

"Der Mensch ist unheilbar religiös" : zu Paul Tillichs dynamischem Glaubensbegriff

Autor(en): **Schüssler, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **40 (1993)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761378>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

WERNER SCHÜSSLER

«Der Mensch ist unheilbar religiös»

Zu Paul Tillichs dynamischem Glaubensbegriff

«Es gibt kaum ein Wort der religiösen Sprache – weder der gelehrten noch der volkstümlichen –, das mehr Mißverständnissen, Entstellungen und fragwürdigen Begriffsbestimmungen ausgesetzt ist als das Wort <Glaube>. Es gehört zu jenen Begriffen, die selber erst geheilt werden müssen, ehe sie zur Heilung des Menschen gebraucht werden können.» Diese Worte des evangelischen Theologen und Philosophen Paul Tillich (1886–1965) aus seiner Schrift *Dynamics of faith* von 1957 – Tillich selbst wählte für die deutsche Ausgabe den Titel «Wesen und Wandel des Glaubens»¹ – treffen auch heute noch ins Schwarze. Daß der Glaube eine «therapeutische Dimension» hat, die die Angst und die Verzweiflung zu überwinden hilft und zur Freiheit führen will, wird auch in den jüngsten Publikationen zu diesem Thema immer wieder herausgestrichen.² Paul Tillich ist einer der ersten, der hierauf aufmerksam gemacht hat.

¹ G VIII 111. – Ich zitiere *Dynamics of faith* nach der Übersetzung aus G VIII 111–196, wobei ich Übersetzungsfehler stillschweigend korrigiere. – Die Werke Tillichs werden wie folgt zitiert: Gesammelte Werke, Hg. R. ALBRECHT, 14 Bde., Stuttgart 1959 ff. = G; Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich, 6 Bde., Stuttgart 1971 ff. = E; Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955 ff. = S; Religiöse Reden, 3 Bde., Stuttgart 1952 ff. = R (jeweils mit Band- u. Seitenangabe); Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, Hg. W. Schüssler, Düsseldorf 1986 = Dogmatik.

² Vgl. dazu die einschlägigen Publikationen von E. BISER zum Thema; E. DREWERMANN betont ja bekanntlich ebenfalls diesen Aspekt. Vgl. z.B. auch W. BEINERT, *Heilender Glaube*, Mainz 1990.

*Glaube – der Zustand des Ergriffenseins von dem,
was uns unbedingt angeht*

Auch wer von Tillich kaum etwas gehört hat, der kennt doch zumeist seine Bestimmung: Religion ist das, was uns unbedingt angeht (*religion is ultimate concern*). Doch ist hierzu zu sagen, daß diese Bestimmung natürlich eine Verkürzung ist; denn das, was uns unbedingt angeht, ist nicht die Religion, sondern Gott (oder ein Götze). Glaube, als der religiöse Akt, ist nach Tillich der Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht.³ Und Religion ist genauerhin der Ausdruck dessen, was im Akt des Glaubens erfahren wird.⁴ Die Dinge sind also komplizierter, als das gemeinhin dargestellt wird. Ich will hier aber nicht weiter den Gottesbegriff Tillichs entfalten, auch nicht seinen Religionsbegriff, vielmehr soll es im folgenden um Tillichs Glaubensbegriff gehen. Auch wenn man nicht alle Implikationen seines Glaubensbegriffs unkritisch teilen kann, so meine ich doch, daß Tillich hier Wesentliches neu entdeckt, formuliert und fruchtbar gemacht hat für unsere Zeit.

Tillich geht bei seiner Bestimmung des Glaubens nicht von dem neutestamentlichen Befund aus, sondern von der allgemeinen Menschheitserfahrung, daß der Mensch – wie jedes andere Lebewesen – um vielerlei Dinge besorgt ist, daß er Anliegen hat, die dringlich, ja oft sogar äußerst dringlich sind, und daß er daneben auch Anliegen hat, die Unbedingtheit beanspruchen. Das unbedingte Anliegen eines Menschen – sei es die Nation, sei es Erfolg im Leben – ist nicht nur unbedingte Forderung, sondern enthält immer auch die Verheißung höchster Erfüllung. «Wenn ein Volk Leben und Gedeihen der Nation zu seinem höchsten Anliegen macht,» schreibt Tillich, «verlangt es, daß ihm alle anderen Dinge geopfert werden, wie wirtschaftlicher Wohlstand, Gesundheit und Leben, die Familie, die ästhetische und kognitive Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit. Die extremen Formen des Nationalismus, wie wir sie in unserer Zeit erlebt haben, sind geradezu Musterbeispiele dafür, was ein <höchstes Anliegen> bedeutet, und zwar in allen Bereichen menschlichen Daseins bis hinab zu den trivialsten Angelegenheiten des täglichen Lebens. Alles hat dem einzi-

³ Vgl. G VIII 111 u.ö.

⁴ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*, Frankfurt a.M. 1989, 179.

gen Gott zu dienen, eben der Nation.»⁵ Ähnlich ist es, wenn z.B. «Erfolg im Leben» zum unbedingten Anliegen gemacht wird: «Das ist der <Gott> vieler Menschen in der vom Geist der Konkurrenz beherrschten abendländischen Welt. Auch er erheischt wie jedes letzte Anliegen unbedingte Befolgung seiner Gesetze, selbst wenn das die Preisgabe echter menschlicher Beziehungen, eigener Überzeugungen und des schöpferischen Eros bedeuten sollte. Seine Drohung ist sozialer und wirtschaftlicher Abstieg; seine Verheißung, unbestimmt wie alle Verheißungen dieser Art, stellt die Erfüllung des eigenen Seins in Aussicht.»⁶

Glaube – ein ganzheitlicher Akt aus der Mitte des Personseins

Die Bestimmung des Glaubens als Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht, ist weit von dem entfernt, was man gemeinhin unter Glaube versteht. Glaube ist ein Akt der ganzen Person: «Er vollzieht sich in der Mitte des personalen Lebens, und alle Elemente des persönlichen Seins nehmen daran teil. Glaube ist der zentralste Akt des menschlichen Geistes. Er ist kein Vorgang in einem Teilbereich oder eine spezielle Funktion des menschlichen Gesamtseins. Alle Funktionen des Menschen sind im Akt des Glaubens vereinigt. Der Glaube ist jedoch nicht bloß der Inbegriff ihrer einzelnen Elemente. Er überschreitet jeden Teilbereich wie auch ihre Gesamtheit und wirkt zugleich auf jeden einzelnen von ihnen ein.»⁷

Ein solches Glaubensverständnis wendet sich gegen eine intellektualistische, voluntaristische oder emotionale Verzerrung des Glaubens. Der Glaube ist kein Wissensakt mit einem geringen Grad von Gewißheit. Ein solcher Glaube ist nichts anderes als ein «Für-wahr-Halten». In diesem Sinne «glaubt» der Mensch an alles mögliche, so z. B. daß bestimmte Mitteilungen zutreffen u.ä. Die englische wie auch die französische Sprache haben hierfür ein besonderes Wort zur Verfügung: «believe» im Gegensatz zu «faith», «croyance» im Gegensatz zu «foi». Im Deutschen fehlt leider eine solche Unterscheidung.

⁵ G VIII 112.

⁶ G VIII 113.

⁷ G VIII 114.

Glaube im Sinne des «Für-wahr-Haltens» kann einmal auf einer Gewißheit beruhen, die genügt, eine ausreichende Wahrscheinlichkeit zu verbürgen, zum anderen darauf, daß eine glaubwürdige Autorität die betreffende Aussage verbürgt. Auf eine solche Art des Glaubens zu verzichten, bedeutete, daß die Welt für uns wesentlich enger würde, als sie tatsächlich ist. Ein solcher Glaube ist darum vernünftig, aber er ist nicht das, was das Wesen religiösen Glaubens ausmacht. Denn dieser ist mehr als Vertrauen auf Autoritäten, wenn auch Vertrauen immer ein Element des Glaubens ist. «Glaube ist Teilhabe an dem, was uns unbedingt angeht – Teilhabe mit dem ganzen Sein.»⁸

Genausowenig wie der Glaube mit einem Akt des Erkennens gleichgesetzt werden darf, genausowenig ist der Glaube als ein Akt des Willens zu begreifen. Wird der Mangel an Gewißheit, der dem intellektualistischen Mißverständnis des Glaubens zugrunde liegt, durch einen Willensakt ergänzt, so ist auch das noch kein Glaube. Wenn auch Thomas von Aquin dies so nicht gelehrt hat⁹, so wurde der Glaube doch – im Anschluß an ihn – immer wieder in dieser Weise mißdeutet.¹⁰

Schließlich ist der Glaube auch nicht mit dem Gefühl identisch. Dieses Mißverständnis, das sich zu Unrecht auf Schleiermacher beruft¹¹, macht die Religion zur Privatsache des einzelnen, macht sie damit aber letztlich harmlos. Von Wissenschaftlern und Politikern wurde diese Deutung des Glaubens bereitwillig aufgenommen, beendet sie doch die alten Konflikte zwischen Religion und Kultur. «Der Glaube als Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht, fordert den ganzen Menschen und läßt sich nicht auf die Subjektivität bloßen Fühlens beschränken. Ein solcher Glaube beansprucht Wahrheit für sich und fordert Hingabe an das, was unbedingt angeht. Er

⁸ G VIII 133. Vgl. H. WALDENFELS, *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I: Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen*, Hg. H. Waldenfels, Bd. 1, Bonn 1990, 282.

⁹ Vgl. S.th. II/II, 4, 1f.

¹⁰ Vgl. z.B. auch H. VORSTER, Artikel «Glaube», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Hg. J. Ritter, Darmstadt, 1974, 627–643, 635; dazu B. KÖRNER, *Extra ecclesiam nulla salus. Sinn und Problematik dieses Satzes in einer sich wandelnden fundamentaltheologischen Ekklesiologie*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 114 (1992) 274–292, 286–288.

¹¹ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen*, Würzburg 1986, 55 A. 531.

kann sich nicht damit abfinden, als unverbindliches Fühlen in einen abgelegenen Winkel gestellt zu werden. Wenn der ganze Mensch ergriffen ist, sind alle seine Kräfte ergriffen. Wird dieser Anspruch der Religion verneint, wird die Religion selbst verneint.»¹²

Der Mensch – ein «animal religiosum»

Glaube – als Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht – kommt jedem Menschen zu, ja ist geradezu das Charakteristikum menschlichen Seins. Denn nicht die klassische Bestimmung des Menschen als *animal rationale* trifft das Entscheidende. Dagegen spricht nicht nur, daß auch bei den Tieren Spuren von technischer Vernunft nachweisbar sind; man hat sich ja bekanntlich hierauf weiter zurückgezogen auf die «ontologische Vernunft», die es mit dem Wahren, Schönen, Guten und Gerechten zu tun hat. Sicherlich, all das – und nicht sein Vermögen, zu unterscheiden, zu berechnen und zu begründen – macht den Menschen zu einem vernunftbegabten Wesen. Aber trotz dieses umfassenderen Begriffs von Vernunft ist nach Tillich die Auffassung abzulehnen, daß die «eigentliche Natur des Menschen» mit der rationalen Struktur seines Geistes gleichzusetzen sei. Denn «der Mensch hat die Möglichkeit, sich für oder gegen die Vernunft zu entscheiden; er ist fähig, in seinem schöpferischen Tun über die Vernunft hinauszugehen oder wider alle Vernunft zu zerstören.» Die Kraft, die dem Menschen dieses Vermögen gibt, ist die «Macht seines Seins», «in dessen innerstem Kern alle Elemente seines Seins vereinigt sind»¹³. Der Glaube ist in diesem Sinne nicht ein Akt irgendeiner rationalen Funktion und auch kein Akt des Unbewußten; er ist vielmehr der Akt, in dem die rationalen wie die nichtrationalen Elemente des Seins transzendiert werden.

Der Mensch ist wesenhaft ein Glaubender. Denn ohne ein letztes Anliegen können wir nicht leben. In diesem Sinne ist der Glaube ein

¹² G VIII 138; vgl. G V 166. – Worin nun aber näherhin das Erkenntniselement im Glauben besteht, wird bei Tillich nicht ganz deutlich. R. SLENCZKA, Artikel «Glaube VI», in: Theologische Realenzyklopädie, Hg. G. Müller, Bd. XIII, Berlin–New York 1984, 318–365, 359, spricht darum nicht zu Unrecht in diesem Zusammenhang von einer «Apophatik», «insofern es eigentlich nichts gibt, woran der Glaube inhaltlich festgemacht werden könnte.»

¹³ G VIII 115.

Existential menschlichen Seins.¹⁴ «Atheismus kann folglich nur als Versuch verstanden werden, jedes unbedingte Anliegen zu leugnen, d. h. also Ablehnung der Frage nach dem Sinn des Lebens. Gleichgültigkeit gegenüber dieser dringlichsten Frage ist die einzig denkbare Form des Atheismus.»¹⁵ Es ist die Frage, ob ein solcher Atheismus überhaupt möglich ist. Jedenfalls ist soviel klar: «Wen die Frage nach Gott gleichgültig läßt, obwohl er weiß, daß sie zugleich die Frage nach dem Sinn seines Lebens ist, der hat sich seiner eigentlichen Menschlichkeit begeben.»¹⁶

Der Glaube und das wahrhaft Unbedingte

Bisher war vom Glauben in seiner formalen Bestimmung die Rede, für die der jeweilige Inhalt unerheblich ist. Für den Gläubigen ist die inhaltliche Seite des Glaubens natürlich als solche von größter Wichtigkeit. Das kommt auch schon in dem Wort «Anliegen» zum Ausdruck, denn es weist sowohl auf die subjektive wie auch auf die objektive Seite des Glaubens hin. Etwas kann uns unbedingt angehen. Doch Unbedingtheit darf nur das *wahrhaft* Unbedingte für sich beanspruchen. Es würde nach Tillich wenig weiterhelfen, das, was im Akt des Glaubens erfahren wird, als «Gott» oder «einen Gott» zu bezeichnen. Denn dann stellte sich sofort die Frage ein: Was begründet in der Idee Gottes die Göttlichkeit? Hierauf gibt es nur eine Antwort: das Element des Unbedingten, des letztlich Gültigen. Das läßt uns verstehen, warum in der Geschichte der Religion fast alles den Charakter des Letztgültigen erlangt hat. Es läßt aber auch verstehen, daß das menschliche Bewußtsein immer schon darauf aus ist, das wirklich Unbedingte von dem zu scheiden, was zwar den Anspruch auf Unbedingtheit erhebt, aber in Wirklichkeit nur vorläufig, vergänglich und endlich ist.

Etwas Vorläufiges, das fälschlich Unendlichkeit für sich beansprucht, führt aber notwendig in die «existentielle Enttäuschung». Denn das Zentrum, von dem der Götzenglaube ausgeht, liegt mehr oder

¹⁴ Ich halte es für mißverständlich, wenn W. HERTEL, *Existentieller Glaube: Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich*, Meisenheim am Glan 1971, 74, meint, der von Tillich konzipierte Glaubensbegriff sei «ganz anthropologisch gefaßt».

¹⁵ G VIII 142.

¹⁶ R III 97.

weniger an der Peripherie; «und somit führt dieser Glaube zu einem Verlust der Wesensmitte und zur Zerstörung der Person. Der ekstatische Charakter, der selbst solchem Irrglauben eignet, kann diese Folge nur vorübergehend verschleiern.»¹⁷

Menschsein – zwischen Glauben und existentiellen Zweifel

Nach Tillich ist der Glaube gewiß, sofern er sich auf die Letztgültigkeit als solche bezieht. Über den Inhalt unseres unbedingten Anliegens gibt es keine Gewißheit – ganz gleich, ob dieser die Nation ist, Erfolg im Leben, ein Gott oder gar der Gott der Bibel. Solche Dinge als Gegenstand unseres letzten Anliegens anzunehmen, ist ein Wagnis und somit ein Akt des Mutes. Der Glaube erfordert Mut, weil sich der Gegenstand unseres letzten Anliegens als eine Sache von vorläufiger und vergänglicher Bedeutung erweisen kann. Das kommt in aller Schärfe zum Ausdruck im Verhältnis von Glauben und Zweifel.

Glaube und Zweifel sind unvereinbar, wenn man Glauben als Fürwahr-Halten versteht. «Versteht man hingegen den Glauben als Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht, ist der Zweifel ein notwendiges Element im Glauben.»¹⁸ Der Zweifel, um den es hier geht, ist weder der methodische oder wissenschaftliche Zweifel noch der skeptische Zweifel, sondern es ist der existentielle Zweifel, der jedes Wagnis begleitet. Der existentielle Zweifel, der in jedem Glaubensakt enthalten ist, weiß um das Element der Ungewißheit in jeder existentiellen Wahrheit.

Ein solcher dynamischer Glaubensbegriff, wie ihn Tillich hier vertritt, scheint auf den ersten Blick jedem positiven Vertrauen, wie wir es z.B. in den neutestamentlichen Aussagen finden, zu widersprechen. Doch ist das nicht der Fall. Denn es handelt sich hierbei um eine Strukturanalyse und nicht um die Beschreibung eines bestimmten Zustandes. In diesem Sinne macht der Zweifel sich sicherlich nicht in jedem Glaubensakt geltend, aber er ist als Element in der Struktur des Glaubens immer vorhanden. Der Zweifel tritt immer nur unter

¹⁷ G VIII 119.

¹⁸ G VIII 124.

bestimmten individuellen und sozialen Bedingungen hervor. «Existentieller Glaube und Zweifel sind die Pole derselben Realität – des Zustandes unbedingten Ergriffenseins.»¹⁹

Verzweiflung, Angst und der Mut zum Sein

In unserem Zeitalter ist es nicht so sehr die Angst vor Schicksal und Tod, auch nicht die Angst vor Schuld und Verdammung, sondern die Angst vor Verzweiflung und Sinnlosigkeit, die uns beherrscht. Wir fürchten um den Sinn unserer Existenz. Die entscheidende Frage ist darum: «Welcher Mut ist imstande, das Nichtsein in Form des Zweifels und der Sinnlosigkeit in sich aufzunehmen?» Oder anders formuliert: «Gibt es einen Glauben, der angesichts von Zweifel und Sinnlosigkeit bestehen kann?»²⁰ Der Glaube als theoretische Annahme von etwas, das erkenntnismäßig zweifelhaft ist, kann den Zweifel und die Sinnlosigkeit nicht überwinden. Überwinden kann diese nur ein Glaube, der keine Meinung ist, sondern ein Zustand, «der Zustand des Ergriffenseins von der Macht des Seins-Selbst». Der Mut zum Sein ist in diesem Sinne ein Ausdruck des Glaubens. Und «Glaube ist die Erfahrung der Macht des Seins-Selbst, die einem Seienden den Mut zum Sein gibt.»²¹

«Wenn uns das letzte und höchste Anliegen mit überwältigender Macht ergreift und wir dann auf unsere endlichen Sorgen blicken,» schreibt Tillich in einer seiner Predigten, «... dann scheint alles genauso zu sein wie zuvor, und doch ist alles verwandelt. Wir beschäftigen uns noch mit all diesen Dingen, aber nun auf ganz andere Weise – die Angst hat uns verlassen. Sie existiert zwar noch und versucht, sich wieder einzuschleichen. Aber ihre Macht ist gebrochen, sie kann uns nicht mehr zerstören.»²² Der Glaube beseitigt also das «Nein» des Zweifels und die Angst vor dem Zweifel nicht; «er baut kein Schloß zweifelsfreier Sicherheit – nur ein neurotisch verkehrter Glaube tut das»²³. Aber der Glaube nimmt das «Nein» des Zweifels und die Angst der Unsicherheit in sich auf.

¹⁹ G VIII 126; vgl. G V 170.

²⁰ G XI 129.

²¹ G XI 128.

²² R II 150.

²³ G V 170.

*Das Symbol als Sprache des Glaubens
und die Gefahr des Buchstabenglaubens*

Ist der Glaube ein Akt der ganzen Person und nicht identisch mit einem Teilbereich, so ist klar, daß die Sprache des Glaubens nicht auf derselben Ebene liegen kann wie die Sprache des Alltags oder die Sprache der Wissenschaft. Es geht dem Glauben nicht um eine Ergänzung unseres wissenschaftlichen Weltbildes, sondern um unser Heil. Die Sprache des Glaubens ist darum notwendig Symbolsprache. Die klassische Tradition hat dies auch nie anders gesehen, wenn hier von Analogie oder Negativer Theologie gesprochen wird. Zwischen Symbol, Analogie und Negativer Theologie gibt es zwar Unterschiede²⁴, doch geht es diesen verschiedenen Weisen von Gottes-Rede letztlich um ein und dasselbe: um die Einsicht, daß das wahrhaft Unbedingte den Bereich alles Bedingten unendlich transzendiert und daß es darum von keiner endlichen Wirklichkeit unmittelbar und angemessen ausgedrückt werden kann. «Religiös gesprochen heißt dies: Gott transzendiert seinen eigenen Namen.»²⁵

Hier könnte man einwenden: Ist die Sprache des Glaubens «nur» symbolisch? Ein solcher Einwand hat zur Voraussetzung, daß es hier etwas gäbe, was «mehr» als symbolisch wäre – also das Buchstäbliche. Doch ist nach Tillich das Buchstäbliche auf dem Gebiet des Glaubens immer «weniger» als das Symbolische. Zudem übersieht ein solcher Einwand den Unterschied zwischen Zeichen und Symbolen. Symbole haben mit Zeichen gemeinsam, daß sie auf etwas hinweisen, was außerhalb ihrer selbst liegt; jedoch besteht der wesentliche Unterschied darin, daß Symbole – im Gegensatz zu Zeichen – an der Wirklichkeit dessen partizipieren, die sie «be-deuten», auf die sie hinweisen.²⁶

Demgegenüber zieht der Buchstabenglaube, d. h. das Wörtlichnehmen der Symbole, das Göttliche hinab in den Bereich der endlichen Wirklichkeit. Tillich verdeutlicht dies an dem Satz «Gott hat seinen Sohn gesandt»: «Das Wort <hat> impliziert Zeitlichkeit. Gott aber ist über unserer Zeitlichkeit ... Der Satz enthält auch eine Metapher des Raumes. <Jemanden senden> heißt, ihn von einem Ort zum andern bewegen. Auch das ist symbolische Ausdrucksweise ... Sagt man weiter,

²⁴ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, a.a.O. (Anm. 11), 111 u. A. 328, 157–161.

²⁵ G VIII 141.

²⁶ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, a.a.O. (Anm. 4), 155–175.

er ‹hat gesandt›, so bedeutet das, wörtlich genommen, daß er etwas verursacht hat. Gott ist dadurch der Kategorie der Kausalität unterworfen. Und wenn wir schließlich von ‹ihm und seinem Sohn› sprechen, so sprechen wir von zwei verschiedenen Wesen und wenden damit die Kategorie der Substanz auf ihn an. Dies alles ist sinnlos, wenn wir es wörtlich auffassen. Wenn es dagegen symbolisch genommen wird, ist es ein tiefer Ausdruck der christlichen Erfahrung, ja der höchsten christlichen Erfahrung im Hinblick auf das Verhältnis von Gott und Mensch.»²⁷

Der befreite Glaube

Der Buchstabenglaube hat nach Tillich seine Berechtigung bis zu dem Zeitpunkt, wo der forschende Geist das wörtliche Für-wahr-Halten der Symbole in Frage stellt. Ist dieser Augenblick gekommen, so eröffnen sich zwei Möglichkeiten. Der von der Sache her geforderte Weg ist nach Tillich die Überwindung des Buchstabenglaubens und die Einsicht in die notwendig symbolische Redeweise der Religion. Aber für viele Menschen ist dieser Weg nicht gangbar, weil sie lieber ihr Fragen unterdrücken als die Ungewißheit auf sich zu nehmen, die so entsteht. Damit beginnt nach Tillich das zweite Stadium des Buchstabenglaubens, das bewußte. Hier weiß man um das Recht des Fragens, unterdrückt es aber. Auch dieses Stadium ist nach Tillich noch in gewissem Sinne zu rechtfertigen, dann nämlich, wenn das «kritische Bewußtsein» wenig entwickelt ist und leicht beunruhigt werden kann.²⁸

Der «befreite» Glaube, für den Tillich kämpft, ist demgegenüber imstande, die Elemente der Kritik in sich aufzunehmen; er ist nicht fanatisch. Wird der Zweifel dagegen unterdrückt, so liegt nur ein «Scheinsieg» vor. Denn das, was unterdrückt wird, ist ja damit nicht beseitigt. Es ist immer noch da und macht sich auch bemerkbar. Und jeder unterdrückte Zweifel, der innerlich nicht überwunden ist, macht sich als Fanatismus bemerkbar. Ein solcher Fanatismus muß sich nach Tillich notwendig entwickeln und gegen alle diejenigen wenden, die Repräsentanten der unterdrückten Elemente sind, weil der fanatische

²⁷ G V 219.

²⁸ G VIII 147.

Mensch ja fühlt, daß er etwas unterdrückt hat. Das Ja des Fanatikers ist nicht mehr das naive Ja, nicht mehr das ungebrochene Ja. Sein Ja muß jetzt geschützt werden gegen alle diejenigen, die die unterdrückten Elemente von außen her repräsentieren. Der Fanatiker wendet sich so notwendig gegen die Repräsentanten des kritischen Denkens. Er gibt viele Gründe dafür an, aber die eigentlich treibende Kraft ist seine Angst, daß die anderen beitragen werden, daß die Unterdrückung nicht mehr funktioniert, daß das, was er unterdrückt hat, vielleicht doch aufsteigt und dann den Zwiespalt wieder verursacht oder sogar eine wirkliche Katastrophe produziert.

Und das spezifisch Christliche?

Von verschiedener Seite hat man Paul Tillich in bezug auf sein Glaubensverständnis immer wieder vorgehalten, es würde kaum noch eine Beziehung zum spezifisch Christlichen aufweisen. Glaube, so argumentierte man, ist doch immer «Glaube an». Auch wandte man ein: Geht nicht erst von einem personalen Gegenüber, das im Glauben erfahren wird, also von dem Anruf her, der im Glauben erlebt wird, das Ergriffensein aus, welches Tillich demgegenüber als konstitutiv für den Glauben selbst versteht?²⁹ Hinter diesen Anfragen steht unausgesprochen die Vermutung, Tillich würde eine Glaubensbestimmung, die vom neutestamentlichen Befund ausgeht, ablehnen.

Hierzu ist zu sagen: Tillichs formaler Glaubensbegriff ist nicht auf das Christentum beschränkt; ja Tillich behauptet gerade, daß ein Zustand des Ergriffenseins von etwas, das uns unbedingt angeht, über die gesamte Menschheit geht. Sicherlich, dieses Ergriffensein kann nicht nur vom wahren Gott, sondern auch von Götzen ausgehen. Der Übergang vom einen zum anderen ist gerade das, was die Geschichte der Religion ausmacht.

Tillichs Glaubensbegriff ist in diesem Sinne eine äußerste Abstraktion³⁰, die aber, da sie aus dem «theologischen Zirkel»³¹ heraus formu-

²⁹ So in einer Diskussion im Anschluß an TILLICHS Vortrag: Der Absolutheitsanspruch des Christentums, Tübingen, 9.12.1962 (Tonbandaufzeichnung; im Privatbesitz des Vf.).

³⁰ Vgl. G. KRAUS, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1987, 332, versteht Tillichs «*universalen Glaubensbegriff*» geradezu als «Abhebung zu Barths christologisch enggeführten Glaubensverständnis».

³¹ Vgl. dazu S I 15–22.

liert ist – Tillich sagt wiederholt, daß seine Glaubensbestimmung die «abstrakte Übersetzung» des großen Gebotes sei: «Der Herr, unser Gott, ist ein Gott. Und du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte, und von allen deinen Kräften»³² –, auch auf den christlichen Glauben zutreffen muß. In diesem Sinne versteht er den christlichen Glauben auch als «Zustand des Ergriffenseins durch das neue Sein, das in Jesus als dem Christus erschienen ist»³³.

Zweifellos wird in anderen theologischen Systemen der Begriff des Glaubens in einem sehr viel engeren Sinne gebraucht. Das alles widerspricht aber nicht Tillichs Bestimmung des Glaubens. Der allgemeine Glaubensbegriff, wie ihn Tillich formuliert, wird hierdurch in keiner Weise angetastet. Nehmen wir uns aufgrund religiöser oder theologischer Voreingenommenheit selbst die Möglichkeit zur Abstraktion, und formulieren wir den Glaubensbegriff nicht auf eine Weise, die über unser eigenes Sein hinausgreift, so nehmen wir uns letztlich die Möglichkeit, mit anderen Religionen und auch mit der säkularisierten Kultur ins Gespräch zu kommen.

Wird der Glaube zu eng gefaßt, so ist nach Tillich auch die Gefahr gegeben, in einem Dialog z. B. mit einem Humanisten die christliche Grundlage zu verlieren. Tillichs ganzes Interesse ist es demgegenüber, den möglichen Verlust des Fundaments dadurch zu verhindern, daß das Fundament in einer Weise ausgedrückt wird, daß es standhalten kann, weil es die möglichen Einwände im Prinzip in sich faßt und infolgedessen von den Einwänden nicht wirklich getroffen werden kann.³⁴

Man kann natürlich den Begriff des Glaubens für eine bestimmte Bedeutung des griechischen Wortes *pistis*, wie es im Neuen Testament vorkommt, reservieren. Dagegen ist grundsätzlich nichts einzuwenden. Trotzdem sollte man dann bedenken, was Tillich einmal in einer Diskussion hierzu bemerkt hat: Dann sollte man kein Theologe werden, sondern ein einfacher Christ bleiben. In dem Moment nämlich, wo jemand Theologe ist, muß er fragen, wie sich der christliche Glaubensbegriff zu dem unbedingten Ergriffensein verhält, das in vielen Men-

³² S I 19; vgl. G IX 100; E IV 61 f.

³³ S III 156.

³⁴ Vgl. a.a.O. (Anm. 29). – So könnte z. B. gut gezeigt werden, daß Karl Jaspers' Kritik des Offenbarungsglaubens, wie er sie in seiner Schrift «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung» von 1962 vertritt, die Position Paul Tillichs in keiner Weise trifft.

schen überall in der Welt zu finden ist. Soll dieses Moment gerettet werden, so ist es damit zu retten, daß ein universaler Glaubensbegriff verwendet wird.³⁵

Mit dem Glaubensbegriff verhält es sich ähnlich wie mit dem Religionsbegriff. Auch der Religionsbegriff kann entweder eng oder weit gefaßt werden, je nach dem theologischen oder philosophischen Standpunkt des Definierenden. «Man kann die Bedeutung des Wortes ‹Religion› einengen auf den ‹*cultus deorum*› (die Verehrung der Götter) und dabei die vormythologischen wie die nachmythologischen Stadien der Religion ausschließen, also einerseits diejenigen, in denen es noch keine Götter gab, und andererseits die, in denen es keine Götter mehr gab», schreibt Tillich, «... oder man kann diese beiden Stufen der Religion miteinbeziehen. Dann muß man Religion so definieren, daß das Verhältnis zu Göttern kein notwendiger Bestandteil der Definition ist. Man kann aber noch einen Schritt weiter gehen und in den Begriff ‹Religion› diejenigen säkularen Bewegungen einschließen, die gewisse Züge mit den eigentlichen Religionen gemeinsam haben, während sie in anderen Zügen entschieden von ihnen abweichen.»³⁶

Zusammenfassung

Tillichs Bestimmung des Glaubens als Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht, akzentuiert wesentliche Elemente, die z.T. von anderen, unwesentlicheren überlagert und verdeckt werden. Man muß nicht unkritisch alle Implikationen von Tillichs Glaubensbegriff teilen, doch hat er auf entscheidende Momente aufmerksam gemacht, die ich hier noch einmal kurz zusammenfassen möchte.

1. Der Glaube ist ein Akt der ganzen Person, ja der zentralste Akt der Person, der wirkliches Menschsein erst konstituiert.

2. Die Weite von Tillichs Glaubensbegriff erlaubt es uns, sowohl mit der säkularen Kultur als auch mit den nichtchristlichen Religionen ins Gespräch zu kommen, ermöglicht so sowohl eine Theologie der

³⁵ Vgl. a.a.O. (Anm. 29).

³⁶ G V 52.

Kultur³⁷ wie auch eine Theologie der Religionen³⁸. In diesem Sinne löst sie das bekannte Paulus-Wort ein: Den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide. Kultur-Theologie bedeutet in diesem Sinne: den Profanen ein Profaner werden.³⁹ Das ist keine schlechte Annäherung, sondern der einfache Versuch, den Gesprächspartner auf der Ebene abzuholen, wo dieser steht; es heißt auch, ihn zuerst einmal ernstzunehmen als jemand, der auch ein unbedingtes Anliegen hat, an das angeknüpft werden kann. Daß eine solche Theologie leicht mißverstanden und so selbst in den Geruch der Profanität kommen kann, ist eine andere Sache.

3. Ein solcher dynamischer Glaubensbegriff, wie ihn Tillich vertritt, will den heutigen Menschen erlösen – auch von den Übeln dieser Zeit: von Angst, Verzeiflung und Sinnlosigkeit; will hinführen zu einem «befreiten» Glauben, der nicht noch neue Ängste heraufbeschwört.

4. Haben wir heute das Ende der religiösen oder christlichen Ära erreicht, von dem so viel gesprochen wird? Tillich zeigt uns, daß dies nicht der Fall ist. Denn der Mensch, so wurde deutlich, ist wesentlich, ja «unheilbar» religiös.⁴⁰ «Das religiöse Prinzip kann nicht aufhören,» ermutigt uns Tillich, «denn die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens läßt sich nicht zum Schweigen bringen, solange Menschen leben. Religion als Religion kann nicht untergehen, aber eine partikuläre Religion kann nur solange am Leben bleiben, wie sie sich selbst als Religion transzendiert.»⁴¹

³⁷ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Theologie muß Angriff sein. Das Religions- und Theologieverständnis Paul Tillichs, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) 513–529, 521–523; ders., a.a.O. (Anm. 4), 70–116.

³⁸ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Das Kopernikanische Prinzip und die Theologie der Religionen. Zu Paul Tillichs religionsphilosophischem Beitrag zum interreligiösen Dialog, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77 (1993) Heft 2, 137–151; DERS., a.a.O. (Anm. 4), 117–154.

³⁹ Vgl. Dogmatik, 72.

⁴⁰ Wobei Tillich hier sicherlich entscheidend von F. W. J. Schelling beeinflusst ist, für den der Mensch auch «von Grund auf religiös» ist. Vgl. zu Schelling: A. FRANZ, Der Mensch als Wesen der Transzendenz. Zum religiös-metaphysischen Ansatz der Spätphilosophie F.W.J. Schellings, in: L. HONNEFELDER/W. SCHÜSSLER (Hg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn 1992, 247–263, bes. 261.

⁴¹ G V 98.