Vorwort

Vom 27.-29. Mai 1994 fand im Philipp-Jakob Spener Haus Frankfurt/Main das V. Internationale Paul-Tillich-Symposion statt. Wieder waren mehr als vierzig Tillich-Forscher aus Canada, Deutschland, Frankreich, Luxemburg, den Niederlanden, der Schweiz, den Vereinigten Staaten von Amerika und Wales der Einladung gefolgt. Zum zweiten Mal in der Tradition des Symposions konnte deren Mitgründer und Leiter, Professor Lic. Dr. Dr. h.c. mult. Gert Hummel, Saarbrücken, zu Beginn des Treffens den dieses Mal mit DM 5000.- dotierten Paul-Tillich-Preis verleihen. Er ging an Frau Dr. Anjuta Horstmann-Schneider, Gelnhausen, für ihre an der Philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt entstandene Dissertation über: "Sein und menschliche Existenz. Zu Tillichs philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaften." Die Preisträgerin stellte sich und die Ergebnisse ihrer Untersuchung in einem kurzen Referat vor.

Das Symposion stand in diesem Jahr unter dem Thema: Das theologische Paradox. Interdisziplinäre Reflexionen zur Mitte von Paul Tillichs Denken. Die Thematik war nicht zuletzt durch Wiederentdeckung des frühesten theologischen Systems von Paul Tillich, der "Systematischen Theologie von 1913" (demnächst im Verlag Walter de Gruyter, Berlin), angeregt worden. Aus ihr geht hervor, wie von Anfang an und, trotz zahlreicher Brechungen und Veränderungen, letztlich kontinuierlich das Lebenswerk Paul Tillichs darum bemüht ist, den paradoxalen Charakter dessen, "was uns unbedingt angeht" und in Jesus als dem Christus sein schlechthinniges Symbol besitzt, verständlich zu machen. Ausgehend von der Tatsache, daß sich dieses Lebenswerk Tillichs in fundamentaltheologischen, systematischen und praktisch-theologischen

VI Vorwort

Äußerungen entfaltet, waren die Referate - denen stets ausführliche, oft strittige Diskussionen folgten - in drei Sektionen gegliedert worden:

Eine erste Gruppe behandelte das Paradox als Kategorie theologischen Denkens. Hier eröffnete Oswald Bayer das nachdenkende Bemühen mit einer kritischen Anfrage an die Geltung dieser Kategorie für Tillichs Theologie überhaupt, indem er das Paradox als jene "Diskontiniuität" bestimmte, die in der theologischen Wahrheit zur Sprache kommt, daß Gott dem Sünder im Wort schon immer zuvorgekommen ist und doch immer neu zukommt, während Tillich das Paradox als notwendige Äußerung einer "Grundkonstante" des Seins von Gott und Mensch verstehe, es also in einer "seinsmystischen Unmittelbarkeit" begründe und damit entschärfe. Daß hierüber trefflich zu streiten war (und ist), leuchtet ein. Schon der Beitrag von Charles E. Winquist kommt, gewiß von religionsphilosophischen Voraussetzungen her, zum gegenteiligen Ergebnis. Winquist führte aus, daß die Theologie als Wissenschaft gar nicht anders als paradoxal zu betreiben ist, weil ihr Denken, wie jedes Denken, sich "innerhalb des Seins" vollzieht, d.h. ein unbedingter Seinsgrund gar nicht gedacht werden könne, und doch notwendig angenommen werden müsse. Indem Tillich Gott als das Sein-Selbst voraussetze und dessen Offenbarsein in dem, "was uns unbedingt angeht" nachdenke, tue er genau das, was notwendig sei, um Theologie legitim "beside itself", also paradoxal zu verwirklichen. So und nicht anders treffe die Theologie das Paradox, "das wir sind". Auf seine Weise bestätigte auch der Vortrag von Werner Schüßler diese Sicht, indem er nachwies, daß Tillich in einer Art von "mimetischer Argumentation" den Anschein erweckt, als resultiere sein Denken aus rationalen, philosophischen oder religionswissenschaftlichen Strukturen, während er in Wirklichkeit durch und durch vom christologischen Paradox geprägt bleibe. Schüßler stellte dies dar am Beispiel der Frage nach der Wahrheit der religiösen Symbole und nach der Norm der Religion und konnte zeigen, daß die paradoxale Struktur der Symbole und der Religion gerade zum Erweis und Kriterium dafür dient, daß Wahrheit und Norm ihnen als metaparadoxale Fundamente zugrunde liegen.

Vorwort VII

Im Unterschied zu diesen erkenntnistheologischen Ausführungen zur Kategorie des Paradox dienten eine Reihe weiterer Referate dem Nachweis ihrer Anwendung in verschiedenen Lebensphasen Tillichs. Ausgehend von wichtigen, zum Teil noch unveröffentlichten Frühschriften, insbesondere den beiden Urfassungen des Aufsatzes über "Rechtfertigung und Zweifel", erörterte Erdmann Sturm Tillichs Revision der Rechtfertigungslehre angesichts des "absoluten Paradox" der Menschwerdung Gottes und deren Konsequenzen für das Verhältnis von Religion und Kultur. Hier zeige sich, daß Tillich gegen jede Auflösung des Paradox Front mache, sei sie sakramental, logisch, psychologisch oder ethisch; Erlösung gebe es für ihn nicht "auf realem Weg"; der Zweifel könne nicht überwunden, Heil nicht "geschaffen" werden. Umgekehrt gelte deshalb: Nur der radikale Zweifel entspreche dem Unbedingten; der Glaube sei das Ja zum absoluten, nicht zu einem konkreten Paradox. Anders würden Religion und Kultur, Heilsgeschichte und Weltgeschichte auseinandergerissen. Jean Richard, profunder Kenner des "sozialistischen" Tillich, erhellte anschließend an drei Texten aus den zwanziger Jahren, daß dieser Ansatz alles andere bedeutet als eine Begrenzung des Heils auf den Einzelnen; gegen Barth und Gogarten damals, Sch. M. Ogden oder A. McKelway heute, zeigte Richard, daß die wachsende Verwandlung der Herrschaft dieser Welt in das Königreich Gottes kraft der Rechtfertigung der Welt (!) in Christus die "massa perditionis", also die proletarische "Masse" zum eigentlichen Adressaten habe. Das schließe den Einzelnen nicht aus, aber es widerspreche seiner Exklusivität, welche, wo immer sie theologisch behauptet werde, der Anfang der Auflösung des Paradox sei. In den Frankfurter Jahren, so zeigte Yorick Spiegel daran anschließend in seinem Beitrag, scheint es, als ob die damals obwaltende Nähe Tillichs zur Lebensphilosophie eine dialektische "Korrektur" für das christologischsoteriologische Paradox mit sich bringe. Denn Tillich könne sich dem Gedanken nicht entziehen, daß der paradoxe Einbruch der Essenz in die Existenz, gerade weil jene diese dabei nicht zerstört, das Eindringen in die dreifaltige Prozessualität aktualisierten Seins, also des Lebens, bedeutet. Die Frage, ob beides unverbunden nebeneinander stehe und damit der

VIII Vorwort

Radikalität des Paradox Abbruch tue, oder als komplementäres Verstehen begriffen werden könne, müßte von hier aus weiter verfolgt werden. Dies umso mehr, als der in die gleiche Problematik vorstoßende Vortrag von Jean Claude Petit, der sich eher an den onto-theologischen Schriften des "späten" Tillich orientierte, die grundsätzliche Frage stellte, ob einerseits Tillichs paradoxales Offenbarungsverständnis die geschichtliche Dimension der Offenbarung, also die Aspekte der Vermittlung und Kontinuität ungebührlich vernachlässige, indem es das Bedingte dem Unbedingten "unterschlage", andererseits der gesamte dritte Band der "Systematischen Theologie" mit seiner theologischen Aufwertung der Geschichte, ja des Entwicklungsgedankens, im Widerspruch zur ursprünglichen Härte des theologischen Paradox stehe, dessen zeitliche Verortung nicht zufällig als Kairos gedacht worden war. An dieser Stelle steht offenkundig das Problem der Wahrheit der Geschichte an.

Hatten die fundamentaltheologischen Studien zum Thema des theologischen Paradox - auch in ihren biographischen Konkretionen dessen Kategorialität bereits da und dort an dogmatischen Symbolen festgemacht, um nicht im Theoretischen verhaftet zu bleiben, so wendete sich eine zweite Gruppe von Vorträgen - gleichsam von der "materialen" Seite her argumentierend - nun direkt dem Paradox als Methode dogmatischen Verstehens zu. Obwohl die Mehrheit dieser Beiträge naturgemäß christologischen Inhalts war, gingen deren zwei eigens auf die Gotteslehre ein. Zunächst gab hier Robert P. Scharlemann in seiner bekannt luziden Art des Argumentierens zu bedenken, ob Tillichs Verständnis des Symbols mit Heideggers Verständnis vom "An-wesen" des Seins zusammengedacht werden könne - und kam zu einer zustimmenden Antwort. Damit wird Tillichs Symbolbegriff etwas Entscheidendes hinzugefügt, was zahlreiche seiner Mißverständnisse beseitigt. Am Beispiel des Symbols "Gott" läßt sich dies prägnant verdeutlichen. Denn das mit Heidegger erweiterte Verständnis macht deutlich, daß einzig das Symbol "Gott" Gottes Sein oder Dasein, mit einem Wort: Gottes Wirklichkeit ist, nicht etwa Gott selbst. Letzteres zu behaupten wäre ebenso Idolatrie wie jede andere theologische oder dogmatische Aussage über Gottes Gottsein, die sich dem An-wesen

Vorwort IX

Gottes im Symbol verweigert. Nur von daher sei ein Satz wie der, daß Gott im Menschen Jesus manifest ist, theologisch überhaupt erträglich; er teile beispielhaft Gottes Gegebensein im Nichtgegebensein Gottes mit. Demgegenüber wendete sich Wessel Stoker Tillichs Bezeichnung Gottes als des Sein-selbst zu, von dem dieser behauptet, sie sei als einzige nicht symbolisch. Stoker fragte, ob diese Bezeichnung, indem sie Unbedingtes und Bedingtes, Unendliches und Endliches, Transzendenz und Immanenz, Absolutes und Konkretes, Sein und Personsein umfasse, paradox oder widersprüchlich sei. Die Antwort, so meinte er, hänge davon ab, ob die Wortpaare exklusiv oder - wie Tillich es versteht - inklusiv zu begreifen seien. Gelte letzteres, dann bleibe nur ihr komplementäres Verständnis übrig, d.h. die jeweilige Stellvertretung der einen Seite durch die andere, weil sie allein dem Sein-selbst kein An-sich-Sein zuspreche. Derart "seinslos" müsse wohl Tillichs Wort vom Sein-selbst als dem Grund oder der Macht des Seins verstanden werden. Das Paradox des Gottseins Gottes wäre dann allein als eine "paradoxale Komplementarität" von Seiendem zu fassen - welche Folgerung auf ihre Weise in die Nähe von Scharlemanns Überlegungen führt.

Direkt dem christologischen Paradox wendete sich der Vortrag von A. James Reimer zu. Er ging aus von den Stärken und Schwächen der Zwei-Naturen-Lehre des Chalcedonense hinsichtlich seines Bemühens, das Paradox der Gottmenschheit Jesu zu bewähren, und erkannte jene in der Einführung des Personbegriffs, der die beiden Naturen begründet und überholt, diese im konservativen Festhalten an der griechischen Ontologie und ihrem Vorrang des Raumdenkens vor dem Zeitdenken. Tillichs Christologie des "Neuen Seins" dynamisiere dagegen das Chalcedonense und hebe den Naturbegriff in ein geschichtliches Sein auf, ermangele aber nach Meinung Reimers der Bildkraft von jenem. Die Frage sei deshalb, ob das bei Tillich eher randständige politische Denken der ontologischen Fassung seiner Christologie gleichsam eine neue "Natürlichkeit" und damit Wirkung verschaffen könne. Noch einen Schritt weiter ging Gabriel Vahanian mit seiner These, daß Tillichs paradoxale Auffassung der Religion - i.e.: die "Religion als Substanz der Kultur" und die "Kultur als

X Vorwort

Form der Religion" - in einer radikal säkular gewordenen Welt bedeute, daß das Säkulare der Ort ist, wo Religion und Kultur sich treffen. Was, übertragen auf die Christologie heiße, daß nur ein radikal säkular verstandener Christus der Ort ist, an dem Gott und Mensch sich begegnet sind - wenn anders das christologische Paradox aufgelöst werde. Diesen radikal paradoxen, säkularen Christus wolle die Kirche aber nicht; auch Tillich habe die Tendenz, das "Neue Sein" nur für Insider zu entwerfen. Beide würden die eine Welt damit spalten, d.h. Christus als Erlöser der ganzen Menschheit und Welt zum Separaterlöser herabstufen. Freilich, ob die Formel eines radikal weltlichen und insofern paradoxen "Jesus Christus" der einen Welt verständlich zu machen sei, dessen war sich auch Vahanian nicht sicher. Nur, daß dieses Verstehen die schlechthinnige Paradoxie ist, dies bleibt in Geltung. Wie nahe hier, theologisch gesehen, Christologie und Anthropologie einander sind, leuchtete im Hintergrund dieses Beitrags auf. Eigens zum Thema machte Günther Keil diese Nähe. Von Kierkegaard herkommend erhellte er, daß das christologische Paradox im Grunde vom Paradox des Todes provoziert ist, also ein existentielles Problem darstellt. Es macht sich erkenntnistheoretisch fest am Zugleich der Denkbarkeit und Undenkbarkeit des Todes oder des Nichts. Sofern das Zeugnis vom Sterben und Auferstehen Jesu Christi dieses Zugleich überholen soll, müßte es nach Keil aber nicht nur zu glauben, sondern auch zu denken sein. Mit Hilfe eines interessanten Gedankenspiels zeigte er, daß die in der Mathematik waltende Verteilung der endlichen Zahlen und des Unendlichen auf zwei Ebenen das Denken in eine endlich-operative und eine unendlich-mögliche Ebene aufteilt und so die beiden Seiten widerspruchsfrei zusammendenken läßt, also das Paradox auflöst. Doch soll das christologische Paradox wirklich denkbar werden, d.h. zum Scheinparadox depravieren? Würde dadurch das Symbol von der Auferstehung verständlicher und der Tod akzeptabler? Theologie ist wohl doch nicht mathematisch zu betreiben. Das Paradox zu bewähren und nicht aufzulösen, war auch der Tenor des Beitrags von Bertram Schmitz, der, hinsichtlich der Frage nach dem Menschsein des Menschen die Unvollständigkeit jeder gegebenen Antwort markierte, die das Paradox der Zugehörigkeit des Menschen zum

Vorwort XI

Seinsgrund und zum endlichen Seienden überspielt. Denn dies würde das Symbol Jesu als des Christus, des Inbildes der Wahrheit jedes Menschen, sinnlos machen. Die Folge wäre ein "panentheistisches" Verstehen von Gott, Welt und Mensch, das notwendig irgendeine innerweltlich gegriffene, höchste Wertigkeit zum Wesen und Kern des Menschseins erklärt.

Es ist einsichtig, daß ein derart subtiles gedankliches Bemühen um das Problem des theologischen Paradox - auch und gerade angesichts der "Entzauberung" (M. Weber) von Welt und Mensch in der Moderne - sich ohne Verrat an der Sache der Theologie nur schwer zu den (mediengeprägten) Menschen unserer Tage "transportieren" läßt. Muß dies dann nicht zwangsläufig in Predigt, Religionsunterricht oder Erwachsenenbildungsarbeit zu Anbiederungen an den Zeitgeist und damit zur Verflachung der Theologie führen? Wie also läßt sich das Paradox als Funktion religiöser Rede und Praxis bewähren? Kann Tillich hier ein hilfreiches Vorbild sein? Marc Dumas untersuchte in dieser dritten Gruppe der Vorträge vor allem die Frühschriften. Wie bringt Tillich hier das theologische Paradox zur Sprache? Als Antwort findet er die Rede vom unbedingten Betroffensein, vom Heiligen, vom Wahrhaft-Wirklichen oder der Intentionalität der Geschichte. Alle diese Formeln aber umkreisen den Begriff des Durchbruchs und stellen ihn letztlich ins Licht. Aber Dumas zweifelte daran, ob solches Reden von Gott heute beim Hörer wirklich noch ankommt, oder ob dieser eher in der Alltäglichkeit seiner Lebenssituationen das heilsame Handeln Gottes "für uns" erfahre. An dieser Stelle wäre freilich tiefer zu graben, vor allem anhand konkreter Erfahrungen. Auch wäre - gerade im protestantischen Raum - die Frage zu stellen, ob möglicherweise das Wort nicht mehr dasjenige Medium darstellt, das die Paradoxie von Existenz und Heil in der Gegenwart maßgeblich zum Ausdruck bringt. Robert Giannini statuierte deshalb, daß die Kunst den Geist einer Zeit unmittelbarer vertritt und deren Schäden aufzudecken bzw. Heilung anzubieten in der Lage ist. Er verwies - ausgehend von Tillichs vielfältigen Beziehungen zur Kunst seiner Zeit - auf die Musik von Maurice Ravel oder Edward Elgar, auf Kirchenlieder und auf Gedichte Rudard Kiplings, die das Inferno während des Ersten Weltkriegs hörbar und sichtXII Vorwort

bar gemacht haben, und in der darin zutage tretenden Dämonie eine Chance zum Neubeginn erkannten - was in Tillichs Wendung zum Religiösen Sozialismus, so theoretisch sie blieb, eine gewisse Entsprechung habe. Als wirkmächtigstes Beispiel analysierte er jedoch die 4. Symphonie von Charles Ives (1916), in der er eine Umkehrung von Beethovens Neunter erkennt, die letztlich zum Exodus aus der "Freude" aufrufe. Von hier aus wäre der Botschaft vom "Neuen Sein" in Jesus Christus vielleicht eine dramatischere Bedeutung abzugewinnen, als die gewöhnlich eher statische einer Heilsgabe, vorausgesetzt, der Mensch verdränge die Schattenseiten seines individuellen, sozialen und politischen Daseins nicht. Auch Bernard Reymond sah in der Kunst ein für unsere Tage besonders wirkmächtiges Medium für die Wahrheit der Unauflösbarkeit des theologischen Paradox und dessen Vermittlung für das Selbstverstehen des Menschen. Neben Bildern (er nannte Picassos Guernica) und Skulpturen (er nannte Germaine Richers Kruzifix von Assy) oder Musik (er nannte Weill, Schönberg und Webern) bezog er sich vor allem auf die Architektur. Das Problem, wie der steinerne Bau einer Kirche in seiner Faktizität und Sichtbarkeit das Unsichtbare und Offene Gottes zum Ausdruck bringen könne, sei nahezu unlösbar. Daß freilich die Lösung nicht darin liegen kann, bestimmte Teile des Baus auf dieses, andere auf jenes verteilen, ist deutlich; es wäre die Aufteilung des paradoxal Zusammengehörenden auf zwei Ebenen. Im Sinne Tillichs erhob Reymond die Forderung, daß ein Gotteshaus dann am ehesten seinem Auftrag gerecht wird, wenn es den transzendierenden Funktionen in ihm, also Gebet, Predigt, Liturgie oder Sakrament dient. Einen partiellen Aspekt dieser Forderung beleuchtete auch G. O. Mazur in seinem Referat, in dem er anhand einer Analyse von Tillichs Gebrauch des Wissenschaftsbegriffs fragte, ob wissenschaftliches - insbesondere technisches -Wissen, das stets um Eindeutigkeit seiner Aussagen bemüht ist, theologischem Reden überhaupt gerecht werden könne, das in unbedingter Erfahrung gründet. Sofern es gelte, daß durch solch unbedingte Erfahrung die Zweideutigkeit des Lebens nicht aufgehoben, sondern gerade ins Licht gestellt wird, müsse theologisches Reden der Zweideutigkeit alles Wissens treu bleiben. Von daher erscheint ihm Tillichs Theologie sachgerechter als

Vorwort XIII

etwa die eindimensionale wort-geschichtliche Dogmatik eines Barth oder die bewußtseinsträchtige existenzial-hermeneutische Position Bultmanns. Es mag dies die Ursache für die große Wirkung auch von Tillichs "Religiösen Reden" sein.

Daß die Bemühungen um ein in unserer Zeit verständliches und überzeugendes religiöses Reden, das dem theologischen Paradox nicht entflieht, auch durch den Vorstoß in neue kultursoziologische Bereiche gelingen kann, zeigte der Beitrag von Mary Ann Stenger. Weit entfernt davon, in einfältigen feministischen oder interkulturellen Formeln schon die Überwindung aller national-kulturellen und patriarchalischen Mängel zu erkennen, wies sie auf, daß die Realität paradoxalen Existierens und Verstehens in der Tat immer auch an den kulturellen Grenzen jeder Gesellschaft und an der geschlechtlichen Einseitigkeit des Menschen einsichtig wird, sofern die Erfahrung - im Sinne Tillichs - wirklich offen für das Überraschend-Unbedingte bleibt, und nicht selbstverständlich oder automatisch dem je Gegebenen einverleibt wird. Das heißt: Die Widersprüchlichkeit der Existenz und Lebenswelt ist konkret, nicht abstrakt. Von daher bedeute die Provokation durch das Fremde keine Verhinderung, sondern das Tor zum Verstehen des theologischen Paradox. Was die Frage einschließt und dem Forschen zur Aufgabe macht, ob Tillich selbst immer von der Geltung einer "vor-gängigen Akzeptanz" in seiner Theologie frei geblieben sei. Noch weiter und zugleich konzentrierter, im religionswissenschaftlichen Sinne, brach schließlich Terence Thomas eine Lanze für die Bewährung des Paradox im Reden und Tun der Religion. Er erinnerte an Tillichs Zusammenarbeit mit Mircea Eliade in Chicago, an deren gegenseitiges Einverständnis im Blick auf die Religion als universale, paradoxale Erscheinung und an deren Unterschiede im Verständnis der Struktur der Religionsgeschichte. Tillich hatte letztere schon früh typologisiert, hielt aber die verschiedenen Gestaltweisen der Religion innergeschichtlich auseinander und eschatologisch offen, blieb also auch hier dem Paradox von Endgültigem und Endlichem treu. Eliade dagegen erkannte in der Geschichte eine wachsende Überwindung des Profanen durch das Sakrale und entwertete damit die Realgeschichte zugunsten der Idee einer heilsgeschichtlichen Dynamik. Die XIV Vorwort

Frage, welches Religionsverständnis dem Verstehen in der Gegenwart bedeutungsmächtiger zu werden vermag, ist zuletzt die Frage, ob die Menschen unserer Zeit der Wahrheit des theologischen Paradox standzuhalten bereit sind, oder sich auch in der Religion dem Trend zur ein-fältigen Lösung aller Probleme anheimgeben.

Die Fülle der Aspekte des Tagungsthemas, die dieses internationale Treffen der Tillich-Forscher aufdeckte, ließ erneut den Eindruck eines reichen wissenschaftlichen Gewinns bei den Teilnehmenden zurück. Dazu trug fraglos auch die Tatsache bei, daß aus dem vieljährigen gemeinsamen Arbeiten mittlerweile ein Stück lebendiger "scientific community" erwachsen ist. Von daher ist der Herausgeber gewiß, daß die Leser und Leserinnen dieses Bandes nicht leer ausgehen hinsichtlich der Ergebnisse dieser Zusammenarbeit, gleichgültig ob sie den Interpretationen und Anfragen von und an Tillichs Theologie zustimmen oder nicht.

Für die Mitarbeit bei der Herstellung des vorliegenden Buches bis hin zum druckfertigen Text möchte ich meinen Assistentinnen Kerstin Flickinger, Simone Flickinger und "last, not least" Doris Lax herzlich danken.

Saarbrücken im Juni 1995

Gert Hummel