

Den Provinzialismus abstreifen
Tillichs Theologie der Religion(en)
Reinhold Bernhardt

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: erstens die „Begegnung der geschichtlichen Religionen mit dem Säkularismus und den ‚quasi-Religionen‘, die dem Säkularismus entstammen“; zweitens „der weniger dramatische, aber immer wichtiger werdende Austausch zwischen den geschichtlichen Religionen“ und drittens die Annäherung zwischen Protestantismus und Katholizismus (ST III, 16f). Alle drei Entwicklungen, „die die religiöse Bedeutung alles nur traditionell Theologischen weit überschreiten“ (ST III, 16) stellen einen *kairos* 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. So konstatiert er im Blick auf die zweite der drei Herausforderungen, „dass eine christliche Theologie, die nicht imstande ist, mit den anderen Religionen in einen schöpferischen Dialog einzutreten, ihre weltgeschichtliche Chance verpasst und provinziell bleibt“ (ST III, 17). Sie muss ihren Provinzialismus abstreifen, wenn sie den Universalanspruch der christlichen Botschaft einlösen will. Nicht zuletzt aus diesem Grund war Tillich 1960 zu seiner Begegnungsreise mit Vertretern des Zen-Buddhismus und Shintoismus nach Japan aufgebrochen: Er wollte seinen Provinzialismus abstreifen (GW XIII, 489), die vorwiegend apologetische Haltung des Christentums überwinden und in einen „schöpferischen Dialog“ eintreten, in dem auch das eigene, christliche Glaubensdenken zu kreativen Transformationen inspiriert wird. *Darin* liegt für ihn die letztlich tragende Motivation für das interreligiöse Engagement, nicht in einer äußeren Notwendigkeit, wie etwa der Sicherung der friedlichen Koexistenz. Es geht ihm um die Vertiefung des christlichen Glaubens.

Tillichs Interesse an religionstheologischen Themen lässt sich durch sein gesamtes Wirken hindurch verfolgen – vom frühen Aufsatz „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“ von 1922 (GW I, 365ff) bis zu seinem letzten Vortrag „The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian“ von 1966 (BRg).² Doch verschiebt sich der Fokus dabei von einer religionsphilosophischen und theologischen Behandlung des *Religionsbegriffs* hin zur theologischen Auseinandersetzung mit der *Wirklichkeit* der

¹ Ich verwende folgende Abkürzungen:

ST – Paul Tillich, Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955ff. Nachdruck: Berlin / New York 1987.

GW – Paul Tillich, Gesammelte Werke, hg. von Renate Albrecht, 14 Bde., Stuttgart, dann Berlin / New York 1958ff.

EW – Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, hg. v. Renate Albrecht, 15 Bde., Stuttgart, dann Berlin / New York 1971ff.

BRg – Paul Tillich: The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian, in: Main Works VI (hg. von John Clayton), Berlin / New York 1987, 431-446; dt.: Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen; in: Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch, Stuttgart 1967, 187-203.

Ich nehme die entsprechenden Belegstellenangaben eingeklammert in den Text mit auf.

² Siehe die Zusammenstellung der religionsphilosophischen und -theologischen Schriften Tillichs, in: Werner Schüßler: Das kopernikanische Prinzip und die Theologie der Religionen, in: ders.: „Was uns unbedingt angeht“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (Tillich-Studien 1), Münster / Hamburg / London 2004², 88, Anm.6.

Religionen in Geschichte und Gegenwart. Doch auch wenn sich der Schwerpunkt verlagert, so sind stets beide Pole der Religionstheologie Tillichs vorhanden.

Schon in Marburg tauschte er sich in Gesprächen mit Rudolf Otto über „Probleme des Christentums und der asiatischen Religionen“ (EW IV, 62) aus und ließ sich durch den Religionswissenschaftler Friedrich Spiegelberg zur Beschäftigung mit den fernöstlichen Religionen anregen. Zum Sommersemester 1925 wurde er als Professor für Religionswissenschaft an die Sächsische Technische Hochschule Dresden berufen. Diese Linie zog 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“ (BRg, 199), schreibt er im Rückblick.

Andererseits blieb bei dieser Hinwendung zu den geschichtlichen Religionen immer auch die theologische und religionsphilosophische Beschäftigung mit dem *Religionsbegriff* im Blick. Das zeigt sich etwa in den Bampton Lectures von 1963 zum Thema „Christianity and the Encounter of World Religions“³ und in ST III. Tillich operiert dabei mit einem mehrdimensionalen Religionsbegriff, der zum einen auf eine religionsphilosophische Wesensbestimmung, zum anderen auf die Erscheinungen der Religionsgeschichte hinweist. „Religion“ (im Singular) bezeichnet zum einen den „Zustand des Ergriffenseins von einem letzten Anliegen“ (GW V, 52) und zum anderen die Religionen (im Plural) als je besondere Bereiche konkreter Symbole (ST III, 126). In der Beziehungsdynamik, die zwischen diesen beiden Dimensionen herrscht, ist die Grundspannung angelegt, die für Tillichs Religionsverständnis charakteristisch ist: die Spannung zwischen dem ‚Angegangensein‘ durch die alle Religion begründende, aber auch sprengende Macht des Seins (*esse ipsum*) und den geschichtlichen Gerinnungsformen dieser Ergriffenheitserfahrung. Aus dieser Spannung zwischen dem prophetischen und dem sakralen Element in der Religion erwächst eine Transzendierungsdynamik: Die immer neuen Aktualisierungen Gottes brechen die konkreten religiösen Gestaltungen auf, in denen diese Offenbarung geschichtlich manifest wird, und führen sie 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“ (ST III, 279). Das Neue Sein realisiert sich in religiösen Formen (in allen authentischen, d.h. auf den unbedingten Seins- und Sinngrund ausgerichteten Religionen!), bleibt ihnen aber transzendent und sprengt sie immer wieder auf, wo sie es sakramental einzuschließen drohen, 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“ (ST I, 247ff; GW VIII, 111ff). „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“ (GW V, 98).

³ Dt: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen (GW V., 51-98).

„Religion“ hat also gewissermaßen eine physische und eine metaphysische ‚Natur‘, eine geschichtliche und eine geistlich-transzendente, eine partikular-gestaltliche und eine alle Partikularität durchbrechende universale. Das, was Religion *wesenhaft* ist, realisiert sich in geschichtlich bedingten Ausdrucksformen und bricht diese Gerinnung durch neue Vergegenwärtigungen des Unbedingten selbst immer wieder auf. Religion ist zum einen die „allumfassende Funktion im geistigen Leben des Menschen“ (ST I, 23), „die Selbst-Transzendierung des Lebens in der Dimension des Geistes“ (ST III, 118). Und sie ist zum anderen „eine Folge der Entfremdung des Menschen von dem Grund seines Seins und der Versuch, wieder zu ihm zurückzufinden“ (ST III, 456).

Während Barth Glaube und Religion scharfkantig gegenüber stellte, fasst Tillich *beides* unter den Religionsbegriff, der dadurch die angezeigte Doppelbedeutung bekommt. Als solche steht er der Offenbarung dialektisch gegenüber: „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“ (ST III, 127). In der Terminologie der Wort-Gottes-Theologie ausgedrückt bezeichnet „Religion“ das Widerfahrnis des Angesprochenwerdens durch Gottes ‚Wort‘ ebenso wie die menschlichen ‚Antworten‘ darauf.

Tillichs Interesse richtet 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, denn es ist inkommensurabel. Nur das Typische, zu dem es gehört, kann Gegenstand eines Vergleichs sein. „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“ (ST I, 255f).

Tillichs methodisches Programm der Religionstheologie 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: das Christentum und die nichtchristlichen Religionen können und müssen dem Kriterium der letztgültigen Offenbarung unterworfen werden“ (ST I, 257). Damit ist ein dreigliedriges Beziehungssystem beschrieben, das aus der christlichen Religion, den anderen Religionen und der letztgültigen Offenbarung besteht. Die religionstheologische (Vor-) Arbeit beginnt mit der religionsphänomenologischen Herausarbeitung des Idealtypischen in den Religionen. Es soll dies eine systematisierende Kartographie der religiösen Landschaft in Geschichte und Gegenwart sein, die sich jeglicher Wertung enthält. Im zweiten – normativen – Schritt sollen dann die rekonstruierten Religionstypen auf ihre Entsprechung mit dem Strukturprinzip der Gottesoffenbarung in Jesus, dem Christus, befragt und daraufhin evaluiert werden.

In meiner Skizze der Tillich'schen Religionstheologie folge ich diesen beiden Schritten.

1) Der typologische Religionsvergleich

„Typen sind Idealstrukturen, denen die konkreten Dinge nur nahe kommen, ohne sie jemals zu erreichen“ (ST I, 255). Sie werden als Polarität durch ‚eidetischen‘ Abstraktion aus den Phänomenkomplexen rekonstruiert. Zwischen den entgegengesetzten, sich aber gegenseitig bedingenden Polen (wie etwa dem Sakralen und dem Prophetischen) besteht eine Spannung, die eine Dynamik zu ihrer Überwindung erzeugt (vgl. GW V, 78). In den davon ausgelösten permanenten Transformationsprozessen bilden sich immer neue Gestaltungen, die in span-

nungsreichen Polaritäten stehen. Anders als Hegel wendet Tillich dieses Modell der dynamischen Typologie nicht primär auf ganze Religionen, sondern auf die innere Struktur der Religionen an. In allen authentischen Religionen finden sich vergleichbare Elemente und Polaritäten, vor allem im Blick auf die Gottesidee, die damit korrelierende Gottesbeziehung und die Beziehung des Heiligen zum Profanen.

Es lassen sich vor allem folgende Leitunterscheidungen erkennen, nach denen Tillich seine immer wieder veränderten Typologien bildet: Die Frage nach der *äußeren Einheit* (gegenüber der Vielheit) des göttlichen Prinzips führt ihn 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 er dann die trinitarische gegenüberstellt). 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 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. 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.

Die idealtypischen Strukturelemente stellen nicht nur religionsdiagnostische *Wahrnehmungsmuster* dar, sondern gründen in der *Wirklichkeit des Unbedingten* selbst. In einer universalen Offenbarung (ST I, 164ff u.ö.) bzw. Grundoffenbarung (GW VIII, 91ff) manifestiert sich diese Wirklichkeit immer und überall in der Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte. In jeder authentischen (d.h. auf Offenbarungen des Unbedingten beruhenden) Erfahrung des Heiligen lassen sich daher die genannten Typ-Elemente und die sich überlagernden und überkreuzenden Polaritäten ausmachen. Darin liegt die Möglichkeit begründet, dass diese Elemente religionsübergreifend erkannt, verstanden und verglichen werden können. So kann etwa das mystische Moment in anderen Religionen nur deshalb identifiziert werden, weil es mystische Elemente in der eigenen Religion gibt.

Tillich geht also von einem gemeinsamen Pool von religiösen Erfahrungselementen und damit von einer basalen Kontinuität zwischen den geschichtlichen Religionsformen aus. Diese grundlegende Übereinstimmung wird mit dem Religionsbegriff im Singular zum Ausdruck gebracht. Das Bezogensein auf den einen universalen Seins- und Sinngrund und den von ihm ausgehenden Impuls zur Transzendierung des Lebens auf seinen Grund hin wird in der Geschichte der Religionen nun aber auf sehr verschiedene Weise erfasst und konzeptualisiert. Darin besteht das Individuationsprinzip, das den singularischen Religionsbegriff mit dem pluralischen vermittelt. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen kommen dadurch zustande, dass in jeder von ihnen bestimmte Elemente vorherrschen und damit den spezifischen Typ dieser Religion bestimmen (BRg, 194). Ihr jeweiliges Charakteristikum lässt sich im typologischen Religionsvergleich an der Gewichtung, Konstellierung und Relationierung der Typ-Elemente erkennen.

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 mo-

narchischen, einen mystischen, einen exklusiven und den trinitarischen Typus (ST I, 258-267). Später wandte Tillich die typologische Methode dann auf die Religion insgesamt an. Dabei operierte er zumeist mit den Kategorien des Mystischen, des Ethischen, des Sakramentalen und des Prophetischen. Nach immer neuen Zuordnungsversuchen arbeitete er am Ende seines Lebenswerkes ein Koordinatensystem von zwei Polaritäten heraus, einer horizontalen und einer vertikalen: die horizontale Koordinate verläuft zwischen dem ethischen und dem mystischen Religionstyp, die vertikale zwischen dem sakramentalen und dem prophetisch-kritischen („protestantischen“).⁴ In früheren Beiträgen zu diesem Thema hatte Tillich die Vertikale allerdings zwischen dem sakralen und dem mystischen Element lokalisiert (s.u.).

Im *sakramentalen* Religionstyp ist die geschichtliche Manifestation des Göttlichen betont. 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 der sakramentale Religionstyp 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. Damit gerät dieser Religionstypus 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.

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 Sinne des unbedingten Angegangenseins und Religion im Sinne konkreter historischer Symbolsysteme oder – symboltheoretisch gewendet: zwischen Gehalt und Form 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 Transzendierbewegung 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.

Der *mystische* Religionstypus betont die Unmittelbarkeit der Gottesgegenwart. Wenn auch die Mystik „auf den Abgrundcharakter des Sein-Selbst“ hinweist (ST I, 167), 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 Seinsphäre gedacht sein. Wie alle typischen Elementen der Religion enthält auch das mystische Element ein unaufgebbares Wahrheitsmoment – es verweist auf „die Gegenwart des Göttlichen in jeder religiösen Erfahrung. In diesem Sinne ist das Mysti-

⁴ Vor allem im Fragment „In Combining These Two Polarities“, siehe dazu: Dirk Chr. Siedler: Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Eine Untersuchung seines religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrags, Münster 1999, 161.

sche das Herz aller Religionen“ (ST II, 92). 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 überwinden, sondern aufheben will.⁵ Ein zweites Problem besteht in der Spannung zwischen dem personalistischen Gottesverständnis der biblischen Überlieferung und der mystischen Tendenz zu transpersonalen Auffassungen des Seinsgrundes.

Der *ethische* Religionstypus ist dem mystischen entgegen gesetzt und in den meisten religionstypologischen Entwürfen Tillichs weitgehend mit dem prophetischen verbunden. Der mystische und der ethische Typ werden dabei als unterschiedliche Ausprägungen der prophetischen Kritik am Sakramentalismus gedeutet. Im ethischen Typ ist zum einen die Personalität Gottes und des sich selbst bestimmenden religiösen Subjekts betont, was dazu führt, die Gott-Mensch-Relation nicht als substantielle 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 der mystische Typ eher die ‚vertikale‘ 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 ‚horizontale‘ Weltbezug des Glaubens und die aktive Gestaltung der Lebensverhältnisse stärker zum Tragen. Die Gefahr dieses Typus 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.

Die Bestimmung der Elemente und der Religionstypen sowie die Relationierung der Typen ist in Tillichs Werken nicht einheitlich. Insofern stellt die hier versuchte Zusammenfassung selbst eine idealtypische Rekonstruktion aus unterschiedlichen Quellen dar. Wichtig für das Verständnis seines religionstheologischen Ansatzes ist nicht die Konturierung der einzelnen Religionstypen, sondern die typologisierende Betrachtung insgesamt. Tillich geht davon aus, dass es die von ihm entwickelte dynamische Religionstypologie erlaube, die nichtchristlichen Religionen in ihrer spezifischen Eigenart wahrzunehmen und mit ihnen in einen Dialog über die sie bestimmenden fundamentalen Prinzipien einzutreten. Daraus ergebe sich als mögliches und wünschenswertes Ziel der interreligiösen Begegnung die (Wieder-) Entdeckung verkürzter Gehalte in der eigenen Religion.

2) Die Religionen angesichts der Gottesoffenbarung in Jesus, dem Christus

Während Tillich seine Christologie in ST II logostheologisch entfaltet, gibt er ihr in ST III eine pneumatologische Wendung. Das hat ekklesiologische und religionstheologische Konsequenzen, denn der Geist weht über die Wirkungskreis des expliziten Christusb Glaubens hinaus. Die von Tillich so genannte „latente“ Geistgemeinschaft reicht weiter als die „manifeste“. Sie schließt Bewegungen ein, in deren Selbstverständnis und Praxis Glaube (als Ergriffenheit vom Unbedingten) und Liebe (als Ausrichtung auf die transzendente Wiedervereinigung des Getrennten) herrschen, die also aus dem Geist leben, von dem auch Jesus erfüllt war, die sich aber nicht zu ihm als dem Christus bekennen. Tillich hat dabei säkulare, aber auch außer-

⁵ In ST III., 170 spricht Tillich von der „Gefahr, dass das zentrierte Selbst, das Subjekt der Geisterfahrung, ausgelöscht wird“.

christlich-religiöse Bewegungen vor Augen (ST III, 179-182). Sein Verständnis von der Universalität des Geistwirkens führt ihn also dazu, Manifestationen dieses Wirkens auch in den Religionen außerhalb des Christentums anzunehmen. Das bedeutet nicht, dass diese Religionen an sich und als solche Gestaltwerdungen des Gottgeistes seien – wie auch das Christentum nicht beanspruchen kann und darf, substantieller Niederschlag des Heiligen Geistes zu sein. Es ist aber davon auszugehen, dass sich *in* den Religionen Resonanzen des Geistwehens finden, auch wenn sie nicht in Bezug zu Christus stehen und einen solchen Bezug sogar dezi- diert ablehnen.

Tillich vertritt einen religionstheologischen Inklusivismus⁶, der das Postulat der Universalität des Geistwirkens bzw. der Offenbarung des Seinsgrundes mit dem Letztgültigkeitsanspruch für die Christusoffenbarung verbindet. In seinem letzten Vortrag erklärt er unter Anspielung auf Apg 14,17: „Die Religionen haben ihr Fundament in etwas, was dem Menschen zu allen Zeiten und überall gegeben ist, nämlich in Offenbarungen, die immer erlösende Macht in sich haben“ (BRg, 188). Dieser offenbarungstheologische Universalismus wird in ST III pneumatologisch untermauert. Jede authentische Religion beruht auf dem göttlichen Geist, „der alle Wirklichkeit, jede Funktion, jede Situation“ ergreift (ST III, 185). Er „bricht in alle Geschichte ein in Form von Offenbarungserfahrungen mit erlösender und erneuernder Kraft“ (ST III, 166).

Dieser „göttliche Geist war in Jesus, als dem Christus ohne Verzerrung gegenwärtig“ (ST III, 171). Jesu Christus-Sein bestand darin, dass Gott sich in seinem Geist in ihm vergegenwärtigte und ihn damit zur Christusperson machte (nach der klassischen Enhypostasielehre). So konnte er zur Manifestation der ungebrochenen Geistgegenwart unter den Bedingungen der Existenz werden. Nicht in der Geistgegenwart 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.

Entscheidend für die Normativität der Gegenwart des Gottgeistes in Jesus Christus ist jedoch nicht das bloße „*dass*“ der Manifestation des Neuen Seins, sondern ihr Inhalt und der Modus ihres Vollzugs im Sein Jesu. In ST II, 132-137 stellt Tillich drei Aspekte dieser Manifestation zusammen: die Worte, das Handeln und das Leiden. Entscheidend für die Manifestation im Leiden ist die 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“ (ST II, 134). Er opferte sich als Mensch Jesus für das Neue Sein in Christus, gab sein Leben hin, um für das Unbedingte transparent zu werden. Diese Selbstpreisgabe wird nun für Tillich in ST III zum entscheidenden Kennzeichen der (ununterbrochen) manifesten Gegenwart des Gottgeistes und zum zentralen Unterscheidungsmerkmal der latenten von der manifesten Geistgemeinschaft. Charakteristisch für die manifeste Geistgegenwart ist das kreuzestheologisch bestimmte Motiv der Kenosis. Offenbarungstheologisch gewendet:

⁶ Gegen: Terence Thomas, der Tillich als religionstheologischen Pluralisten bezeichnet (Convergence and Divergence in a Plural World, in: Frederick J. Parrella [Ed.]: Paul Tillich's Theological Legacy. Spirit and Community, Berlin / New York 1995, 42. – Mit: Werner Schüßler: Das kopernikanische Prinzip (siehe Anm. 2), 102.

„Das Unbedingt-Verborgene kann nur dadurch zum Unbedingt-Offenbaren werden, dass es allen O(ffenbarung)sbesitz als Besitz wieder und wieder erschüttert und umwendet.“⁷

Aus der Christusoffenbarung ergibt sich somit für christliche Gemeinschaften gerade nicht ein besonderer Würdetitel, den sie als Überlegenheitsanspruch gegenüber anderen Religionsgemeinschaften ins Feld führen könnte, sondern der Impuls, „sich im Sinne des Kreuzes Christi selbst radikal zu verneinen und radikal zu verwandeln“ (ST III, 182). Das Bekenntnis zu Christus geht mit einer religionskritischen Relativierung der eigenen Religion einher. Damit gibt sich Tillichs religionstheologischer Ansatz als ein *nicht-superioritärer, sondern kenotischer Inklusivismus* zu erkennen.

In den latenten Geistgemeinschaften wirkt der Geist Gottes in Glauben und Liebe oft sogar eindrücklicher und überzeugender als im Christentum. Aber es fehlt ihnen „das letzte Kriterium von Glauben und Liebe, die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens, wie sie im Glauben und in der Liebe des Christus manifest ist“ (ST III, 181). Daher seien sie – so Tillich – der Dämonisierung und der Profanisierung in höherem Maße ausgesetzt. Sie realisieren die *Gestalt* von Glaube und Liebe, wissen aber nicht um deren *Grund*. Erst dieses 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. Es fordert die immer neue Selbstüberschreitung aller Gestaltwerdungen von Glauben und Liebe und setzt Widerstandskraft gegen deren Dämonisierung und Profanisierung frei.

Aus dem für die Christusoffenbarung erhobenen Letztgültigkeitsanspruch (Vgl. ST I, 159) ergibt sich also nach Tillich keinerlei Überlegenheits- und schon gar kein Herrschaftsanspruch für das Christentum als Religion gegenüber anderen Religionen. Besonders für eine protestantische Kirche wäre ein „Absolutheitsanspruch in irgendeiner Richtung ... ein Widerspruch in sich“⁸. Die vollkommene Offenbarung erschüttert, ja veneint jeden Heilsweg – auch den christlichen (EW XIV, 53). Der für die Christusoffenbarung erhobene Letztgültigkeitsanspruch stellt vielmehr einen Anspruch *an* das Christentum dar. Es ist das ‚protestantische‘ Prinzip der prophetischen Kritik, das jeder Selbstverabsolutierung der christlichen Religion radikal ins Wort fällt und damit eine wichtige Voraussetzung für eine Haltung der Offenheit in der Begegnung mit anderen Religionen darstellt.

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. Jesus als der Christus ist „das Mittelglied in der Kette der geschichtlichen Manifestationen des Geistes“ (ST III, 174). 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“ (ebd). 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 qualitativ überbieten

⁷ Paul Tillich: Art. „Offenbarung: V A. Religionsphilosophisch, in: RGG² 4, 667.

⁸ Paul Tillich: Kirche und Kultur (Main Works II, hg. von Michael Palmer, Berlin / New York 1990, 111).

– hin zur „Religion des konkreten Geistes“ (BRg, 195ff), in der die Polaritäten der religions-typologischen Elemente zusammenfallen.⁹

Wie schon das Zwei-Stufen-Modell nicht als religionsgeschichtliches Entwicklungsschema zu deuten war, sondern die Verfasstheit einer Person oder einer Gemeinschaft vor und nach der existentiellen Begegnung mit Jesus als dem Christus bezeichnete, so ist auch das Drei-Phasen-Schema nicht als einlinig-chronologischer Ablauf zu deuten, sondern als Zuordnung von Manifestationen des Gottgeistes in der Geschichte, die aufeinander bezogen und ineinander verschränkt sind. Es ist also nicht ein historisch-„horizontaler“, sondern ein pneumatologisch grundierter ontologisch-„vertikaler“ Entwicklungsbegriff vorausgesetzt, wobei die Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte den Realisierungsraum dieser Entwicklung darstellt.

Die „Religion des konkreten Geistes“ bildet „das *telos*, d.h. das *innere* Ziel“ der Religionsgeschichte (BRg, 195¹⁰). Tillich geht also von einer religionsgeschichtlichen Entelechie aus. In expliziter Standortbezogenheit erblickt er „als protestantischer Theologe“ (BRg, 195) den höchsten Ausdruck dieser Religion in der paulinischen Pneumatologie. In kairologischen Momenten bricht sie in der Religionsgeschichte immer wieder fragmentarisch durch. Diese „absolute“ oder „wahre“ Religion, von der Tillich schon in seinem frühen Aufsatz „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“ gesprochen hatte (GW I, 383)¹¹, „ist überall da, wo das Unbedingte als Unbedingtes bejaht und die Religion vor ihm vernichtet wird“ (ebd). 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“ (BRg, 196) führt, ist zu Ende. „Als Christen sehen wir in der Erscheinung Jesu als des Christus den entscheidenden Sieg in diesem Kampf“ (ebd). Tillich bezieht sich für diese Aussage auf die neutestamentlichen Überlieferungen, die vom Sieg des Christus über die dämonischen Mächte sprechen, und er deutet den Kreuzestod Jesu als Überwindung aller dämonischen Ansprüche. Daher gilt: „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“ (BRg, 197).

Diese Aussage ist überaus aufschlussreich für Tillichs späte religionstheologischen Überlegungen. Auch hier geht er von der Gebundenheit an den Standort des christlichen Glaubens aus. Doch führt diese Bindung nicht zur Zurücknahme des mit diesem Glauben verbundenen universalen Geltungsanspruchs. Im Gegenteil soll der Theologe „universal gültige Aussagen“ (BRg, 202) machen und so die uneingeschränkte Bedeutung des Christusgeschehens erweisen.

Tillich unterscheidet zwischen der theologischen und der religionsphilosophischen Perspektive. Erstere betont die Einmaligkeit und universale Bedeutung von Ereignissen, die grundlegend für die christliche Glaubenstradition sind. Letztere versucht, allgemeine Kategorien zur Erfassung religiöser Phänomene zu bestimmen. Beides gehört für ihn zusammen und darf

⁹ Siehe dazu: Paul Tillich / Ingeborg C. Henel: Religion des konkreten Geistes. Friedrich Schleiermacher. Vorlesung von Paul Tillich. Schleiermacher und Tillich. Essay von Ingeborg C. Henel, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1968.

¹⁰ Zweite Hervorhebung – R.B.

¹¹ Siehe auch: GW I, 370; GW XII, 169.

nicht gegeneinander ausgespielt werden, wie er am Offenbarungsbegriff zeigt. „Die universelle Betrachtung schließt die generelle nicht aus, sondern ein“¹² 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)“¹³.

Daher ist es sachgemäß, wenn Tillich in dem zitierten Satz aus BRg 197 in der Ersten-Person-Perspektive aus einer existentiellen Zugehörigkeit heraus spricht und 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“ (ST I, 30). „Ganz im Gegensatz dazu ist der Theologe von seinem Erkenntnisgegenstand nicht abgerückt, sondern in ihn einbezogen ... Die Grundhaltung des Theologen ist Bindung an den Inhalt, den er erklärt“ (ST I, 31), in diesem Fall: die Bindung an die Bedeutsamkeit des Kreuzestodes Jesu.

Diese Bedeutsamkeit wird in der oben zitierten Aussage aus BRg als eine *kriteriologische* in Anschlag gebracht. Auch für das Kreuz gilt die von Tillich für das historische Christusereignis insgesamt konstatierte Einzigartigkeit, die aber nicht als Einzigkeit aufgefasst werden darf. Darin symbolisiert sich ein Geschehen, das über das konkrete und partikulare Geschichtsergebnis des Kreuzestodes weit hinausreicht. Das Kreuz *steht für* dieses Geschehen, das sich in ihm vollzogen hat, aber auf diesen Vollzug nicht begrenzt ist. Es ist das Realsymbol der Durchbrechung aller religiösen Selbstverabsolutierung, aller Erhebung von Endlichem in den Status des Unendlichen, aller Inanspruchnahme göttlicher Prädikate für menschlich-geschichtliche Phänomene, und damit der entscheidende Sieg im Kampf gegen die Dämonisierung des Heiligen. Wo immer in der Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte eine solche Durchbrechung stattfindet, realisiert sich der Gottgeist in der Dynamik seiner Transzendierungskraft, auch wenn dabei kein bewusster Bezug zum Christusereignis besteht oder hergestellt wird und sogar, wenn dieser Bezug dezidiert ausgeschlossen wird.

Der Unterschied zwischen den vielfältigen Realisierungen des transhistorischen Kreuzesgeschehens und dem einmaligen historischen Kreuzesereignis am Ende des Lebens Jesu besteht nicht in der Fragmentarität der ‚latenten‘ Realisationen gegenüber der ‚manifesten‘ – auch Jesus als der Christus konnte die ungebrochene Geisterfülltheit nur fragmentarisch realisieren (ST III, 173). Der Unterschied liegt vielmehr in der Bewusstwerdung der sich dort vollziehenden Transzendierungsdynamik. Dabei wird das transhistorische Christusgeschehen seiner selbst ansichtig; es *vollzieht* sich nicht nur, sondern wird *verstanden* sich in diesem Vollzug.

Nur so kann dieses Geschehen insgesamt und das Kreuz im Besonderen zum Kriterium religiöser Phänomene werden. Sie sind daraufhin zu prüfen, ob der jeweilige Offenbarungsträger für sich selbst Unbedingtheit beansprucht, ob also ein kritisches Bewusstsein für die Differenz von Medium und Gehalt der Offenbarung vorliegt. Diese Norm ist dem Geschehenszusammenhang entnommen, in dem die christliche Tradition gründet. Das nimmt ihr jedoch nichts von ihrer universalen Bedeutsamkeit. Gerade in dieser Bedeutsamkeit ist sie allerdings immer auch auf die christliche Religion selbst anzuwenden. „Denn auch die vollkommene

¹² Paul Tillich: Art. „Offenbarung: V A. Religionsphilosophisch, in: RGG² 4, 664f.

¹³ A.a.O., 665. In BRg, 202f 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, in der geistigen Freiheit, die Freiheit sowohl *von* der Religion wie auch *für* die Religion ist.“

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.“¹⁴

3) Religionstheologie im theologischen Zirkel

Für Tillich ist die im Kreuzesereignis vollzogene Offenbarung die vollkommene Offenbarung. Sie erweist ihre Vollkommenheit gerade dadurch, dass 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.

Ist aber nicht damit doch wieder ein ‚Absolutheitsanspruch‘¹⁵ erhoben – durch die Hintertür gewissermaßen? – ein kenotischer Anspruch auf Vollkommenheit und qualitative Unüberbietbarkeit der Christusoffenbarung als der ungebrochenen Gott-Mensch-Einheit, der uneingeschränkten Realisierung des Neuen Sein, der unverzerrten Gegenwart des göttlichen Geistes, die der Offenbarungsträger nicht für seine Erhöhung in Anspruch nimmt (Phil 2,6ff)? Und muss dann nicht doch auch notwendigerweise dem Christentum - und besonders dem differenzbewussten Protestantismus - als in der Christusoffenbarung begründeter Religion eine Vorrangstellung gegenüber anderen Religionen zuerkannt werden? Denn wenn auch das Christentum *de facto* immer wieder von seiner Konstitution in der Selbstentäußerung Jesu an den Christus abfällt, Glaube und Liebe verrät und sich selbst der Profanisierung und Dämonisierung aussetzt, wenn es auch als Religion immer den Zweideutigkeiten aller Religiösen unterworfen bleibt, so ist ihm doch das *Bewusstsein* um die Dialektik von unzweideutiger Offenbarung und zweideutiger Religion potenziell gegeben. In seinem *Prinzip* ist das Wissen um die Selbstunterscheidung seines Grundes von seinen Ausdrucksgestalten angelegt. 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 ihre symbolischen Formen, an Zeitumstände und Kulturprägungen gebunden sind. Sie weiß – oder könnte und müsste doch zumindest wissen, dass sie in der unaufhebbaren Zweideutigkeit aller Religiösen steht, auch (und gerade) 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 das Christentum beanspruchen, die „höhere Potenz der Religion“ zu sein, von der Schleiermacher in der fünften Rede gesprochen hatte¹⁶.

Dieser Anspruch kann allerdings immer nur innerhalb des theologischen Zirkels erhoben werden. Der Theologe kann die Letztgültigkeit der Vergegenwärtigung Gottes in Christus nicht als allgemeine philosophische Wahrheit behaupten, sondern muss sich zu ihr als universal geltender theologischer Wahrheit bekennen und existentiell dafür einstehen. Dass „die christliche Botschaft universal und für alle Kulturen und Religionen bindend gültig ist“ (GW VIII, 280) lässt sich nach Tillich niemals in einer Beobachterperspektive mit wissenschaftlichen Gründen beweisen, „da die Beweisgründe für die Universalität des Christentums selber dem

¹⁴ Paul Tillich: Art. „Offenbarung: V A. Religionsphilosophisch, in: RGG² 4, 667.

¹⁵ Tillich distanziert sich von diesem Begriff und sieht darin einen wenig glücklichen Ausdruck für die universale und bindende Gültigkeit der christlichen Botschaft (GW VIII, 280).

¹⁶ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 293f.

Christentum entnommen sind“ (GW VIII, 281). Bestenfalls könne es einen praktischen „Beweis des Geistes und der Kraft“ durch missionarische Tätigkeit geben, also durch die Praxis derer, die in der „Situation des Glaubens“ (ST I, 17) stehen.

Der theologische Zirkel stellt 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. Die theologische Denkweise richtet sich auf die Dimension des Unbedingten im Bedingten aus und entfaltet die Bedeutung Jesu Christi als des entscheidenden und maßgeblichen, weil letztgültigen Kriteriums 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 Angeangenseins vom Unbedingten, wie es sich in Jesus als dem Christus manifestiert hat. Der Theologe „betritt den theologischen Zirkel mit einer konkreten Überzeugung“ (ST I, 17) und strebt nach Allgemeingültigkeit, nicht aber nach Allgemeinheit seiner Aussagen. Er „behauptet die Allgemeingültigkeit der christlichen Botschaft trotz ihres konkreten und speziellen Charakters“ (ebd).

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. Der Theologe denkt dieser Ergriffenheit nach, durchdringt und expliziert sie. Dabei wird er 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.

Für diese Vergewisserung gilt das Prinzip der „bedingten Exklusivität“ (GW V, 66), das heißt: jeder exklusive Wahrheitsanspruch, den eine Religion erhebt, muss das Bewusstsein mit sich führen, 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 voraus liegenden göttlichen Seinsgrund. Tillich hatte dieses Prinzip im Blick auf den exklusiven Monotheismus der prophetischen Religion beschrieben. Dieser beruhe nicht „auf der Absolutheit eines partikularen Gottes gegenüber anderen Göttern, sondern auf der universalen Gültigkeit der Gerechtigkeit“ (ebd.). Darin drückt sich charakteristischer Zug der Tillich'schen Religionstheologie aus: Er geht den Erscheinungsformen der Religion ‚auf den Grund‘ und fragt nach dem Prinzip und der Tiefenstruktur der jeweiligen Religionsform, in diesem Fall: des monotheistischen Religionstypus'. Diese besteht im Prinzip der Gerechtigkeit. Geltung kann eine Offenbarung, eine Gottesidee, eine Religionsform nicht beanspruchen, indem sie sich durch einen autoritativen Verabsolutierungsakt 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 es 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 Relativierungsvorbehalt in Form einer

Selbstüberschreitungsdynamik eingebaut ist. Dieses Bewusstsein soll die christliche Haltung zu den Weltreligionen bestimmen.

Diese Transzendierungsdynamik führt zu einer Öffnung für die Begegnung mit anderen Religionen, die Tillich am Ende seines Lebens immer wichtiger geworden ist. Als erste Voraussetzung dafür benennt er die Anerkennung der anderen Religionen als einer auf Offenbarungserfahrung beruhenden Glaubensweise (GW V, 81). 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“¹⁷. Tillich gesteht demnach zu, dass es neben dem christlichen theologischen Zirkel ‚theologische‘ Zirkel auch in den anderen Religionen gibt, die ebenfalls in authentischen Erfahrungen des Heiligen gründen. Das bedeutet nicht, dass sich der Christ bzw. der Theologe die mit diesen Offenbarungen verbundenen Letztgültigkeitsansprüche zu eigen machen (appropriieren) 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 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 führt (GW V, 98).

Zusammenfassung:

In diesem Beitrag sollen die Konturen der religionstheologischen Überlegungen nachgezeichnet werden, die Tillichs gesamtes Lebenswerk durchziehen. Nach Tillich muss sich die religionstheologische Reflexion auf zwei Ebenen vollziehen. Zum einen muss sie idealtypische Elemente und Polaritäten herausarbeiten, die sich in jeder Religion in unterschiedlicher Anordnung finden, wie etwa das sakrale und das prophetische Element. Auf Grund einer solchen Strukturanalyse ist ein Vergleich der Religionen überhaupt erst möglich. Auf einer zweiten – normativen – Ebene sollen das Christentum und die Religionen in das kritische Licht der letztgültigen Offenbarung gestellt werden, die sich in Jesus Christus ereignet hat. In seinem Kreuzestod hat sich Jesus in seinem Menschsein an den Christus und damit an den göttlichen Grund allen Seins preisgegeben. Alle Religionen müssen sich daraufhin befragen lassen, ob sie dieser von Jesus vollzogenen Selbstüberschreitung entsprechen und sich damit selbst – als Religion – relativieren oder ob sie sich verabsolutieren. Im letzten Teil des Beitrags wird nach dem hermeneutischen Rahmen gefragt, in dem Tillich seine Religionstheologie entfaltet. Sie hat ihren Ort im „theologischen Zirkel“.

This contribution tries to sketch the outline of Paul Tillich's theology of religion which pervades his whole oeuvre. In order to compare different religions he tries to determine typical elements which occur in every authentic (i.e. based on a revelation of the Ultimate) religion. In a second – normative – step he confronts Christianity and the other religions with the ultimate revelation which appeared in Jesus, the Christ. They are evaluated according to their

¹⁷ Paul Tillich: Art. „Offenbarung: V A Religionsphilosophisch, in: RGG² 4, 664f.

correspondence to the dynamics of self-transcendence which is the core element in the Christ-event. Do they relativize themselves as religions towards the divine ground of being or do they tend to claim absolute validity for their historical manifestations? In the final part of the contribution the hermeneutical framework of Tillich's theology of religions becomes displayed and discussed. His reflections on that issue are located within a "theological circle".