

Paul Tillichs Religionskritik

Autor(en): **Maurer, Bernhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **39 (1983)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878398>

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.

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 39

Heft 6

November/Dezember 1983

Paul Tillichs Religionskritik

Mit Recht wird Paul Tillich (1886–1965) neben Karl Barth und Rudolf Bultmann zu den Grossen der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts gezählt.¹ Tillich wurde 1919 Privatdozent in Berlin, 1924 Professor in Marburg und 1925 in Dresden und Leipzig. Seit 1929 hatte er einen Lehrstuhl in Frankfurt/a. M. inne, den er als eine führende Persönlichkeit des religiösen Sozialismus im Jahre 1933 verlor. Er emigrierte nach den USA und war dort bis 1955 am Union Theological Seminary in New York und danach an der Harvard University bei Boston ein hervorragender Vertreter der europäischen Geistesgeschichte.² Sein jetzt auch in deutscher Sprache zugängliches theologisches und religionsphilosophisches Lebenswerk bietet eine Fülle von Informationen und Anregungen für die theologische Arbeit.³ Dies gilt ganz besonders für die Frage nach dem Verständnis der Religion.

¹ So H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1966, 392.

² Vgl. seine posthum veröffentlichte Vorlesung über die Geschichte des christlichen Denkens, besonders Bd. II: Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1972.

³ P. Tillich, *Autobiographische Betrachtungen* (1952), in: *Gesammelte Werke XII*, Stuttgart 1971, 58 ff., auch in: *Meine Suche nach dem Absoluten*, Wuppertal 1969, 12 ff. Die Werke Tillichs werden im Folgenden abgekürzt; GW = *Gesammelte Werke*, Bde. I–XIV, Stuttgart 1959–1965; GWE = *Ergänzungs- und Nachlassbände*, Stuttgart 1971 ff.; ST = *Systematische Theologie*, Bände I–III, Stuttgart 1956–1966; R = *Religiöse Reden*. Bd. I: *In der Tiefe ist Wahrheit*, Stuttgart 1978; Bd. II: *Das Neue Sein*, Stuttgart 1977; Bd. III: *Das Ewige im Jetzt*, Stuttgart 1968. Zu Tillich: P. Chapey, *Paul Tillich*, in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, hg. v. H. Vorgrimler und R. vander Gucht, Freiburg i. Br. 1970, 42–64; U. Neuenschwander, *Denker des Glaubens*, Bd. II, Gütersloh 1974, 61–88; U. M. Panck, *Paul Tillich. Sein Sein und Denken*, Stuttgart, Frankfurt/a. M. 1978; C. Rhein, *Paul Tillich. Philosoph und Theologe*, Stuttgart 1957; J. Track, *Der theologische Ansatz Paul Tillichs*, Göttingen 1975; W. Trillhaas, *Paul Tillich im Lichte seiner Wirkungsgeschichte*, ZThK 75 (1978), 82–98; G. Wenz, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München 1979; T. Wernsdoerffer, *Die entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs*, Zürich, Stuttgart 1968.

Wie die Vertreter der Dialektischen Theologie – Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Georg Merz und andere – war auch Tillich ein durch den Ersten Weltkrieg geprägter Krisentheologe. In seinen beiden Dissertationen, die 1910 und 1912 erschienen sind, befasste er sich mit Schellings Philosophie. Aber nach dem Ersten Weltkrieg wandte er sich mehr «einer soziologisch begründeten und politisch ausgerichteten Geschichtsphilosophie» zu.⁴ Er schrieb selbst: «Der Weltkrieg bedeutete für mein Erlebnis die Katastrophe des idealistischen Denkens überhaupt. Und in diese Katastrophe war auch Schelling hineingezogen».⁵ Dennoch hat Schelling nicht nur Tillichs Verständnis Nietzsches, der Lebensphilosophie und des Existentialismus entscheidend geprägt⁶; Tillich hat sich in seiner theologischen Arbeit auch später darum bemüht, die Transzendenz des Unbedingten auch in der Natur zu sehen. Das Studium der Schelling-schen Naturphilosophie bewahrte ihn davor, die Theologie und den Glauben ausschliesslich in idealistischen Persönlichkeitskategorien zum Ausdruck zu bringen. Das zeigt sich besonders in seinem sakramentalen Denken, auf das sich der niederländische Religionsphänomenologe G. van der Leeuw zwar kritisch, aber dankbar bezieht.⁷ Sakramentales Denken setzt ein philosophisches Bewusstsein des Seins voraus, von dem her und in dem die Offenbarungsbotschaft verstanden wird, soll das Sakrament nicht magisch erlebt, als zeichenhafter Bekenntnisakt im Rahmen kirchenrechtlicher Handlungen vollzogen oder gar zum Akt der äusserlichen Anerkennung der Tradition entfremdet werden und damit seine Bedeutung verlieren. Aber so wie Luthers Theologie des Sakraments gerade dadurch philosophisch ist, «dass sie die Metaphysik zur Umkehr ruft und den Menschen an die Grenze erinnert, an der er nur noch schlechthin Empfangender ist mit seinem ganzen ungeteilten Dasein, mit Mund und Herz, mit Seele und Leib»⁸, ist auch Tillichs Denken philosophisch-ganzheitlich. Im Blick auf eine Theologie, die den christlichen Glauben als Übereinstimmung mit Jesu innerem Gotteserleben verstand und die «Eigentümlichkeit

⁴ Auf der Grenze (1936), GW XII, 35.

⁵ A. a. O., 34.

⁶ Vorwort, GW I, 9.

⁷ G. van der Leeuw, Sakramentales Denken, Kassel 1959, 112 f.; 177 f.; 203; 246.

⁸ E. Metzke, Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum leiblich-materiellen, Stuttgart 1948, 55.

der christlichen Religion» im wissenschaftlich-philosophisch nicht ausweisbaren Bewusstsein der selbst erlebten Tatsache der Kraft der Person Jesu begründete⁹, schrieb Tillich 1928:

«wir müssen das Inadäquate des <protestantischen Personalismus> erkennen und die Tendenz überwinden, unsere ganze Aufmerksamkeit auf die sogenannte Persönlichkeit Jesu zu richten statt auf das neue Sein, das er in seiner Person ausdrückt. Wir müssen die unbewussten und unterbewussten Schichten unserer Existenz berücksichtigen, damit unser ganzes Sein ergriffen, erschüttert und umgewendet werden kann.»¹⁰

Auch Tillich ist Religionskritiker, und er gibt ausdrücklich jenen Theologen recht, die der Religion als einer Funktion des menschlichen Geistes den Kampf angesagt haben. Aber er unterstützt auch die Einwände der empirischen Sozialwissenschaftler, die gegen die Religionskritiker vorbringen, dass Religion ein historisches und anthropologisches Phänomen sei. In der Tat bedeutet ja die vehemente Religionskritik der jungen dialektischen Theologie eine unübersehbare, wenn auch negative Anerkennung der Religion.¹¹ Auch Tillichs Methode ist dialektisch; aber er unterscheidet sich von Barth und der dialektischen Theologie dadurch, dass er die Dialektik nicht im Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen sieht, auch setzt er nicht die Offenbarung der Religion dialektisch gegenüber. Vielmehr versteht Tillich die Religion selbst dialektisch und wirft Barth vor, nicht dialektisch, sondern supra-natural zu denken. Barth kritisiere die Religion von einem philosophisch-fundierten, unbiblisch-platonischen Offenbarungsbegriff her.¹²

Für Tillich ist Religion keine Funktion des menschlichen Geistes unter anderen, sondern «die Erfahrung des Elements des Unbedingten

⁹ «Wir werden uns des Verkehrs Gottes mit uns selbst am deutlichsten an dem Ereignis bewusst, dass sich uns die Person Jesu durch die Kraft ihres inneren Lebens offenbart. Darauf allein beruht die Eigentümlichkeit der christlichen Religion»: W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, Stuttgart 1908, 63.

¹⁰ *Natur und Sakrament* (1928), GW VII, 122; vgl. zum sakramentalen Denken in der frühen Theologie Tillichs den aus denselben Jahren stammenden Rundfunkvortrag «Natur und Geist im Protestantismus», GW XIII, 95 ff., sowie K. Schedler, *Natur und Gnade*, Stuttgart 1970, und U. Reess, *Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs*, Stuttgart 1974.

¹¹ *Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes* (1955), GW V, 37 ff.

¹² *Was ist falsch in der «dialektischen» Theologie?* (1935), GW VII, 262, vgl. auch 247 und 256 sowie GW XII, 46; vgl. G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, NZSTh20 (1978), 208.

in allen anderen Funktionen».¹³ Tillichs Religionsbegriff ist ontologisch-universal, nicht subjektivistisch-existential; Religion ist ganzheitlich und nicht nur fromme Innerlichkeit. Inwiefern ist dieses Religionsverständnis dialektisch? Vor der Berliner Kant-Gesellschaft hielt Tillich im Jahre 1922 einen Vortrag über die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, den er später im Vorwort zu seinen Gesammelten Werken einen Versuch nennt, sein eigenes Denken in historischer Perspektive zu sehen: «Er zeigt meine augustinisch-antithomistischen Voraussetzungen, die Ablehnung des kosmologischen Weges, Gott denkend zu erreichen, und die Bejahung des ontologischen Weges, wie ihn Plato, Augustin, die Franziskaner, Nikolaus Cusanus und die deutschen klassischen Philosophen gingen.»¹⁴ In diesem Vortrag stellte Tillich die These auf, dass der Begriff der Religion in sich selbst eine Paradoxie enthalte. «Religion» sei der Begriff einer Sache, die eben durch diesen Begriff zerstört werde; und doch sei er unvermeidlich. Man müsse ihn daher einem höheren Begriff unterordnen, der ihm seine zerstörerische Kraft nimmt. Das aber sei der Begriff des Unbedingten. Dennoch bleibe infolge einer inneren Dialektik des Religionsbegriffs eine gewisse Zweideutigkeit unvermeidlich, und der Begriff werde neutral, orientierend und prägnant, polemisch gebraucht. Was jeweils gemeint sei, müsse aus dem Zusammenhang heraus entschieden werden.¹⁵ Wichtig ist aber, die Religion nicht aus sich selbst, sondern vom Unbedingten, also von Gott her zu verstehen.

Tillich wendet gegen den vorherrschenden Religionsbegriff der Religionsphilosophie ein: «Durch ihn wird das Unbedingte gegründet auf das Bedingte, es wird selbst bedingt, d. h. zerstört.»¹⁶ Wo der Religionsbegriff das Denken leitet, steht die Selbstgewissheit des Subjekts vor der Gottesgewissheit. Gott wird zu einem Korrelat der Welt und dadurch selbst Welt und Objekt des Denkens wie im Deismus, oder die ganze Welt wird pantheistisch mit Gott eins, und mit dieser Identität von Gott und Welt wird die Welt göttlich und es erübrigt sich, von Gott zu reden (Gott ist tot!). Hier ist die Religion eine Funktion des menschlichen

¹³ Vorwort GWI, 10.

¹⁴ GWI, 10.

¹⁵ GWI, 368.

¹⁶ Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922), GWI, 368.

Geistes oder Ausdruck einer menschlichen Anlage und somit abhängig von der Kultur; sie steht neben Ethik, Wissenschaft, Kunst und Politik oder geht in diesen auf, aber sie ist nicht deren Substanz. Dagegen betont Tillich, dass Gott nicht identisch ist mit dem Bedingten, sondern mit dem Unbedingten, und die Religion gestattet nicht, dass man auch religiös ist oder nicht. Auch die Offenbarung wird durch diesen kritischen Religionsbegriff relativiert und löst sich im Werden und Wandel der Religions- und Kulturgeschichte auf. Aber wenn Offenbarung ein «religiöser» Begriff ist, dann ist sie überhaupt kein Begriff mehr.¹⁷

«Absolute Religion ist hölzernes Eisen; war das Christentum Religion geworden, so war es seiner Absolutheit a priori entkleidet, und Troeltsch tat recht daran, das a posteriori festzustellen. Der Glaube gibt das Prädikat «Religion» höchstens derjenigen Religion, die das Heil nicht bringt, der falschen Religion. Es ist ein herabsetzendes Wort und bezeichnet das Minderwertige in der Religion, dass sie im Subjekt stecken bleibt, dass sie lediglich Intention auf Gott hin ist, dass sie Gott nicht hat, weil Gott sich ihr nicht gegeben hat.»¹⁸

Das Problem der Religion ist also die Überwindung der geschichtlichen Religion als Selbsttranszendierung des Lebens in Verbindung mit Kultur und Moralität und deren Dämonisierung, die in der Manifestation des Geistes der Gegenwart des Neuen Seins durchkreuzt wird. Diese Gegenwart des Geistes ist eigentlich, worauf C.H. Ratschow hinweist, neue «Religion».

In einer faszinierenden Analyse weist Tillich auf den zerstörerischen Sieg dieses Religionsbegriffes über die Religion hin und zeigt die Alternative der Religionsphilosophie auf: «Entweder Aufhebung der Religion in der Kultur, oder Durchbrechen des Unbedingt-Wirklichen als des Grundes, oder der Realität aller Kultur in all ihrer Funktionen.»¹⁹ Tillichs Bemühungen gehen dahin, die Dialektik der Autonomie aufzuzeigen, die darin besteht, dass das autonome kritische Bewusstsein bejaht wird und gerade als kritisches Bewusstsein an die Grenzen des Bedingten stösst und intuitiv das Unbedingte seine Formen des Bewusstseins zugunsten des Wirklichen in ihr aufbrechen lässt.

¹⁷ A. a. O., 370.

¹⁸ A. a. O., 380.

¹⁹ A. a. O., 384.

«Nicht Formlosigkeit, nicht fremde Formherrschaft darf die kritische Form durchbrechen; das wäre Verzicht auf Methode, d. h. auf die Philosophie; sondern bei vollem Ja zur autonomen, kritischen Form soll der Gehalt des Unbedingten hervorbrechen und zerbrechen, nicht formlos, sondern paradox. Leben in dieser höchsten Spannung ist Leben aus Gott.»²⁰

Tillichs Gedanken erinnern an Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wenn er schreibt, dass das Recht der Autonomie gegenüber der Heteronomie zum Unrecht gegenüber der Theonomie werde, denn die autonome Form sei Gesetz:

«Mit dem Gesetz kann man technisieren und rationalisieren, aber unter dem Gesetz kann man nicht leben. Wo das Unbedingte in keiner anderen Weise erfasst wird, als in der unbedingten Geltung der logischen oder ethischen oder ästhetischen Form, da tötet es das Leben; denn da ist es der Richter, der jede einzelne Form verurteilt, weil sie das Gesetz nicht erfüllt, weil sie die Bedingtheit des Unbedingten nicht erreicht. Darum muss jede autonome Periode zerbrechen: Sie kann mit ihrer formalen Unbedingtheit alles Lebendige töten und rationalisieren; aber sie kann nicht einen einzigen Lebensinhalt schaffen.»²¹

Der Anfang zur Überwindung dieses problematischen Religionsbegriffs der liberalen Theologie ist die Anerkennung der Realität des Unbedingt-Wirklichen und beginnt beim subjektiven Ich; denn es ruht auf diesem Unbedingten: es ist «das Medium der unbedingten Realitätserfassung, und es nimmt als Medium teil an der Gewissheit dessen, was es vermittelt; aber es nimmt nur als Medium teil; es ist nicht das Tragende, sondern das Getragene».²² Es kann seine Selbstgewissheit so erleben, indem es die unbedingte Realitätsbeziehung, die darin enthalten ist, aufnimmt. Es kann seine Selbstgewissheit aber auch «unreligiös» so erleben, dass die Beziehung auf das Sein des Ich im Vordergrund steht. Das Unbedingte bleibt zwar wirksam, denn ohne es gäbe es keine Selbstgewissheit, aber es wird nicht angetastet, sondern bleibt losgelöst und wird verdrängt. Das Ich bleibt bei sich in seiner Bewusstseinsform.

«Kann man diese zweite Stellung auch mit Recht unreligiös nennen, so doch nur, insofern die Intention in Betracht kommt, nicht soweit es sich um den Erfolg handelt. Ein der Substanz nach unreligiöses Bewusstsein gibt es nicht, wohl aber der Intention nach. In

²⁰ A. a. O., 386.

²¹ A. a. O., 387.

²² A. a. O., 377.

jeder Ich-Erfassung ist die Beziehung auf das Unbedingte als Realitätsgrund enthalten; aber nicht in jeder ist sie gemeint; danach unterscheiden sich die beiden Lagen des Bewusstseins»²³

Mit seinem neuen und universalen Religionsbegriff arbeitete Tillich während seines ganzen Lebens. In seiner Religionsphilosophie schrieb er 1925: «Die Kultur ist Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur.»²⁴ Als über 70jähriger formulierte er in einem Radiovortrag im Jahre 1959: «Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion.»²⁵ Die Kultur lebt also nur, insofern sie im Grunde und in ihrer Substanz religiös ist, das heisst aber, dem Unbedingten Raum gibt und sich nicht selbst autonom versteht. Religion ist ein Phänomen der Wirklichkeit und keine Provinz der Kultur oder des menschlichen Lebens. Auch in einem der letzten Vorträge, die er gehalten hat, spricht Tillich noch einmal von der Religion und nennt die Begegnung mit dem Heiligen im traditionellen Sinn des Wortes Religion die Begegnung mit dem «Absoluten-Selbst»²⁶: «In der vielfältigen Begegnung mit der Wirklichkeit begegnet der Mensch auch dem Heiligen.

Aber diese Begegnung ist ihrem Wesen nach keine Begegnung *neben* den anderen, sondern eine Begegnung *in* den anderen. Sie ist die Erfahrung des Absoluten-Selbst.»²⁷ Diese Begegnung mit dem Heiligen ist in der Religion nicht nur impliziert, sondern angestrebt. Das macht die Religion zur Religion und transzendiert sie zugleich unendlich. Das Element des Absoluten ist in dem jüdisch-christlichen Gebot der Gottesliebe ausgedrückt: «Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und mit allen deinen Kräften.» Tillich findet auch in anderen Religionen ähnliche Ausdrucksweisen für das Absolute und stellt fest, dass er in seinem Verständnis des Heiligen mit Rudolf Otto übereinstimme, der das Myster-

²³ A. a. O., 378.

²⁴ Religionsphilosophie (1925), GWI, 329.

²⁵ Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur (1959), GWIX, 101f.; Zu Tillichs Kulturtheologie: E. Amelung, Die Gestalt der Liebe, Gütersloh 1972.

²⁶ Absolute und relative Faktoren in der Begegnung des Menschen mit der Welt (1965), GWE IV, 36 ff.

²⁷ A. a. O., 61; Tillich ist diesem Ansatz während seines ganzen Lebens in allen Modifikationen und Erweiterungen treu geblieben; vgl. C.H. Ratschow, Religionen, Gütersloh 1979, 45 ff.

rium des Absoluten durch die Reaktionen beschreibt, die es im Menschen als Angst und Schrecken erregendes Mysterium tremendum oder als den Menschen anziehendes und beseligendes Mysterium fascinans bewirkt.²⁸

Die Begegnung mit dem Absoluten-Selbst ist aber in unserer heutigen Kultur nicht auf unsere Erfahrungen innerhalb dessen beschränkt, was wir gewöhnlich Religion nennen.²⁹ Für jeden gibt es etwas Heiliges; das Absolute gilt sogar auch für den, der das Heilige leugnet. Man kann dem Heiligen direkt oder indirekt begegnen. Tillich unterscheidet deshalb ausdrücklich zwei Begriffe der Religion, einen weiteren und einen engeren. Religion im weiteren Sinn ist die indirekte Begegnung mit der Dimension des Unendlichen und Unbedingten in den verschiedenen Funktionen des menschlichen Geistes; direkt begegnen wir ihm in der Forderung der Wahrheit, der ästhetischen Ausdruckskraft, dem moralischen Imperativ und der Gerechtigkeit. Im Ergriffensein vom Unbedingten, das sich in verschiedenen Formen manifestiert, erfahren wir Religion im universalen Sinn.

In der Religion im engeren und traditionellen Sinn wird das Heilige direkt in der Begegnung in einer heiligen Zeit, mit einem heiligen Ort, einer Person, einem Buch, Bild oder Sakrament erfahren. Das heisst aber, dass das Absolute mittels direkter konkreter Symbole innerhalb einer heiligen Gemeinschaft mit ihrem Kult, ihren Gesetzen und ihren Regeln vermittelt wird, zugleich aber diese transzendiert und über sie richtet. Das Absolute ist jenseits aller Unterschiede von Religion und Nichtreligion. Das heisst aber auch, «dass der Säkularismus, der gewöhnlich von der Kirche verdammt wird, eine positive religiöse Funktion erhält».³⁰ Er bewahrt die konkrete Religion, also die Religion im engeren Sinn, davor, sich selbst absolut zu setzen und damit vor der Dämonisierung. Wo sich aber der Säkularismus mit seinem Weltverständnis, seinen Rechtsprinzipien und seiner Moral absolut setzt und zum Dogma seiner selbst macht, wird er zur Quasi-Religion und steht

²⁸ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1917; zahlreiche Auflagen, zuletzt München 1971.

²⁹ A. a. O., 23.

³⁰ A. a. O., 64.

ebenfalls unter dem Gericht des Absoluten-Selbst. Das gilt auch von der «quasi-religiösen» Struktur des liberalen westlichen Gesellschafts-systems. Sein Gleichgewicht zwischen dem ihn begründenden absoluten Element und dem grundsätzlich liberalen Moment ist permanent in Gefahr, praktisch und theoretisch der totalen Ideologisierung oder dem radikalen Relativismus zu verfallen.

Auf der anderen Seite gibt es aber auch keine absolute Religion im engeren Sinn. Gott steht immer auch gegen die Religion; er ist immer auch der fremde, andere Gott. Darum kämpfen die Propheten nach Tillichs Auffassung für die Absolutheit des Absoluten; und Jesu Widerstand gegen den Versuch der Jünger, ihn als Abgott zu gebrauchen, gibt dem Christentum «im Prinzip das Kriterium gegen sich selbst an die Hand, und dadurch, dass es in sich selbst das Kriterium besitzt, kann es zum Kriterium für alle anderen Religionen werden». Darum darf das Christentum sich nicht über andere Religionen erheben und diese als falsch bezeichnen, sondern «es muss in der Begegnung mit ihnen diese zu dem Punkt führen, an dem sie selbst über sich urteilen können».³¹ Keine Religion ist in sich selbst absolut, und keine Religion ist frei von der Verzerrung des Absoluten. Die Religion ist ein Mittel der Bezeugung des Absoluten, und der Dialog der Religionen untereinander muss ein Versuch der gegenseitigen Begegnung sein und ein Weg der Vertiefung der Religion bis zu dem Punkt, «an dem die Begegnung mit dem Heiligen-Selbst uns von der Bindung an eine besondere Manifestation des Heiligen befreit».³² Aber auch in der Begegnung mit der säkularen Welt müssen die Religionen den Kampf um das Absolute respektieren, der sich in dieser Welt als Reaktion auf einen Zustand, dem die Sinnstruktur fehlt, abspielt. Sie dürfen sich nicht zu Herrschern über die Welt machen wollen. Auch hier geht es um den Dialog und das gemeinsame Fragen und Hören auf das Absolute.³³

Dietrich Bonhoeffer konnte das noch nicht so klar sehen, als er 1944 aus der Haft an seinen Freund Eberhard Bethge schrieb:

«Tillich unternahm es, die Entwicklung der Welt selbst – gegen ihren Willen – religiös zu denken, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben. Das war sehr tapfer, aber die Welt

³¹ A. a. O., 69.

³² A. a. O., 69.

³³ A. a. O., 70.

warf ihn vom Sattel und lief allein weiter. Auch er wollte die Welt besser verstehen, als sie sich selber verstand; sie aber fühlte sich völlig missverstanden und wies ein solches Ansinnen ab. (Zwar muss die Welt besser verstanden werden, als sie sich selbst versteht!, aber eben nicht «religiös», wie die religiösen Sozialisten wollen!)»³⁴

Immerhin waren die früheren Äusserungen Tillichs, in denen er seinen dialektischen Religionsbegriff vorstellte, bekannt. Aber Bonhoeffer meinte, es gehe Tillich wie den liberalen Theologen darum, «einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen».³⁵ Das aber wollte Tillich gerade nicht! In einem Vortrag über Protestantische Gestaltung erklärte er im Jahre 1929:

«Protestantische Gestaltung ist eine Gestaltung, in der die ausdrücklich religiösen Formen bezogen sind auf eine sie in Frage stellende Profanität... Die Profanität ist nicht irreligiös oder atheistisch (Atheismus ist eine Unmöglichkeit und Illusion), sondern sie drückt ihre latente Religion nicht in religiösen Formen aus. Und das ist gerade das, was der Protestantismus braucht als Korrektiv gegen die Versuchung jeder religiösen Sphäre und jedes kirchlichen Systems, sich mit dem Unbedingten zu identifizieren, auf das es hinweist.»³⁶

Bonhoeffer hat Tillichs dialektischen Religionsbegriff von seinen eigenen Voraussetzungen her offenbar nicht richtig verstanden; E. Bethge bemerkt im Vorwort zu J. A. T. Robinsons Buch «Gott ist anders», dass Bonhoeffer an Tillichs Sehnsucht nach der «Wiedergewinnung der verlorenen Einheit des Universums» gar nicht interessiert gewesen sei.³⁷ Es ist daher nicht möglich, F. Mildenbergers diesbezüglicher Interpretation Bonhoeffers und Tillichs voll zuzustimmen.³⁸ Im Gegenteil meint auch C. Rhein, dass Tillichs Intention «der von Bonhoeffer geforderten «nichtreligiösen Interpretation» der biblischen Be-

³⁴ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1952, 219.

³⁵ A. a. O.

³⁶ GW VII, 62; hierzu: G. Hammer, *Profanisierung. Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs*. Innsbruck 1973.

³⁷ E. Bethge meint, vielleicht sei Bonhoeffer in dieser Hinsicht der modernere, «insofern als er die Welt ungelöst aufdifferenziert, ihre Fragen unharmonisiert und unbeantwortet stehen lässt und nur immer *den* Glauben erfragt und findet, der die Not der unbeantworteten Fragen, einschliesslich der Gottesfrage, mit den Menschen teilt, sich davon überwältigen lässt und nur auf diese Weise den unanschaulichen, universalen einen Gott haben kann und will». Aber Bethge fügt hinzu, er sei «in dieser Sache Partei und generalisiere»: Vorwort zu J. A. T. Robinson, *Gott ist tot*, München 1963, 16.

³⁸ F. Mildenberger, *Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie*, Stuttgart 1969, 77.

griffe nahe verwandt» sei, und G. Müller bezeichnet Bonhoeffers Tillich-Interpretation als «ein arges Missverständnis»; er renne Tillich gegenüber offene Türen ein und sehe nicht, «wie stark er gerade an dieser Stelle mit Tillich verwandt» sei.³⁹ Ebenso ist R. Grunow der Auffassung, dass Tillich von Religion ganz im Sinne Bonhoeffers sprechen kann. Im Vorwort zum IV. Band der Reihe *Mündige Welt* referiert er eine Predigt Tillichs über Gal 5,16 («Denn in Christo Jesu gilt weder Beschnittensein noch Unbeschnittensein etwas, sondern eine neue Schöpfung») und bemerkt dazu: «Tillich ist nicht Bonhoeffer. Aber was Bonhoeffer gemeint hat, das wird hier in einer anderen Sprache gesagt.»⁴⁰ B.E. Benktson kommentiert diese These Grunows, dass Tillich Bonhoeffers Programm ausführe, kritisch aber zustimmend.⁴¹

Tillich kommt immer wieder auf seine Definition zurück, dass Religion das sei, was den Menschen unbedingt angehe, und er entfaltet sie in vielen Zusammenhängen seines Werkes. Religion ist die Wirklichkeit dessen, was für den Menschen unbedingte Bedeutung hat. Dazu gehören nicht nur die Religionen im engeren Sinn, die animistischen Charakter haben oder deren Inhalt in der Verehrung der Götter in Mythos und Kultus besteht; ferner gehören auch die nachmythischen Religionen wie zum Beispiel der Zen-Buddhismus zu diesen Religionen im engeren Sinn. Tillich schliesst jedoch auch diejenigen Weltanschauungen und säkularen Bewegungen ein, die er gelegentlich auch «Quasi-Religionen» nennt, und «die gewisse Züge mit den eigentlichen Religionen gemeinsam haben, während sie in anderen Zügen entschieden von ihnen abweichen»⁴²; in ihnen gibt es aber den «Zustand des Ergifenseins von einem letzten Anliegen», «das alle anderen Anliegen zu bloss vorläufigen macht und das in sich selbst die Antwort auf die Frage nach dem Sinn unseres Lebens enthält»⁴³. Faschismus und Kommunismus sind die extremsten Vertreter dieser Quasi-Religionen; im Faschismus enthält das nationale, im Kommunismus das soziale Anliegen unbedingte Bedeutung.

³⁹ C. Rhein, Paul Tillich, RGG VI ³1962, 901; G. Müller, Religion zwischen Metaphysik und Prophetie, NZSTh20 (1978), 213.

⁴⁰ *Die Mündige Welt*, Bd. IV, hg. von R. Grunow, München 1963, 15 f.

⁴¹ B.E. Benktson, *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*, Stuttgart 1967, 96.

⁴² *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* (1962), GWV, 52 f.

⁴³ A. a. O., 52 f.

Diese Definition der Religion bei Tillich ist weithin bekannt geworden; aber oft wird sie verkürzt zitiert oder falsch verstanden. Wir müssen uns um ein tieferes Verständnis noch weiter bemühen: In seiner autobiographischen Einleitung zu seinem 1930 in Berlin erschienenen Buch «Religiöse Verwirklichung» hat Tillich geschrieben, dass die Grenze «der eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis» sei, und wenige Jahre später bekannte er, dass der Begriff der Grenze geeignet sei, Symbol für seine ganze persönliche und geistige Entwicklung zu sein.⁴⁴ Anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels erklärte er 1962:

«Das Dasein auf der Grenze, die Grenzsituation ist voller Spannung und Bewegung. Sie ist in Wirklichkeit kein Stehen, sondern ein Überschreiten und zurückkehren, ein Wiederrückkehren und Wiederüberschreiten, in Hin und Her, dessen Ziel es ist, ein Drittes jenseits der begrenzten Gebiete zu schaffen, etwas, auf dem man für eine Zeit stehen kann, ohne in einem fest Begrenzten eingeschlossen zu sein.»⁴⁵

Der Begriff der Grenze ist auch für Tillichs Verständnis der Religion hilfreich. Für jedes religiöse Bewusstsein ist nämlich grundlegend «ein Bewusstsein der Unbedingtheit, der Unabschiebbarkeit dessen, was in der religiösen Wirklichkeit gegeben ist, ein Bewusstsein des <Mich-konkret-und-unbedingt-Angehens>, der Entscheidung über Leben und Tod in einem Sinn, der noch über das physische Sein oder Nichtsein hinausgeht».⁴⁶ Wo dieses Unbedingte in unser Leben eintritt, da bricht es in alle unsere bedingten Beziehungen ein und hat die Tendenz, alles vor diesem letzten zu entwerten. Das Unbedingte sagt Nein zu allem Bedingten, zu allem einzelnen, zu aller Totalität des einzelnen, vor ihm zerbrechen «jeder Wert und das System der Werte» wie auch «Persönlichkeit und Gemeinschaft in ihrem Eigen-Sein und Eigen-Wert».⁴⁷ Religion ist Bejahung dieses unbedingten Nein. «Aber dieses Nein ist nur die Kehrseite des Ja: der unbedingten Gewissheit, der unbedingten Hingabe, der unbedingten Verantwortung gegenüber dem Unbedingten als Realität *in* allem Seienden, als Notwendigkeit *in* allen Werten, als Sinn *in* allem Personleben. Wo die Beziehung zu Welt und Leben in dieser letzten Tiefe wurzelt, da ist Religion.»⁴⁸ Diese Religion ist keine partielle Randerscheinung neben oder über den Dingen, sondern eine notwendige und «alles tragende Funk-

⁴⁴ GW XII, 13.

⁴⁵ Grenzen, GW XIII, 420.

⁴⁶ Nichtkirchliche Religionen (1929), GW V, 15.

⁴⁷ Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: Religionsphilosophie der Kultur. Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 24. Berlin ²1921, 35, zitiert nach K. Leese, Recht und Grenze der natürlichen Religion, Zürich 1954, 130f.; ähnlich: GW IX, 18.

⁴⁸ A. a. O., vgl. GW IX, 18f.

tion des Geistes»⁴⁹: eine Realität, die nicht nur die Totalität des Seins ist; als solche müsste sie ja auch unter das Nein fallen. Vielmehr drängt sich durch alle Dinge hindurch das Ja und das Nein jener Realität auf, die «um eine mystische Formel zu gebrauchen, das Überseiende» ist, «was zugleich das Nichts und das Etwas schlechthin ist».⁵⁰

An der Grenze des Bedingten wird also das Unbedingte erkannt und erfahren als das richtende Nein über alles sich selbst absolut und autark Setzende und zugleich als das erfüllende Ja der Realität, in der alles Leben, alle Dinge, alle Werte wurzeln und ihren Sinn haben. Die Grenzsituation wird von Tillich nicht in apologetischer Weise ausgenutzt, um doch noch einen Gott als gnädigen Richter anzudemonstrieren. Eine derartige deistische Theologie trüge ein Moment an das Bewusstsein heran, auf das der mündige Mensch auch verzichten kann. Dies ist das Problem, auf das Bonhoeffer hinwies.⁵¹ Auch für Tillich ist Religion nicht die Bedingung der Rechtfertigung und des Heils; auch für Tillich ist die Freiheit von der Beschneidung auch Freiheit von der «Religion». Aber er findet die «Beschneidung» auch bei den Religionslosen und ihrer Autonomie; auch sie sind im weiteren Sinn religiös. Das neue Sein nach Paulus ist weder Beschneidung noch Unbeschnittensein.⁵² Tillich analysiert das allgemein menschliche Phänomen der Grenzerfahrung auf das für diese Erfahrung selbst Konstitutive und den Menschen unmittelbar Zugängliche, und das ist die ihn in seiner Identität erschütternde und erneuernde Sinnwirklichkeit.

«Sinn» ist bei Tillich nicht rationalistisch als Ideologie misszuverstehen. Tillichs Sinnbegriff beruht auf seiner metalogischen und metaphysischen Erkenntnistheorie: Der Mensch muss nach einem absoluten, Erfahrung und Geschichte umfassenden, unbedingten Sinnzusammenhang fragen. Die Erkenntnis dieser Notwendigkeit rechtfertigt das Fragen, wie sich umgekehrt im Fragen die paradoxe Gegenwart Gottes in aller Wirklichkeit zeigt. Die Frage nach dem umfassenden Sinngrund entspringt dem menschlichen Orientierungsbedürfnis; in ihr zeigt sich aber auch die alle menschliche Sicherheit durchbrechende sinnschaffende Wirklichkeit Gottes. Da die religiöse Funktion des Geistes nicht eine Funktion neben anderen, sondern die alle anderen begründende ist, ist die religiöse Funktion die fundierende Sinnfunktion, und «die Frage nach der Wahrheit der Religion ist beantwortet durch die metalogische Erfassung des Wesens der Religion als

⁴⁹ A. a. O.

⁵⁰ A. a. O. und GWIX, 18.

⁵¹ Vgl. GWI, 52 und D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1952, 181.

⁵² Predigt über Gal 5,19, in: *Das Neue Sein*. RII, Stuttgart 1977, 13 ff.; auch in P. Tillich, *Die neue Wirklichkeit*, München 1962, 85 ff.

Richtung auf den unbedingten Sinn»⁵³. Diese Sinnfunktionen weisen nicht auf Gegenstände jenseits eines Gegensatzes von Funktion und Gegenstand hin. «Sinn-Analysen sind Seins-Analysen, weil der Sinn das Sein zur geistigen Erfüllung bringt.⁵⁴ Der Sinn als Gegenstand der Religion ist nicht nur real, sondern er ist die Voraussetzung aller Realitätssetzung, und die Frage nach dem Unbedingten setzt die unbedingte Sinnhaftigkeit der Erkenntnisphäre, das unbedingt Seiende, voraus. «Die Gewissheit des Unbedingten ist die fundierende Gewissheit, von der aller Zweifel ausgehen kann, die aber selbst nie Gegenstand des Zweifels sein kann.»⁵⁵

Tillichs Verständnis der Religion ist wesentlich mit seinem Verständnis der Sinnelemente verbunden, die aus der dem menschlichen Bewusstsein gegenwärtigen Sinnwirklichkeit als Sinnformen, nämlich dem Einzelsinn und dem Sinnzusammenhang, und dem Sinngehalt, nämlich der diesen Sinnformen innewohnenden oder zu ihnen gehörenden Sinnhaftigkeit bestehen.⁵⁶ Die entscheidende Frage nach dem «letzten Sinn» ist auch nicht wertphilosophisch und idealistisch zu verstehen, denn die Sinnfunktion weist nicht formal über sich auf einen Inhalt hin, sondern sie ist selbst Realität. Man versteht den Begriff des Sinns am besten vor dem Hintergrund einer Definition der Sinnlosigkeit, die Tillich in seinem Buch «Der Mut zum Sein» gibt: Sinnlosigkeit ist «die absolute... Bedrohung der geistigen Selbstbejahung durch das Nichtsein»⁵⁷. Sinn ist also Seinserfahrung, wie sie durch Feuerbachs Rückführung der Erkenntnis auf Sinneswahrnehmung, durch Goethes Faust als einer Gestalt, die in der tätigen Beschäftigung den Lebensinn sucht, und durch Nietzsches Nihilismusproblem für das 19. und 20. Jahrhundert aktualisiert worden ist. In der Tillich-Rezeption durch die neuere Religionspädagogik wird das Sinnproblem mittels sozialwissenschaftlicher Kategorien als personales und soziales Problem und das heisst als Identitätsproblem verstanden.⁵⁸

⁵³ Religionsphilosophie (1924), GW I, 327.

⁵⁴ A. a. O., 328.

⁵⁵ A. a. O., 327f.

⁵⁶ J. Track, Der theologische Ansatz Paul Tillichs, Göttingen 1975, 375, und G. Sauter, «Sinn» und «Wahrheit», in: T. Rendtorff (Hg.), Religion als Problem der Aufklärung, Göttingen 1980, 69 ff.

⁵⁷ Der Mut zum Sein (1952), GW XI, 43.

⁵⁸ Zur Bedeutung Tillichs für die Religionspädagogik vgl. E. Bochinger, Distanz und Nähe. Beiträge zur Didaktik des Religionsunterrichts, Stuttgart 1968; H. Frik, Religionsunterricht im Dialog mit Theologie und Psychologie, Stuttgart 1968; B. Maurer, Einführung in die Theologie, Göttingen 1968, 94 ff.; H.-J. Petsch, Paul Tillichs Beitrag zu

Dem Zweifler wenden sich Sinn in Sinnlosigkeit. Übrigens hat aber gerade der Zweifler in der Religion sein Existenzrecht; denn «der Schmerz der Verzweiflung besteht darin, dass ein Sein seiner selbst bewusst wird als unfähig, sich gegen die Macht des Nichtseins zu bejahen». Die Verzweiflung ist nur mit dem Mut zu überwinden, angesichts der unbedingten Wirklichkeit im existentiellen Selbstentschluss der Person sich selbst und zugleich Teil eines Ganzen zu sein. Dieser Mut zum Sein gründet «in dem Gott, der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels untergegangen ist».⁵⁹ Die Quelle dieses Mutes ist der Gott über dem blossen Subjekt-Gott des Theismus, der Gott, der weder Subjekt noch Objekt ist, wenn er dem Menschen begegnet. Diesen Vorgang als Mystik zu bezeichnen, lehnt Tillich an anderer Stelle ausdrücklich ab. Mystik ist das Ende, nicht der Anfang des Glaubens. Die Erschütterung am Sinnabgrund ist das Ende der Verzweiflung und der Anfang jedes neuen Inhalts jenseits von Licht und Finsternis, Gut und Böse. Der Mensch ist ganz auf die Rechtfertigung gestellt; «dies ist die Geburtsstunde der Religion in jedem Menschen, der zur Tiefe der Verzweiflung aus Zweifel und Sinnentleerung gedrungen ist, der die dämonische Frage: Sollte Gott sein, sollte Wahrheit sein, sollte Sinn sein? vernommen hat». Die Grenzerfahrung ist die Stunde der Wiedergeburt, «des Rückgangs in die Tiefe und der Anfang alles menschheitlich religiösen Schaffens und Sehens auf der Höhe der radikalen Kritik und des Verlustes der Sinntiefe. Es ist nicht die Flucht vor dem Namen und vor dem Bewusstsein, wie in der Mystik, sondern es ist die neue Geburt der Namen aus dem schöpferischen Grunde.» Tillich spricht deshalb in diesem Zusammenhang nicht von Mystik, sondern von der Grundoffenbarung, die dem Menschen widerfährt. Wo das Göttliche durchbricht als «der Sinnabgrund und -grund, das Ende und der Anfang jedes möglichen Inhaltes», da hat der Mensch «kein Werk des Erkennens, keinen Gedankeninhalt vorzuweisen». Die Mystik will aus Furcht vor der Welt der Wahrheiten und Sinnformen in Schweigen versinken und als Askese der Furcht vor dem Werk sich des Tuns entziehen; aber gerade dadurch wird sie doch wieder zu dem schwersten

Theorie und Praxis evangelischer Erwachsenenbildung, Bad Heilbrunn 1981, sowie die Aufsätze von W. Hartmann, *Erziehung – Religion – Politik*. Paul Tillichs Ansätze zu einer Theologie der Erziehung, WPKG 59 (1970), 7–15, und W. Jentsch, *Der Einfluss Tillichs auf die Religionspädagogik der Gegenwart*, EvErz 22 (1970), 345–364.

⁵⁹ *Der Mut zum Sein* (1952), GW XI, 48; 137; 139.

der Werke, und auch als Weg des Schweigens ist sie ein Werk des Gesetzes. «Erst wenn der Zweifel auch hier zerstört hat, ist mit dem Durchbruch des Sinngrundes auch die Mystik, die am deutlichen von ihm zeugt, überwunden.»⁶⁰

In engem Zusammenhang mit seinem Religionsverständnis steht auch Tillichs Symbolbegriff, dem wir uns im folgenden kurz zuwenden müssen⁶¹; denn für Tillich ist das Wort Gott ein Symbol der Religion oder ein Symbol für das unendliche Du der Wirklichkeit, dem der betende Mensch begegnet.⁶² Ein Symbol ist nach Tillich etwas Uneigentliches; der Erkenntnisakt, der sich auf das Symbol richtet, erkennt im Symbol einen durch das Symbol vermittelten Sachverhalt oder Gegenstand. Aber während das naturwissenschaftliche Zeichen eine rational eindeutig bestimmbare Information signalisiert, aber keinen Anteil hat an der Wirklichkeit dessen, was es bezeichnet, steht das Symbol im religionswissenschaftlichen Sinn für nicht gegenständliche, inmitten der empirischen Wirklichkeit transzendierte Bereiche, die affektiv besetzt sind und durch geistige Akte nicht unmittelbar anschaulich gemacht oder gar erklärt werden können. Das Symbol «eröffnet tiefere Schichten der Wirklichkeit und der Seele».⁶³ Das Symbol hat eine gewisse Selbstmächtigkeit, die einerseits sogar magisch-zwanghaft wirken, andererseits aber auch zerfallen kann, wenn das Symbol nicht mehr erkannt und anerkannt wird.⁶⁴ Religiöse Symbole sind notwendig, weil es bedingte Wirklichkeit gibt, die nicht im Unbedingten, in Gott steht. Man kann in der Gegenwart nur mittelbar vom unmittelbar nicht Verfügbaren reden; die Kommunikation bedarf des Mediums der Symbole. Dazu gehört auch die Sprache. «Nur sofern das eschaton im Gegenwärtigen als lebendige Macht wirkt, könnte diese Macht zu Worten führen, in denen die Wirklichkeit nicht überschritten ist, sondern in der Wirklichkeit durch die Wirklichkeit hindurchgesprochen wird. Wo diese Möglichkeit Wirklichkeit wird, da ist das religiöse Symbol nicht aufgelöst, sondern aufgehoben.»⁶⁵

Wie die Religion zweideutig ist, so hat auch das Symbol ambivalenten Charakter. Soll es seine sinnstiftende Funktion bewahren und weder zerfallen noch dämonisiert werden, bedarf es der Symbolkritik. Die Symbole müssen auf die von ihnen symbolisierte Wahrheit, auf deren Bezug zur Lebenssituation der Gegenwart und auf ihre Funktion hin befragt und immer wieder neu interpretiert werden.⁶⁶ Das unwiederholbare Symbol der Wirklichkeit sieht Tillich im Kreuz. Es weist auf die Dynamik der Wirklichkeit hin, in der sich die horizontale Dimension der Zeit und die vertikale der Ewigkeit, in der der

⁶⁰ Rechtfertigung und Zweifel (1924), GW VIII, 92.

⁶¹ K.D. Nörenberg, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloh 1966; P.Schwarz, *Analogia imaginis*, Göttingen 1981.

⁶² *Das Wesen der religiösen Sprache* (1959), GW V, 218 f.

⁶³ A. a. O., 214; 216.

⁶⁴ *Das religiöse Symbol* (1930), GW V, 196 ff.

⁶⁵ A. a. O., 212.

⁶⁶ Darauf hat B. Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit Freud hingewiesen: *Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/a. M. 1969.

Mensch lebt, kreuzen⁶⁷; aber als das Kreuz Jesu von Nazareth ist es auch das Symbol des Todes und der Auferstehung. «Wenn das Christentum den Anspruch erhebt, in seinem Symbolismus eine Wahrheit zu besitzen, die jeder anderen Wahrheit überlegen ist, so findet es sie im Symbol des Kreuzes, im Kreuz Jesu Christi. Er, der in sich die Fülle göttlicher Gegenwart verkörpert, opfert sich selbst, um nicht ein Götze, ein Gott neben Gott, ein Halbgott zu werden, zu dem seine Jünger ihn gern gemacht hätten. Und deshalb ist der entscheidende Text im Markusevangelium und vielleicht im ganzen Neuen Testament die Geschichte, in der Jesus den ihm von Petrus angebotenen Namen «Christus» nur unter der Bedingung annimmt, dass er nach Jerusalem gehen und dort leiden und sterben müsse. Und das bedeutet, dass er die Vergötzung seiner selbst verneint. Dies ist das Kriterium für alle Symbole, und es ist das Kriterium, dem sich jede christliche Kirche unterwerfen sollte.»⁶⁸

Angesichts der angstvollen Verzweiflung, von der oben die Rede war, aber auch der Angst vor der verzweifelten Sinnkrise, der sich manche Mystiker durch eine schweigende Versenkung in das Alleine entziehen wollen – Söderblom würde von der Unendlichkeitsmystik im Gegensatz zur Persönlichkeitsmystik reden⁶⁹ – wird verständlich, dass die Religion auch einen dämonischen Charakter hat. Tillich spricht von einer Doppelwirkung der Religion, die einen «doppelten Religionsbegriff» fordert. Die Religion, «die am ursprünglichsten und wirksamsten von dem Kampf um den Menschen zeugt, war immer die ursprünglichste und kann oft die wirksamste Macht des Anti-Humanen sein»⁷⁰. In einem Vortrag über «Humanität und Religion» führt Tillich den doppelten Religionsbegriff näher aus: «Religion ist das Ergriffensein von etwas, das uns unbedingt angeht, weil es unserem Sein den letzten Sinn gibt.» Aber «die andere Seite des Religionsbegriffes weist auf den konkreten Charakter des Fragens und den konkreten Charakter jeder Antwort hin, und damit auf die Religionen der Völker in ihrem Werden und Wandel, in ihren Symbolen und Kulturen, auf die göttlichen Kräfte, durch die sie gezeugt sind, und auf die dämonischen Verzerrungen, an denen sie sterben.»⁷¹ Der Mensch sucht sich in der Religion zu sichern und weigert sich, das zu verneinen, was er bejaht; er leugnet die Zweideutigkeit der Religion und dämonisiert sie, indem er sie absolutiert.

⁶⁷ Vgl.: Die Frage nach der Zukunft der Religion (1945), GW V, 32 ff.

⁶⁸ Das Wesen der religiösen Sprache (1959), GW V, 222; vgl. auch Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen (1962), GW V, 51 ff.

⁶⁹ N. Söderblom, Uppenbarelsreligion, Stockholm 21930.

⁷⁰ Humanität und Religion (1958), GW XI, 112.

⁷¹ A. a. O., 112 f.

Hier ist der prophetische Protest notwendig. Tillich versteht Protest im Lichte der Bibel als gestaltende Kraft und nicht als ohnmächtige kritizistische Kritik: Das ist das «protestantische Prinzip»; es ist ein Richter über jede sich selbst autonom setzende Religion oder Kultur, auch über die protestantische. Auch die Kirche in ihrer Tendenz zur Erstarrung in ihren Traditionen und Strukturen muss diesem Prinzip unterworfen sein. Aber das protestantische Prinzip bezieht sich auf die Macht, die sich als Grund und Gericht unserer Existenz offenbart und uns im Zustand des Glaubens ergreift. Es ist eigentlich die zur Busse und Erneuerung rufende Christusbotschaft, von der die kerygmatische Theologie spricht. Das protestantische Prinzip ist «der Wächter gegen die Versuche des Endlichen und Bedingten, sowohl im Denken als auch im Handeln, sich zur Würde des Unbedingten zu erheben. Es ist das prophetische Gericht über religiösen Stolz, kirchliche Arroganz und diesseitige Selbstgenügsamkeit mit ihren zerstörerischen Konsequenzen.»⁷² Die gestaltende Kraft ist die Gnade, die nach evangelischem Verständnis in der Geschichte wirkt, nicht jenseits ihrer, im Profanum, nicht jenseits in einem abgetrennten oder innerlichen Bezirk des Heiligen, im «Kairos» freilich und nicht in der manipulierten Zeit. Sie ist Offenbarung, die über uns kommt und nicht aus uns, wo sich das Unbedingte im Bedingten zeigt; aber es liegt nicht an uns, über sie zu verfügen.⁷³

Dieses protestantische Prinzip ist nach Tillich universaler als das römische; es ist enger in seiner Zentrierung in Christus, aber es ist auch weiter, weil es nicht durch Hierarchie und ein als göttlich gesetztes Recht gebunden ist.

«Es beansprucht nicht den zweifelhaften Ruhm, eine *complexio oppositorum* zu sein, zusammengehalten durch eine äusserliche organisatorische Einheit, die sich selbst göttlich setzt. Der Protestantismus hat ein Prinzip, und dieses Prinzip ist lebendige innere Dynamik von Wahrheitsglaube und Heilsglaube, von Grundoffenbarung und Gnadenoffenbarung.»⁷⁴

Das protestantische Prinzip sprengt die Enge traditioneller evangelischer Kirchlichkeit, ist aber auch mehr als nur eine Alternative zur

⁷² Protestantisches Prinzip und proletarische Situation (1931) GW VII, 86.

⁷³ A. a. O., 29 ff.

⁷⁴ Rechtfertigung und Zweifel (1924), GW VIII, 100.

römischen Katholizität. Das Christentum bedarf zwar der stabilisierenden Tradition und der prophetischen Kritik. Das protestantische Prinzip bringt in der Universalität des christlichen Glaubens die Radikalität der christlichen Botschaft zum Ausdruck. «Um evangelische Katholizität ringen heisst um eine christliche Verwirklichung ringen, die katholisch ist, ohne sich der römischen Katholizität zu unterwerfen, die protestantisch ist, ohne an die Enge des evangelischen Kirchentums gebunden zu sein.»⁷⁵

Die christliche Haltung, die aus diesem protestantischen Prinzip kommt, sucht «im Jetzt, im historisch gefüllten und gespannten Hier die Macht des Seins».⁷⁶ Sie fragt nach der Historie, resigniert nicht und verflüchtigt sich nicht in schwärmerischen Vorstellungen; sie anerkennt als Macht des Seins, «was nicht auch Macht unseres eigenen Seins, was nicht in Hier und Jetzt unser Schicksal ist»⁷⁷ und bejaht die Verantwortlichkeit des glaubenden Menschen: «Der gläubige Realismus ist die religiöse Tiefe des historischen Realismus.»⁷⁸ Wahrheit und Universalität der Religion liegen also darin begründet, dass subjektives Erleben und die vorgegebene «objektive» Realität auf den gemeinsamen Grund transzendiert werden. Es ist der Mut, die Angst vor Schuld, Tod und Sinnlosigkeit anzunehmen und dazusein angesichts der Nichtseins. Es ist der Mut zum Sein, der in dem Gott gründet, der erscheint, wenn der projizierte, gedachte Gott des Theismus in der Angst des Zweifels untergegangen ist.⁷⁹

Tillich gehört zu den wenigen führenden evangelischen Theologen, die sich weder den an der aristotelischen Wesensfrage orientierten Hegelianismus zu eigen gemacht haben, in dessen problematischem substantiellem Wirklichkeitsverständnis das Individuum untergeht, noch hat er sich dem Neukantianismus angeschlossen, der Kants Unterscheidung zwischen sinnlich und intelligibel in der problemati-

⁷⁵ Neue Formen christlicher Verwirklichung. Eine Betrachtung über Sinn und Grenzen evangelischer Katholizität (1930), GW XIII, 95.

⁷⁶ Gläubiger Realismus I (1927), GW IV, 82.

⁷⁷ A. a. O., 83.

⁷⁸ Gläubiger Realismus II (1928), GW IV, 100.

⁷⁹ Vgl.: Der Mut zum Sein (1952), GW XI, 139.

schen Trennung von Natur und Geschichte fortgesetzt und die Natur mit ihrer Kausalität den Naturwissenschaften überlassen, die Philosophie aber auf Wissenschaftstheorie beschränkt hat. Religion war für diese Theologen ein apriorischer Wert, dessen sich das Subjekt in seiner Innerlichkeit selbst vergewissern musste; Geschichte wurde von Historie unterschieden und infolge des Verzichts auf die Ontologie auf Geschichtlichkeit reduziert, in der sich der Mensch existentiell je zu ergreifen hat. Die nach der Abkehr von ihren Lehrern noch immer durch die Traditionen geprägten Wort- und Existentialtheologen konnten sich weder zur geschichtlichen Situation noch zu ethischen Problemen in der modernen Industriegesellschaft, schon gar nicht zum Theodizeeproblem äussern.⁸⁰ Tillich hatte mit seinem ontologischen Religionsbegriff eine ganz andere Sicht für die Probleme, und da er Religion dialektisch verstand, konnte das auch eine kritische Sicht sein.

Gewiss denkt Tillich ontologisch, aber er ist auch Theologe: Alle Aussagen über den Menschen müssen aus dem Dasein erhoben werden, und weil das irdische Sein weder vollkommen noch eindeutig ist und der Mensch immer auch in Sünde, Entfremdung und Selbstzerstörung lebt, versteht Tillich das Sein als Frage auf Sinnerfahrung und Vollen- dung hin; dieser Frage entspricht die Antwort der Offenbarung des neuen Seins in Jesus Christus, die Tillich zur Lebenssituation des Menschen in Beziehung stellt. Diese Beziehung nennt er Korrelation; seine umfangreiche dreibändige Systematische Theologie ist «ein Versuch, mit Hilfe der ‹Methode der Korrelation› Botschaft und Situation zu vereinigen». Sein System «sucht die Fragen, die in der Situation enthalten sind, mit den Antworten, die in der Botschaft enthalten sind, in Korrelation zu bringen». Die Antworten werden nicht aus den Fragen abgeleitet, «noch gibt es Antworten, die nichts mit der Frage zu tun haben». Tillich setzt «Fragen und Antworten, Situation und Botschaft, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung in Korrelation»⁸¹.

⁸⁰ Vgl. O. Jensen, *Theologie zwischen Illusion und Restriktion. Analyse der existenzkritischen Theologie bei dem jungen Wilhelm Herrmann und bei Rudolf Bultmann*, München 1975. Zu Tillichs Kritik an Hegel und an Barth vgl. G. Wenz, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*. München 1979, 91–99.

⁸¹ STI, 15.

Diese Methode der Korrelation ist nicht unbestritten, weil sie der Philosophie den Platz anzuweisen scheint, auf dem sie zu fragen hat, und möglicherweise verschleiert, dass auch die Theologie Fragen stellen und auf die Situation hören muss. Nur versteht Tillich die Korrelation anders; die Theologie ist nicht identisch mit der Substanz und die Philosophie nicht nur Form.⁸² Die Vernunft vernimmt die Offenbarung als die Botschaft des Evangeliums aufgrund des in ihr selbst latent angelegten transzendenten Seins. Tillich ist also auch Kerygma-Theologe; doch betreibt er keinen supranaturalistischen Offenbarungspositivismus, noch mystifiziert er das Wortgeschehen; er ist der Auffassung, dass der menschliche Geist in der Lage ist, die Botschaften zu vernehmen. Auch wenn jüdische und heidnische Begriffe in der biblischen Sprache andere Bedeutung erhalten haben, haben sie sich nicht völlig verändert; sonst wäre die Botschaft der Apostel unverständlich gewesen. «Wenn aber die menschliche Geschichte, insbesondere die Religionsgeschichte, der Offenbarung ein sprachliches Ausdrucksmittel liefert, dann vermittelt sie damit eine grundlegende Erfahrung, ohne die die Offenbarung für den Menschen sinnlos wäre.»⁸³ Offenbarung ist nicht Nachricht von der ganz anderen Wirklichkeit Gottes, sondern Offenbarung ist Erhellung der Vernunft aufgrund ihrer Partizipation am Grund und Sinn des Seins. Tillich scheint diese Argumentation unwiderlegbar: «Ohne die vorausgehende religiöse Erfahrung der Menschheit könnte niemand die Offenbarung verstehen und empfangen.»⁸⁴ Tillich macht damit eine klare Aussage zur Frage nach der Anknüpfung in der Verkündigung, die zwischen Karl Barth und Emil Brunner in den dreissiger Jahren stark umstritten war. Sein Verständnis der Korrelation erweist sich als besonders hilfreich für die Religionspädagogik.⁸⁵

⁸² Vgl. auch P. Tillich, *Korrelationen, Die Antworten der Religionen auf die Fragen der Zeit*, GWE IV, Stuttgart 1975; J. P. Clayton, *The Concept of Correlation*, Berlin 1980 und ders., *Was heisst «Korrelation» bei Paul Tillich?*, NZSTh 20 (1978), 175 ff.; M. Rapp, *Zum Hintergrund von Paul Tillichs Korrelations-Methode*, NZSTh 24 (1982), 206 ff.

⁸³ *Natürliche Religion und Offenbarungsreligion* (1935), GW VIII, 52.

⁸⁴ A. a. O., 53.

⁸⁵ E. Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen 1934; K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*. München 1934; zur Religionspädagogik vgl. A. 58, dazu W. H. Ritter, *Religion in nachchristlicher Zeit*, Frankfurt/a. M., Bern 1982.

In seiner Systematischen Theologie setzt Tillich Gott zum Seinsbegriff in Korrelation. Gott ist nicht eine Macht neben oder über dem Sein, sondern das Sein selbst. Allein schon die Grammatik lehrt, dass von etwas reden von einem Gegenstand reden heisst; ein Gegenstand *ist* aber, und man muss von seinem Sein sprechen können. Nun heisst aber von Gott reden, dass Gott Gegenstand der Rede ist. Wenn der Christ glaubt, von und mit Gott reden zu können, dann muss die Theologie auch von Gottes Sein reden können. Für Tillich ist das Wort Gott auch Symbol des Glaubens, der ja mehr ist als nur Fürwahrhalten, Wille oder Gefühl.⁸⁶ Er ist das Ergriffensein vom Unbedingten und unbedingtes Vertrauen, und insofern ist Gott auch Symbol des Unbedingten. Es ist sinnlos, über seine Existenz zu streiten. Das Unbedingte ist Wirklichkeit. Von Schelling hat Tillich bedenken gelernt, dass Gott das allgemeine Wesen aller Dinge ist, aber dieses Wesen ist getragen und gegründet durch Gottes individuelles Wesen. Gott ist Liebe, durch sie ist Gott das Wesen; aber die Liebe könnte nicht *sein*, wenn in ihr nicht eine mitteilende Kraft am Werk wäre, nämlich Gottes «Individualität». Darum ist der Satz: «Gott ist Liebe» nicht umkehrbar: Die Liebe ist nicht Gott. Das hat J. A. Robinson richtig erkannt.⁸⁷ Aber Robinson irrt und sitzt einer modernen Tendenz zur Verdrängung und Rationalisierung der Gottesfrage auf, wenn er meint, Bonhoeffer und Tillich mit J. Huxleys These vergleichen zu können, dass es bald einem intelligenten Menschen mit höherer Schulbildung ebenso unmöglich sein werde, an einen Gott zu glauben, wie es jetzt unmöglich ist zu glauben, «dass die Erde eine Scheibe ist, dass Fliegen aus dem Nichts entstehen, dass Krankheit eine göttliche Strafe ist oder dass der Tod etwas mit Zauberei zu tun hat».⁸⁸ Die Überwindung der Aseität Gottes in seiner Liebe ist seine Natur- und Menschwerdung. Ohne Aseität Gottes gibt es aber auch kein pro me Gottes.⁸⁹

Es ist nicht Tillich, sondern die Existentialtheologie, die Seinsmystik betreibt, wenn sie meint, dass man von Gottes Offenbarung nur

⁸⁶ Wesen und Wandel des Glaubens (1957), GW VIII, 142 f.

⁸⁷ J. A. Robinson, Gott ist anders, München 1963, 59.

⁸⁸ A. a. O., 46.

⁸⁹ Vgl. Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung (1912), GW I, 80 f., und K. Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätwerk, Freiburg i. Br. 1968.

existential und das heisst in Blick auf den Menschen reden könne, denn auch die Existenz hat ontologischen Charakter. So entmythologisiert H. Braun Gott selbst und macht ihn zu einem qualifizierten Modus der Mitmenschlichkeit. Hier kann es keine Glaubensentscheidung für Gott mehr geben, sondern nur noch die Entscheidung für den Menschen; damit gibt es auch kein Hören auf Gott und kein Gebet mehr. Das Neue Testament ist als Buch verstanden, das zu einem bestimmten humanen Existenzverständnis veranlasst. Mit Recht kritisiert H. Gollwitzer diese Konsequenz der Entmythologisierung als Rückfall ins Sokratische.⁹⁰ Tillich gibt den Gottesgedanken nicht preis oder löst ihn nicht in den mystischen Gottesbegriff auf, was nach F. K. Schumanns Überzeugung «jeder idealistischen Grundannahme innerlich einwohnt».⁹¹ Tillich wendet sich nur gegen den irrationalen oder supranaturalen Gottesgedanken und versucht dem modernen Menschen zu verdeutlichen, was Gott denken heisst: dem Unbedingten nachsinnen, das alles bedingte Denken der Existenz sprengt.

Tillich setzt zu dem Begriff der Existenz Christus in Korrelation; aber Christus wird nicht als Mensch gewordener Gott verstanden, sondern er ist die Manifestation des neuen Seins in einem personhaften Leben, «das allen Konsequenzen der existentiellen Entfremdung unterworfen ist, worin aber Entfremdung überwunden ist und die ungebrochene Einheit mit Gott erhalten bleibt».⁹² Nun ist offenbar, was das menschliche Leben eigentlich ist; menschliche Existenz ist im Neuen Sein existentiell, frei von Entfremdung und Selbstzerstörung, aber auch frei von Sünde und Selbstrechtfertigung. Diese Partizipation am Neuen Sein, das Christus eröffnet hat, ist die Rechtfertigung des Menschen durch die Kraft des Geistes Gottes. Dieses Neue Sein ist daher kein Gegenstand der natürlichen Erkenntnis, es ist selbst Subjekt der Glaubenserkenntnis.⁹³

⁹⁰ H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963, 73.

⁹¹ F. K. Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, Tübingen 1929, 208, unter Hinweis auf Tillich.

⁹² ST II, 146.

⁹³ Vgl. S. Witschier, *Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Thema Gott und Mensch*, Nürnberg 1975.

Dem menschlichen Leben, das von der Entfremdung gezeichnet und nicht eindeutig ist, entspricht bei Tillich die Kraft des Geistes Gottes als Korrelat. Menschen, die in diesem Neuen Sein leben, leben in latenter Geistgemeinschaft; die Kirche repräsentiert diese Geistgemeinschaft in manifester Form. Aber in unserem Zusammenhang ist wichtig, dass Tillich auch in anderen Religionen latente Geistgemeinschaft anerkennt, was für den Dialog der Christen mit Angehörigen anderer Religionen grosse Konsequenzen haben muss!⁹⁴ Die geschichtliche Dimension ist die umfassende Dimension des menschlichen Lebens; aber auch sie ist nicht eindeutig. Höhen und Tiefen, Mächte und Konflikte, Hoffnungen und Zusammenbrüche lassen immer wieder die Frage nach ihrem Sinn aufkommen. Die Antwort heisst Reich Gottes; doch das Reich Gottes ist noch nicht vollendet. Keine geschichtliche Situation kann ganz mit dem Reich Gottes identifiziert werden. Auch Reich Gottes ist ein Symbol, über das nicht verfügt werden kann. Die letzte Antwort kann nicht in der Geschichte selbst gefunden werden.⁹⁵

Tillichs Religionsverständnis wird nicht allgemein anerkannt. Oft wird freilich eklektizistisch verfahren; es wird einfach zitiert, dass Religion das sei, was den Menschen unbedingt angehe, und der ganze Kontext bleibt unberücksichtigt. J. Schmitz bezeichnet Tillichs Theologie als apologetisch, die fruchtbare Ansätze, aber auch Gefahren enthalte.⁹⁶ K. Dienst hält Tillichs Religionsbegriff für dogmatisch und schreibt kategorisch: «Eine im Blick auf ihren Gegenstand als auch auf ihre Funktion ins Anthropologische ausgeweitete <Religion> hilft weder wissenschaftstheoretisch noch bildungspolitisch weiter.»⁹⁷ Er verweist auch auf K. E. Nipkow⁹⁸, doch wendet sich dieser an der angegebenen Stelle gerade gegen eine unkritische Tillichrezeption, die Tillichs prophetisch-protestantische Religionskritik und seine Hinweise auf die Dämonisierung der Religion übersieht!⁹⁹ Der dänische Religionsphilosoph S. Holm spricht von Tillichs radikalem Irrationalismus¹⁰⁰; aber wäre es nicht besser, Tillichs Denken «transrational» statt irrational zu nennen? Eine strenge Kritik aus der Sicht des kritischen Realismus der Schule

⁹⁴ R. Lindner, *Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft*. Dargestellt an der Theologie Paul Tillichs, Hamburg 1960.

⁹⁵ ST III, 1966, und E. Rolnick, *Geschichte und Reich Gottes*. Philosophie und Geschichte bei Paul Tillich, München 1976.

⁹⁶ J. Schmitz, *Die apologetische Theologie Paul Tillichs*, Mainz 1966.

⁹⁷ K. Dienst, *Die lehrbare Religion*, Gütersloh 1976, 176.

⁹⁸ A. a. O., 175.

⁹⁹ K. E. Nipkow, *Braucht unsere Bildung Religion?* In: *Begegnung und Vermittlung*. Gedenkschrift für Ingeborg Robbelen, Dortmund 1972, 37 ff.

¹⁰⁰ S. Holm, *Das Ende der Vergangenheit*. Denken und Glauben im 20. Jahrhundert, Tübingen 1963, 108 ff.

K. Poppers trägt W. W. Bertley vor: Hätte Jesus, sofern er die hervorragende Verkörperung des prophetisch-kritischen Prinzips war, nicht auch bereit sein müssen, nicht nur sich, sondern auch seine Botschaft zu opfern? Handelt es sich bei der Streitfrage um die Überlegenheit des Christentums nicht einfach um den Streit um eine Übereinkunft?¹⁰¹ C. H. Ratschow kritisiert an Tillich dessen ungeschichtliches Religionsverständnis, und K. D. Nörenberg fasst zusammen, was auch andere beanstanden: «Die Verbindung von biblischem Personalismus und ontologischem Denken gelingt Tillich letztlich nicht.»¹⁰² W. Weischedel stellt fest, dass Tillich nicht zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott unterscheide und den verborgenen als den offenbaren missverstehe. Mit seinem Sprung in den Glauben halte er die Fraglichkeit des Denkens nicht aus und bringe die Philosophie unter die Botmässigkeit der Theologie.¹⁰³ Von seinem neukantianischen und modernen analytisch-philosophischen Standpunkt aus wirft A. Nygren Tillich die Vermischung philosophischer und theologischer Kategorien vor, was zur Konfusion verschiedener Sinnzusammenhänge führe. Nygren sieht in den mit dem ontologischen Denken verbundenen aristotelisch-neuplatonischen Umdeutungen des christlichen Gottesglaubens im allgemeinen auch die Ursache für «die Komplikationen in der gegenwärtigen Diskussion».¹⁰⁴ K. Blümlein schliesslich meint, dass Tillich die schicksalhafte Entfremdung betone; es gelinge ihm nicht, die Sinnfrage so zu korrigieren, «dass die bleibende Unannehmbarkeit und Schuldhaftigkeit des mündigen Menschen vor Gott deutlich bleibt.»¹⁰⁵

Gewiss muss man mitdenken, wenn man Tillich verstehen will, und man darf die heute verbreitete Scheu vor transzendentalen Denkstrukturen nicht unkritisch teilen. Auch kann man sich fragen, ob über das Verständnis des Begriffs Religion angesichts der Sprachverwirrung der Zeit überhaupt noch eine Übereinkunft erzielt werden kann. Und doch gibt Tillichs Unterscheidung von Bedingtem und Unbedingtem, das alles Bedingte in seine Grenzen weist und gerade so die notwendige

¹⁰¹ W. W. Bertley, *Flucht ins Engagement*, München 1962, 85.

¹⁰² C. H. Ratschow, *Religionen*, Gütersloh 1979, 59; K. D. Nörenberg, *op. cit.* A. 61, 188.

¹⁰³ W. Weischedel, *Gibt es eine philosophische Theologie?*, in: *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, Berlin 1960, 150 f.; *Paul Tillichs philosophische Theologie*, in: *Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 1961, 25 ff.; *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, *EvTh* 22 (1962), 233 ff.; *Denken und Glauben*, Stuttgart 1965, 265 ff.

¹⁰⁴ A. Nygren, *Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie*, Göttingen 1979, 367; S. 467 führt Nygren mehrere Kritiker Tillichs aus dem angelsächsischen und dem skandinavischen Raum auf.

¹⁰⁵ K. Blümlein, *Mündige und schuldige Welt. Überlegungen zum christlichen Verständnis von Schuld und Mündigkeit im Gespräch mit P. Tillich und K. Rahner*, Göttingen 1974, 77.

Offenheit und Freiheit ermöglicht, entscheidende und kritische Hilfen zur Neuorientierung des Religionsverständnisses. Dabei will Tillich Religion nicht dogmatisch verstehen, vielmehr auf Grundprobleme des menschlichen Lebens und Zusammenlebens und auf die Gefahr der Dämonisierung durch die Selbstautonomie und Selbstabsolutierung hinweisen. In diesem Sinne hat C.C. Bry schon 1924 vor den «verkappten Religionen» gewarnt.¹⁰⁶ Wer Tillichs eingangs angedeutete philosophische Herkunft versteht und sein protestantisch-prophetisches Prinzip kennt, wird nicht, wie der junge Karl Barth, sagen können, Tillichs Gottesverständnis habe mit dem Gott Luthers «keine Ähnlichkeit» mehr.¹⁰⁷ Tillich war kein ontologischer Seinsmystiker, sondern personaler Theologe und Religionsphilosoph. Er vertrat weder eine undialektische Diastase von Gott und Welt, noch lehrte er eine undialektische Einheit von Gott und Welt oder Gott und Mensch. Er bezeichnete es ausdrücklich als «vergottenden Idealismus», «die Gnade ohne Gericht sehen zu wollen, die Einheit des Unbedingten und Bedingten in der Natur unmittelbar, unparadox zu fassen». Andererseits ist es aber auch «dämonischer Realismus, die Zerstörung des Bedingten in der Natur als Naturprozess ohne paradoxe Einheit mit der Gnade zu sehn».¹⁰⁸

Tillich wendet sich gegen eine Wirklichkeitsspaltung und einen «Dualismus zwischen profaner und heiliger Sphäre», der die Entleerung des kulturellen und die Primitivisierung des religiösen Lebens zur Folge hätte.¹⁰⁹ In vergleichbarer Weise hat F. Gogarten zwischen der vom christlichen Glauben mit zu verantwortenden Säkularisation und dem Säkularismus unterschieden, in dem der Mensch sich selbst verschliesst und seine Mündigkeit an über ihn zur Herrschaft gelangende ideologische Systeme und Ersatzreligionen abgibt oder verliert. Bei beiden Theologen müssen sich der Glaube und das Christentum in der offenen Profanität bewähren und diese am Rückfall in die Selbstverschlossenheit quasireligiöser Weltanschauungen hindern. Bei beiden Theologen ist die Säkularität «heilig» und das Profane «religiös»; es gibt keinen Rückzug in ein religiöses Ghetto. Die Transzendenz

¹⁰⁶ C. C. Bry, *Verkappte Religionen*, Lochham ³1964.

¹⁰⁷ K. Barth, *Von der Paradoxie des «positiven Paradoxes»*, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, hg. von J. Moltmann. Teil 1, München ³1974, 184.

¹⁰⁸ *Kritisches und positives Paradox* (1923), GW VII, 219.

¹⁰⁹ *Von der Paradoxie des «positiven Paradoxes»* (1923), GW VII, 243.

beginnt nicht jenseits der Immanenz, sondern sie ist deren tragende Wirklichkeit.¹¹⁰ Ähnlich denkt übrigens auch D. Bonhoeffer, wenn er aus dem Gefängnis schreibt: «Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, dass man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt», und an anderer Stelle: «Das Jenseitige ist nicht das unendlich Ferne, sondern das Nächste.»¹¹¹ Sein Begriff der «unmündigen Welt» ist vor dem Hintergrund seines christozentrischen Glaubens zu verstehen, wenn er nicht in ein «unaufgeklärtes Selbstmissverständnis des in die Freiheit der Weltverantwortung entlassenen Menschen» führen sollte.¹¹²

Dem Christenmenschen wird der Mut zum Sein angesichts des Nihilismus nicht geschenkt. Er muss sich vor dem Kreuz Christi, dem Symbol einer die menschliche Selbstsicherheit durchkreuzenden Wirklichkeit, dazu entschliessen. Wo er aber jenseits aller Reflexionen und Diskussionen einfach vertrauend zu glauben wagt, wird er sich im tiefsten Sinne als Beschenkter erfahren. Aber ein mehr am «Haben» als am «Sein» orientierter Mensch wird in seiner sich selbst sichernden Selbstverschlossenheit – auch die Offenheit des Geistes im kritischen Realismus kann eine subtile Form der Selbstverschlossenheit sein – oder in seiner selbstvergessenen Verfallenheit an die Ersatzreligionen der modernen Weltanschauungen oder an quasireligiöse Bewegungen schwer einsehen, dass Glauben etwas zu tun hat mit der Umkehrung des Denkens: denn «welcher sich dünkt, weise zu sein, der werde ein Narr», rät der Apostel Paulus (I Kor 3,18), und Tillich schreibt: «Wo ist antidämonische Wirklichkeit? Im Erscheinen dessen, was jenseits des Seins und der Freiheit ist. Und wo ist dieses Erscheinen? Nicht da, wo ich, wo irgend jemand es in diesem Moment sieht, sondern da, wo es sich erweist in der Vollmacht des prophetischen Geistes.»¹¹³ Aber es gibt keinen Grund zur kritiklosen Schwärmerei und herablassenden Selbstgerechtigkeit; an anderer Stelle spricht Tillich vom Versagen des

¹¹⁰ Vgl. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953; B. Maurer, *Einführung in die Theologie* (A. 58), 24 ff., und die dort angegebene Literatur zum Säkularisationsproblem. Zu Tillich und Gogarten im Vergleich mit Teilhard de Chardin: S. M. Daecke, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Theologie*, Göttingen 1967.

¹¹¹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1952, 248 und 255.

¹¹² H. Schmidt, *Das Kreuz der Wirklichkeit*, in: R. Grunow (Hg.), *Die mündige Welt*, Bd. IV, München 1963, 95.

¹¹³ *Nichtkirchliche Religionen* (1929), GW V, 31.

Christentums, in dem viel berechtigte Kritik begründet ist: «In dem Masse, in dem das Christentum es versäumte, das Urteil des Kreuzes des Christus gegen sich selbst anzuwenden, entwickelte es sich zu einer partikularen Religion, anstatt ein Kristallisationspunkt für alle positiven religiösen Elemente zu bleiben und diese wie sich selbst den Kriterien der zentralen Ereignisse zu unterwerfen.»¹¹⁴ Tillichs paradoxes Religionsverständnis lässt sich mit einem Satz zusammenfassen, den er in seiner Studie über Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen im Jahre 1962 formuliert hat: «Wenn das Christentum mehr sein will als eine Religion, dann muss es gegen alles in sich ankämpfen, wodurch es eine ‹Religion› wird.»¹¹⁵

Bernhard Maurer, Freiburg i. Br.

¹¹⁴ Das Christentum und die Begegnungen der Weltreligionen (1962), GWV 92.

¹¹⁵ GWV, 94.