

Theologische Bibliothek
Töpelmann

Herausgegeben von
Bruce McCormack, Friederike Nüssel
und Christoph Schwöbel

Band 165

De Gruyter

Aufgeklärte Religion und ihre Probleme

Schleiermacher – Troeltsch – Tillich

Herausgegeben von
Ulrich Barth, Christian Danz,
Wilhelm Gräb und Friedrich Wilhelm Graf

De Gruyter

Das Dogma als Ausdruck des religiösen
Selbstverhältnisses.
Trinitätslehre bei Schleiermacher, Troeltsch und
Tillich

Notger Slenczka

Dem vorgegebenen Thema in der dem Vortrag eingeräumten Zeit oder auch auf dem der schriftlichen Fassung sinnvollerweise zustehenden Raum gerecht zu werden, ist völlig unmöglich: zu voraussetzungsreich und zu differenziert sind die Positionen in ihrem Umgang mit dem trinitarischen Dogma.¹ Es gilt daher, auszuwählen. Ich konzentriere mich auf Troeltsch, da seine Trinitätslehre in der Gestalt, wie er sie in seiner postum veröffentlichten Vorlesung über die Glaubenslehre vorträgt, im Unterschied zu denjenigen Schleiermachers und Tillichs bislang kaum bearbeitet wurde. Ich zeichne seine Kritik und Rezeption der traditionellen Trinitätslehre nach (1.), beziehe mich dabei auf die erwähnte *Glaubenslehre*, die insgesamt bislang eher im Schatten des wissenschaftlichen Interesses an Troeltsch gestanden hat; daher ist es unverzichtbar, zunächst die sie leitenden und den Aufbau bestimmenden Grundent-

1 Zur Sekundärliteratur nur wenige Texte, die thematisch einschlägig für die Titelhelden sind: Zu Troeltsch: Karsten Lehmkuhler, *Kultus und Theologie*, Göttingen 1996. Zu Schleiermacher: Martin Diederich, *Schleiermachers Geistverständnis*, Göttingen 1999, bes. 334–337; Eilert Herms, *Schleiermachers Umgang mit der Trinitätslehre*, in: Michael Welker u. a. (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*, Gütersloh 2006, 123–154. Zu Tillich: Christian Henning, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person*, Gütersloh 2000, 101–144, hier bes. der Blick auf die Marburger Vorlesung und die dort vorgetragene Abgrenzung gegen die traditionelle Trinitätslehre (a.a.O., 110 ff.), die ich hier nicht berücksichtige. Gert Hummel u. a. (Hg.), *Trinität und/oder Quaternität. Tillichs Neuerschließung der trinitarischen Problematik*. Beiträge des IX. Internationalen Paul Tillich-Symposiums Frankfurt (Main) 2002, Münster 2004; auf die Überlegungen Tillichs zur mariologischen Erweiterung der Trinität gehe ich hier nicht ein. Zum Problemkontext der Trinitätslehre unter den Bedingungen der Moderne, der hier nicht explizit reflektiert wird: Michael Murrmann-Kahl, *„Mysterium Trinitatis“*, Berlin/New York 1997; Henning, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person*, a.a.O.

scheidungen kurz in Erinnerung zu rufen. In einem zweiten Schritt werde ich das anhand von Troeltsch Aufgewiesene knapp bei Schleiermacher verifizieren (2.). Es wird sich so zeigen, dass auch im Blick auf den Umgang mit dem Dogma diese Positionen von gemeinsamen Voraussetzungen ausgehen – denn darum geht es bei diesem Thema: Um die Frage, welchen Sinn und welchen Stellenwert das Dogma, d. h. die Sätze des christlichen Glaubens haben, die wie Sachverhaltsbehauptungen strukturiert sind und rein gegenständliche Aussagen zu sein scheinen.

Ich werde dann (3.) mit wenigen Strichen im Ausgang von einem Gedanken, auf den man im Ausgang von Tillichs Reformulierung der Trinitätslehre (3.1.) stößt, zu skizzieren versuchen, dass und warum die Bestimmungen der klassischen Trinitätslehre auch dann einen guten Sinn haben können, wenn man mit Troeltsch und Schleiermacher davon ausgeht, dass die christliche Rede von Gott nicht wahre Sätze über transzendente Realitäten bietet, sondern Selbstausslegung frommer Subjektivität im Medium der Rede über anderes.² Eine Bekanntschaft mit der klassischen Trinitätslehre muss ich voraussetzen.

1. Troeltsch

Die *Glaubenslehre* stellt eine in der Heidelberger Zeit, 1911 und 1912, gehaltene Vorlesung dar, die von Gertrud von Le Fort mitgeschrieben und nach dem Tod Troeltschs 1925 ediert wurde. Martha Troeltsch hat ein Vorwort beigetragen.³ Ich verzichte auf alle notwendigen einleitenden Bemerkungen.⁴ Unverzichtbar ist aber ein Blick auf den Aufbau der

2 Notger Slenczka, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen*, Göttingen 2003, Einleitung, hier: 10 f.

3 Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*, hg. v. Gertrud von le Fort, München/Leipzig 1925; zur Datierung der Vorlesung: Deckblatt dieser Ausgabe. Seiten- oder Paragraphenangaben im fortlaufenden Text beziehen sich in diesem Abschnitt 1. auf die *Glaubenslehre*. Zum Vorwort, das deutlich versucht, das Denken Troeltschs kirchlich einzuhegen, vgl. a.a.O., V-VI, zur genannten Tendenz vgl. a.a.O., VI.

4 Die Vorlesung besteht aus von Troeltsch selbst den Studierenden diktierten Zusammenfassungen und der Nachschrift Gertrud von Le Forts (Troeltsch, *Glaubenslehre* [s.o. Anm. 3], IX f.). Die diktierten Texte sind in der hier verwendeten Ausgabe durchweg kursiv gesetzt – ich verzichte in Zitaten auf diese Kursivsetzung. Ich notiere aber zu allen Zitaten im Folgenden, ob sie aus den Thesen Troeltschs „(Diktat)“ oder aus der Mitschrift v. von Le Fort „(Nachschrift)“ stammen.

Schrift und auf den Ort der Ausführungen zur Trinitätslehre – ich konzentriere mich aber auch hier auf die wesentlichen Punkte:

1.1 Die Glaubenslehre

1.1.1 ‚Gegenwarts-religiöse‘ Aussagen: Die Dogmatik als Darstellung des frommen Bewusstseins

Troeltsch unterscheidet – die Termini im Folgenden sind von ihm – bezüglich des christlichen Glaubens bzw. der dogmatischen Sätze, in denen er sich manifestiert, „historisch-religiöse“ Elemente einerseits und „gegenwarts-religiöse“ andererseits. Dieser Grundunterscheidung entspringt eine ihr entsprechende Zweiteilung der *Glaubenslehre*. Dem liegt die Einsicht zugrunde, dass die Dogmatik zunächst nichts anderes sein kann und nichts anderes ist als die gegenwärtige Darstellung des ‚christlich-protestantischen Prinzips‘, das sich aus einer Explikation des gegenwärtigen religiösen Bewusstseins ergibt, und zwar nicht des Bewusstseins eines Individuums, sondern einer Gemeinschaft: „Die Glaubenslehre ist die Entfaltung des christlich-protestantischen Prinzips. Dieses selbst ist in erster Linie aus dem Bewußtsein der gegenwärtigen christlichen Gemeinschaft zu schöpfen.“⁵

Diese Entfaltung stellt sich in den ‚gegenwarts-religiösen‘ Sätzen dar. Im Wesentlichen findet sich diese Selbstausslegung des gegenwärtigen kirchlich-frommen Bewusstseins im zweiten Teil der Dogmatik; die Sätze orientieren sich an den für das Phänomen der Religion typischen Hinsichten: in einer Rede von Gott, in einem Verständnis der Welt, in einem Verständnis des Selbst, in einem Verständnis der Erlösung und – in dieser Abfolge! – des Erlösers, der Kirche und der Vollendung.⁶

5 Troeltsch, *Glaubenslehre* (s. o. Anm. 3), 19 (Diktat), vgl. 39 und 3! Vgl. auch zur inhaltlichen Füllung § 5.

6 Vgl. Troeltsch, *Glaubenslehre* (s. o. Anm. 3), 73 (Diktat). In der Abfolge von Erlösung und Erlöser schlägt sich die Troeltsch in diesem Punkt mit Tillich verbindende Einsicht nieder, dass die Christologie eine Funktion der Soteriologie ist; vgl. Paul Tillich, *ST II*, Stuttgart ⁵1977, 163.

1.1.2 ‚Historisch-religiöse‘ Aussagen: Die Bildungsgeschichte des Christentums

Dieses gegenwärtige fromme Bewusstsein freilich begreift, und zwar „als Quelle und Norm“ seiner selbst, die Bildungsgeschichte dieser Gestalt des gemeinschaftlichen frommen Bewusstseins in sich und fasst sie vorläufig abschließend zusammen (39 f. [Diktat]). ‚Bildungsgeschichte‘ ist dabei nicht individuell zu verstehen, sondern als Ausdruck dessen, dass der gegenwärtige Protestantismus das Ergebnis der Christentumsgeschichte darstellt, diese Geschichte als seinen Ursprung und sein Fundament voraussetzt und sich in eine Kontinuität mit ihr stellt; zugleich aber übernimmt das gegenwärtige kollektiv fromme Bewusstsein diese Geschichte und deutet sie im Entwurf einer Zukunft. In diesem Sinne weiß sich das fromme Bewusstsein als Ergebnis einer Geschichte, in der es sich – im Falle des Protestantismus über die Schwelle der Reformation – zurückführt auf den Impuls, der von der Person Jesu von Nazareth ausging. Die Person Jesu freilich ist ebenfalls kein absoluter Anfang, sondern geht ihrerseits aus der Religionsgeschichte Israels, insbesondere der israelitischen Prophetie, hervor.⁷ Das gegenwärtige christlich-fromme Gemeinbewusstsein setzt also die jüdisch-christliche Religionsgeschichte voraus, in deren Mitte als entscheidender Impulsgeber die Person Jesu von Nazareth steht.⁸ In dieser Geschichte vollzieht sich immer wieder der hermeneutische Vorgang der modifizierenden Aneignung der religiösen Ausdrucksmittel, die eine Vergangenheit zur Verfügung gestellt hat, zum Ausdruck der eigenen religiösen Erfahrung, die im Kontakt mit dieser Tradition entsteht.⁹

1.1.3 Die Geschichte als Ergebnis religiöser Erfahrung und als Medium der Offenbarung

Dieser Geschichtszusammenhang ist in religionsgeschichtlicher Rücksicht ein fortlaufendes Geschehen der Offenbarung, die sich an Personen festmacht und durch deren Selbstaussdruck vermittelt. ‚Offenbarung‘ besagt dabei selbstverständlich nicht die Mitteilung verborgener gegenständlicher Wahrheiten, sondern, wie Troeltsch schreibt, eine innere Erregung, die einem religionsgeschichtlichen Zusammenhang entspringt,

7 Soweit ist das Konzept den Grundlagen der Absolutheitsschrift verpflichtet.

8 Troeltsch, Glaubenslehre (s. o. Anm. 3), 73 f., vgl. §§ 7–9

9 Vgl. a.a.O., 44 f. (Diktat), vgl. 20 (Diktat).

sich durch die geschichtlich bereitgestellten Ausdrucksmittel stabilisiert und sich dieser Mittel zu ihrem Ausdruck bedient und so fortpflanzt.¹⁰

So greift der in Jesus von Nazareth wirksam gewordene religiöse Impuls zu seinem Selbstaussdruck nach der Vorstellungswelt des Alten Testaments, prägt sie um und entwickelt die in ihr angelegten prophetischen Elemente zu einer personalistisch-ethischen Menschheitsreligion fort; die Kirchengeschichte wiederum ist die fortschreitende, in von diesem Geist ergriffenen Persönlichkeiten sich manifestierende Fortschreibung und Ausarbeitung dieses Impulses. In dieser Wirkungsgeschichte kommt zur Entfaltung, was die Person Jesu ist;¹¹ hier hat etwa Martin Kähler Pate gestanden: „In Jesus steckt der ganze jüdische Prophetismus, und die ganze Entwicklung des Christentums ist als aus ihm hervorgehend zu betrachten. Es muss in ihm gelegen haben, was aus ihm ward. Wir dürfen ihn nicht in der Begrenztheit der Erscheinung erblicken: Erst im Strahl der Wirkung, im Lichte eines Paulus, eines Augustinus, eines Luther verstehen wir ihn ganz.“¹²

Genau diesen als fortschreitende Entwicklung gefassten Zusammenhang der Religionsgeschichte entfaltet Troeltsch im ersten der beiden Teile der *Glaubenslehre* unter dem Stichwort der ‚historisch-religiösen‘ Elemente, deren Behandlung er der Entfaltung des ‚gegenwärtig-religiösen‘ Bewusstseins voranstellt. Die ‚historisch-religiösen‘ Sätze tragen der Tatsache Rechnung, dass es den christlichen Glauben nur in der Bezugnahme auf die Person Jesu von Nazareth und damit als Bezugnahme auf die Geschichte und im Medium einer Geschichte gibt.¹³ Die Voranstellung der ‚historisch-religiösen‘ Sätze hat darin ihre Logik, dass die christologisch konzentrierte Christentumsgeschichte die Quelle und der Formationsgrund, das Medium ist, durch das hindurch gegenwärtig religiöses Bewusstsein im Sinne eines dieser Geschichte entspringenden und von ihr gestützten, dann aber autonomen Gottesver-

10 A.a.O., 83 f. zum Verhältnis der Autonomie des religiösen Bewusstseins zu den von der Tradition bereitgestellten Medien; vgl. die als Hintergrund angedeutete religionssoziologische Zuordnung von Kirche, Sekte und Mystik: a.a.O., 84 Mitte.

11 Vgl. den Beitrag von Alf Christophersen in diesem Band.

12 Troeltsch, Glaubenslehre (s. o. Anm. 3), 114 f. (Nachschrift). Die eigentümliche Koinzidenz dieser Feststellung mit dem hermeneutischen Ansatz des gegenwärtigen Papstes sei am Rande notiert, vgl. dazu auch a.a.O., 46 f. (Nachschrift), dazu Notger Slenczka, ‚Wahrhaftig‘ auferstanden? in: Thomas Söding (Hg.), *Tod und Auferstehung Jesu*, Freiburg 2011, 179–201, hier: 180–182.

13 Vgl. Troeltsch, Glaubenslehre (s. o. Anm. 3), 80–84 (Diktat).

hältnisses (83 f. [Diktat]) entsteht: Durch die Wirkungsgeschichte Jesu hindurch vergegenwärtigt und realisiert sich sein Gottesverhältnis an einem neuen Ort.¹⁴

1.1.4 Das christliche Prinzip

Auf der anderen Seite aber ist die Religionsgeschichte nicht einfachhin in ihrer Faktizität Medium gegenwärtiger religiöser Bestimmtheit,¹⁵ sondern sie erschließt sich einer religiösen Deutung, die – in einem Akt der ‚Divination‘ – in der Fülle der Geschichte ein Zentrum erfasst, das sich in historischen Persönlichkeiten manifestiert und über sie und ihren Selbstaussdruck ein gegenwärtiges religiöses Leben eröffnet: „Es ist [...] am Glauben in erster Linie seine innere Gegenwartswahrheit und Kraft zu betonen, aber zugleich auch der Zusammenhang dieser Gegenwartskraft mit der Vergegenwärtigung und Verlebendigung der *geschichtlichen Grundlagen*. Jene Grundlagen [...] nimmt der Glaube auf, wertet und deutet sie religiös als Höhepunkt der göttlichen Selbstmitteilung und Offenbarung. So ergeben sich die historisch-religiösen Sätze als wirklich religiöse, nicht geschichtswissenschaftliche Sätze.“¹⁶

Troeltsch zielt also ab auf den auch in der Wesensschrift beschriebenen hermeneutischen Prozess, in dem sich in der Vielfalt der Geschichte ein Sinn erschließt, der den gegenwärtigen Lebensvollzug orientiert und sich in ihm erneut vergegenwärtigt und auslegt.¹⁷ Durch den Eindruck von religiös bewegten Stifterpersönlichkeiten – im Zentrum der Person Jesu – pflanzt sich im Medium ihrer Wirkungsgeschichte ein religiöser Impuls bis in die Gegenwart fort.

Es gibt daher den von der Person Jesu ausgehenden Offenbarungsimpuls immer nur im Medium der Christentumsgeschichte, das heißt: der Vorgeschichte, die Jesus von Nazareth und die ihn deutenden Jünger selbst aufnehmen und zugleich unter dem Eindruck der ‚göttlichen Selbstmitteilung‘ deuten; und der Wirkungsgeschichte, in der dieser Offenbarungsimpuls sich erschließt, entfaltet und vermittelt (114 f. [Nachschrift]). Die Religionsgeschichte erschließt sich dem Betrachter auf die Einheit einer Bewegung oder eines Grundmotivs hin, das sich in

14 Vgl. a.a.O., 48–50 (Nachschrift). Hier wird in der Tat die historische Arbeit zum Medium der Vergegenwärtigung, Jörg Lauster, Prinzip und Methode (HUTH 46), Tübingen 2004, 239–249, bes. 243–247.

15 Vgl. den Beitrag von Dietrich Korsch in diesem Band.

16 Troeltsch, Glaubenslehre (s. o. Anm. 3), 84 f. (Diktat).

17 Vgl. Ernst Troeltsch, Was heißt ‚Wesen des Christentums‘?, in: Ders., GS II, Aalen 1981 (ND der 2. Aufl. Tübingen 1922), 386–451, dort: 393–397.

ihr darstellt – das nennt Troeltsch „das christliche Prinzip“ (71 [Diktat]), das nur im Medium seiner Geschichte sich manifestiert und in diesem Medium nach dem gegenwärtigen Bewusstsein greift. In diesem deutenden Zugriff auf die Geschichte schreibt sich zugleich diese Geschichte fort: „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung.“¹⁸

Das impliziert die Feststellung, dass Troeltschs hermeneutisches Programm darauf abzielt, zu zeigen, dass der christliche Glaube sich zwar konstitutiv auf Historisches bezieht und ‚historisch-religiöse‘ Sätze ausbildet, dennoch nicht durch historische Tatsachenfeststellungen begründet und begründbar ist. Nicht das isolierte Faktum der Geschichte Jesu, aber auch kein von der Geschichte Jesu abgelöster Überzeugungskomplex begründet den christlichen Glauben, sondern die Wahrnehmung dieses Lebensvollzuges im Ganzen einer Geschichte, die für den gegenwärtigen Betrachter einen Sinn und damit eine Deutung nahelegt.¹⁹

1.1.5 Aufklärung der Religion als Aufgabe theologischer Reflexion

Eines letzten vorbereitenden Gedankenschrittes bedarf es noch: In diesem Zusammenhang der Vergegenwärtigung hat die Theologie eine spezifische Aufgabe: Die subjektive religiöse Erfahrung spricht sich nämlich aus in vielfach gegenständlichen religiösen Vorstellungen – in einer Rede von Gott, Christus, dem Menschen, und bedient sich dabei der Materialien, die sie als Ergebnis der Religionsgeschichte vorfindet, greift sie auf und bildet sie fort. Die Vorstellungen, in denen sich Religion ausspricht, sind zwar einerseits sekundär – sie sind nicht etwa Beschreibung des erfahrenen Grundes, sondern sie sind Ausdruck dieser Erfahrung; andererseits gehört es damit eben zur Geschichtlichkeit des Glaubens bzw. der Gotteserfahrung hinzu, dass es diese nur als ausgesprochene und somit gedeutete gibt.²⁰

Die Aufgabe der Theologie im engeren Sinne ist die Klärung und Aufklärung der Vorstellungen, in denen der Glaube sich realisiert – und hier hebe ich jetzt nur ein Moment hervor: Die Darstellung der historisch-religiösen Elemente des Christentums hat eine dogmenkritische Grundtendenz. In allen Lehrstücken des ersten Teils der *Glaubenslehre*

18 Vgl. Troeltsch, Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? (s. o. Anm. 17) 431.

19 Hier müsste man die Überlegungen und Andeutungen in Troeltsch, *Glaubenslehre* § 6 und 8 genauer und unter Bezugnahme beispielsweise auf die Wesensschrift (Anm. 17) analysieren.

20 Dazu Troeltsch, *Glaubenslehre* (s. o. Anm. 3), § 3 u. § 6, jeweils Diktat und Nachschrift (39–46 u. 46–56 sowie 81–85 u. 86–97).

wird die Genese der gegenständlichen dogmatischen Aussagen jeweils in einer Abfolge nachgezeichnet, die von der Urgemeinde über die apostolische Zeit bis zu den Vätern der Alten Kirche verläuft; es kommt zur Darstellung, in welchem Sinne die Dogmen eine Funktion in der Aussprache der religiösen Erfahrung haben; andererseits kommt genau damit zur Darstellung, dass und wie sich die theologische Durchdringung dieser Erfahrung gegen diese Erfahrung verselbständigt und sich als objektive Rede etabliert. Dem entspricht auch die Gesamtanlage des ersten Teils der *Glaubenslehre*, die unter der Überschrift „Jesus Christus als Gegenstand des Glaubens“ ausgeht von den traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Person Jesu (§ 7), dann die Ausbildung der Christologie und die Verständigung der Kirche über sich selbst verfolgt (§ 8 und 9), um dann in der im Christentum vollzogenen Ausbildung eines spezifischen Gottesbegriffs zu enden (§ 10) – die Darstellung Troeltschs folgt im Rahmen der Darstellung der historisch-religiösen Aussagen der Bewegung der Vergegenständlichung des christlichen Impulses sowohl im Aufbau der einzelnen Paragraphen wie in der gedanklichen Bewegung, die sie zusammenhält. Das damit verbundene kritische Programm entspricht demjenigen Schleiermachers, der ja auch die gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens als Ausdruck des christlich-frommen Bewusstseins reformuliert. Bei Troeltsch gewinnt dies Programm dadurch eine neue Gestalt, dass es unter die Bedingungen der durchgängigen Historisierung aller Aussagen des Glaubens tritt; es steht damit dem Programm des Lehrbuchs der Dogmengeschichte Harnacks eigentlich noch näher.²¹

1.2 Der Ort der Trinitätslehre

Damit schließt sich zwanglos die Verortung der Trinitätslehre an, denn die kritische Rezeption, die Troeltsch hier vollzieht, lässt den skizzierten aufklärenden Sinn theologischer Arbeit gut hervortreten. Die Trinitätslehre findet sich am Ende der Darstellung der historisch-religiösen Elemente des christlichen Glaubens, also im Rahmen der Darstellung der Medien, auf die bezogen und durch die hindurch sich gegenwärtiges religiöses Bewusstsein bildet. Sie folgt damit auf die Darstellung der

21 Vgl. Notger Slenczka, Die Theologische Fakultät 1880–1945, in: Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), Geschichte der Universität Unter den Linden 1810–2010, Bd. 5, Berlin 2010, 53–106, hier: 57–61; vgl. 70–72.

Gottesvorstellung des alttestamentlichen Prophetismus (§ 7), der Persönlichkeit Jesu (§ 8) und der Wirkungsgeschichte seines Impulses mit einem Zentrum in der Reformationszeit (§ 9). Sie bildet den Abschluss dieses Durchgangs durch die historischen Grundlagen des gegenwärtigen christlichen Bewusstseins und bietet inhaltlich die Darstellung der Neuformierung der Gotteslehre, die sich im Christentum vollzieht.

1.2.1 Gottes Offenbarung als Wesensmerkmal Gottes

In der Trinitätslehre, so stellt Troeltsch fest, reflektieren sich die historisch-religiösen Sätze in den Gottesgedanken hinein: Die Aussagen über die Trinität haben die Funktion, die in der Gemeinde als geschichtliche Manifestationen Gottes erfahrenen Medien – die Offenbarung in Christus und die Erfahrung seiner Gegenwart in der Kirche im Geist – im Wesen Gottes selbst zu begründen. „Die historisch-religiösen Sätze sind nun aber doch vor allem religiöse Sätze, und ihre religiöse Bedeutung beruht auf der Erfüllung des Gottesgedankens mit dem konkret-christlichen Sinne. So kann es nicht ausbleiben, daß diese Sätze in den Gottesgedanken selbst hineinreflektieren. Er muß so gedacht werden, daß diese geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes als aus dem Wesen Gottes selbst hervorgehend empfunden wird. Diese Hineinreflektierung der historisch-religiösen Sätze in den Gottesbegriff stellt sich dar in der Trinitätslehre, die nichts anderes ist, als der Versuch der Herstellung einer *inneren Wesensbeziehung Gottes auf seine geschichtliche Offenbarung*.“²²

Dass das durch das Mittel der geschichtlichen Selbstoffenbarung erfahrene Göttliche bestimmt ist durch diese Offenbarungsgeschichte, dass also der christliche Glaube keine überzeitliche Wahrheit, sondern notwendig geschichtlich ist – dies festzuhalten ist der Sinn der Trinitätslehre. Damit hat die Trinitätslehre bei Troeltsch – wie auch bei Schleiermacher und bei Tillich – zusammenfassenden Charakter. Es ist eine Eigentümlichkeit der Bezugnahme aller drei Theologen auf die Trinitätslehre, dass sie sie zunächst als zusammenfassende Manifestation des je eigenen Ansatzes wahrnehmen – ähnlich wie Troeltsch deutet Schleiermacher sie als Ausdruck der religiösen Wertschätzung Jesu bzw. des in der Kirche erfahrenen Geistes;²³ auch bei Tillich fasst die Trinitätslehre in hoch-

22 Troeltsch, *Glaubenslehre* (s. o. Anm. 3), 122 (Diktat; kursiv im Original gesperrt).

23 Zu Schleiermacher unten 2.

komplexer Weise die drei Teile der *Systematischen Theologie* zusammen.²⁴

1.2.2 Die Kritik an der Lehre von einer ‚immanenten‘ Trinität

Andererseits aber ist allen drei Theologen das entfaltete trinitarische Dogma, verstanden im Sinne der Behauptung einer ‚immanenten‘ Trinität, einer internen Differenziertheit Gottes in drei Personen von Ewigkeit her, ein Selbstmissverständnis des Glaubens. Ich exemplifiziere das wieder an Troeltsch:

Liest man nämlich die kurze Passage zur Dogmengeschichte der Trinitätslehre (122 f. [Diktat] und 125 f. [Nachschrift]) genau, dann merkt man, dass Troeltsch im Laufe des Abschnitts eine Entwicklungsgeschichte derjenigen Bestimmungen, mit denen das Christentum die Verbindung des Gottesgedankens mit der spezifisch christlichen Erschließungsgeschichte formuliert, vorträgt, für die er die Stationen der Urgemeinde, der „apostolischen Ideenwelt“ und schließlich der Kirchenväter abschreitet. Troeltsch geht davon aus, dass diese Behauptung einer Bindung des Göttlichen an seine Offenbarungsgestalten sich zunächst in christologische Sätze fasst – die Urgemeinde bedient sich des Messiasglaubens, später der Logoslehre, um die Wesensbeziehung Gottes auf die christologisch fokussierte Offenbarung zu verdeutlichen. Die apostolische Ideenwelt formuliere sich über die „Zusammenstellung von Gott dem Vater, Christus dem Sohn und dem Heiligen Geist“ (122 [Diktat]), in der Absicht, damit „die in der apostolischen Anschauung und Theologie angenommene Verbindung des ewig gegenwärtigen Religiösen, das heißt des Glaubens an den erlösenden Vatergott, mit der historischen Offenbarung in Christus und mit den [...] fortwirkenden Geisterweisungen zu bezeichnen“²⁵.

D.h.: Die im Mittelpunkt der Religion stehende Offenbarung – im Sinne eines unverfügbaren Bewegtwerdens menschlicher Existenz, das sich ausspricht und versteht in einer Rede über Gott – fasst Troeltsch in der Wendung „des ewig gegenwärtig Religiösen“ zusammen (122 [Diktat]). Die Funktion der Trinitätslehre ist es nun, nicht nur die Persönlichkeit Jesu als Manifestation dieses Göttlichen, sondern umgekehrt dieses ‚ewig gegenwärtig Religiöse‘ – dasjenige, was die gegenwärtige Gemeinde ausgehend von Christus erfährt (vgl. 88! [Nachschrift]) – als

24 Dazu unten 3.1.

25 Troeltsch, Glaubenslehre (s. o. Anm. 3), 122 f. (Diktat).

bestimmt durch das Historische zur Sprache zu bringen. Die Funktion der Trinitätslehre ist es also zunächst, die Geschichtlichkeit des Christentums so zur Sprache zu bringen, dass dieses Geschichtliche zum Wesen ‚des Religiösen‘ (der gegenwärtigen Gotteserfahrung) hinzugehört.

1.2.3 Die Geschichte des Trinitätsdogmas als dessen Kritik

Troeltsch zeichnet nun die Entstehung des expliziten trinitarischen Dogmas nach.²⁶ Seine Diagnose ist die, dass am Anfang der christologischen und trinitarischen Lehrentwicklung eine Erfahrung der Gottesgemeinschaft steht, die zunächst an die Persönlichkeit und die Verkündigung Jesu bzw. an die von seinem Geist erfassten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte geheftet ist. Die hier erfahrene religiöse Wirkung schlägt sich in einer Wertschätzung, einer religiösen Deutung der Person Jesu und entsprechenden Prädikationen nieder: Die Person Jesu wird im Messiasglauben der Urgemeinde oder später in der Deutung als Logos als Organ und Ort der Gegenwart Gottes gedeutet – um Deutungsakte handelt es sich ganz ausdrücklich.²⁷

Diese an der Person Jesu haftende religiöse Erfahrung wird in der Rede vom Logos und ihr Fortwirken in der Gemeinde in der Rede vom Geist zusammengefasst.²⁸ Diese Geschichte wiederum wird als Geschichte der Selbstmanifestation Gottes verstanden, d. h.: die Geschichte der Selbstmanifestation gehört zum Wesen Gottes, der sich der religiösen Deutung aus dieser Geschichte erschließt, selbst – das ist der ursprüngliche Sinn der Trinitätslehre.

Die Lehre von der immanenten Trinität schließlich formuliert eben dieses Anliegen unter den Bedingungen eines kosmologischen Gottesbegriffs und (so deutet Troeltsch das Anliegen der Athanasius folgenden patristischen Theologen) denkt den ewig transzendenten Weltgrund als denjenigen, der in sich so differenziert ist, wie er sich in der auf Jesus von Nazareth hin führenden und von ihm ausgehenden Geschichte zeigt. Die Trinitätslehre spricht von Gott als der gegenständlichen Bedingung der Möglichkeit der Offenbarung: „Aus ihm [sc. dem Messiasglauben der Urgemeinde] ist durch die Vermittlung der Logoslehre die Trinitätslehre hervorgewachsen, die nichts aussagt über den eigentlichen geistigen

26 Zum folgenden vgl. a.a.O., 122 f. (Diktat); das folgende begründet sich auf eine Satz-für-Satz-Analyse des Abschnittes 2. des Diktats zu § 10 (a.a.O., 122 f.) sowie die entsprechende Passage der Nachschrift (a.a.O., 124 f.).

27 Vgl. a.a.O., 102 (Diktat), vgl. 106 f. (Nachschrift).

28 Vgl. a.a.O., 122 und ausführlich § 8 und 9.

Inhalt des christlichen Gottesbegriffs, aber Gottes Wesen mit seiner geschichtlichen Offenbarung zusammenknüpft und diese Funktion auch in ihrer abstraktesten athanasianisch-augustinischen Gestalt behält, wo sie von der Beziehung auf das geschichtliche Element sich möglichst weit entfernt, aber doch in ihm ihren christozentrischen Sinn behält.²⁹

1.3 Recht und Grenze des trinitarischen Dogmas

Entfaltet man die in wenigen Sätzen nurmehr angedeutete Position etwas, so wird man sagen müssen, dass die ausgebildete Trinitätslehre nach Troeltsch ein selbstwidersprüchliches Unterfangen ist: Das Anliegen, gerade die engste Verbindung des in der Jesusgeschichte und ihrer Wirkungen erfahrenen Göttlichen mit dieser Geschichte auszusagen, realisiert sich unter den Bedingungen der griechischen Metaphysik mittels der Rede von einem Gott, der gerade nicht in der Geschichte, sondern jenseits der Geschichte deren ewiger, von der Geschichte nicht berührter Grund und Voraussetzung ist: „Von dieser homousianischen Trinität unterscheidet sich die apostolische Formel, welche nur eine ökonomische Trinität meint, das heißt die göttliche Weltregierung in dieser Formel ausspricht. In der hier gelehrteten Heilsökonomie offenbart Gott seine Liebe in Christo, der dann als der von der Welt geschiedene Messias seinen Gläubigen den Geist zurückläßt. Hier schiebt sich also Historisches und Religiöses ineinander. Die homousianische immanente Trinität dagegen bedeutet etwas Zeit- und Geschichtsloses. Sie bedeutet ein ewiges Geschiedensein der Gottheit in Drei, und diese Drei doch zu denken als Eins.“³⁰

Sobald nun die kosmologischen Voraussetzungen der griechischen Metaphysik und der damit verbundene Gottesbegriff sich auflösen bzw. aus der Glaubenslehre ausgeschieden werden (123 [Diktat]), bleibt als Quelle der Rede von Gott die Verkündigung Jesu und als Würdeprädikat Jesu bzw. des in der Kirche erfahrenen Geistes das des Mediums der Offenbarung Gottes übrig: „Die heutige Darstellung entwickelt den inhaltlichen Sinn des Gottesbegriffs rein aus der Verkündigung Jesu von Gott. [...] Da nun aber doch der Gedanke der erlösenden Offenbarung Gottes in Christo und durch den Heiligen Geist als die kürzeste Zusammenfassung des christlichen Glaubens bestehen bleibt, so bleibt auch

29 A.a.O., 122 (Diktat).

30 A.a.O., 125 (Nachschrift).

jene Dreiheit bestehen. Sie kann nur nicht mehr im Sinne der immanenten, sondern lediglich im Sinne der sogenannten ökonomischen Trinitätsformel verstanden werden.“³¹

Damit kehrt mit der Kritik der Rede von einer übergeschichtlichen Dreieinigkeit Gottes das gegenwärtige christlich-fromme Selbstverständnis eben einerseits an die Anfänge der christlichen Lehrbildung zurück; andererseits wird der ursprüngliche Charakter der religiösen Rede – Ausdruck der durch Geschichte vermittelten religiösen Erfahrung zu sein – wiederhergestellt. Die Glaubensvorstellungen und die dogmatischen Lehrgebilde, die sich ihnen anschließen und die den ursprünglichen Impuls unter den Bedingungen des griechischen Denkens durcharbeiten, werden wieder zurückgeführt auf die ursprüngliche Erfahrung im Umgang mit der Person Jesu, der sie entsprungen sind, denn: Der Glaube ist ursprünglicher und früher als die Dogmatik und die Glaubenslehre.

2. Schleiermacher

Dies ist nun eine Einsicht, die auch den Umgang der beiden anderen heroi eponymoi dieses Kongresses mit der Trinitätslehre prägt. Bei beiden ergibt sich die Trinitätslehre zunächst als zusammenfassende Reflexionsgestalt des christlichen Glaubens; dies ist das Recht einer Trinitätslehre im Sinne einer ‚ökonomischen Trinität‘.³² Andererseits manifestiert sich in der Lehre von einer immanenten Trinität eine Verselbständigung der doktrinalen Gestalt des Christentums von deren religiösen Grundlagen.

31 A.a.O., 123 (Diktat)

32 Etwa Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, ²1830/31, in: Ders., KGA I,13/1 und 2, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin/New York 2003; Seitenverweise und Paragraphenangaben im fortlaufenden Text beziehen sich im Folgenden auf diesen Text. Bei Tillich liegen die Dinge etwas komplizierter, dazu unten 3.1.

2.1 Zweck und Grenze des trinitarischen Dogmas nach Schleiermacher

Ich verdeutliche das mit wenigen Strichen anhand von Schleiermacher, sehe dabei aus Zeit- und Platzgründen von seiner Studie zur Differenz der sabellianischen und der athanasianischen Trinitätslehre ab³³ und konzentriere mich auf die ‚Glaubenslehre‘:

In § 171, dem zweiten der trinitätstheologischen Paragraphen in der zweiten Auflage der ‚Glaubenslehre‘, zeigt Schleiermacher, dass die klassischen Trinitätslehre ihr Ziel nicht erreicht, das Verhältnis der drei Personen untereinander und das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den drei Personen ohne Subordination zu beschreiben.³⁴ Diesem Nachweis der internen Widersprüchlichkeit der Lehre von der immanenten Trinität geht in § 170 die Deutung des ursprünglichen Sinnes der Trinitätslehre voraus: Sie fasst nach Schleiermacher die Aussagen der zweiten Seite des Gegensatzes im zweiten Teil der ‚Glaubenslehre‘ zusammen, indem sie festhält, dass in demjenigen, was dem Menschen in der Person Jesu und im Gemeingeist der Kirche begegnet, nichts anderes und vor allem nichts Geringeres als Gott begegnet – das sei der Sinn der trinitarischen Bestimmungen. Auf der anderen Seite folgt dem Nachweis des Scheiterns der ausgebildeten Trinitätslehre an ihrem eigenen Anliegen ein weiterer § 172, in dem Schleiermacher einen Vorschlag zur Reformulierung des Anliegens der Trinitätslehre jenseits ihrer antisabellianischen Spitze vorträgt, mit der die in § 171 reflektierten Probleme vermieden werden könnten und die den Zweck hat, die Trinitätslehre so weit reformulierend zu rezipieren, wie sie Ausdruck der frommen Subjektivität sein kann.

Soweit wird nämlich, so Schleiermacher ausdrücklich, eine trinitarische Theologie auch von denjenigen vertreten, die die kirchliche Gestalt der athanasianischen Trinitätstheologie explizit ablehnen; in diesem Sinne gelesen sei die Trinitätslehre der – wie Schleiermacher noch in der ersten, aber nicht mehr in der zweiten Auflage in der These formuliert –: „Schlußstein der christlichen Glaubenslehre“ (§ 186).³⁵ Oder

33 Schleiermacher, Über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von der Trinität, in: Ders., KGA I,10, 223–305. Dazu Herms, Schleiermachers Umgang mit der Trinitätslehre (s. o. Anm. 1), 139–141, 147–150.

34 Schleiermacher, Der christliche Glaube (s. o. Anm. 32), § 171.2–5 (KGA I,13/2, 521–527), Zsf.: 5.

35 Schleiermacher, Der christliche Glaube, 1. Aufl. 1821/22, 2 Bde., hg. v. Hermann Peiter, Studienausgabe, Berlin/New York 1984.

anders: Die Trinitätslehre ist eine Funktion der soteriologisch konzentrierten Christologie – und das ist dasselbe wie: Die Trinitätslehre ist die Zusammenfassung der Erfahrung, dass im Einflussbereich des Geistes Christi es zu einer Neubestimmung der menschlichen Selbsterfahrung in dem Sinne kommt, dass ein Mensch sich in allen Lebensbezügen dankbar als schlechthin abhängig und darin als eins mit Gott erfährt. Die christologischen und pneumatologischen Doktrinen haben ihr Recht so weit, wie sie diese soteriologische Erfahrung reflektieren und zusammenfassen; dann aber sind sie auch unverzichtbar.³⁶ Die Christologie ist Reflex der Soteriologie. Die Trinitätslehre fügt diesem Ausdruck des frommen Selbstbewusstseins nichts hinzu.

2.2 Die Kritik an der Zuordnung des Wesens Gottes und der Person des ‚Vaters‘

Diese Kritik an der Trinitätslehre hat nun bei Schleiermacher wie bei Troeltsch eine Pointe, derer man nur auf den zweiten Blick ansichtig wird: Beide führen die ausgebildete altkirchliche Trinitätslehre auf die Verbindung der christlichen Rede von Gott mit der kosmologischen Metaphysik zurück – bei Troeltsch habe ich den Punkt referiert. Schleiermacher wiederum sieht zunächst als das eigentliche Anliegen der Trinitätslehre dies: Es gehe in dieser Lehrbildung darum, festzuhalten, dass das fromme Bewusstsein „nicht hyperbolisch“ werde, wenn es behauptet, dass Gott in Christus bzw. im Gemeingeist der Kirche sei; dies impliziere, dass Gott hier ebenso sei, wie er an sich sei – wobei dieses ‚an sich sein‘ nun keine Aseität Gottes sei, sondern die Art und Weise, wie das fromme Bewusstsein in und mit seinem Weltverhältnis sich schlechterdings abhängig wisse (528 f.). Damit ist Bezug genommen auf den ersten Hauptteil der ‚Glaubenslehre‘: „Gehn wir nun auf die ursprüngliche Tendenz der Lehre, nämlich deutlich zu machen, es sei kein hyperbolischer Ausdruck unseres Bewußtseins von Christo und von dem Gemeingeist der christlichen Kirche, wenn wir behaupten, daß Gott in beiden sei: so zeigt sich als die erste Aufgabe dieser Lehre, daß dieses eigenthümliche Sein Gottes in anderem bestimmt werden müsse in sei-

36 Auf dieser Pointe der Reformulierung der dogmatischen Tradition durch Schleiermacher insistiert die Interpretation von Eilert Herms: Ders., Schleiermachers Umgang mit der Trinitätslehre (s. o. Anm. 1), 149–154.

nem Verhältnis sowol zu dem Sein Gottes an und für sich, als zu dem Sein Gottes in bezug auf die Welt überhaupt.“³⁷

Schleiermacher versucht nun zu zeigen, dass die subordinatianische Tendenz der klassischen Lehre von der immanenten Trinität darin begründet ist, dass sie den Vater Jesu Christi innertrinitarisch als eigene Person demjenigen, was in Christus und in der Kirche erfahren wird, gegenüberstellt und gleichzeitig insgeheim den Vater mit dem Wesen Gottes identifiziert.³⁸ Diese Rede vom ‚Wesen‘ Gottes im Sinne des „Sein Gottes an und für sich“ sei nun eine Eintragung aus der religiös desinteressierten philosophischen Spekulation;³⁹ er schlägt daher vor, mit ‚Vater‘ das göttliche Wesen im Sinne des „Sein Gottes in bezug auf die Welt überhaupt“ zu bezeichnen, das nach der Anlage der ‚Glaubenslehre‘ im frommen Selbstbewußtsein unter dem Gegensatz immer schon gesetzt und vorausgesetzt ist.⁴⁰ Dieses kommt im Gottesbewusstsein Jesu und im Gottesbewusstsein der Kirche so zur Darstellung, dass in der Mitteilung dieses Gottesbewusstseins der Glaubende an ihm – Gott – Anteil erhält.

3. Anfrage – im Rekurs auf Tillich

Nun stellt sich mir aber die Frage, ob nicht die Unterscheidung des einen Wesens Gottes einerseits und der trinitarischen Differenzierung andererseits und damit die Unterscheidung des Vaters vom ‚Wesen‘ Gottes doch einen Sinn hat, der durch die von Troeltsch vorgeschlagene Reduktion auf eine ökonomische Trinität einerseits und der durch die Schleiermachersche Wiederbelebung einer sabellianischen Position andererseits nicht einholbar ist. Eine Skizze muss hier genügen, für die ich, wie angekündigt, einen Gedanken aufnehme, den der dritte der heroi eponymoi des Kongresses, nämlich Paul Tillich, notiert:

37 Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1831) (s. o. Anm. 32), § 172.1 (528)

38 A.a.O., § 171.5 (526 f.).

39 A.a.O., § 172.1 (528 f.).

40 Vgl. a.a.O., § 172.3 (531 f.).

3.1 Tillichs Aufnahme der Trinitätslehre

Bei Tillich steht die Trinitätslehre ausdrücklich ebenfalls an einem Endpunkt des theologischen Systems, nämlich am Ende des vierten Teils der Dogmatik,⁴¹ in dem die Frage nach der Zweideutigkeit des Lebens gestellt wird und – korrelativ – Gott unter den Symbolen für unzweideutige ‚Lebendigkeit‘ bzw. unzweideutiges ‚Leben‘ zur Beschreibung kommt.⁴² Spätestens mit dieser Beschreibung kommt heraus, dass die vorangehenden beiden Teile des Systems – der zweite und der dritte – mit dem vierten gemeinsam einen Zusammenhang bilden, in dem nicht drei ‚Fragen‘ des Menschseins jeweils getrennt behandelt und unter dem Aspekt der christlichen Rede von Gott beleuchtet werden, sondern die drei Fragen bauen ebenso wie die drei ‚Antworten‘ aufeinander auf und entfalten fortschreitend die Problematik des Menschseins einerseits und korrelativ das ‚Unbedingte‘ andererseits.⁴³ In diesem Sinne einer dreifachen Existenzproblematik und der entsprechenden dreifachen Gliederung der göttlichen Selbstmanifestation ist die Systematische Theologie auf eine ‚Dreifaltigkeit‘ des Handelns Gottes so angelegt, dass man unter Aufnahme der traditionellen Terminologie sagen könnte, dass die Systematische Theologie ihre Einheit in einer ökonomischen Trinität findet. Entsprechend ist der explizite Rekurs auf die Trinitätslehre in Teil 4 der *Systematischen Theologie* in den vorangehenden Teilen jeweils gegen Ende präludiert.⁴⁴ Auf der anderen Seite weist Tillich darauf hin (und hatte das schon in den entsprechenden vorangehenden Teilen des Systems getan), dass die Ausbildung der Trinitätslehre nicht einfach der dreifachen Selbstmanifestation Gottes als „schöpferische Macht, als erlösende Liebe und als Kraft ekstatischer Verwandlung“ entspringt, sondern dass daneben zwei weitere ‚Faktoren‘ verantwortlich sind und lehrbestimmend einfließen: „erstens die Spannung zwischen dem absoluten und dem konkreten Element in dem, was uns unbedingt angeht; zweitens die symbolische Anwendung des Begriffs ‚Leben‘ auf den göttlichen Grund des Seins“.⁴⁵ Faktisch wird mit diesen unauffälligen Bemerkungen behauptet,

41 Paul Tillich, *ST III*, Stuttgart 1966, 324–337. Verweise auf die *Systematische Theologie* im Folgenden mit Band- und Seitenzahl.

42 Vgl. a.a.O., 130–133.

43 Vgl. nur die Einleitung zum zweiten Band: Tillich, *ST II* (s. o. Anm. 6), 9–11, vgl. Ders., *ST III* (s. o. Anm. 41), 327.

44 Vgl. nur: Tillich, *ST II* (s. o. Anm. 6), 155 im Kontext von 150–162; Paul Tillich, *ST I*, 180 ff.

45 Vgl. Tillich, *ST III* (s. o. Anm. 41), 324.

dass die sperrigen Momente einer kirchlichen Trinitätslehre – die immanente Differenzierung Gottes und die Unterscheidung des Wesens und der Trinität Gottes – als Momente einer am Lebensinteresse des Menschen orientierten Theologie reformulierbar sind. Denn der zweite der ‚Faktoren‘ hebt darauf ab, dass ‚Leben‘ immer den Charakter eines Prozesses hat, der die Bejahung und Integration eines Andersseins impliziert; wenn das, was uns unbedingt angeht, als ‚Leben‘ symbolisiert wird, dann wird es als intern strukturiert betrachtet.⁴⁶ Interessanter ist aber der erste ‚Faktor‘, mit dem Tillich auf die im Christentum in der konstitutiven Bezugnahme auf die Inkarnation realisierte Einheit von Absolutem und Konkretem abhebt, von der alle Lehrstücke durchzogen sind.⁴⁷ Diese Unterscheidung und Zuordnung zielt auf das komplexe Verhältnis von Selbstmanifestation (‚konkretes Element‘) und Entzogenheit (‚absolutes Element‘), das viele Momente des Tillichschen Denkens durchzieht und das sich insbesondere in der Semantik des Begriffs des ‚Symbol‘ niederschlägt.⁴⁸ Der Begriff ‚Absolutes‘ bzw. die Rede von dem „absoluten [...] Element in dem, was uns unbedingt angeht“ wiederum hebt auf die Nichtgegenständlichkeit dessen ab, was unbedingt angeht, darauf also, dass dasjenige, was unbedingt angeht, so verfasst ist, dass es sich in seinen Manifestationen zugleich entzieht (I, 19), mit ihnen nicht identisch ist. Die trinitätstheologische Rede vom ‚Wesen‘ Gottes trägt Tillich in diese Grundstruktur ein und verifiziert sie mit ihr. Damit stellt sich die Frage, ob die Rede vom ‚Wesen‘ Gottes und die Rede von innertrinitarischen Relationen tatsächlich eine metabasis eis allo genos darstellt und die auf religiöse Erfahrung gestützte Rede von Gott illegitimerweise mit einem spekulativ erschwungenen Gottesbegriff verbindet, oder ob die Rede vom ‚Wesen‘ Gottes nicht selbst eine Entzogenheit zur Sprache bringt, die ein entscheidendes Moment an der christlich frommen Erfahrung darstellt – dies soll im folgenden lediglich noch angedeutet werden.

46 Vgl. a.a.O., 325, dazu Bd. I, 280 ff., bes. 288–290.

47 Tillich, ST III (s. o. Anm. 41), 325; vgl. dazu Bd. I, 32, 187 f.

48 Dies müsste man anhand der zentralen Begriffe – beispielsweise dem des Symbols oder der Verhältnisbestimmung von Essenz und Existenz – ausweisen.

3.2 Der ‚spekulative‘ Gottesbegriff und die (religiöse) Selbsterfahrung

Die erste Frage wäre also die, ob tatsächlich der in der Rede vom ‚göttlichen Wesen‘ in Anspruch genommene Gottesbegriff an einen außertheologischen und spekulativen Erschließungsgang gebunden ist, den etwa die klassischen Gottesbeweise vorgeben – dies ist der zentrale Einwand bei Troeltsch und bei Schleiermacher, der oben referiert ist; und es stellt sich darüber hinaus weitergehend die Frage, ob tatsächlich dieser Gottesbegriff in erster Linie von einem ‚Sein für sich‘ Gottes und damit nicht von einem Moment des frommen Selbstbewusstseins handelt, oder ob nicht doch dieser Begriff – gerade in diesem Anspruch, von einem ‚Sein-an-sich‘ zu handeln! – eine Selbstaussage frommen Bewusstseins ist.

3.2.1 Kritik an spekulativen Eintragungen

Schleiermacher und Troeltsch verweisen darauf, dass der Gottesbegriff, der die Rede vom ‚Wesen‘ Gottes (im Unterschied zu den drei Personen) ermöglicht, spekulativ generiert ist, d. h. nicht dem spezifisch religiösen Selbstverhältnis entspringt, sondern dem Interesse des müßigen Welterkennens an einer Abschlussfigur. Tillich hingegen unternimmt den Versuch, auch noch die bei Troeltsch und Schleiermacher als Ergebnis einer spekulativen, existentiell desinteressierten Metaphysik dem religiösen Gottesbegriff entgegengesetzte Rede von Gott als Ausdruck wenigstens einer religiösen Frage und eines existentiellen Interesses zu deuten.⁴⁹ Das Modell, dem dieser Begriff entsprungen sein soll, ist der kosmologische Gottesbeweis, der Ausdruck der Frage nach Gott sei.⁵⁰ Nun setzen aber die meisten kosmologischen Gottesbeweise nicht voraus, dass sich ein Begriff von Gott erst aus dem Beweis ergibt, sondern sie setzen voraus, dass eine Rede von Gott bereits vor jedem Beweis statthat; dass diese Rede aber keinesfalls sich nur im Einflussbereich des Geistes Christi manifestiert. Näher besehen hat man es hier damit zu tun, dass die Gottesbeweise lediglich die Aufklärung einer vortheoretisch schon immer gegebenen Erfahrung darstellen wollen, die im semantischen Gehalt des Begriffs „Gott“ sich zusammenfasst und ausspricht. Es ist immer schon

49 Etwa Tillich, ST I, 187, Anm. 1! Vgl. die Aufnahme der Gottesbeweise als Ausdruck der Frage nach Gott bzw. dem Sein in Bd. I, 238–245.

50 Zum folgenden vgl. Notger Slenczka, Gottesbeweis und Gotteserfahrung. Überlegungen zum Sinn des kosmologischen Arguments und zum Ursprung des Gottesbegriffs, in: Edmund Runggaldier u. a. (Hg.), Letztbegründungen und Gott, Berlin 2010, 6–30.

so, dass der umlaufend verwendete Begriff ‚Gott‘ das Moment des Bedingens und der Unbedingtheit einschließt, den der ‚Gottesbeweis‘ explizit heraushebt: „et hoc omnes intelligunt Deum – das genau ist der semantische Gehalt des (umlaufenden) Begriffs ‚Gott‘“.

Genau diese dem Beweisanliegen zugrundeliegende Struktur des menschlichen Selbstverhältnisses, das sich immer schon unter Einschluss aller Wirklichkeit als schlechthin abhängig weiß und implizit das ‚woher‘ der Abhängigkeit von aller Wirklichkeit unterscheidet, bringt der erste Teil der ‚Glaubenslehre‘ zur Sprache. Schleiermacher bietet hier im Grunde eine bewusstseinstheoretische Reformulierung des Gehaltes des kosmologischen Gottesbeweises und kann genau darum behaupten, dass der Nachweis der Allgemeinheit des Bewusstseins schlechthinniger Abhängigkeit alle Gottesbeweise überflüssig macht.⁵¹

Das bedeutet aber, dass das fromme Selbstbewusstsein als Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit genau die Momente einschließt, die der kosmologische Gottesbeweis explizit macht: Wo es sich ausspricht oder aussprechen will, bietet es sich an, nach der Chiffre des letzten bestimmenden Grundes aller Wirklichkeit zu greifen. Das würde bedeuten, dass die traditionelle Rede vom ‚Wesen‘ Gottes nicht das zufällige Produkt der Begegnung der orientalisch-personalen Offenbarungsreligion mit dem griechischen Geist darstellt, wie sich das bei Troeltsch liest.⁵² Vielmehr bietet der ‚metaphysische Gottesbegriff‘ eine begriffliche Struktur an, die geeignet ist, unmittelbare menschliche Selbsterfahrung – das ‚woher‘ schlechthinniger Abhängigkeit oder die Struktur desjenigen, worauf menschlicher endlicher Lebensvollzug ausgerichtet ist – auf den Begriff zu bringen. Die Rede vom Wesen Gottes hält diese Struktur fest und hält damit die Unterscheidung zwischen der spezifisch christlichen Erfahrung und dem darin sich ebenso manifestierenden wie entziehenden ‚Abgrund des Seins‘ (oder, mit Schleiermachers Rede gesprochen: die in Gefühl und Anschauung des Universums unverzichtbare Unterscheidung zwischen dem Universum und seiner Manifestation).

51 Vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre² (s. o. Anm. 32), § 33; es geht Schleiermacher natürlich nicht um einen Beweis im Sinne des schließenden Übergangs von einer Voraussetzung zu einer davon ontisch unterschiedenen Folge, auf die jene hinweist, sondern um das ‚Mitgesetzsein‘ Gottes im fundamentalen Selbstverhältnis des Menschen; dazu a.a.O., § 4.

52 Tillich, ST I, 187 Anm. 1.

3.2.2 Ambivalenz des Bewusstseins schlechthinniger Abhängigkeit?

Die von der kirchlich vermittelten Begegnung mit Jesus von Nazareth ausgehende Rede von Gott setzt dieses Selbstverhältnis – das alle endliche Wirklichkeit einschließende Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit, das sich in einer Rede von einem ‚Woher‘ ausspricht – immer schon voraus und schließt es ein – so Schleiermacher. In demselben Sinne geht Tillich davon aus, dass es für jede Rede von Gott unverzichtbar ist, zwischen dem Grund und Abgrund des Seins einerseits und der Weise seiner Selbstmanifestation zu unterscheiden (III, 330). Die Frage ist nun aber in der Tat, ob diese Neubestimmung in ein spannungsloses Verhältnis zur vorausgesetzten Rede von Gott tritt, wie Schleiermacher annimmt, wenn er das Sein Gottes in Christus umstandslos mit jenem im Weltverhältnis mitgesetzten Bewusstsein des Woher der Abhängigkeit identifiziert. Es stellt sich die Frage, ob das Verhältnis nicht vielmehr höchst spannungsvoll ist und etwa in dem Sinne zu verstehen wäre, wie Luther das Verhältnis von Deus absconditus und Deus revelatus beschreibt. Wenn dies Spannungsverhältnis die Struktur religiöser Erfahrung, die sich in einer Rede von Gott ausdrückt, phänomengerecht und damit adäquat darstellt, dann wäre in das Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit, das im ‚Bewusstsein unter dem Gegensatz‘ als Vorausgesetztes mitgesetzt ist, die Ambivalenz einzutragen, die Luther unter dem Stichwort des Deus absconditus beschreibt: eine Erfahrung nämlich, nach der der Mensch die Undurchsichtigkeit seines Geschicks nur so adäquat zum Ausdruck bringen kann, dass er das Woher der Abhängigkeit unter der Figur des Sich-Ausgeliefert-Wissens an einen anonymen, bestimmenden Willen ausspricht, der nicht eindeutig ist. Schleiermacher geht grundsätzlich davon aus, dass das Bewusstsein der Abhängigkeit ein Bewusstsein wohlthuender Abhängigkeit ist. Stimmt das im Sinne von: Ist das phänomengerecht?

3.3. Die Unterscheidung von Wesen und Trinität als Ausdruck der christologischen Neubestimmung des frommen Bewusstseins und des in ihm erschlossenen ‚Woher‘

Wenn man die von Luther mit der Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus gezogene Linie aufnimmt und einzeichnet in eine bewusstseinstheoretische Reformulierung des Gottesbegriffs, die jedenfalls bei Schleiermacher und Tillich vorliegt, dann wäre die mit dem Namen Jesu Christi verbundene Bestimmtheit des frommen Bewusstseins

und die entsprechende Bestimmtheit des Woher der Abhängigkeit als eine Bestimmtheit zu profilieren, die sich im Sinne einer Um- und Neubestimmung ins Verhältnis setzt zu dieser immer schon vorausgesetzten, opaken Erfahrung und den Charakter der Vereindeutigung gewinnt: Das Woher des in allem Geschick erfahrenen Bestimmtwerdens wird dann erst als Liebe und somit als der Wille des Vaters Jesu Christi ansprechbar.

Das von Schleiermacher monierte und in der Tat in der klassischen Trinitätstheologie problematische Verhältnis des einen Wesens Gottes zur Person des Vaters wäre dann so zu fassen, dass in der Begegnung mit dem Lebensvollzug und Gottesbewusstsein Jesu und erst so die opake Erfahrung unansprechbar bestimmender Macht definiert und angesprochen wird als der dem Menschen zugewandte Vater. Die Unterscheidung und Zuordnung des Wesens Gottes und der drei Personen lassen sich in der Tat von dieser prozesshaften Gestalt religiöser Erfahrung und als deren Ausdruck reformulieren.

4. Das fromme Bewusstsein und Gottes ‚Aseität‘.

Damit wäre der Basisforderung Genüge getan, dass dogmatische Aussagen nur dann ein Recht haben, wenn sie nicht der desinteressierten Erkenntnis entspringen und von dort in die Theologie übernommen sind, sondern den Ausweis ihres Rechtes daher gewinnen, dass sie den geklärten Ausdruck des frommen Selbstbewusstseins und seiner Zustände darstellen. Aber damit wäre eben doch bestenfalls eine ökonomische, nicht aber eine sogenannte immanente trinitarische Differenzierung skizziert. Es scheint mir, dass es aber doch sinnvoll sein könnte, die Frage zu stellen, welches Interesse nicht die Spekulation, sondern das religiöse Bewusstsein an diesen Aussagen über ein ewiges Sein Gottes haben könnte: Ob sich in ihnen nicht doch ein genuin religiöses Anliegen ausspricht. Wenn es so ist, dass in allen gegenständlichen Aussagen des Glaubens, deren bestimmte Gestalt die dogmatischen Sätze darstellen, das fromme Bewusstsein selbst ausspricht und darstellt: Dann ist diese Deutung der gegenständlichen Rede des Glaubens als religiöser Deutungsakte das Ergebnis einer expliziten Reflexion religiöser Rede, die ungefähr dem Ansichtigwerden des produktiven Subjekts am Grunde aller Geltungsbehauptungen entspricht, die Husserl unter Aufnahme der

Grundfiguren des transzendentalen Idealismus vollzieht.⁵³ Wenn das so ist, stellt sich weiter die von Troeltsch ausdrücklich verneinte Frage, ob das fromme Bewusstsein im religiösen Selbstvollzug sich dessen bewusst ist, dass es, wie Schleiermacher sagt, die eigene Verfasstheit ‚zurückschiebt‘ auf ein Woher der Abhängigkeit, und ob es somit in jedem Moment sich seiner selbst als, wie nun Luther sagt, *creatrix divinitatis* bewusst ist. Ist es nicht vielmehr so, dass das fromme Bewusstsein sich genau so ausspricht, dass es die von ihm gebildete Vorstellung eines Grundes als *ihm vorausliegenden* Grund beschreibt, ihn also, mit Hegel zu sprechen, nicht nur ‚setzt‘, sondern ‚sich voraus‘ setzt?

Das würde bedeuten, dass gerade weil alle religiösen Aussagen, und insbesondere die gegenständlichen Aussagen über Gott, Ausdruck des frommen Bewusstseins sind, dieses fromme Bewusstsein gar nicht anders kann, als Gott als den unvordenklichen Grund seiner selbst zur Sprache zu bringen und somit von Gottes Aseität zu sprechen.⁵⁴ Bei Tillich ist dieser Aspekt in der Deutung des Epithetons der ‚Unbedingtheit‘ aufbewahrt, durch die sich eine Erfahrung als Erfahrung Gottes auszeichnet (I, 18–21 u. ö.).

Die Unterscheidung dreier Personen in Gott und deren Unterscheidung vom ‚Wesen‘ Gottes würde somit in der für jede Intentionalität typischen transzendentalen Naivität die im religiösen Ausdruck zur Sprache gebrachte Selbsterfahrung in der Manifestation Gottes zur Sprache bringen; dies so, dass sie das Wesen Gottes und seine trinitarische Selbsterschließung unterscheidet in der in 3.3. skizzierten Behauptung, dass eben der in der Ambivalenz des Lebens erfahrene Gott eben der Vater ist, als der er sich in Christus zeigt. Dies verbindet der christliche Glaube mit der weitergehenden, transzendental naiven, aber dem religiösen Selbstvollzug unentrinnbaren Behauptung, dass dieser Gott in den christlich frommen Aussagen nicht verfehlt, sondern als der zur Sprache gebracht wird, *der er schon immer war*. So unbestreitbar es ist, dass die gegenständlichen Aussagen des Glaubens Selbstaussdruck des frommen Bewusstseins sind, so unbestreitbar ist es, dass es diesem frommen Bewusstsein als solchem wesentlich ist, die eigene Produktivität nicht zu durchschauen. Wenn das so ist, und wenn die Aussagen des Glaubens über

53 Dazu mit Belegen Notger Slenczka, *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1993, 344–387, bes. 358–376.

54 Vgl. dazu genauer: Notger Slenczka, *Fides creatrix divinitatis*, in: Johannes von Lüpke u. a. (Hg.), *Denkraum Katechismus*. FS für Oswald Bayer, Tübingen 2009, 171–195.

eine immanente Trinität Ausdruck dessen sind, dass sich das fromme Bewusstsein in demjenigen, worin es sich selbst ausspricht, begründet weiß – dann sind diese immanent trinitarischen Aussagen als Ausdruck des frommen Bewusstseins unverzichtbar, und dann ist hier möglicherweise in der Tat die Grenze der Aufklärbarkeit des frommen Bewusstseins erreicht.

Mythos und Kultus. Ein Problem aufgeklärter Religion bei Troeltsch und Tillich

Roderich Barth

Einleitung

„Ja so viel kräftiger ist die Handlung als das Wort, daß nicht selten auf festlichen Handlungen, deren wahre Bedeutung verloren gegangen, falsche Geschichten sind erdichtet worden, nie aber umgekehrt.“¹ In diesen Zeilen der Rede Leonhardts aus Schleiermachers *Weihnachtsfeier* kommt ein Problem aufgeklärter Religion zur Sprache. Es betrifft das Verhältnis von kultischen Handlungen oder Riten einerseits, mythologischen Überlieferungen andererseits, sowie beider Bedeutung für das gegenwärtige religiöse Leben und Erleben. Die These der literarischen Figur zu diesem in der *Weihnachtsfeier* christologisch exemplifizierten Problem fällt prägnant aus: Nicht die historisch-kritisch brüchig gewordenen Mythen von Person und Geschichte Jesu Christi vermögen die christliche Frömmigkeit zu tragen, sondern es sind die festlichen Rituale, welche die ‚wahre Bedeutung‘ ent- und erhalten. Erstere dagegen seien in der Regel nicht nur als nachträgliche Begründung bereits entfremdeter Bräuche ‚erdichtet‘ worden, sondern würden auch deren ursprünglichen Sinn verstellen. In der zwanzig Jahre später (1826) erschienenen Zweitauflage der *Weihnachtsfeier* hat Schleiermacher zwar dieser Antwort eine Spitze abgebrochen, indem er durch die Streichung des ‚nie aber umgekehrt‘ auch die Möglichkeit einräumen lässt, dass sich festliche Riten auf zuvor entstandene Geschichten beziehen.² Aber auch damit ist – wie

1 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Die Weihnachtsfeier* (1806), in: Ders., *Kleine Schriften und Predigten*, Bd. 1 (1800–1820), hg. v. Hayo Gerdes/ Emanuel Hirsch, Berlin 1970, 264. Für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Johannes Greifenstein. Ferner bin ich Prof. Dr. Friedemann Voigt und den Dres. Georg Neugebauer und Stefan Pautler für Hinweise zu Troeltsch und Tillich zu Dank verpflichtet.

2 Vgl. a.a.O., 457 Anm. 160. Die zweite Auflage formuliert statt ‚nie aber umgekehrt‘: „Eben so auch umgekehrt, wie wir ja solche Beispiele in der christlichen