

DAS KOPERNIKANISCHE PRINZIP UND DIE THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Zu Paul Tillichs religionsphilosophischem Beitrag zum interreligiösen Dialog

von Werner Schüßler

Sowohl Karl Barth¹ wie Paul Tillich² haben an ihrem Lebensabend bedauert, daß sie die nichtchristlichen Religionen nicht in ihre systematischen Entwürfe einbezogen haben. Und auch Karl Rahner sah die Zukunft der Theologie unlöslich mit der religionstheologischen Fragestellung verknüpft.³ Diese Einsicht hängt einfachhin mit der heutigen Wirklichkeit zusammen: Die Religionsgemeinschaften vermengen sich immer mehr. Auf die Vermengung der Konfessionen antwortete die Theologie mit einer interkonfessionellen Ökumene. Nun scheint eine interreligiöse Ökumene gefordert.⁴

Tillich befaßte sich zwar schon innerhalb seines Schellingstudiums sehr früh mit der Religionsgeschichte und so mit der Frage anderer Religionen;⁵ eigentlich thematisch wurde diese Arbeit aber erst relativ spät⁶ — sehen wir einmal von den programmati-

¹ Vgl. W. HOLLENWEGER, *Geist und Materie. Interkulturelle Theologie III*, München 1988, 134: »Wie sich eine Theologie durch persönliche Kontakte ändern kann, zeigt das Beispiel Karl Barths, der in hohem Alter von den Einsichten und Korrekturen seines Sohnes, des Indonesienmissionars Christoph, beeinflusst wurde und nach Angaben von Familienangehörigen geäußert hat, daß er — könnte er seine Kirchliche Dogmatik nochmals schreiben — diese heute im Kontext der Religionswissenschaft schreiben würde.«

² Vgl. M. ELIADE, »Paul Tillich and the history of religions«, in: J. C. BRAUER (Hg.), *The future of religions*, New York 1966, 31–36, 31. So urteilt neuerlich auch Tillichs Kollege aus der Harvard-Zeit K. STENDAHL, »In honor of Paulus: reminiscences of Tillich at Harvard«, in: *Newsletter of the North American Paul Tillich Society* 18/1 (Jan. 1992) 3–8, 7. — In seiner *Systematischen Theologie* geht es Tillich um die »apologetische Aussprache gegen das Säkulare und mit dem Säkularen« (E IV 154); das Problem der anderen Religionen wird hier, wenn überhaupt, nur am Rande gestreift. — Die Werke Tillichs werden wie folgt zitiert: *Gesammelte Werke*, hg. R. ALBRECHT, 14 Bde., Stuttgart 1959ff. = G (mit Band- u. Seitenangabe); *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich*, 6 Bde., Stuttgart 1971ff. = E (mit Band- u. Seitenangabe); *Systematische Theologie*, 3 Bde., Stuttgart 1955ff. = S (mit Band- u. Seitenangabe); *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, hg. W. SCHÜßLER, Düsseldorf 1986 = *Dogmatik*.

³ Die Weltkirche stellt nach Rahner die sogenannte dritte Periode in der Geschichte des Christentums dar. Die erste Periode war die Kirche in ihrer jüdenchristlichen Gestalt, die zweite diejenige, die der griechisch-römischen Welt begegnete (vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 16 Bde., Einsiedeln 1954ff., XIV 294).

⁴ Vgl. H. KÜNG, »Dialogfähigkeit und Standfestigkeit. Über zwei komplementäre Tugenden«, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989) 492–504, 492.

⁵ So ist schon seine philosophische Dissertation dieser Themenstellung gewidmet: *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Breslau 1910. Dazu J. RICHARD, »Les religions non chrétiennes et le christianisme dans la première dissertation de Tillich sur Schelling«, in: *Studies in Religion. Sciences religieuses* 14 (1985) 415–434.

⁶ Folgende Schriften Tillichs sind hier zu nennen: *Christianity and the encounter of world religions* (1963) (dt.: »Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen«, in: G V 51–98); der schon erwähnte Vortrag *The*

schen, aber relativ kurzen Bemerkungen in seiner *Religionsphilosophie* von 1925 und auch in seiner *Dogmatik* aus demselben Jahr ab⁷ —, und zwar angeregt durch zwei entscheidende Begegnungen: zum einen durch eine Japan-Reise von Mai bis Juli 1960,⁸ zum anderen durch die Zusammenarbeit mit dem bekannten Religionshistoriker Mircea Eliade,⁹ mit dem er im Winter- und Frühjahrsquartal 1964 in Chicago ein gemeinsames Seminar veranstaltete.¹⁰ Auf seiner Japan-Reise, die er auf Einladung des »Committee for

significance of the history of religions for the systematic theologian (1965) (dt.: »Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen«, in: E IV 144–156); der Abschnitt *The holy, the absolute and the relative in religion* aus der Schrift *My search for absolutes*, 1967; die Schrift geht auf eine Vortragsreihe von 1965 zurück (dt.: »Das Heilige: Das Absolute und das Relative in der Religion« in: E IV 59–70); zu nennen sind hier weiter: *Dynamics of faith* (1957) (dt.: »Wesen und Wandel des Glaubens« in: G VIII 111–196, bes. 148–160); *Theology of missions* (1954) (dt.: »Theologische Grundlagen der Mission« in: G VIII 276–284); darüber hinaus auch die einschlägigen Passagen in der *Systematischen Theologie* (bes. I 164–172 u. III 167–171), der *Religionsphilosophie* von 1925 (bes. G I 340–346), der *Dogmatik* von 1925 (bes. 70–75, 259–279). Wichtig sind außerdem die *Dialogues, East and West: Conversations between Dr. Paul Tillich and Dr. Hisamatsu Shin'ichi* (1957), neuerdings wieder abgedruckt in: PAUL TILlich, *The encounter of religions and quasi-religions*, ed. T. THOMAS (Toronto Studies in Theology, vol. 37), Lewiston/Queenston/Lampeter 1990, 75–170. In diesem Band sind daneben zwei weitere, bisher unveröffentlichte Tillich-Texte zu unserem Thema abgedruckt: die sogenannten *Matchette Lectures: The protestant principle and the encounter of world religions* (1958) (ebd., 1–56) und der Vortrag *Christian and Non-Christian revelation* (1961) (ebd., 57–74). An unveröffentlichtem Material sind noch wichtig: die Vorlesung *Philosophy of religion* von 1962 (Tonbandaufzeichnung, im Privatbesitz des Vf.s) sowie der Vortrag *Der Absolutheitsanspruch des Christentums* (mit Diskussion), den Tillich am 9. 12. 1963 im Tübinger Stift gehalten hat (Tonbandaufzeichnung, ebenfalls im Privatbesitz des Vf.s). — An *Sekundärliteratur* speziell zu unserem Thema sind zu nennen: Y. H. CHUN, *A conceptual analysis of religion in Paul Tillich (1886–1965): with particular reference to his positive contribution towards a theology of world religions*, Diss. Drew Univ. 1981; M. ELIADE, *Paul Tillich and the history of religions*; W. J. FELLOWS, *The dilemma of universalism and particularism in four Christian theological views of the relation of Christianity to other religions* (Tillich, Rahner, C. Smith, Hick), Diss. Union Theological Seminary 1988; J. FOERSTER, »Paul Tillich and inter-religious dialogue«, in: *Modern Theology* 7 (1990/91) 1–28; E. G. FRICK, *The meaning of religion in the Religionswissenschaft of Joachim Wach, the theology of Paul Tillich, and the theology of Karl Rahner. An inquiry of the history of religions*, Diss. Marquette Univ. 1972; O. D. SCHWARZ, »Religious relativism: Paul Tillich's 'last word'«, in: *American Journal of Theology and Philosophy* 7 (1986) 106–114; G. SIEGWALT, »La rencontre des religions dans la pensée de Paul Tillich«, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 58 (1978) 37–53; Ders., »Die Begegnungen der Weltreligionen im Denken Paul Tillichs«, in: *Quatember* 51 (1987) 77–92; D. A. T. THOMAS, *Paul Tillich and world religions: a study of Paul Tillich's thought on interreligious encounter and dialogue*, Diss. Univ. of Nottingham 1983; Ders., »The »New Being« and the encounter of religion«, in: *Newsletter of the North American Paul Tillich Society* 18 (1992) No. 2, 3–7. Darüber hinaus verweise ich auf meine Monographie: *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk von Paul Tillich*, Frankfurt a.M. 1989, bes. Kap. 2: »Religion und Religionen« (117–148). Hier sind auch innerhalb der *Bibliographie* weitere Sekundärtitel genannt (ebd., 243–249). Mit den einschlägigen Monographien zum Thema habe ich mich ausführlich auseinandergesetzt: ebd., 19–27.

⁷ In der *Religionsphilosophie* und in der *Dogmatik* von 1925 ging es Tillich um das Prinzipielle; eine wirkliche Begegnung mit anderen Religionen fand erst in den späten Jahren statt (vgl. G V 51), wenn auch Tillich hier letztlich über die frühen prinzipiellen Überlegungen nicht hinauskommt.

⁸ Vgl. K. STENDAHL, *In honor of Paulus: reminiscences of Tillich at Harvard*, 7: »I remember his coming home, I remember his saying to me, and certainly to many others, »Now I have to start all over again, but it's too late.« He referred especially to his third volume of the systematics.« Stendahl berichtet demgegenüber auch, daß Tillich noch 1957/58 dagegen war, an der Harvard Divinity School ein »center for the study of world religions« einzurichten (ebd.).

⁹ Vgl. E V 356.

¹⁰ Vgl. dazu R. ALBRECHT/W. SCHÜßLER, *Paul Tillich — Sein Werk*, Düsseldorf 1986, 161f.; D. A. T. THOMAS, *The »New Being« and the encounter of religion*, 5.

Intellectual Interchange« hin unternahm,¹¹ hatte Tillich Gelegenheit, den Shintoismus und den Buddhismus näher kennenzulernen.¹² Daß diese Begegnungen für Tillich von weitreichender Bedeutung waren, geht aus einem Beitrag hervor, den er 1960 zum Thema »Wie sich mein Denken in den letzten Jahren gewandelt hat« verfaßte. Hier heißt es:¹³ »Wenn man sein ganzes Leben der Faszination und der Disziplin des Denkens gewidmet hat, vergißt man leicht, daß sich die Wirklichkeit nur dem erschließt, der existentiell an ihr teilnimmt. Nur wer in der Situation darinsteht, kann über sie rationale Aussagen machen ... Vielleicht war die bedeutsamste Erfahrung in dieser Hinsicht meine Reise nach Japan von Mai bis Juli dieses Jahres. Einer meiner Freunde, dessen politischem Urteil ich unbegrenzt vertraue, 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, es steckte der Wunsch dahinter, meinen Provinzialismus abzustreifen, wie ich in meinen Vorträgen in Japan mehrfach bekannte. Ich kann jetzt noch nicht beurteilen, wieweit mir das gelungen ist, aber ich spüre seit der Japanreise eine ungeheure Bereicherung meiner Substanz. Substanz in diesem Zusammenhang bedeutet mehr als neue Einsichten oder etwa eine bessere Kenntnis eines anderen Teils der Welt. Es bedeutet, daß man sich irgendwie gewandelt hat allein durch die Tatsache der existentiellen Teilhabe.«

1. Die religionstheologischen Grundmodelle

Barths Denken in bezug auf die nichtchristlichen Religionen — sowohl was seinen *Römerbrief*¹⁴ als auch was seine *Kirchliche Dogmatik*¹⁵ angeht — ist ein typisches Beispiel für das, was man das *exklusivistische Modell* nennt.¹⁶ Hiernach wird den anderen Religionen jeder Wahrheitsanspruch abgesprochen.¹⁷ Daneben unterscheidet man gewöhnlich weiterhin zwischen dem *inklusionistischen* und dem *pluralistischen* Modell. Rahners Konzeption vom »anonymen Christentum« ist ein typisches Beispiel für das *inklusionistische Modell*.¹⁸ Die Grundaussage dieses Modells läßt sich so zusammenfassen:

¹¹ Vgl. G XIII 490.

¹² Vgl. G XIII 500ff. u. 507ff.

¹³ P. TILICH, »On the boundary line«, in: *The Christian Century* (Chicago) 77 (1960) 1435–1437, 1435. — Zit. nach G XIII 489.

¹⁴ K. BARTH, *Der Römerbrief*, München ²1922. Dazu W. SCHÜßLER, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen*, Würzburg 1986, 203–206.

¹⁵ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 4 Bde., München, dann Zürich 1932ff., bes. I 2, 304–397 (§ 17). Dazu W. SCHÜßLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion*, 229f.

¹⁶ Vgl. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 163; G V 73; E IV 144.

¹⁷ Hier hat auch das Wort *Extra ecclesiam nulla salus* seinen Ort, das bis zum *Vaticanum II* zumeist exklusiv, und nicht komprehensiv, interpretiert wurde. Dazu W. BEINERT, »Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden?« in: *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 75–85; H. DÖRING, »Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 73–97, bes. 78–88.

¹⁸ Vgl. H. DÖRING, *Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen*, 91–95.

Im Keim ist in den nichtchristlichen Religionen schon enthalten, was aber erst im Christentum bzw. im Christusereignis zur vollen Entfaltung kommt.¹⁹ Also auch hier wird die Überlegenheit der Christusbotschaft niemals in Frage gestellt. Der qualitative Unterschied wird zwar nicht durch das Postulat der Exklusivität interpretiert; der inklusive Geltungsbegriff ist aber nicht als bloß graduelles Mehr zu verstehen. Denn es geht auch hier letztlich »um generelle, prinzipielle, grundsätzliche Überlegenheit«.²⁰ Nach der dritten religionstheologischen Grundposition, dem pluralistischen Modell, gelten die partikularen Traditionen als unterschiedliche, aber prinzipiell gleichwertige Wege zu Gott. Zu den prominentesten Vertretern dieses Modells zählen John Hick,²¹ Wilfred C. Smith²² und Paul F. Knitter.²³ Knitter verdeutlicht dieses Modell anhand des folgenden Vergleichs: »Man kann sich ganz und gar und voller Treue seinem Mann/seiner Frau hingeben, obwohl man durchaus weiß, daß es andere Menschen auf dieser Welt gibt, die ebenso gut, intelligent und schön sind — ja selbst dann, wenn man solche Menschen kennenlernt und sich ihrer Freundschaft erfreut.«²⁴

2. Tillich und der interreligiöse Dialog

Wo ist hier Tillichs Beitrag zum interreligiösen Dialog einzuordnen? Seine *Systematische Theologie* ist ja primär nicht der Begegnung mit den anderen Religionen gewidmet, sondern der Begegnung mit der säkularen Kultur. Und doch kann man auch hier Tillichs *theologische* Stellungnahme zu den nichtchristlichen Religionen ablesen an seinen Ausführungen zur »Manifestation des göttlichen Geistes in der geschichtlichen Menschheit«,

¹⁹ Weitere Vertreter dieses Modells, das in unterschiedlichstem Gewande auftreten kann, sind z.B. die frühen Apologeten mit ihrer Lehre vom *logos spermatikos*, Augustin mit seiner Lehre von der *vera religio*, Nikolaus von Kues mit seiner programmatischen Schrift *De pace fidei*; die katholische Kirche vertritt diesen Standpunkt innerhalb des ökumenischen und interreligiösen Dialogs offiziell seit dem *Vaticanum II*. Dazu ebd., 83–86.

²⁰ Vgl. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 100.

²¹ Vgl. J. HICK, *God has many names*, Philadelphia 1980.

²² Vgl. W. C. SMITH, *Towards a world theology*, London 1981.

²³ Vgl. P. F. KNITTER, *No other name? A critical survey of Christian attitudes toward the world religions*, New York 1985 (dt.: *Ein Gott — viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988). — Diese drei Kategorien haben sich allgemein durchgesetzt. Dazu A. KREINER, »Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 21–42, 21. H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987, 278–285, folgt dieser Einteilung prinzipiell auch, wenn er unterscheidet zwischen: 1. »Nur eine einzige Religion ist wahr. Oder: alle anderen Religionen sind unwahr!« — der »exklusive Absolutismus« (279ff.). 2. »Jede Religion ist wahr. Oder: Alle Religionen sind gleich wahr!« — der »lähmende Relativismus« (282f.). 3. »Eine einzige Religion ist die wahre. Oder: Alle Religionen haben teil an der Wahrheit der einen Religion!« (283ff.) Daneben nennt Küng noch die Position des Atheismus: »Keine Religion ist wahr. Oder: Alle Religionen sind gleich unwahr!« (278f.). Vgl. auch H. KÜNG, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit*, 497f. — Dieser Dreiteilung folgt auch K. NÜRNBERGER, »Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen«, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 12 (1970) 13–43, 42f., wenn er die wichtigsten Typen der Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und anderen Religionen wie folgt unterscheidet: 1. relativistisch; 2. dialektisch; 3. antithetisch. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 71ff., unterscheidet daneben noch das »Modell hierarchischer Superiorität«.

²⁴ P. F. KNITTER, *No other name?*, 148.

wo von der »Geistgemeinschaft in ihrem latenten und manifesten Stadium« die Rede ist.²⁵ Es ist das *inklusive* Modell, was Tillich hier *theologisch* vertritt.²⁶

Schaut man sich in der heutigen Diskussion zum interreligiösen Dialog um, so wird man mit Erstaunen feststellen, daß hier der Name Paul Tillichs kaum eine Rolle spielt. Und wird Tillich erwähnt, wie das in der jüngst erschienenen Monographie von Reinhold Bernhardt: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*,²⁷ und auch in der VELKD-Studie: *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*²⁸ der Fall ist, so bezieht man sich auf den soeben erwähnten *theologischen* Standpunkt Tillichs zum interreligiösen Dialog: seine Unterscheidung zwischen einer latenten und manifesten Kirche,²⁹ wie sie in der *Systematischen Theologie* entwickelt ist; und man steht dieser Konzeption — zu Recht oder Unrecht, das mag hier einmal dahingestellt sein — eher kritisch, ja teilweise sogar ablehnend gegenüber. Es werden hier ähnliche Argumente ins Feld geführt, wie sie auch gegen Rahners »anonymes Christentum« vorgebracht werden.³⁰ Dabei wird aber übersehen, daß es sich bei diesem *theologischen* Standpunkt Tillichs³¹ letztlich um Apologetik in dem von ihm selbst verstandenen Sinne handelt.³²

Bei Tillich finden sich sehr verschiedene Aspekte und auch Ansätze, die man fruchtbar machen könnte für die religionstheologische Fragestellung: den *theo-zentrischen* (mit der Konzeption vom »Gott über Gott«³³), den *revelatorischen* (hier könnte man sowohl von der universalen³⁴ oder Uroffenbarung³⁵ als auch von der Grundoffenbarung³⁶ ausgehen),

²⁵ S III 165–190, bes. 179–182.

²⁶ Tillich sagt in S III 181 ausdrücklich, daß der Begriff der Geistgemeinschaft (in ihrem latenten und manifesten Stadium) auf die ganze Geschichte der Religion angewandt werden kann. Vgl. auch G X 167.

²⁷ R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 118–124.

²⁸ Hg. im Auftrag des Vorstandes der Arnoldshainer Konferenz (AKf) und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz und dem Lutherischen Kirchenamt Hannover, Gütersloh 1991, 119f. — Vorsitzende der Arbeitsgruppe waren Carl Heinz Ratschow, Marburg, und Theo Sundermeier, Heidelberg.

²⁹ Tillich selbst unterscheidet zwar in der *Systematischen Theologie* ausdrücklich zwischen Geistgemeinschaft und Kirche (vgl. S III 177ff.), spricht aber an anderer Stelle selbst auch von »latenter« und »manifeste Kirche« (so z.B. G VIII 278).

³⁰ Vgl. z.B. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 123f.: »Werden sich die sinn-suchenden Nichtchristen unterstellen lassen, heimlich, anonym, unbewußt, latent, virtuell, implizit seien sie Christen oder Mitglieder der latenten Kirche, die sich in Wirklichkeit nur danach sehnten, zu Gliedern der manifesten Kirche zu werden?« Ähnlich urteilt auch H. KÜNG, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit*, 284: »Eine solche spekulative Vereinnahmung des Gesprächspartners beschließt den Dialog, bevor er überhaupt angefangen hat.«

³¹ So führt auch P. F. KNITTER, *No other name?*, 61, nur Tillichs Konzeption einer »allgemeinen Offenbarung« an und reiht ihn ein in den »modifizierten Exklusivismus« als dem »gängigen protestantischen Modell — »Erlösung nur in Christus«. Knitter nennt daneben das Modell des »Exklusivismus: Das konservative evangelikale Modell — »eine wahre Religion« (ebd., 58f.) und das Modell des »Inklusivismus: Das römisch-katholische Modell — »viele Wege, ein Maßstab« (ebd., 62–66).

³² Vgl. S I 12ff.; G V 111.

³³ Vgl. G XI 137ff. Dazu W. SCHÜBLER, »Gott über Gott. Ein Zentralbegriff Paul Tillichs«, in: *Stimmen der Zeit* 112 (1987) 765–772 (gekürzt auch in engl. Sprache: »Paul Tillich and »God above God«, in: *Theology Digest* [St. Louis University] 35 [1988] 251–255).

³⁴ Vgl. S I 164–166.

³⁵ Vgl. *Dogmatik*, 264–267.

³⁶ Vgl. *Rechtfertigung und Zweifel*: G VIII 85–100, bes. 91–100; *Dogmatik*, 55–58. Dazu W. SCHÜBLER, »Where does religion come from? Paul Tillich's concept of »Grundoffenbarung«, in: *Religion et culture. Actes du col-*

den *pisteologischen* (die Glaubensdefinition: Glaube ist der Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht,³⁷ aber auch der Begriff des »absoluten Glaubens«³⁸ böten sicherlich Ansatzpunkte), den *christologischen* (ich denke hier sowohl an die *Dogmatik*³⁹ von 1925 wie auch an die entsprechenden Passagen in der *Systematischen Theologie*⁴⁰) und auch den schon genannten *ekklesiologischen* Ansatz (mit der Unterscheidung zwischen einer latenten und einer manifesten Kirche⁴¹). Die Begriffe »Gott über Gott«, »absoluter Glaube« und »Grundoffenbarung«⁴² könnten in Richtung eines *pluralistischen Modells* fruchtbar gemacht werden, wenn das auch nicht im Sinne Tillichs wäre.⁴³ Alle anderen Ansätze deuten in Richtung des inklusivistischen Modells, so besonders der *revelatorische* und der *christologische*: von der universalen Offenbarung zur endgültigen Offenbarung in Jesus Christus; natürlich auch der *ekklesiologische* mit seiner Unterscheidung zwischen einer latenten und einer manifesten Kirche.⁴⁴

Darüber hinaus hat Tillich aber auch noch einen *religionsphilosophischen* Ansatz für die religionstheologische Fragestellung entwickelt — und das schon in seiner *Religionsphilosophie* von 1925. Aber diesen frühen Ansatz greift er erst vier Jahrzehnte später wieder auf — in seinem letzten Vortrag über *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen*.⁴⁵ Diesen gilt es im folgenden zu rekonstruieren. Es wird sich zeigen, daß dieser religionsphilosophische Ansatz entscheidend Neues zum interreligiösen Dialog beisteuert. Um die Bedeutung dieses Ansatzes richtig einschätzen zu können, muß noch einmal etwas weiter ausgeholt werden.

3. Das Problem des Dialogs und das pluralistische Modell

Dem inklusivistischen Modell, wie es auch schon im 15. Jahrhundert Nikolaus von Kues in seinem fiktiven Dialog *De pace fidei* vertreten hat, wird immer wieder entgegengehalten, daß hier ein *wirklicher* Dialog nicht stattfindet. Der andere würde hier in seiner

loque international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec 18–22 août 1986, hg. M.DESPLAND u.a., Québec 1987, 159–171.

³⁷ Vgl. G VIII 111–113.

³⁸ Vgl. G XI 127–132.

³⁹ *Dogmatik*, 71–74.

⁴⁰ Vgl. S I 161–164; S III 171–176.

⁴¹ Vgl. S III 179–182.

⁴² Diese Begriffe stehen in einem inneren Zusammenhang miteinander: dazu W. SCHÜßLER, *Where does religion come from?*, bes. 167.

⁴³ Denn Tillich argumentiert *theologisch* — neben dem *ekklesiologischen* Ansatz — von der Christologie her. Maßstab ist für ihn *theologisch* allein »Jesus als der Christus«. In S III 174 sagt er dies ausdrücklich: »Deshalb müssen die Manifestationen des göttlichen Geistes — gleich ob vor oder nach der Erscheinung des Christus — an dieser zentralen Manifestation gemessen werden.« — Und in S I 165 weist er nicht nur die neu-orthodoxe Theologie zurück, sondern auch die »humanistische Gruppe«, nach der es »überall Offenbarung« gibt, von denen aber keine letztgültig ist. Vgl. dagegen D.A.T. THOMAS, *The »New Being« and the encounter of religion*, 7.

⁴⁴ Vgl. dazu A.RÖSSLER, *Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus*, Stuttgart 1990, 159; wobei Rössler das inklusivistische Modell als »Modell der Steigerung« oder auch als »Modell »Fülle und Fragmente« bezeichnet.

⁴⁵ A.a.O. (Anm. 6).

Eigenwertigkeit nicht wirklich ernst genommen. Er sei jemand, der nur noch nicht wüßte, daß er ja »an sich« ein Christ sei — »anonym«, »implizit«, »latent« — oder wie immer man das auch nennen mag; und Dialog meint dann natürlich nichts anderes, als diesen impliziten Christen zum expliziten zu machen. Der andere wird belehrt; es wird ihm gezeigt, daß er ja implizit das immer schon meint, was wir als Christen explizit meinen. Ist das aber schon ein wirklicher Dialog? Ein Dialog des Gebens und Nehmens? So erscheinen die Religionen auch im inklusivistischen Modell »vorwiegend negativ als anonymer, defizienter Modus der christlichen Religion, als noch-nicht-zu-sich-selbst-gekommenes Christentum«. ⁴⁶ Hier bleibt die Frage offen: Wie kann ich der christlichen Tradition gerecht werden *und* der Wirklichkeit anderer Religionen? Steht somit der Absolutheitsanspruch letztlich diametral dem Bemühen entgegen, dialogisch nach Wahrheit zu suchen?

Dieses Ungenügen hat in jüngster Zeit innerhalb der Religionstheologie zur Ausbildung des *pluralistischen Modells* geführt, das nicht mit einem Relativismus zu verwechseln ist. ⁴⁷ John Hick, ein prominenter Verfechter dieses Modells, hat die Wendung vom inklusivistischen zum pluralistischen Modell in der Religionstheologie mit Hilfe der »Kopernikanischen Wende« zu verdeutlichen gesucht: ⁴⁸ Nicht mehr Christus ist die Mitte, sondern Gott. Das sei — religionstheologisch gewendet — das, was Kopernikus uns angeblich aufgezeigt habe. Von der *christozentrischen* Perspektive geht es weiter zur *theozentrischen*. ⁴⁹

Der katholische Religionstheologe Paul F. Knitter, allseits bekannt geworden durch sein jüngst auch in deutscher Sprache erschienenen Buch »Ein Gott — Viele Religionen« von 1988 (die amerikanische Originalausgabe von 1985 trägt den Titel »No other name? A critical survey of Christian attitudes toward the World religions«) nennt im deutschen Untertitel seines Werkes die entscheidende Konsequenz, zu der solch ein *pluralistisches Modell* führt: »Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums«. ⁵⁰

Hinter dem pluralistischen Modell steht letztlich *der unbedingte Wille zum Dialog* und die Überzeugung, daß das inklusivistische Modell zu keinem wirklichen Dialog fähig

⁴⁶ R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 192.

⁴⁷ Eine pluralistische Religionstheologie »stellt die exklusive Endgültigkeit und Normativität Christi, aber nicht seine Universalität in Frage« (P.F.KNITTER, »Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen«, in: *Evangelische Theologie* 49 [1989] 505–516, 507).

⁴⁸ Vgl. J. HICK, *God and the universe of faiths. Essays in the philosophy of religion*, London 1975, 130f. Dazu R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 199–225.

⁴⁹ P.F.KNITTER, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, 506, verdeutlicht dies so: In den letzten hundert Jahren gab es einen gewissen Impuls, »eine christliche Theologie der Religionen von einer *Exklusivposition* her auf eine *Inklusiv-* und nunmehr auf eine *Pluralismusposition* hin zu begründen und durchzuführen... Es gab eine Entwicklung vom *Ekklesiozentrismus* über den *Christozentrismus* zum *Theozentrismus*.« In seinen jüngsten Publikationen fordert Knitter sogar den Fortgang zu einer »*Soteriozentrik*«, die selbst die *Theozentrik* zu überwinden habe (»Katholische Religionstheologie am Scheideweg«, in: *Concilium* 22 [1986] 63–69, 67).

⁵⁰ Auch wenn man eine solche Konsequenz nicht zu teilen bereit ist, so muß man doch nicht gleich mit A.KOLPING nach dem *Vaticanum I* rufen (*Rezension* zu dem Buch von Knitter, in: *Theologische Revue* 87 [1991] 234–240, 240).

ist.⁵¹ Stellen wir einmal die Frage beiseite, ob das inklusivistische Modell wirklich dialogunfähig ist;⁵² jedenfalls ist soviel klar: Im pluralistischen Modell wird die *normative* Christologie zugunsten des Dialogs geopfert.⁵³ Hiernach wissen wir nicht, ob die Offenbarung in Jesus Christus die letztgültige ist. Damit aber wird das Entscheidende des Christentums preisgegeben. Die Christologie steht hier im Dienste des Dialogs — das aber ist keine abzeptable Lösung der religionstheologischen Frage.⁵⁴ Daß Knitter natürlich innerhalb der Versatzstücke christologischer Ansätze auch solche findet, die seinen Standpunkt stützen, steht auf einem anderen Blatt.

Eine solche Sicht, die sich auf das *Kopernikanische Prinzip* beruft, wird letztlich auch nicht der Einsicht des Kopernikus gerecht. Denn diese erschöpft sich nicht in der Erkenntnis, daß nun feststeht, daß die Erde nicht mehr Mittelpunkt der Welt ist — was ein sehr naives Verständnis dieser wissenschaftlichen Errungenschaft wäre —, sondern das *Kopernikanische Prinzip* will seinem tieferen Verständnis nach auf etwas anderes hinweisen: nämlich auf die durchgehende *Perspektivität unserer Welt*! Und diese Einsicht hat m.E. Tillich mit seinem religionsphilosophischen Ansatz fruchtbar gemacht für den interreligiösen Dialog.

Gemeint ist nicht die allzu billige Aufgabe entscheidender christlicher Wahrheiten — im Dienste des Dialogs; gemeint ist vielmehr das Suchen einer gemeinsamen Ebene, auf der ein wirklicher Dialog möglich wird. Dialog setzt ja immer voraus, daß der andere etwas repräsentiert, was in mir selbst ist. So ist der Dialog z.B. mit einem Zen-Buddhisten nach Tillich nur möglich in der *Sphäre der Abstraktion*.⁵⁵ Diese Ebene kann aber nicht die *spezifisch theologische* sein, sondern nur die *religionsphilosophische*. Hier ist ein wirklicher Dialog möglich — ein Geben und Nehmen. Und doch muß der *theologische* Standpunkt nicht aufgegeben werden, er kann vielmehr durch den Dialog auf der religionsphilosophischen Ebene bereichert werden und zu einem vertieften Verständnis seiner selbst gelangen. Wie das genauer zu verstehen ist, soll nun geklärt werden.

⁵¹ Vgl. dazu P. SCHMIDT-LEUKEL, »Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 43–71, bes. 46–52, wo die Argumente der pluralistischen Religionstheologie gegen den Inklusivismus zusammengefaßt sind.

⁵² Ebd., 66–71: P. Schmidt-Leukel ist hier anderer Ansicht. Letztlich geht es wohl um die Frage, was man unter einem Dialog zu verstehen habe: »Wären alle Dialogpartner in ihren Erkenntnissen einander gleich, so gäbe es für sie erst recht nichts voneinander zu lernen« (ebd., 70).

⁵³ Vgl. P. F. KNITTER, *No other name?*, 99: »Die traditionelle Christologie mit ihrer Betonung der Endgültigkeit und Normativität paßt einfach nicht zu den Erfahrungen in der Arena des religiösen Pluralismus. Wir stecken mitten in der Entwicklung vom Christozentrismus zum Theozentrismus.« Vgl. ebd., 105ff. 148. 153.

⁵⁴ Darauf weist mit Recht auch H. BÜRKLE, »Die Theologie der Religionen und die Christologie«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 3–19, 5. 19, hin. Vgl. auch P. SCHMIDT-LEUKEL, *Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen*, 53. Übersehen wird hier auch einfachhin, daß schon das NT einen Absolutheitsanspruch vertritt (vgl. dazu J. ECKERT, »Das Evangelium für Israel und die Völker: Das Problem der Absolutheit des Christentums im Neuen Testament«, in: *Concilium* 16 [1980] 330–335).

⁵⁵ Vgl. den Vortrag: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, a.a.O. (Anm. 6).

4. Innerreligiöse Dialektik: Tillichs dynamische Typologie der Religionen

Die Aufstellung von Typen ist immer eine zweifelhafte Methode; denn Typen sind »logische Ideale«,⁵⁶ »gedankliche Konstruktionen«,⁵⁷ D.h. sie existieren nicht tatsächlich in Raum und Zeit. In der Wirklichkeit finden sich immer nur Mischungen von Typen, niemals aber »reine« Typen; denn alle realen Dinge gehören mehreren Typen an. Eine Typologie muß aber nicht statischer Natur sein. Denn in jedem Typ gibt es Spannungen, die ihn über seine Grenzen hinaustreiben. »Das dialektische Denken hat diese Struktur entdeckt und hat die erstaunliche Fruchtbarkeit der dialektischen Beschreibung von Spannungen innerhalb scheinbar statischer Strukturen gezeigt.«⁵⁸ Eine solche »dynamische Typologie«, wie sie Tillich vertritt, hat einen entschiedenen Vorzug vor einer Dialektik, wie sie z.B. in der Hegelschen Schule vertreten wird. Denn diese bewegt sich nur in einer Richtung und weist das in die Vergangenheit, worüber sie dialektisch hinausgegangen ist.⁵⁹ In einer dynamischen Typologie ist das dagegen anders. So wirkt hiernach der Polytheismus, den der Monotheismus hinter sich gelassen hat, doch immer auch in diesem weiter, zwar nicht mehr als eigener Religionstyp, aber als Element.⁶⁰

Nach Tillich gibt es nun typische Elemente, die auf verschiedene Art die bestimmenden Faktoren *in jeder konkreten Religion* sind: Hier ist an erster Stelle das sakramentale Fundament zu nennen, d.h. die Erfahrung des Heiligen als jetzt und hier gegenwärtig, in diesem Gegenstand, dieser Person, diesem Ereignis. Das ist die Grundlage jeder Religion.⁶¹ Gebrochen oder transzendiert werden kann diese sakramentale Grundlage in zwei Richtungen, der mystischen und der ethischen, je nachdem ob das Heilige erfahren wird als Seiendes oder Sein-Sollendes. In beiden Richtungen wird das Sakramentale wegen seiner dämonischen Konsequenzen kritisiert.⁶² Tillich faßt dieses kritische Element auch im Begriff der »prophetischen Kritik« oder des »protestantischen Prinzips« zusammen.⁶³

»Es gibt kein Heiliges, und darum auch keine lebende Religion, ohne diese beiden Elemente«⁶⁴ — das sakramentale und das kritische;⁶⁵ sie sind sozusagen der *Minimalkonsens* jeder Religion. Sie leiten sich ab aus der Erfahrung des Heiligen;⁶⁶ sie folgen aber auch aus dem Gottesgedanken, der der Grund der Erfahrung des Heiligen ist: Gott ist immanent und transzendent. Die Immanenz begründet das sakramentale, die

⁵⁶ G V 77.

⁵⁷ G VIII 149

⁵⁸ G V 78.

⁵⁹ Vgl. E IV 149.

⁶⁰ Vgl. V 78f.: »Während einzelne Religionen, genauso wie einzelne Kulturen, wachsen und absterben, gehören die Kräfte, die sie hervorbrachten, und die Elemente, die ihren Typ bestimmen, zum Wesen des Heiligen und damit zum Wesen des Menschen.«

⁶¹ Vgl. E IV 149; G VIII 149.

⁶² Vgl. E IV 149f.; G VIII 149.

⁶³ Vgl. z.B. *The encounter of religions and quasi-religions*, a.a.O. (Anm. 6), 73.

⁶⁴ G V 79; vgl. ebd., 84.

⁶⁵ In seiner Schrift *Wesen und Wandel des Glaubens* unterscheidet Tillich zwischen »ontologischen« und »moralischen Glaubentypen« (G VIII 149–158).

⁶⁶ Vgl. G V 84.

Transzendenz das kritische oder prophetische Element der Religion.⁶⁷ Diese beiden Elemente stehen in Spannung miteinander, führen zu Konflikten, aber auch — über ihren Widerspruch hinaus — zu einer möglichen Einheit.⁶⁸ Während Teilhard de Chardin von der Entwicklung eines universalen, auf das Göttliche gerichteten Bewußtseins spricht, das im Grunde christlich ist, nimmt Tillich in seiner dynamisch-typologischen Auffassung der Religionsgeschichte keine endlos fortschreitende Entwicklung an, sondern es wird hier versucht, Elemente herauszuarbeiten, die in jeder Erfahrung des Heiligen vorhanden sind.⁶⁹

5. Die »Religion des konkreten Geistes«: Tillichs Normbegriff⁷⁰ der Religion

Schon in seiner *Religionsphilosophie* von 1925 ist das, was Tillich in seinem letzten Vortrag als *Religion des konkreten Geistes* bezeichnet, voll entwickelt, ja z.T. sogar deutlicher artikuliert. Hier spricht er von der *Religion der Gnade* oder der *Religion des Paradox*,⁷¹ in der die verschiedenen Richtungen »radikal zusammengeschlossen« sind. Die *Religion des Paradox* ist in diesem Sinne »die ideale Synthesis« der beiden fundamentalen Elemente der Religion.⁷²

In der *Religionsphilosophie* spricht Tillich ausdrücklich davon, daß es sich hierbei um den Normbegriff der Religion handelt, d.h. um eine »geistesgeschichtliche Konstruktion der Religionsgeschichte«.⁷³ Tillich nennt diese »Einheit« auch *Religion der Gnade*, weil sie nicht »gemacht«, sondern nur als »Durchbruch« erfahren werden kann. Die Synthesis der Gnade oder des Paradox ist irgendwie in jeder Religion verwirklicht. Die genannten Grundrichtungen und ihre »normative Synthesis« bieten die begrifflichen Mittel für die »Konstruktion der Religionsgeschichte« dar.⁷⁴

Die Aufstellung eines religiösen Normbegriffs als »Synthesis der verschiedenen Richtungen« wendet sich gegen zwei Mißverständnisse: einmal gegen das Mißverständnis, das die verschiedenen Richtungen als nebeneinander gleichberechtigt versteht; sodann gegen das Mißverständnis, das das Ideal in einer universalen Religion als gegeben ansieht, das alle Richtungen in gleicher Stärke in sich befaßt. Beides ist nach Tillich abzulehnen.⁷⁵

⁶⁷ In meiner Monographie: *Jenseits von Religion und Nicht-Religion*, habe ich diesen Gedanken als Leitfaden der Interpretation herangezogen.

⁶⁸ Vgl. G V 78.

⁶⁹ Vgl. E IV 149.

⁷⁰ Zum Normbegriff vgl. *Das System der Wissenschaften* (bes. G I 220f.).

⁷¹ Vgl. G I 344.

⁷² G I 354.

⁷³ G I 340. — Wenn Tillich hier in der *Religionsphilosophie* von 1925 neben der sakramentalen Grundhaltung die theokratische Richtung nennt (G I 340; vgl. auch *Dogmatik*, 274), so steht hier die theokratische Richtung für die Trägerin der antidämonischen Kritik. Tillich sagt dazu: »Wir nennen sie theokratisch — in leichter Abweichung von dem üblichen Sprachgebrauch —, weil sie die Wirklichkeitsformen im Handeln und Erkennen der unbedingten Form, dem göttlichen Gehorsam, unterwerfen will« (G I 340).

⁷⁴ G I 344.

⁷⁵ Ebd.

In seinem letzten Vortrag *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen* bezeichnet Tillich die Einheit dieser beiden grundlegenden Elemente in einer Religion als die »Religion des konkreten Geistes«. Und er versteht eine solche »Religion des konkreten Geistes« als das *telos*, als das innere Ziel der Religionsgeschichte. »Wir können diese *Religion des konkreten Geistes* mit keiner der wirklichen Religionen identifizieren, auch nicht mit dem Christentum als Religion.«⁷⁶ Und — wie schon in der *Religionsphilosophie* von 1925⁷⁷ — verweist Tillich auch hier auf Paulus' Lehre vom Heiligen Geist, in der er die beiden fundamentalen Elemente der Religion vereinigt sieht.⁷⁸ Denn Geist in diesem Sinne ist die Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen Geist, und Heiliger Geist ist der Geist der Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit.⁷⁹

Die Beziehung dieser beiden Elemente macht die Dynamik der Religionsgeschichte aus. Denn die »Religion des konkreten Geistes« ist das, worauf die Religionsgeschichte sich zubewegt. »Aber wir dürfen die Synthese nicht nur als zukünftige Erwartung begreifen«, warnt Tillich, »sie manifestiert sich zu allen Zeiten, sowohl in dem Kampf gegen den dämonischen Anspruch der sakramentalen Grundlage wie in dem Kampf gegen die profanisierende Entstellung der sakramentalen Grundlage durch ihre Kritiker.« *Fragmentarisch* tritt sie immer wieder »in den großen Augenblicken der Religionsgeschichte« in Erscheinung. Die gesamte Religionsgeschichte ist in diesem Sinne als »Kampf für die *Religion des konkreten Geistes*« zu begreifen.⁸⁰

Wird dieser Normbegriff auf den Symbolbegriff angewandt, dann bedeutet dies: »Das Glaubenssymbol ist der Wahrheit am nächsten, das nicht nur das Unbedingte, sondern zugleich seinen eigenen Mangel an Unbedingtheit ausdrückt.«⁸¹

Religionsphilosophisch muß es letztlich offengelassen werden, wo sich die »Religion des konkreten Geistes« oder ein solches Glaubenssymbol in vollkommener Weise manifestiert hat. So kann Tillich in seiner Vorlesung *Philosophy of religion* von 1962 einräumen, daß die »Religion des konkreten Geistes« sich möglicherweise nicht nur in Jesus Christus, sondern auch in Buddha manifestiert haben könnte, denn Buddha hat nach Tillich — ähnlich wie Jesus Christus — der Versuchung der Vergottung widerstanden.⁸² »Es ist nicht Aufgabe der Religionsphilosophie,« schreibt Tillich in seiner *Religionsphilosophie* ausdrücklich, »zu entscheiden, an welches konkrete Symbol sich die Religion des Paradox anschließen kann, oder besser, welches konkrete Symbol begründend für den normativen Religionsbegriff ist. Das ist Aufgabe der Theologie, die notwendig *konfessionell* ist, weil sie das Bekenntnis zu einem konkreten Symbol in sich schließt.«⁸³

⁷⁶ E IV 150.

⁷⁷ Vgl. G I 354.

⁷⁸ E IV 150. — Wenn Tillich hier plötzlich von dem »ekstatischen« und dem »rationalen« Element spricht, womit die Herausgeberin von E IV Schwierigkeiten hat (vgl. E IV 150 Anm. 2), so steht hier das »ekstatische Element« für das sakramentale und das »rationale« für das »kritische«. Dazu W. SCHÜBLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion*, 140f.

⁷⁹ Vgl. G VIII 160.

⁸⁰ E IV 151.

⁸¹ G VIII 176f.

⁸² *Lecture* 9/1.

⁸³ G I 346.

6. Tillichs theologischer Standpunkt

Als Christ aber, und d.h. vom *theologischen* Standpunkt aus, sieht Tillich in Jesus Christus die »Religion des konkreten Geistes« als verwirklicht an,⁸⁴ ist er der Überzeugung, daß das Kreuz des Christus diese Wirklichkeit »in vollkommener Weise« zum Ausdruck bringt.⁸⁵ Hier ist die Wiedervereinigung der beiden grundlegenden Elemente *im Prinzip* erreicht. Auch wenn es das Christentum nach Tillich offenlassen muß, »ob an andern Stellen Wesen des Christentums verwirklicht ist«, so würde doch »sein Anspruch, auf Verkündigung der vollkommenen Offenbarung zu beruhen, ...damit nicht aufgegeben sein«.⁸⁶ Denn es gibt hier für Tillich entscheidende Unterschiede: »Wenn wir nun andererseits die Möglichkeit von anderweitigen Durchbrüchen der vollkommenen Offenbarung in Betracht ziehen,« schreibt er, »so ist der Unterschied der, daß die eine universal menschliche Bedeutung hat, die andere Analoga des Durchbruchs, aber nicht Vorgänge, die die Kraft haben, eine menschheitliche Offenbarungsgeschichte zu schaffen... Es gibt für das Christentum keine Möglichkeit, in dieser Beziehung an sich zu zweifeln. Vielmehr muß es das Bewußtsein haben, in seinem Heilsweg zur Menschheitsreligion bestimmt zu sein.«⁸⁷ Damit ist wohl eine »naive Absolutheit« erschüttert, aber über diese »erschütterte Absolutheit« wird nicht hinausgegangen. Der Absolutheitsanspruch ist nicht mehr die unmittelbare, selbstverständliche Bejahung dessen, an was man glaubt, was man für richtig oder für wahr hält, sondern es handelt sich nun um eine durch den Widerspruch hindurchgegangene *reflektierte Form*, die einen gegnerischen Anspruch voraussetzt; der Absolutheitsanspruch ist so ein *reflektierter Anspruch*, der aus der »Begegnung mit dem Entgegengesetzten oder dem anderen« folgt.⁸⁸

So wird auch hier deutlich, was Tillich in seiner Schrift *Wesen und Wandel des Glaubens* mit dem Wagnischarakter des Glaubens meint:⁸⁹ Der *Inhalt* meines unbedingten Anliegens unterliegt nicht mehr der unmittelbaren Gewißheit. Und dieser Inhalt ist für den Christen der Glaube im Sinne des Ergriffenseins durch das neue Sein, das in Jesus als dem Christus erschienen ist.⁹⁰

Fällt Tillich damit, so stellt sich hier die Frage, nicht doch wieder hinter seinen *religionsphilosophischen* Ansatz zurück? Diese Frage ist mit Ja zu beantworten, wenn man den religionsphilosophischen und den theologischen Standpunkt auf eine Ebene stellt. Das aber ist nicht möglich! Der *religionsphilosophische* Standpunkt kann nur das Prinzipielle erörtern und zu einem Normbegriff von Religion führen, der sich für den Dialog der Religionen geradezu anbietet. Der *theologische* Standpunkt dagegen bezieht Stellung,

⁸⁴ E IV 151.

⁸⁵ G VIII 177.

⁸⁶ *Dogmatik*, 72.

⁸⁷ *Dogmatik*, 74.

⁸⁸ Vgl. den Vortrag: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, a.a.O. (Anm. 6). Vgl. H. WALDENFELS, *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I: Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen*, Bd. 1, Bonn 1990, 287.

⁸⁹ Vgl. G VIII 122–126.

⁹⁰ Vgl. S III 156.

ja muß Stellung beziehen, denn konkret werden kann für mich nur *ein* Heilsweg.⁹¹ Tillich schließt zwar andere Durchbrüche der vollkommenen Offenbarung nicht aus, relativiert diese aber dahingehend, daß er sie nur als *Analoga* bezeichnet. Tillichs *theologischer* Standpunkt ist also eindeutig *inklusivistisch*. Das kommt auch in der *Systematischen Theologie* zum Ausdruck, wenn er hier schreibt: »Das Christentum erhebt den Anspruch, daß die Offenbarung in Jesus als dem Christus letztgültig sei.«⁹² Letztgültige Offenbarung bedeutet für Tillich »die entscheidende, erfüllende, unüberholbare Offenbarung«; er nennt sie deshalb auch die »*normgebende* Offenbarung«.⁹³ Aber auch hier scheint der religionsphilosophische Ansatz durch, wenn Tillich schreibt: »Eine Offenbarung ist letztgültig und normgebend, wenn sie die Macht hat, sich selbst zu verneinen, ohne sich selbst zu verlieren.«⁹⁴

Wird mit dem pluralistischen Modell die Möglichkeit eingeräumt, daß die fortschreitende religiöse Erfahrung qualitativ — und nicht nur quantitativ — über Jesus als den Christus hinaustreibt, so ist klar, daß damit die Lehre von Jesus als dem Christus untergraben wird. Tillich ist sich dessen bewußt und wehrt eine solche Möglichkeit mit Entschiedenheit ab: »Mit dem Vorhandensein von mehr als einer Manifestation des göttlichen Geistes, die Letztgültigkeit beansprucht«, schreibt er ausdrücklich, »würde der Begriff der Letztgültigkeit aufgehoben und die dämonische Spaltung des Bewußtseins verewigt.«⁹⁵ In der *Dogmatik* von 1925 spricht Tillich dies auch schon aus, wenn es hier heißt: »Gäbe es zwei verschiedene Durchbrüche der vollkommenen Offenbarung von gleicher Unbedingtheit des Anspruchs, so gäbe es zwei Menschheiten, so müßte man mit zwei Gemeinden rechnen, mit zwei Dogmatiken gleichen Rechtes... Aber eine solche Zerspaltenheit der Menschheit, die nicht individuell, sondern wesensmäßig wäre, würde den einheitlichen Begriff der Menschheit und damit der Geschichte aufheben, denn der Zusammenhang verschiedener Geistwesen, die dann in der Menschheit nebeneinander wohnten, bedürfte eines andern Namens.«⁹⁶

Schlußbetrachtung

Wenn Reinhold Bernhardt und auch die VELKD-Studie Tillichs Beitrag zum interreligiösen Dialog an seiner Unterscheidung zwischen einer latenten und manifesten Kirche festmachen, so wird übersehen, daß Tillich daneben einen religionsphilosophischen Ansatz entwickelt hat, der m.E. einen neuen Beitrag zum interreligiösen Dialog beisteuert. Denn damit bietet er uns eine Lösung an, die im interreligiösen Dialog sowohl

⁹¹ Vgl. *Dogmatik*, 72.

⁹² S I 159. Dieser Standpunkt kommt auch in der Schrift *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* zum Ausdruck (vgl. G V 89. 92).

⁹³ S I 159. Vgl. S I 172, wo Tillich eindeutig sagt, »daß keine neue Offenbarung, sei sie noch so original, über die letztgültige Offenbarung hinausgehen kann«. Vgl. S III 174.

⁹⁴ S I 159.

⁹⁵ S III 175f.

⁹⁶ *Dogmatik*, 73. — Daß Tillich einer pluralistischen Lösung ablehnend gegenübersteht, wird auch deutlich aus seiner Ablehnung einer direkten theozentrischen Mystik, wie sie mit der ostkirchlichen Lehre, nach der der Geist nur vom Vater allein ausgeht, gegeben ist (S III 176).

das inklusivistische wie auch das pluralistische Modell zu vermeiden hilft; das inklusivistische, das keinen wirklichen Dialog zu führen in der Lage ist, das pluralistische, das für den Dialog allzu viel preisgibt.

Damit macht Tillich nichts anderes, als was man von der Philosophie her als *Exoterikprinzip* bezeichnen könnte.⁹⁷ Zuerst einmal ist es wichtig, überhaupt mit anderen Religionen ins Gespräch zu kommen. Das geschieht auf einer »exoterischen« Ebene, der religionsphilosophischen. Die eigene theologische Position wird dabei nicht verleugnet, sondern sie wird — im Sinne einer methodischen *Epoché* — nur eingeklammert. Der Dialog wird dadurch nicht unernst, sondern erst ermöglicht.

Für den Dialog mit den Anhängern anderer Religionen bedeutet dies, daß wir nicht versuchen sollten, diese zu bekehren, sondern sie in die »Tiefe« ihrer eigenen Religion zu führen, »in der sie dem Absoluten begegnen und erkennen, daß ihre Religion selbst nicht das Absolute ist.«⁹⁸ In einem solchen Dialog kann jeder Partner geben und nehmen, wird jeder immer auch seinen eigenen »esoterischen« Standpunkt klären, bereichern, schärfer sehen lernen. Das ist eine Anwendung des *Kopernikanischen Prinzips*, die weit von dem entfernt ist, was Hick und auch Knitter vorschlagen.

Mit dieser Sicht wird auch die Modelleinteilung von Reinhold Bernhardt modifiziert, der neben dem exklusivistischen, dem inklusivistischen und dem pluralistischen Modell das »Modell hierarchischer Superiorität« aufführt,⁹⁹ denn die Konstruktion eines Normbegriffs der Religion ist bei Tillich nicht als eine eigenständige Position neben den übrigen zu verstehen, die auf gleicher Ebene mit den anderen Modellen läge; vielmehr ist die religionsphilosophische Ebene diejenige, auf der ein interreligiöser Dialog möglich ist — bei gleichzeitiger Wahrung eines inklusivistischen Absolutheitsanspruchs auf der theologischen Ebene. Man braucht so nicht auf das pluralistische Modell auszuweichen, um einen Dialog führen zu können. Vielmehr wird für den Dialog nur der Standpunkt gewechselt. Es wird ein übergeordneter Standpunkt gewählt, der religionsphilosophische, der für den Dialog geeignet ist, dem sich aber auch das inklusivistische theologische Modell einordnet.

Tillich löst mit diesem Ansatz auch die Forderung ein, zum interreligiösen Dialog gehörten unverzichtbar zwei Elemente: Dialogfähigkeit und Standfestigkeit.¹⁰⁰ Denn »es bräuchte im Grunde keinen Dialog, wenn es für niemanden mehr Normatives und Definitives in seiner Religion gäbe.«¹⁰¹ Das entscheidend Neue an Tillichs Konzeption liegt

⁹⁷ Vgl. dazu W. SCHÜßLER, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus). Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen »système commun« und »système nouveau« und dem Versuch ihrer Vermittlung*, Berlin 1992, bes. 9ff.

⁹⁸ E IV 69.

⁹⁹ Vgl. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 71ff.

¹⁰⁰ Vgl. H. KÜNG, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit*; WALDENFELS, *Begegnung der Religionen*, 33, 357.

¹⁰¹ H. KÜNG, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit*, 501f.; vgl. J. MOLTSMANN, »Dient die »pluralistische Theologie« dem Dialog der Weltreligionen?« in: *Evangelische Theologie* 49 (1989) 528–536, 535: »Dialogwürdig ist doch nur eine Religion, die sich selbst ernst nimmt.« Moltmann macht auch zurecht darauf aufmerksam, daß eine pluralistische Religionstheologie nicht weniger »imperialistisch« sei »als jene christlichen »Theologien der Religionen«, die Knitter überwinden will« (ebd.). — Vgl. demgegenüber die konträre Position von P.F. KNITTER, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, 507: »Eine neue pluralistische Theologie ist für viele

somit im Wechsel der Perspektive: Auf der religionsphilosophischen Ebene ist der inter-religiöse Dialog möglich und sinnvoll. Weder Dialogunfähigkeit (wie beim inklusivistischen Modell) noch Aufgabe des Absolutheitsanspruches (wie beim pluralistischen Modell) sind hiermit verbunden. Ein wirklicher und ehrlicher Dialog ist jetzt möglich: ein wirklicher, weil eine gemeinsame Basis geschaffen ist; ein ehrlicher, weil ich nicht meinen eigenen Standpunkt aufzugeben brauche.¹⁰²

Christen heute geradezu notwendig, damit sie sich ihre intellektuelle, theologische, ethische und biblische Integrität bewahren können.« Hier scheint mir der springende Punkt zu liegen: Gehört zur Integrität die Standfestigkeit hinzu oder nicht? Standfestigkeit muß ja nicht statisch, sondern kann ja sehr wohl dynamisch sein! Letztlich steht hierhinter ein Gegensatz zwischen einem praktischen und einem theoretischen Verständnis von Wahrheit, wie R. BERNHARDT, »Ein neuer Lessing — Paul Knitters Theologie der Religionen«, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989) 516–528, 527, richtig sieht.

¹⁰² W. PANNENBERG, »Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte«, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 252–295, mißversteht Tillich, wenn er meint, der religionsphilosophische Ansatz lasse auch Tillichs eigene apologetische Theologie hinter sich (252). So ist das folgende Urteil Pannenbergers zwar verständlich, trifft die Sache aber nicht: »Darüberhinaus scheint es zweifelhaft, ob das von Tillich vorgeschlagene phänomenologische Verfahren mit seiner typisierenden Abstraktion vom Prozeß der Geschichte genügen kann, um die Besonderheit des Christentums in der Welt der Religionen zu erfassen« (256).