



Chapitre d'actes

1999

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Tillich's Offenbarungsverständnis als Stein des Anstosses und Prüfstein seiner Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Bayers Tillich-Kritik

Askani, Hans-Christoph

How to cite

ASKANI, Hans-Christoph. Tillich's Offenbarungsverständnis als Stein des Anstosses und Prüfstein seiner Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Bayers Tillich-Kritik. In: Sein versus Wort in Paul Tillich's Theologie? Hummel, G. & Lax, D. (Ed.). Frankfurt/Main, Germany. Berlin, New York : Walter de Gruyter, 1999. p. 73–101.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:30387>

Being Versus Word
in Paul Tillich's Theology?

Sein versus Wort
in Paul Tillichs Theologie?

Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held
in Frankfurt/Main 1998

Beiträge des VII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums
in Frankfurt/Main 1998

Edited by
Gert Hummel and Doris Lax

Offprint



Walter de Gruyter · Berlin · New York

1999

HANS-CHRISTOPH ASKANI

**Tillichs Offenbarungsverständnis als Stein des
Anstoßes und Prüfstein seiner Theologie:
Eine Auseinandersetzung mit Oswald Bayers
Tillich-Kritik¹**

**Einleitende Bemerkungen: Über die Schwierigkeit,
Tillich zu lesen**

Das Tillichsche Denken, die Tillichschen Texte setzen dem Verständnis eine eigentümliche Schwierigkeit entgegen, oder genauer gesagt: sie setzen sie ihm nicht *entgegen* - und eben darin besteht ihre besondere Schwierigkeit.

Die Tillichschen Sätze sind einfach und klar. Die Tillichschen Begriffe - so hochphilosophisch, hochtheologisch sie sein mögen - gehen ein, klingen an an existentielle, nachvollziehbare Erfahrung. Der Gang des Tillichschen Denkens verfolgt eine bestimmte Richtung.²

Dies alles macht das Tillichsche Denken einfach, eindeutig. Aber dies alles stimmt so nicht.

Die Tillichschen Sätze sind zwar einfach, aber keineswegs klar. Die Tillichschen Begriffe werden zwar vom unvoreingenommenen, existentiell betroffenen Leser verstanden, aber er bemerkt ihre philosophische und theologische Abgründigkeit, ihre Fragwürdigkeit nicht; der philosophisch und theologisch gebildete Leser hingegen weiß um die letztere, aber die existentielle Betroffenheit kommt bei ihm nicht mehr, kommt bei ihm nur noch mit erheblichen Störungen an. Und die Methode der Korrelation läßt sich weder auf *eine* noch auf

1 Der ursprüngliche Titel des beim Tillich-Symposion gehaltenen Vortrags lautete: „Das Verständnis der Offenbarung bei Paul Tillich und Paul Ricœur“. Er wurde für die Publikation ersetzt, da er nur einen Teilaspekt des Vortrags unterstreicht.

2 Die Methode der Korrelation, die von zwei Richtungen spricht: einer von den philosophischen Fragen auf die theologischen Antworten und einer von den theologischen Antworten auf die philosophischen Fragen, unterstreicht dies nur: Fragen und Antworten sind gegeben und nun werden sie in Beziehung gesetzt - die philosophischen Fragen zu den theologischen Antworten.

zwei Richtungen reduzieren, und vielleicht ist sie überhaupt, längst bevor sie eine Methode ist, etwas ganz anderes.

Die Schwierigkeit, die das Tillichsche Denken dem Leser bietet, ist also die, daß seine Schwierigkeit überhaupt erst zu entdecken ist.

Um ihrer gewahr zu werden, soll versucht werden, das Anliegen des Tillichschen Denkens - in Abstand zu den konkreten Texten und auch in Abstand zu seinen konkreten Inhalten - in aller Oberflächlichkeit in Erinnerung zu rufen. Ganz umrißhaft läßt sich von Tillichs Denkanliegen folgendes sagen:

1. Tillich will verstehen; er will die christliche Botschaft in ihrem reformatorischen Verständnis begreifen.

2. Tillich will nicht nur selber verstehen, er will *verständlich machen*; er will die christliche Botschaft in seine Zeit, für seine Zeit übersetzen.

3. Tillich will falsche Alternativen überwinden. (In bezug auf das hier verhandelte Thema etwa die Alternativen von Vernunft und Offenbarung [cf. u. a. GW VIII, 46], natürlicher und übernatürlicher Offenbarung [aaO. 37, 44], Offenbarungsgeschichte und Religionsgeschichte [aaO. 45], christozentrischer Fassung der Offenbarung und universaler Fassung der Offenbarung [aaO. 96]).

Die drei Punkte scheinen banal; sie haben aber erhebliche Auswirkungen auf die je konkrete Interpretation:

Ad 1. Tillich will selber verstehen, d. h. er hat nicht schon verstanden³ - und jeder Interpret, der schon verstanden hat, muß wissen: er vergleicht nicht Gleiches mit Gleichem, sondern schon Verstandenes mit erst zu Verstehendem, mit selber erst Verstehendem.

Ad 2. Tillichs Theologie ist Übersetzung der christlichen Botschaft in die Gegenwart. Man kann diese Übersetzung entweder als Endgestalt, d. h. als fertigen Text, oder man kann sie als *Vorgang* lesen, in dem in der Übersetzung auch das zu Übersetzende erst gefunden, erst mehr und mehr entdeckt wird. Im zweiten, wie mir scheint angemessenen, Fall ist die unter anderem von der idealistischen Philosophie und dem Existenzialismus geprägte Begrifflichkeit des Tillichschen Denkens rückbezogen auf eine Sprachgestalt, die sie nicht ersetzt, sondern durch die sie in Gang gesetzt wird und von der sie abhängig bleibt.

Ad 3. Wer Tillich kritisiert und sein Denken auf Alternativen festlegt, wird sich nicht nur fragen lassen müssen, ob er der Tillichschen Denkbewegung gerecht wird, die im ständigen Überschreiten solcher Alternativen sich vollzieht, sondern auch, ob der Standpunkt der Kritik nicht in einem der beiden von Tillich herausgestellten Gegensatzpole schon benannt und begriffen ist.

³ „Apologetische Theologie“ ist eine Theologie, die selber eine Antwort sucht und nicht eine, die sie nur erläutert.

Im folgenden soll am Beispiel zweier Tillichscher Begriffe: der „Grundoffenbarung“ und der „Heilsoffenbarung“, gezeigt werden, wie Tillich reformatorisches Erbe aufnimmt, sich an ihm abarbeitet, und wie er mit Hilfe dieser Begriffe sich bemüht, vereinfachenden Alternativen, wie ich sie etwa oben benannt habe, zu entgehen.

I. „Durchbruch“ und „Realisierung“ als Pole der inneren Spannung von Religion bei Paul Tillich

In seinem 1924 veröffentlichten Vortrag *Rechtfertigung und Zweifel*⁴ versucht Tillich die Rechtfertigung als „Durchbruchsprinzip des Protestantismus“ gegenüber dem Zweifel als Charakteristikum der aktuellen Situation herauszuarbeiten. Er zeigt, daß Rechtfertigung nicht nur als Rechtfertigung des Sünders, sondern in der Moderne ebenso grundsätzlich als Rechtfertigung des Zweiflers verstanden werden kann und verstanden werden muß.

Um auf diesen Gedanken hinzuführen erläutert Tillich zunächst, was es mit dem Begriff des „Durchbruchs“ auf sich hat. „Rechtfertigung, Gnade und Offenbarung sind Durchbruchsbegriffe“ (86). Die Rechtfertigung des Sünders durchbricht den Versuch des Menschen, sich durch Werke des Gesetzes selber zu rechtfertigen. So leuchtet es ein, daß hier von Durchbruch die Rede ist, ebenso wie auch in bezug auf Gnade (etwa im Verhältnis zum natürlichen Streben des Menschen) oder in bezug auf Offenbarung (im Verhältnis zur autonomen Gotteserkenntnis) von *Durchbruch* zu reden ist.

Es gab immer wieder in der Kirchen- und in der Religionsgeschichte Phasen, in denen die Erkenntnis der Unwiderruflichkeit solcher Durchbrüche bestimmend wurde. Der Protestantismus selber hat sich auf den Durchbruch als das Entscheidende des christlichen Glaubens berufen; darum redet Tillich vom Durchbruch als „protestantischem Prinzip“, und der Ausdruck „Protestantismus“ selber bezeichnet ja weniger eine pure Negation, als vielmehr das Entscheidende des Durchbruchs, des Paradoxes, des nie Einhol-, des nie Domestizierbaren.

Tillich zeigt nun, daß dies Prinzip des Durchbruchs, das unablässige Pochen auf das Ereignis der Gnade, das Festhalten, Nichtnachgeben in bezug auf dies Heils-Entscheidende eben geschichtlich wieder sich verfestigen mußte: der Durchbruch wird selber gesetzlich, die Rechtfertigung wird zur Lehre, die Offenbarung zur Autorität der Schrift. Das ist nicht eine Schwäche des Nichtdurchhaltenkönnens des Überraschungsmomentes, des Ereignischarakters,

⁴ P. Tillich, *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, GW VIII, Stuttgart 1970, 85-100.

Tillich macht vielmehr deutlich, daß diese Verobjektivierung des Durchbruchs damit zusammenhängt, daß der *Gegenpol* zum Durchbruch nicht festgehalten war. Nicht das bloße Nichtdurchhaltenkönnen des Durchbruchs war das Problem, sondern die Preisgabe der dialektischen Spannung zu seinem Gegenpol: der *Realisierung*, des Gesetzes im Verhältnis zum Evangelium, der Religion im Verhältnis zur Offenbarung. Wo diese dialektische Beziehung fehlt, wird das Durchbruchsprinzip zum alleinigen Prinzip und verliert seinen Charakter als Durchbruch, als Korrektiv, und sein Charakter als Prinzip wird eben darin fragwürdig.

Das „protestantische Prinzip des Durchbruchs“ bedarf der „katholischen Wirklichkeit“ (cf. 87) - um des Durchbruchs selber willen; das katholische Prinzip der Realisierung bedarf des Durchbruchs - um der Realisierung willen. Keins kann auf das andere verzichten, und beide lassen sich nicht ineinander überführen.

Es fragt sich, ob eine Kritik an Tillich, die die Spannung zwischen den beiden „Polen“ des Durchbruchs und der Realisierung, der Diskontinuität und der Kontinuität bei ihm selber aufgehoben sieht zum Pol der Realisierung, der Kontinuität hin, wie dies die Bayersche Kritik tut,⁵ nicht selber jener Vergegenständlichung und Verfestigung verfällt, die Tillich mit seinem Bedenken der dialektischen Spannung erkannte und bekämpfte. Es könnte freilich auch sein - und gerade dies ist vielleicht der Zielpunkt der Bayerschen Kritik -, daß das, was eben als dialektische Spannung vorgeführt wurde, im Grunde ein Gleichgewicht, eine Ausgeglichenheit ist zwischen Stabilität und Korrektiv, in der immer die Stabilität über das Korrektiv die Oberhand behält, und der Durchbruch, das Paradox letztlich verschwindet.⁶ Dann wäre gerade in der Beziehung zwischen „protestantischem Prinzip“ und „katholischer Wirklichkeit“, und der vermittelnden Reflexion des Philosophen (denn Philosoph wäre er dann und nicht mehr Theologe) das Protestantische: die Rechtfertigung, die Gnade, das Paradox, das Wort, verlorengegangen.

In bezug auf die Offenbarungsproblematik müßte sich diese Denkhaltung der Ausgeglichenheit, die dann doch zur Unausgeglichenheit wird, leicht abbilden lassen auf die Begriffe „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“, die das eigentliche Thema dieses Vortrags ausmachen. Sie stünden dann in einer Beziehung der Addition, der Ergänzung: Die Grundoffenbarung wäre die Offenbarung des Seins, des Grundes des Seins, des Seinssinnes, die in erster

⁵ O. Bayer, *Theologie*, Gütersloh 1994, 207, 225f u.ö.

⁶ „Das Gleichgewicht zwischen Konkretem und Universalem, zwischen Gestalt und Prinzip, zwischen Differenz und Einheit, Vermitteltem und Unmittelbarem sucht Tillich durchaus zu wahren. Doch landet er zuletzt immer wieder auf der Seite des Universalen, der Seite des Prinzips, auf der Seite der Einheit, der Unmittelbarkeit“ (aaO. 249).

Linie affirmativ wäre und in der alles Widersprechende, Anklagende, Richtende (dann auch Aufrichtende) zurückträte hinter dem Manifestwerden des Seins, an dem jeder ohnehin schon teilhat. Die Heilsoffenbarung in Christus träte zu dieser Grundoffenbarung nur sekundär hinzu. Sie kann an Anklage, Diskontinuität, Wort, *promissio* nicht mehr bringen, was ihr Eigenstes als Offenbarung wäre, weil die Grundoffenbarung, die Offenbarung des Seins ja ihrerseits schon als Offenbarung begriffen wurde und auf sich gezogen hat, was eigentlich der Heilsoffenbarung zugehört. In dem so verstandenen Verhältnis von Offenbarung, als Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung, wäre jede innere Spannung gewichen, wäre jede dialektische Beziehung verschwunden. - Eben dies ist Bayers Deutung des Tillichschen Offenbarungsverständnisses.⁷ Ist es aber wahr, daß in Tillichs Offenbarungsbegriff jede dialektische Spannung fehlt?

An dieser Frage scheint sich mir die Kritik Bayers verifizieren oder falsifizieren lassen zu können. Sie auszuarbeiten und auf sie eine Antwort zu geben ist das Ziel dieses Vortrags.

In der Tat hat man in bezug auf Tillichs Offenbarungsverständnis ganz allgemein - auch ohne Rücksichtnahme auf die im frühen Aufsatz vorgeführte Entfaltung in Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung - die eben angesprochene Spannung immer wieder vermißt.

„Offenbarung ist das Sichtbarwerden des Seinsgrundes für die menschliche Erkenntnis.“⁸ Oder: „Offenbarung ist die Manifestation dessen, was uns unbedingt angeht“ (aaO. 134). Oder: „Offenbarung ist die Gegebenheitsart des Unbedingt-Transzendenten für die Erkenntnis“ (GW VIII, 42).

Das sind klassische Formulierungen des Tillichschen Offenbarungsverständnisses, in denen der Begriff des Unbedingten (dessen, „was uns unbedingt angeht“) oder des Seins, des Seinsgrundes - an anderer Stelle spricht Tillich vom „Sein-Selbst“ - den ganzen Raum ausfüllen und keinerlei Raum mehr lassen für ein Ereignis der Offenbarung, wie es etwa im „Wort Gottes“, in Jesus Christus ein für allemal zur Welt gekommen ist. Tillich selber allerdings begreift sein Offenbarungsverständnis anders; er will nicht die Offenbarung in Christus durch die Offenbarung des Seinsgrundes ersetzen, sondern die eine zur andern in Beziehung setzen.

Im Offenbarungsartikel von 1930 für die 2. Auflage der RGG schreibt er einleitend:

Der Begriff der Offenbarung entstammt einer doppelten Quelle. Erstens der orientalisch-jüdischen Apokalypitik: Hier ist Offenbarung Enthüllung des göttlichen Weltplanes, nament-

⁷ Cf. etwa aaO. 251f.

⁸ P. Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 8. Aufl. 1984, 114.

lich in bezug auf die kommende Endkatastrophe. [... Zweitens dem] Bedürfnis der spätgriechischen Philosophie nach einer Wahrheit, die der Unsicherheit der philosophischen Diskussion entzogen ist. [...] Enthüllung des verborgenen Geschehens oder Aufdeckung des verhüllten Seins sind die beiden maßgebenden Offenbarungsinhalte; sie entsprechen dem semitischen und dem griechischen Wahrheitsgedanken. Auf christlichem Boden werden beide Elemente vereinigt und durch ein drittes bereichert: die Offenbarung ist in einem personhaften Leben verwirklicht. Die Enthüllung des Weltplanes in Jesus Christus ist zugleich seine Erfüllung; und in dieser Erfüllung ist die Wahrheit gegeben, die die Griechen vergeblich gesucht haben (GW VIII, 40).

Noch deutlicher wird Tillichs Standpunkt in der *Systematischen Theologie*, im Kapitel „Aktuelle Offenbarung“:

Das Christentum erhebt den Anspruch, daß die Offenbarung in Jesus als dem Christus letztgültig sei. Diese Offenbarung begründet die christliche Kirche, und wo dieser Anspruch fehlt, hört das Christentum auf zu existieren [...]. Das Wort ‚letztgültig‘ in dem Ausdruck ‚letztgültige Offenbarung‘ bedeutet mehr als *letzte*. [...] Sie bedeutet die entscheidende, erfüllende, unüberholbare Offenbarung, das, was das Kriterium aller anderen Offenbarungen ist, daher sie auch *normgebende* Offenbarung genannt werden kann. In der Geschichte der christlichen Kirche kann es keine Offenbarung geben, deren Bezugspunkt nicht *Jesus der Christus* ist. Das ist der christliche Anspruch, und das ist die Grundlage einer christlichen Theologie.⁹

Es scheint mir unzweideutig, daß es Tillichs Ziel ist, das, was er als Manifestation des Seinsgrundes, und das, was er als letztgültige Offenbarung in Jesus Christus bezeichnet, in Beziehung zueinander zu setzen, und zwar so, daß nicht das eine vom anderen verschlungen, sondern das eine durch das andere interpretiert wird.

Das heißt nicht, daß die Frage nicht erlaubt wäre, ob eine solche gegenseitige Interpretation der christlichen Botschaft angemessen ist, oder anders gesagt, ob nicht immer in ihr das besondere Ereignis, die „personhafte“ Offenbarung von dem universalen Begriff auf der anderen Seite, dem des Seins, aufgesogen wird. Eine Kritik, die diesen Einwand vorbringt, wird sich allerdings ihrerseits fragen lassen müssen, wie von ihrem Standpunkt aus verständlich werden kann, was es heißt: „Offenbarung in Christus“; was in diesem Fall „Offenbarung“ bedeutet; inwiefern in einer Person, die nicht wir sind, etwas über uns gesagt werden kann; inwiefern Offenbarung - rein als auf uns zukommendes, uns gesagtes Wort verstanden - die Macht hat, uns anzugehen,

⁹ Systematische Theologie I, 159.

uns zu betreffen, m.a.W. inwiefern dem Wort, dem konkreten Wort *Kraft*, „Macht“ zukommt?

Um diese Frage zu stellen, oder anders und auf Tillich bezogen gesagt, um zu fragen, wie in seinem Offenbarungsverständnis das Element des Seins und das Element des Wortes in ihrer Beziehung zueinander gedacht sein könnten, möchte ich einen Umweg machen über einen anderen Denker, P. Ricœur, und dessen Unterscheidung von *manifestation* und *proclamation*, wie er sie beim Colloquium E. Castelli im Jahr 1974 vorgestellt hat.

II. Die Unterschiedenheit und bleibende Aufeinanderbezogenheit von *manifestation* und *proclamation* bei Paul Ricœur

In seinem Vortrag *Manifestation et proclamation*¹⁰ stellt Ricœur einander gegenüber: eine „Hermeneutik der Proklamation“ (bzw. der „religiösen Sprache“) und eine „Phänomenologie der Manifestation“ (bzw. des „Heiligen“) (cf. 57). Das Ziel der Untersuchung Ricœurs ist, über eine bloße Gegenüberstellung hinaus die beiden in ihrer inneren Beziehung zu verstehen, d.h. die Alternative zwischen Wort und Heiligem, zwischen der Offenbarung des Wortes und dem Erscheinen des Heiligen (noch vor allem Wort) zu begreifen und in Frage zu stellen.

Als die die Untersuchung leitende Frage möchte ich formulieren: kann eine Hermeneutik der ‚proclamation‘ sich einer Phänomenologie des Heiligen entledigen? Oder, um es noch deutlicher zu sagen: Kann [darf] das Kerygma das Heilige zunichte machen? Kann sich die Bedeutung der Sprache konstituieren, ohne die Zeichen des Heiligen aufzunehmen?¹¹

a) Um diese Fragen zu beantworten, entwickelt Ricœur zunächst verschiedene Züge einer „Phänomenologie des Heiligen“, die jeweils dessen vorsprachlichen Charakter zur Geltung, zu Bewußtsein bringen.

¹⁰ P. Ricœur, *Manifestation et proclamation*, in: Archivio di Filosofia (Il Sacro. Studi e ricerche). Atti del Colloquio internazionale, Roma 1974, 44, no. 2-3, 57-76. Wiederabgedruckt in: *Le Sacré. Études et recherches. Actes du colloque international*, Rome, 1974, Paris, 57-76.

¹¹ Die Übersetzung der Ricœur-Zitate stammt jeweils von mir. Sie ist nur eine Hilfsübersetzung, weshalb der französische Text jeweils in den Anmerkungen angefügt ist: „... je voudrais poser la question qui constitue l’horizon de cette enquête: une herméneutique de la proclamation peut-elle se débarrasser d’une phénoménologie du sacré? Ou, pour le dire plus brutalement, le kérygme peut-il anéantir le sacré? Le sens de la parole peut-il se constituer sans reprendre les signes du sacré?“ (57f).

Das Heilige als solches ist „Mächtigkeit, Macht, Kraft“ („Le sacré est puissance, pouvoir, force“ [58]). Ricœur verweist auf R. Otto und dessen Begriff des Numinosen:

Das Element des ‚Numinosen‘ ist nicht in erster Linie Sprache, falls es überhaupt je völlig in Sprache aufgeht. ‚Mächtigkeit‘ bedeutet etwas anderes als ‚Wort‘, auch wenn die Mächtigkeit des Wortes darin mitgemeint ist. ‚Mächtigkeit‘ ist das, was in der Artikulation von Sinn nicht aufgeht, es ist ‚Wirkung‘ schlechthin.¹²

Die ‚Mächtigkeit‘ ist ein Grundzug, der allem Heiligen, aller Erfahrung des Heiligen eigen ist. Ricœur gibt dafür mehrere Beispiele. Zunächst die *Hierophanien*, das zur Erscheinung kommen des Heiligen. Das Heilige hebt Orte und Zeiten heraus, macht sie zu *heiligen* Orten, zu *heiligen* Zeiten - aber solches Hervortreten des Heiligen vollzieht sich unabhängig von der Sprache auf einer Ebene, die tiefer liegt als die Sprache.¹³

Ähnliches gilt für den *Ritus*, der an der Wirkung, der Wirkmächtigkeit des Heiligen teilgibt - auch er ohne daß solche Teilgabe sich auf Sprache zurückführen, sich vom sprachlichen Element her bestimmen ließe. Und wiederum dasselbe gilt für den *Symbolismus der Natur*: Symbolismus der Sonne, der Sterne, „Mutter Erde“. Hier ist freilich Sprache präsent - wie sie übrigens auch im Mythos präsent ist, der den Ritus begleitet, und in den Festen, die bestimmte Zeiten und Orte vor anderen hervorhoben -, aber hier wie dort (in allen genannten Fällen) ist die Sprache nicht autonom, ist sie vielmehr *gebunden*, eingebunden in die Wirkungsmacht des Heiligen, das als seine Macht zur Erscheinung drängt, an ihr teilgibt, in sich einbezieht, Raum und Zeit organisiert, Rhythmus schafft, Korrespondenzen von oben und unten, menschlich - göttlich, Himmel - Erde.

Sprache ist hier mitbeteiligt, aber sie ist gebunden und auf solche Weise - merkwürdig zu sagen - sekundär. Sekundär gerade auch für den Sinn, der in den genannten Beziehungen gestiftet wird. Ricœur spricht darum in diesem Zusammenhang von einem „gebundenen Symbolismus“, von einem „adhärenten“, „anhängenden“ Symbolismus - unter Verweis auf Kants *Kritik der Urteilskraft* § 16, wo Kant von der „*pulchritudo adhaerens*“, der „anhängenden“, „adhärierenden Schönheit“ spricht. Dieser *symbolisme lié, symbolisme adhérent* ist einer der entscheidenden Begriffe im Gedankengang Ricœurs,

¹² „L'élément ‚numineux‘ n'est pas d'abord langage, si jamais il le devient tout à fait. Dire ‚puissance‘, c'est dire autre chose que ‚parole‘, même si c'est impliquer puissance de la parole. La puissance est ce qui ne passe pas dans l'articulation du sens, c'est l'Efficace par excellence“ (58).

¹³ „Tous ces phénomènes [...] attestent l'inscription du sacré plus bas que le langage“ (59).

denn in ihm kommt die auch für unser Thema entscheidende „Dialektik von Manifestation und Proklamation“ zum Ausdruck.

Und eben darin liegt m.E. das entscheidende Faktum in Hinsicht auf die Dialektik von Manifestation und Proklamation. Die Symbole kommen nur in dem Maße zur Sprache [werden nur in dem Maße sprachlich], in dem die Elemente der Welt selbst transparent werden, d.h. das Transzendente erscheinen lassen.¹⁴

Und Ricœur resümiert, was sich bei der Betrachtung der verschiedenen Züge des „Heiligen“ - der Dominanz der „Mächtigkeit“ über den Sinn - herausgestellt hat:

Alle diese Züge bezeugen, daß in der Welt des Heiligen die Möglichkeit zur Sprache gegründet ist, in der „Fähigkeit“ des Kosmos zu bedeuten. Die Logik des Sinns geht dementsprechend hervor aus der Struktur des „heiligen Universums“ selber. Dessen Gesetz ist das der *Entsprechungen*.¹⁵

b) Im Gegenzug zu der bisher untersuchten Phänomenologie des Heiligen wendet sich Ricœur in einem zweiten Schritt zur „Hermeneutik der Proklamation“. Er zeigt, wie das Judentum und das Christentum mit dieser Welt des Heiligen, mit diesem heiligen Universum gebrochen haben. Der Manifestation des Heiligen tritt das Wort entgegen, das nicht *erscheint*, sondern *gesprochen, verkündigt* wird und alle Erscheinung des Heiligen *durchbricht* (cf. 64). Das Wort richtet sich gegen die Macht des Numinosen und ist stärker als es; die Hierophanien werden gegenüber dem Namen Gottes zum Idol; die Ritualisierung des Lebens wird durchbrochen und aufgehoben von der Geschichte Gottes mit seinem Volk; die Symbole, Symbolismen der Natur werden entlarvt und zuletzt und gewissermaßen alles zusammenfassend: Dem überall waltenden Spiel der Entsprechungen wird ein anderer Sinn entgegengesetzt, der nicht den Menschen einbezieht in Korrespondenzen, ihm innerhalb ihrer seinen Platz gibt, sondern ihn herausholt, herausreißt durch ein von außen an ihn gerichtetes Wort, das alle Entsprechungen sprengt.

In der Predigt Jesu etwa, wie wir sie bei den Synoptikern berichtet finden, wird ein solches Durchbrechen eines vorgegebenen Sinnes laut und unüber-

¹⁴ „Or c'est là, à mon sens, le fait essentiel, pour la dialectique de la manifestation et de la proclamation. Les symboles ne viennent au langage que dans la mesure où les éléments du monde deviennent eux-mêmes transparents, c'est-à-dire laissent transparaître le transcendant“ (62).

¹⁵ „Tous ces traits attestent que dans l'univers sacré la capacité de dire est fondée dans la capacité du cosmos de signifier. La logique du sens, dès lors, procède de la structure même de l'univers sacré. Sa loi est celle des correspondances“ (63).

hörbar. Ricœur zeigt dies an den Gleichnissen, den „weisheitlichen“ Sprüchen und den eschatologischen Reden Jesu. Sie alle sprengen ein bestehendes Vor-, ein bestehendes Existenzverständnis. Das Gleichnis tut dies, indem es in einer normalen, alltäglichen Situation das völlig Unerwartete, Unvernünftige, Inkommensurable zur Sprache bringt, und eben an dies Unvermutete, Uneinholbare die Verkündigung des „Reiches Gottes“ knüpft. Der Hörer wird in seiner Erwartung, in seinem Verstehen, in seiner Welt grundsätzlich erschüttert - und ohne solche Erschütterung wäre die Predigt Jesu nicht diese Predigt und wäre sie nicht ihm, diesem Hörer, gesagt.

Auf eine ganz andere Weise vollzieht sich eine solche Umkehrung, eine solche „Explosion des Sinnes“¹⁶ in den „Weisheitssprüchen“ Jesu durch die sprachlichen „Mittel“ der Hyperbel, des Paradoxes etc.: „Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's erhalten“ (Mk 8, 35, cf. Ricœur, 68). Oder: „Liebt eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen ...“ (Lk 6, 27).¹⁷

Und wiederum auf andere Weise vollzieht sich ein Sprengen des Vorverständnisses und überhaupt des Verständnisses in Jesu eschatologischer Predigt. Ricœur verweist u.a. auf Lk 17, 20: „Als er aber von den Pharisäern gefragt wurde: Wann kommt das Reich Gottes?, antwortete er ihnen und sprach: Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man's beobachten kann; man wird auch nicht sagen: Siehe, hier ist es! oder: Da ist es! Denn *siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch*“, und erklärt, was hier passiert:

Auch hier ist eine traditionelle Form sowohl gebraucht als auch ‚mißbraucht‘: das Sprachspiel einer eschatologischen Predigt ist durchbrochen. Das ganze wörtlich verstandene zeitliche Schema, das einen Rahmen bildet für das Lesen der Zeichen, bricht zusammen. Die apokalyptische Praxis, die Zeichen zu suchen, ist ‚ausgerenkt‘; der Ausdruck: ‚Das Reich Gottes ist mitten unter euch‘ läßt alle klassischen Interpretationen hinter sich.¹⁸

16 „Éclatement du sens“ (67).

17 R. untersucht das sprachliche Geschehen, in dem diese Weisheitssprüche zu Grenzausdrücken werden, welche einen „inneren Umsturz“ im Verstehen hervorrufen, ausführlich in seinem Aufsatz *Biblical hermeneutics*, Semeia 4 (1975), 27-148; auf deutsch: *Biblische Hermeneutik*, in: Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, WDF 575, Darmstadt (WBG) 1982, 248-339, hier: 321-324.

18 „Ici encore une forme traditionnelle est soumise à l'us et à l'abus: le jeu de langage du dit eschatologique est lui aussi porté à son point de rupture. Tout schème temporel littéral capable d'encadrer la lecture des signes s'effondre. La pratique apocalyptique de ‚chercher les signes‘ est disloquée; l'expression: ‚Le Royaume de Dieu est parmi vous‘ transcende toutes les interprétations classiques“ (68f).

In der ganzen proklamatorischen, kerygmatischen Rede in all ihren Formen und Gehalten vollzieht sich also ein prinzipieller Bruch mit dem, was Ricœur die Logik (*la logique du sens*) des *univers sacré* genannt hat.

Die Welt des Heiligen ist, wie wir sagten, innerlich ‚gebunden‘; das Symbol des ‚Bandes‘ ist, fügten wir hinzu, das herausragende Symbol des Symbolismus überhaupt. Die paradoxe Welt des Gleichnisses, des Sprichwortes und der eschatologischen Predigt ist im Gegensatz dazu eine ‚auseinandergebrochene‘ Welt. [...] in all diesen Formen zerschlägt die religiöse Sprache - zumindest diese Art religiöser Sprache - den symbolischen Kreislauf, indem sie unablässig ein ‚Darüberhinaus‘ anvisiert. So steht die Logik der *Grenzausdrücke* in polarem Gegensatz zu der der *Entsprechungen* im ‚heiligen Universum‘.¹⁹

c) Man könnte sich vorstellen, daß mit dieser Gegenüberstellung, mit dieser radikalen Kritik der kerygmatischen Rede am Heiligen und seinen Erscheinungen der Konflikt ausgetragen und das Verhältnis zwischen beiden bestimmt sei. (Ricœur hätte dann eine Phänomenologie des Heiligen in ihrem vorsprachlichen Bedeuten entwickelt; er hätte für das Judentum und Christentum gezeigt, daß sie damit Schluß gemacht, daß sie damit gebrochen, daß sie diese vorsprachliche Welt des Heiligen ein für allemal hinter sich gelassen haben.) Eben dies aber trifft nach Ricœur nicht zu; statt sich mit der Polarität zwischen Heiligem und Offenbarung zu begnügen, interessiert er sich für ihre nicht beendete - und nie beendete - Beziehung, m.a.W. für ihre *Vermittlung* (cf. 72).

Das Wort (die Proklamation, das Kerygma, der Name Gottes, die Thora) bekämpft und hinterfragt zwar das Heilige (die Hierophanien, die Elemente der Natur, als eigene Träger des ganzen Spiels der Verweisungen und Entsprechungen zwischen Himmel und Erde, Göttlichem und Menschlichem), - aber kann dies Wort auf das Heilige verzichten? Wäre es ohne dies? Woher hat es seine Macht, seine eigentümliche Mächtigkeit, uns etwas zu *sagen*, uns *anzugehen*, uns *dies* und *das* zu sagen? Woher nimmt das Wort diese Kraft?²⁰

Es nimmt sie nicht aus sich selber, sondern aus einer Dynamik, einer Erscheinung, einer Kraft und Wirkung des Heiligen, die durch dies Wort zwar

19 „L'univers du sacré, disions-nous, est intérieurement ‚lié‘; le symbole du ‚lieu‘, ajoutions-nous, est le symbole particulier du symbolisme tout entier. L'univers paradoxal de la parabole, du proverbe et du dire eschatologique est, au contraire, un univers ‚éclaté‘. [...] de toutes ces manières, le langage religieux - ou du moins cette sorte de langage religieux - met en pièces la circularité symbolique en visant toujours ‚plus outre‘. C'est ainsi que la logique des expressions limites s'oppose polairement à celles des correspondances dans l'univers sacré“ (69, 70).

20 Zu den hier angesprochenen Fragen cf. vom Vf. *Rite et langage* vorgetragen beim Kolloquium *La ritualité. Dimensions anthropologiques* (Paris, 10. und 11. März 1997), abgedruckt in: Cahiers de l'IRP, Nr. 29, September 1997, 9-11.

zutiefst in Frage gestellt und revolutioniert wird, aber umgekehrt dies Wort doch nicht aus seiner (des Heiligen) Abhängigkeit entläßt.

Das Wort, hatten wir gesagt, hat sich vom Numinosen freigemacht. Das ist wahr. Aber geschah das nicht in eben dem Maß, in dem es seinerseits die Funktionen des Numinosen übernahm? Es gäbe keine Hermeneutik, wenn es keine Proklamation gäbe. Aber es gäbe keine Proklamation, wenn die Sprache nicht selber die Macht hätte, das ‚neue Sein‘ auszuspannen, das sie verkündigt. Ein Wort, das an uns gerichtet ist, lange bevor wir es selber sprechen; ein Wort, das uns konstituiert, lange bevor wir es artikulieren - mit einem Wort: ein ‚Wort, das spricht‘ - bestätigt es nicht ebensowohl das Heilige, wie es es aufhebt?²¹

d) Man kann die von Ricoeur hier entwickelte Dialektik der Beziehung zwischen Sprache und Heiligem, zwischen Sprache und Nicht-Sprache, zwischen sprachlicher Äußerung, Sagen, Ansagen, Verkündigen einerseits und vor-sprachlichem Bedeuten, zur Erscheinung-Kommen, Mächtigkeit des Seins, Sinn des Seins andererseits auf verschiedenen Ebenen erkennen und sich vor Augen führen. Ricoeur selber hat diese Ebenen nur angedeutet. Ich kann sie hier nur in Stichworten erwähnen.

(1) Der Gegensatz zwischen Hierophanie und Thora, zwischen Idol und Name Gottes, Natur und Geschichte: Ist dieser Gegensatz ein bloßes Negieren oder nicht vielmehr im Verneinen ein Aufnehmen, Fortführen: ein Fortleben in der Sprache, ein Wirken der *Zeichen*? M.a.W., gäbe es Sprechen, Sagen, Bedeuten ohne diese *Wirkung*, die Macht des Erscheinens, die „Seinsmacht“, wie Tillich es genannt hat?

(2) Andererseits: gäbe es *Hören und Glauben* ohne solche Macht? Was macht es, daß die Worte nicht leere Worte sind, sondern Worte, die den Glauben verdienen - und die als einziges Gegenüber, als einziges Organ, das ihre Sprache, ihre Macht, ihre *Wirkung*, ihr Sagen versteht, den *Glauben* haben? Was macht dies? Ist es denkbar ohne eine Präsenz - wie immer revolutioniert - der Zeichen, des Erscheinens, der Mächtigkeit im Wort? („La question est en effet de savoir si une foi sans signe est possible?“ [74f])

21 „La parole, disions-nous d'abord, s'est affranchie du Numineux. Cela est vrai. Mais n'est-ce pas dans la mesure où elle a assumé pour elle-même les fonctions du Numineux? Il n'y aurait pas d'herméneutique s'il n'y avait pas de proclamation. Mais il n'y aurait pas de proclamation si la parole n'était elle-même puissante, c'est-à-dire si elle n'avait le pouvoir de déployer elle-même l'être nouveau qu'elle annonce. Une parole qui nous est adressée plutôt que nous ne la parlons, une parole qui nous constitue plutôt que nous ne l'articulons - une ‚parole qui parle‘ - ne reaffirme-t-elle pas le sacré autant qu'elle l'abolit?“ (74)

(3) Schließlich die Fortdauer und Umwandlung archaischer Symbole in der Sprache der Proklamation, nicht zuletzt in der Verkündigung Jesu:

Es ist nicht schwierig, bis in die profane Sprache des Gleichnisses eine Wiederbelebung einer primären Symbolik zu entdecken: Hirte, Vater, König usw. sind Figuren, die ausdrücklich gewählt sind nicht nur wegen ihrer vertrauten Konnotationen, sondern auch wegen der Dichte ihres Sinns in allen archaischen Kulturen.²²

Von dieser „Dichte des Sinns“ lebt also auch immer die Sprache, die sich vom unmittelbaren Symbolismus frei gemacht hat, ja, die das Universum des Symbolischen sprengt auf ein ganz anderes Sagen hin. Und in der Tat: was heißt überhaupt „Dichte des Sinns“, wo kommt überhaupt der Sinn her, den die Worte tragen und von dem sie getragen sind? Wie kommt es, daß Worte Sinn tragen?

(4) Und zuletzt: Solcher „Dichte des Sinns“ (*densité du sens* [75]) entspricht die Tiefendimension, die Dichte (*épaisseur* [76]) der existentiellen Entscheidung. In ihr spiegelt sich, in ihr ist lebendig der sprachliche Reichtum, die Bedeutungsschwere der Anrede, ohne die die Antwort nicht so bedeutungsvoll wäre. Ricoeur zeigt dies in bezug auf die Wiederaufnahme der Symbolik von Tod und Wiedergeburt, im Kerygma von der Umkehr.

Die Umkehr kann in vielerlei Sprachformen ausgedrückt werden [...]. Sie hat ethische und politische Aspekte, die vollständig entfaltet werden können in der ‚nicht-religiösen‘ Dimension, die Bonhoeffer herausgestellt hat. Aber die existentielle ‚Dichte‘ ist gegen alle Verwässerungen und Verharmlosungen, die die profane Übertragung hervorbringen droht, nur dann geschützt, wenn zugleich der alte symbolische Grund von Tod und Auferstehung, von der Rückkehr zur mütterlichen Brust und von der neuen Geburt wiederbelebt wird. Würde denn das Wort ‚Umkehr‘ überhaupt noch etwas bedeuten, wenn wir schlicht nichts mehr verstünden von dem, was in den Symbolen der Wiedergeburt, der neuen Schöpfung, der Ankunft eines neuen Seins und einer neuen Welt ausgedrückt ist?²³

22 „Il n'est pas non plus difficile de détecter, jusque dans le langage profane de la parabole, une réactivation d'un symbolisme primaire: berger, père, roi etc. sont des figures explicitement choisies en raison de leurs connotations familières; mais aussi de leur densité de sens dans toutes les cultures archaïques“ (75).

23 „La conversion peut [...] être dite en plusieurs langages [...] elle] a des aspects éthiques et politiques qui peuvent être entièrement déployés dans la dimension ‚a-religieuse‘ évoquée par Bonhoeffer. Mais l'épaisseur existentielle de cette décision n'est préservée contre tous les affadissements et toutes les banalisations que la transcription profane menace de produire que si, en même temps, est réactualisé le vieux fonds symbolique de la mort et de la résurrection, du retour au sein maternel et de la nouvelle naissance. Le mot conversion signifierait-il encore quelque chose si nous ne comprenions absolument plus ce qui a été

III. Die dialektische Spannung innerhalb des Tillichischen Offenbarungsbegriffs

Es ist - nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Bayers kritischer Analyse - interessant, in Ricœurs Gegenüberstellung von „Proklamation“ und „Manifestation“ dieselbe Dialektik wiederzuerkennen, die bei Tillich zwischen „Durchbruch“ und „Realisierung“ besteht und bei ihm die „innere Spannung von Religion“ zum Ausdruck bringt. Es handelt sich auch bei Ricœur um eine Beziehung, in der jeweils der eine Pol ohne den anderen sich radikalieren würde bis zum Selber-Leer-Werden: die durch kein Wort in Frage gestellte Erscheinung der Macht des Heiligen bis zum unmittelbaren Verehren der Elemente und Idole, bis zum Aberglauben; das von allem Heiligen, von aller Mächtigkeit losgelöste Wort bis zum Geschwätz, bis zur Leere der Wörter, der keiner mehr glaubt; der Durchbruch, der aufhört, Korrektiv zu sein bis zum Prinzip, das sich selber verfestigt und Norm, Autorität wird; die Realisierung ohne Durchbruch bis zur Institution und Hierarchie ohne Leben, ohne Frage, ohne Frömmigkeit.

Dieselbe dialektische Zweipoligkeit ist nun, wenn ich recht sehe, auch in Tillichs Offenbarungsbegriff zu erkennen. Sie ist bei ihm viel weniger gearbeitet, viel weniger herausgehoben, aber es bestehen doch die beiden Pole eines dialektischen Verhältnisses zwischen der Offenbarung als „Sichtbarwerden des Seinsgrundes“ (STh I, 114) und der „letztgültige[n] Offenbarung“ in Jesus dem Christus (STh I, 161ff). Immer, wenn man einem der beiden Pole nachgeht und in ihm das Ganze des Offenbarungsverständnisses Tillichs zu finden meint, muß man sich doch eingestehen, daß es dies Ganze nur ist, weil der andere Pol mitgemeint ist - nicht immer vielleicht als Spannung zum Ausdruck gebracht, aber insofern doch immer als Spannung vorhanden, als Tillich sich nie mit der einen Seite begnügt, als die andere immer *mit präsent* ist. Diese *Nichtfestlegbarkeit* Tillichs, die dem aufmerksamen und gerade kritischen Leser nicht entgehen kann, und die ihn verwirrt und manchmal zur Verzweiflung treibt, - diese Nichtfestlegbarkeit ist nicht eine Schwäche, sondern ist der Schwerpunkt und ist die eigentliche Stärke des Tillichischen Denkens. Sie ist die Bewegtheit, ja genauer die Bewegung, seiner Reflexion.²⁴ Eben an

exprimé dans les symboles de la régénération, de la création nouvelle, de l'avènement d'un nouvel être et d'un nouveau monde?“ (76)

24 Wie ich am Anfang sagte: in aller Übersetzung ist das zu Übersetzende doch immer noch da - die Übersetzung ist nicht das fertige Werk, sondern der sich vollziehende Vorgang. Eine der beiden Seiten zu eliminieren, bedeutet darum nicht das endliche Erlangen von Entschiedenheit und Eindeutigkeit, sondern den Verlust der Spannung, um welche der Einsatz geht.

dieser Nichtfestlegbarkeit muß sich darum der Zugang zu Tillichs Denken entscheiden: wird sie als Schwäche oder als Stärke dieses Denkens aufgefaßt und wird sie als Schwäche oder Stärke zum Leitfaden der Interpretation gemacht. Sie nicht als Movens, als ständige Unruhe des Tillichischen Denkens zu nehmen, sondern als Schwäche, Unentschiedenheit und Uneindeutigkeit, versperrt, wie ich meine, den Zugang zu diesem Denken noch vor der Erkenntnis dessen, was in ihm auf dem Spiel steht.

Man könnte von Ricœurs Gedanken her dazu geneigt sein, seine Unterscheidungen und seine Begriffe unmittelbar auf das Tillichische Offenbarungsverständnis anzuwenden. Das ist umso verführerischer als einige (zentrale) Ricœursche Begriffe bei Tillich sich ebenso finden: die „Macht“, das „Heilige“, das „Wort“, das „neue Sein“, die „Wiedergeburt“, das „Symbol“. Um aber tatsächlich die Dialektik, wie Ricœur sie veranschaulicht hat, in dem ganz anders ausgeführten Denken Tillichs wiederzuerkennen, wäre es allzu banal und allzu statisch, einfach die jeweiligen Gegensatzpaare zu markieren. Es kommt, wie bereits angedeutet, nicht auf die beiden Pole an, sondern auf ihr Aufeinanderangewiesensein und darauf, wie dies begriffen, wie dies als theologisches Problem entfaltet wird.

Dieses dialektische Aufeinanderbezogensein scheint mir bei Tillich in den Begriffen von „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ in besonders mißverständlicher, aber auch in besonders aufschlußreicher Weise formuliert und als Aufgabe gesehen zu sein. Ich habe das Verhältnis dieser beiden Begriffe darum gewählt, um mich dem Interesse des Tillichischen Denkens anzunähern. Zugleich läßt sich der Ansatz der Bayerschen Tillich-Interpretation an diesem Verhältnis auf die Probe stellen, denn Bayer selbst hat eine Auslegung dieser beiden Begriffe und ihrer Beziehung gegeben, eine Auslegung, die in seiner Interpretation eine Schlüsselfunktion innehat.²⁵

In welchem Verhältnis stehen also Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung zueinander? Stehen sie im Verhältnis einer puren Komplettierung, so daß die eine auf der anderen aufbauen würde: „Grundoffenbarung“ als Seinsoffenbarung für jedermann, „Heilsoffenbarung“ als Christusoffenbarung für den, der - um es salopp zu sagen - noch eins daraufsetzt? Oder stehen die beiden in einer lebendigeren Beziehung?

Tillich kommt auf diese beiden Begriffe in seinem Vortrag *Rechtfertigung und Zweifel*, in dem er sich bemüht, die Botschaft von der Rechtfertigung, wie sie die Reformation erkannt hat, auf die Situation des modernen Zweiflers zu beziehen, dem alles Vertrauen nicht nur zu Gott, sondern in jedweden Sinn abhanden gekommen ist. Das Besondere an Tillichs Ausführungen ist, daß er in bezug auf diesen Zweifler von *Rechtfertigung* spricht - und zwar in einem

25 Cf. Bayer, aaO. 247-252 und 267-270.

durchaus ernst gemeinten und theologischen Sinn: als von Gnade, von Durchbruch, von Glaube. Dies alles faßt Tillich zusammen in dem Ausdruck der „Grundoffenbarung“.²⁶ Diese „Grundoffenbarung“ ist noch nicht die „Heilsoffenbarung“ in Christus; die Heilsoffenbarung ist vielmehr im Verhältnis zur Grundoffenbarung *noch einmal* Offenbarung.

Die Grundoffenbarung ist die Befreiung aus der Verzweigung des Zweifels und der Sinnleere. Insofern ist sie der Anfang der Heilsoffenbarung. Und die Heilsoffenbarung ist Befreiung aus der Verzweigung des Widerspruchs und der Gottferne (GW VIII, 97).

Man erkennt in der Heilsoffenbarung unmittelbar das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung des Sünders wieder. Umso dringlicher stellt sich die Frage, in welcher Weise Tillich die reformatorische Lehre deutet, indem er „ihrem“ Begriff der Heilsoffenbarung einen zweiten, anderen zur Seite stellt. Verfremdet er sie? Oder ergänzt er sie? Oder verfremdet, verwässert er sie, eben indem er sie ergänzt? (So wohl Bayer.) Mein Ansatz wäre zu zeigen, daß er sie überhaupt erst *zu verstehen versucht*. Um dies aufzuweisen, werde ich das Verhältnis von Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung genauer untersuchen. In welchem Verhältnis stehen die beiden bei Tillich zueinander?

Meine These ist, daß bei Tillich Heilsoffenbarung und Grundoffenbarung in einer engen und für beide Seiten wesentlichen Beziehung zueinander stehen. Diese allgemeine Hauptthese läßt sich in drei „Unterthesen“ entfalten:

1. Die Heilsoffenbarung bedarf der Grundoffenbarung.
2. Die Grundoffenbarung bedarf auch der Heilsoffenbarung.
3. Der wesentliche Zusammenhang beider bringt überhaupt erst zum Verständnis, was Offenbarung ist.

Tillichs Text legt in der Tat zunächst ein Verständnis nahe, nach dem Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung in einer nur äußerlichen, sekundären

²⁶ „Die Rechtfertigung des Zweiflers ist nur möglich als Durchbruch der unbedingten Gewißheit durch die Sphäre der Ungewißheiten und Irrungen; es ist der Durchbruch der Gewißheit, daß die Wahrheit, die der Zweifler sucht, der Lebenssinn, um den der Verzweifelte ringt, nicht das Ziel, sondern die Voraussetzung alles Zweifels bis zur Verzweigung ist. Es ist das Erfassen der Wahrheit als Gericht an jeder Wahrheitserkenntnis. Es ist das Aufbrechen des Sinngrundes als unbedingter Gegenwärtigkeit und zugleich unbedingter Forderung, um ihn zu ringen, es ist die Gegenwart der lebendigen Wahrheit als unsagbarer und doch immer vom neuen zur Aussage drängenden Tiefe. [...] Der Durchbruch dieser göttlichen Grundoffenbarung, die vor allem Zweifeln und Suchen steht, bringt die Befreiung, daß sie jedes Tun der Erkenntnis in die zweite Linie rückt und die Gegenwärtigkeit Gottes vor der Gotteserkenntnis offenbart. Was hier offenbart wird, ist der Gott der Gottlosen, die Wahrheit der Wahrheitslosen, die Sinnfülle der Sinnleeren. Das ist kein leeres Paradox, kein Gedankenkunststück, denn gerade auf das Denken als Werk ist ja verzichtet, sondern es ist der Durchbruch der Fülle und des Sinnes“ (GW VIII, 91f, cf. 99, cf. 100).

Beziehung zueinander stehen. Die Grundoffenbarung ist eine Erfindung, die in irgendeiner Weise den modernen, vom Atheismus betroffenen, befallenen Menschen auch noch in einer Gottesbeziehung denkt. Sie hat mit der „Rechtfertigungslehre“ der Reformation die entscheidende gemeinsame Basis verloren, indem sie sich vom Sündenbegriff völlig löst und indem sie überhaupt von „Grundoffenbarung“ im Gegensatz zu „Heilsoffenbarung“ redet. Ein solches Verständnis entspricht der „generellen“ Tillichschen Denkhaltung insofern, als es den Offenbarungsbegriff auf eine ontologische Erfahrung hin öffnet. (Insbesondere in späteren Texten wird dies von Tillich dann bekanntlich auch ausgeführt.²⁷) Im Vortrag *Rechtfertigung und Zweifel* kommt das eher äußerliche Verhältnis von Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung dadurch zur Geltung, daß Tillich etwa von der Grundoffenbarung als „Basis“ der Heilsoffenbarung spricht,²⁸ so scheint bei ihm die Heilsoffenbarung auf der Grundoffenbarung sozusagen aufzubauen. Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung sind zunächst zwei völlig verschiedene Offenbarungen: die Grundoffenbarung universal, die Heilsoffenbarung eine christliche, christologische Ergänzung, wobei die Grundoffenbarung gegenüber der Heilsoffenbarung das eindeutige systematische Übergewicht behält.

Die eben skizzierte Interpretation legt sich von gewissen Formulierungen des Tillich-Textes her nahe; zugleich scheint sie mir im wesentlichen die von Bayer in seiner Tillich-Interpretation vertretene Auffassung zu sein.

Um seine Kritik Tillich gegenüber zusammenzufassen, stellt Bayer das Glaubens- und Offenbarungsverständnis Luthers und Tillichs einander gegenüber:

Redet Luther vom befreienden Absolutionswort als einer bestimmten, konkreten, faßbaren Zusage, einem Wort, das Brot und Wein umschließt, so setzt Tillich einer solchen „Heilsoffenbarung“ eine „Grundoffenbarung“ (GW VIII, 97f) und „unmittelbare Gewißheit“ (GW V, 135f) als „Befreiung aus der Verzweigung des Zweifels und der Sinnleere“ voraus, eine Grundoffenbarung, in der alle Namen und Kategorien versunken sind, in der man ins Sprachlose und Unsagbare, ins Schweigen also, ins mystische Schweigen gerät, eine Grundoffenbarung, mit der die Kraft der Unterscheidung und Bestimmung, die freigezwollte Endlichkeit und Menschlichkeit Gottes, kurz: Gottes Kondeszendenz, die Demut

²⁷ Cf. schon: Die Idee der Offenbarung (1927), ebenso den RGG-Artikel: Offenbarung (1930) und vor allem die einschlägigen Partien in der Systematischen Theologie.

²⁸ „Die Offenbarung in Christus, der Durchbruch der göttlichen Unbedingtheit gegenüber allem Werk der Religion, setzt eine breite Basis der menschheitlichen Religion und der göttlichen Grundoffenbarung voraus. Ohne eine solche Voraussetzung ist auf die Dauer die Aufnahme der im peronalen Zentrum sich vollziehenden Offenbarung in Christus unmöglich. Heilsoffenbarung ohne Grundoffenbarung, Rechtfertigungsgewißheit ohne Gottesgewißheit ist unmöglich“ (GW VIII, 93).

seiner Liebe zur Welt und zum Menschen verkannt ist und unbedacht bleibt. [...] Die Unterscheidung von Glaube und Unglaube, Gott und Abgott wird belanglos. Denn sie verflüchtigt sich in einen einzigen Sinn; in ihm wird sie unwesentlich (Bayer, 267-269).

Ganz ähnlich urteilt Bayer auch schon einige Seiten vorher:

Deshalb [sc. weil er „die Verknüpfung des Unbedingten mit dem Bedingten“ letztlich für einen Mangel hält] reißt Tillich Grundgewißheit und Glaubensgewißheit, Grundoffenbarung und Heiloffenbarung auseinander. [...] Er transzendiert alles Partikulare immer wieder auf die Unmittelbarkeit des Durchbruchs der Grundoffenbarung hin; er führt die Grundoffenbarung auf die Heiloffenbarung zurück, um sie im namenlosen Allgemeinen des Seins-Selbst untergehen zu lassen (Bayer, 251f).

Und Bayer zieht das Fazit: „Tillichs *philosophische* Versuche, die *theologischen* Sachverhalte zu erfassen, scheitern also am Geheimnis von Gottes Kondeszendenz“ (251f; Hervorh. von mir). Oder in anderen Worten: „Die Frage nun ist, ob die Neuinterpretation der biblisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre, die Tillich zu geben beansprucht, diese Lehre interpretiert oder ob sie sie eliminiert“ (269).

Die Interpretation der Tillichschen Unterscheidung von „Grundoffenbarung“ und „Heiloffenbarung“ durch Bayer läßt sich in drei Punkten zusammenfassen:

1. Wo es systematisch angemessen und vom reformatorischen Denken her naheliegend wäre, zwischen „Heiloffenbarung“ und „Grundoffenbarung“ gerade *nicht* zu unterscheiden, sondern die Grundoffenbarung in der Heiloffenbarung völlig aufgehoben zu sehen, reißt Tillich die beiden auseinander, und sieht das Schwergewicht statt auf der Heiloffenbarung eindeutig auf der Grundoffenbarung, die er außerdem als „seinsmystische Unmittelbarkeit“ be-greift.

2. Auf diese Weise verkehrt Tillich das reformatorische (und biblische) Glaubensverständnis: dort, wo von Glauben zu reden wäre, spricht Tillich von „unmittelbarer Gewißheit“. Die Eindeutigkeit des Heilswortes, das Glauben will und ermöglicht, wird ersetzt durch die Beziehung auf das Sein selbst, in dem „jede Bestimmung ins Wesenlose bzw. Überwesentliche versunken und verschwunden ist“ (250f).

3. Dadurch wird die reformatorische Theologie nicht neuinterpretiert, sondern preisgegeben; statt von einer Gottesbeziehung ist von einem Seinsverhältnis die Rede, und statt Theologie wird Philosophie getrieben.

Eben diese Interpretation scheint mir einer genaueren Lektüre Tillichs aber nicht standzuhalten.

Einer nur äußerlichen Zuordnung von Grundoffenbarung und Heiloffenbarung widerspricht bereits die Grundthese Tillichs, daß die beiden in der „wirklichen Offenbarung in einem Akt zusammengeschlossen“ sind.²⁹ Wenn man dies ernst nimmt - und der Duktus des ganzen Vortrags gibt dazu Anlaß - dann heißt dies, daß Grundoffenbarung und Heiloffenbarung systematisch nicht voneinander zu trennen sind.

Das trifft in besonders evidenter Weise auf die Moderne zu, die durch den radikalen Zweifel geprägt ist. In ihr ist es nicht möglich, daß das Wort der Heiloffenbarung zum Verstehen, zum Glauben kommt, ohne daß das, was hier auf dem Spiel steht, offenbar wird im Durchbruch des Zweifels allem Zweifel gegenüber, ohne daß das, was hier als Heil zugesprochen wird, vorbereitet ist durch die Erkenntnis nicht nur des Abgrundes der Leere, sondern der Notwendigkeit zwischen dem Abgrund und dem Grund zu unterscheiden, und ohne daß das, was hier im Namen der göttlichen Gegenwart sich schenkt, auftrifft auf die geoffenbarte Forderung, zwischen den Namen zu unterscheiden und zu scheiden.

[...] denn jede wirkliche Offenbarung hat eine Form und einen Namen, und dieser Name gilt als heilvoller Name. Unterschieden werden können beide erst dann, wenn diese selbstverständliche Einheit aufgelöst ist und das Ganze der Offenbarung überhaupt fraglich geworden. Wo das aber geschieht, da ist die Grundoffenbarung notwendig als zweideutig zu bestimmen. Sie ist Grund und Abgrund zugleich. Noch Luther wußte, daß der *deus absconditus* dem Menschen als Dämon erscheinen würde. Darum sind die Götter der Völker immer zugleich göttlich und dämonisch. Dämonen bleiben auch die lichteiten unter ihnen. Dämonische Elemente hat selbst noch in sich die den Abgrund suchende Mystik und der mit irrationalen Willen in den Abgrund verdammende Gott der doppelten Prädestination. Um dieser Zweideutigkeit der Grundoffenbarung willen wird die Offenbarung des Göttlichen zur Heilsgeschichte, zur Überwindung des Dämonischen in der Menschheitsreligion. Die Überwindung aber des Dämonischen, die Vollendung der zweideutigen Grundoffenbarung zur eindeutigen göttlichen Heiloffenbarung, ist da erfolgt, wo Gott sich als Geist und Liebe zeigte, unbeschadet seiner Majestät und Verborgenheit. Eben damit aber ist auch die Grundoffenbarung vollendet (98).

²⁹ „Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von Heilsglaube und Wahrheitsglaube, objektiv gesprochen, nach dem Verhältnis von Grundoffenbarung und Heiloffenbarung, scharf gestellt. Sie ist so zu beantworten: Die Grundoffenbarung ist die Befreiung aus der Verzweiflung des Zweifels und der Sinnleere. Insofern ist sie der Anfang der Heiloffenbarung. Und die Heiloffenbarung ist Befreiung aus der Verzweiflung des Widerspruchs und der Gottferne. Es ist der eine Lebensprozeß, in dem beide stehen, die eine als Anfang und die andere als Ziel, in jeder wirklichen Offenbarung aber zusammengeschlossen in einem Akt; denn jede wirkliche Offenbarung hat eine Form und einen Namen, und dieser Name gilt als heilvoller Name“ (GW VIII, 97f).

So ist die Grundoffenbarung Voraussetzung und - als Voraussetzung - Element der Heilsoffenbarung selber. Grundoffenbarung ist durch und durch Offenbarung, sie ist Offenbarung des Einsatzes der Heilsoffenbarung, und ist als solche integraler Bestandteil dieser. Eben dies wird deutlich in der geistigen Situation der Moderne. Es gilt aber im Grunde für jede Epoche, denn nie sind „Wahrheitsglaube“ und „Heilsglaube“ (die jeweilige subjektive Entsprechung zu Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung) voneinander zu trennen. Immer hängt der Heilsglaube auch mit dem Wahrheitsglauben zusammen. Nie ist, was Heil ist, zu erkennen, ohne daß das, was Wahrheit ist, auf dem Spiel und zur Erkenntnis stünde. Das war auch schon für das Mittelalter so, nur daß in ihm - jedenfalls aus der Ferne betrachtet - in der Gottesgewißheit (im Heilsglauben) der Wahrheitsglaube impliziert war. So ist es hier nicht *zwingend*, von Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung in distinkter Weise zu reden. In der Moderne aber, in der die unmittelbare Gottesgewißheit nicht mehr gegeben ist, und in der das Bewußtsein der Sinnleere über das der Schuld die Oberhand gewonnen hat,³⁰ wird es *zwingend*, und eben darin hat die Moderne gegenüber dem Mittelalter und der Reformation etwas voraus, denn sie erhebt zum Bewußtsein, was auch in jenen Epochen schon wahr war. Um die Wahrheit der Offenbarung in Jesus Christus erkennen zu können, bedarf es einer Voraussetzung auf seiten des Menschen; diese Voraussetzung, die nicht nur den Zweifler betrifft, geht selber aus einer Offenbarung hervor, verdankt sich einer Offenbarung. Dies ist allem möglichen Mißverständnis gegenüber festzuhalten, das etwa annehmen würde, die Verstehensvoraussetzung auf seiten des Menschen sei eine natürliche Gotteserkenntnis oder ein unmittelbares Bewußtsein des Seins. Tillich betont demgegenüber immer wieder mit Nachdruck, daß der Grundoffenbarung der Charakter des *Durchbruchs*, der *Gnade* eigne.³¹

Die Grundoffenbarung ist selber Offenbarung und wenn Tillich sie Grundoffenbarung nennt, so nicht deshalb, weil sie einen Grund legen würde vor aller Offenbarung, der selber nicht mehr auf Offenbarung zurückginge, sondern weil die Offenbarung in Jesus Christus nicht frei in der Luft schweben

³⁰ Gegen eventuelle Einsprüche ist sogleich anzumerken: Tillich begnügt sich nicht mit der Ersetzung des Sündenbewußtseins durch das der Sinnleere. „Die negative Voraussetzung und zugleich die Folge der Heilsoffenbarung ist das Schuldbewußtsein. Es ist nun nach dem Sieg des Humanismus und der Autonomie auf protestantischem Boden unmittelbar nicht mehr möglich, das individuelle Schuldbewußtsein zu kirchengeschichtlich durchschlagender Bedeutung zu vertiefen; alle pietistischen Versuche in dieser Richtung müssen von begrenzter Wirksamkeit bleiben. Ein Bewußtsein um die Schuld ist dennoch da und harrt der Vertiefung. [...] Vertieft werden kann dies Bewußtsein aber nur in einem machtvollen Durchbruch der Grundoffenbarung, von dem aus dann auch ein neues individuelles Schuldgefühl sich durchsetzen kann“ (99).

³¹ Cf. 90, 94 zur „Gnade“; 99 u.ö. zum „Durchbruch“.

kann, weil sie verstanden, vernommen werden können muß, weil sie hineintreffen muß in die Erkenntnis, in die Offenbarung dessen, was dabei auf dem Spiel steht, weil sie hineintreffen muß in den Glauben, daß sich im Namen Gottes die Unterscheidung zwischen Abgrund und Grund vollzieht und einzig vollziehen kann.

So steht also die Grundoffenbarung in systematischem Zusammenhang mit der Heilsoffenbarung: keine Heilsoffenbarung ohne Grundoffenbarung. Steht aber auch umgekehrt die Heilsoffenbarung in systematischem Zusammenhang mit der Grundoffenbarung? Kann man das auch sagen: keine Grundoffenbarung ohne Heilsoffenbarung?

Die von Tillich vertretene Auffassung, daß die Grundoffenbarung „in allen Religionen und Kulturen hörbar“ sei (98f), scheint dieser Deutung zu widersprechen. Hiernach gibt es Grundoffenbarung sehr wohl ohne Heilsoffenbarung. Sie ist eine Art Grundreligiosität, die in allen Religionen vorhanden ist, von denen das Christentum sich dadurch abhebt, daß es auch noch die Heilsoffenbarung hinzuhat. Diese Interpretation entspricht einem relativ gängigen Verständnis des Tillichschen Denkens, in dem insbesondere die Weite, die Offenheit seiner Haltung zur Geltung und zu Anerkennung kommt. Eine Weite und Offenheit, die in der universellen Anwendbarkeit der „Methode der Korrelation“ ihr methodisches Pendant findet. Nichtsdestoweniger scheint mir diese Interpretation Tillich nicht gerecht zu werden, und was die Deutung der vorliegenden Texte angeht, haarscharf daneben zu liegen.

Der entscheidende systematische Gedanke ist folgender: Die Grundoffenbarung kann in keiner der Religionen sich mit sich selber begnügen, denn in ihr liegt, wie Tillich formuliert, „Grund“ und „Abgrund“ untrennbar beisammen - und als Grundoffenbarung ist sie eben gerade kein Grund, kein Fundament, auf dem Ruhe zu finden wäre, sondern, so wie sie Gnade ist und Gericht und Rechtfertigung, so ist sie nicht minder die unabweisliche, „unbedingte Forderung“ (95), zwischen Grund und Abgrund zu scheiden, beim namenlosen Grund und Abgrund nicht zu verharren (cf. 95).

Die Grundoffenbarung bedarf der Heilsoffenbarung, will die Heilsoffenbarung; ja erst in der Heilsoffenbarung ist sie vollendet, und doch ist diese von ihr nicht ableitbar. Ebenso wie auch die Grundoffenbarung nicht ableitbar war und wie überhaupt Offenbarung nie ableitbar ist, sondern der Name selber für das Nichtableitbare.

So aber ist die Grundoffenbarung nicht das, was in den anderen Religionen und Kulturen als religiöse Grundgegebenheit von außen, gewissermaßen empirisch und objektiv feststellbar wäre. Offenbarung als Durchbruch, als Gnade, als Paradox ist nie von außen, ist nie empirisch feststellbar. Wenn Tillich vielmehr vom „gewaltige[n] Klang der Grundoffenbarung in allen Reli-

gionen und Kulturen der Menschheit“ spricht (98), so macht er diese Aussage vom „Standpunkt“ der Heilsoffenbarung, vom „Standpunkt“ des Christentums aus, das eben von der Heilsoffenbarung auf die Grundoffenbarung hinblickt; das von der Erkenntnis des Namens her, in der die notwendige Scheidung der Namen ihre Lösung, ihre Erlösung gefunden hat, erkennt, daß dieser Name der ist, in dem sich die Namen ein für allemal geschieden haben und weiß, daß die Offenbarung der Notwendigkeit der Scheidung der Namen - als selber schon Offenbarung (!) - der Offenbarung des Namens vorausgehen muß.

Das Christentum erkennt also in den anderen Religionen und Kulturen sich selber, und es erkennt diese von sich selber her - und nur so erkennt es in ihnen überhaupt die Grundoffenbarung: nur von seiner Heilsoffenbarung her.³² Von der geglaubten Heilsoffenbarung her erweist sich diese als dialektisch abhängig von einer Grundoffenbarung, ohne die sie nicht wäre, genausowenig wie die Grundoffenbarung ohne die Heilsoffenbarung.

Der Grund der Grundoffenbarung ist zugleich Abgrund, und eben so geht sie der Heilsoffenbarung voraus; die Heilsoffenbarung ist die Scheidung von Grund und Abgrund, und eben so vollendet sie die Grundoffenbarung.

Wenn dies zutrifft, erhellt, daß nicht nur für das 20. Jahrhundert gilt, daß Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung nicht ineinander zu überführen sind, die eine nicht auf die andere zu reduzieren, aber freilich auch nicht von ihr abzuleiten ist. Es zeigt sich dann nämlich, daß die Tillichsche Differenzierung eine Spannung im Offenbarungsbegriff selber entdeckt, ohne die dieser Offenbarungsbegriff nicht mehr gedacht wäre. Nicht die Rede von einer Grundoffenbarung, wo es doch Heilsoffenbarung schon gäbe, reduziert die Offenbarung auf ein ihr Äußerliches, sondern die Reduktion jeder Spannung im Offenbarungsbegriff beraubt diese ihres Offenbarungscharakters.

Man kann sich das Verhältnis von Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung an dem von „Wahrheitsglaube“ und „Heilsglaube“ verdeutlichen. Hier

³² Dem entspricht übrigens die genaue Lektüre, der genaue Wortlaut der eben nur fragmentarisch zitierten Formulierung: „Der innere Zusammenhang [!] von Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung ist nun entscheidend für die Lage des Protestantismus. Der Protestantismus muß wieder lernen, den *deus revelatus* auf dem Hintergrund des *deus absconditus* zu sehen. Das ist das alte und das neue trinitarische Problem. Und er muß wieder lernen, von Christus so zu reden, daß dahinter der gewaltige Klang der Grundoffenbarung in allen Religionen und Kulturen der Menschheit hörbar wird“ (98). - Das Christentum selber ist angewiesen auf das, was auch in andern Religionen auf dem Spiel steht. Aber dies, was in der Beziehung zwischen Christentum und anderen Religionen als Einsatz sich zeigt, ist nicht etwas, was von außen her feststellbar wäre, es wird hörbar, es wird hörbar als Klang dahinter, hinter dem, was als Christusoffenbarung auf der Hand zu liegen scheint. So wie Tillich denn auch das Verhältnis von Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung auf das von *deus absconditus* und *deus revelatus* rückbezieht und in ihm lokalisiert. (Es fällt einigermaßen schwer, dies als Eliminierung reformatorischen Denkens anzusehen.)

gilt: Der Glaube wird erst in der Grundoffenbarung zu jenem Wagnis befreit und herausgefordert, das die Heilsgewißheit in der Heilsoffenbarung findet. Es gibt aber für den Glauben, wenn man es so paradox sagen will, eine zweite Offenbarung, eine zweite Befreiung; m.a.W. das Wagnis des Glaubens hört nicht auf, es kommt an kein Ende. Sondern, so wie Abgrund und Grund sich immer wieder neu scheiden müssen (freilich überhaupt nur scheiden können, weil sie ein für allemal geschieden sind in der „letztgültigen Offenbarung“ im Namen „Jesus Christus“), so wird dem Glauben die Offenbarung immer neu geschenkt. Immer bezieht er sich auf etwas ihm schon Geschenktes und immer muß dies Geschenk ihm neu zuteil werden. Das ist das Verhältnis von Heilsoffenbarung und Grundoffenbarung, von Heilsglaube und Wahrheitsglaube.

Abgrund und Grund sind im Grund, der Jesus Christus ist (in der Offenbarung der Unbedingtheit des Unbedingten, des Seinsgrundes) nicht verschwunden, sie sind in ihm überwunden, aber sie sind eben in ihm überwunden - für uns. Dies in ihm kann wegen dieses für uns nicht aufhören (und umgekehrt).

Grund und Abgrund in ihrer abgründigen Beziehung wollen im Glauben je neu besiegt, geschieden, benannt sein - das heißt Heilsglaube, aber das heißt Heilsglaube nur, insofern er sich in Heilsoffenbarung auch immer auf Grundoffenbarung bezieht, insofern er die Grundoffenbarung nie ein für allemal, sondern nur je und je in der Heilsoffenbarung überwunden hat.³³

Die Unterscheidung von Heilsoffenbarung und Grundoffenbarung ist also eine Beschreibung des Glaubens, der nie Besitz ist (nie seinen „Gegenstand“ in sich einnimmt), sondern immer „nur“ Gewißheit. Nur ist dies „nur Gewißheit“ kein Weniger gegenüber dem Besitz, sondern dessen eigentümliche Relationalität, dessen eben dem Glauben eigener Charakter, nicht *aus sich selber zu sein*, sondern *außerhalb seiner alles zu haben*. Aber nicht: Glauben als Haben, sondern alles Haben als Glauben. Eben dies heißt Heilsoffenbarung, und zwar Heilsoffenbarung als sich „gründend“ auf Grundoffenbarung und dennoch auf dieser nicht einlinig, nicht ungebrochen aufbauend.

³³ Was Tillich im Verhältnis von Wahrheitsglaube und Heilsglaube bedenkt, ist, daß es unmittelbare Gewißheit im Leben des Glaubens nicht gibt. Der Wahrheitsglaube, auf den die Heilsoffenbarung dialektisch aufbaut - und nicht auf den sie sich aufsetzt - ist je eine Gewißheit, in der sich im Erkennen der Wahrheit (Erkennen, daß es Wahrheit gibt, daß der Zweifel selber sich auf sie bezieht) Grund und Abgrund ungetrennt aufluten - und über sich hinausweisen auf die Scheidung von Grund und Abgrund. Diese Unterscheidung ist das Werk des Glaubens, i.e. das Empfangen der Offenbarung. Sie geht zurück auf die Nichtunterscheidung, die ihrerseits schon offenbart ist (und ja nicht einfach nichts, nicht einfach Grundlosigkeit). Auch diese Offenbarung ist demnach etwas ganz anderes als unmittelbare Wahrnehmung: eben Offenbarung. Glauben gründet sich nicht auf einen Grund, sondern auf eine Grundoffenbarung. Das ist der Sinn der Rede von dieser: der Grund des Glaubens wird theologisiert.

Die Heilsoffenbarung ist Scheidung und Unterscheidung zwischen Grund und Abgrund, zwischen Göttlichem und Dämonischem, Namenlosem und Namen - Scheidung in dem einmal und ein für allemal gefundenen Namen, um deswillen sie geoffenbart war. Gerade als solche Offenbarung schwebt die Heilsoffenbarung nicht im luftleeren Raum, sondern ist sie *wiederum Offenbarung*: radikaler Bruch, Gnade, nur im Wagnis des Glaubens zu fassen, rein zu empfangen - so wie die Grundoffenbarung schon unableitbar, radikaler Durchbruch, Gnade, nur zu glauben, rein zu empfangen war.

Das dialektische Verhältnis von Heilsoffenbarung und Grundoffenbarung hebt also den Offenbarungscharakter beider Offenbarungen nicht auf, keine von beiden wird auf ein anderes als Offenbarung zurückgeführt, vielmehr diese *Nichtrückführbarkeit* wird gedacht in der dialektischen Beziehung zwischen beiden, und erhält darum den Namen der Offenbarung.

So ist die dialektische Beziehung zwischen Proklamation und Manifestation, zwischen Kerygma und Heiligem, zwischen Wort und Sein, Macht und Predigt, Wirkung und Verkündigung, wie sie Ricœur herausgearbeitet hat, und wie wir sie in der inneren Spannung von Religion zwischen Durchbruch und Realisierung strukturell bereits erkannt hatten, in bezug auf Tillichs Offenbarungsverständnis wiederzuerkennen in der Gegenüberstellung von Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung und zwar eben darin, daß er *auf beiden Seiten* von Offenbarung spricht. Gerade dadurch aber wird er der *Wirklichkeit, der Wahrheit, der Macht* des Wortes, das etwas zu sagen hat, gerecht, daß er *nicht* beide ineins fallen läßt, sondern bleibend aufeinander bezieht, weil in ihrem Ineinsfallen das Wort - von seinem Vernommenwerden, seinem Hören, seinem Glauben, seinem Einsatz getrennt - seine Macht als Wort verlieren und zur Magie würde.

Aber das Wort nicht als Magie, sondern eben als Wort zu denken ist die Aufgabe, die der Theologie durch die Offenbarung gestellt ist.

IV. Tillichs Offenbarungsverständnis und die „Methode der Korrelation“

Die vorgestellte Deutung von Tillichs Offenbarungsverständnis beleuchtet nicht nur einen speziellen Punkt seiner Theologie, sie hat weitreichende Implikationen für Tillichs Denken und insbesondere für sein Theologieverständnis. Dies soll zum Abschluß in bezug auf Tillichs „Methode der Korrelation“ gezeigt werden, in der man nicht zu Unrecht die bestimmende Struktur seines Denkens gesehen hat.

Das Verhältnis von Heilsoffenbarung und Grundoffenbarung wurde als ein dialektisches erkannt; in dieser Dialektik hat sich Tillichs Denken als von Grund auf theologisch erwiesen.

Eben diese von Grund auf theologische Prägung des Tillichschen Denkens soll nun in Hinsicht auf Tillichs Methode der Korrelation aufgezeigt werden. Ich möchte also eine Interpretation dieser Methode vorschlagen, die als ihr Hauptcharakteristikum nicht ihre Quasi-Neutralität und universelle Anwendbarkeit ansieht, vielmehr ihre Nicht-Neutralität, ihre inhaltliche Gebunden- und Bestimmtheit als ihr Wesen und ihr Movens ausmacht.

Wenn zutrifft, was über die Beziehung von Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung gesagt wurde, daß nämlich die Grundoffenbarung auf die Heilsoffenbarung hinaus will und die Heilsoffenbarung ohne die Grundoffenbarung nicht denkbar ist, dann kann die Methode der Korrelation nicht als neutrale, primär philosophische Methode angesehen werden; sie ist dann in der Spannung zwischen Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung anzusiedeln und hat auf diese Spannung zu reagieren, sie in sich selber aufzunehmen. D.h. sie ist eine durch und durch theologische Methode, eine Methode, die teilnimmt und dem System teilgibt an der Spannung, in der sie von ihrem Ursprung her steht. Dies kann hier nur in aller Kürze angedeutet werden.

In der Einleitung zu diesem Vortrag hatte ich gesagt, Tillichs Unternehmen sei als das des Verständlichmachens, des Übersetzens der christlichen Botschaft in seine Zeit zu interpretieren. Dabei sei das Übersetzen nicht als fertiges Werk, sondern als Vorgang zu verstehen, in dem zu Übersetzendes und Übersetzung in einer bleibenden spannungsvollen Beziehung zueinander stehen.

Dies Verhältnis von Übersetzung und Original scheint mir nun neben dem von Frage und Antwort als Interpretament von Tillichs Methode nicht nur fruchtbar, sondern unverzichtbar zu sein. Das „Schema“ von „Frage und Antwort“ alleine genügt nämlich (allen anders ausgerichteten Interpretationsversuchen entgegen) nicht, um Tillichs Methode der Korrelation zu verstehen. Es ist, um Zugang zu ihr und überhaupt zum Anliegen seines Denkens zu gewinnen, ein weiterer Horizont, eine komplexere Konstellation ins Auge zu fassen. M.a.W. dem Verhältnis von „Frage und Antwort“ ist ein anderes „Schema“, ein anderes Modell zuzuordnen, das sich nicht in das von Frage und Antwort überführen läßt, sondern sich mit diesem *überlagert*. Die Beziehung von Übersetzung und Original, Original und Übersetzung scheint mir zur Beschreibung dieses zweiten, den Horizont der Methode erweiternden „Modells“ insofern besonders geeignet, als sie mit dem ersten Modell in engstem Zusammenhang

steht, aber nie völlig mit ihm kompatibel ist - und eben diese methodische und inhaltliche Inkompatibilität gehört zu Tillichs Denken.³⁴

Eine *Frage* ist, wenn sie beantwortet ist, beantwortet, das *Original* ist, wenn es übersetzt ist, immer wieder von neuem zu übersetzen.

Frage und Antwort in einem ganz allgemeinen Sinn (und so allgemein hat man Tillichs Methode der Korrelation immer wieder verstanden) sind gleichrangig: die Frage geht unvoreingenommen auf die Antwort (oder die Antworten) zu. Original und Übersetzung sind nicht gleichrangig, das Original ist der Übersetzung vorgeordnet, überlegen, aufgegeben. Eben dies Verhältnis ist in der Durchführung von Tillichs Methode - und teilweise auch in ihrer methodologischen Beschreibung - auf diese abgebildet, in ihr vorausgesetzt und in ihr vollzogen.

Einer der klassischen Texte Tillichs über seine Methode scheint mir un-zweideutig davon zu sprechen (andere Passagen ließen sich problemlos anfügen):

Die christliche Botschaft gibt die Antworten auf die in der menschlichen Existenz liegenden Fragen. Die Antworten liegen in dem die Grundlage des Christentums bildenden Offenbarungsgeschehen, und die systematische Theologie nimmt sie entgegen *aus* den Quellen, *durch* das Medium, *unter* der Norm. Ihr Inhalt kann nicht aus den Fragen abgeleitet werden, das heißt aus einer Analyse der menschlichen Existenz. Sie werden *in* die menschliche Existenz „hineingesprochen“ von jenseits der Existenz. Sonst wären es keine Antworten, denn die Frage ist die menschliche Existenz selbst. Jedoch ist die Beziehung noch verwickelter, da es sich um Korrelation handelt. Es besteht eine gegenseitige Abhängigkeit von Frage und Antwort. Inhaltlich hängen die christlichen Antworten von dem Offenbarungsgeschehen ab, in dem sie sichtbar werden; formal hängen sie von der Struktur der Fragen ab, auf die sie Antwort sein sollen. Gott ist die Antwort auf die in der menschlichen Endlichkeit beschlossene Frage. Diese Antwort kann nicht aus der Existenzanalyse hergeleitet werden. Wenn jedoch der Begriff Gott in der systematischen Theologie in Korrelation mit der in der Existenz liegenden Bedrohung durch das Nichtsein erscheint, dann muß Gott die unendliche Macht des Seins genannt werden, die der Bedrohung durch das Nichts widersteht (STh I, 78f).

In diesem Text kommt zugleich Tragfähigkeit und Grenze des Frage-Antwort-„Modells“ zur Sprache. Seine Unzulänglichkeit wird zum Ausdruck gebracht durch das zum Frage-Antwort-Verhältnis hinzutretende, von diesem aber nicht ableitbare Verhältnis von „inhaltlich“ und „formal“. Das Verhältnis von Inhalt

³⁴ Tillich selber redet, so viel ich weiß, im Blick auf seine Methode nie explizit von dem Verhältnis von Original und Übersetzung; am nächsten kommen diesen Begriffen die von „Botschaft“ und „Situation“ am Anfang der Systematischen Theologie.

und Form bezeichnet freilich nur sehr ungenau, worum es hier geht, nämlich darum, daß die Antwort „Gott“, die Antwort des christlichen „Offenbarungsgeschehens“ in die menschliche Existenz „hineinspricht“, als eine Antwort, die über die Korrelation von Frage und Antwort hinausgeht, und doch genau auf sie auftrifft. „Gott“, als von der menschlichen Existenz unableitbare Antwort, muß in diese Existenz so hineingesprochen sein, daß er in deren Sprache ein-geht: „... dann muß Gott die unendliche Macht des Seins *genannt* werden“. Genau dies ist das Werk und die Aufgabe der Übersetzung. Sie übersetzt ins Verstehen, sie übersetzt ein nicht ableitbares Original in die Sprache, in der es verstanden werden soll und kann.

Dieser Vorgang kann gedeutet werden, indem die Modelle von „Frage und Antwort“, „Original und Übersetzung“ miteinander verbunden werden. Ihre Verbindung ist die Methode der Korrelation, die sich nie in ihren methodologischen Beschreibungen vollständig zeigt, vielmehr immer erst in ihrer Durchführung, in ihren Durchführungen bewähren muß. Daß sie sich in ihnen bewährt, und zwar als *theologische* Methode bewährt, ist Tillichs Anspruch an sein System. Wichtiger als explizite Äußerungen diesbezüglich ist die Art und Weise, wie Tillich sein System ausführt, nämlich eben nicht als Philosophie (das hieße diesen Falls etwa: Ausarbeitung und Beantwortung der Seinsfrage), sondern als Explizierung, Verständlichmachen der christlichen Botschaft in Begriffen, die wiederklängen in existenzieller, menschlicher Erfahrung und die insofern allerdings mit Philosophie, Kultur, Religion in Korrespondenz gebracht werden können - und übrigens in der abendländischen Tradition schon immer in Korrespondenz waren. Darum kann Tillich relativ unbefangene philosophische Begriffe und Problemstellungen aufnehmen. Sie sprechen aber bei ihm nie rein für sich selber, sondern haben interpretatorische Funktion. Eben darin spiegelt sich die Überlagerung der beiden „Schemata“ von Frage und Antwort, von Übersetzung und Original, eine Überlagerung, die, wenn sie in ihrer Dynamik ernst genommen wird, impliziert, daß es eben um ein *Schema* (einer der Leitbegriffe der Bayerschen Interpretation³⁵) gar nicht geht.

Weder ist die Korrelation ein Schema, noch gründet sich die Methode der Korrelation auf ein solches. Ein Schema steht im Vorhinein fest; die Korrelation (im Grundsätzlichsten die zwischen Gott und Mensch) ist eine lebendige Wechselbeziehung. Die Methode der Korrelation (die Korrespondenz von Frage und Antwort) ist nicht nur deren Abbild auf einer reflektierenden Ebene: die philosophische und theologische Anpassung des Denkens an die unabhängig davon bestehende Korrelation; die *Methode* der Korrelation ist vielmehr Teil der Korrelation, der lebendigen Wechselbeziehung selber, und alle me-

³⁵ Cf. z.B. gleich den ersten Satz der Bayerschen Tillich-Darstellung, aaO. 185. Von da an immer wieder.

thodische *Anwendung* auf diese ist sekundär in bezug auf die *Teilgabe* der Korrelation an ihr, die auch das innere Leben der Methode bestimmt, und diese über ein Schema, über ein von außen anwendbares Modell, ja sogar über eine pure *Methode* hinaushebt. Darum habe ich in meinen einleitenden Bemerkungen gesagt: Vielleicht ist die Methode der Korrelation lange bevor sie Methode ist, etwas ganz anderes.

Wenn aber stimmt, daß die Methode der Korrelation ein Moment, ein Element der Korrelation selber ist, an deren innerem Leben sie teilnimmt, dann gilt auch, daß dies innere Leben - in seiner theologischen Reflexion - mitbestimmt, mitgeprägt wird durch den Vollzug der Methode ihrerseits. Die Korrelation bildet ihr Leben, ihre Lebendigkeit, ihre Wechselbeziehung in die Methode nicht nur ab (um diese nachträglich wieder auf sich anwenden zu lassen), die Methode in ihrer Durchführung ist *Teilhabe* an der Lebendigkeit der Korrelation und auf diese Weise nicht nur Grundstruktur des Gedankenfortschritts, äußerlich anzuwendende und angewandte Methode, sondern der das System (!) bewegende, in Bewegung haltende Impetus selber.³⁶

Das zeigt, daß das Verhältnis von Frage und Antwort allein nicht genügt, um Tillichs Denkbewegung und sein System zu begreifen. Die im alltäglichen Verständnis implizierte Gleichrangigkeit von Frage und Antwort ist bei ihm systematisch aufgehoben in ein Ungleichgewicht dadurch, daß die Fragen als philosophische Fragen bezeichnet werden und die Antworten von der christlichen Botschaft her gegeben werden. Das machte seit jeher die Theologizität von Tillichs Methode und System, genauer: von seiner Denkbewegung aus: *Sie ist in bezug auf die menschliche Fragwürdigkeit³⁷ und also die grundmenschliche Korrelation von Frage und Antwort die Anwendung der christlichen Botschaft.*

Tillich geht also von der grundmenschlichen Korrelation von Frage und Antwort aus, aber er wendet nicht diese sekundär auf die christliche Botschaft an, sondern, wenn hier überhaupt von „Anwendung“ geredet werden soll, so muß man sagen: *er wendet die christliche Botschaft auf die Methode der Korrelation an.* Eben dies ist die Überblendung des Original-Übersetzung-, „Mo-

³⁶ „La ‚methode de correlation‘ est le moteur du système, plutôt que ses roues et sa route.“ („Die Methode der Korrelation bildet nicht die Straße, auch nicht die Räder des theologischen Systems Tillichs, sondern sie ist sein Motor.“) Cf. vom Vf., L'interprétation de la ‚chute‘ dans la ‚Théologie Systématique‘ de P. Tillich. Ses implications théologiques et ‚méthodiques‘, in: La méthode de Paul Tillich, Actes du XIIème Colloque international à Luxembourg (30 mai - 1er juin 1997), 85-114, 106. Ich bin in diesem Aufsatz ausführlich auf das Verständnis von Tillichs Methode der Korrelation eingegangen und habe insbesondere seinen christologischen Ursprung, seine christologische Prägung hervorgehoben, cf. 104-106; 111f.

³⁷ Der Mensch, der nicht nur Fragen stellt, sondern selbst die Frage ist.

dells“ über das von Frage und Antwort. In solcher „Anwendung“ ist im gleichberechtigten Spiel von Frage und Antwort (in ihrer Korrelation) die Antwort schon vor der Frage da - und das Ziel ist nicht (oder genauer gesagt: nicht nur), die Antwort von der Frage her herauszufinden, sondern die Antwort in bezug auf die Frage verständlich zu machen. Eben das heißt übersetzen.

Tillichs Originalität und die Stärke seines Systems ist nun aber, daß er das eine Modell durch das andere nicht ersetzt, das eine in das andere nicht überführt, sondern daß die beiden sich bei ihm *überlagern*. Das „Schema“ von Original und Übersetzung tritt nicht an die Stelle des Verhältnisses von Frage und Antwort, ebensowenig, wie das letztere das erstere in sich aufsaugt, sondern beide werden aufrechterhalten und aufeinander bezogen - und hören eben damit auf, Modelle, Schemata zu sein. Die Entwicklung von Tillichs System ist es, diese *prekäre Beziehung* durchzuführen. Ihre Prekarität ist die Unruhe, das *Movens* des Tillichschen Systems. Seine Stärke (und übrigens auch der Grund seiner Schwächen, dort wo es nicht gelang) ist es, diese Unruhe nicht nur ausgehalten, sondern sie *ausgeführt* zu haben.