁶⁹ X/543 (SW 22,2/335), vgl. VI/550f (SW 22,2/287f).

⁷⁰ X/533f. (SW 22,2/327f). Vgl. auch Klaus Riesenhuber: Der anonyme Christ (siehe Anm. 46), 290f.

ständlichung, des menschlichen Wortes der Verkündigung, der Institution der Kirche. Diese ist die sichtbare Darstellung des Heilswillens Gottes in der Geschichte und die unverzichtbare Instanz der Heilvermittlung.⁷¹

Der Inkarnation der Gnade und der Einbindung des Glaubens in die Geschichte korreliert die Sozialnatur des Menschen. Der Mensch ist von Natur aus nicht primär ein in privater Innerlichkeit existierendes Individuum, sondern ein Gemeinschaftswesen. Glaube ist daher immer auch ein gemeinschaftlicher Vollzug. So wie der Mensch sein Menschsein in einem sozialen Gefüge hat, so hat er auch die für alles Menschsein konstitutive Bezüglichkeit auf Gott in der Teilhabe an einem geistlich-sozialen «Leib». Da nun aber das Heil kein namenloses und unbekanntes ist, sondern sich ein für allemal mit der Person Christi verbunden hat, kann letztlich nur die Partizipation am Leibe Christi Heil vermitteln. In der Christus-Kirche wird die Gnade Gottes kategorial gegenständlich. Die in dieser Kirche inkarnierte Gnade Christi bedeutet «nur die Weiterung des Geheimnisses Christi, seine bleibende sichtbare Gegenwart in unserer Geschichte [...]»⁷². «Seit es Christus gibt, seitdem er im Fleisch als Wort Gottes in Absolutheit gekommen und die Welt in seinem Tod und seiner Auferstehung real und nicht nur theoretisch mit Gott versöhnt, das heißt geeinigt hat, ist dieser Christus und seine bleibende geschichtliche Gegenwart in der Welt, Kirche genannt, *die religio*, die den Menschen an Gott bindet.»⁷³

Nach Rahner hat sich also der von Ewigkeit her bestehende universale göttliche Heilswille ein für allemal in Christus inkarniert und damit expliziert und identifiziert. Diese Inkarnation setzt sich in den geistlichen Leib Christi, also in die Kirche hinein fort. Und für diese gilt damit die gleiche

⁷¹ Rahner hat sein Kirchenverständnis, in dem die beiden Aspekte der Kirche als geistlicher Leib Christi und als Institution der römisch-katholischen Kirche miteinander verbunden sind, nicht in einem eigenen Traktat zur Ekklesiologie dargestellt. Wichtig – auch für die Genese der Lehre vom anonymen Christsein – ist der Aufsatz «Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «*Mystici Corporis Christi*»», in: ZKTh 69, 1947, 129–188; dieser Aufsatz erschien in einer überarbeiteten und erweiterten Fassung unter dem Titel «Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «*Mystici Corporis Christi*»», in: II/7–94 (SW 10/3–71). Außerdem: Karl Rahner: Kirche und Sakramente (QD 10), Freiburg/Br. 1960 (SW 18/4–69).

⁷² VI/550 (SW 22,2/288). Vgl. auch IV/137 (SW 12/309).

⁷³ V/139f (SW 10/559f) (Hervorhebung K. R.).

Exklusivität, die nach Rahner auch Christus zukommt: *Extra ecclesiam nulla salus*. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist heilsnotwendig.⁷⁴

Doch nun kommt alles auf den Kirchenbegriff an. Analog zur Unterscheidung zweier Offenbarungsweisen (der mit dem Menschsein gegebenen Ausrichtung auf Gott und der in Christus vollzogenen Offenbarung des Wesens Gottes), zweier Ebenen des Gottesbewusstseins (der vorreflexiven und der reflexiven) und zweier Glaubensweisen (der impliziten und dem expliziten) unterscheidet Rahner einen weiten von einem engen Kirchenbegriff. Der weite Begriff von Kirche begegnet schon in der Patristik (bei Justin, Irenäus, Origenes und Augustin). Er sieht die Kirche mit der Schöpfung beginnen (*ecclesia ab initio* bzw. *ab Abel*). Demnach sind «alle Gerechten ab initio mundi zur Einheit des corpus Christi zusammen[ge]fasst»⁷⁵. Diesen Gedanken nimmt Rahner auf und untermauert ihn mit seiner Lehre vom übernatürlichen Existenzial, das in allen Menschen angelegt ist. Auf diese Weise ist Christus implizit im transzendenten Bewusstsein eines jeden Menschen präsent und damit haben alle Menschen die Möglichkeit, als bewusste Christen zur institutionellen Kirche oder als anonyme Christen zur Kirche im weiten Sinn zu gehören.

In der sich zu Christus bekennenden institutionell verfassten Kirche sind die explizit Gläubigen versammelt. Die anonymen Christen dagegen sind zwar nicht durch einen institutionellen Zusammenschluss verbunden, doch auch ihr Glaube verlangt nach kategorialer Ausdrücklichkeit und wird sozial manifest – in Sozialgestalten des anonymen Christentums. Dieses besteht im sozialen Lebensvollzug der Menschen, die in einer ihr Dasein transzendierenden Existenzhaltung leben, d. h. die für ihre Mitgeschöpfe und für den Grund allen Seines offen sind.

Auch die beiden Kirchenbegriffe sind nicht gleichberechtigt aufeinander hingeordnet; der universale sucht seine Eigentlichkeit und Ausdrücklichkeit im partikular-institutionellen. Diese Ausrichtung verwirklicht sich graduell: Innerhalb des anonymen Christentums sind Grade der Bindung an die institutionelle Kirche zu unterscheiden. Die Graduation bemisst

⁷⁴ II/43f. (SW 10/31f).

⁷⁵ Heinz Robert Schlette: Einige Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen; in: Johann B. Metz u. a. (Hg.): *Gott in Welt* (FS Karl Rahner), Bd. 2, Freiburg/Br. 1964, 309.

sich dabei an der Bewusstheit der Zugehörigkeit zu eben dieser Kirche, also daran, wie nahe oder fern sie ihr stehen.⁷⁶

Doch gilt auch hier wiederum: Nicht alle Menschen gehören zur Kirche im weiteren Sinn. Diejenigen, die im Laufe ihres Lebens aktual das Gnadenangebot abgelehnt haben, indem sie sich in einer ganz auf sich selbst zentrierten Existenzhaltung einkapselten, haben diese Möglichkeit nicht realisiert. Niemand ist von Gott aus der universalen Kirche ausgeschlossen, einige Menschen haben sich aber selbst ausgeschlossen.

5.2.1.5. *Zwischenergebnis*

Die folgenden Gegenüberstellungen korrelieren einander (in vertikaler Richtung) und die Verhältnisbestimmungen zwischen ihnen (in horizontaler Richtung) sind strukturanalog:

| | |
|--|--|
| Allgemeiner Heilswille Gottes, der schon die Natur des Menschen auf Gott ausrichtet | Offenbarwerden des Heils in Christus |
| Transzendente Gnadenmitteilung | Kategoriale Gnadenmitteilung |
| Habituelle Gnade | Aktuelle Gnade |
| Transzendentes Bewusstsein; Bewusstheit | Gegenständliches Wissen; Gewusstheit |
| Transzendente Offenbarung in der Natur des Menschen durch das «übernatürliche Existential» | Kategoriale Offenbarung durch die von außen (sakramental und verbal) dem Adressaten zukommende Christusoffenbarung |
| Impliziter Glaube; Anonymes Christsein | Expliziter, bekennder Glaube; Bewusstes Christsein |
| Universaler Kirchenbegriff: ecclesia ab initio/Abel | Enger Kirchenbegriff: institutionell verfasste (römisch-katholische) Kirche |

Das jeweils in der linken Spalte Genannte ist auf das rechts davon aufgeführte hin angelegt und stellt dessen Antizipation dar. Das Anonyme ist finalisiert auf das Ausdrückliche als auf seine Eigentlichkeit, seine Ziel-

⁷⁶ Karl Rahner: Art. «Kirchengliedschaft», in: LThK², Bd. 6, 223–225 (SW 17,1/314–316).

bestimmung, seine Erfüllung in geschichtlicher Manifestation. Es hat in diesem seine Finalursache, wirkt als solche in ihm und ist darin schon vorläufig und rudimentär realisiert. Zudem fungiert es als Erkenntnis-horizont, sodass das Zweitgenannte nicht als Fremdes äußerlich zum Ersten hinzutritt, sondern als bereits in dessen innerster Mitte Wirkendes sein Werk vollendet.

Man kann also beide Dimensionen nicht einfach gegenüberstellen wie das Allgemeine bzw. Unspezifische zum Speziellen, wie Anlage und Vollendung, wie Potenz und Realisierung. All das ist nicht unzutreffend, greift aber zu kurz. Das erste besteht vom zweiten her und auf es hin, das zweite ist die Explikation des im ersten Implizierten. Es ist die oben dargestellte Beziehung zwischen Natur und Gnade, die all diese Beziehungen bestimmt: zum einen die gegenseitige Hinordnung aufeinander und zum anderen die Finalisierung der ersten auf die zweite hin.

Wo das Explizite aufgrund äußerer Umstände noch nicht gegeben ist, lässt Gott auch das universale Anonyme in seiner Uneigentlichkeit gelten. Dabei gibt es eine Graduation innerhalb der geschichtlichen Manifestationen des Anonymen auf das Explizite hin, die in diesem jedoch nicht linear fortgesetzt, sondern überhöht, qualitativ überboten wird. Und so kann es da, wo sich das göttliche Christuswort einmal existenziell zur Geltung gebracht hat, kein legitimes Zurück zum bloß anonymen Glauben geben; er ist als überwundene Entwicklungsstufe preiszugeben.

Die vier in 5.2.1. dargestellten Grundaussagen, die Rahners Lehre vom anonymen Christsein zugrunde liegen, lassen sich auch als aufeinander aufbauende Schrittfolge verstehen: (a) Der universale Heilswille Gottes, der sich in Christus grundlegend und für alle Menschen heilsam offenbart hat, ist auch vor und außerhalb der Christusoffenbarung wirksam. Seine Extension ist größer als die der geschichtlichen Christusoffenbarung, seine Intension ist identisch mit dieser. (b) Vor jedem Wissen des Menschen hat sich dieser Heilswille in der anthropologischen Grundstruktur als transzendente Formkraft betätigt. Er richtet den Menschen aus auf den Empfang der übernatürlichen Gnade. Dieser Empfang geschieht im Glauben. Der zur heilenden Rechtfertigung erforderliche Glaube kann dabei unthematisch in einem Akt der Selbstannahme vollzogen werden. (c) Weil alles Heil seine Zielursache in Christus hat, strebt auch der anonyme bzw. implizite Glaube diesem Ziel entgegen. Er tendiert auf seine Thematisierung im expliziten christlichen Glauben hin. Der implizit Glaubende ist daher ein «anonymer Christ». (d) Weil sich der Glaube aber immer in Sozialge-

stalten manifestiert, gibt es neben der Kirche als der Sozialgestalt des expliziten Glaubens auch ein anonymes Christentum als Sozialgestalt des impliziten Glaubens.

5.2.2. Die Lehre von der Legitimität der Religionen

Während die Lehre vom anonymen Christsein auf den Menschen bezogen ist und ihren systematischen Ort damit in der theologischen Anthropologie hat, wendet sich die Lehre von der Legitimität der Religionen von dort aus den Religionen als Geschichtswirklichkeiten zu. Die in Christus definitiv offenbarte Gnade Gottes ist nicht nur als «übernatürliches Existential» in die Menschennatur hineingelegt, sie ist auch der «Welt» und damit der Geschichte und damit auch der Religionsgeschichte eingeprägt.⁷⁷

Rahners These lautet, dass nichtchristliche Religionen «nicht nur Elemente einer natürlichen Gotteserkenntnis, vermischt mit erbsündlicher und [...] menschlicher Depravation [enthalten], sondern auch übernatürliche Momente aus der Gnade, die dem Menschen wegen Christus von Gott geschenkt wird», sodass sie durchaus als legitime, d. h. heilsbedeutende Religion anerkannt werden könne.⁷⁸ Im Kontext seiner ekklesiologischen Überlegungen hat Rahner bereits dem anonymen Christsein eine Sozialgestaltigkeit zugestanden, d. h. angenommen, dass sich dieses auch sozial als geschichtlich-gesellschaftliches Phänomen außerhalb der christlichen Kirche manifestiert. Dabei hat er den Kirchenbegriff universal entgrenzt.

Die inkarnatorische Gnade begegnet nach Rahner nicht dem isolierten, abstrakten Menschen an sich, sondern einem sozial und religiös eingebundenen Gemeinschaftswesen, d. h. sie sucht ihn auf in der jeweiligen konkreten Religion seines Lebensraumes und seiner Gegenwart.⁷⁹ Daraus ergibt sich, dass der Mensch in seiner jeweiligen Religion eine (ihm unbewusste) Beziehung zu Gott eingehen kann. Es ist dies die Beziehung zu dem einen Gott, der sich gnadenhaft in Christus zum Heil aller Menschen offenbart hat. Weil jede Beziehung zu diesem Gott heilsamen Charakter hat, müssen auch die nichtchristlichen Religionen, in denen diese Beziehung möglich und wirklich ist, «in der Heilsprovidenz Gottes einen posi-

⁷⁷ IV/296f (SW 18/439–446).

⁷⁸ V/143 (SW 10/562).

⁷⁹ V/151 (SW 10/568).

tiven Sinn haben können»⁸⁰. So gelangt Rahner zu einer Bestimmung der legitimen Religion als einer «institutionelle[n] Religion, deren «Benützung durch den Menschen zu einer bestimmten Zeit im ganzen als positives Mittel der richtigen Beziehung zu Gott und so zur Erlangung des Heils angesehen werden kann und so in Gottes Heilsplan positiv einkalkuliert ist»⁸¹.

Diese Sicht anderer Religionen hat Rahner den Vorwurf eingetragen, er relativiere das Christentum: Wenn das Heil auch von Nichtchristen anonym erlangt werden könne, wozu dann noch Verkündigung, Sakramentsempfang, Kirchenzugehörigkeit, Mission und Bekehrung? Warum solle ein Mensch expliziter Christ werden, der doch auch schon als anonym Christ Gottes Rechtfertigung erlangen könne?⁸² Dieser Einwand unterstellt eine Gleichordnung von anonymem und explizitem Christentum und übersieht die eindeutige und konsequente Finalisierung des ersten auf das zweite hin.

Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass Rahner die legitime außerchristliche Religion keineswegs gleichberechtigt neben das Christentum stellt. Alle Religion bezieht ihre Legitimität von dem in Christus angebotenen Heil, wie es in der Kirche vermittelt wird. Daher ist jede Religion auf die Kirche hin ausgerichtet und findet letztlich allein in ihr ihre Erfüllung.

⁸⁰ V/147 (SW 10/565).

⁸¹ V/148 (SW 10/565).

⁸² So etwa Leo Elders: Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie Karl Rahners, in: ThGl 55, 1965, 124–131; Paul Hacker: The Christian Attitude Toward Non-Christian Religions, in: ZMR 55, 1971, 81–97, bes. 83f. Dagegen: Rahner V/155f (SW 10/570f), VI/552f (SW 22,2/289f), IX/505–515 (SW 22,2/317–325); Art. «Mission III: Mission und «implizite Christlichkeit», in: SM III, 547–551 (SW 17,2/1207–1210). Zu diesem Streitpunkt siehe: Nikolaus Schwertfeger: Gnade und Welt (siehe Anm. 18), 382–424; Bert van der Heijden: Karl Rahner (siehe Anm. 33), 283–296; Johannes Heinrichs: Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen, in: Elmar Klinger (Hg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (siehe Anm. 121), 53; Heinrich Fries: Der anonyme Christ – Das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens, in: Elmar Klinger (Hg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (siehe Anm. 121), 25.40f.

Die Legitimität der Religionen besteht auf der Ebene, die Rahner zwischen Christentum und Nichtchristentum einzieht.⁸³ Die drei Ebenen lassen sich folgendermaßen darstellen:

| | | |
|-------------------|-----------------------|-----------------------------------|
| Expliziter Glaube | Explizites Christsein | Christentum |
| Impliziter Glaube | Anonymes Christsein | Legitime, vorchristliche Religion |
| Unglaube | Nichtchristlichkeit | Illegitime Religion |

Bei der mittleren Ebene handelt es sich um ein Übergangsstadium, das auf eine der beiden anderen Ebenen führt. Die Beziehung zwischen der oberen und der mittleren Ebene ist nach Rahner eine inklusive, die Beziehung der oberen und der mittleren zur unteren Ebene dagegen eine exklusive. Zwischen jeder der drei Ebenen besteht ein qualitativer Unterschied.

Beim Übergang vom Unglauben zum impliziten Glauben (bzw. von der Nichtchristlichkeit zum anonymen Christsein) ist ebenso eine Bekehrung erforderlich wie bei jenem vom anonymen zum expliziten Christsein, auch wenn sich die Bekehrung im ersten Fall nicht als reflexiver Akt vollzieht, der mit einem verbal artikulierten Bekenntnis verbunden ist. Es handelt sich dabei nicht nur um einen Akt des Bewusstseins, sondern um den Eintritt in eine neue Existenzform. Im Überschritt von der nur innerlich geoffenbarten, bloß unterschwellig bewussten, nur gebrochen, undeutlich, verzerrt wahrgenommenen Ausrichtung auf Gott hin zu der hellen Einsicht in die volle, klare und eindeutige Ausdrücklichkeit des in Christus Ereignis gewordenen Wortes vollzieht sich ein existenzieller Qualitätssprung.

Ebenso findet zwischen der legitimen nichtchristlichen und der christlichen Religion nicht bloß ein quantitativer Zuwachs statt, sondern ein qualitativer Umbruch, der allerdings auch nicht als «endgültige[r] und unüberwindbare[r] Widerspruch»⁸⁴ verstanden werden darf.

Rahner denkt also keineswegs daran, mit seiner Lehre von der Legitimität der vorchristlichen Religionen Abstriche am Absolutheitsanspruch des Christentums vorzunehmen. Im Gegenteil, er stellt diesen Anspruch

⁸³ Auch hier sind die Begriffe «Christentum» und «Nichtchristentum» nicht in einem im religionsgeschichtlich-beschreibenden, sondern in einem theologisch-normativen Sinn zu verstehen.

⁸⁴ V/18 (SW 10/579).

seinen Erwägungen unangefochten voran.⁸⁵ «Wenn das Christentum Christus ist, die absolute Tat Gottes am Menschen, in der Gott sich selbst gibt, dann kann das Christentum und so die Kirche auf den Anspruch eines Absolutheitscharakters und auf eine universale Sendung nicht verzichten.»⁸⁶ Die christliche ist die «absolute und somit einzig für alle Menschen bestimmte Religion»⁸⁷. «Als Kirche Christi ist das Christentum eine eschatologisch endgültige und unfehlbare Größe, zu deren Grundbestand eine Norm gehört, die zur sicheren Unterscheidung zwischen Richtigem und Falschem anleitet, die also erlaubt, das Gottwidrige unzweifelhaft zu erkennen und auszuscheiden.»⁸⁸ Die Universalität nimmt der Exklusivität nichts an Schärfe. Die Legitimität der Religionen gilt nur bedingt, nur unter der Bedingung des Noch-Nicht, der Vorchristlichkeit.

Auch die Beziehung zwischen den Religionen und der Kirche als dem institutionell verfassten Leib Christi folgt dem in 5.2.1.5. zusammengefassten Beziehungsmuster. Daraus ergeben sich auch die folgenden beiden Näherbestimmungen:

5.2.2.1 Die Legitimität einer nichtchristlichen Religion ist eine graduelle

Die außerchristlichen Religionen stellen nach Rahner Mischgebilde dar, in denen einerseits übernatürliche, gnadenhafte Elemente und andererseits religiöse, ethische, metaphysische Depravation, Irrtum und Entartung koexistieren, einerseits Gottgewolltes, andererseits bloß Menschliches, in jeweils spezifischer Verteilung. Die Legitimität einer Religion bezieht sich dabei allein auf den in ihr verwirklichten Willen Gottes. Sie wird also von keiner menschlichen Verfälschung dieses Willens beeinträchtigt (also auch nicht von o. g. Depravationen), es sei denn, eine solche etablierte sich gerade als Wesensbestandteil der Religion.⁸⁹ Die Rede von der Legitimität der Religion meint dabei nicht, dass eine auf diese Weise gewürdigte Reli-

⁸⁵ «Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann» (V/139 [SW 10/559]). Vgl. VI/545 (SW 22,2/284).

⁸⁶ VIII/339 (SW 21,2/815). Vgl. VIII/338f (SW 21,2/815f), VIII/355f, 363f (SW 22,2/292f, 298f).

⁸⁷ V/142 (SW 10/561).

⁸⁸ V/148 (SW 10/566).

⁸⁹ V/150 (SW 10/567).

gion in allen ihren Elementen legitim sei, und auch nicht, dass jede Religion legitim sei.⁹⁰

Der Anteil an «übernatürlichen Momenten» entscheidet über den Rang einer Religion, über den Grad ihrer Legitimität. Maß und Ziel dieser Graduation ist die Christusoffenbarung, wie sie in der Kirche verkündet und sakramental vergegenwärtigt wird. Je näher eine Religion dieser Offenbarung und der Kirche als ihrer Gestaltwerdung steht, umso mehr Legitimität kommt ihr zu. Das führt zu der Vorstellung, dass die außerchristlichen Religionen in Stufen auf die Kirche als ihrer aller Erfüllung hingeordnet sind.⁹¹ Rahner gibt allerdings nicht an, wie diese Stufung konkret aussieht. Klar ist hingegen, dass die theologische Legitimität nicht als eine der jeweiligen Religion eigene, sondern immer nur als eine von der universalen Gottesgnade zugeeignete betrachtet werden kann.

Zum einen deutet Rahner die Zuordnung der nichtchristlichen Religionen zum Christentum im Sinn einer quantitativen Stufung (auf der Basis der übernatürlichen Elemente in ihnen), zum anderen beharrt er darauf, dass die von Gott gestiftete Kirche Christi allen Religionen in qualitativer Unterschiedenheit gegenübersteht. Beides lässt sich aber als zwei Blickrichtungen miteinander verbinden: Blickt man von den Religionen her auf das Christentum hin, so gilt die Stufung. Blickt man dagegen vom Christentum her zu den Religionen hin, dann besteht ein qualitativer Unterschied. In beiden Sichtweisen ist das Verhältnis der christlichen zu den außerchristlichen Religionen (genauer: zu den «übernatürlichen Elementen» in diesen Religionen) in einem positiv-inklusiven Sinn bestimmt. Zwischen dem Gottgewollten außerhalb und innerhalb der Kirche besteht eine in Gottes Heilswillen gründende Wesensverwandtschaft. Vom christlichen Glauben her – im Blick auf Christus – werden die außerchristlichen Manifestationen des Gotteswortes in all ihrer Verdunklung als Worte des

⁹⁰ V/153 (SW 10/569f).

⁹¹ Belege für diese Graduation finden sich in: V/143 (SW 10/562) («in verschiedener Gestuftheit»); V/144 (SW 10/563) («in seiner mannigfaltigen Art, Gestuftheit und Dosierung»); V/147 (SW 10/565) («in einem sehr verschiedenen Sinn und Grad»); V/153 (SW 10/570) («in einem bestimmten Maß»); V/154 (SW 10/570) («nicht im gleichen Maße»); VIII/369 (SW 22,2/303) («Verschiedenheit an religiöser Höhe, Reinheit usw.»); II/371 (SW 16/75) («Gefälle zwischen Höherem und Niedrigerem»).

Christusgottes erkennbar. Allein in Christus hat Gott alle Verdunklungen aufgeboben.

Wenn von einer graduellen Legitimität vorchristlicher Religionen die Rede ist, so ist damit kein Stufenaufstieg zum Christentum gemeint, sondern das Vorhandensein von mehr oder weniger «übernatürlichen Elementen». Es ist also keine Entwicklungs-, sondern eine theologische Wertstufung. Zwischen dem Mehr oder Weniger an zugeeigneter Legitimität und der eschatologisch endgültigen Verleiblichung dessen, was Legitimität allererst verleiht, herrscht ein prinzipieller Unterschied.

5.2.2.2. Die Legitimität einer nichtchristlichen Religion gilt nur vor der Begegnung mit dem Evangelium

Alles was über die Legitimität nichtchristlicher Religionen gesagt wurde, bezieht sich allein auf solche Religionsformen, die dem christlichen Evangelium noch nicht begegnet sind, auf *vorchristliche* Religionen also. «Vorchristlich» bedeutet dabei: vor der Begegnung mit der objektiv verpflichtenden Christusoffenbarung. Nicht allein eine informationelle Begegnung ist gemeint, sondern eine existenzielle Anforderung durch die «absolute Religion»⁹².

«Vorchristlichkeit» ist dabei nicht religionsgeschichtlich, sondern gewissermaßen kerygmatisch zu verstehen. Das Evangelium kann nur auf geschichtlichen Wegen zu den Menschen kommen. Die Verkündigung erreicht aber ihre Adressaten nicht zur gleichen Zeit. Es ist also zu unterscheiden zwischen dem einen anfänglichen Moment, da das Evangelium mit dem Christusereignis in die Welt kam und den zeitlich unter Umständen sehr weit davon entfernt liegenden realen Begegnungen der Religionen mit diesem eschatologischen Gotteswort. Diesem Verständnis zufolge liegt der Beginn des «Christentums»⁹³ für die konkreten Geschichtsräume, Kulturen und Religionen in jenem spezifischen Zeitpunkt, «in denen dieses Christentum innerhalb dieser Einzelgeschichte und Kultur geschichtlich eine reale Größe geworden ist, zu einem wirklichen

⁹² V/140 (SW 10/560).

⁹³ «Christentum» ist hier wiederum nicht primär im religionsgeschichtlich-beschreibenden, sondern in einem theologisch-normativen Sinn verstanden: als Realisierung der Gegenwart Christi in der Geschichte.

geschichtlichen Moment dieser bestimmten Kultur [...]»⁹⁴. Bis zu diesem terminus ad quem kann es legitime außerchristliche Religionen geben⁹⁵, keinen Tag länger. *Nach* der Begegnung mit dem Christentum verfallen alle außerchristlichen Religionen dem «allgemeine[n] und unnuancierte[n] Verdikt auf Nichtseinsollendheit».⁹⁶

In diesem Sinn ist die oben – in 5.2.2.1 – gemachte Aussage zu präzisieren, dass Rahner das Christentum in eine positiv-inklusive Beziehung zu den nichtchristlichen Religionen setzt: Zu den *vorchristlichen* Religionen (die es zu allen Zeiten gibt) kann sich das Christentum in ein Verhältnis der Inklusivität setzen. *Nach* deren Begegnung mit dem Evangelium muss es sich dagegen exklusiv «als die wahre und legitime Religion für alle Menschen» behaupten.⁹⁷ Es kann dann keine vorchristlich-legitime Religion mehr geben, sondern nur noch schuldige Verwerfung der Botschaft und damit Verworfenheit der Religion oder Bekehrung zu Christus und zum Leib Christi. In diesem Moment also wird das Urteil über die Legitimität einer Religion gefällt.

Rahner denkt die Zeit im heilsgeschichtlichen Sinn also eher als *kairos* denn als *chronos*. Der entscheidende Moment (*kairos*) kann zu verschiedenen chronologischen Zeiten in die Zeit einbrechen. Dieses Verständnis erlaubt es ihm, auch gegenwärtige und zukünftige Religionen zu vorchristlichen zu erklären.

Wie denkt Rahner nun den Vorgang, in dem Kulturen und Religionen auf das Christentum verpflichtet werden? Wie kann einem Kollektivum eine verbindliche Verpflichtung widerfahren, wo es doch kein Bewusstseins- und Entscheidungsträger ist? Die Verpflichtung einer Religion auf die Gottesoffenbarung in Christus vollzieht sich nach Rahner dann, «wenn das explizite kirchliche Christentum in dem betreffenden Volk oder in dem entsprechenden Kulturraum einer solchen Religion eine wirklich geschichtsmächtige, fordernde Größe geworden ist»⁹⁸. Bei diesem Gedanken sieht sich Rahner aber mit der Einsicht konfrontiert, dass die gegenwärtige Weltsituation durch eine nie gekannte kommunikative Entschränkung gekennzeichnet ist, sodass jede Religion und jede Kultur allen

⁹⁴ V/141 (SW 10/561).

⁹⁵ V/143 (SW 10/562).

⁹⁶ V/144 (SW 10/563). Vgl. auch VIII/371f (SW 22,2/304f).

⁹⁷ V/139 (SW 10/559).

⁹⁸ VIII/371 (SW 22,2/304).

anderen auf mannigfache Weise geschichtlich begegnet und deshalb auch das Christentum nahezu weltweit bekannt ist. Demnach hat das Heidentum nach Rahner weitgehend aufgehört zu existieren.⁹⁹ Es gibt eigentlich überhaupt keine vorchristliche und damit potenziell legitime Religion außerhalb des Christentums mehr. Nahezu allen Religionen gilt das Verdikt, sie seien «grundsätzlich abgeschafft und überholt»¹⁰⁰. Hat sich damit die Lehre von der legitimen vorchristlichen Religion nicht an der Wirklichkeit der Welt widerlegt; erweist sie sich nicht als Beschreibung einer bloß theoretischen, tatsächlich aber unrealen Möglichkeit?

Um dieser Konsequenz zu entgehen, zieht sich Rahner von der Lehre der Religionslegitimität auf diejenige vom anonymen Christsein zurück. Nicht mehr auf das Begegnungsgeschehen zwischen dem Christentum und einer Religion als ganzer kommt es an, sondern auf die individuelle Konfrontation eines einzelnen mit der Botschaft von Christus. Nicht mehr die ganze außerchristliche Religion ist vor die Entscheidung gestellt, sondern nur noch ihre einzelnen Anhänger in ihrem individuellen Gewissen. «Bis zu jenem Augenblick, in dem das Evangelium wirklich in die geschichtliche Situation *eines bestimmten Menschen* eintritt, enthält eine nicht-christliche Religion [...] übernatürliche Momente aus der Gnade [...]»¹⁰¹

«Vor-christlichkeit» beschreibt den Zustand einer Religion, deren Anhänger in vor-expliziter, anonymer Christlichkeit leben. Weil es aber in allen Religionen zu allen Zeiten Menschen geben wird, in deren Leben das in Christus ergangene Offenbarungswort noch nicht verbindlich eingetreten ist, kann auch immer die Existenz vorchristlicher Religionen unterstellt werden.

Ein wichtiger Gedanke kommt noch hinzu: Das anonyme Christentum und damit die legitimen vorchristlichen Religionen haben eine heilsgeschichtliche Funktion. Sie tragen zur vollen Entfaltung des expliziten Christentums bei.¹⁰² Erst indem sie im expliziten Christentum, in der Kirche, zu sich selbst kommen, verwirklicht auch die Kirche ihr Wesen. So bedarf das Christentum im Interesse seiner eigenen Vollendung der Integration alles außerchristlich Wahren. Der Gedanke, dass die Entwick-

⁹⁹ V/142 (SW 10/561f).

¹⁰⁰ VIII/371 (SW 22,2/304).

¹⁰¹ V/143 (SW 10/562) (Hervorhebung R. B.); vgl. VIII/372 (SW 22,2/304f).

¹⁰² V/155 (SW 10/571).

lung des Christentums noch nicht abgeschlossen ist, dass also «die geschichtliche Ausfaltung seines Wesens noch im Werden ist und also die Fülle der Objektivation seines Wesens noch sucht»¹⁰³, ist allerdings nicht so zu verstehen, als sei das Christentum seinem Wesen nach überholbar.¹⁰⁴ Die in ihm personhaft offenbarte Vermittlung zwischen Gott und Mensch ist die Vollendung der Religion.

5.3. Rahner weiterdenken

5.3.1. Ausstrahlungen

Rahners religionstheologischer Ansatz hat in die Lehrbildung der römisch-katholischen Kirche und in die theologische Diskussion seiner Zeit ausstrahlt. Kardinal Walter Kasper bescheinigte Rahner «eine große Wirkung beim zweiten Vatikanischen Konzil».¹⁰⁵ Herbert Vorgrimler, Schüler Rahners, schreibt: «So übernahm man mehrfach seine Thesen, ohne seine Sprache und seine Begründungszusammenhänge zu übernehmen. Bei den Aussagen über das Heil der Atheisten (*Lumen gentium* 16, *Gaudium et spes* 22) dachte man an die Theorie vom anonymen Christentum, man benützte sie aber nicht.»¹⁰⁶

In Artikel 16 der Kirchenkonstitution «*Lumen gentium*» wird der Gedanke einer unausdrücklichen, aber zum Heil führenden Gottesbeziehung aufgenommen, wenn es heißt: «Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim [...].

¹⁰³ Karl Rahner, in: Gerhard Szczyzny (Hg.): *Die Antwort der Religionen*, Reinbek 1974, 195 (SW 22,1/359). Vgl. VIII/364 (SW 22,2/298f).

¹⁰⁴ XV/177–179, 182 (SW 30/126–128, 130f).

¹⁰⁵ Kein Zurück hinter Rahner – Ein Gespräch mit Kurienkardinal Walter Kasper über das Werk des Konzilstheologen, in: *DT* vom 4. März 2004, Forum «100 Jahre Karl Rahner», 19 (diesen Hinweis verdanke ich: Heinz-Lothar Barth: Rahners Theorie vom «anonymen Christentum», «*Gaudium et spes*» 22 des II. Vatikanums und die Lehre Papst Johannes Pauls II., in: *Theologisches. Katholische Monatsschrift* 34/4–5, 2004 (Sondernummer: Zum 100. Geburtstag und 20. Todestag Karl Rahners), 276, Anm. 37). Das Interview ist abrufbar unter: www.kath.ch (01.03.2004).

¹⁰⁶ Herbert Vorgrimler: Was hat er gegeben – was haben wir genommen? Der Christ Karl Rahner, in: *Orientierung* 84/3, 1984, 34f.

Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17,25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.»¹⁰⁷ Auf eine anthropologische Begründung dieses Gedankens, wie ihn die «Nouvelle Théologie» entwickelt hat und wie er sich bei Karl Rahner findet, verzichtet das Konzil allerdings. In der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» steht allerdings der Satz: «Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.»¹⁰⁸ Diese Aussage klingt an Rahners Verschränkung von Christologie und Anthropologie an. Weiter heißt es dort, die Gnade Gottes wirke in den Herzen aller Menschen. «Da nämlich Christus für alle gestorben ist [mit Verweis auf Röm 8,32] und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.»¹⁰⁹

Auch der Gedanke, dass die Religionen in unterschiedlichen Graden der Nähe und Ferne zur Kirche stehen (so wie es auch verschiedene Grade der Gliedschaft am Leib Christi – also der Kirchenzugehörigkeit – gibt¹¹⁰), begegnet in den beiden genannten Dokumenten des Konzils.

Andere katholische Theologen haben sich den Gedanken eines anonymen Christentums bzw. Analogien dazu zu eigen gemacht, wie etwa Edward Schillebeeckx, der die «anonyme Anwesenheit der Kirche in der

¹⁰⁷ www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (23.01.2020), Art 16, mit Verweis auf den Brief des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston (1949), siehe dazu Abschnitt 5.1. des vorliegenden Buchs.

¹⁰⁸ www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (23.01.2020), Art. 22.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Karl Rahner: Art. «Kirchengliedschaft» (siehe Anm. 76).

anonym-christlichen Menschheit [...] «Vor-Kirche» zu nennen vorschlug.¹¹¹ Auch hier war der Kontext der Überlegungen ein religionstheologischer. Es ging um die Frage nach dem Heil für Nichtchristen.

Heinz Robert Schlette entfaltete eine heilsgeschichtliche Theologie der Religionen. Dabei unterschied er zwischen allgemeiner und spezieller Heilsgeschichte.¹¹² Da auch die allgemeine Heilsgeschichte auf Gottes universalen Heilswillen zurückgeht, können die Religionen nach Schlette nur von Gott gewollt und legitimiert sein.¹¹³ Er bezeichnete sie als «ordentliche Heilswege» gegenüber dem «außerordentlichen Heilsweg»¹¹⁴ der Kirche. Dabei blieb Schlette allerdings im Rahmen dessen, was er als «Erfüllungstheologie»¹¹⁵ charakterisierte und überwinden wollte: Ihm zufolge verhält sich das Christentum zu den nichtchristlichen Religionen wie das «Vollendete [...] zum weniger Vollkommenen»¹¹⁶. «Die ordentlichen Heilswege der Religionen [...] sind [...] Wege durch die Dunkelheit, während der außerordentliche Weg der speziellen Heilsgeschichte, d. h. jetzt: die Kirche, jener Weg ist, der in der Helligkeit des Lichts begangen wird.»¹¹⁷

Karl Rahner war im Umgang mit der Lichtmetapher vorsichtiger: «Der Christ weiß: Das Morgenlicht auf den Bergen ist der Anfang des Tages in den Tälern, nicht der Tag oben, der die Nacht unten richtet.»¹¹⁸

5.3.2. Anthropologie und Geschichte

Nach Gregor Maria Hoff ist Karl Rahners Theologoumenon vom anonymen Christsein zu verstehen als Ortsangabe für die Anonymität der Selbstmitteilung Gottes. Unter Verweis auf Josef Ratzingers Rede vom «Inkognito» Gottes geht Hoff davon aus, dass sich der «unerwartete [...] Gott an

¹¹¹ Edward Schillebeeckx: Kirche und Menschheit, in: Conc (D).1, 1965, 34.

¹¹² Heinz Robert Schlette: Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen» (QD 22), Freiburg/Br., Basel, Wien 1964, 74.

¹¹³ A. a. O., 82. «Die Religionen besitzen eine von dem lebendigen Gott gewollt und ihnen verliehene innere Legitimation» (a. a. O., 108).

¹¹⁴ A. a. O., 85.

¹¹⁵ A. a. O., 28.

¹¹⁶ A. a. O., 99.

¹¹⁷ A. a. O., 110.

¹¹⁸ VIII/343 (SW 21,2/817).

unerwarteten Orten in unerwarteten Sprachen» vergegenwärtigt.¹¹⁹ «Die Anonymität Gottes ist der unerwartete Modus seiner heilvollen Gegenwart.»¹²⁰ In der Emmausgeschichte sieht Hoff einen biblischen Bezugspunkt für diese Annahme, dass Gottes Heilsgegenwart sich in Verborgenheit mitteilt.

Wohin verweist aber diese Ortsangabe? Wo ist der Ort der anonymen Selbstmitteilung Gottes nach Rahner? Primär und vor allem befindet er sich in der Natur des Menschen. Wie aber steht es um die geschichtlichen Religionsformationen? Vergegenwärtigt sich Gott direkt in ihnen, indem er «übernatürliche Elemente» in sie einstreut? Oder vergegenwärtigt er sich indirekt, indem sich das «übernatürliche Existential» in der Natur des Menschen religiös manifestiert? Die Religionen wären dann Gestalten der menschlichen Gottsuche.

Damit ist ein Grundproblem der Religionstheologie Rahners angesprochen: die Einbeziehung der Geschichte in diesen Ansatz, der sein Fundament in der theologischen Anthropologie hat.¹²¹

Das betrifft zunächst die Geschichtlichkeit – genauer: die geschichtliche Einmaligkeit – des Christuserignisses: «Obwohl Rahner beim faktischen Christuserignis ansetzt und den Selbstvollzug des Menschen als Grammatik der Selbstzusage Gottes erschliesst, vermag sein transzendentaler Ansatz die besondere Geschichtlichkeit des Christlichen vielleicht nicht immer angemessen einzuholen. Abgesehen von der Frage nach der biblischen Fundierung erwecken manche Passagen seines Werkes den Eindruck, Christus werde als transzendente Idee aus der Anthropologie

¹¹⁹ Gregor Maria Hoff: Stichproben. Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze, Innsbruck, Wien 2010, 64.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Wichtige Beiträge zur Diskussion um Rahners Lehre wurden vor allem in den 1970er Jahren geleistet: Elmar Klinger (Hg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (QD 73), Freiburg/Br. 1976; Karl-Heinz Weger: Das «anonyme Christentum» in der heutigen Theologie, in: StZ 194, 1976; Hans Waldenfels: Die neuere Diskussion um die «anonymen Christen» als Beitrag zur Religionstheologie, in: ZMR 60, 1976, 161–180; Nikolaus Schwerdtfeger: Gnade und Welt (siehe Anm. 18), 23–58. Vgl. auch: Nikolaus Schwerdtfeger: Der anonyme Christ in der Theologie Karl Rahners, in: Mariano Delgado, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Theologie aus Erfahrung der Gnade (siehe Anm. 13), 72–94.

abgeleitet.»¹²² Dabei darf man allerdings nicht vergessen, dass die Selbstzusage Gottes nicht ohne das heilgeschichtliche Handeln Gottes in Christus zu denken ist, worauf der Beginn dieses Zitats hinweist. Die theologische Anthropologie hat im Christuserignis ihren Grund. Und dieses Ereignis vollzieht sich in der Geschichte.

Die Frage nach dem Einbezug der Geschichte betrifft aber auch die Religionsgeschichte: Rahner betont zwar immer wieder die Bedeutung des konkret Geschichtlichen, nimmt dann aber doch keinen Bezug auf die realen Erscheinungsformen einzelner Religionen oder ganzer Religions-traditionen und -gemeinschaften in Geschichte und Gegenwart, sondern spricht in religionsphilosophischer Abstraktheit von der Konkretheit der Religion(en).¹²³ Er begründet dies mit der Ausrichtung seines Ansatzes und den damit gegebenen Begrenzungen.¹²⁴ Seine Perspektive ist nicht eine aposteriorische (d. h. eine religionsphänomenologische, religionshistorische oder religionswissenschaftliche), sondern eine apriorische (d. h. eine religionsphilosophische und theologische). Sein Blick richtet sich weniger auf die empirische Religionsgeschichte und mehr auf die Heilsgeschichte. Er fragt nach der Stellung der Religionen darin. Religionsgeschichte und Heilsgeschichte sind dabei aber wiederum nicht wie zwei Stockwerke übereinander angeordnet, sondern als zwei Dimensionen und Betrachtungsweisen der *einen* Geschichte zu verstehen, die in theologischer Perspektive die Geschichte Gottes mit der Welt ist.

Von daher scheint es sich ihm auch nicht nahegelegt zu haben, «übernatürliche Elemente» in den Religionen aufzusuchen und zu benennen oder Auskunft zu geben, welche Religionen (oder einzelne ihrer Erscheinungsformen) in welchem Grad theologisch «legitim» seien. Lediglich die enge Beziehung des Judentums zum Christentum und eine entferntere Nähe zum Islam stellt er fest.¹²⁵ Wohl hält er solche Konkretion für

¹²² Jan-Heiner Tück, Helmut Hopping: Kein Christentum jenseits des Christentums (siehe Anm. 63).

¹²³ «Die Eingebettetheit der individuellen Religionsübung in eine gesellschaftliche, religiöse Ordnung gehört zu den Wesenszügen wahrer, konkreter Religion [...]» (V/151 [SW 10/568]).

¹²⁴ Vgl. dazu: Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen, in: SzTh 13, 1978, 349 (SW 22,2/351).

¹²⁵ XIII/341 (SW 22,2/345). Vgl. auch Karl Rahner: Art. «Religion», in: HTTL, Bd. 6, 213.

durchaus möglich und wünschenswert, betrachtet sie aber als Aufgabe des empirisch forschenden Religionsgeschichtlers.¹²⁶

Die Betonung des Geschichtlich-Konkreten in der Religion ergibt sich für ihn aus der «Materialität», der Leiblichkeit und der Sozialität des Menschseins, d. h. aus der Annahme, «daß im konkreten Dasein des Menschen schlechthin eine gesellschaftliche Verfaßtheit der Religion zum Wesen der Religion selber gehört, daß man also Religion nur dann habe, wenn man sie in einer gesellschaftlichen Form hat [...]»¹²⁷. Religion ist kein rein geistiges Phänomen, sondern geschichtliche Wirklichkeit. Von daher muss es sich Rahner nahelegen, die von der Lehre vom anonymen Christsein ausgehende Linie auszuziehen zur Annahme einer Legitimität der Religionen. Diese aber bleibt in prinzipiellen Überlegungen befangen, die sich aus der Anthropologie ergeben, und expliziert sich nicht am Material der Religionsgeschichte.¹²⁸ Das wäre auch in theologischer Perspektive möglich gewesen. Doch geht es Rahner nicht um eine theologische Betrachtung der Religionsgeschichte. Sein Ansatz gründet auf einer letztlich ungeschichtlichen, auf die allgemeinmenschliche Natur bezogenen Anthropologie, die zum einen ein transzendentes Gnaden-Apriori postuliert und zum anderen die Sozialität des Menschen betont. Mit diesem zweiten Pol kommt zwar die Geschichtlichkeit des Menschen in den Blick. Die Geschichte der Religionen aber ist für Rahner nicht als solche, sondern nur als Manifestation der Geschichtlichkeit des Menschen von Bedeutung, also nur indirekt und vermittelt. Das zeigt sich besonders daran, dass er sich zur Begründung der Legitimität der Religionen wieder auf die Lehre vom anonymen Christsein zurückzieht. Diese Legitimität besteht darin, dass sich das anonymen Christsein auch in den nichtchristlichen Religionen realisieren kann. Sie besteht nicht darin, dass es in diesen Religionen eigene Manifestationsgestalten der Gnade Gottes gibt, die nicht auf Christus bezogen sind, aus christlicher Perspektive aber im Licht der Christusoffenbarung als solche erkannt werden können.

¹²⁶ V/144 (SW 10/563); XII/370f und weiter bis 383 (SW 22,1/908f und weiter bis 917); XIII/341 (SW 22,2/345).

¹²⁷ V/142 (SW 10/561).

¹²⁸ Vgl. auch Pannenberg's Kritik, der bei Rahner «die Reflexion auf die Vermittlungsfunktion der Menschheitsgeschichte und insbesondere der Religionsgeschichte für die Christusoffenbarung selbst» vermisst (Wolfgang Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 1, Göttingen 2019⁴, 283, Anm. 37).

Hätte Rahner neben seiner anthropologischen und seiner heilsgeschichtlichen Betrachtung der Auseinandersetzung mit der empirischen Religionsgeschichte mehr Raum gegeben und zumindest den Versuch gemacht, seine Rede von den «übernatürlichen Elementen» in den Religionen daran auszuweisen, hätte seine Religionstheologie mehr Konkretheit erlangt. Die Religionen wären dann weniger als Sozialgestalt des anonymen Christeins und mehr als von Gottes Gnade berührte Geschichtswirklichkeiten in den Blick gekommen. Von den «übernatürlichen Elementen» her wäre eine positivere Würdigung der Religionen in ihrer Eigenheit (in christlicher Perspektive) möglich gewesen; so aber erscheinen sie als defizienter Modus der christlichen Religion, als noch-nicht-zu-sich-selbst-gekommenes Christentum. Auch das Judentum wird davon nicht ausgenommen.¹²⁹

5.3.3. Vereinnahmung?

Gegen Rahners Lehre vom anonymen Christsein und von der Legitimität der Religionen wurde immer wieder der Vorwurf der theologischen Vereinnahmung anderer Religionen durch den christlichen Glauben bzw. das Christentum bzw. die Kirche erhoben.¹³⁰ Verletzt es nicht das Autonomieprinzip, wenn Personen gegen ihr Selbstverständnis zu anonymen Christen erklärt werden? Damit steht nicht nur diese Lehre selbst, sondern ihr Begründungsgefüge zur Debatte: die von Rahner vorgenommene Gleichsetzung menschlicher Selbsttranszendierung mit dem Streben nach Gott, wie er sich in Christus zu erkennen gegeben hat, und mit der Annahme, dass dieses Streben in der Kirche als dem Leib Christ seine Erfüllung findet. Dem entspricht die Hinordnung der Religionen auf das Christentum als geschichtlicher Gestaltwerdung der Christusoffenbarung.

Um diesem Einwand zu begegnen, muss man den von Rahner eingenommenen Erkenntnisstandort, seine Intention und die sich daraus ergebende systematische Lokalisierung seiner Lehre vom anonymen Christsein

¹²⁹ V/148f. (SW 10/565f). Vgl. dazu: Bernhard Grümme: Ein schwieriges Verhältnis: Karl Rahner und die Juden, in: ZKTh 119, 1997/3, 265–283.

¹³⁰ So etwa: Hans Küng: Christ sein (Sämtliche Werke 8), Freiburg/Br. 2016, 135; Eberhard Jüngel: Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie. Evangelische Erwägungen zur «Anonymität» des Christenmenschen, in: ZThK 72, 1975, 337–352. Abgedruckt in: Elmar Klinger (Hg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (siehe Anm. 121), 122f.

in Rechnung stellen. Er versteht diese nicht als wertneutrale, religionsphilosophische Phänomenbeschreibung, sondern als fundamentaltheologische und materialdogmatische Betrachtung. Er spricht nicht von einer neutralen, das Christentum und die Religionen übergreifenden Warte aus, sondern aus der Innenperspektive des christlichen Glaubens römisch-katholischer Prägung und stellt «*einzig und allein eine innerchristliche Frage*»¹³¹. Nicht die Nichtchristen, sondern die Christen sind die Adressaten seiner Lehre. Es geht ihm darum, Rechenschaft über das Selbstverständnis des christlichen Glaubens angesichts anderer Religionen abzulegen.¹³²

Innerhalb der christlichen Binnenperspektive gilt die exklusive Alleinwahrheit des in Christus geoffenbarten Gotteswortes uneingeschränkt: «[...] auf diese *«Anmaßung»* kann der Christ nicht verzichten.»¹³³ Die Perspektivengebundenheit solcher Wahrheitsansprüche, wie der christlichen Glaubenslehren im Allgemeinen und der Religionstheologie im Besonderen, stellt Rahner allerdings nur andeutungsweise heraus.¹³⁴ Hermeneutische Erwägungen treten in diesem existenzialontologischen Ansatz zurück. Die Interpreten Rahners sind hier deutlicher als Rahner selbst.¹³⁵

Auch hier zeigt sich wieder die Wichtigkeit einer die Religionstheologie begleitenden hermeneutischen Reflexion, die Antwort auf folgende Fragen gibt: Wie versteht sich der religionstheologische Ansatz selbst? Als ein religionsphilosophisches oder als ein theologisches Projekt? Welche Erkenntnisposition nimmt er ein? Eine an die je eigene Religionstradition gebundene oder eine möglichst neutrale? Wie bezieht er sich auf das Selbstverständnis anderer Religionsgemeinschaften? Will er dieses in die religionstheologische Reflexion miteinbeziehen oder geht er darüber hin-

¹³¹ Karl-Heinz Weger: Karl Rahner (siehe Anm. 51), 103. Vgl. auch Heinz Robert Schlette: *Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit*. Als Beitrag zur Friedensforschung, in: Elmar Klinger (Hg.): *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (siehe Anm. 121), 68–70; Heinrich Fries: *Der anonyme Christ – Das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens*, in: Elmar Klinger (Hg.): *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (siehe Anm. 121), 26–28, 36.

¹³² Vgl. etwa die Wendung «nach dem Selbstverständnis des Christentums» (V/142).

¹³³ V/158 (SW 10/573).

¹³⁴ Vgl. etwa VI/551f (SW 22,2/288f); XII/274–277 (SW 22,1/901–904).

¹³⁵ Siehe dazu die in Anm. 131 angegebenen Interpreten.

weg und wendet das christliche Glaubensverständnis auf die Religionen an?

Einen wichtigen Anstoß, Karl Rahners Religionstheologie weiterzudenken, hat er selbst gegeben, ohne allerdings diesen Gedanken weiterzuverfolgen. Als er von Nishitani – dem berühmten Haupt der Kyoto-Schule – gefragt wurde, wie er reagieren würde, wenn Nishitani ihn als «anonymen Zen-Buddhisten» bezeichnete, antwortete er: «Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch eine solche Interpretation nur geehrt [...]»¹³⁶ Er stellte damit die Vereinnahmung auf Gegenseitigkeit. Aus diesem Gedanken lässt sich ein hermeneutischer «mutualer Inklusivismus» entwickeln. Demnach vollzieht sich die religionstheologische Reflexion aus der Binnenperspektive des je eigenen Glaubens, gewährt dem Andersglaubenden aber das gleiche Recht und setzt die verschiedenen Binnenperspektiven dann in ein dialogisches Verhältnis zueinander. Auf diese Weise kommen sie in einen kreativen Austausch miteinander.

¹³⁶ XII, 276 (SW 22,1/902f). Vgl. dazu: Hans Waldenfels: Theologie der nichtchristlichen Religionen, in: Elman Klinger, Klaus Wittstadt (Hg.): Glaube im Prozess (FS Karl Rahner zum 80. Geburtstag), Freiburg/Br. 1984, 765. Vgl. auch Rahners Anwendung dieses Gedankens auf innerchristlich-ökumenische Beziehungen: «Der Katholik wird [...] den Lutheraner in der Mitte seiner Existenz verstehen als einen schon anonymen Katholiken, der Lutheraner wird den Katholiken als einen anonymen Lutheraner in der Mitte seiner Existenz betrachten. Wer von beiden Recht hat, darüber sind wir uns uneinig [...]» (IX, 78 [SW 27/92]).

6. John H. Hick

Vom Tod John Hicks am 9. Februar 2012 wurde in der deutschsprachigen Kulturlandschaft kaum Notiz genommen. Eine der bedeutendsten überregionalen Tageszeitungen Deutschlands lehnte es ab, einen Nachruf zu veröffentlichen, weil man seinen Namen in der Feuilleton-Redaktion nicht kannte. International gilt er dagegen als einer der bedeutendsten Religionsphilosophen. Seine über 30 Bücher sind in 17 Sprachen übersetzt worden. Keith Ward, der seinerseits zu den renommiertesten Theologen England zählt, hat Hick als «the greatest living philosopher of global religion» bezeichnet.¹ Und das ist gewiss nicht zu hoch gegriffen.²

Wenn Hick in dieser Aussage als Vertreter einer globalen Religionsbetrachtung bezeichnet wird, dann ist damit Bezug genommen auf dessen Methode, die Traditionen der großen Weltreligionen zur Materialgrundlage seiner Religionsphilosophie zu erheben. Anders als eine konfessionsgebundene Theologie, die auf ihre «eigene» (jüdische, christliche, islamische usw.) Tradition rekurriert, anders aber auch als eine Religionswissenschaft, die sich im Prinzip auf die geschichtlichen Erscheinungsformen der Religionen insgesamt bezieht, dabei aber in der «neutralen» Haltung des analysierenden und beschreibenden Beobachters bleibt, fasst Hick die Religionen als verschiedene menschliche Wahrnehmungen des göttlichen Wirklichkeitsgrundes auf. Er verbindet beide Perspektiven mit ihren jeweiligen Methodenhaltungen.

Die von ihm maßgeblich entwickelte «Pluralistische Theologie der Religionen» steht am Ende eines langen Lebens- und Denkweges, dessen Beginn ein solches Ende kaum erahnen lassen konnte. Denn dieser Weg begann mit einer Hinwendung zu einer evangelikal geprägten Frömmigkeit.

¹ In einem Kommentar zu Hicks Buch «Who or What Is God? And Other Investigations», London 2008, zit. nach: www.johnhick.org.uk/jsite/index.php/books-by-hick/38-who-or-what-is-god (27.08.2019).

² In diesem Kapitel nehme ich Material aus folgenden Artikeln auf: Reinhold Bernhardt: Anstößige Vielfalt. Was der Religionstheologe John Hick weiterhin zu denken geben wird, in: HerKorr 66, 4/2012, 189–193; ders.: John Hick (1922–2012), in: Gregor Maria Hoff, Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen, Bd. 2 (16. Jahrhundert bis zur Gegenwart), Stuttgart 2013, 356–374.

6.1. Die religiöse und religionsphilosophische Biografie Hicks

Als John Harwood Hick am University College in Hull Jura studierte, erlebte er mit 18 Jahren eine Bekehrung zum christlichen Glauben. Er beschrieb sie als «a powerful evangelical conversion under the impact of the New Testament figure of Jesus. For several days I was in a state of intense mental and emotional turmoil, during which I became increasingly aware of a higher truth and greater reality pressing in upon me and claiming my recognition and response.»³ Zeit seines Lebens wird sein Zugang zur Religion ein erfahrungsdeutender sein. Alle religionsphilosophische Reflexion bleibt verwurzelt in der Transzendenzerfahrung. Deshalb werden ihm Schleiermacher für die Theologie und Kant sowie Wittgenstein für die Philosophie zu wichtigen Inspiratoren.

Nach seinem Bekehrungserlebnis ging er an die Universität Edinburgh, um Philosophie zu studieren – mit der Absicht, sich dann zum Geistlichen in der Presbyterianischen Kirche ausbilden zu lassen. Unterbrochen durch seinen Sanitätsdienst im Zweiten Weltkrieg, für den er sich aus religiös motivierten Gewissensgründen entschieden hatte, schloss er das Studium 1948 ab und arbeitete am Oriel College in Oxford an seiner philosophischen Dissertation zum Verhältnis von Glaube und Wissen.⁴ Sein Interesse galt darin der philosophischen und theologischen Erkenntnistheorie und dem Verständnis des Glaubens.

Von 1950 an besuchte er drei Jahre lang das Westminster College in Cambridge, wurde 1953 in der Presbyterianischen Kirche ordiniert und versah für weitere zweieinhalb Jahre den Dienst als Geistlicher in Belford (Northumberland).

Dann begann seine akademische Karriere. Er lehrte von 1956 an zunächst als Assistenzprofessor an der philosophischen Fakultät der Cornell University in Ithaca, NY, die zu dieser Zeit stark von Wittgensteins Philosophie geprägt war. Nicht zuletzt um sich diesem (ihm mit der Zeit zu stark erscheinenden) Einfluss auch wieder zu entziehen, ging er nach dreieinhalb Jahren (1959) als Professor für Christliche Philosophie ans Princeton Theological Seminary. In dieser Zeit entstand seine Einführung in die

³ John Hick: *An Autobiography*, Oxford 2002, 33.

⁴ John Hick: *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*, Ithaca, NY 1957; ND Basingstoke 1988.

Religionsphilosophie, die zu einem in zehn Sprachen übersetzten Standardwerk wurde.⁵

Anfang der 1960er Jahre vertrat er nach wie vor eine konservative calvinistische Theologie, löste aber bei seiner Kandidatur für die Presbyterianische Synode von New Jersey einen heftigen Streit aus, als er die Jungfrauengeburt Jesu nicht anerkennen wollte. Die aufsehenerregende Kontroverse wurde zu seinen Gunsten entschieden, sodass er seine Professur behalten konnte.

Zurück in Großbritannien verbrachte er einen Forschungsaufenthalt in Cambridge und lehrte im Anschluss daran dort Religionsphilosophie. Während dieser Zeit arbeitete er an seiner bis heute viel beachteten Studie zur Theodizeefrage.⁶

Nach den bisherigen kürzeren Lehrtätigkeiten an verschiedenen Orten wurde Hick 1967 auf den H. G. Wood-Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Birmingham berufen, den er für 12 Jahre behalten sollte. In dieser Stadt – einer der multikulturellsten und multireligiösesten Städte Europas – öffnete sich ihm ein neuer Erfahrungsraum. Er erlebte zum einen die Ernsthaftigkeit und spirituelle Tiefe, mit der Nichtchristen ihre Religion praktizierten, zum anderen aber auch religiöse Intoleranz, Rassismus und Feindseligkeit gegenüber (vor allem außerchristlichen) Religionsgemeinschaften. Diese Erfahrung bildete für ihn den Anstoß zu einer zweiten «Konversion», denn sie sprengte für ihn die tradierten theologischen Verhältnisbestimmungen zwischen dem christlichen Glauben und den nichtchristlichen Religionen.

In seiner Autobiografie notiert er dazu: «As I spent time in mosques, synagogues, gurudwaras and temples as well as churches something very important dawned on me. On the one hand all the externals were different [...]. And not only the externals, but also the languages, the concepts, the scriptures, the traditions are all different and distinctive. But at a deeper level it seemed evident to me that essentially the same thing was going on in all these different places of worship, namely men and women were coming together under the auspices of some ancient, highly developed tradi-

⁵ John Hick: *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, NJ, 1963, 1990⁴.

⁶ John Hick: *Evil and the God of Love*, London 1966, Nachdruck New York 2007. Vgl. dazu: Douglas Geivett: *Evil and the Evidence for God. The Challenge of John Hick's Theodicy*. Philadelphia 1995.

tion which enables them to open their minds and hearts «upwards» toward a higher divine reality which makes a claim on the living of their lives.»⁷

Hick suchte nach neuen Denkwegen, um diese Erfahrung zu verarbeiten. Nachdem er sich mit den Argumenten für die Existenz Gottes auseinandergesetzt hatte⁸, wendete er sich der Beschäftigung mit den religionstheologischen Fragen zu⁹.

Neben der akademischen Arbeit engagierte er sich aber auch in Initiativen in Birmingham, die sich für die Verständigung zwischen den Religionsgemeinschaften und für die Achtung der Bürgerrechte einsetzten (wie die Gruppe «All Faiths for One Race»). Er suchte die Begegnung mit anderen Religionsgemeinschaften aber nicht nur vor Ort in Birmingham, sondern reiste auch nach Indien und Sri Lanka, um den Hinduismus, Sikhismus und Buddhismus zu studieren.

Dieses Studium und die Begegnungserfahrungen schlugen sich schon in seinem nächsten größeren Werk nieder: einer Untersuchung zu Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod.¹⁰ Darin beleuchtete er die Beiträge verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen (Biologie, Psychologie, Parapsychologie, Soziologie und Philosophie) sowie die Lehren westlicher und östlicher religiöser Überlieferungen (aus dem Katholizismus und Protestantismus, dem vedantischen Hinduismus und dem Buddhismus) zu dieser Frage und entwickelte eine eigene Hypothese, in der er verschiedene christliche, hinduistische und buddhistische Traditionsstränge aufnahm und sie miteinander verband. Mit dieser religionsvergleichenden und -verbindenden Betrachtung hatte Hick zum ersten Mal das Programm einer «globalen Religionsphilosophie», die auf die Traditionen verschiedener Religionen zurückgreift, realisiert.

1979 berief ihn die Claremont Graduate School in Kalifornien auf den Danforth-Lehrstuhl für Religionsphilosophie, den er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1992 innehatte. In dieser Zeit vertiefte er seine religionsphilosophische Beschäftigung mit religiöser Erfahrung im Blick auf die

⁷ John Hick: *An Autobiography* (siehe Anm. 3), 160.

⁸ John Hick: *Arguments for the Existence of God*, London 1970.

⁹ Dazu erschien u. a.: John Hick: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, Basingstoke 1988.

¹⁰ John Hick: *Death and Eternal Life*, London 1976, Louisville, KY, 1994.

Vielfalt der Religionen.¹¹ Den Ertrag dieser Arbeit präsentierte er 1986–1987 im Rahmen der renommierten Gifford-Lectures an der Universität Edinburgh und stellte ihn dann in materialreicher Form in seinem Hauptwerk zu diesem Thema «An Interpretation of Religion» 1989 der breiten Öffentlichkeit vor.¹² Dieses Buch wurde zum Manifest der in der Theologie hitzig debattierten und oft heftig kritisierten¹³ «Pluralistischen Religionstheologie».¹⁴ Zwei Jahre zuvor hatte Hick zusammen mit Paul F. Knitter den Band «The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions» herausgegeben, der als Programmschrift dieser Denkrichtung gelten kann.¹⁵

Seit seiner Emeritierung lebte Hick wieder in Birmingham und wirkte u. a. als Vize-Präsident der British Society for the Philosophy of Religion und des World Congress of Faiths. In dieser Zeit befasste er sich weiterhin mit Fragen des religiösen Pluralismus¹⁶, aber auch mit der Herausforderung religiöser Erfahrungsdeutung durch die Neurowissenschaften¹⁷ und mit intellektuellen Infragestellungen religiöser Gewissheiten, wie sie etwa

¹¹ Dazu erschien u. a.: John Hick: *God Has Many Names*. Philadelphia 1982, 2000⁸; dt.: *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985, Frankfurt/M. 2001²; ders.: *Problems of Religious Pluralism*, New York 1985.

¹² John Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, 2004²; dt.: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.

¹³ Exemplarisch: Gerhard Gäde: *Viele Religionen – Ein Wort Gottes: Einspruch gegen John Hicks Pluralistische Religionsphilosophie*, Gütersloh 1998.

¹⁴ Aus den deutschsprachigen Darstellungen des religionsphilosophischen Ansatzes von John Hick seien genannt: Christian Heller: *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption*, Münster 2001; Bernd Elmar Koziel: *Kritische Rekonstruktion der «Pluralistischen Religionstheologie» John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks*, Frankfurt/M. 2001.

¹⁵ John Hick, Paul F. Knitter (Hg.): *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, NY, 1987. Vgl. auch: Reinhold Bernhardt (Hg.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.

¹⁶ John Hick: *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville, KY, 1995.

¹⁷ John Hick: *The new Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York 2006.

von den Vertretern des sogenannten Neuen Atheismus, aber auch von religionskritischen Zeitgenossen vorgebracht wurden und werden.¹⁸

Hicks intellektuelle Arbeit gründet in einer Spiritualität, die ihren Horizont seit der «zweiten Bekehrung» in Birmingham über die christliche Frömmigkeit hinaus ausgedehnt hat.¹⁹ Am Ende seiner Autobiografie charakterisierte er diese Frömmigkeit in einem auf sich selbst verfassten Nachruf folgendermaßen: «His gradually developed personal faith [...] was of a more universal than exclusively Christian kind. He practised a form of Buddhist meditation, and was an irregular attendee of both URC church services and Quaker meetings for worship.»²⁰

6.2. Der erkenntnistheoretische Unterbau und die Frage nach Verifikation

John Hicks religionsphilosophisches Gesamtwerk lässt sich verstehen in Analogie zu einem Schichtenmodell, dessen untere Schichten die oberen tragen. So liegen etwa seine frühen erkenntnistheoretischen Überlegungen dem ganzen späteren Werk zugrunde. Um die späteren Arbeiten – und damit auch seine Beiträge zur Religionstheologie – zu verstehen, muss man deshalb diesen Unterbau mit in den Blick nehmen.

In einer ersten Phase seines Wirkens standen erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Fragen im Vordergrund. Seit den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde in der englischsprachigen Analytischen Philosophie – vor allem von den sogenannten Logischen Positivisten – eine Debatte um die Sachhaltigkeit und Sinnhaftigkeit von Sprache im Allgemeinen und des religiösen Redens im Besonderen geführt. Bertrand Russell, George E. Moore, der «Wiener Kreis», Ludwig Wittgenstein u. a. wollten alle Metaphysik konsequent aus der Philosophie ausscheiden und sie dazu einer Sprachreinigung unterziehen. Durch die Zurückführung mehrdeutiger Sätze auf eindeutige, verifizierbare Elementaraussagen, die

¹⁸ John Hick: *Between Faith and Doubt. Dialogues on Religion and Reason*, New York 2010.

¹⁹ Vgl. dazu: John Hick: *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford 1999, 2004².

²⁰ John Hick: *An Autobiography* (siehe Anm. 3), 323. URC = Vereinigte Reformierte Kirche.

logisch miteinander verbunden werden, sollten unlösbare philosophische Probleme verabschiedet werden. Dieser Aufräumarbeit fielen alle religiösen, ethischen und ästhetischen Aussagen zum Opfer. Sie galten als sinnlos, weil nicht verifizierbar. Man könne noch nicht einmal angeben, welche Bedingungen erfüllt sein müssten, um sie verifizieren zu können, so Alfred J. Ayer.²¹ Die Grundfrage, die damit für die Theologie und die Religionsphilosophie gestellt war, lautete: Welchen Realitätsbezug haben religiöse Aussagen?

Ist die Rede von Gott Ausfluss menschlicher Phantasien ohne Bezug auf einen «wirklichen» göttlichen Seinsgrund, also subjektiver Ausdruck von religiösen Erregungen ohne kognitiven Gehalt? Oder ist sie die Artikulation einer kognitiv erfassten und reflektierten Transzendenzbeziehung? Im Streit um diese Fragen standen sich ein kognitivistisches und ein nonkognitivistisches Verständnis religiöser Aussagen gegenüber.

Gegen die Bestreitung des kognitiven Gehalts religiöser Rede setzte sich Hick zur Wehr. In «Faith and Knowledge»²² und in anderen Arbeiten²³ versuchte er den Wirklichkeitsbezug und damit die Verifizierbarkeit religiöser Aussagen herauszuarbeiten. Er ging dabei von der religiösen Erfahrung als echter Transzendenzenerfahrung aus, verstand «Glaube» als deren Interpretation im Bezugsrahmen einer bestimmten Tradition und unterstellte den «realistischen» – das heißt auf eine göttliche Wirklichkeit bezogenen – Charakter ihrer Artikulationen. Zentral war ihm die von Wilfred Cantwell Smith betonte Unterscheidung zwischen Glaube als «faith» – d. h. als gedeutete religiöse Erfahrung – und als «belief» – d. h. als überlieferte religiöse Aussagen. «Faith» kommt zu Bewusstsein als ein «erfahren als» («experiencing as»). Die Welt wird beispielsweise «als Schöpfung» erfahren bzw. «gesehen», der Mensch «als gerechtfertigter Sünder», Gott «als liebender Vater».

Dieser Grundgedanke der theologischen Erkenntnistheorie ist mit seiner Pluralitätsoffenheit von großer Bedeutung für die spätere Religions-theologie Hicks. Denn er erlaubt zu denken, dass die Welt, der Mensch und Gott auch anders – im Licht anderer religiöser Perspektiven und Tra-

²¹ Alfred J. Ayer: *Language, Truth and Logic*, New York 1946².

²² Siehe Anm. 4.

²³ Vgl. etwa: John Hick: *Theology and Verification*, in: *Theology Today* 17, 1960, 12–31; dt. in: Ingolf U. Dalferth (Hg.): *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974, 146–166.

ditionen – «gesehen» werden können. Die verschiedenen Arten der Erfahrungsdeutung schließen sich gegenseitig nicht aus.

Die *religiöse* Erkenntnis stellt dabei keinen eigenen Modus der Erkenntnis dar, sondern vollzieht sich wie alle Erkenntnis in der deutenden Verarbeitung von Erfahrung – in diesem Fall von Transzendenzenerfahrung. «[W]hile the object of religious knowledge is unique, its basic epistemological pattern is that of all our knowing.»²⁴ Religiöse Erkenntnis besteht in der Wahrnehmung einer überempirischen Bedeutsamkeit und deren rationaler Bewältigung. Die Frage, ob diese Bedeutung der erfahrenen Wirklichkeit inhärent ist und dem Subjekt «entgegenkommt» oder ob sie von diesem kreiert wird, ob also eine *Sinnfindung* oder eine *Sinnstiftung* stattfindet, darf nicht als Alternative aufgefasst werden. Es ist immer beides: Entdeckung einer Tiefendimension der Bedeutsamkeit und Deutung im Licht eines religiösen Referenzrahmens, der das religiöse Bewusstsein seiner Anhänger und Anhängerinnen prägt.

Unschwer lässt sich im Hintergrund dieser Erkenntnistheorie der von Schleiermacher inspirierte religionsphänomenologische Ansatz ausmachen. Religiöse Erkenntnis ergibt sich nicht als Ableitung aus propositionalen Sätzen, sie ist aber auch nicht nonkognitiv und schon gar nicht irrational. Sie entsteht vielmehr aus der rationalen Verarbeitung gedeuteter Erfahrung (entsprechend der Prägung des religiösen Bewusstseins) und führt durchaus zu propositionalen Sätzen. Doch stehen diese am *Ende* des Erkenntnisvorgangs, nicht als offenbarte Wahrheiten an ihrem Anfang. «[T]he primary religious perception, or basic act of religious interpretation, is not to be described as either a reasoned conclusion or an unreasoned hunch that there is a God. It is, putatively, an apprehension of the divine presence within the believer's human experience. It is not an inference to a general truth, but a «divine-human encounter», a mediated meeting with the living God.»²⁵

Die Frage nach der Verifikation bzw. Verifizierbarkeit religiöser Aussagen beantwortete Hick mit seiner Theorie der eschatologischen Verifikation. Nach dem Tod, wenn das Glauben in das Schauen aufgehoben wird, eröffnet sich dem in die Sphäre Gottes transformierten Menschen die Möglichkeit, die Wahrheitsansprüche religiöser Aussagen zu prüfen. Sollte es gar kein Leben nach dem Tod geben, dann wäre mit dem Verlust

²⁴ John Hick: Faith and Knowledge (siehe Anm. 4), 97.

²⁵ A. a. O., 115.

dieser Verifikationsmöglichkeit nicht nur der Wahrheitsanspruch der *christlichen* Religion widerlegt, sondern der Wahrheitsanspruch *aller* Religionen, die an einen postmortalen Zustand glauben. Damit ist nach Hicks Auffassung dem Sinnhaftigkeitskriterium der Logischen Positivisten Genüge getan, eine Bedingung zu benennen, unter der die Bewahrheitung von Aussagen möglich ist. Es ist allerdings zugleich einem Empirismus widersprochen, der diese Bewahrheitung nur an der sinnlich wahrnehmbaren Realität vorzunehmen verlangt.

Diese Position erinnert an die eschatologische Wahrheitsfeststellung in Lessings Ringparabel. «In tausend tausend Jahren» wird der Richter über die Echtheit der drei Ringe entscheiden.²⁶ Bis dahin gilt das pragmatische Wahrheitskriterium der Bewährung, demzufolge die von einer Religion hervorgebrachten Werke der Nächstenliebe den Maßstab für ihre Validität bilden.

Aufschlussreich für Hicks erkenntnistheoretischen Realismus ist eine Beispielgeschichte, die er in «Faith and Knowledge» erzählt²⁷. Zwei Menschen reisen auf einer Strasse, von der der eine glaubt, sie führe in eine himmlische Stadt, während der andere davon ausgeht, dass sie nirgendwohin führt. Auf ihrer Reise erleben beide das Gleiche. Doch der eine interpretiert diese Erlebnisse als Erziehungsmaßnahmen zur Vorbereitung auf das Leben in der himmlischen Stadt, der andere hingegen misst ihnen keine überempirische Bedeutung bei. Die Differenz zwischen ihnen liegt also nicht auf der Ebene der Sinneswahrnehmungen, die sie auf der Reise machen, oder der Erwartungen in Bezug auf den weiteren Verlauf des Weges, sondern nur in der Annahme über das Ziel der Reise. Diese Zielvorstellung färbt dann allerdings als Deuterahmen ihre gesamte Reiseerfahrung durchgehend ein. Wenn sie dann um die letzte Kurve der Straße biegen und deren Endpunkt erreichen, wird sich erweisen, wer von ihnen beiden recht hatte. Hier kommt es zur Verifikation der Annahmen über das Ziel der Reise. Bei diesen handelte es sich also nicht nur um zwei mögliche subjektive Deutungen, sondern um wahrheitsfähige Postulate, die nun an feststellbaren Tatsachen als wahr oder falsch beurteilt werden können. Eschatologische Glaubensaussagen – wie alle auf den transzendenten Wirklichkeitsgrund bezogenen religiösen Aussagen – stellen also «experi-

²⁶ Gotthold E. Lessing: Nathan der Weise, Berlin 1779, Zeile 2050–2052.

²⁷ John Hick: Faith and Knowledge (siehe Anm. 4), 177f.

entially verifiable claim[s]» dar, «in virtue of which the belief-system as a whole is established as being factually true-or-false»²⁸.

Mit seinem Versuch, die Rationalität religiöser Erfahrung und Überzeugungen philosophisch zu eruieren und zu begründen, hat Hick entscheidend zur Wiederbelebung der Religionsphilosophie nach ihrer Zurückdrängung durch den Logischen Positivismus beigetragen. Anders als etwa Alvin Plantinga, William L. Craig oder Richard Swinburne argumentiert er dabei (besonders in seinen späteren Arbeiten) aber nicht für die Vernünftigkeit einer bestimmten theologischen Position – nämlich des christlichen Theismus –, sondern für die Vernünftigkeit der religiösen Erfahrungsdeutung und -artikulation generell.²⁹

Auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage wandte sich Hick dann zentralen religionsphilosophischen Fragen zu, die er zunächst noch ganz im Blick auf die *christliche* Tradition, dann aber zunehmend in interreligiöser Perspektive bearbeitete: (a) der Theodizeefrage, (b) der Christologie und (c) der Frage nach dem Leben nach dem Tod.

6.3. Ansätze zu einer interreligiösen Theologie

(a) In seiner Studie zur *Theodizeefrage* stellte John Hick einen «augustinischen» und einen «irenäischen» Typus zur Beantwortung dieser Frage gegenüber. Der vor allem von Augustin gespürte und für die abendländische (katholische wie evangelische) Theologie maßgeblich gewordene Denkweg geht Hick zufolge retrospektiv von einer urzeitlichen Gefallenheit des ursprünglich gottebenbildlichen Menschen aus (Erbsünde). Aus dieser Urschuld, die in der Auflehnung gegen Gott, im Sein-wollen-wie-Gott besteht, erwächst mit dem physischen und moralischen Übel das Leiden der Menschheit.

Hick unterzieht diesen Ansatz einer exegetisch-hermeneutischen, historischen und religionsphilosophischen Kritik. Die Annahme, dass ein vollkommen geschaffenes Wesen die Potenz zur Rebellion gegen Gott in sich tragen könne, erscheint ihm absurd. Wenn diese Potenz von Gott mit der Schöpfung gegeben sein sollte, dann ist die daraus hervorgegangene

²⁸ A. a. O., 195.

²⁹ Vgl. dazu auch den von John Hick hg. Band: *Faith and the Philosophers*, Eugene, OR, 2011.

Hybris nicht dem Menschen anzulasten. Es ist also vor allem ihr Mangel an Intelligibilität, der Hick zur Ablehnung dieser Lehre bewegt.

Das von ihm favorisierten Alternativmodell sieht er in der «pädagogischen» Theologie des Irenäus von Lyon angelegt und von Schleiermacher wieder aufgenommen. Die Leiden verursachenden Übel sind demnach als Geburtswehen der Schöpfung zu verstehen, die zu einer moralischen «Erziehung des Menschengeschlechts» (Lessing) dienen. Sie erwecken und kultivieren im Menschen altruistische Werthaltungen wie Mitgefühl, Solidarität, Hilfsbereitschaft usw. Mit diesem evolutionären Modell ist die Blickrichtung umgekehrt. Statt rückwärtsgewandt «protologisch» von einem Sündenfall auszugehen und darin die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit begründet zu sehen, nimmt Hick eine nach «vorne» gerichtete eschatologische Perspektive ein. Die Perfektion der Welt steht demnach nicht schon am Anfang, sondern am Ende des Prozesses einer *creatio continua*. Leiden gehören zu diesem Prozess. Sie sind von Gott gewollt und haben ihren Sinn darin, zum «soul-making» oder «person-making», d. h. zur ethischen Reifung des Menschen und der Menschheit beizutragen. Sie stellen Herausforderungen dar, an denen der Mensch moralisch wächst. Eine leidfreie Welt wäre eine «wertlose» Welt. In ihr könnten sich keine humanitären Werte bilden.

Das «person-making»-Argument ist für Hick eng verbunden mit dem Postulat der Willensfreiheit: Gott hat den Menschen mit einer relativen Autonomie begabt, die es ihm erlaubt, sich gegen seinen Schöpfer zu wenden. Das vom Menschen verursachte moralische Übel hat in dieser Willensfreiheit ihren Grund. Der Preis für die Verhinderung des Übels wäre die Unterbindung der Freiheit. In dieser «Güterabwägung» hat sich Gott für den höheren Wert der Freiheitsgewährung entschieden.³⁰

Mit dieser Sinndeutung des Leidens verbindet Hick allerdings die Hoffnung auf eine letztliche Überwindung allen Leidens in einer universalen Erlösung. Damit kommt dann die Menschwerdung des Menschen zu ihrem Ziel. Hick hofft auf eine universale Erlösung: «that God will eventually succeed in His purpose of winning all men to Himself in faith and love»³¹.

³⁰ In «The New Frontier of Religion and Science» (siehe Anm. 17) verteidigte Hick das Postulat der Willensfreiheit gegen dessen Infragestellung durch die deterministischen Ansätze der sogenannten Neurophilosophie.

³¹ John Hick: *Evil and the God of Love* (siehe Anm. 6), 342.

In diesem Universalismus kommt das zentrale Motiv der später entfalteten Religionstheologie zum Ausdruck. Gäbe es vor Gott eine «soteriologische Chancenungleichheit», also eine Bevorzugung oder Benachteiligung bestimmter Menschen oder Menschengruppen je nach ihrer Religionszugehörigkeit, so würde das unmittelbar die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, also die Theodizeefrage, aufwerfen. Diese Frage stellt sich also nicht nur angesichts des Leidens, sondern auch angesichts der Religionsvielfalt. Darin liegt für Hick der Anstoß, soteriologische Potenziale auch in anderen Religionen aufzuweisen.

(b) Von der Soteriologie führte Hicks Denkweg mit einer gewissen inneren Notwendigkeit zur *Christologie*, die religionstheologisch von eminenter Bedeutung ist. Hohe Wellen schlug der von ihm herausgegebene Band mit dem provokativen Titel «The Myth of God Incarnate», zu dem er den Aufsatz «Jesus and the World Religions» beigetragen hat.³² 1993 folgte die Monografie «The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age».³³

Im Mittelpunkt dieser Arbeiten stand die Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Deutung der Gottessohnschaft Jesu Christi im Sinn der Zwei-Naturen-Lehre. Hicks Kritik an dieser Lehre lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: «[D]ie Orthodoxie ist nie in der Lage gewesen, dieser Vorstellung irgendeinen Inhalt zu geben. Sie [diese Lehre, R. B.] bleibt eine Aneinanderreihung von Worten ohne entsprechende Bedeutung. Denn ohne irgendeine Erklärung zu behaupten, der historische Jesus von Nazareth sei auch Gott gewesen, ist ebenso bar jeder Bedeutung, wie die Behauptung, ein Kreis sei zugleich ein Quadrat.»³⁴

Dieser Kritik an der logischen Kohärenz und Plausibilität des Konzilsdekrets von Chalcedon stellt er eine exegetisch-hermeneutische Betrachtung der Sohn-Gottes-Prädikation im Neuen Testament zur Seite. Der Gebrauch dieser Prädikation sei ein metaphorischer, kein literalistisch zu verstehender, so seine These. Jesus habe diesen Titel nie für sich in Anspruch genommen. Dieser sei ihm von den ersten Christen beigelegt

³² John Hick: *Jesus and the World Religions*, in: ders. (Hg.): *The Myth of God Incarnate*, Philadelphia, PA, 1977, 167–185; dt.: *Jesus und die Weltreligionen*, in: ders. (Hg.): *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 175–194.

³³ John Hick: *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville, KY, 1993, London 2005².

³⁴ John Hick: *Jesus und die Weltreligionen* (siehe Anm. 32), 187.

worden, um Jesu besonders intensive Gottesbeziehung zum Ausdruck zu bringen. In dem *jüdischen* Bedeutungskontext, in dem sie lebten, sei die Prädikation nicht – wie später in der hellenistischen Geisteskultur des 5. Jahrhunderts – als eine Seinsaussage über Jesus aufzufassen, sondern als Bekenntnis der von ihnen in der Beziehung zu ihm erfahrenen Gottesgegenwart. Im weiteren Verlauf der Theologiegeschichte hin zu Nizäa und Chalcedon sei dann aus dem so verstandenen «Sohn Gottes» «Gott, der Sohn» geworden.

In diesen Überlegungen kündigt sich schon die Auseinandersetzung mit den tradierten theologischen Beziehungsbestimmungen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen an. Die Inkarnationslehre führt nach Hick unausweichlich dazu, den nichtchristlichen Religionen die theologische Anerkennung zu entziehen und die Exklusivität der Heilsmittlung in Christus und damit im Christentum zu behaupten: «Wenn Jesus wirklich der inkarnierte Gott war und nur durch seinen Tod Menschen gerettet werden und nur durch ihre Hinwendung zu ihm jenes Heil erwerben können, dann ist der christliche Glaube die einzige Tür zum ewigen Leben. Die Folgerung daraus wäre, dass die große Mehrheit der Menschheit bis dahin nicht errettet worden wäre. Ist es aber glaubhaft, dass der liebende Gott und Vater aller Menschen entschieden haben sollte, dass nur die, die innerhalb eines bestimmten Zweiges der menschlichen Geschichte geboren wurden, gerettet würden?»³⁵

Aufgrund der logischen Problematik der Zwei-Naturen-Lehre, ihrer Gebundenheit an den geistesgeschichtlichen Kontext des 4. und 5. Jahrhunderts sowie ihrer religionstheologischen Konsequenzen sollte sie als damals sinnvolle, heute aber nicht mehr plausible und nicht mehr verantwortbare Lehre verabschiedet werden.

Um die «Göttlichkeit» Jesu zum Ausdruck zu bringen, greift Hick demgegenüber vor allem auf die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte zurück. Dort sei Jesus als Mensch mit einem einzigartig intensiven Bewusstsein der Gegenwart Gottes dargestellt. Auch bei dieser Deutung meint man Schleiermacher im Hintergrund zu vernehmen. Aus dieser engen Gottesbeziehung floss Jesus eine geistliche Autorität zu, mit der er im Namen Gottes sprechen und handeln konnte. Daraufhin seien ihm die christologischen Hoheitstitel beigelegt worden, die sich im Laufe der Zeit «reifziert» (Wilfried C. Smith), also in ontologische Beschreibun-

³⁵ A. a. O., 189.

gen verwandelt hätten. Aus dem metaphorischen wurde so ein metaphysischer Sprachgebrauch. Dieser muss nach Hick nun wieder gewissermaßen verflüssigt werden. Aus dem substantivischen muss ein verbales und adjektivisches Reden über Christus werden. Er ist «göttlich» in seiner Erfülltheit vom Geist, von der Kraft und der Liebe Gottes.

Hick fasst sein Verständnis von «Inkarnation» in drei Punkten zusammen: «(1) In so far as Jesus was doing God's will, God was acting through him on earth and was in this respect «incarnate» in Jesus life; (2) In so far as Jesus was doing God's will he «incarnated» the ideal of human life lived in openness and response to God; (3) In so far as Jesus lived a life of self-giving love, or agape, he «incarnated» a love that is a finite reflection of the infinite divine love.»³⁶

Damit ist der Weg zu einer «graduellen» und «pluralistischen» Christologie eröffnet. «Graduell», weil ihr zufolge die Gegenwart Gottes in Jesus Christus nicht qualitativ, sondern lediglich quantitativ verschieden ist von den Vergegenwärtigungen Gottes in anderen «Gottesmenschen» und letztlich in jedem Menschen. In ihm hat sie sich in so hoher Intensität verdichtet, sodass er in seinem ganzen Wesen von ihr durchdrungen war. «Pluralistisch», weil Jesus wohl als eine einzigartige, aber nicht mehr als die einzige Manifestation Gottes gedacht werden kann. Der «Logos» und der «Geist» Gottes haben sich auch in anderen Gottesmittlern in anderen Religionstraditionen Gestaltwerdungen geschaffen. Nur so konnte und kann sich der allgemeine Heilswille Gottes realisieren.

(c) In dieser «pluralistischen», religionsübergreifenden Perspektive behandelte Hick auch die *Eschatologie*, genauer: die Frage nach einem Leben nach dem Tod.³⁷ Schon im Zusammenhang seiner Überlegungen zur «eschatologischen Verifikation» hat er dieses Thema aufgegriffen. Nun ging es ihm nicht mehr um die Verifikationsfrage, sondern um die Frage der postmortalen Existenz an sich, genauer: um die Entfaltung der Vorstellung einer über den Tod hinausgehenden Vervollkommnung der personalen Existenz, die sich im Tod vom Körper ablöst. Der Reifungsprozess des «person-making» geht ihm zufolge in einem postmortalen Leben in anderen Welten weiter, bis der Zustand der «universal salvation» erreicht ist.

³⁶ John Hick: *The Metaphor of God Incarnate*, Louisville, KY, 1993, S. 105.

³⁷ John Hick: *Death and Eternal Life* (siehe Anm. 10).

Dabei wendet Hick eine religionsvergleichende und -verbindende Methode an, die aus der Weisheit der westlichen und östlichen religiösen Traditionen schöpft und dabei prinzipiell darauf verzichtet, für eine von ihnen einen Überlegenheitsanspruch zu erheben. In diesem Zusammenhang gebraucht er den Begriff «global theology» als Programmbezeichnung für seinen Ansatz.³⁸

Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die Geist-Gehirn-Debatte. Hick lehnt die naturalistische Reduktion geistiger Phänomene («mind») auf gehirnpysiologische Prozesse («brain») ab und behauptet «the independent reality of mind and brain, as mutually interacting entities or processes».³⁹ In dieser relativen Unabhängigkeit des Geistes von physischen Entitäten und Prozessen sieht er die Möglichkeit begründet, ein «survival of the mind after the death of the body»⁴⁰ anzunehmen.

Diese Vorentscheidung dient ihm dazu, möglichst alle Denkmodelle von einem Leben nach dem Tode, wie sie die westlichen und östlichen Philosophien und Religionen hervorgebracht haben, in den Blick zu nehmen und einer religionsphilosophischen Plausibilitätsprüfung zu unterziehen.

Wäre er demgegenüber – wie die Mehrheit der evangelischen Theologinnen und Theologen im 20. Jahrhundert – von der Unablösbarkeit der geistigen Personalität von den körperlichen Funktionen des Menschen und seines Gehirns ausgegangen, dann hätte die Annahme einer Unsterblichkeit der Seele oder der Glaube an eine Reinkarnation von vorneherein aus der Betrachtung ausgeschieden werden müssen und der Vorstellungskomplex «Auferstehung der Toten» wäre in den Mittelpunkt getreten. Es kommt ihm aber gerade darauf an, das Blickfeld weit und offen zu halten. In seiner kritischen Evaluation fragt er nach der Konsistenz, der Erklärungskraft und auch nach den moralischen Implikationen und Konsequenzen der Modelle.

In seinem eigenen religionsverbindenden Antwortversuch auf die Frage nach einer postmortalen Existenz unterscheidet er zunächst zwischen dem Eschaton, also dem eschatologischen Finalzustand, und dem «pareschatologischen» Zwischenzustand, also der Phase zwischen dem individuellen Tod und diesem Finalzustand. Für diejenigen Menschen,

³⁸ A. a. O., 29.

³⁹ A. a. O., 126.

⁴⁰ Ebd.

denen die Erreichung des wahren Menschseins im diesseitigen Leben vor-enthalten geblieben ist, bietet der (mehrmals wiederholbare) Zwischenzustand die Möglichkeit der Vervollkommnung. Damit steht jedem Menschen der Weg zur Erreichung der Erfüllung des Menschseins in einer anderen Welt offen.

Die Vervollkommnung besteht in der Überwindung der Ichbezogenheit bzw. Selbstzentrierung. Als Gegenbegriff zum «Ego» führt Hick den Personbegriff ein, der für ihn vor allem durch die Grundeigenschaft der Sozialität, d. h. der Bezogenheit auf andere(s) bestimmt ist. Personalität ist wesentlich interpersonal.⁴¹ Sie vollendet sich in einer von Liebe getragenen Gemeinschaft. Das Ziel des «person-making»-Prozesses besteht also im mitfühlenden Eingelassensein in das Netz alles Seienden. «Vom Ego zum Atman» – so beschreibt Hick den Ausgangs- und den Zielpunkt des Weges der Selbst-Transzendierung.⁴² «Atman» steht dabei für das universale Selbst, das den individuellen Egebewusstseinen zugrunde liegt und sie aus ihrer Vereinzelung zusammenführt.⁴³ Bei dieser Zusammenführung handelt es sich allerdings nicht um die Auflösung und Verschmelzung der personalen Identitäten, sondern um ihre vollendete Gemeinschaft.

Der Zwischenzustand findet in einer anderen (ebenfalls raumzeitlich zu denkenden) Welt statt, die wiederum Herausforderungen für die sittliche Weiterentwicklung bietet, in der es also Mangel, Not und auch das moralische Böse gibt. Wenn ein Mensch dabei den Vollkommenheitszustand nicht erreicht, wird er – nach seinem wiederholten Tod – in einen weiteren Zwischenzustand hineingestellt. Wenn er hingegen alles Ichhafte abgelegt hat, in radikaler Offenheit auf anderes Seiendes hin lebt, zum *einen* universalen Atmanbewusstsein vorgedrungen ist, geht er ein in den Zustand der letztlichen Gottunmittelbarkeit. «What Christians call the Mystical Body of Christ within the life of God, and Hindus the universal Atman which we all are, and Mahayana Buddhists the self-transcending unity in the Dharma Body of the Buddha, consists of the wholeness of ultimately perfected humanity beyond the existence of separate egos.»⁴⁴

Mit dieser Konvergenz westlicher und östlicher Traditionslinien hat Hick methodisch vollzogen, was er in der sich anschließenden Hauptphase

⁴¹ A. a. O., 50 u. ö.

⁴² A. a. O., 451.

⁴³ A. a. O., 51.

⁴⁴ A. a. O., 464.

seines religionsphilosophischen Wirkens auch methodisch und inhaltlich konzipiert: eine «globale Religionsphilosophie». In ihr laufen die bisher gesponnenen Fäden zusammen und werden zu einem religionstheologischen Gesamtentwurf verknüpft. Die Grundzüge dieses Entwurfs sollen im Folgenden anhand seines Hauptwerks nachgezeichnet werden.

6.4. Das religionstheologische Hauptwerk

Die Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts beginnende Auseinandersetzung Hicks mit der Vielfalt der Religionen kulminierte in seinem 1989 erschienenen Buch «An Interpretation of Religion».⁴⁵ Dieses Hauptwerk gründet auf den früheren Studien, d. h. auf

- der in «Faith and Knowledge»⁴⁶ entfalteten epistemologischen Bestimmung religiöser Erkenntnis als Deutung von (Transzendenz-)Erfahrung im Lichte bestimmter religiöser Traditionen – verbunden mit einem prinzipiellen erkenntnistheoretischen Realismus, der von der Gegebenheit *einer*, der Erkenntnis voraus liegenden göttlichen Wirklichkeit ausgeht;
- der in «Evil and the God of Love»⁴⁷ herausgearbeiteten teleologischen Sichtweise, die eine sittliche Weiterentwicklung des Menschen und der Menschheit annimmt und es erlaubt, die Religionen auf ihren soteriologischen und ethischen Beitrag zu diesem Humanisierungsprozess hin zu befragen;
- der in seinen Arbeiten zur Person und zur Bedeutung Jesu Christi entwickelten metaphorischen Deutung der Inkarnationsaussagen im Sinn einer Inspirationslehre, die zu einer gradualistischen und pluralistischen Christologie führt;
- der in «Death and Eternal Life»⁴⁸ angewendeten religionsvergleichenden und -verbindenden Methode, die aus der Weisheit der westlichen und östlichen religiösen Traditionen schöpft und dabei prinzipiell darauf verzichtet, für eine von ihnen apriorische Überlegenheits- oder

⁴⁵ Siehe Anm. 12.

⁴⁶ Siehe Anm. 4.

⁴⁷ Siehe Anm. 6.

⁴⁸ Siehe Anm. 10.

gar Absolutheitsansprüche zu erheben. Dieser Verzicht wird nun in einem breit angelegten Konzept programmatisch entfaltet.

Hicks religionstheologische Reflexionen stehen in Kontinuität zu den frühen erkenntnistheoretischen Arbeiten. Deren Zielrichtung bestand darin, die Vernünftigkeit religiöser Aussagen philosophisch zu eruieren und zu begründen. Diese Vernünftigkeit scheint infrage gestellt zu sein durch die Vielfalt und Verschiedenheit religiöser Überlieferungen. Wie können sie Wahrheit für sich beanspruchen, wenn sie im Widerstreit miteinander liegen? Hicks Interesse ist es, eine Theorie des religiösen Pluralismus zu entwickeln, die eine komplementäre Zuordnung der verschiedenen Formen religiösen Erfahrung, ihrer Deutung und Artikulation erlaubt. Es geht in dieser Arbeit also nicht zuletzt um die Frage nach religiöser Wahrheit angesichts divergierender und konfligierender Wahrheitsansprüche der Religionen. Die Rationalität des Glaubens an einen unerkennbaren Wirklichkeitsgrund soll angesichts der Vielfalt der Religionen plausibel gemacht werden.

Hick will eine *religiöse*, das heißt: eine an der Ausrichtung auf eine transzendente Letztwirklichkeit orientierte Interpretation von Religion geben, also weder eine bloß religionswissenschaftlich beschreibende, noch eine religionskritische. Es soll aber auch keine partikular-religiöse Interpretation sein, die sich auf die Innenperspektive einer bestimmten Tradition beschränkt, sondern eine universal-religiöse, die religionsphänomenologisch nach Charakteristika der jeweiligen Religionen sowie nach Analogien und Verschiedenheiten zwischen ihnen fragt.

Hick lehnt es ab, den Religionsbegriff zu definieren. Das scheint ihm nicht möglich, weil es kein Definitionsmerkmal gibt, das allen Religionen in gleicher Weise zukommt. Die Gemeinsamkeit zwischen ihnen besteht nicht in ihrer Substanz bzw. Essenz, sondern in bestimmten Erscheinungsformen und Funktionen, die aber in den einzelnen Religionen wiederum unterschiedlich ausgeprägt sind. Zentral ist dabei die Funktion, Menschen in Kontakt mit der überempirischen Wirklichkeit zu bringen.

Um die Ähnlichkeit der Religionen bei gleichzeitiger Unähnlichkeit in diesen und anderen Dimensionen ihrer Lehre und Praxis konzeptuell erfassen zu können, greift Hick auf Wittgensteins Konzept der «Familienähnlichkeiten» zurück. Die Religionen stehen in einem «komplexe[n] Kontinuum von Ähnlichkeiten und Unterschieden, ähnlich denjenigen, wie

man sie innerhalb einer Familie findet»⁴⁹. Einzelne Mitglieder der Familie sind sich in bestimmten körperlichen oder charakterlichen Merkmalen ähnlich und unterscheiden sich in anderen. Es lässt sich aber kein Merkmal angeben, in dem sie alle gleich sind. Nur in diesem Sinn von Familienähnlichkeiten ist es nach Hick möglich und berechtigt, den Allgemeinbegriff «Religion» auf die Mitglieder dieser «Familie» anzuwenden.

Innerhalb der «Großfamilie» der Religionen unterscheidet Hick grundlegend zwischen den Weltreligionen, die aus der von Karl Jaspers so genannten «Achsenzeit» hervorgegangen sind (vor allem Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus) und den voraxialen Traditionen. «Vor» ist dabei nicht primär zeitlich, sondern wesensmäßig zu verstehen. Während die voraxialen Religionen auf «die Erhaltung der kosmischen und gesellschaftlichen Ordnung»⁵⁰ ausgerichtet sind und somit eine primär lebensstabilisierende Funktion hatten bzw. haben, transzendieren die nachaxialen Religionen den diesseitigen Lebensvollzug auf die «Konkretisierung einer unendlich besseren Möglichkeit»⁵¹ hin. Es sind also Erlösungs- und Befreiungsreligionen, wobei sich die Erlösung nicht nur auf den einzelnen Menschen, sondern auf die Wirklichkeit insgesamt bezieht. Ihnen eignet ein «kosmischer Optimismus»; sie sind getragen von der «gläubige(n) Erwartung, dass die grenzenlos guten Möglichkeiten des Daseins letztlich Wirklichkeit werden».⁵² Hicks ganzes Interesse gilt in seinem Hauptwerk den nachaxialen Weltreligionen.

Nachdem Hick auf diese Weise einen konzeptuellen Rahmen für die Erfassung, Beschreibung und Deutung des religiösen Pluralismus bereitgestellt hat, kann er sich nun seiner eigentlichen Aufgabe zuwenden. Sie besteht in der Klärung der Beziehungsbestimmungen zwischen den nachaxialen Religionen. Dabei richtet er seinen Blick auf das zentrale Merkmal der Vermittlung von Erlösung bzw. von heilshafter Wahrheit, die den Weg der Erlösung darstellt. In welcher Weise erheben die religiösen Traditionen den Anspruch auf diese Vermittlung für sich und wie beurteilen sie die diesbezügliche Potenz anderer Religionen?

⁴⁹ John Hick: Religion (siehe Anm. 12), 19.

⁵⁰ Hier und im Folgenden zitiert nach der deutschsprachigen Ausgabe: John Hick: Religion (siehe Anm. 12), 35.

⁵¹ A. a. O., 28.

⁵² A. a. O., 71.

Im Anschluss an die Terminologie von Alan Race⁵³ unterscheidet Hick drei grundsätzlich mögliche religionstheologische Positionsbestimmungen:

(a) Charakteristisch für die *exklusivistische* Position ist der Ausschließlichkeitsanspruch, der für die eigene Religion als der alleinigen wahren Religion erhoben wird und der zur Ablehnung aller anderen Religionen als falscher Religionen führt. In der bekannten, auf Cyprian von Karthago zurückgehenden Aussage, dass es kein Heil außerhalb der Kirche gibt, hat sich dieser Anspruch in der christlichen Tradition einen wirkmächtigen Ausdruck gegeben (obwohl er in seinem Ursprungszusammenhang auf eine innerchristliche Kirchenspaltung bezogen war).

(b) Das *Inklusivmodell* behauptet demgegenüber nicht die Alleingeltung der jeweiligen Religion, sondern ihre qualitative Überlegenheit über die anderen Religionen. Es geht davon aus, dass Gottes Offenbarung universal ist, aber nur in einem bestimmten geschichtlichen Offenbarungserignis (wie etwa der Übermittlung der Thora, im Christusgeschehen oder in der Herabsendung des Koran) definitiv zur Geltung kommt. So wurde beispielsweise unter den altkirchlichen Apologeten (im Anschluss an Röm 1,18–20; Röm 2,14f und Apg 14,15–17) die Auffassung vertreten, dass Gott dem Menschen aus den Werken der Schöpfung entgegenspricht und dass er die Erkenntnisbefähigung für diese Offenbarung – die Samenkörner seiner Wahrheit – in die Vernunftseelen aller Menschen eingesenkt hat (*logos spermatikos*). Doch die *Fülle* dieser Wahrheit liegt allein in Christus und in *der* Religion, die seinen Namen trägt.

Während die außerchristlichen Religionen nach dem Exklusivmodell aus Gottes heilshafter Offenbarung ausgeschlossen (*excludere*) sind, können sie nach dem Inklusivmodell als darin eingeschlossen (*includere*) betrachtet werden. Doch enthalten sie nur Teilwahrheiten und bedürfen der Fülle der heilshaften Gottesmitteilung, wie sie sich in Christus ereignet hat. Sie können als *praeparatio Evangelii* (Euseb) anerkannt werden oder als «anonymes Christentum» (Karl Rahner).

(c) Diesen beiden Modellen setzt Hick den Ansatz des religionstheologischen *Pluralismus* entgegen. Dessen zentrale These – von ihm immer

⁵³ Alan Race: *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983; John Hick: *On Conflicting Religious Truth Claims*, in: *RelSt* 19, 485–491.

wieder explizit als «Hypothese» gekennzeichnet⁵⁴ – besagt: Die nachaxialen Religionstraditionen der Menschheit streben im Kern danach, die Zentrierung des Menschen auf sich selbst aufzubrechen und ihn für den Wirklichkeitsgrund zu öffnen, also eine Transformation des menschlichen Daseins aus der Selbstzentriertheit zur Wirklichkeitszentriertheit zu bewirken. In ihnen vollzieht sich demnach der gleiche Grundvorgang, wenn auch auf sehr verschiedene Weise: Sie wollen «Erlösung», das heißt: Lösung aus der Ego-Zentrik vermitteln. Diese These lässt sich in vier Einzelpunkte entfalten⁵⁵:

- Die großen Weltreligionen verkörpern «unterschiedliche Wahrnehmungen und Vorstellungen von und dementsprechend verschiedene Antworten auf das REALE oder das Unbedingte»;
- Diese Antworten ergeben sich «aus den wichtigsten unterschiedlichen, kulturell geprägten Weisen des Menschseins heraus»;
- In jeder der Religionen ereignet sich «die Umwandlung der menschlichen Existenz von Selbst-Zentriertheit zur REALITÄTS-Zentriertheit [...]»;
- «[...] und, so weit dies menschliche Beobachtung zu sagen vermag, in weitgehend gleichem Ausmaß».

Wie das Christentum, so stellen auch die anderen nachaxialen Weltreligionen menschliche, kulturell geprägte Vollzugsformen des Erlösungsimpulses dar, den sie vom göttlichen Grund der Wirklichkeit («the REAL»⁵⁶) vernehmen. «Diese Traditionen muss man [daher] [...] als alternative sote-

⁵⁴ So etwa, in: John Hick: The possibility of religious pluralism: A reply to Gavin D’Costa, in: Religious Studies 33, 2/1997, 161–166: Dort bezeichnet er den religionstheologischen Pluralismus als eine «meta-theory about the relation between the historical religions. Its logical status as a second-order philosophical theory or hypothesis is different in kind from that of a first-order religious creed or gospel» (163).

⁵⁵ Die in den folgenden vier Punkte angegebenen Zitate sind entnommen aus: John Hick: Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MThZ 45, 1994, 331.

⁵⁶ Bei seiner Einführung der Begriffs «the Real» nimmt Hick keinen Bezug auf die religionsphilosophische Diskussion um den Begriff des *ens realissimum* (John Hick: Religion [siehe Anm. 12], 26f). Ein Bezug zu Kant hätte sich nahegelegt. Im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem Cartesianischen Gottesbeweis» gebraucht Kant den Begriff des «allerrealsten Wesens» als transzendentalen Gottesbegriff (Kritik der reinen Vernunft, Akademie-Ausgabe, 596).

riologische «Räume» oder «Wege» betrachten, in beziehungsweise auf denen der Mensch Erlösung/Befreiung/höchste Erfüllung finden kann.»⁵⁷

Mit der Transformation des menschlichen Daseins aus der Selbstzentriertheit zur «Wirklichkeitszentriertheit» ist die gleiche Transzendierbewegung angesprochen, die Hick schon in «Death and Eternal Life»⁵⁸ als Ausrichtung auf das eschatologische Vollendungsziel beschrieben hat: die Öffnung des in sich verkrümmten Herzens des Menschen für seine Um- und Mitwelt und letztlich für den Grund des Seins.

Die theologische Grundlage dieser These besteht im Postulat der Universalität der göttlichen Heilswirklichkeit. Diese Grundüberzeugung führt vor die Frage, wie Menschen, die sich zeitlich vor Christus oder außerhalb des Wirkungskreises der Christusbotschaft befinden, von dieser Heilswirklichkeit erreicht werden. Hick beantwortet diese Frage mit dem Hinweis auf eine Pluralität von «Antworten» auf den Transformationsimpuls, der von dieser Wirklichkeit ausgeht. Die göttliche Wirklichkeit stimuliert auch bei den Anhängern außerchristlicher Religionen heilshafte Transformationen. Das Postulat der *Universalität* der Heilsgegenwart zieht also das Postulat der *Pluralität* von Vergegenwärtigungen dieser Gegenwart nach sich. Die eine göttliche Wirklichkeit bzw. die von ihr ausgehenden heilshaften Transformationsimpulse erscheint als ein Licht, das durch das Prisma der Religionskulturen gebrochen wird.

Damit ist die prinzipielle soteriologische Parität der Weltreligionen postuliert. Parität bedeutet dabei nicht Gleichheit, wohl aber Gleichwertigkeit und daher Gleichberechtigung. Es gibt in Hicks Augen kein triftiges Argument, das eine Vorrangstellung für eine dieser Religionen begründen könnte. Er diskutiert solche Argumente und weist sie zurück. Weder hinsichtlich ihrer soteriologischen Effizienz noch auch hinsichtlich ihrer ethischen Orientierungskraft lassen sich signifikante Unterschiede erkennen. Der Blick in die Religionsgeschichte zeigt vielmehr, dass die Religionen mehr oder weniger auf gleicher Höhe stehen. Nach dem von Lessing angelegten Maßstab der Liebestätigkeit hat sich jedenfalls keine der Religionen deutlich von den anderen abgehoben.

Einen wichtigen Baustein im erkenntnistheoretischen Fundament seines Denkens, der für die Untermauerung der religionspluralistischen Hypothese eine zentrale Rolle spielt, entlehnt Hick der Erkenntnistheorie

⁵⁷ John Hick: Religion (siehe Anm. 12), 262.

⁵⁸ Siehe Anm. 10.

Kants: So wie Kant zwischen dem noumenalen Ding-an-sich und der phänomenalen Erkenntnisgestalt des Dings unterschieden hatte, so unterscheidet Hick zwischen dem transzendenten Wirklichkeitsgrund-an-sich und den menschlichen religiösen Erschließungs- und Vorstellungsformen dieser Wirklichkeit – «zwischen dem *Wirklichen* an sich und dem *Wirklichen* [...], wie es von verschiedenen menschlichen Gemeinschaften je unterschiedlich erfahren und gedacht wird»⁵⁹. Damit ist es ihm möglich, von der Einheit des Seinsgrundes auszugehen und die vielfältigen personalen und impersonalen Auffassungen des Seinsgrundes ganz auf die Seite der religiösen Konzeptbildungen zu verrechnen.

«Personalität» und «Impersonalität» sind gewissermaßen die basalen «Kategorien», nach denen die religiöse Erfahrung schematisiert wird. So kommen die theistischen Gottesvorstellungen der verschiedenen Religionen – Jahwe, der Vatergott Jesu Christi, Allah, Shiva und Vishnu – als personale Darstellungsformen des undarstellbaren Wirklichkeitsgrundes neben den nichttheistischen, impersonalen Konzepten – Brahman in den hinduistischen Vedantatraditionen, *śūnyatā* und Dharmakaya im Mahayana-Buddhismus, das Tao in China, das Absolute als traditionsübergreifender philosophischer Begriff – zu stehen. All diese Namen verweisen auf die eine transzendente ineffable göttliche Wirklichkeit.

Über «the REAL»-an-sich lassen sich keine Aussagen machen: «Man kann also nicht sagen, dass es Eines oder Viele, Person oder Ding, Substanz oder Prozess, gut oder böse, absichtsvoll oder absichtslos ist. Keine der konkreten Beschreibungen, die im Bereich der menschlichen Erfahrung gelten, können im wörtlichen Sinn auf für den unerfahrbaren Grund dieses Bereichs gelten.»⁶⁰ Für die menschliche Erfahrung ist «the REAL» nicht ein unmittelbarer Erfahrungsgegenstand, sondern das Woher des Transformationsimpulses. Es ist das aller religiösen Erfahrung Vorgegebene und sie Ermöglichende.

Die zentrale These der Religionstheologie Hicks besteht also in der Aussage, dass «die großen nachaxialen Religionen verschiedene Möglichkeiten darstellen, eine höchste göttliche Wirklichkeit zu erfahren, in Begriffe zu bringen und in einer Beziehung zu ihr zu leben, wobei diese

⁵⁹ A. a. O., 257.

⁶⁰ A. a. O., 269.

Wirklichkeit alle unsere unterschiedlichen Auffassungen von ihr transzendiert»⁶¹.

6.5. Hicks Auseinandersetzung mit kritischen Einwänden

In seinen religionstheologischen Schriften⁶² setzte sich Hick mit Einwänden auseinander, die gegen seine Position vorgebracht worden sind. Ich greife drei heraus:

(a) Gibt es nicht klare Widersprüche zwischen den Religionstraditionen, die es nicht erlauben, diese als Antworten auf den *einen* Wirklichkeitsgrund zu deuten?

Hick unterscheidet drei Fälle⁶³: Widersprüche bezüglich historischer Tatsachenbezeugungen (wie etwa die Bestreitung des Kreuzestodes Jesu im Koran / Islam), bezüglich transhistorischer Vorstellungen (wie der Frage nach einem Leben nach dem Tod) und bezüglich der «letzten Fragen über die Natur des *Wirklichen* und über Herkunft und Bestimmung der Menschheit und der Welt»⁶⁴ (d. h. Grundfragen des Gottes-, Welt- und Menschenverständnisses). Gerade bei diesen zuletzt genannten Unvereinbarkeiten handelt es sich nach Hick um Scheinwidersprüche, die sich aus dem «mythologische[n] Charakter religiösen Denkens»⁶⁵ ergeben. Manche können auf unterschiedliche Deutungen analoger Vorgänge zurückgeführt und in ein komplementäres Verhältnis zueinander gesetzt werden. Sie betreffen also die kulturbedingten Interpretationen der Letztwirklichkeit, und damit nicht notwendigerweise diese selbst. Zweitens verweist er darauf, dass viele dieser Gegensätze soteriologisch irrelevant sind. Und nur auf *diese* Dimension kommt es ihm an. Für alle aber gilt – drittens – das Prinzip der eschatologischen Verifikation: Die Wahrheit wird sich am Ende der Zeit erweisen. Die Widersprüche können somit stehen gelassen werden. Sie stellen kein Argument für die Bestreitung der pluralistischen Hypothese – oder des Wahrheitsanspruchs der Religionen – dar.⁶⁶

⁶¹ John Hick: Religion (siehe Anm. 12), 257.

⁶² Dazu gehört auch die Aufsatzsammlung: John Hick: Dialogues in the Philosophy of Religion, New York 2001, 2010².

⁶³ John Hick: Religion (siehe Anm. 12), 388–404.

⁶⁴ A. a. O., 389.

⁶⁵ A. a. O., 379.

⁶⁶ A. a. O., 404.

(b) Führt Hicks Behauptung der soteriologischen Äquivalenz der Religionen nicht unweigerlich in einen religiösen Relativismus?

Demgegenüber macht er deutlich, dass seine Paritätsbehauptung nicht im Sinn eines apriorischen, sondern eines aposteriorischen Urteils gilt: Die Parität besteht im Blick auf den soteriologischen Grundvorgang der Religionen, nicht aber im Blick auf alle ihre Erscheinungsformen und Wahrheitsansprüche insgesamt. Die Paritätsbehauptung besagt nicht, dass alle Religionsformen und -gehalte gleich gültig seien, sodass es gleichgültig wäre, welcher man angehört. Der von ihm ausgewiesene soteriologische Grundvorgang bildet vielmehr zugleich ein religionskritisches Kriterium. Die Religionsformen haben sich daraufhin befragen zu lassen, inwiefern sie diesen Grundvorgang vollziehen, fördern oder behindern, d. h. inwiefern sie zur befreienden Transformation der Selbstzentriertheit in Wirklichkeits- bzw. Gottzentriertheit anleiten.⁶⁷ Hinzu kommen die Kriterien, in denen zwischen den religiösen Traditionen eine relative Übereinstimmung besteht, wie etwa die Goldene Regel.

Hicks Ansatz relativiert den christlichen Glauben insofern, als er ihm sein soteriologisches Alleinstellungsmerkmal nimmt. Andere Traditionen haben dieses Merkmal auch, wenn auch in anderer Ausprägung. Dadurch aber büßt der christliche Glauben seiner Auffassung nach aber nichts an Authentizität und spiritueller Kraft ein. Relativierung ist also nicht gleichbedeutend mit Relativismus.

Eine ebenso wichtige Rolle für die kritische Sichtung der Religionen spielt das *ethische* Kriterium: Entsprechen sie der Goldenen Regel bzw. dem Grundsatz der *agapé/kaṛuṇā*? Eine an dieser Norm vorgenommene Prüfung erlaubt zwar nicht die Evaluation einer Religion als ganzer, wohl aber die kritische Einschätzung einzelner religiöser Erscheinungsformen.

(c) Besonders die Aufnahme der Kant'schen Unterscheidung von *noumenon* und *phaenomenon* hat viele Einsprüche ausgelöst. Diese zielen im Kern auf die Frage, wie religiöse Erscheinungsformen als Manifestationen des Absoluten aufgefasst werden können, wenn dieses vollkommen unerkennbar ist, wenn ihm keine Eigenschaften beigelegt werden können und es sich damit jeglicher Identifikation entzieht. Wäre dann jedwede Gottesvorstellung – polytheistische, animistische, dämonische – als eine Erscheinungsweise des unbestimmbaren Absoluten anzusehen, sofern sie den genannten Transformationsimpuls erkennen lässt? Müsste dann jegliche

⁶⁷ A. a. O., 323.

Näherbestimmung von «the REAL» preisgegeben werden, sodass es nicht mehr möglich wäre, es als gütig, gerecht oder schöpferisch zu bezeichnen? Zumindest die *eine* Wirkweise muss ihm aber zugeschrieben werden: die Stimulierung des heilshaften Transformationsimpulses. Und wenn der kosmische Optimismus mit seinem Glauben an eine auch über den Tod hinausreichende moralische Vervollkommnung einen Grund im Absoluten selbst haben sollte, müsste diesem auch eine Art Vollendungsintention – theologisch gesprochen: ein Heilswille – zugeschrieben werden. Wäre der göttliche Grund der Wirklichkeit dagegen gänzlich unerkennbar, dann würde das die Rationalisierbarkeit der religiösen Erfahrung und die Rationalität des Gottesdenkens untergraben und damit ein wichtiges Anliegen Hicks verfehlen.

Dieser Einwand lässt sich in zwei Kritikpunkte zerlegen. Zum einen richtet er sich gegen die Kantrezeption, zum anderen – und darin liegt die eigentliche Stoßrichtung – gegen eine Überbetonung der negativen Theologie. Zum ersten Kritikpunkt ist zu sagen, dass es Hick nicht um eine präzise Übernahme des von Kant Gemeinten geht. Ihm ist durchaus bewusst, dass dessen Rede vom «Ding-an-sich» nicht auf den göttlichen Seinsgrund (sondern auf die empirische Realität) bezogen war und dass die apriorischen Anschauungsformen und Kategorien nicht als kulturbedingte – und schon gar nicht als religiöse – Denk- bzw. Deuteformen zu verstehen sind. Ihm kommt es auf die Einsicht an, dass Erfahrungen im Allgemeinen und religiöse Erfahrungen im Besonderen im Bezugsrahmen vorgegebener Schemata (wie «personal»/«impersonal») konzeptualisiert werden. Es ist dies im Grunde der schon von Thomas geäußerte, hier aber auf die religiösen Traditionen bezogene Gedanke, dass der Erkennende das zu Erkennende nach *seiner* (durch seine kognitiven Schemata vorgegebenen) Weise erkennt.⁶⁸ Schon in «Faith and Knowledge» hatte Hick in dieser unscharfen Weise auf Kant Bezug genommen: «[W]e must accept the Kantian thesis that we can be aware only of that which enters into a certain framework of basic relations which is correlated with the structure of our own consciousness.»⁶⁹

Zum zweiten Kritikpunkt ist auf seinen erfahrungstheologischen Ansatz zu verweisen: das Absolute entzieht sich zwar aller denkerischen

⁶⁸ «Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis» (STh I q.84 a.1 u. ö.).

⁶⁹ John Hick: Faith and Knowledge (siehe Anm. 4), 98.

Bemächtigung, es wird aber durch den von ihm ausgehenden Transzendierungsimpuls erfahren. Wenn sich diese Erfahrung auch in den Schemata einer bestimmten religiösen Tradition – und das heißt dann auch: in einer Vielfalt von Deutungen – erschließt, so handelt es sich nach Hick dabei doch um eine authentische Erfahrung. *An sich* ist es nicht erkennbar, aber doch so, wie es die im Rahmen der religiösen Traditionen schematisierte Erfahrung zu erkennen gibt. So bietet die Betrachtung der Religionsgeschichte doch eine hinreichend verlässliche Erkenntnisgrundlage für den vom Absoluten ausgehenden Erlösungsimpuls. Die Transzendenz des göttlichen Seinsgrundes bleibt strikt gewahrt – darin mag man die calvinistische Prägung Hicks erkennen. Und doch lassen sich grundlegende Aussagen über den «ultimate point of reference» (Tillich) im Sinn von Postulaten (nicht von Tatsachenbehauptungen) machen: dass er (in kategorialer Verschiedenheit von allem Seienden) *ist*, dass er *einer* ist, dass er die endliche Wirklichkeit und die Menschheit auf ein Vollendungsziel hin orientiert. Aussagen wie diese sind mit ausreichender Eindeutigkeit verbürgt durch die Zeugnisse der Religionen, wie Hick sie aufnimmt. Auf einem solchen induktiven Weg lassen sich also annäherungsweise, tentative Bestimmungen von «the REAL» vornehmen. Auf diese Weise verbindet Hick seinen erkenntnistheoretischen Realismus mit dem Moment der negativen Theologie; zwei Denkrichtungen also, die im Grunde in Spannung zueinanderstehen.

Hick entwickelt seinen Denkweg nicht spekulativ oder offenbarungstheologisch vom Absoluten her, sondern erfahrungstheologisch auf das Absolute hin. Seine religionspluralistische These ergibt sich ihm aus der religionsphilosophischen Reflexion der religiösen Erfahrung, wie sie die Religionsgeschichte zu erkennen gibt. Im vierten Punkt der oben⁷⁰ angeführten viergliedrigen Entfaltung seiner These ist von der «menschliche[n] Beobachtung» als der (Erfahrungs-)Grundlage der Paritätsbehauptung die Rede.

Hick will seine religionstheologische Position als Hypothese aufgefasst wissen, die argumentativ nach allen Seiten hin geprüft und gegen Alternativen abgewogen werden soll. Es ist kein Glaubenssatz, sondern eine Denkvorschlag, der zunächst unabhängig von allen Rechtgläubigkeitsprüfungen auf seine Plausibilität hin zu befragen ist.

⁷⁰ S. 238.

6.6. Hick weiterdenken

Mit seinen Buchveröffentlichungen zu zentralen Fragen der Erkenntnistheorie, zu den Argumenten für die Existenz Gottes, zur Theodizeefrage, zur Eschatologie und zum religiösen Pluralismus, mit seiner internationalen Lehr- und Vortragstätigkeit und angesichts der Wirkung, die von ihm ausgegangen ist und ausgeht, muss John Hick zu den bedeutendsten und einflussreichsten Religionsphilosophen der Gegenwart gezählt werden. Er ist aber auch einer der umstrittensten.

Eine Schwierigkeit in der Rezeption des Hick'schen Ansatzes im deutschsprachigen Raum war und ist die enge Verbindung von Theologie, Religionsphänomenologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, die er vornimmt. In der hiesigen Wissenschaftskultur pflegt man diese Disziplinen deutlicher zu unterscheiden. In der von ihm vorgenommenen Verbindung liegt aber ein enormes Anregungspotenzial.

Hick hat jedoch nicht nur einflussreiche Beiträge in die religionsphilosophischen Debatten eingebracht, sondern auch Vertreterinnen und Vertreter der Religionsgemeinschaften dazu angeregt, die Beziehung ihrer Gemeinschaft und ihrer Religionstradition zum religiösen Pluralismus (neu) zu bedenken. Auch wo sie sich scharf von Hicks Position abgegrenzt haben, hat das zu klärenden Diskussionen über das Selbstverständnis des christlichen Glaubens in der Beziehung zu anderen Religionen geführt. Die kritischen Rückfragen, die an seinen Ansatz gestellt worden sind, haben weitere Suchbewegungen in der Religionstheologie ausgelöst und damit neue Ansätze hervorgebracht.⁷¹

Eine zu stellende und immer wieder gestellte Anfrage an dieses Konzept betrifft seine Verbindung von Einheit und Vielfalt. Wird die grundlegende Verschiedenheit der Religionen ernst genug genommen, wenn sie in ein dahinterliegendes Einheitsprinzip «aufgehoben» wird? Dieses Einheitsprinzip besteht zum einen im Postulat der *einen* göttlichen Letztwirklichkeit und zum anderen in der Unterstellung, in allen Religionen

⁷¹ Anlässlich des 80. Geburtstags von John Hick wurde in Birmingham ein internationales Symposium veranstaltet, bei dem Vertreter der Weltreligionen eingeladen waren, Ansätze für eine Überwindung der Exklusivitäts- und Superioritätsansprüche ihrer je eigenen Traditionen zu explorieren. Die Beiträge sind veröffentlicht in einem von Paul F. Knitter herausgegebenen Band mit dem programmatischen Titel: «The Myth of Religious Superiority: Multifaith Explorations of Religious Pluralism» (Maryknoll, NY, 2005).

realisiere sich der gleiche heilsvermittelnde Transformationsvorgang. Muss der Pluralismus nicht radikaler gedacht werden, indem auf ein solches Einheitsprinzip gänzlich verzichtet oder dieses doch wenigstens abgeschwächt wird?

Mark Heim, dem wir uns in Abschnitt 6.7. zuwenden werden, schlägt diesen Weg ebenso ein wie Raimon Panikkar, dessen Ansatz im nächsten Kapitel vorgestellt werden soll. Andere Konzepte wie die einer «Komparativen Theologie»⁷² suchen Ähnlichkeiten zwischen den Religionen nicht im Generellen, d. h. in einem ihnen gemeinsamen Grundvorgang, der sich in den Religionstraditionen in analoger Weise vollzieht, sondern in einzelnen konkreten Erscheinungsformen, die vergleichend zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Die Annahme, dass sich die Religionstraditionen auf je eigene Weise auf den einen und gleichen göttlichen Seinsgrund beziehen, sieht sich – auch unabhängig von der Auseinandersetzung mit der Position Hicks – z. T. scharfer Kritik ausgesetzt. Sie begegnet (vor allem in der evangelischen Theologie und Kirche) beispielsweise in Gestalt der Frage, ob der Gott des Koran der gleiche Gott ist, den Jesus seinen «Vater» nannte. Diese Frage ist durchaus praxisrelevant, etwa im Blick auf die Gestaltung gottesdienstlicher Feiern unter Beteiligung von Christen und Muslimen.⁷³

In religionswissenschaftlicher Perspektive, die sich auf die empirischen Erscheinungsformen des Religiösen – einschließlich der Vorstellungen einer letzten Wirklichkeit – bezieht, muss man die Verschiedenheit dieser Vorstellungen konstatieren und die Frage nach ihrem transzendenten Bezugspunkt offenlassen. Besonders zwischen den «Religionsfamilien», d. h. den Religionen semitischen, indischen und chinesischen Ursprungs, aber auch innerhalb dieser «Familien» bestehen fundamentale Differenzen. Das Postulat, dass diese Vorstellungen auf die gleiche Wirklichkeit «hinter» ihnen verweisen, ist nur im Bezugsrahmen einer religionsphilosophisch orientierten Theologie möglich.

⁷² Vgl. dazu: Reinhold Bernhardt: *Inter-Religio* (siehe Anm. 2 in der Einleitung des vorliegenden Bandes), 393–430.

⁷³ Vgl. dazu: Reinhold Bernhardt: *Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott? Konvergenzen und Divergenzen im Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen*, in: *Dt. Pfr.bl.* 111, 5/2011, 236–240.; engl. (leicht verändert): *Do Jews, Christians, and Muslims believe in the same God?*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 1/2012, 63–73.

Die christliche Theologie steht dabei in der Spannung, einerseits Gott als die alles umfassende, alles durchdringende und alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen, andererseits aber die Identität Gottes von seiner Offenbarung in Christus her zu bestimmen. Der erste Pol dieser Aussage führt zur Konsequenz, Gott als letzten Bezugspunkt der gesamten Geschichte einschließlich der Religionsgeschichte zu denken. Der zweite Pol betont die Differenz zwischen den Gottesoffenbarungen und stellt damit vor die Frage, ob es sich bei außerchristlichen Gottesoffenbarungen wirklich um *Gottes*offenbarungen handelt und ob sie sich auf den Gott beziehen, der sich in Christus geoffenbart hat. Das Postulat, dass sich die Gottesvorstellungen der Religionen auf die gleiche Letztwirklichkeit beziehen, legt sich einerseits nahe – und zwar nicht nur aus dem Interesse, das Selbstverständnis anderer Religionen (in diesem Fall vor allem des Islam) ernstzunehmen und in einen Dialog mit ihnen einzutreten, sondern auch aus Grundüberzeugungen der Theologie selbst, nämlich ihrem Verständnis der Einheit und Universalität Gottes. Andererseits sieht es sich der Frage ausgesetzt, wie das in Christus erschlossene Verständnis Gottes mit anderen Gottesverständnissen zu vermitteln ist.

John Hick nimmt dafür die negative Theologie in Anspruch, indem er den unerkennbaren Gott «an sich» den Offenbarungen Gottes vorordnet. Dabei entsteht allerdings die Gefahr, dass der Gott «an sich» zu einer leeren Abstraktion wird, über die sich keine Aussagen machen lassen. Versucht man diese Leerstelle aus den Quellen der verschiedenen Traditionen zu füllen, so wird ihr Inhalt heterogen und es wird für die Anhänger der Religionstraditionen schwierig, den Gott ihrer Tradition darin wiederzuerkennen. Die Spannung ist letztlich unauflösbar; sie kann nur ausgehalten werden: Jede Religionstradition erfasst Gott auf ihre je eigene Weise und macht – idealerweise – zugleich den Vorbehalt geltend, dass Gott nicht festgelegt werden kann auf dieses (wie auf jedes) Gottesverständnis.

Zudem gibt es Religionstraditionen – wie den Buddhismus –, die die Vorstellung eines Gottes gar nicht kennen und damit auch nicht von einer Offenbarung Gottes ausgehen. Das hat Hick dazu bewogen, sein Konzept weniger auf die Gottesvorstellungen der Religionen und mehr auf den soteriologischen Grundvorgang in ihnen auszurichten. Damit verschiebt er den Akzent von der Theozentrik zu einer Soteriozentrik. Die göttliche Wirklichkeit tritt damit noch mehr ins Dunkel der Unerkennbarkeit zurück und wird nur noch als Postulat namhaft gemacht, das sich nahelegt,

wenn man von heilhaften Transformationen auf deren vorauszusetzenden Grund zurückschließt.⁷⁴

Hick versucht zwar, die paradigmatische Verschiedenheit, die zwischen den «Religionsfamilien» (d. h. den Religionen semitischen, indischen und chinesischen Ursprungs) und zwischen den einzelnen Mitgliedern dieser Familien besteht, in Rechnung zu stellen, richtet sie aber auf einem gemeinsamen Grund und Ziel aus und destilliert einen von diesem Grund inspirierten Grundvorgang heraus. Doch führt dieser Versuch, das Gemeinsame der Religionstraditionen in ihrem Grundvorgang aufzuspüren, in gravierende Probleme. Die Unterschiede betreffen gerade auch die Bereiche, in denen Hick die Gemeinsamkeiten lokalisiert. Je genauer man das vermeintlich Gemeinsame anschaut, umso mehr zeigt sich, wie es durch seinen jeweiligen Traditionskontext geprägt und damit wieder verschieden ist.

Schon für das Judentum und den Islam ist das mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet. Es sind dies keine Erlösungsreligionen. Es geht natürlich auch dort um die Durchbrechung der Fixierung des Menschen auf sich selbst und um seine Ausrichtung auf Gott und den Mitmenschen. Doch handelt es sich dabei nicht um «Erlösung» von den «Verderbenmächten» Sünde, Gesetz und Tod, wie Paulus sie vor Augen hatte. Der Buddhismus versteht Erlösung im Sinn der Überwindung von Anhaftung an alles Vergängliche und damit Leiderzeugende. Der Weg des Achtfachen Pfades zur Erleuchtung ist so verschieden von der Erlösungsvorstellung des christlichen Glaubens, dass es sehr abstrakt anmutet, von einem gemeinsamen Grundvorgang dieser Religionen zu sprechen.

Verzichtet man demgegenüber auf das Postulat einer Einheit im Grund der Religionen bzw. eines ihnen gemeinsamen Transformationsvorgangs, so bleibt deren Vielfalt unvermittelt nebeneinanderstehen. Sie kann dann nur praktisch – im Bemühen um einen dialogischen Austausch des Verschiedenen – zueinander in Beziehung gesetzt werden. Auch dann braucht es eine Theorie der religiösen Pluralität. Diese kann ihre philosophische Grundlegung etwa in Wittgensteins Sprachspieltheorie haben oder in

⁷⁴ Interessant ist hier der Vergleich mit Tillich, der die Überbetonung der negativen Theologie im philosophischen Absolutheitsdenken zurückweist. Sie führe «zur Negation jedes Inhalts, zu dem transnumerischen «Einen», zur reinen Identität (des Seins als Sein, R. B.)» (ST I, 268). Demgegenüber verweist er auf den «lebendigen Gott», von dem die biblische Überlieferung und die christliche Tradition Zeugnis gibt.

der – davon beeinflussten – «postliberal theology» Hans Wilhelm Freis und George Lindbecks oder in postmodernen Differenzphilosophien. In der Yale-School wurde der christliche Glaube als eine Art Sprachkultur verstanden, die von einer Tiefengrammatik geregelt ist und sich vor allem in narrativen Vergewisserungen des Glaubensgrundes äußert. Diese «stories» sind an die Erzählgemeinschaft der Christen gebunden und nicht auf ein transtraditionales Letztprinzip rückführbar.⁷⁵ Der Tradition und der religiösen Gemeinschaft wird daher eine maßgebliche Rolle bei der Artikulation christlicher Glaubensinhalte zugeschrieben. Diese Konzeption stützt sich auf die Philosophie von Alasdair MacIntyre, die an Traditionszusammenhängen interessiert ist.

Ich werfe im Folgenden noch einen Blick auf den religionstheologischen Ansatz von Mark Heim, der programmatisch auf das Einheitspostulat verzichtet und auf diese Weise den monozentrischen Pluralismus Hicks durch einen polyzentrischen ersetzen und damit das Anliegen der Pluralistischen Religionstheologie, eine Gleichberechtigung zwischen den Religionen herzustellen, erst wirklich einlösen will.⁷⁶

6.7. Mark Heims Ansatz, Hick weiterzudenken

Mark Heim, der Begegnungserfahrungen mit südostasiatischen Religionen, philosophische Pluralismustheorien (wie die von Nicholas Rescher) und Einflüsse der Yale-School – besonders George Lindbecks – in seine baptistisch geprägte Theologie aufgenommen hat⁷⁷, bezeichnet seinen

⁷⁵ Vgl. dazu: Paul DeHart: *The Trial of the Witnesses. The Rise and Decline of Postliberal Theology*, Malden, MA, Oxford 2006.

⁷⁶ Für den folgenden Abschnitt greife ich zurück auf: Reinhold Bernhardt: *Konzepte zur theologischen Deutung der Religionsvielfalt im Sinne interreligiöser Wertschätzung*, in: Mariano Delgado, Volker Leppin, David Neuhold (Hg.): *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17)*, Fribourg, Stuttgart 2012, 244–246.

⁷⁷ Paul F. Knitter: *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, NY, 2002, 192–202; Sung Rylul Kim: *Gott in und über den Religionen. Eine Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus (BThR 9)*, Zürich 2010, 133–175.

Ansatz als «Post-Religionspluralismus» oder als «authentischen Religionspluralismus»⁷⁸.

Nimmt man die Verschiedenheiten der Traditionen ernst, dann muss man sie nach Heim inkommensurabel nebeneinanderstehen lassen. Das heißt: Man muss anerkennen, dass sie sich auf grundlegend verschiedene Letztwirklichkeiten beziehen, verschiedene Erlösungsziele anstreben und verschiedene Heilswege lehren und praktizieren. Diese Vielfalt der Glaubensweisen ist nicht auf einen Einheitsgrund hin übersteigbar oder hintergehbär. Gott und *śūnyatā* sind «real religious ineffables available to their seekers, while not foreclosing the possibility that one may ultimately be subordinate to the other or both to some other absolute»⁷⁹. Jede Religion soll *ihrem* Weg der Erkenntnis und Verehrung *ihres* Absoluten folgen, ohne diese Wege in einer unifizierenden Pluralismustheorie zusammenschauen zu wollen.

Heim scheut nicht vor der Konsequenz dieses Ansatzes zurück und eröffnet die Denkmöglichkeit des Polytheismus: «[...] there must be at least one religiously significant reality, whether it is Hick's 'Real' or the biblical God or the Advaitin One or the condition of enlightenment. It could be that there is only one such actual being, structure, or condition, which unites or subsists in the various ineffable religious ends. But it could also be that there are in fact various realities in the noumenal realm which are religiously significant and which ground diverse religious fulfilments (for instance, both some form of personal deity and a condition similar to that described as nirvana).»⁸⁰ Die Religionen bieten nicht nur unterschiedliche Perspektiven auf die *eine* göttliche Wirklichkeit, sie zeigen (möglich-erweise) verschiedene göttliche Wirklichkeiten und damit den unausschöpflichen Reichtum der Erlösungswege.

Mit dem Wegfall des Einheitspostulats ändert sich auch das Verständnis der Gleichwertigkeit der Religionen. Während für die Pluralistische Religionstheologie diese Gleichwertigkeit in einer fundamentalen Gemeinsamkeit begründet war – in der in allen Weltreligionen strukturanalog sich vollziehenden heilshaften Transformation der menschlichen Existenz –,

⁷⁸ Vgl. Mark Heim: *Salvations. Truth and Difference in Religion*, Maryknoll, NY, 1995; ders., *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids, Cambridge 2001. Die beiden genannten Begriffe finden sich in «*The Depth of the Riches*», 29, 219.

⁷⁹ Vgl. Mark Heim: *Salvations*, a. a. O., 154.

⁸⁰ A. a. O., 146.

kann Heim sie nur noch als Gebot des interreligiösen Respekts präskriptiv einführen. Damit fällt auch das kritische Prinzip, an dem sich der Wert einer Religionsform zu bemessen hat. Nach Hick hat sie Anspruch auf Anerkennung nur und insofern, als sie diese Transformation vollzieht.

An diesem Beispiel zeigt sich die Konsequenz eines radikal pluralistischen Ansatzes: Er muss nicht nur den Geltungsbereich der Glaubensüberzeugungen, der Gottesvorstellungen und Heilskonzepte auf die je eigene Religionstradition und -gemeinschaft begrenzen und damit deren Universalitätsanspruch suspendieren, sondern auch ein Pantheon verschiedener Götter und eine Vielfalt von Heilswegen und -zielen annehmen. Der faktische religiöse Pluralismus wird damit gewissermaßen ins Metaphysische hinein verlängert. Die Religionsgeschichte wird theologisch überhöht.

Generell kann man konstatieren: Je mehr ein religionstheologischer Ansatz das Moment des *Theologischen* in den Vordergrund stellt, umso mehr ist er geneigt, eine metareligiöse göttliche Letztwirklichkeit zu postulieren; je mehr er dagegen das Moment des *Religiösen* in den Vordergrund stellt, umso mehr ist er geneigt, die Verschiedenheit religiöser Vorstellungen und Erscheinungsformen zu betonen. Das Grundproblem der Religionstheologie besteht darin, beides miteinander zu vermitteln.

Eine Theologie der Religionen muss ihre Geltung nicht davon abhängig machen, ob sie mit dem Selbstverständnis «ihrer» jeweiligen Religionsgemeinschaft im Einklang steht. Und doch ist sie – wie alle Theologie – auch auf deren Anerkennung angewiesen. Sie kann und soll sich durchaus in ein kritisches Verhältnis zur jeweiligen Religionstradition setzen und Impulse zu neuen Denkformen geben. Sie muss aber auch zeigen, wie sie zu den Grundüberzeugungen ihrer Tradition in Beziehung steht. Bei Hick und mehr noch bei Heim ist nicht klar, ob sie sich noch im hermeneutischen Zirkel der Theologie bewegen (wollen) oder ob sie eine religionsphilosophische Metaposition einnehmen (wollen). Man kann eine Stärke ihrer Entwürfe darin sehen, dass sie die Differenz zwischen beiden Betrachtungsweisen minimieren. Man kann darin aber auch deren Grundproblem erblicken. Auf jeden Fall bräuchte es eine Klärung der Frage, welche Erkenntnisposition sie einnehmen wollen.

7. Raimon Panikkar

Raimon Panikkar fasste seine Lebensgeschichte in dem immer wieder zitierten Satz zusammen: «Ich bin als Christ gegangen, ich habe mich als Hindu gefunden und ich kehre als Buddhist zurück, ohne doch aufgehört zu haben, ein Christ zu sein.»¹ Als Sohn eines indischen Unternehmers und einer römisch-katholischen Spanierin in Barcelona geboren, studierte er in Deutschland Philosophie und Naturwissenschaften, arbeitete auf der Schnittstelle von Industrie und Politik sowie als Assistent am Lehrstuhl für Psychologie an der Universität Madrid und promovierte mit einer naturphilosophischen Untersuchung. Nach einem Indienaufenthalt erwarb er den Dokortitel in Chemie, lehrte Religionssoziologie in Rom, promovierte in Theologie und kehrte wieder nach Indien zurück. 1967 begann seine Lehrtätigkeit in den USA, zunächst an dem damals von Wilfred C. Smith geleiteten Center for the Study of World Religions an der Harvard University, dann an der University of California in Santa Barbara. 1986 wurde er emeritiert und lebte danach wieder in Katalonien bis zu seinem Tod im Jahre 2010.

Panikkar kann als eine der herausragendsten Gestalten der interkulturellen Begegnung und der interreligiösen Verständigung zwischen Christentum, Hinduismus und Buddhismus gelten und hat maßgebliche Beiträge zur interkulturellen Hermeneutik geleistet.² In seinem religions-theologischen Werk hat sich eine Entwicklung vollzogen. Während er in seinen früheren Arbeiten, die in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils fallen³, einen Inklusivismus vertrat, demzufolge Christus auch in

¹ Raimon Panikkar: *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990 (engl. 1978), 51.

² Aus der zahlreichen Sekundärliteratur nenne ich exemplarisch: Jin Kim: *Der Dialog der Religionen in der Religionstheologie Raimundo Panikkars*, Frankfurt/M. 1997; Rudolf von Sinner: *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar* (HUTh 43), Tübingen 2003; Bernhard Nitsche: *Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkars Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive?* (BThR 6), Zürich 2008. Dort ist weitere Literatur aufgeführt.

³ Vor allem in: *The unknown Christ of Hinduism*, London 1964. In der revidierten und erweiterten Neuauflage dieses Buches, die 1981 erschien, fügte Pa-

anderen Religionen – wie dem Hinduismus – gegenwärtig ist und diese in Christus ihre Erfüllung finden, favorisierte er später eine Form des religionstheologischen Pluralismus. Demnach manifestiert sich die göttliche Wirklichkeit in den Religionen. Die folgende Darstellung bezieht sich vor allem auf sein Spätwerk.⁴

7.1. Panikkars Religionsverständnis

Durch Panikkars Sicht der Religionen zieht sich eine Dialektik: Im Blick auf deren Erscheinungsformen in Geschichte und der Gegenwart konstatierte er ihre tiefgreifende Unterschiedenheit, im Blick auf deren transzendenten Bezugspunkt ihre gemeinsame Ausrichtung auf die *eine* allumfassende Wirklichkeit.

In ähnlicher Weise wie Mark Heim geht Panikkar von einem radikalen religionstheologischen Pluralismus aus: «[W]e are finally left with several well-elaborated, complex, and yet mutually irreconcilable views of reality.»⁵ Diese Verschiedenheit betrifft nicht nur die Oberfläche der religiösen Erscheinungsformen und auch nicht nur das Welt- und Daseinsverständnis des Menschen. Sie betrifft darüber hinaus die Auffassungen der göttlichen Wirklichkeit. Anders als Hick es unterstellt hatte, sind die Religionen nach Panikkar auch nicht durch einen soteriologischen Grundvorgang miteinander verbunden, der sich analog in ihnen vollzieht. Zwischen den religiösen Sinnsystemen mit ihren Lehren, Praxisformen und Gemeinschaftsbildungen gibt es bestenfalls «morphische» (die Gestalt betreffende) Ähnlichkeiten.

Besonders zwischen den Religionen semitischen und indischen Ursprungs besteht eine tiefe Kluft. Zwischen Konzepten aus diesen unter-

nikkar den Untertitel «Towards an Ecumenical Christophany» hinzu und zeigte damit schon die Horizonterweiterung an: Es ging ihm nun nicht mehr um den im Hinduismus verborgenen Christus, sondern um die von Christus repräsentierte göttlich-kosmische Realität, die den spirituellen Wegen der Religionen zugrunde liegt.

⁴ Vor allem auf: Raimon Panikkar: Der neue religiöse Weg (siehe Anm. 1).

⁵ Raimon Panikkar: Religious Pluralism. The Metaphysical Challenge, in: Leroy S. Rouner (Hg.): Religious Pluralism, Notre Dame, IN 1984, 97–115, Zitat: 111.

schiedlichen Religionen (etwa «Gott» und «Brahman») kann es nach Panikkar daher auch keinen einfachen Vergleich geben.

Weil die Glaubensweisen so verschieden voneinander sind, sind auch deren Reflexionsformen – die Theologien und Philosophien – verschieden voneinander. Es kann keine religionsübergreifende «common theology» geben. Eine solche würde die Unterschiede harmonisieren und damit die Eigenheiten der religiösen Denk- und Erfahrungswege verkürzen. Wie bei Hick würde sie den kleinsten gemeinsamen Nenner zu bestimmen suchen. Stattdessen gilt es, die Vielfalt und Verschiedenheit der Glaubensformen zu akzeptieren.

Die Unterschiedenheit der Religionen voneinander darf aber nicht im Sinn einer inneren Beziehungslosigkeit zwischen ihnen ausgelegt werden. Es gibt eine letzte Einheit, doch liegt diese nicht auf der Ebene der Religionen, sondern auf der Ebene der Gesamtwirklichkeit, die nach dem Verständnis der Religionen über die empirische Wirklichkeit (auch der Religionen) hinausreicht. Panikkar spricht hier von der transreligiösen «kosmotheandrische Wirklichkeit»⁶. Im Begriff «kosmotheandrisch» fließen die griechischen Wörter *kosmos*, *theos* und *anthropos*, also Welt, Gott und Mensch zusammen. Diese bezeichnen drei Dimensionen der *einen* Wirklichkeit. Die kosmotheandrische Erfahrung ist die Erfahrung der Einheit von göttlicher, menschlicher und kosmischer Wirklichkeit. Die Selbstverständnisse der Religionen können und sollen nach Panikkar immer wieder auf die universale kosmisch-göttlich-menschliche Wirklichkeit hin transzendiert werden.

Diese Wirklichkeit ist weder monistisch noch plural vorzustellen, sondern als ein beständiges Kreisen aller ihrer Entitäten um alle anderen. In einer Art perichoretischem Dynamismus überlagern und durchdringen sich deren Kreisbewegungen, ohne jemals zu *einer* Bewegung zu verschmelzen, ohne aber auch in Dualismen oder gar Gegensätze zu zerfallen.

Dementsprechend entwirft Panikkar eine relationale und dynamische Ontologie: Die Eigenartigkeit jedes Wesens darf nicht im Sinn einer von den anderen Wesen getrennten Individualität oder Monadenhaftigkeit verstanden werden. Vielmehr wird sie von Panikkar als eine in ständiger Relationalität sich auf diese anderen Wesen und den Gesamtzusammenhang

⁶ U. a. in: Raimon Panikkar: *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Maryknoll, NY, 1993.

der kosmotheandrischen Wirklichkeit beziehende kommunikative Identität dargestellt (die von ihm so genannten «Ontonomie»). «Die Einheit der Wirklichkeit nivelliert nicht die Vielfalt, sondern hebt sie hervor, so daß die Vielfalt erst zur Geltung kommt.»⁷ Im Hintergrund dieser Auffassung steht indisches Advaita-Denken, das in manchem an prozessphilosophische Vorstellungen erinnert.

Die Weisen, wie die kosmotheandrische Wirklichkeit in den Religionen erfahren, vorgestellt, reflektiert und verehrt wird, bezeichnet Panikkar als «Mythen». Religiöse Traditionen bestehen aus den Dimensionen des Mythos und des Logos. «Logos» bezeichnet die verstandesmäßige Dimension, die kognitiven Inhalte, Lehren und ihre Reflexion. Unter «Mythos» versteht Panikkar das sinn- und identitätsstiftende Narrativ einer Religionstradition und -gemeinschaft, ihr «Glaube» (im Sinn von Weltanschauung). Es ist der aller Rationalität vorausliegende, symbolisch verfasste perspektivische Bezugsrahmen der menschlichen Weltdeutung.⁸ Jeder Mensch bewohnt seine Lebenswelt gewissermaßen in dem ihm eigenen (ihm aber nicht verfügbaren) Mythos, in dem sich ihm die Bedeutsamkeit seiner Erfahrungsinhalte erschließt. Damit partizipiert er am kollektiven Selbstverständnis seiner Religion und Kultur. Erst sekundär werden diese «mythischen» Sinngehalte der rationalen Reflexion unterzogen und zu Kenntnissen und Lehren ausformuliert.

Allen mythischen Narrativen und deren rationaler Reflexion liegt die unmittelbare Erfahrung der alles Sein umgreifenden und durchdringenden Universalwirklichkeit zugrunde. Diese ist durch Intuition erfahrbar. Das heisst allerdings nicht, dass die Erfahrung an den Medien der Religion vorbei- oder über diese hinwegginge. Sie geht durch diese Medien hindurch. Die Universalwirklichkeit gibt sich nicht in geschichtsloser mystischer Schau zu erkennen, sondern immer nur in den Erscheinungsformen der Religionen und d. h. in ihren geglaubten und praktizierten Mythen.

⁷ Francis D'Sa: Gott: Prinzip oder Person? Gottesbegriff im Werden der indisch-christlichen Theologie, in: Konrad Hilpert, Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, Zürich 1993, 194.

⁸ Vgl. dazu die Metaphorik des Sehens durch Fenster: Raimon Panikkar: *A Self-Critical Dialogue*, in: Joseph Prabhu (Hg.): *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, New York 1996, 227–291, hier 247f.

Darin liegt die Erklärung für die Vielfalt der Religionen: «Der Pluralismus entspringt nicht dem Logos, sondern dem Mythos.»⁹ Er entsteht aus der Verschiedenheit der Mythen und den darin verankerten Lebenshaltungen und -formen. «Pluralism has to do with final, unbridgeable human attitudes.»¹⁰ Jede Erfahrung der transzendent-immanenten Ganzwirklichkeit ist durch den Kontext einer bestimmten religiösen Tradition formatiert. Sie wird nicht nur in den Deutemustern dieses Kontextes zum Ausdruck gebracht, sondern schon in seinen Wahrnehmungsformen erlebt.

Und doch ist die *Gestalt* der Wahrnehmung gegenüber ihrem *Gehalt* sachlich sekundär. Die kosmotheandrische Erfahrung – besser: die intuitive Wahrnehmung der universalen Wirklichkeit – ist für Panikkar das Primäre. Die religiösen Traditionen umfassen die Manifestationsgestalten, in denen sich die dynamische kosmisch-göttlich-menschliche Wirklichkeit vergegenwärtigt. Diese Gestalten aber sind sehr verschieden voneinander.

Das Verhältnis der Manifestationsgestalten zueinander ist durch die Polarität von Inkommensurabilität und Perichoresis bestimmt: «This very incommensurability, like that of the radius with the circumference, does not preclude the fact that each religion may be a dimension of the other in a kind of trinitarian *perichoresis* or *circumcessio*. Each one represents the whole of human experience in a concrete way.»¹¹ Inkommensurabilität und Perichoresis stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Beide sind nach dem Advaita-Prinzip der Nondualität einander zugeordnet.¹²

Dementsprechend gibt es weder *eine* Wahrheit noch *viele*, die sich in beziehungsloser Pluralität gegenüberstünden. In Unterscheidung von einer solchen «Pluralität» plädiert Panikkar für einen «Pluralismus» der Wahrheiten, d. h. für das Modell einer in sich beziehungsreichen Vielfalt der Wahrheiten, die weder gänzlich auseinanderfallen noch gänzlich zusammenfallen können.

Die religiösen Glaubensformen, in denen die kosmotheandrische Wirklichkeit erfasst wird, sind durch ein je eigenes Identitätsprinzip kon-

⁹ Raimon Panikkar: Die Rückkehr zum Mythos, Frankfurt/M. 1985, 131.

¹⁰ Raimon Panikkar: Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility, hg. von Harry James Cargas, Minneapolis, MN 1995, 125.

¹¹ Raimon Panikkar: The Jordan, The Tiber and the Ganges (siehe Anm. 18), 112.

¹² Siehe unten, S. 308.

stituiert. So kann Panikkar vom «christic principle» sprechen und konstatieren, dass es in jeder der anderen religiösen Traditionen funktional vergleichbare, aber inhaltlich grundlegend verschiedene Identitätsprinzipien gebe, wie etwa «Buddhahood» im Buddhismus.¹³

Die von Panikkar vorgenommene Verbindung von religiösem Pluralismus und der Einheit der Universalwirklichkeit erinnert an den jungen Schleiermacher. Nachdem dieser in der zweiten seiner fünf Reden «Über die Religion» ähnlich wie Panikkar die unmittelbare Erfahrung des Universums der religiösen Erfassung dieser Erfahrung vorgeordnet hatte, verwies er dann in der fünften Rede (kritisch gegenüber dem aufklärerischen Postulat einer allgemeinmenschlichen Vernunftreligion) seine Leserinnen und Leser an die historischen Religionen zurück: «[I]n den Religionen sollt ihr die Religion entdecken.»¹⁴ Die für Religion konstitutive Transzendenzeröffnung ereignet sich demnach nur innerhalb des Bezugsrahmens einer bestimmten religiösen Tradition. In Panikkars Terminologie ausgedrückt: Die kosmotheandrische Wirklichkeit wird nur in den Sinnstrukturen der historischen Religionskulturen erfahrbar. Nur so erschließt und tradiert sie sich, wobei sich diese Sinnstrukturen durch neue Herausforderungen und Erfahrungen dabei auch transformieren und weiterentwickeln.

Setzt man Panikkars Religionstheologie zu George Lindbecks Schema der drei Religionsverständnisse in Beziehung¹⁵, dann tritt die Eigenart seines Entwurfs noch klarer heraus. So eindeutig er sich von einem «kognitivistisch-propositionalen» Religionsverständnis abgrenzt, das Religion als System von Glaubenslehren versteht, so ambivalent stellt sich seine Haltung gegenüber dem von Lindbeck so genannten «experiential-expressive approach» dar, demzufolge alle Religion in einer letztlich gleichen Transzendenzerfahrung gründet. Einerseits betont Panikkar (in Übereinstimmung mit diesem Ansatz) die allen religiösen Symbolbildungen vorausliegende Erfahrung der kosmotheandrischen Wirklichkeit. Andererseits zieht er aber daraus nicht die Konsequenz, «daß die verschiedenen Religionen diverse Symbolisierungen ein und derselben Kernerfahrung des

¹³ Raimon Panikkar: *The Jordan, The Tiber and the Ganges* (siehe Anm. 18), 112.

¹⁴ Reden (siehe Anm. 1 in Kapitel 1 des vorliegenden Buches), 238 (KGA I/2, 294).

¹⁵ George A. Lindbeck: *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984; dt.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, München 1994, 34–39.

Schlechthinnigen sind».¹⁶ Vielmehr handelt es sich um individuell-perspektivische Erfassungen der universalen Wirklichkeit, die letztlich wohl *eine* sein mag, deren Einheit aber nur in unterschiedlichen Mythen erfasst wird. So oszilliert Panikkars Verständnis von Religion zwischen dem «experiential-expressiven» und dem «kulturell-linguistischen» Modell Lindbecks, das Religionen mit Sprachen vergleicht.

Panikkar bringt sein Verständnis des religiösen Pluralismus im Bild von Flüssen zum Ausdruck, die sich als solche nicht treffen. Selbst dann, wenn die Wasser, die sie führen, in den Ozean münden, vereinigen sie sich nicht essenziell. Das geschieht erst in dem Moment, da das Wasser verdunstet und sich in Form von Wolken im Himmel sammelt. Es braucht also die Transformation von Wasser zu Dampf; es braucht die Transzendierung der historischen Erscheinungsformen der Religionen hin zum All-Einen. Nach Francis D'Sa will Panikkar im «pluriverse of beliefs» «the universe of faith» entdecken.¹⁷ Umgekehrt bedarf es aber ebenso der Kondensierung von Dampf in Wasser, also einer geschichtlichen Materialisierung, damit der göttliche Geist in Form von Offenbarung und Inspiration erfahren werden kann.¹⁸ Man kann diese Position als «mystischen Pluralismus» bezeichnen.

Weitere Metaphern, die Panikkar heranzieht, um die Beziehungen zwischen den Religionen in Bezug auf die eine kosmotheandrische Wirklichkeit zu versinnbildlichen, sind¹⁹:

- Das Bild vom Aufstieg auf einem Pilgerweg zu einem Gipfel. Doch spricht Panikkar nicht von verschiedenen Wegen, die auf *einen* Gipfel führen (wie im zen-buddhistischen Gleichnis von den vielen Aufstiegen auf den Fuji in Japan), sondern von mehreren Gipfeln, die verschiedenen Namen haben (Gott, Erlösung, Eingehen ins Nirwana,

¹⁶ A. a. O., 46.

¹⁷ Francis D'Sa: Nicht der kleine Christus des populären Christentums, sondern der universale Christus! Zur Präexistenz von Christus aus indischer Sicht, in: Rudolf Laufen (Hg.): Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn u. a. 1997, 20. Vgl. auch: ders.: Regenbogen der Offenbarung. Das Universum des Glaubens und das Pluriversum der Bekenntnisse. Frankfurt/M. 2006.

¹⁸ Raimon Panikkar: The Jordan, The Tiber and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness, in: John Hick, Paul Knitter (Hg.): The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll, NY, 89–116, hier 92.

¹⁹ Nach: Raimon Panikkar: Der neue religiöse Weg (siehe Anm. 1), 26ff.

Macht, Glück, Leben). Der eigentliche Gipfel – die kosmotheandrische Wirklichkeit selbst – gilt ihm als unaussprechlich und unerreichbar.²⁰

- Das Bild eines Regenbogens, in dem sich das göttliche Licht bricht und in vielen Farben erscheint. Durch jede Farbe hindurch sieht man das Licht.
- Das Bild von Konstanten und ihren verschiedenen, aber strukturverwandten Ausprägungen in der Geometrie. Ähnlich können sich grundlegende religiöse Erfahrungen und Intuitionen unterschiedlich ausprägen.
- Das Bild der Sprachen, die voneinander verschieden sind, aber sich auch gegenseitig beeinflussen (etwa indem sie Lehnworte übernehmen) und (wenn auch mit Bedeutungsverlust) ineinander übersetzbar sind.
- Das Bild der drei Flüsse Jordan, Tiber und Ganges, die für den Weg des Christentums vom Judentum über Rom hin zur ökumenischen Weite der interkulturellen und interreligiösen Begegnung stehen.

Weil die Religionen in die Universalwirklichkeit eingebettet sind, kann man «homöomorphe Entsprechungen»²¹ (Panikkar spricht auch von «Analogien dritten Grades»²²) zwischen ihren Erscheinungsformen feststellen. Und es kann und soll auch Kommunikation zwischen ihren Anhängern geben: einen Erfahrungsaustausch, um die Fülle der kosmotheandrischen Wirklichkeit umfassender in den Blick zu bekommen. Diese Verständigung führt zu einer vertieften Erkenntnis der von ihr anvisierten umfassenden, in sich differenzierten All-Wirklichkeit.

Interreligiöse Bezugnahmen können nach Panikkar nicht bei einer bloßen (ohne innere Anteilnahme vorgenommenen) intellektuellen Gegenüberstellung der Identitätszentren der Religionen und der von ihnen formierten Erfahrungen der kosmotheandrischen Wirklichkeit stehen bleiben. Panikkar plädiert dafür, im Vollzug einer «diatopischen Herme-

²⁰ A. a. O., 31.

²¹ Raimon Panikkar: Der neue religiöse Weg (siehe Anm. 1), 90f. «Ich möchte diesen Begriff als Korrelation zwischen Punkten verschiedener Systeme verstanden wissen, sodass einem Punkt im ersten System ein Punkt im zweiten System entspricht» (ebd.). Nur innerhalb des gleichen Systems ließen sich wirkliche Wesensverwandtschaften zwischen den beiden Punkten konstatieren.

²² Raimon Panikkar: Advaita und Trinität, in: Petra Michel (Hg.): Wissenschaftler und Weise. Die Konferenz, Grafing 1991, 81–98, hier 82.

neutik»²³ in die Erfahrungswelten anderer Religionen einzudringen, sie gewissermaßen zu bewohnen und sie in empathischer Imagination von innen heraus zu verstehen. Das ist vergleichbar dem Erlernen einer zweiten Sprache, um die Lebenswelt, in der sie gesprochen wird, zu erkunden. Es ist dies kein intellektuelles Lernen, sondern existenzielles Erfahren. Die diatopische Hermeneutik stellt Panikkar einer dialektischen gegenüber und er wendet diese Unterscheidung auch auf die interreligiöse Begegnungspraxis an, die sich ohne Vorfestlegungen vollziehen soll: «We do not start a dialectical dialogue, which accepts *a priori* some rules before the dialogue takes place [...] It is only in doing, the praxis, that diatopical hermeneutics function.»²⁴

Intra- und interreligiöser Dialog hat nicht bei den religiösen Traditionen anzusetzen, sondern bei den davon geprägten religiösen Lebenswelten ihrer Anhänger. Es geht darin nicht um einen theoretischen Vergleich zwischen religiösen oder weltanschaulichen Systemen, denn diese verhalten sich mehr oder weniger exklusiv zueinander. Dialog ist vielmehr eine fruchtbare Begegnung zwischen Menschen in all ihrer religiösen und sonstigen Diversität. Er zielt darauf, Missverständnisse abzubauen und gute, d. h. von Verständnis füreinander getragene Beziehungen aufzubauen. Die Goldene Regel jeden Dialogs und jeder Hermeneutik besteht nach Panikkar darin, dass sich das zu verstehende Gegenüber in der Interpretation wiedererkennen muss. Fremdwahrnehmung und Selbstwahrnehmung sollten soweit wie möglich übereinstimmen.

7.2. Religionsverbindende Theologie

Panikkars theologischer Ansatz ist von Grund auf interkulturell und interreligiös. Er bringt christlichen Glauben in der Geisteskultur Indiens zur Sprache und setzt ihn auf diese Weise in Beziehung zu hinduistischem Denken. Es werden also nicht nur die Mitglieder *einer* Religionsfamilie mit-

²³ Vgl. dazu: David J. Krieger: *The New Universalism. Foundations for a Global Theology*, Maryknoll, NY, 1991, 47–76. Der Begriff «diatopisch» bezeichnet in der Linguistik die geografische Differenzierung einer Sprache, also ihre Ortsbezogenheit.

²⁴ Raimon Panikkar: *What is Comparative Philosophy Comparing?*, in: Gerald James Larson, Eliot Deutsch (Hg.): *Interpreting across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton 1988, 132f.

einander verbunden, wie es etwa in den Konzepten der «Abrahamischen Ökumene» der Fall ist, die sich auf die Religionen semitischen Ursprungs (Judentum, Christentum, Islam) beschränken. Vielmehr werden hier zwei Religionsfamilien in Beziehung zueinander gesetzt: die semitische und die indische. Diese unterscheiden sich nicht nur in ihren Ausprägungen, sondern auch in den weltanschaulichen Grundlagen. Einer der fundamentalen Unterschiede besteht darin, dass die semitischen Religionen auf die Geschichte bezogen sind, während die Geisteskultur Indiens dagegen stärker kosmisch bzw. kosmologisch ausgerichtet ist.

Für Panikkar handelt es sich dabei jedoch nicht um ein Entweder-Oder. Ein Denken in der exklusiven Alternative von Entweder-Oder widerspräche dem Prinzip des Advaita-Vedanta (Nicht-Zweiheit). Diesem für die indische Geisteswelt grundlegenden Prinzip zufolge kann es letztlich keine sich ausschließenden Gegensätze geben. Wo sie dennoch auftreten, haben sie den Charakter des Vorläufigen und noch nicht Verstandenen. Sie können und sollen auf einer höheren Ebene verbunden und damit überwunden werden.

Das gilt nach Panikkar auch für die Paradigmen des geschichtlichen und des kosmischen Denkens. Diese lassen sich nach dem Modell von konzentrischen Kreisen zueinander in Beziehung setzen: Das Geschichtliche wird in den weiteren Kreis der kosmischen Wirklichkeit eingebettet. Das Geschichtliche ist daher immer wieder auf den kosmischen Ganzheitshorizont hin zu transzendieren, der alle Geschichte umfängt und in dem das Zeitliche zum Ewigen hin geöffnet ist: «I see the totum in parte!»²⁵. Es geht Panikkar also nicht darum, die Dimension des Geschichtlichen durch eine kosmische Denkweise zu ersetzen, aber doch darum, sie in diesen weiteren Horizont zu stellen. Er sieht ein posthistorisches Zeitalter anbrechen, in dem die Dimensionen des Göttlichen, des Menschlichen und des Kosmischen in einem Beziehungsnetz miteinander verbunden sind.

In allen Religionen vollzieht sich nach Panikkar diese Transzendierungsbewegung: Die geschichtlich-soziologische Ebene der Religion wird auf die sakramentale, gnadenvermittelnde Ebene hin überschritten, auf der sich das göttliche Mysterium in aller Wirklichkeit vergegenwärtigt. Im Christentum besteht diese Bewegung darin, dass sich die christliche Religion auf die Kirche und diese auf Christus hin transzendiert. Dem

²⁵ Raimon Panikkar: A Self-Critical Dialogue (siehe Anm. 8), 247.

entspricht im Buddhismus die Transzendierungsbewegung Sangha → Dharma → Nirvana und im Islam: Umma → Koran → Allah.²⁶

Ich nehme diesen von Panikkar eher andeutungshaft vorgetragenen Gedanken auf und erweitere sie zu einem Schema von vier Ebenen. In dem auf diese Weise veränderten Schema scheinen mir die Korrelationen besser (wenn auch nicht vollkommen) zu stimmen²⁷:

| | Christentum | Islam | Buddhismus |
|---|----------------------------------|----------------------|-------------------|
| Das göttliche Mysterium | Der dreieine Gott | Allah | Nirvana |
| Die normative Repräsentation des göttlichen Mysteriums | Der göttliche Logos/ Christus | Koran | Dharma |
| Die «sakramentale» Vermittlung | Kirche/ Verkündigung/ Sakramente | Rezitation des Koran | Lehre des Buddha |
| Die geschichtliche Religions-gemeinschaft | Christentum als Religion | Umma | Sangha |

Die (ontische) Bewegung von der oberen Ebene zu den unteren hin vollzieht sich als Manifestation; die (epistemische) Bewegung von unten nach oben dagegen als Transzendierung. Nach Panikkar *zeigt* sich das Göttliche am Geschichtlichen und nimmt dieses damit als sein Medium in Anspruch. Es manifestiert sich damit wohl *in* der Geschichte, nicht aber *als* Geschichte. In der Zeit erscheint es im Modus sakramentaler Gleichzeitigkeit mit dem Zeitlosen, dem göttlichen Logos. Da diese übergeschichtliche Dimension der Wirklichkeit alles geschichtlich verfasste Sein umgreift, kann jedes Seiende zu einer Erscheinung der kosmotheandrischen Wirklichkeit und in spezifisch christlicher Perspektive zu einer Christophanie werden.²⁸ Heil ereignet sich dort, wo es im Durchbruch durch

²⁶ Raimon Panikkar: Response to Harold Coward, in: Cross-Currents 29/2, 1979, 191.

²⁷ Die Bezeichnungen in der linken Spalte stammen von mir.

²⁸ Raimon Panikkar: The Jordan, The Tiber and the Ganges (siehe Anm. 18), 114.

die «Oberfläche» der Geschichte zur unmittelbaren Begegnung mit der kosmischen Christuswirklichkeit kommt.

Dieser «sakramentalen» Zuordnung des Geschichtlich-Konkreten und Einmaligen zum Kosmisch-Überzeitlichen entspricht das Wahrheitsverständnis Panikkars. Es ist angelehnt an das Konzept des *satya-dyaya*, das im indischen Buddhismus entwickelt wurde. Dabei werden zwei Ebenen der Wahrheit (*satya*) unterschieden und einander zugeordnet: die konventionelle (relationale) und die absolute (ganzheitliche) Ebene. Wiederum gilt: Die konventionelle Ebene soll nicht überwunden (im Sinn von «außer Geltung gesetzt»), sondern auf die ganzheitliche Ebene hin ausgerichtet und in diese eingebettet werden. Die Erkenntnis dieser Wahrheit besteht in der Bewusstwerdung der «Sakramentalität» der Welt, also in der Entwicklung einer «Sakra-Mentalität». Das Einzelne wird dabei als Manifestation des Ganzen gesehen.

Die asymmetrische Polarität zwischen dem Geschichtlich-Besonderen und dem Kosmisch-Ganzheitlichen durchzieht das ganze Denken Panikkars. Im nächsten Abschnitt suchen wir sie dort auf, wo sie sich wie in einem Brennglas verdichtet: in der Christologie.

7.3. Der Stellenwert des Historischen in der Christologie Panikkars

«Christus» ist bei Panikkar verstanden als das universale Symbol der kosmotheandrischen Wirklichkeit in ihrer Ganzheit. Der Mensch Jesus von Nazareth stellt eine Manifestierung des universalen Christussymbols dar. Die Polarität von historisch-partikularer Konkretheit und metahistorischer Universalität hat ein deutliches Gefälle zum zweiten der beiden Pole hin. Nicht das reale Menschsein ist das Entscheidende an Jesus, sondern sein Charakter als Realsymbol der göttlichen Wirklichkeit, die sich als Logos und Geist in ihm repräsentiert:

«The mystery that is at the beginning and will be at the end, the alpha and omega by and through which all has to come into being, the light that enlightens every creature, the word that is in every authentic word, the reality that is totally material, completely human, and simply divine [...]

that symbol of all reality not only as it was or is, but as it still shall freely be, also through our synergy, is what I believe to be the Christ.»²⁹

Nicht der *logos ensarkos* (das Fleisch = Mensch gewordene Gotteswort) sondern der *logos asarkos* (das ewige Gotteswort) steht im Mittelpunkt der Christologie Panikkar. «The symbol Christ does not denote an anthropomorphic individual.»³⁰ Nicht die historische Individualität und Singularität des Menschen Jesus ist theologisch relevant, sondern sein Charakter als Manifestation oder Sakrament des Göttlichen. Zwischen der göttlichen Wirklichkeit des Logos-Christus und dem historischen Jesus besteht eine Beziehung der sakramentalen Repräsentation. Das Bekenntnis «Der geschichtliche Jesus ist identisch mit Christus» erlaubt nicht den Umkehrschluss, dass die Christuswirklichkeit in ihrer ganzen Erstreckung mit der Person des Jesus von Nazareth identisch sei. Die Person Jesu repräsentiert die Christuswirklichkeit, die aber über diese Person hinausreicht.

Die klare Unterscheidung, die Panikkar zwischen dem universalen, religionstranszendenten Christus und dem historischen Jesus vollzieht, wird in folgender Aussage besonders deutlich: «Ich ziehe es vor, das ursprüngliche Wort «Christus», «Gesalbter» für jenes Prinzip, das Wesen, den Logos zu gebrauchen, etwas, das auch in anderen religiösen Überlieferungen mit verschiedenen Namen bezeichnet wird und mit einer großen Vielfalt von Vorstellungen verbunden ist. [...] Christus, ob offenbar oder verborgen, ist das einzige Band zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen, dem Relativen und dem Absoluten, dem Zeitlichen und dem Ewigen, der Erde und dem Himmel. [...] Wenn ich dieses Band zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen mit dem Namen Christus bezeichne, setze ich keine Identifizierung mit Jesus von Nazareth voraus.»³¹

Man kann zwischen diesem Christusverständnis und der mahayana-buddhistischen *Trikaya*-Lehre eine «homöomorphe» Entsprechung herstellen. Buddha ist nicht primär eine geschichtliche Persönlichkeit, die ihre Erleuchtungserfahrung weitergibt, sondern in seinem «Dharma-Leib» absolutes Wesen, in seinem himmlischen «Geist- oder Freuden- oder Genuss-Leib» transzendent-geistiges Wesen und erst in seinen «Gestaltungs-

²⁹ Raimon Panikkar: *The Jordan, The Tiber and the Ganges* (siehe Anm. 18), 113f.

³⁰ Raimon Panikkar: *A Self-Critical Dialogue* (siehe Anm. 8), 270.

³¹ Raimon Panikkar: *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München 1983, 82f.

leibern» irdisches Wesen.³² Auch hier reicht also die transzendente Geist-leiblichkeit über die physische Leiblichkeit hinaus, wird von dieser aber repräsentiert.

Im Rahmen der für die klassische Inkarnationschristologie grundlegenden doppelten Dynamik von Erniedrigung und Erhöhung – wie sie in der Theologiegeschichte vor allem im Rückgriff auf Phil 2,5–11 und auf die johanneische Christologie entwickelt worden ist –, bleibt das Motiv der Niedrigkeit gegenüber dem der Hoheit in Panikkars sakramentaler Manifestationschristologie mit ihrem inneren Gefälle vom historischen Jesus zum kosmischen Christus unterbestimmt. Dass Jesus Jude war, dass er leiden und einen brutalen Foltertod im Bewusstsein der Gottverlassenheit sterben musste, stellt kein theologisch zentrales Thema dar. Dass Jesus auf *diesem* Weg – dem Kreuz-Weg – zum Mittler der heilshaften Gegenwart Gottes wurde, tritt zurück. Panikkars Theologie ist eher eine Theologie der Weihnacht und der Ostern als eine des Karfreitags.

Das Inkarnationsmotiv, d. h. die Rede von einer Menschwerdung Gottes, versteht Panikkar als Erscheinungsgegenwart des universalen Logos im historischen Menschen Jesus von Nazareth. Wenn er auch die Kenose des göttlichen Logos betont, so ist damit doch nicht gemeint, dass das Gotteswort wirklich zu einem partikularen Teil der Geschichte *wird*, sondern nur, dass er dort *erscheint* – in einer dann durchaus geschichtsmächtigen Präsenz. Der Logos nimmt nicht einen Menschen real an, sondern bildet sich in ihm ab. Eine gewisse Tendenz zum Dokerismus ist unübersehbar.

Damit aber tritt die Gebrochenheit der menschlichen Seinsverfassung (und Gottesbeziehung) ebenso zurück wie die für christliche Soteriologien grundlegende Überzeugung, dass Gott den Menschen in und mit dessen gebrochener (bzw. sündhaften) Seinsverfassung annimmt.

³² Vgl. dazu: Reinhold Bernhardt: Der Leib Christi und die drei Leiber Budhas. Der Leib als Motiv in metaphorischer Sprache, in: Christina Aus der Au, David Plüss (Hg.): Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften, Zürich 2007, 151–175.

7.4. Panikkar weiterdenken

7.4.1. Differenzbewusstsein, Einheit und Dialog

Bedeutsam an Panikkars Ansatz scheint mir die darin vorgenommene Verbindung einer ausgeprägten Sensibilität für die Differenzen zwischen den religiösen Traditionen mit dem Anliegen, diese in eine (auf ontologischer Ebene) «perichoretische» und (auf kommunikativer Ebene) dialogische Beziehung zueinander zu setzen. Weder werden die Differenzen im Sinn von Inkommensurabilitäten ausgelegt, noch werden sie zurückgedrängt, um das Gemeinsame zu betonen.

Dem Aufweis von Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen in deren Lehren und Praxisformen steht er kritisch gegenüber. Das hat auch mit seiner Kritik an intellektualistischen Konzepten und Praxisformen von «interreligiösem Dialog» zu tun. Dialog ist für Panikkar mehr und anderes als ein Gespräch über Lehrinhalte. Es ist eine spirituelle Praxis der interreligiösen Begegnungsoffenheit, die sich aus der Offenheit für die kosmotheandrische Wirklichkeit ergibt. Wenn man mit Andrew Shanks³³ und Graham Adams³⁴ zwischen «truth-as-openness» und «truth-as-correctness» unterscheidet und das Verständnis von «truth-as-openness» für das genuin religiöse hält, dann deckt sich das mit Panikkars Auffassung. Intellektuelle Dialoge über propositionale Inhalte der religiösen Traditionen vollziehen sich dagegen auf der Ebene von «truth-as-correctness».

Wenn diese intellektuelle Auseinandersetzung darauf zielt, Gemeinsamkeiten zwischen den Lehren und Praxisformen der Religionen aufzuweisen, werden diese oft durch Abstraktionen hergestellt. Je höher der Abstraktionsgrad, umso weiter entfernen sich die vermeintlich gemeinsamen Merkmale vom Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften. Wenn etwa festgestellt wird, dass Jesus und Buddha als authentische menschliche Mittler der heilhaften transzendenten Realität zu verstehen seien, dann ist damit eine fundamentale Gemeinsamkeit zwischen Christentum und Buddhismus behauptet. Angesichts der Tatsache, dass sowohl die Bestimmung dieser transzendenten Realität wie auch der Modus der

³³ Andrew Shanks: *Hegel Versus «Inter-Faith Dialogue»*. A General Theory of True Xenophilia, New York 2015.

³⁴ Graham Adams: *Theology of Religions. Through the lens of «truth-as-openness»*, Leiden 2019.

Vermittlung im Christentum und im Buddhismus ein grundlegend verschiedener ist, bleibt die behauptete Gemeinsamkeit aber abstrakt. Je mehr man demgegenüber fragt, worin sie inhaltlich besteht, um so deutlicher treten die Differenzen in concreto hervor.

Interessant ist nun, dass Panikkar dieses Differenzbewusstsein aber nicht im Sinn einer Beziehungslosigkeit interpretiert. Eine solche Auffassung würde den interreligiösen Dialog unmöglich machen. Selbst wenn die Erscheinungsformen der Religionen in unterschiedliche religionskulturelle Referenzrahmen eingebunden sind, bestehen zwischen ihnen doch Resonanzen. Diese lassen sich in spiritueller Praxis und in theologisch-religionsphilosophischer Reflexion erkunden. Im Dialog geht es dann um solche Expeditionen und Explorationen. Gemeinsamkeiten bestehen nicht a priori in der Substanz der Religionstraditionen, sie werden vielmehr in interreligiösen Begegnungen, also a posteriori «gefunden», man könnte auch sagen «erfunden». Dabei bleiben sie immer strittig.

Weiter klärungsbedürftig wäre allerdings die Frage, wie sich die Ausrichtung auf die *eine* kosmotheandrische Wirklichkeit zu den tiefgreifenden Differenzen zwischen den Religionen verhält. Wäre nicht zu erwarten, dass sich diese Wirklichkeit wirkmächtiger und damit eindeutiger auf den Erfahrungswegen der Religion zu erkennen gibt, sodass man eine *analogia entis* zwischen ihnen annehmen müsste, die sich dann auch in ihren Erscheinungsformen zeigt? Dann müsste man über die Annahme bloßer Homöomorphien hinausgehen und doch Wesensverwandtschaften zwischen Erscheinungsformen verschiedener Religionen annehmen. Panikkar beharrte aber darauf, dass das Religionsverbindende nicht *in* den Religionen liegt, sondern ihnen transzendent ist.

In «The intrareligious Dialogue»³⁵ unterschied er zwischen «faith», der sich auf die kosmotheandrische Wirklichkeit ausrichtet, und den religiösen «beliefs». «Faith» vollzieht sich auf der Ebene der Erfahrung und transzendiert die Religionstraditionen, «beliefs» sind die traditionsspezifischen Glaubensausdrücke. Interreligiöser Dialog sollte nach Panikkar auf «faith» basieren. Die Rückfrage an ihn lautet: Müssten die religiösen «beliefs» nicht doch stärker in Einklang miteinander stehen, wenn sie – seiner Auffassung nach – von der *einen* kosmotheandrischen Wirklichkeit evoziert sind und einen religionsübergreifenden «faith» zum Ausdruck bringen?

³⁵ New York 1978. Dt.: Der neue religiöse Weg (siehe Anm. 1).

Und weiter: Worauf basiert überhaupt die Annahme dieser *einen* kosmotheandrischen Wirklichkeit? Von deren grundlegend verschiedenen Repräsentationen kann nicht darauf zurückgeschlossen werden, dass es sich dabei um *eine* handelt. Dieses bleibt ein vorausgesetztes Postulat. Worum besteht die Grundlage für seine Erkenntnis?

Die Frage nach der Erkenntnisgrundlage stellt sich auch im Blick auf die Konstatierung von Homomorphien zwischen den Religionstraditionen. Es wäre ein übergeordnetes Bezugssystem nötig, um Entsprechungen als solche festzustellen, und auch um anzugeben, um welche Art von Entsprechungen es sich handelt: um bloß formale (morphische) Ähnlichkeiten («Analogien dritten Grades») oder doch auch um inhaltliche Resonanzen oder sogar Korrelationen. Vor allem aber: Wie lässt sich feststellen, ob die Erscheinungsformen der Religionen authentische Manifestationen der kosmotheandrischen Wirklichkeit darstellen? Genügt es vom «absoluten Kriterium der persönlichen Erfahrung»³⁶ zu sprechen? Ist es überzeugend, von einer Selbstevidenz auszugehen?

Panikkar setzt zwei Religionsfamilien zueinander in Beziehung: Hinduismus und Buddhismus aus der Familie der Religionen indischen Ursprungs und das Christentum aus der Familie der Religionen semitischen Ursprungs. Zwischen ihnen kann er bestenfalls homöomorphe Entsprechungen feststellen. Kann man aber in der Beziehungsbestimmung zwischen den Mitgliedern *einer* Religionsfamilie nicht noch weitergehen und Ähnlichkeiten feststellen, die auf Herkunftsverwandtschaft beruhen?

7.4.2. Mystischer Pluralismus im kosmischen Horizont

Panikkar vertritt eine «mystische» (d. h. an der unmittelbaren Transzendenzenerfahrung orientierte) und kosmische (d. h. auf die kosmotheandrische Gesamtwirklichkeit ausgerichtete) Religionstheologie. Ein solcher Ansatz, der im Kontext der indischen Geisteswelt ausgebildet wurde, steht in Polarität zu «prophetischen» Theologien, die an praktischer Weltgestaltung im Lichte theologisch motivierter Sozial- und Herrschaftskritik interessiert sind. Gegenüber diesen zielt Panikkar weniger auf eine das empfangene Wort Gottes tätig umsetzende Glaubenspraxis und mehr auf eine meditative vergeistigte Spiritualität. Diese ist sicher nicht weltabgewandt; sie bezieht die «Welt», im Sinn des Kosmos, vielmehr mit ein. Doch be-

³⁶ Raimon Panikkar: Advaita und Trinität (siehe Anm. 22), 91.

steht ihr primäres Ziel nicht in der Gestaltung und Veränderung der Welt. Von Panikkars Ansatz geht nur ein schwacher Impuls für eine Politik-, Gesellschafts- und Ideologiekritik aus. Motive, die in «prophetischen Theologien» eine zentrale Rolle spielen – wie der Reich-Gottes-Gedanke – sind marginalisiert oder verinnerlicht.

Dass eine Theologie der Religionen diese Dimensionen zur Geltung bringen kann, beweist etwa Paul Knitter mit seinem Ansatz einer «Befreiungstheologie der Religionen»³⁷ oder Aloysius Pieris³⁸. Die «option for the poor» wird bei Knitter geradezu zum pragmatischen Wahrheitskriterium, an dem sich Religionen messen lassen müssen. Pieris bezieht die Soteriologie auf die Befreiung aus Unterdrückung und die Schaffung gerechter Lebensverhältnisse. Vertreter der Befreiungstheologie (in Indien etwa der Dalit-Theologie) stehen Theologien, die in ihren Augen den politischen Machtstrukturen, den Auswirkungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems und den Fragen sozialer Gerechtigkeit nicht genügend Beachtung schenken, kritisch gegenüber. Das betrifft auch – und zuweilen besonders – Theologien, die interkulturell und interreligiös ausgerichtet sind. Postkoloniale Ansätze fordern die kritische Selbstreflexion theologischer Entwürfe im Blick auf ihre Geprägtheit durch die herrschenden Verhältnisse und im Blick auf ihre Funktion darin. Sie unterziehen Universal- und Hegemonieansprüchen einer Ideologiekritik im Blick auf die darin eingeschriebenen subtilen Machtstrukturen.

Panikkar war diese kritische Rückfrage bewusst und er hat sich damit auseinandergesetzt.³⁹ Er gesteht den befreiungstheologischen Anliegen und Motiven ihre Relevanz zu, sieht sie aber nicht als Quelle und Weg der Gotteserfahrung, sondern als deren Konsequenz. Der Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit ergibt sich aus dem von ihm geforderte Vertrauen in die kosmotheandrische Wirklichkeit, ist diesem gegenüber also konsekutiv. Der Weg zur ganzheitlichen Wirklichkeit führt nicht in die

³⁷ Vgl. etwa: Paul F. Knitter: *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hg. von Bernd Jaspert, Frankfurt/M. 1997.

³⁸ Aloysius Pieris: *An Asian Theology of Liberation*, Edinburgh 1988; ders.: *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll, NY, 1988; ders.: *Fire and water. Basic issues in Asian Buddhism and Christianity*, Maryknoll, NY, 1996.

³⁹ Vgl. dazu: Raimon Panikkar: *A Self-Critical Dialogue* (siehe Anm. 8), bes. 276ff.

Geschichte – und damit auch nicht in ihre dunklen Seiten – hinein, sondern im Streben nach Gottunmittelbarkeit aus ihr heraus. Von dort aus wirkt er dann auf das Handeln in der Geschichte zurück.

Es gibt allerdings auch Aussagen Panikkars, die dieser Interpretation widersprechen und die Erfahrung der kosmotheandrischen Wirklichkeit im handelnden Einsatz für Befreiung, Frieden und Gerechtigkeit lokalisieren. Panikkars Denken im Muster des Sowohl-als-auch macht es nicht immer leicht, ihn auf eine Position festzulegen.

Generell aber gilt, dass Panikkars kosmisches Denken letztlich nicht durch die Zeitenfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geprägt, d. h. nicht in die Polarität von Erinnerung und Hoffnung eingespannt ist. Vielmehr entfaltet es sich in der Konzentration auf die Gegenwart, die im Licht der kosmotheandrischen Seinsfülle steht. In dieser präsentischen Eschatologie mit ihrer Ausrichtung auf das *nunc aeternum* droht die «jüdische» Betonung der Unerfülltheit der Zeit und der Unabgeholtenheit der Verheißung zurückzutreten. Panikkars Theologie ist keine «Theologie der Hoffnung», sondern eine Theologie der präsentischen Ganzheitserfahrung.

Die mystische Fokussierung auf die Gegenwart der Erfahrung ist verbunden mit einem kosmischen Verständnis des Erfahrungsinhalts: der kosmotheandrischen Wirklichkeit. Dabei stellt sich wieder die Frage nach dem Geschichtsbezug dieser Wirklichkeitsauffassung. Nach jüdisch-christlichem Gottesdenken hat sich der Gott Abrahams als ein Gott des Weges offenbart, als Mitgeh-Gott, der mit den von ihm Erwählten bzw. mit seinem Volk unterwegs ist. Nach jüdischer Tradition besteht die Gott-Welt-Beziehung in der sich im Wechsel der Geschichte durchhaltenden Treue dieses mitgehenden Gottes und weniger in der kosmischen Allgegenwart eines Seinsgrundes, der alles Werden und Vergehen transzendiert. Sie wird in personalen Kategorien – eben als Beziehung zwischen Beziehungspartnern von relativer Freiheit – vorgestellt, primär durch das Hören auf ein Angesprochensein «von außen» vermittelt und mündet in den Ruf zu tätiger Lebensverantwortung in Entsprechung zum Willen Gottes. Ein solches Verständnis der Gott-Mensch-Relation ist von anderem Gepräge als eine das subjektive Selbst überwindende Transzendierung in den Christus-Logos bzw. in die kosmotheandrische Wirklichkeit hinein.

Im Auslegungshorizont des heilsgeschichtlichen Paradigmas stellen das Leben, Leiden und Sterben Jesu entscheidende Ereignisse in der raumzeitlichen Selbstvergegenwärtigung Gottes dar, im kosmischen Paradigma

sind es Manifestationen der geschichtlich-übergeschichtlichen Universalwirklichkeit.

Andererseits darf man aber auch nicht übersehen, welch breiten Raum ontologisch-kosmologisch-naturhafte Auslegungshorizonte in der Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition von jeher und bis in die Entfaltung der Christologie hinein eingenommen haben. Von den alttestamentlichen Weisheitsüberlieferungen (besonders in Bezug auf die Schöpfungstheologie) über die Christuscommunitas des Paulus (die Gläubenden sind *im* erhöhten Christus), die Ansätze einer kosmischen Christologie im Kolosser- und Epheserbrief, die breite Rezeption des griechischen Denkens in der Antike, die mystischen Traditionen, die von der Frühromantik beeinflussten «Reden» Schleiermachers, bis hin zu Paul Tillichs ontologischer Gotteslehre lässt sich ein weiter Bogen von Anknüpfungspunkten für Panikkars Denken schlagen.

Die beiden Paradigmen von Geschichte und Kosmos, historisch und kosmisch orientiertem Denken, stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern sind miteinander vermittelbar. Es stellt sich aber die Frage welcher dieser beiden Denktypen die Plattform für die Integration des jeweils anderen darstellt. In der Geistesgeschichte des abendländischen Christentums war es in der Regel ein Denken im Horizont der Geschichte. Für Panikkar – wie auch für andere Theologinnen und Theologen, die in den Kontexten Asiens und (Zentral-)Afrikas verwurzelt sind – ist es der kosmische Denktypus. Beide Horizonte können sich befruchten und vor Vereinseitigungen bewahren. Das historisch orientierte Denken droht die Gegenwart Gottes zu partikularisieren, sie an bestimmte geschichtliche Medien, Ereignisse oder Verläufe zu binden. Das mystisch-kosmisch orientierte Denken steht in der Gefahr, die Dimensionen des Geschöpflichen, des Personalen, des Ethischen, des Gemeinschaftlichen und des futurisch Eschatologischen zu verkürzen.

Auf eine Kurzformel gebracht, kann man diese beiden Typen – Historio- und Kosmozentrik – als unterschiedliche Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Zeit verstehen: Wohnt Gott *in* der Zeit oder wohnt er in einer zeitlosen Sphäre? Beide Auffassungen haben ihr jeweiliges Recht und müssen in Polarität zueinander gehalten werden, wie Tillich es in seiner Lehre von den «Elementen» der Religion (dem prophe-

tischen, dem sakramentalen, dem mystischen und dem ethischen) unternommen hat.⁴⁰

Religionstheologisch ist diese Polarität bedeutsam. In der Bindung göttlicher Wahrheit an Geschichtliches liegt eine Tendenz zum Exklusivismus. Ein bestimmter Geschichtsabschnitt (beginnend mit der definitiven Offenbarung) oder -ausschnitt (etwa die Geschichte des erwählten Volkes) wird aus der Allgemeingeschichte herausgehoben. Die als Repräsentationen des Göttlichen angesehenen geschichtlichen Medien (etwa Heilige Schriften) werden mit unüberbietbarer Geltung versehen. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft (z. B. zur Kirche nach römisch-katholischem Verständnis) gilt als heilsentscheidend. Das kosmische Denken hingegen tendiert dazu, die geschichtlichen Erscheinungsformen der Religionen – einschließlich ihrer identitätsstiftenden Zentralereignisse – zu relativieren, indem es sie in den allumfassenden Horizont der Allgegenwart des Göttlichen stellt, der ihnen letztlich uneinholbar vorausliegt. Auf diesen Horizont zielt das religionstheologische Interesse. Es führt mit einer gewissen inneren Notwendigkeit dazu, die je eigene geschichtliche Religion zu transzendieren.

Offen bleibt dabei aber die Frage, «was sozusagen materialiter über diese Wirklichkeit durch den Austausch der Religionen zu erfahren wäre, was in einer Religion selbst nicht schon gewusst würde»⁴¹. Wenn Christus wie bei Panikkar als universales Symbol der kosmotheandrischen Wirklichkeit aufgefasst wird, welcher Mehrwert an Erkenntnis über ihn sollte sich dann aus der interreligiösen Kommunikation ergeben?

Die im Sinn Panikkars auf dieser Frage zu gebende Antwort muss wohl lauten, dass es in der interreligiösen Kommunikation nicht darum geht, die Erkenntnis der kosmotheandrischen Wirklichkeit zu erweitern, sondern darum, ihre Weite und Tiefe auszuloten. Das Ziel ist es, in der Erfahrung und Praxis kosmischer Spiritualität Religionsgrenzen zu überschreiten und interreligiöse Gemeinschaft zu bilden.

⁴⁰ Siehe oben, Kapitel 4.3.1.

⁴¹ Rudolf von Sinner: Reden vom dreieinigen Gott (siehe Anm. 2), 321.

7.5. Jacques Dupuis' christozentrischer Universalismus als Korrektur Panikkars

Wie am Ende des 6. Kapitels ein Blick auf den Entwurf Mark Heims geworfen wurde, der Hicks Ansatz kritisch weitergedacht und damit auf seine Weise korrigiert hat, so soll auch am Ende dieses Kapitels noch ein religionstheologisches Konzept eingespielt werden, das eine Korrektur des Ansatzes von Panikkar vornimmt. Der Jesuit Jacques Dupuis hat seine Überlegungen ebenfalls im religionskulturellen Kontext Indiens entwickelt, wo er von 1948 bis 1984 an theologischen Hochschulen lehrte, bevor er dann an die Gregoriana nach Rom berufen wurde. Er zählt bis heute zu den profundesten römisch-katholischen Religionstheologen.

Seine Kritik an Panikkar entzündet sich an dessen Überschreitung einer christozentrischen Religionstheologie auf den kosmotheandrischen Pluralismus hin.⁴² Dabei werde – so sein Einwand – der historische Jesus vom (kosmischen) Christus des Glaubens («Glaube» im Sinn von «faith») getrennt. Der historische Jesus werde zur christentumsspezifischen Symbolisierung des religionstranszendenten Logos bzw. des göttlichen Mysteriums erklärt und damit auf einen Inhalt von «belief» reduziert. In anderen Religionen gebe es nach Panikkar andere Symbolisierungen. Demgegenüber beharrt Dupuis auf der Identität des historischen Jesus mit dem Christus des Glaubens und beruft sich dafür auf das neutestamentliche Zeugnis, demzufolge Jesus der Christus *ist*.⁴³ Nach Panikkar gilt diese Identifikation nur für den *christlichen* Glauben, nach Dupuis dagegen ist Jesus für *alle* Menschen aller Religionen der Christus und damit der Heilsweg, auch wenn sie sich dessen nicht bewusst sind. Als solcher ist er gegenwärtig im Hinduismus wie in allen Religionen, wie es Panikkar in der ursprünglichen Ausgabe von «The unknown Christ of Hinduism» dargestellt hatte. «Die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus, sein menschliches Leben, sein Tod und seine Auferstehung, ist der Höhepunkt des Prozesses der göttlichen Selbstmitteilung, der Dreh- und An-

⁴² Siehe dazu Anm. 3.

⁴³ Jacques Dupuis: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY, 1997, 149–153; dt.: *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus* (Salzburger Theologische Studien 38. Interkulturell 5), Innsbruck, Wien 2010, 217–221; ders.: *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll, NY, 2002, 55–59.

gelpunkt, der den gesamten Prozess zusammenhält, der Schlüssel zu seiner Interpretation.»⁴⁴

Dupuis will also die christliche Glaubensauffassung nicht überschreiten, sie aber konsequent im Sinn eines christozentrischen Universalismus auslegen: Der göttliche Logos, der in Jesus Mensch geworden ist, ist als solcher (d. h. in der von ihm angenommenen Menschennatur, also nicht nur *a-sarkisch*, sondern *en-sarkisch*) universal in der Religionsgeschichte gegenwärtig. Die in Jesus inkarnierte Heilsgegenwart Gottes ist religions-transzendent. Damit bleibt Dupuis im Rahmen eines religionstheologischen Inklusivismus, wie er auf der Grundlage der Konzilerklärung «Nostra Aetate» möglich ist, auch wenn er den dort gebotenen Spielraum soweit es geht ausreizt.

Am Ende seines Hauptwerks scheint Dupuis dann allerdings die Grenze zum religionstheologischen Pluralismus zu überschreiten. Er stellt sich dort die Frage, ob es sich bei «Pluralismus» nur um die Beschreibung der *faktischen* Vielfalt der Religionen oder um ein Programm zu deren religionstheologischer Anerkennung handelt, also um *prinzipiellen* Pluralismus («de jure»). In seiner Antwort auf diese Frage spricht er sich für eine theologische Interpretation der Religionsvielfalt aus. Diese habe ihren «Urgrund in der göttlichen Selbstmitteilung an die Menschen»⁴⁵. Das Prinzip der Pluralität beruhe vor allem «auf dem überfließenden Reichtum und der Vielfalt der Selbstoffenbarungen Gottes an die Menschheit»⁴⁶. Auch die «Ankunft des Sohnes im Fleisch in Jesus Christus hebt die universale Gegenwart und Wirksamkeit des Wortes und des Geistes nicht auf. Ein prinzipieller religiöser Pluralismus beruht auf der Unermesslichkeit eines Gottes, der Liebe ist»⁴⁷. Von dieser Grundlegung aus gelangt Dupuis zu einer sehr weitgehenden theologischen Anerkennung anderer religiöser Traditionen und ihrer Zentralgestalten: «Das trinitarisch-christologische Modell, die universale Erleuchtung des Wortes Gottes und die belebende Kraft seines Geistes machen es möglich, in anderen Heilsfiguren und Traditionen Wahrheit und Gnade zu entdecken, die in Gottes Offenbarung und

⁴⁴ Jacques Dupuis: *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, a. a. O., 442.

⁴⁵ Jacques Dupuis: *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus* (a. a. O.), 528.

⁴⁶ A. a. O., 528f.

⁴⁷ A. a. O., 529.

Selbstmitteilung in Jesus Christus nicht mit der gleichen Kraft und Klarheit zum Ausdruck gebracht werden.»⁴⁸ Daraus ergibt sich die Motivation, in einen lernbereiten Dialog mit diesen Traditionen zu treten.

Diese Positionsbestimmung geht markante Schritte über die Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche hinaus. Sie setzt nicht nur die individuellen Anhänger anderer Religionen, sondern die Religionen selbst zum Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes in eine positive Beziehung. Noch in «*Evangelii gaudium*», dem Apostolischen Schreiben von Papst Franziskus «Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute» (24. November 2013) wird den Religionen eine solche Bedeutung im Heilsplan Gottes nicht zuerkannt. Es geht dort lediglich um den Dialog mit den Anhängern der Religionen.⁴⁹ Dieser ist möglich und notwendig, weil auch die Nichtchristen in das göttliche Handeln einbezogen sind. «[A]ufgrund der sakramentalen Dimension der heiligmachenden Gnade» ruft dieses Handeln «Zeichen, Riten und sakrale Ausdrucksformen hervor [...], die ihrerseits andere in eine gemeinschaftliche Erfahrung eines Weges zu Gott einbeziehen».⁵⁰ Was hier über die Nichtchristen gesagt ist, ist bei Dupuis auf die nichtchristlichen Religionen bezogen. Das war jedoch auch im Dokument «Das Christentum und die Religionen» der Fall, das die vom Vatikan eingesetzte Internationale Theologenkommission 1996 vorgelegt hat. Darin wird – unter Berufung auf § 55 der Enzyklika «*Redemptoris missio*» – die Gegenwart des Geistes Christi in den Religionen ausdrücklich anerkannt. Von daher könne «die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass sie (die Religionen, R. B.) als solche eine gewisse Heilsfunktion haben, d. h., dass sie den Menschen helfen, ihr letztes Ziel zu erreichen»⁵¹.

Dupuis' Annäherung an einen religionstheologischen Pluralismus brachte ihm den Vorwurf des Relativismus und eine darauf gestützte Zurechtweisung durch die vatikanische Glaubenskongregation ein. Am 24. Januar 2001 erließ die Kongregation unter Vorsitz von Kardinal

⁴⁸ A. a. O., 529f.

⁴⁹ www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (03.01.2020), §§ 250–254.

⁵⁰ A. a. O., § 254.

⁵¹ Internationale Theologenkommission: *Das Christentum und die Religionen*, 30. September 1996, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, § 84, S. 41.

Ratzinger eine Notifikation zu Dupuis' «Towards a Christian Theology of Religious Pluralism», die dieser akzeptierte.⁵² Damit nahm er eine (mehr oder weniger freiwillige) Distanzierung vom religionstheologischen Pluralismus vor. Eigenartigerweise blieb Panikkar, der die römisch-katholische Glaubenslehre noch viel weiter überschritten hatte und von Dupuis dafür kritisiert worden war, eine solche Maßregelung erspart. Und das, obwohl religionspluralistische Positionen seit Mitte der 1980er Jahre durch die Glaubenskongregation rigider als zuvor zurückgewiesen wurden. Auch dass er Priester blieb, als er heiratete⁵³, erregte offenbar keinen Anstoß.

In dem – unter dem Eindruck der heraufziehenden vatikanischen Lehrüberprüfung – zurückhaltender formulierten Buch «Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue»⁵⁴ bezeichnet Dupuis seine eigene Position als «dialogical interreligious theology»⁵⁵. Diese Bezeichnung ist nicht so zu verstehen, als sei deren materiale Erkenntnisgrundlage (wie in Panikkars Spätwerk oder wie bei Hick) interreligiös, also auf mehrere Religionstraditionen bezogen. Sie besteht vielmehr auch hier wiederum ganz in der biblischen Überlieferung und der kirchlichen Tradition.

Unter Berufung auf diese Quellen – besonders auf Joh 1,9 – betont Dupuis auch hier die Universalität des Wortes und Geistes Gottes. Die Manifestationen der Gegenwart Gottes reichen ihm zufolge über die Gestalt des fleischgewordenen Wortes hinaus und erstrecken sich auch auf andere Religionen: «It need not be denied that the eternal Logos could manifest itself to other peoples through other religious symbols. [...] In continuity with a long Christian tradition of the Logos-theology that goes

⁵² Vgl. seine Stellungnahme zu den gegen ihn erhobenen Vorwürfen: Jacques Dupuis: «The Truth Will Make You Free». *The Theology of Religious Pluralism Revised*, in: *Louvain Studies* 24, 1999, 211–263; dt.: «Die Wahrheit wird euch frei machen». *Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet*, in: *SaThZ* 10, 2006, 12–64.

⁵³ Diese Information verdanke ich der Selbstaussage Panikkars in einem Interview, das Klaus Harms am Rande einer Tagung des «Studium generale» der Johannes Gutenberg Universität Mainz über «Umgang mit dem Mythos» am 08.05.1999 mit ihm führte. Das Interview ist dokumentiert im Anhang an seine unveröffentlichte Magisterarbeit: *Die Philosophie des interreligiösen Dialogs bei Raimon Panikkar*, Ms. Heidelberg 1999.

⁵⁴ Siehe Anm. 43.

⁵⁵ A. a. O., 11.

back as far as Justin Martyr [...] it may be held that the divine person who appears in Jesus is not exhausted by that historical appearance. The symbols and myths of other religions may point to the one who Christians recognize as the Christ.»⁵⁶

Eine wichtige Rolle spielt in diesem Entwurf – wie schon in «Towards a Christian Theology of Religious Pluralism» – die heilsgeschichtliche Bundestheologie: Gott hat die gesamte Menschheit in die unterschiedlich weit gefassten Bünde – den Schöpfungsbund mit Adam, die Bünde mit Abraham und Noah, den Thora-Bund mit Mose und den «neuen Bund» in Jesus Christus – eingeschlossen, wobei die späteren Bünde die früheren nicht aufheben, sondern deren Spezifizierungen darstellen. Dies ist aber nicht im Sinn der Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Heilsgeschichte zu verstehen. *Jegliches* Heilshandeln Gottes – auch das in den nichtchristlichen Religionen – muss nach Dupuis als ein spezielles aufgefasst werden. Die Bünde mit den Völkern gelten nicht weniger als der Bund mit Israel und der «neue Bund» in Christus, sodass auch sie den Titel «Völker Gottes» tragen dürfen.

Doch wenn Gott sich auch – wie Dupuis in einer weiten, über die Offenbarungen des Israel-Bundes hinausgehenden Auslegung von Hebr 1,1f darlegt – auf viele und verschiedene Weisen geoffenbart hat, so bedeutet das noch nicht, dass diese Offenbarung dort auch in gleicher Fülle und Klarheit zugänglich wäre wie in der Selbstmitteilung in Jesus Christus. Sie bleibt vielmehr rudimentär und fragmentarisch.

Hier zeigt sich, dass Dupuis den religionstheologischen «Rubicon»⁵⁷ nicht zum pluralistischen Ufer hin überschreiten will oder kann. Mit dem von ihm vertretenen christozentrischen Universalismus bleibt er auf der inklusivistischen Seite. Dieser Position zufolge ist das universale Wort Gottes und damit Gott selbst einzig in Jesus Christus vollkommen, weil in leiblicher Gestalt, präsent. Es wirkt jedoch auch über die Wirkungsgeschichte der Christusverkündigung hinaus in verborgener Gestalt in allen Religionen und Kulturen. Diese Wirkung ist nicht als Ausdruck einer von Christus relativ unabhängigen Schöpfungsoffenbarung zu verstehen, sondern als Wirkung des Geistes und des Wortes des trinitarischen Gottes,

⁵⁶ Dupuis 2003, 190.

⁵⁷ Paul F. Knitter hat dieses Bild in seinem Vorwort zu «The Myth of Christian Uniqueness» gebraucht: John Hick, Paul F. Knitter (Hg.): *The Myth of Christian Uniqueness*, London 1987.

die auch dann und dort zum Heil führen kann, wo weder Christusglaube noch Kircheng Zugehörigkeit gegeben sind. Die sich in den außerchristlichen Religionen ereignenden Vermittlungen der Gnade Gottes sind als Partizipationen an der Gottesnähe des einen Mittlers Jesus Christus zu verstehen. Und die römisch-katholische Kirche repräsentiert die sakramentale Sichtbarkeit des Heilsmysteriums in Christus in vollkommenerer Form, als dies in anderen religiösen Traditionen der Fall ist.

8. Überlegungen zur Konstitution einer Theologie der Religionen

Die Darstellung und Diskussion der religionstheologischen Leuchttürme in diesem Band ist mit dem Interesse erfolgt, diese auf ihre zentralen Anliegen hin durchsichtig zu machen und deren Bearbeitung darzustellen, um daraus Einsichten für die gegenwärtige religionstheologische Reflexion und Konzeptbildung zu gewinnen. Sosehr die vorgestellten Entwürfe ihrem jeweiligen religiösen, kulturellen und soziopolitischen Kontext verhaftet sind, sosehr sie auch unterschiedliche philosophische Grundierungen aufweisen, so lassen sich doch an ihnen – und am Vergleich zwischen ihnen – Beobachtungen machen, die zeitübergreifend bedeutsam und damit auch für die Grundlegung heutiger Behandlungen dieses Themenfeldes relevant sind.¹

Ich benenne im Folgenden Polaritäten, die in all den diskutierten Entwürfen eine Rolle spielen und an denen sich Grundentscheidungen der Religionstheologie vollziehen. Ich verstehe diese Polaritäten nicht als Alternativen, sondern als Spannungsfelder, in denen sich die Entwürfe jeweils nach der einen oder nach der anderen Richtung hin orientieren. Immer aber müssen die Anliegen beider Pole zur Geltung gebracht werden. Die erste Polarität betrifft das Themenfeld, die zweite die erkenntnistheoretische Position und den methodischen Zugriff auf das Thema, die dritte und vierte jeweils eine inhaltliche Grundspannung der Religionstheologie.

8.1. Die Polarität von «Religion» im Singular und «Religionen» im Plural

In allen Entwürfen zu einer Theologie der Religionen geht es zum einen um das Religionsverständnis (also um «Religion» im Singular) und zum anderen um die Beziehungsbestimmung zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen (im Plural) aus theologischer Perspektive.

¹ Den gegenwärtigen Diskussionsstand habe ich darzustellen versucht in: Reinhold Bernhardt: *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen* (BThR 16), Zürich 2019.

In dieser zweiten Hinsicht geht es zum einen um Fragen, die sich im Blick auf die Welt der Religionen insgesamt stellen (wie etwa die Deutung der mit dem christlichen Glauben verbundenen Geltungsansprüche), und zum anderen um die Beziehungsbestimmungen zu einzelnen nichtchristlichen Religionen (also um die theologischen Klärungen der Beziehungen zum Judentum, zum Islam, zum Buddhismus usw.). Man kann also vier Ebenen in der Beziehungsbestimmung des christlichen Glaubens zu Religion(en) unterscheiden: erstens die Beziehung zu «Religion» allgemein, zweitens die Beziehung zur Vielfalt der Religionen insgesamt (also zum religiösen Pluralismus), drittens die Beziehung zu einzelnen Religionen und viertens die Beziehung zu den konkreten Erscheinungsformen in Lehre und Praxis der Religionen.

Die «Komparative Theologie» will nur auf der vierten Ebene operieren und christliche Glaubensinhalte und -formen «mikrologisch» zu einzelnen Erscheinungsformen dieser Religionen in Beziehung setzen. Dieses Anliegen ist berechtigt, aber auch die anderen Ebenen der Frage nach Religion im Singular und Religionen im Plural haben ihr Recht: erstens die Bestimmung der Beziehung zu einer bestimmten Religion (wie dem Judentum oder dem Islam), zweitens die theologische Auseinandersetzung mit der religiösen Pluralität im Allgemeinen und drittens die Frage nach dem generellen Verständnis von Religion. Denn es stellen sich Fragen, die auf diesen Ebenen angesiedelt sind. So betrifft beispielsweise die Frage nach «Judenmission» die Beziehung des christlichen Glaubens zum Judentum insgesamt. Die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Dialog und Mission stellt sich im Blick auf die nichtchristlichen Religionen im Allgemeinen. Und die Frage, ob es religionsübergreifende Universalien gibt, betrifft das Religionsverständnis generell. Es braucht also multiperspektivische Zugänge auf verschiedenen Ebenen. Das Okular der Betrachtung kann feiner oder gröber eingestellt werden.

Die religionstheologischen Entwürfe von Schleiermacher, Troeltsch, Barth, Tillich und Rahner kreisen vor allem um das Religionsverständnis (also um «Religion» im Singular). Dabei gibt Troeltsch der Religionsgeschichte und damit den einzelnen nichtchristlichen Religionen stärkeres Gewicht als Schleiermacher. Und der späte Tillich wendet sich dem Buddhismus zu. Hick geht demgegenüber von den Religionen (im Plural) aus, genauer: von den «nachaxialen» Religionen, und fragt nach einem ihnen gemeinsamen Grundvorgang. Panikkar bewegt sich im Dreieck von römisch-katholischem Christentum, Hinduismus und Buddhismus und setzt

diese mit seiner spirituell orientierten Theologie in eine innere Beziehung zueinander.

Der Ansatz bei «Religion» (im Singular) führt in religionsphilosophische Überlegungen, der Ansatz bei den Religionen (im Plural) nimmt die empirische Religionsgeschichte und die Phänomenologie der Religionen in den Blick, bedient sich also einer religionswissenschaftlichen Perspektive. Die *Theologie* der Religionen streckt sich in diese beiden Felder hinein aus, geht aber darin nicht auf. Sie folgt vielmehr ihrem eigenen Interesse, den christlichen Glauben in der Beziehung zu «Religion» und zu den Religionen zu thematisieren.

Beide Ansatzpunkte – bei Religion im Singular und bei den Religionen im Plural – stehen in Wechselbeziehung zueinander. Auch bei den eher empirisch ansetzenden Religionstheologinnen und -theologen stellt sich die Grundfrage nach dem Verständnis von Religion (im Singular), wie auch umgekehrt bei den religionstheoretisch ansetzenden Theologinnen und Theologen die nichtchristlichen Religionen (im Plural) in den Blick genommen werden – wenn auch oft nur schematisch stilisiert und typologisiert.

Vor allem in den 1960er Jahren vollzog sich in der Religionstheologie eine Schwerpunktverlagerung von Religion im Singular zu Religionen im Plural. Diese Hinwendung zur Wirklichkeit der Religionen wird besonders im Leben und Werk von Paul Tillich sichtbar, der in die japanischen Religionskulturen eingetaucht ist. Sie ist bis heute prägend für die Religionstheologie.

8.2. Die Polarität von religionsphilosophischen und dogmatischen Gestalten der Religionstheologie

Kann und soll sich eine christliche Theologie der Religionen in der Glaubenslehre des Christentums verorten und aus einer bewusst eingenommenen Positionalität die Beziehungen zu anderen Religionen bestimmen oder muss sie aus dieser spezifischen religiösen Binnenperspektive heraustreten und sich auf eine «höhere», vermeintlich «neutrale» religionsphilosophische Warte über den partikularen Religionsperspektiven begeben, um von dort aus mehr formale als inhaltliche Beziehungsbestimmungen vorzunehmen?

Diese höhere Warte kann in ethischen, gesellschaftspolitischen und religionsrechtlichen sowie in religionstheoretischen Standpunkten und Perspektiven bestehen. Ersteres ist beispielsweise im «Projekt Weltethos» der Fall, bei dem über die Religionsgrenzen hinweg nach gemeinsamen Handlungsorientierungen gefragt wird. Gesellschaftspolitisch kann man mit den Prinzipien des säkularen und liberalen Rechtsstaats argumentieren und die Gleichbehandlung der Religionen fordern. Die damit verbundenen religionsrechtlichen Überlegungen kreisen um das Prinzip der Religionsfreiheit (in ihren beiden Aspekten der negativen und positiven Religionsfreiheit). Der positiven Religionsfreiheit zufolge muss allen Religionen im Rahmen der geltenden Rechtsordnung in möglichst gleicher Weise das Recht zur freien Religionsausübung gewährt werden. Man kann diese Überlegungen religionstheoretisch stützen, indem man das Wesens des Glaubens als unverfügbare personale Gewissheit bestimmt. Das Recht, solche Gewissheiten zu «bewohnen» und aus ihnen zu leben, ist auch Andersglaubenden zuzugestehen.

Die Frage ist, ob sich Religionstheologie in solchen religionsphilosophischen Metareflexionen erschöpfen kann. Wenn es auch eine ihrer Aufgaben ist, ihr Verhältnis zum gesellschaftlichen Pluralismus der Religionen und Kulturen zu klären, so muss sie sich doch nicht dazu aufschwingen, sich über diesen Pluralismus zu stellen und etwa seine Berechtigung zu begründen. Das ist Sache des Staatsrechts und der gesellschaftlichen Diskurse. Religionstheologische Stellungnahmen akademischer oder kirchlicher Provenienz haben ihren Ort *im* Getümmel des Pluralismus, nicht auf dem Regiesessel darüber. Sie dürfen und sollen positionell sein.

Gegenüber dem religionsphilosophischen geht der «dogmatische» Ansatz der Religionstheologie von den Inhalten der christlichen Glaubenslehre aus und fragt nach den darin angelegten oder daraus ableitbaren Beziehungsbestimmungen zu Menschen, die diesen Glauben nicht teilen, sondern andere Verständnisse der göttlichen Wirklichkeit und ihrer Vermittlung in die Geschichte hinein haben. Dabei nimmt sie auch die nicht-christlichen Religionstraditionen selbst in den Blick. Was ergibt sich etwa aus dem reformatorischen *solus Christus*, aus dem trinitarischen Verständnis Gottes oder aus dem Verständnis des Menschen als auf Rechtfertigung angewiesenen Sünders usw. für die Sicht anderer Religionen und deren Anhänger? Auch in diesem Ansatz der Religionstheologie geht es nicht eigentlich um die Deutung oder gar Wertung anderer Religionen und

deren einzelnen Erscheinungsformen, sondern um das Selbstverständnis des christlichen Glaubens im Blick auf religiöse «Andersheit».

Dabei ist die innere Vielfalt der Religionstraditionen und -gemeinschaften in Rechnung zu stellen und eine Verengung auf die sogenannten Weltreligionen zu problematisieren. Daneben gibt es viele weitere traditionelle Religionsformationen, neue religiöse Bewegungen sowie quasi-religiöse Weltanschauungen. Wissend um die Weite des Horizonts macht es für die Theologie der Religionen aber doch Sinn, sich vor allem auf *die* Religionstraditionen zu konzentrieren, die in der Geschichte und in der gegenwärtigen Lebenswelt (einschließlich der kirchlichen Arbeitsfelder) dem Christentum vor allem gegenüberstanden und -stehen. Es geht dabei ja auch um eine Bearbeitung der nicht selten angespannten Beziehungen zu diesen Religionen.

Nun waren es in der Vergangenheit aber gerade die dogmatisch argumentierenden Ansätze der Religionstheologie, die zur Untermauerung interreligiöser Abgrenzung herangezogen worden sind. So hat man etwa die Lehre von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und der von Christus vollzogenen Erlösung heilsexklusivistisch ausgelegt und gegen andere Religionen und ihre Anhänger ins Feld geführt. Auch andere zentrale materialdogmatische Topoi der christlichen Glaubenslehre wurden in einem apologetischen oder polemischen Sinn gegenüber anderen Religionen in Stellung gebracht.

Dass ein materialdogmatischer Ansatz der Religionstheologie keineswegs von sich aus mit innerer Notwendigkeit zu einem von Wertschätzung getragenen Beziehungsmuster in den interreligiösen Beziehungen führt, zeigte sich bei Barth. Unter der Ägide des theologisch negativ besetzten Religionsbegriffs entwickelte dieser eine Religionstheologie, die kaum Interesse an der Beschäftigung mit anderen Religionen erkennen ließ. Beim späten Barth kann man zwar auch (wie bei Dupuis) von einem christozentrischen Universalismus sprechen. Doch werden die Religionen in den damit eröffneten Horizont nicht oder nur mit großer Reserve einbezogen.

Demgegenüber waren es die religionsphilosophischen Ansätze in und seit der Aufklärung, die eine positivere Beziehungsbestimmung ermöglichten. Gleichwohl – und gerade deshalb – scheint es mir wichtig, auch und vor allem materialdogmatische Begründungsmuster für eine theologische Wertschätzung anderer Religionen auszuweisen, diese also auch binnenperspektivisch zu begründen und dazu die Auslegungsspielräume der

dogmatischen Topoi auszuloten. Dazu braucht es die «Arbeit am Dogma», d. h. am Verständnis der christlichen Glaubensinhalte. In Verantwortung vor der biblischen Überlieferung und in Auseinandersetzung mit der Theologiegeschichte müssen diese Inhalte auf gegenwärtige Herausforderungen hin ausgelegt werden. Das war die Aufgabe der Theologie zu allen Zeiten. In der Revision der Beziehungen zum Judentum insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat man diese Notwendigkeit klar erkannt und theologisch umgesetzt.

Es braucht solche inhaltlichen (d. h. materialdogmatischen) Begründungen in der Religionstheologie. Würde man die Glaubensformen lediglich äußerlich und formal (etwa im Rückgriff auf ein aufklärerisches Toleranzprinzip, auf Grundprinzipien der allgemeinen Ethik oder unter Hinweis auf die Erfordernisse der religiös pluralen Gesellschaft) in das Verhältnis friedlicher Koexistenz zueinander setzen, so bliebe es beim bloß aufgesetzten Appell, der wenig inhaltliche Überzeugungskraft auf die Glaubenden ausstrahlte.

Die Forderung, respektvolle und wertschätzende Beziehungsmuster aus der Mitte des christlichen Glaubens heraus zu entwickeln, ergibt sich auch aus der praktischen Notwendigkeit, über die akademische Theologie hinaus auch die christlichen Glaubensgemeinschaften auf diesen Weg mitzunehmen. Die Begründungsmuster, die diese Forderung unterstützen, sollen auch von den Glaubensgemeinschaften mitvollzogen und von ihnen in interreligiöse Begegnungen eingespeist werden. Wie die Theologie insgesamt, so kann auch die Religionstheologie nicht nur eine akademische Selbstbeschäftigung sein, sondern soll in die Selbstverständigungsdebatten der christlichen Glaubensgemeinschaften hineinwirken.

Theologie ist immer interessengeleitet. Das Interesse an positiven Bezugnahmen auf andere Religionen drängt sich von ihren Quellen und Traditionen her nicht einfach auf. Es muss an sie herangetragen werden. Dann muss sich zeigen, ob und wie es sich theologisch begründen lässt. Darin besteht eine der Aufgaben der Religionstheologie, sofern sie sich nicht nur als Beschreibung bisheriger und gegenwärtiger interreligiöser Beziehungsbestimmungen versteht, sondern sich dem normativen Anspruch unterstellt, die Pluralismus- und Dialogfähigkeit des christlichen Glaubens zu erweisen.

Das Plädoyer für einen inhaltlich-binnenperspektivischen, also materialdogmatischen Ansatz der Religionstheologie schließt die religionsphilosophischen, -phänomenologischen und -wissenschaftlichen Überlegungen

keineswegs aus, sondern ausdrücklich ein. Wenn sich die Theologie der Religionen nicht nur wie bei Karl Barth auf einen theologisch schematisierten Religionsbegriff stützen will, sondern sich auf die Wirklichkeit der Religionen beziehen will, wird sie religionswissenschaftliche Perspektiven einbeziehen. Weil sich in diesem Projekt aber immer wieder auch religionstheoretische und fundamentaltheologische Fragen stellen (wie die Frage nach «Religion» im Singular oder nach dem Verständnis von Wahrheit und nicht zuletzt nach dem Verständnis der Religionstheologie selbst), braucht es auch eine religionsphilosophische Ebene der Reflexion. In dieser Hinsicht ist von Schleiermacher und vor allem von Tillich zu lernen. Schleiermacher hat die religionsphilosophischen Grundlagenreflexionen den materialdogmatischen Entfaltungen vorangestellt, Tillich hat sie diesen gegenübergestellt, sie aber auch in den hermeneutischen Zirkel der Theologie mit hineingenommen. Das Zusammenspiel von Entfaltung der theologischen Binnenperspektive und einer Metareflexion, die philosophischen Rationalitätsstandards, kulturwissenschaftlichen Ansätzen und religionswissenschaftlichen Einsichten verpflichtet ist, scheint mir für die Religionstheologie in besonderer Weise wichtig zu sein.

So plädiere ich dafür, im hermeneutischen Zirkel der Theologie auch einen religionsphilosophischen Diskurs über die Beziehung der christlichen Binnenperspektive zu den Binnenperspektiven anderer Religionstraditionen zu führen. Diese Beziehung muss nicht unter das Postulat einer letzten – transzendenten oder soteriologischen – Einheit der Religionen gestellt werden. Sie muss aber auch nicht von der Unterstellung einer unvermittelbaren Verschiedenheit der Letztbezüge ausgehen, wie Heim es tut. Im einen Fall ist die Alterität der außerchristlichen Religionen unterschätzt, im anderen Fall ist sie überschätzt. Anerkennung anderer Religionen kann aber nur bedeuten, sie in ihrer Alterität anzuerkennen, ohne diese Alterität zum unvermittelbar Fremden werden zu lassen, dem der eigene Glaube beziehungslos gegenübersteht. Dann gäbe es für den christozentrischen Universalismus, der im hermeneutischen Zirkel der Theologie sein Recht und seine Geltung hat, keinen Anknüpfungspunkt in den anderen Religionen mehr.

8.3. Die Polarität von Partikularität und Universalität

Überblickt man das Feld der religionstheologischen Ansätze, so kann man erkennen, dass einige von ihnen von den Inhalten der christlichen Tradition ausgehen und die Vielfalt der Religionen sowie die interreligiösen Beziehungen in diesem Bezugsrahmen thematisieren, während andere nach religionsübergreifenden religiösen Universalien suchen und von dorthin die Beziehung des christlichen Glaubens zu den Religionen bestimmen. Dem «Partikularismus» zufolge, ist jede Religionstradition und -gemeinschaft unhintergebar auf sich selbst bezogen. Wenn sie sich mit anderen Traditionen und Gemeinschaften auseinandersetzt, dann kann dies nur auf dem Weg der Inklusion des anderen in das eigene System bzw. der Extrapolation des eigenen Systems auf das andere hin geschehen. Jedem «Universalismus», der nach religionstranszendenten Prinzipien, Überzeugungen und Handlungsorientierungen sucht, begegnen diese Ansätze mit Skepsis. Postkoloniale Kritiker des Universalismus sehen darin eine hegemoniale Attitüde, die andere Religionen vereinnahmt.

Die Polarität von Partikularität (bzw. Partikularismus) und Universalität (bzw. Universalismus) berührt sich mit der in 8.2 dargestellten, die Akzentsetzung ist aber eine andere. Dort ging es um die von der Religions-theologie eingenommene (oder einzunehmende) Erkenntnisposition und Deuteperspektive, also um eine epistemologische, hermeneutische und wissenschaftstheoretische Reflexion; hier geht es um die Frage nach Methode und Ziel der Religionstheologie. Kann und soll sie nach der Erkenntnis von religiösen Universalien streben, die hinter bzw. über den partikularen Religionstraditionen liegen? Kann und soll sie sich auf diese Weise als religionstranszendent-interreligiöse Theologie entfalten? Oder ist es eine Illusion, die eigene Tradition «nach oben hin» überschreiten zu wollen, um eine gewissermaßen unmittelbare Erkenntnis des göttlichen Seinsgrundes zu erlangen? Soll und muss die Religionsreflexion also anerkennen, dass nicht nur sie selbst, sondern schon ihre Erfahrungsgrundlage immer in eine partikuläre Religionstradition eingebunden ist? Während es also in 8.2. um die Gegenüberstellung zweier Denkwege ging (des binnen-theologisch-dogmatischen und des außenperspektivisch-religionsphilosophischen) stellt sich hier die grundlegendere Frage, ob diesen beiden Denkwegen eine unmittelbare und damit traditionsübergreifende Transzendenzerfahrung zugrunde liegt, oder ob die Inhalte des religiösen Bewusstseins, die auf diesen Wegen reflektiert werden, immer an bestimmte

religiöse Traditionen gebunden sind. Der «Partikularismus» betont diese Traditionsgebundenheit, der «Universalismus» dagegen die traditions-transzendierende Unmittelbarkeit.

Theologische Ansätze, die eher einer Wort-Gottes-Theologie verpflichtet sind, tendieren zum Partikularismus, während geist- und erfahrungstheologische Konzepte zu einem Universalismus neigen. Heim und Barth sind Beispiele für einen religionstheologischen Partikularismus, Hick für einen Universalismus. Panikkar oszilliert zwischen beiden Positionen, indem er betont, dass die universale kosmotheandrische Wirklichkeit immer nur in den partikularen Medien der Religionen erfahrbar wird. Schleiermacher, Rahner und Dupuis betonen die Universalität des im christlichen Glaubens erfassten Gottesbezugs.

Wiederum gilt: Beide Pole schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern ein. Universalistische Ansätze können darauf bestehen, dass sich der universale Seinsgrund nur auf den partikularen Erfahrungs- und Reflexionswegen der Religionen erschließt (wie es bei Panikkar der Fall ist). Und die partikularistischen Ansätze der Religionstheologie können sehr stark die Universalitätspotentiale der je eigenen Tradition betonen (wie es bei Dupuis der Fall ist). In der «Froschperspektive» einer bestimmten Tradition kann sich ein universaler Horizont öffnen, während die universale «Vogelperspektive» gerade auf die Partikularität der Religionstraditionen rekurren kann.

Die sogenannten Universalreligionen gehen davon aus, dass ihr Verständnis der Wirklichkeit und der von ihnen gelehrte Heilsweg für *alle* Menschen relevant ist. Sie beschränken die Begriffe, in denen sich diese Weltanschauung und diese Heilslehre zum Ausdruck bringt, nicht auf die Anhänger der eigenen Religionsgemeinschaft, sondern neigen dazu, diese entweder auf andere Religionskulturen zu übertragen oder Äquivalente dafür in diesen Religionen als Anknüpfungspunkte aufzuweisen.

So ist auch die partikulare christliche Glaubensperspektive durch ihren universalen Inhalt darauf angelegt, andere Religionen und ihre Anhänger in den Blick zu nehmen und in den Bezugsrahmen des eigenen Glaubensdenkens zu stellen. Mit dem Glauben an den einen Gott, der als Urgrund des ganzen Kosmos verstanden wird, mit dem Bekenntnis, dass Gottes Wort nicht primär in die Kirche, sondern in die Welt gekommen ist, mit der Glaubensüberzeugung, dass Gottes Geist weht, wo er will, mit der Annahme der Gottebenbildlichkeit aller Menschen, mit der eschatologischen Vorstellung, dass Christus am Ende der Zeit seine Herrschaft an

Gott übergibt, damit dieser «alles in allem» sei (1Kor 15,28), sind enorme Universalitätspotenziale im christlichen Glauben angelegt. Auch Ansätze, die sich ganz auf die Entfaltung dieser partikularen Glaubensüberlieferung beschränken, können die Anhänger anderer Religionen und diese Religionen selbst in den damit abgesteckten weiten Horizont hineinstellen, wie es etwa bei Jacques Dupuis der Fall ist.

Universalistische Ansätze hingegen gehen von religionsübergreifenden Universalien aus. Das kann wie bei Hick ein postulierter soteriologischer Grundvorgang sein, der sich seiner Auffassung nach in allen Religionen vollzieht; es kann wie bei Schleiermacher und Panikkar eine mystische Grunderfahrung sein, die sich in den Religionen auf verschiedene Weise ausprägt; es kann auch ein gemeinsames religiöses Ethos sein. Die partikularen Religionstraditionen werden dabei in gewisser Weise relativiert, auch wenn betont wird, dass sich ihr universaler Grund nur *in* ihnen zu erkennen gibt.

Bei Heim und in anderen Ansätzen, die von der postliberalen Theologie beeinflusst sind, wird der religionstheologische «Partikularismus» so aufgefasst, dass die einzelnen Religionstraditionen mehr oder weniger unverbunden nebeneinanderstehen. Sie sind wie Röhren, die nicht wirklich miteinander kommunizieren können, weil sie zu verschieden sind. Diese Verschiedenheit bezieht sich auch auf die von ihnen behauptete universale Letztwirklichkeit, sodass diese nicht mehr als *eine* und *gemeinsame* postuliert werden kann. Auch Panikkars Bild von den verschiedenen Gipfeln, auf die die Pilgerwege der Religionen führen, zeigt in dieser Richtung. Anders als Heim geht aber Panikkar davon aus, dass sich hinter all diesen Gipfeln die sie alle übersteigende kosmotheandrische Wirklichkeit verbirgt.

Partikularistische Positionen können – wie bei Barth – mit einer scharfen Religionskritik verbunden sein, sie können aber auch – wie in der postliberalen Theologie – darauf rekurrieren, dass sich die Glaubenswahrheit immer nur im Rahmen einer religiösen Tradition erschließt und dass die Religionskulturen grundlegend verschieden sind, sodass es nicht möglich ist, sie auf einen religionstranszendenten universalen Grund hin zu überschreiten.

Auch in der Deutung der Mystik stehen sich beide Ansätze – der partikularistische und der universalistische – gegenüber: als Kulturalismus und Perennialismus.

Der Perennialismus geht davon aus, dass es einen ewigen (*perennis* = beständig) Kern mystischer Erfahrung gibt, der unabhängig von religiösen

Prägungen ist. Er sieht die mystische Erfahrung als eine *religionstranszendente* Erfahrung an, die sich unmittelbar auf die göttliche Seinsfülle ausrichtet. In diesem *einen* Grund sind die Religionen eins.² Die religionstraszendente mystische Erfahrung des absoluten Seinsgrundes wird – dieser Auffassung zufolge – dann sekundär durch religiöse Interpretation versprachlicht. Die Religionen sind wie Lava, in der das ursprüngliche Angehörtsein vom göttlichen Geist in Vorstellungen, Lehren und Handlungsorientierung erstarrt ist. Oder – in einem anderen Bild gesprochen: Sie sind wie Asche, die sich auf den Glutkern gelegt hat. Man muss durch sie hindurchdringen, um zum Ursprungsort der Transzendenz Erfahrung zu gelangen. Man muss die Religionen übersteigen, um ihnen auf den Grund zu gehen. Die mystische Erfahrung lässt die Religion hinter sich und gelangt auf diese Weise zu dem einen Transzendenzgrund, nach dem sich alle Religionen ausstrecken und der sie alle auf verschiedene Weise inspiriert.

Der Kulturalismus beharrt demgegenüber darauf, dass auch mystische Erfahrungen unhintergebar *religiöse* Erfahrungen sind. Es sind Erschließungserfahrungen, die nicht erst sekundär religiös versprachlicht (und damit partikularisiert) werden, sondern vielmehr schon im Modus einer bestimmten religiösen Formatvorlage *gemacht* werden.³ Demnach ist die Mystik *nicht* als Einheitsgrund der Religionen anzusehen. Es gibt nicht die *eine* Mystik, sondern vielleicht ähnliche, im Grunde aber doch verschiedene religiöse Erfahrungswege: Sufismus, Zen-Meditation, Christumystik usw. Mystische Erfahrungen sind und bleiben gebunden an die jeweilige Religionskultur, in der sie gemacht werden. Sie sind von Grund auf und unhintergebar *religiös* schematisiert.⁴

Ich plädiere für einen partikularistischen Ansatz der Religionstheologie, der aber gerade aus dem Bewusstsein der Partikularität der eigenen Glaubensperspektive deren Universalpotenziale ausschöpft und von dort aus ein theologisches Interesse an anderen Religionstraditionen entwickelt. Wenn Gott – wie im christlichen Glauben bezeugt – Schöpfer, Versöhner

² So etwa: Walter T. Stace: *Mysticism and Philosophy*, London 1961.

³ So etwa: Steven T. Katz (Hg.): *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983.

⁴ Vgl. dazu auch: Reinhold Bernhardt: *Mystische Erfahrung als Weg der interreligiösen Verständigung? Mystik in Bezug auf Glaube Religion und interreligiösem Dialog*, in: Wolfgang Achtnr (Hg.): *Mystik als Kern der Weltreligionen? Eine protestantische Perspektive* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 23), Stuttgart 2017, 284–301.

und Vollender der ganzen geschöpflichen Wirklichkeit ist, können die Anhänger und Anhängerinnen anderer Religionen und auch die Quellen und Überlieferungen dieser Religionen nicht unberührt davon sein. Ihre Stimmen verdienen in der Selbstverständigung des christlichen Glaubens gehört zu werden. Das führt keineswegs zu einem Relativismus, sondern zu einer relationalen Theologie, die ihre Norm nach wie vor in Christus hat. Was das bedeutet, werde ich im Rahmen der folgenden Polarität herausarbeiten.

8.4. Die Polarität von Identität und Alterität

Theologie der Religionen behandelt die Fragen, die sich aus der Sicht des christlichen Glaubens im Blick auf nichtchristlichen Religionen stellen. Sie steht damit immer in der Spannung von Identität und Alterität. Das betrifft jede Begegnung zwischen Christinnen und Christen mit Anhängern anderer Religionen, es betrifft aber auch die theologische Auseinandersetzung. Die Frage, inwieweit dem Selbstverständnis anderer Religionen im Rahmen einer christlichen Religionstheologie Rechnung zu tragen ist, stellt eine der Grundfragen der Religionstheologie dar.

In der abendländischen Geisteskultur der Neuzeit herrschte ein Paradigma der auf das Subjekt zentrierten selbstbezüglichen Reflexivität vor. Den philosophischen Grundstein dafür hatte Descartes gelegt. Erst im 20. Jahrhundert artikulierten sich (vor allem bei jüdischen Denkern wie Martin Buber und Emmanuel Lévinas) demgegenüber Dialog- und Alteritätsphilosophien. Sie plädierten für ein dialogisches Verständnis von Vernunft, das die Bedeutung des Anderen für das Selbstsein und damit für das Bewusstsein der eigenen Identität betont. Der Andere sagt mir anderes und prägt damit mein Selbstverständnis.

Theologie der Religionen ist Alteritätstheologie. Sie reflektiert erstens (auf einer religionsphilosophischen Ebene) die Beziehungen des christlichen Glaubens zu anderen Religionskulturen und entfaltet zweitens (auf dogmatischer Ebene) die christliche Glaubenslehre im Blick auf diese Beziehungen. In dieser zweiten Aufgabenstellung führt sie zu einer «interreligiös sensiblen christlichen Dogmatik».⁵ Sie geht nicht nach dem Modell

⁵ Hans-Martin Barth: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*; Gütersloh 2008³, 39 u. ö.

einer Einbahnstraße ausschließlich vom Selbstverständnis des christlichen Glaubens aus und entfaltet dieses am Objekt der Religionen, sondern bezieht auch Stimmen anderer Religionen in die Reflexion ihrer Themen mit ein. Die anderen Religionen werden zum *locus theologicus*, was keineswegs bedeutet, dass die für christlichen Theologie normative Bindung an Christus außer Kraft gesetzt wird. Das normative Zentrum bleibt, auch wenn sich der Horizont weitet.

Theologie im Blick auf die Religionen ist also dialogische Theologie, wobei es sich beim Dialog um ein reales interpersonales Beziehungsgeschehen handeln kann, aber auch um den inneren Dialog des Religionstheologen und der Religionstheologin beim Literaturstudium. In beiden Fällen bezieht sich die Religionstheologie nicht nur auf theologische Stilisierungen anderer Religionen, sondern auf deren reale Erscheinungsformen.

Die Reflexion *religiöser* Andersheit steht dabei im größeren Kontext der Verarbeitung von anderen Alteritätsformen und den damit gegebenen Herausforderungen: der Verarbeitung *innerchristlicher* Andersheit (das Thema der ökumenischen Theologie) und der Verarbeitung a- und antireligiöser Andersheit (der christliche Glaube im Gegenüber zum Nicht-Glauben in der säkularen Welt).

Betrachtet man die in diesem Band vorgestellten Entwürfe auf die Frage hin, wie sie mit der Polarität von Identität und religiöser Alterität umgehen, so findet sich bei Karl Barth kaum ein Interesse an einer tiefer gehenden Auseinandersetzung mit anderen Religionsformen. Schleiermacher nimmt vor allem das Judentum in den Blick, setzt sich aber dessen Selbstverständnis nicht wirklich aus, sondern interpretiert es im Rahmen seiner Religionstypologie in einer abwertenden Weise. Ähnliches gilt für Troeltsch, wenn auch die Typologie bei ihm weiter ausdifferenziert ist und auch der Islam und die östlichen Religionen in die Betrachtung miteinbezogen sind. Rahner bewegt sich ganz im Kontext der abendländischen Theologie- und Philosophiegeschichte und entfaltet seine religionstheologischen Überlegungen aus der theologischen Anthropologie, ohne sich etwa auf die anthropologischen Sichtweisen anderer Religionen einzulassen. Eine wirkliche Öffnung für das Selbstverständnis anderer Religionen vollzieht sich erst beim späten Tillich. Er hat seine Erfahrung der Begegnung mit dem japanischen Buddhismus intensiv theologisch reflektiert. Auch Hick lässt sich auf die Traditionen der außerchristlichen Religionen ein, durchleuchtet sie aber auf den von ihm diagnostizierten soteriologi-

schen Grundvorgang hin. Er sucht also eher das religionsübergreifend Gleiche als das religionsspezifisch Verschiedene. Heim betont demgegenüber die Alterität anderer Religionen so stark, dass sich Religionstheologie nur als Differenzhermeneutik vollziehen kann. Am ehesten hält Panikkar die Mitte zwischen Alterität und Identität, wobei man hier aber fragen kann, inwieweit die Identität des christlichen Glaubens – jedenfalls nach dem im Westen vorherrschenden Verständnis – gewahrt bleibt. Bei Dupuis stellt die Alteritätserfahrung, d. h. die Begegnung mit den indischen Religionsformen den Kontext seiner religionstheologischen Arbeiten dar, in denen es um die Identität des christlichen Glaubens angesichts des religiösen Pluralismus geht. Dieser Kontext selbst wird kaum theologisch reflektiert.

Wie lässt sich das Verhältnis von Identität und Alterität bestimmen? «Identität» ist ein schillernder Begriff und bedarf zunächst der Klärung. Folgende Unterscheidungen können dazu beitragen:

- Identitätsbestimmungen – seien es Selbst- oder Fremdzuschreibungen – können auf einzelne Menschen, auf Gemeinschaften, auf Institutionen, aber auch auf Kultur- und Religionsformationen bezogen sein.
- Die Unterscheidung zwischen einem *konstativen* und einem *normativen* Verständnis von Identität: Im ersten Fall beschreibt der Begriff das *faktische* Selbstverständnis und Selbstverhältnis eines Menschen oder einer Menschengruppe. Im zweiten Fall bezieht er sich auf das *ideale* Selbstbild, das sich Menschen durch Orientierung an externen Leitbildern (etwa religiösen Autoritäten) zu eigen machen.
- Identität kann statisch (als Bestimmung eines essenziellen Kerns) oder dynamisch (als Prozess der Identitätsbildung) verstanden werden. Für die Ausbildung und fortwährende Transformation von Identität ist aber die Begegnung mit Alterität konstitutiv. Das Selbstverständnis bildet sich am Anderen und ist immer der Verunsicherung ausgesetzt. Identität ist ein Prozess ständigen Balancierens.

Theologie im Blick auf nichtchristliche Religionen verarbeitet die Erfahrung religiöser Alterität und fragt dabei immer wieder nach der Identität des christlichen Glaubens, ohne diese in einer bestimmten Glaubensauffassung festschreiben zu wollen (und zu können). Je nach begegnender Alterität und je nach Fragerichtung treten dabei andere Aspekte hervor. Es ist ein offener Prozess des Rechenschaftsablegens, in dem Identität immer neu ausgemittelt wird. Die Auseinandersetzung mit anderen Glaubensformen und -inhalten fordert das je eigene Glaubensverständnis her-

aus, führt zu kreativen Rezeptionen und Transformationen und damit oft zu Vertiefungen dieses Verständnisses. Daher plädiere ich für eine «konfessionelle» Theologie mit weitem religionsübergreifendem Horizont. «Konfessionell» ist dabei nicht im Sinn von «konfessionalistisch» zu verstehen, sondern im Sinn von «konfessorisch», d. h. in der Mitte des christlichen Glaubens verwurzelt.

Personenregister

Nur Personennamen, die im Haupttext vorkommen, nicht aber solche in den Fußnoten sind in das folgende Register aufgenommen.

- Abe, Masao 193, 203–204
Augustin 95, 179, 191, 268
Ayer, Alfred J. 265
- Barth, Hans-Martin 195
Barth, Karl 14–16, 44, 51, 73,
75–126, 133, 150, 184, 214–
215, 322, 325, 327, 329–330,
333
Barth, Markus 124
Blondel, Maurice 220
Brunner, Emil 75, 95
Busch, Eberhard 126
- Cano, Melchior 124
Craig, William L. 268
Cushing, Richard Jacob 222
Cyprian von Karthago 278
- D'Sa, Francis 299
DeMartino, Richard 207
Dierken, Jörg 47
Dionysius Areopagita 95, 189
Duns Scotus 95
Dupuis, Jacques 314, 325, 329–
330, 334
- Eliade, Mircea 129, 137, 216
Ensminger, Sven 113
Eucken, Rudolf 70
Euseb 278
- Fangmeier, Jürgen 124
Feeney, Leonard 222
Feuerbach, Ludwig 79–80
Frei, Hans Wilhelm 290
Frey, Christopher 125
- Gogarten, Friedrich 95
- Hamilton, William 186
Harnack, Adolf von 65, 126
Hegel, Georg W. F. 65, 76, 158
Heidegger, Martin 95, 200
Heiler, Friedrich 61, 143
Heim, Mark 287, 290, 294, 314,
327, 329–330, 334
Herz, Henriette 43
Hick, John H. 14, 17, 259–292,
294–295, 314, 317, 322,
329–330, 333
Hirsch, Emanuel 186
Hisamatsu, Shin'ichi 129, 199–
200, 202–204, 206–210
Hitler, Adolf 90
Hoff, Gregor Maria 251
Horney, Karen 200
- Irenäus von Lyon 269
- Jaspers, Karl 277
Jørgensen, Theodor Holzdeppe
57

- Junker, Maureen 39
- Kant, Immanuel 15, 221, 260,
281, 283–284
- Karrer, Otto 223
- Kasper, Walter 249
- Kierkegaard, Søren 95, 174
- Knitter, Paul F. 263
- König, Franz 224
- Krötke, Wolf 83
- Lessing, Gotthold Ephraim
165, 267, 269, 280
- Lindbeck, George 290, 298
- Link, Christian 123
- Loew, Wilhelm 115
- Lubac, Henri de 220, 223
- Luther, Martin 37, 60, 100–101,
183
- Maréchal, Joseph 220–221
- Marquardt, Friedrich Wilhelm
89
- Meister Eckhart 95, 209
- Moore, George E. 264
- Nikolaus von Kues 95
- Nishida, Kitarō 94
- Nishitani, Keiji 202, 204, 206,
257
- Ohm, Thomas 224
- Otto, Rudolf 32, 128
- Panikkar, Raimon 17, 287,
293–319, 322, 329–330, 334
- Pascal 95
- Pius XII 222
- Plantinga, Alvin 268
- Przywara, Erich 88
- Race, Alan 278
- Rade, Martin 115
- Rahner, Karl 14, 16, 118, 164,
195, 219–257, 278, 322, 329,
333
- Ratzinger, Josef 251, 317
- Repp, Martin 191
- Rescher, Nicholas 290
- Rickert, Heinrich 70
- Ringleben, Joachim 153
- Rothe, Richard 117, 119, 160
- Russell, Bertrand 264
- Schelling, Friedrich Wilhelm
Joseph 180, 188–189, 202
- Schillebeeckx, Edward 250
- Schleiermacher, Friedrich D. E.
14, 21–54, 55–61, 67–68,
70–71, 93, 102, 113, 133,
140–141, 143, 146, 148, 152,
156, 166, 169, 171–173, 198,
210, 214, 260, 266, 269, 271,
298, 312, 322, 327, 329–330,
333
- Schlette, Heinz Robert 251
- Schüßler, Werner 130, 212
- Smith, Wilfred Cantwell 265,
271, 293
- Speer, Albert 90
- Spiegelberg, Friedrich 129
- Süskind, Hermann 24, 44, 46–
47
- Suzuki, Daisetsu T. 200
- Swinburne, Richard 268

- Takizawa, Katsumi 95, 105
Terazono, Yoshiki 105
Thomas von Aquin 221–222,
284
Tillich, Paul 16, 113, 127–217,
285, 312, 322–323, 327, 333
Troeltsch, Ernst 14–15, 18, 40,
55–73, 113, 214, 322, 333
Trowitzsch, Michael 109
- van der Leeuw, Gerardus 142,
197
- Vorgrimler, Herbert 249
Wagner, Falk 27, 43
Ward, Keith 75–76, 259
Weinrich, Michael 112
Windelband, Wilhelm 70
Wittgenstein, Ludwig 260, 264,
276, 289
- Zwingli, Ulrich 119

Beiträge zu einer Theologie der Religionen

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und
Hansjörg Schmid

In der Reihe «Beiträge zu einer Theologie der Religionen» (BThR) bereits erschienen:

- I. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, 2005.
- II. Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, 2006.
- III. Reinhold Bernhardt / Thomas Kuhn (Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven, 2007.
- IV. Uwe Gerber: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert, 2008.
- V. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, 2008.
- VI. Bernhard Nitsche: Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkers Denken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? 2008.
- VII. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, 2009.
- VIII. Mathias Tanner / Felix Müller / Frank Mathwig / Wolfgang Lienemann (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, 2009.
- IX. Sung Ryul Kim: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus, 2010.
- X. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte. Theologische Perspektiven, 2010.

- XI. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013.
- XII. Reinhold Bernhardt / Ernst Furlinger (Hg.): *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland Österreich und der Schweiz*, 2015.
- XIII. Verena Grüter: *Klang – Raum – Religion. Ästhetische Dimensionen interreligiöser Begegnung am Beispiel des Festivals Musica Sacra International*, 2017.
- XIV. Reinhold Bernhardt / Verena Grüter (Hg.): *Musik in interreligiösen Begegnungen*, 2019
- XV. Sigrid Rettenbacher: *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religions-theologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen*, 2019.
- XVI. Reinhold Bernhardt: *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*, 2019.
- VXII. Ernst Furlinger / Senad Kusur (Hg.): *Islam und religiöser Pluralismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religionstheologie*, 2019.
- VXIII. Reinhold Bernhardt / Hansjörg Schmid (Hg.): *Konflikttransformation als Weg zum Frieden. Christliche und islamische Perspektiven*, 2020.
- XIX. Katrin Visse: *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch*, 2020.