

Das Wesen des katholisch/protestantischen Gegensatzes und der Versuch seiner Überwindung in der Theologie Paul Tillichs

Von Leo Scheffczyk, München

In der gegenwärtigen Hochstimmung des Ökumenismus¹ sind Überlegungen bezüglich des katholisch/protestantischen Gegensatzes wenig gefragt, zumal, wenn sie auf das Wesen dieses Gegensatzes dringen, wozu auch philosophisch-metaphysische Denkmittel herangezogen werden müssen. Diese liegen dem pragmatisch eingestellten Denken der »Basis« wie auch einer erfolgsorientierten ökumenischen Theologie fern. Deshalb besteht man auf dem nicht weiter ausgewiesenen Grundsatz, nach dem »das, was uns vereint, stärker ist als das, was uns trennt«, und überläßt sich dem euphorischen Elan einer Bewegung, zu der es (angeblich) ohnehin keine Alternative gibt. Zwar müßten Geschehnisse, wie die z. T. heftigen Kritiken lutherischer Kirchenmänner an der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre »Dominus Jesus«², die doch nur die Grundwahrheiten des katholischen Christus- und Kirchenglaubens ins Gedächtnis zurückrief, eine gewisse Nachdenklichkeit über das innere Verhältnis der beiden Konfessionen zueinander erwecken, aber solche Ansätze werden vom gewohnten Gang der Dinge überdeckt.

Gelegentlich wird bei allgemeinen Bestandsaufnahmen noch erwähnt, daß es auch heute Stimmen gibt, welche den Fortbestand einer Grund- und Wesensdifferenz befürworten³, aber sie werden nur registriert und inhaltlich nicht weiter bedacht, weil auch hier der Eindruck von dem Vorhandensein einer »Grundübereinstimmung« vorherrscht, der ein kritisches Nachfragen nach einem etwa doch vorhandenen Gegensatz zwischen den Konfessionen verbietet und solches als unnötig erscheinen läßt. Auch die in diesem Zusammenhang oft gebrauchte Wendung von der »differenzierten Einheit«, die doch auf eine offenbar noch vorhandene Differenz hinweist, wird sofort durch die Behauptung entschärft, daß es sich nur um Unterschiedenheiten in der »Akzentuierung oder sprachlichen Ausdrucksweise«⁴ oder in andersgearteten Zugängen zu der gleichen Wahrheit handelt. Die tiefer dringende Frage, ob für diese an der Oberfläche auftretenden Verschiedenheiten nicht auch ein wesentlicher sachlicher Grund ermittelt werden müßte, wird kritiklos übergangen.

¹ Vgl. dazu G. Hoffmann, *Der Ökumenismus heute. Geschichte – Kritik – Wegweisung*, Stein a. Rh. 1978.

² »Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche«, vom 6. August 2000.

³ So bei H. J. Urban/H. Wagner, *Handbuch der Ökumenik I*, Paderborn 1985, 35.

⁴ Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: *Texte aus der VELKD 87/1999*, 28.

Bezüglich eines solchen unkritischen Ökumenismus der vorausgenommenen Versöhnung bietet Paul Tillich († 1968) ein bemerkenswertes Gegenbeispiel. Es erscheint deshalb so bedeutsam, weil der Autor das theologische Anliegen der Einheitsfindung ernstlich betreibt, aber doch von der Überzeugung geleitet ist, daß es nur unter der Voraussetzung der Ermittlung der wesentlichen Grunddifferenz erfolgreich angegangen werden und redlich zum Ziel geführt werden kann. Für den Ernst seiner Einheitsbemühungen zeugt die Aussage, nach der es »eines der Hauptprobleme [seiner] Theologie« war, zu ergründen, »wie protestantisches Prinzip und katholische Substanz zu vereinen seien«⁵. Für die theologische Schwierigkeit dieses Unternehmens spricht der Satz, in dem er von einer »Spaltung« spricht, »die nach menschlichem Ermessen nicht überwunden werden kann«⁶. Trotzdem unternahm er einen eigentümlichen Versuch zur Schließung dieses Spaltes, ein Unternehmen, dessen Voraussetzungen zuerst erhellt werden sollen.

1) Zugänge Tillichs zum ökumenischen Problem

Es gibt bei dem protestantischen deutsch-amerikanischen Theologen Tillich eine Reihe von Antrieben und Zugangswegen zum ökumenischen Anliegen, deren Kenntnis nicht unwichtig ist für eine zutreffende Beurteilung dieses Ökumene-Projektes, dessen Eigenart, dessen denkerischer Entschiedenheit wie auch dessen Grenzen. Sie liegen allesamt beschlossen in der denkerischen Gestalt Tillichs, den man nicht zu Unrecht als »Denker auf der Grenze«⁷ bezeichnet hat, was seiner eigenen Einschätzung als »Vermittlungstheologen«⁸ entspricht. Diese Grenze und Vermittlung verläuft zwischen Philosophie bzw. Religionsphilosophie⁹ und Theologie, zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Horizontalem und Vertikalem¹⁰, zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Essentiellem und Existentiellem und eben auch zwischen Katholizismus und Protestantismus¹¹.

Bei prinzipieller Wahrung des Unterschiedes zwischen den genannten Bereichen kommt es doch auch zu ihrer inneren Verbindung, so daß Tillich z. B. über die für ihn besonders charakteristische Begegnung von Philosophie (zu der auch die Ontologie

⁵ P. Tillich, *Offenbarung und Glaube*: GWW VIII, Stuttgart 1970, 21.

⁶ *Systematische Theologie III*, Stuttgart 1966, 431.

⁷ So Fr. Mildenerger, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1981, 182; vgl. auch P. Tillich, *Auf der Grenze*. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, Stuttgart 1962.

⁸ H. Bürkle, *Über Paul Tillich: Theologen unserer Zeit* (hrsg. von L. Reinisch), München 1960, 83.

⁹ Deshalb reiht W. Weischedel das Werk Tillichs in die Gattung der philosophischen Theologie ein: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus II*, Darmstadt 1972, 87–111.

¹⁰ Vgl. dazu: *Die religiöse Substanz der Kultur*: GWW IX, Stuttgart 1967.

¹¹ Tillich setzt zur Kennzeichnung des Wesens des evangelischen Glaubens und Lebens den Begriff »Protestantismus«. Im katholischen Denken wird der Parallelbegriff »Katholizismus« mehr zur Kennzeichnung der äußeren kulturellen Ausdrucksform des Katholischen verwandt. Er soll aber hier (in Angleichung an Tillich) ebenfalls zur Bestimmung der Wesensart des Katholischen gebraucht werden.

und die Einbeziehung eines Metaphysischen im Sinne des Seins, des Absoluten und des Unbedingten gehört) und Theologie sagen kann: »Es gibt keine erlösende Ontologie; aber die ontologische Frage ist in der Frage nach der Erlösung enthalten«¹², und »der Glaube enthält die ontologische Frage«¹³. Das gilt freilich nicht im Sinne der Identifikation, sondern im Sinne dialektischer Verschränkung. Sie nimmt eine partielle Einheit des Entgegengesetzten an, eine Spannung zwischen polaren Elementen, die einander entgegenstehen, aber auch einander bedingen¹⁴.

Darin drückt sich ein Daseinsverständnis aus, das die Wirklichkeit in ihren dynamischen Strukturen (und nicht als statische Gegebenheit) erfaßt. Der Gegensatz ist deshalb kein absoluter und totaler, er enthält in der Negation das positive Moment als Voraussetzung und Bedingung in sich. Das führt zu einem dem Autor eigentümlichen dialektischen Denkverfahren, in welchem das »Nein« immer mit einem impliziten »Ja« verbunden ist, welche Verbindung (abkünftig vom Deutschen Idealismus und zumal von G. W. Fr. Hegel¹⁵) die Gedankenführung oftmals doppeldeutig erscheinen läßt.

Auf jeden Fall aber entspricht die dialektische Denkweise der Position »auf der Grenze«, welche trennt und doch auch verbindet; denn »in der Dialektik fordern sich Ja und Nein, Bejahung und Verneinung gegenseitig«¹⁶. So treibt die vorhandene Entgegensetzung das Denken zu einem Ausgleich, der in der Redeweise der Paradoxie gefunden wird, d. h. in Aussagen, welche die endliche Vernunft transzendieren, ohne ihr zu widersprechen¹⁷. Dabei bleibt freilich oftmals offen, ob das Entgegengesetzte wirklich zu einer Synthese zusammengeführt ist und die Einheit nicht letztlich doch bloß im Verbalen zustande kommt.

Das Paradoxe, wesentlich im Ärgernis der christlichen Botschaft angelegt¹⁸, ist deshalb keine bloße Redefigur, sondern Ausdruck der von Tillich vertretenen dynamischen Ontologie, die ihren Stempel auch der Theologie aufdrückt. Es berührt sich mit dem katholischen Verständnis des Mysteriums¹⁹ oder des Geheimnisses (ein Begriff, den Tillich nicht gleich häufig anwendet), unterscheidet sich aber von ihm nicht unwesentlich dadurch, daß das Glaubensmysterium (das sich in viele geheimnishafte Wahrheiten ausfaltet) im katholischen Verständnis auch nach erfolgter Offenbarung von der Vernunft nicht durchdrungen werden kann, während es im Tillichschen Sinne mehr religionsphilosophisch als das verstanden wird, was in der Offenbarung aufscheint und uns unbedingt angeht. Es ist das tremendum, das etwa in der Berufungsvision des Jesaja zutage tritt²⁰ und das weniger dem Intellekt zugeordnet ist als der religiösen Erfahrung, von der es auch im Erleben erfaßt werden kann. Das Mysterium ist bei Tillich identisch mit dem »Grund« wie auch mit dem »Ab-

¹² Biblische Religion und die Frage nach dem Sein: GWW V, Stuttgart 1964, 183.

¹³ Ebda., 170.

¹⁴ Offenbarung und Glaube: GWW VIII, Stuttgart 1970, 86.

¹⁵ Systematische Theologie I, Stuttgart 1956, 69.

¹⁶ Ebda., 69.

¹⁷ Ebda., 70.

¹⁸ Systematische Theologie II, Stuttgart 1958, 102.

¹⁹ Ebda., I, 133.

²⁰ Ebda., I, 133.

grund« des Seins, den die Offenbarung dem Menschen eröffnet; es stellt wiederum eine dialektische Verbindung zwischen der Macht des Seins und der Bedrohung durch das Nichtsein dar²¹. Diese Bedrohung löst im Menschen den »Schock« der Endlichkeit aus, der aber durch die Macht des Seins überwunden wird.

Die dialektische Denkweise als Ausdruck einer dynamischen Ontologie findet ihre folgerichtige Fortsetzung in einer Methode der denkerischen Vermittlung der großen Gegensätze zwischen Gott und Mensch, zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen dem Naturalismus der rein empirischen Weltbetrachtung und dem Supranaturalismus der Annahme einer anderen höheren Welt (den Begriff des »Übernatürlichen« nimmt Tillich als Protestant wegen des darin angeblich enthaltenen ontologischen Dualismus ebensowenig an wie die Unterscheidung von »imago« und »similitudo«, natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit des Menschen²²). Sie erweist sich bei genauerem Hinblick als eine ausdrücklichere und konkretere Formung des Prinzips des Dialektischen für die theologische Erkenntnis und Einsicht. Sie läßt die vorhandene Wechselbeziehung zwischen den ontologischen Opposita hervortreten und beruht auf der Überzeugung, daß zwischen ihnen eine wirkliche Zuordnung besteht, die vor allem auf der Ebene der menschlichen Existenz zum Austrag kommt und hier ihre besondere Bedeutung gewinnt.

Der Mensch ist nämlich in einzigartiger Ausformung der ontologischen Dynamik das Seiende, in dessen Endlichkeit eine Frage eingeschlossen ist²³, dies aufgrund der dialektischen Spannung, in welcher er das Sein hat (weil es zu ihm gehört) und es zugleich auch nicht besitzt, weil er nicht über seine Macht verfügt. Aber »es besteht eine reale Korrelation zwischen dem Zustand des religiösen Ergriffenseins des Menschen und dem, was ihn ergreift«²⁴. Dies besagt in höchster Konkretion: »Gott ist die Antwort auf die in der menschlichen Existenz beschlossene Frage«²⁵, und: »Gott antwortet auf die Fragen des Menschen, und unter dem Eindruck von Gottes Antworten stellt der Mensch seine Fragen«²⁶. Hier wird wiederum trotz aller Gegensätzlichkeit eine Zusammengehörigkeit von Unendlichem und Endlichem, von Göttlichem und Menschlichem festgestellt, die einer einseitigen Transzendenzauffassung gänzlich widerstreitet, die aber auch das Problem aufkommen läßt, ob in diesem »Zirkel« zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen nicht das Endliche zur ausschlaggebenden Instanz wird. Es ist so zwar eine breite Basis für das Verstehen-Können der Offenbarung geschaffen, die Tillich wichtig erscheint für die Korrespondenz des Christentums mit den Ungläubigen und den nichtchristlichen Religionen. Aber das menschliche Verstehen droht hier zum Auswahlprinzip für das Göttliche zu werden²⁷, und die Abkehr vom Supranaturalismus droht im Naturalismus zu landen²⁸.

²¹ Ebda., 133 f.

²² Systematische Theologie I, 298.

²³ Ebda., 79.

²⁴ Ebda., 74.

²⁵ Ebda., 79.

²⁶ Ebda., 75.

²⁷ So H. Thielicke, *Der evangelische Glaube I*, Tübingen 1968, 39.

²⁸ St. Wittschier, a. a. O., 204–206.

Wenn das Prinzip der Korrelation für Tillich die intellektuelle wie auch die lehrhaft-kerygmatische Verbindung zum Unendlichen leistet, wird die religiös-existenzielle Verbindung zwischen den Polaritäten durch das sakramentale Prinzip geschaffen. Es nimmt bei Tillich im Gegensatz zu der von ihm diagnostizierten Sakramentsvergessenheit des modernen Protestantismus eine überaus wichtige (wenn auch wieder ganz eigenständige) Position ein. Das Sakramentale oder (allgemein) das Symbolische ist für ihn (in Abhängigkeit von R. Otto) die in allem endlich Seienden sichtbar werdende Bedeutung für das Unendliche, das Heilige und das Unbedingte. Schon die profanen Symbole eröffnen uns »nicht nur eine Einsicht in die Welt des Menschen, sondern auch verborgene Tiefen unseres eigenen Seins«²⁹. Das gilt erst recht für die religiösen Symbole, welche die Vermittlung (zeichenhaft, aber auch in Worten) zum Unbedingten leisten, freilich so, daß alle Symbole in ihrer Anschaulichkeit unter das kritische Nein des Unbedingten gestellt werden³⁰. Aber »die Sprache des Glaubens ist die Sprache der Symbole«³¹.

Die angeführten Strukturelemente des Tillichischen Denkens erweisen sich zugleich als Dispositionen, Vorbereitungen und Zugänge zum Problem des Ökumenischen. Das Stehen »auf der Grenze«, das dem Theologen faktisch die Überschau über alle Seinsbereiche in ihrer dialektischen Verkettung ermöglicht, kann an dem Gegensatz zwischen dem Katholischen und dem Protestantischen nicht vorübergehen. Im Gegenteil: Dieses »Stehen auf der Grenze«, das für den Existenztheologen Tillich immer auch die Ortsangabe für die menschliche Grenzsituation im ganzen ist, hat wesentlich auch mit der protestantischen Glaubensexistenz zu tun. Daraufhin kann Tillich auch sagen: Der Protestantismus selbst ist in seinem wesentlichen Bestand »das radikale Durchleben der Grenzsituation« (wie am Beispiel Luthers zu ersehen), welche auch die Verkündigung zu bestimmen hat³². Sie verleiht dem Protestantismus nach Tillich eine besondere Nähe zum modernen Menschen, der das Stigma des Bedrohtseins an sich trägt und so im Protestantischen seinen eigentlichen Partner findet. Darin kommt aber zugleich auch die Unterschiedenheit zum Katholischen in Sicht.

2) Die dialektische Negation des Katholischen

Der Gegensatz zum Katholischen (zunächst einmal unter Zurückstellung des in der Dialektik enthaltenen auch positiven Momentes dargestellt) ist eigentlich ein durchgehender und alle Einzelheiten umfassender Typus. Er drückt sich aber besonders deutlich in den drei Bereichen des Dogmatischen, des Sakramentalen und des Kirchlichen aus.

²⁹ Rechtfertigung und Zweifel: GWW VIII, 140.

³⁰ Religionsphilosophie, Stuttgart 1962, 114.

³¹ Rechtfertigung und Zweifel, 142; zum Sakramentsgedanken bei Tillich vgl. K. Nörenberg, *Analogia imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloh 1966.

³² Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, Stuttgart 1962, 122f.

Der Gegensatz zum Dogma der Kirche ergibt sich für Tillich nicht nur aus dem (beide Konfessionen betreffenden) historischen Befund der zwanghaften Indoktrination und der gewaltsamen Ketzerbekämpfung. Er liegt tiefer in dem katholischen Anspruch der Gleichsetzung des Unbedingten mit menschlich-kirchlichen Sätzen, die sich gar noch unfehlbar als Ausdruck gegenständlicher Wahrheit verstehen. Dem hält Tillich entgegen: »Die protestantische Theologie protestiert im Namen des protestantischen Prinzips gegen die Gleichsetzung dessen, was uns unbedingt angeht, mit irgendeiner Schöpfung der Kirche«³³. Dogmen sind nur Hinweise und Symbole für das Unbedingte und Heilige, das sich im Glauben als »Ergriffensein vom Unbedingten«³⁴ ereignet, das sich aber ebenso in den Sekten, in den Religionen und sogar im Profanen ereignen kann. In der dogmatischen Fixierung auf eine absolute Wahrheit, welche die universale Durchbruchskraft des Unbedingten in vielen anderen Formen des Bedingten verkennt, liegt der »Grund für die dogmatische Sterilität der römisch-katholischen Theologie«³⁵.

Das beweist sich für Tillich schon an dem christlichen Grunddogma, an der Trinität, die vom Katholizismus lehrhaft vergegenständlicht und so mißverstanden wird. Es geht bei der Trinität nicht um die objektivierbare Wahrheit von einer Wesenheit in drei Personen, sondern um eine »qualitative und keine quantitative Symbolisierung Gottes«³⁶. Es ist ein symbolischer Ausdruck für die Lebendigkeit Gottes und eine »Antwort auf Fragen, die in der menschlichen Situation enthalten sind«³⁷, vornehmlich auf die Frage des Menschen nach dem lebendigen Gott, der als Leben auch ein Element des Nichtseins an sich trägt, dieses Anderssein aber überwindet und so in einem unendlichen Prozeß seine Identität erhält³⁸. Das so verstandene Leben aber betrifft den Menschen im Hinblick auf die in ihm angelegte Spannung zwischen essentiell, existentiell und am universalen Leben partizipierenden Sein.

Der Gegensatz zum Dogma der Kirche drückt sich aber auch in der normalerweise weniger Schwierigkeiten bietenden Schöpfungslehre aus. Sie kann nicht als Bestimmung eines vorweltlichen Ereignisses verstanden werden, sondern als »grundlegende Aussage der Beziehung zwischen Gott und Welt. Sie ist das Korrelat zur Analyse der Endlichkeit des Menschen«³⁹. Da das göttliche Leben aber wesentlich schöpferisch verstanden werden muß, kommt es zu der unzutreffenden Schlußfolgerung, daß Gott sich in der Schöpfung selbst verwirklicht und »sich selbst schafft«⁴⁰, was gegen die Unterscheidung zwischen Unendlichem und Endlichem gerichtet ist und in die Nähe des auch bei Hegel anzuwendenden Pantheismus bzw. Theopanismus⁴¹ rückt.

³³ Systematische Theologie I, 48.

³⁴ Ebda., III, 145.

³⁵ Ebda., I, 47.

³⁶ Ebda., I, 265.

³⁷ Ebda., III, 327.

³⁸ Ebda., 325.

³⁹ Systematische Theologie I, 291.

⁴⁰ Ebda., 290; 291.

⁴¹ So K. Nörenberg, a. a. O., 120.

Aufgrund dieser Denkweise kann auch das kirchliche Erbsündendogma vor der Kritik Tillichs nicht bestehen. Sein unter dem Ausdruck des »Falls« aufgenommener Inhalt besagt wiederum kein zeithaft-heilsgeschichtliches Geschehen, sondern meint den aus der Analyse des Geschöpfes resultierenden Unterschied zwischen essentiell (im schöpferischen Grund Gottes potentiell verborgenem) und außerhalb Gottes aktuell existierendem Sein in endlicher Freiheit und im unabwendbaren Schicksal. Darum ist der »Fall« wiederum nur ein Symbol für die dem Menschen eignende Dialektik zwischen Essenz und Existenz, die mit dem Heraustreten des Geschöpfes aus dem göttlichen Lebensprozeß gegeben ist, so daß »die Vollendung der Schöpfung und der Anfang des Falls ein und dasselbe sind«⁴². In Konsequenz dieses Ansatzes muß die Entfremdung des Menschen von seiner Essenz (das Äquivalent der Sünde) mit der göttlichen Schöpfung in eins gesetzt werden.

Noch schärfer geht Tillich mit dem christologischen Dogma der Kirche ins Gericht, nicht zuletzt deshalb, weil »Jesus als der Christus« das Zentrum seiner christlichen Glaubensauffassung ist. Aber dieses Zentrum ist nicht vom Dogma des Chalcedonense zu erreichen; denn die Feststellung der Kirche, daß »Gott Mensch geworden ist«, besitzt nicht einmal den Charakter eines Paradoxes, sondern »sie ist sinnlos«⁴³. Das gilt ebenso von der Formel »Inkarnation des Logos«, die abergläubische Assoziationen von einem »Wandlungsmythos« weckt⁴⁴. Es kann nämlich nach Tillich keine neue ontologische Realität zwischen Gott und dem geschaffenen Menschen (den Gottmenschen) geben. Deshalb ist Jesus als der Christus nur der reine, wie alle geschaffene Mensch, in dem der Konflikt »zwischen der existentiellen Entfremdung des Menschen überwunden ist«⁴⁵, insofern in ihm die Macht des neuen Seins (welche die Gnade ist) anwesend, an der die Menschen Anteil gewinnen können.

Die Negation des katholischen Dogmas findet erwartungsgemäß einen besonders drastischen Ausdruck im Bezug auf das Mariengeheimnis. Sein Entstehen verdankt sich der Tendenz zur »Erweiterung der Trinität« um eine Position »fast göttlichen Ranges«, die für viele heutige Katholiken »eine bei weitem größere Bedeutung als der ›Heilige Geist‹ besitzt«⁴⁶. Sie ist für den Katholizismus besonders im Hinblick auf die Jungfräulichkeit »eine ungeheuer symbolische Macht«, die aber im Protestantismus »gestorben« ist, weil hier kein Platz ist für eine vermittelnde Instanz in der Beziehung zu Gott⁴⁷, die im Grunde auch Christus nicht einnehmen kann, insofern sich in ihm nur das wesenhafte Menschsein zeigt⁴⁸.

An dieser Stelle ergibt sich ein zwangloser Übergang zur Negation des Symbolischen und des Sakramentalen im Katholizismus, das Tillich in eigengeprägter Form für sich und das authentische evangelische Christentum besonders beansprucht. Als »Mittlern des göttlichen Geistes«⁴⁹ kommt den Sakramenten (unter strenger Einbe-

⁴² Systematische Theologie I, 295.

⁴³ Systematische Theologie II, 204.

⁴⁴ Ebda., 105.

⁴⁵ Ebda., 137.

⁴⁶ Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, 335.

⁴⁷ Ebda., I, 211.

⁴⁸ Ebda., II, 103.

⁴⁹ Ebda., III, 144.

ziehung des Wortes) eine hohe religiöse Bedeutung zu, die Tillich in seinem Hang zum »Pansakramentalismus«⁵⁰ sogar noch steigern möchte durch die Aufhebung des Unterschiedes zwischen den »großen Sakramenten« und den Sakramentalien⁵¹. Diese Hochschätzung des Sakramentalen, die dem modernen Protestantismus verlorengegangen ist, resultiert bei Tillich aus einer ganzheitlichen Auffassung des Menschen, die Leib, Geist, das Psychische und sogar das Tiefenpsychologische einschließt⁵². Dem Katholizismus wird zugestanden, daß er die Bedeutung des Sakramentalen erkannt und gewürdigt, aber sie zugleich zum anderen Extrem übersteigert hat, das der Autor als »Sakramentalismus« bezeichnet. Deshalb war schon die Reformation ein berechtigter »Generalangriff auf den römisch-katholischen Sakramentalismus«⁵³. Sein Wesen besteht in der objektiven »ex-opere-operato-Wirksamkeit« der heiligen Zeichen, in »unpersönlichen Akten einer magischen Technik« und in der angeblichen Bedeutungslosigkeit des Glaubens beim Empfang der Sakramente⁵⁴.

Die Kritik des katholischen Sakramentalismus findet verständlicherweise im Zentral- und Gipfelsakrament der Eucharistie ihr geeignetstes Objekt. Wenn Tillich sein eigenes Sakramentsverständnis dahingehend bestimmt, daß das Symbol »teilnimmt an der Macht dessen, was es symbolisiert« und daß es deshalb »Mittel des göttlichen Geistes werden kann«⁵⁵, so könnte man annehmen, daß er damit auch dem katholischen Eucharistieverständnis nahegekommen sei. Aber diese Vermutung trifft in Wirklichkeit nicht zu, insofern Tillich (aufgrund seiner lutherischen Voraussetzungen) die Transsubstantiationslehre verwirft und an ihr das Unwesen des Sakramentalismus demonstriert. In der Lehre von der Wesensverwandlung werde nämlich den Symbolen ihr Symbolcharakter geradezu genommen. Sie werden zu handgreiflichen Dingen und gegenständlichen Zeichen vergrößert, die als solche, d. h. in ihrem natürlichen Sein und ihren vorgegebenen Qualitäten Träger und Vermittler des Göttlichen sind. Das muß ausgeschlossen bleiben, weil etwas Geschöpfliches das Absolute und Unbedingte nicht enthalten kann und das Symbol mit dem Symbolisierten nicht zusammenfallen darf, sondern es nur transparent machen kann, und zwar nur dann, wenn der Mensch im Glauben von Gott ergriffen ist und die Korrelation zwischen dem Endlichen und der Offenbarung erfährt.

Hier kommt tatsächlich ein subtiler, aber doch folgenschwerer Unterschied zum katholischen Sakramentsverständnis zum Vorschein: Nach Tillich gehört zum Entstehen des Sakramentes der Glaube notwendig hinzu, weswegen auch die Eucharistie nur in der Korrelation von Glauben und materiellem Substrat entstehen kann. Erst der Glaube, der das materielle Zeichen ergreift, weil er zuvor vom Unbedingten ergriffen worden ist, macht das materielle Substrat zu einem Symbol, weshalb es als solches und in seiner Dinghaftigkeit nicht als Symbol angesehen werden kann. Es

⁵⁰ So St. Wittschier, a. a. O., 194f.

⁵¹ Systematische Theologie III, 145.

⁵² Ebda., II, 34.

⁵³ Ebda., III, 145.

⁵⁴ Ebda., 145f.

⁵⁵ Ebda., 147.

kann zwar zum Träger göttlicher Mächtigkeit werden: »Aber der Träger an und für sich macht nicht das Sakrament«⁵⁶.

Das materielle Zeichen besitzt als solches keine Transparenz für das Unbedingte-Göttliche, es empfängt diese erst im Akt des Glaubens. Im Rahmen der katholischen Transsubstantiationslehre, nach der Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden, erleidet das sakramentale Denken einen »Verlust der Transparenz des Göttlichen, insofern das Göttliche mit einem begrenzten Stück Wirklichkeit gleichgesetzt wird« und »Brot und Wein als heilige Objekte behandelt werden, die als solche wirksam sind und in einem Schrein aufbewahrt werden können. Es gibt [aber] nichts Heiliges außerhalb des lebendigen Glaubens«⁵⁷.

Wenn man deshalb (die Tillichsche Kennzeichnung der katholischen Sakraments- bzw. Eucharistieauffassung als »magisch« berichtend) von einer objektiven, realistischen und heilsimmanenten Sakramentalität sprechen könnte, bleibt sie bei Tillich subjektivistisch (d. h. vom persönlichen Glauben abhängig), idealistisch (d. h. sich im Geist bzw. im Heiligen Geist vollziehend) und transzendent (im Sinne des auf das im Zeichen nicht wirklich anwesenden, sondern im Glauben erfahrene, aber transzendente Unbedingte ausgerichtet). Es ist freilich fraglich, was bei einer solchen Auffassung von der behaupteten »Mächtigkeit der Symbole« noch übrigbleibt. Aber auf keinen Fall kann man bestreiten, daß Tillich mit diesem seinem bohrenden, die Unterschiede bis ins letzte verfolgenden Denken den protestantischen Ansatz in sonst nirgendwo erreichter Schärfe trifft und wiedergibt.

Von der Deutung der Eucharistie her ist nur ein kleiner Schritt zur Deutung und Ablehnung des katholischen Verständnisses der Liturgie und des Kultes. Zu diesem Bereich religiöser Wirklichkeit tritt (im Verhältnis zum für sich betrachteten Sakramentalen), wie Tillich richtig sieht, das Moment der den Kult tragenden und vollziehenden Gemeinschaft hinzu, was praktisch mit dem Moment des Kirchlichen und der Kirche gleichgesetzt werden kann. Der Kult, die Konkretisierung des Glaubens in symbolischen Handlungen, durch die »das Unbedingte im Praktischen realisiert werden soll«⁵⁸, und die ihn feiernde Gemeinde sind wesensnotwendige Bestandteile des religiösen Lebens, ohne welche die Gegenwart des Heiligen sich nicht lebensmäßig bezeugen könnte. Aber im katholisch-dogmatischen System sind diese beiden Wesensmomente wiederum entstellt und entwertet, zunächst durch die (schon erörterte) Mißdeutung des Sakramentalen, in welcher »die rituellen Glaubenssymbole in Objekte mit magischer Kraft verkehrt« werden und so »zum sakramentalen Aberglauben« führen⁵⁹. Danach geht das katholische Denken auch deshalb in die Irre, weil die »gesonderten Orte« und die »rituellen Handlungen« für »sich selber Heiligkeit beanspruchen«, wo doch das Heilige an jedem Ort gegenwärtig werden kann⁶⁰. Schließlich ist das Erleben des Unbedingten nicht an eine bestimmte Gruppe gebun-

⁵⁶ Natur und Sakrament: GWW VII, 121.

⁵⁷ Wesen und Wandel des Glaubens: GWW V, 152.

⁵⁸ Religionsphilosophie, 105.

⁵⁹ Wesen und Wandel des Glaubens: GWW VIII, 192.

⁶⁰ Natur und Sakrament: GWW VII, 120f.

den, zumal, wenn diese »an ein liturgisches Gesetz«⁶¹ gefesselt, den Kräften der Heteronomie, der Zweideutigkeit, der Ungerechtigkeit im sakramentalen Vorrang des Priesters⁶² ausgesetzt ist, wogegen sich schon die kultkritischen Worte der Propheten wandten. Die Teilnahme am Gottesdienst kann sogar aus Gründen einer tieferen persönlichen Erfahrung in der Meditation ohne geistlichen Verlust abgelehnt werden⁶³. Das Gegenwärtigwerden des Geistes fällt auch in der Gemeinschaft immer fragmentarisch aus⁶⁴. Das Wirken des Geistes kann eine Gruppe nur »für einen Augenblick zu einer heiligen Gemeinschaft« machen⁶⁵. Die Heiligkeit der Kirche ist deshalb »nicht abhängig von ihrem Kultus und ihrem Gottesdienst«⁶⁶. Die Etablierung einer hierarchischen Gruppe im Gottesdienst schließt die wahre Vermittlung des Geistes aus⁶⁷. Auch im liturgischen Glaubensausdruck muß die Kritik an ihm selbst vorhanden sein⁶⁸, sonst gerät er zu einem Surrogat des Unbedingten. Auch die Kritik der katholischen Auffassung vom Kultischen ist eindeutig und entschieden.

Die Negation des Katholischen durch Tillich in den drei wesentlichen Bereichen ist einschneidend und wesentlich, aber sie ist nach dem Gesetz der Dialektik keine totale. Das findet freilich seinen deutlichsten Ausdruck erst im Vergleich des Katholischen mit dem Protestantischen.

3) *Die dialektische Positivität des Protestantismus und das »protestantische Prinzip«*

Es leuchtet ein, daß die Negativität des Katholischen, auch wenn dies nicht immer gesagt wird, am Maßstab des Evangelischen erhoben und an ihm abgelesen wird. Dies könnte die Vermutung aufkommen lassen, daß Tillich den Protestantismus und den lutherischen Grund, auf dem er als Theologe steht⁶⁹ (obgleich zwischen den Liberalen und Orthodoxen die Mitte haltend), als schlechthin ideale Ausformung der christlichen Religion ausgeben wollte. Das geht aber schon wegen seines religionsphilosophischen Grundansatzes nicht, nach dem alle Religionen weit von der Wirklichkeit entfernt sind, auf die sie sich beziehen und berufen, so daß keine von ihnen einer unzweideutigen Selbstbejahung erliegen darf, die sie dem Aberglauben und der Hybris, d. h. auch der Irreligiosität, anheimfallen lassen würde⁷⁰. Darum kann der Autor beim Befassen mit dem Katholischen dieses Phänomen zwar aus seiner prote-

⁶¹ Das neue Sein, Stuttgart³ 1959, 129.

⁶² Systematische Theologie III, 237.

⁶³ Ebda., 271.

⁶⁴ Ebda., 166.

⁶⁵ Ebda., 167.

⁶⁶ Ebda., 196.

⁶⁷ Ebda., 220.

⁶⁸ Wesen und Wandel des Glaubens: GWW VIII, 131.

⁶⁹ Vgl. dazu H. Bürkle, a. a. O., 80.

⁷⁰ Prinzipien des Protestantismus: GWW VII, 133.

stantischen Grundeinstellung heraus kritisieren (zumal der Katholizismus den fundamentalen religionsphilosophischen Satz nicht anerkennt), aber er kann bei der Darstellung des Protestantismus diesen von der Kritik nicht ausnehmen, auch wenn die Positivität des Protestantischen und seine Überlegenheit gegenüber dem Katholischen vorausgesetzt wird. Aber diese Voraussetzung steht doch gerade auf dem Grunde der Überzeugung von der Unvollkommenheit und Gebrochenheit seiner Erscheinung, die der Gläubige zugleich bejahen und verneinen muß.

Dabei scheint die Verneinung sogar den vorherrschenden Part zu besetzen und die führende Rolle einzunehmen. Hier tritt der Autor in einen deutlichen (äußeren) Gegensatz zu den protestantischen Gemeinschaften und ihren Vertretern, denen es natürlich ein vitales Anliegen sein muß, den Standpunkt ihrer Kirche positiv zu vertreten. Alle diese Kirchen sind nämlich nicht gefeit vor dem katholischen Grundübel »der Selbstbejahung« und damit vor »Aberglauben und Hybris«⁷¹. Obgleich Tillich in kluger Abwägung der Für und Wider auch erkennt, daß ein totaler und dauernder Protest auch zerstörerisch wirken und zur Verflüchtigung alles Positiven führen kann, hält er doch mit resoluter Kritik an der Gestalt und der Erscheinung des evangelischen Christentums nicht zurück.

So läßt er sich in einem generalisierenden Urteil über die wechselvolle Geschichte der protestantischen Theologie und Glaubenshaltung wie folgt vernehmen: »Sie durchlief den doktrinären Legalismus der klassischen Orthodoxie, den enthusiastischen Subjektivismus des pietistischen Protestes und erlebte – beeinflusst durch die rationalistische Kritik der Aufklärungsphilosophen und ihrer theologischen Anhänger – die langsame Auflösung des reformatorischen Dogmas und des christlichen Dogmas überhaupt«⁷². Er bemängelt an der lutherischen Theologie das Desinteresse an der Individual- und Sozialethik⁷³. Hier räumt er dem »sektiererischen Protestantismus« sogar einen Vorzug ein, weil ihm die Errichtung der Gottesherrschaft auf Erden ein ähnliches Anliegen war wie dem mittelalterlichen Katholizismus⁷⁴. Er konzediert der Reformation und dem Protestantismus, daß sie das »autoritäre System der römischen Kirche durch die Kraft der biblischen Botschaft zerbrochen« haben, rügt aber gleichwohl, daß von ihnen die »Bibel selbst zu einem autoritären Prinzip« erhoben wurde, »das oft noch erdrückender war, als die Kirche selbst«⁷⁵. Besonders hart geht er mit der von ihm diagnostizierten Symbolfeindlichkeit des Protestantismus ins Gericht, welche den Intellektualismus der Predigt verursachte und die Botschaft humanistisch entleerte⁷⁶.

Mit Bezug auf die vom Protestantismus gelehrte Doppelung der Prinzipien (Material- und Formalprinzip) behauptet Tillich, daß es nur ein Prinzip geben könne: die Rechtfertigung. Aufgrund des Widerspruchs gegen die Schrift- und Lehrautorität

⁷¹ Ebda., 135.

⁷² Überwindung des Provinzialismus in der Theologie: GWW VIII, 14.

⁷³ Ebda., 14.

⁷⁴ Die christliche Hoffnung und ihre Wirkung in der Welt: ebda., 261.

⁷⁵ Autorität und Offenbarung: ebda., 67.

⁷⁶ Der Einfluß der Psychotherapie auf die Theologie: ebda., 330.

seitens der Bibelkritik mußte die »religiöse Autonomie« zur Herrschaft gelangen als »der entleerte Schatten der Rechtfertigung«. Hier werde die »wesensmäßige Unzulänglichkeit des [heutigen] Protestantismus« sichtbar⁷⁷. Der Sieg des Humanismus und der Autonomie im Protestantismus habe diesen auch in der Christologie von der in den Religionen enthaltenen Grundoffenbarung abgeschnitten und Christus einer Isolierung überantwortet, von der er in der Schrift wie in der alten Kirche gänzlich frei gewesen sei⁷⁸.

Ebenso spricht Tillich von der »Erstarrung des Protestantismus« nach der Zeit der Reformatoren⁷⁹. Im Protestantismus sei (ebenso wie im Katholizismus) der paulinische Geistbegriff als Einheit von sakramentalem und ethischem Typus des Glaubens verkannt worden⁸⁰. Andererseits stehe der Protestantismus auch in der Gefahr, seine Glaubenssymbole zu vergötzen⁸¹. Durch seinen Protest gegen den sakramentalen Aberglauben hat er den wahren Sinn des rituellen Handelns und der Symbolik verfehlt⁸². Im Gegensatz zur gnadenhaften Rechtfertigung kam in der Orthodoxie wie im Pietismus sogar ein pelagianisches Moment der Selbsterlösung wieder zum Durchbruch⁸³.

Allgemein wird in den evangelischen Kirchen die in ihnen fortlaufende Profanisierung gerügt, so daß das im echten Religiösen vorhandene ekstatische Moment durch Lehre und Moral ersetzt wurde⁸⁴. Mit Bedauern wird auch auf das »Fehlen der Künste des Auges« verwiesen⁸⁵, das den Verlust der Wahrheit von der Leiblichkeit als Ende aller Wege Gottes anzeigt⁸⁶. Auch hat der Protestantismus seine Beziehung zur Mystik als Form ekstatischen Glaubens nicht verstanden⁸⁷. Selbst die Gegnerschaft gewisser Kreise des Protestantismus gegen seine eigene (Tillichs) Theologie wird kritisch beleuchtet und auf einen vergegenständlichten Gottesbegriff zurückgeführt, der die Metapher vom »Grund des Seins« nicht aufzunehmen vermag⁸⁸. Die dem Katholizismus vorgeworfene Verzerrung des Heiligen trifft letztlich auch den Protestantismus, und zwar wegen der zum Gegenteil gewandten Verflüchtigung des Heiligen ins Säkulare und Profane⁸⁹.

In all den aufgeführten Punkten (die noch vermehrbar wären) erweist sich Tillich als strenger Kritiker des evangelischen Christentums, genauso, wie er zuvor die katholische Kirche mit einschneidender Kritik bedachte. Daraus könnte man auf die gleiche Distanz des Autors zum Katholizismus wie zum Protestantismus schließen,

⁷⁷ Rechtfertigung und Zweifel: ebda., 85.

⁷⁸ Ebda., 98.

⁷⁹ Wesen und Wandel des Glaubens: ebda., 131.

⁸⁰ Ebda., 160.

⁸¹ Ebda., 176.

⁸² Ebda., 192.

⁸³ Systematische Theologie II, 94.

⁸⁴ Systematische Theologie III, 141.

⁸⁵ Ebda., 233.

⁸⁶ Ebda., 232 f.

⁸⁷ Ebda., 278.

⁸⁸ Ebda., 336.

⁸⁹ Ebda., 431.

denen beiden das Zweideutige und Fragile der verfaßten Religiosität anhaftet und aufgedeckt wird. Aber der Eindruck von einer hier bestehenden Parität trägt. Die Kritik am Katholischen erfolgt aus einer grundsätzlichen Antithese und Ablehnung heraus, die freilich (wie sich zeigen wird) ein Positives nicht gänzlich übersieht; die Kritik am Protestantismus geht dagegen vom Boden des Reformatorischen aus und ist im Grunde des evangelischen Christseins verwurzelt, konkret in der Reformation, die freilich auch unter einen neuen Verstehenshorizont gestellt werden muß.

Tillich steht im Einklang mit den Reformatoren, die »ein prophetisches Gericht«⁹⁰ (zunächst) über die römische Kirche gehalten haben, auch wenn sie nicht kritisch genug vorgingen und die eigene Kirche aussparten. Besondere Anerkennung zollt Tillich der religiösen Großtat Luthers, der »von neuem den Glauben als das Zentrum der Religion entdeckte«, daher den tief personalen, existentiellen und voluntativen Charakter des Glaubens wiedererstehen ließ, so daß er z. B. die sogenannte »fides implicita«⁹¹ unmöglich anerkennen konnte. Was Tillich an Luther besonders beeindruckt, ist die Vertretung des Grundsatzes, »daß keine Kirche das Recht hat, sich an die Stelle des Unbedingten zu setzen«⁹². Auf die Frage nach dem für das Gottesbild wesentlichen Verhältnis von göttlicher Liebe und göttlichem Gericht hat Luther eine Antwort gegeben, die für Tillich »ebenso genial wie paradox« ist und einem existentiellen Erfahrungsglauben entspricht: »Gottes eigentliches Werk ist Liebe, Gottes fremdes Werk ist Zorn«, worin sich die alles Leben durchwaltende Dialektik im Göttlichen verbirgt⁹³.

So wird der Eindruck einer Kongenialität Luthers mit dem eigenen Ansatz für Tillich immer klarer und schließlich so deutlich, daß er seine Konzeption vom neuen Sein des Christen mit Luthers zentralem Anliegen in der Rechtfertigungslehre gleichsetzen kann, nur, daß er in allem noch entschiedener und moderner eingestellt ist und die Rechtfertigung nicht des Glaubenden, sondern des (für die Neuzeit charakteristischen) Zweifelnden⁹⁴ als wesentlich erachtet. Mit Hilfe der von Tillich immer auch anerkannten ontologischen Denkmittel dringt er immer tiefer in das Wesen des Reformatorischen ein und anerkennt in der Rechtfertigung den »grundlegenden Ausdruck des protestantischen Prinzips«⁹⁵. Aber es ist eben nur ein Ausdruck, so daß das eigentliche Prinzip noch tiefer angesetzt werden muß und schließlich von Tillich in der »prophetischen Kritik der Religion«⁹⁶ und im religiösen Protest gefunden wird. Hier macht Tillich aus dem geschichtlich zu verstehenden zufälligen Begriff des Protestantismus einen Wesensbegriff und eine Wesenseinsicht. Sie beinhaltet »die Überwindung der Religion durch den göttlichen Geist und [ist] damit Ausdruck für den Sieg über die Zweideutigkeit der Religion«⁹⁷. Dieses Prinzip ist ein

⁹⁰ Zum Problem der Offenbarung: GWW VIII, 67.

⁹¹ »Glaube« in der jüdisch-christlichen Überlieferung: ebda., 10.

⁹² Wesen und Wandel des Glaubens: ebda., 177.

⁹³ Das fremde Werk der Liebe: ebda., 199.

⁹⁴ Rechtfertigung und Zweifel: ebda., 89.

⁹⁵ Systematische Theologie III, 257.

⁹⁶ Ebda., 147.

⁹⁷ Ebda., 281.

Grund »der universalen Wahrheit ...: die absolute Transzendenz, Hoheit und Majestät des Göttlichen, die kein menschliches Tun, sei es religiös oder profan, erreichen kann«⁹⁸.

Damit wird freilich auch klar, daß die vielfältige Kritik am Protestantismus sich am Maßstab des wesenhaft und prinzipiell Protestantischen orientiert und deshalb keine reine Negation darstellt, sondern im Verneinen gerade den positiven Grund des Protestantischen aufscheinen läßt, der viel wichtiger und wertbeständiger ist als die negativen Phänomene, die alle nur daraus resultieren, daß der normale durchschnittliche Protestantismus sich seines Wesensgrundes zuwenig bewußt war und ist. Das rechte Wissen um dieses Prinzip verleiht dem Protestantismus inmitten der Zweideutigkeiten aller institutionalisierten Religionen etwas ungemein Positives, etwas Überlegenes und Selbstgewisses, ähnlich der Selbstgewißheit der erlangten Rechtfertigung beim einzelnen: Es räumt in einem ungetrübten religiösen Affekt der Majestät Gottes die Ehre ein, es verleiht ihm die Fähigkeit zur ungeschmälerten Verbreitung der wahren christlichen Botschaft, es öffnet ihm aber auch den Weg zu den anderen Religionen und zu den profanen Systemen, weil die Kraft des prophetischen Protestes universalen Charakter besitzt. Alles, was im einzelnen über die Vorzüge des Protestantismus von Tillich ausgesagt wird: die Freiheit von allem Gesetzhaften und Hierarchischen, die Vertretung der Personwürde in der Situation der Krise und Entscheidung, die Unmittelbarkeit zu Gott im Glauben und in der Liebe, die Gemeinschaft im Geiste, das allgemeine Priestertum⁹⁹: dies alles geht aus dem protestantischen Urprinzip hervor. Es steht zwar immer auch unter dem Vorbehalt der Gefährdung und der Verkehrung, also im Horizont des Paradoxen und des Dialektischen, in dem immer auch der negative Gegensatz beachtet und bedacht werden muß, der gleichwohl den positiven Grund nicht aufhebt.

Deshalb geht dem prophetisch-protestantischen Prinzip auch der Gegensatz zum Katholischen nicht verloren. Aber er existiert nicht nur in der Weise der (oben dargestellten) Negation durch das Urprinzip, sondern er findet Ausdruck auch in der positiven Weise der Anerkennung von etwas Beständigem und Notwendigem. Das ist der Grund dafür, daß für die dialektische Spannung zwischen dem Katholischen und Protestantischen auch nach einer Einigung und Zusammenführung des Entgegengesetzten gesucht werden muß.

4) *Der Versuch einer Synthese*

Tillichs scharfe Analysen des Katholischen wie des Protestantischen bieten trotz ihrer beeindruckenden Intensität Anlaß zu manchen Fragen bezüglich ihrer Stimmigkeit. So kann sich der katholische Theologe des Eindrucks nicht erwehren, daß der Autor, der den Katholizismus gelegentlich als »Verzerrung« des Christlichen

⁹⁸ Prinzipien des Protestantismus: GWW VII, 135.

⁹⁹ Ebda., 135–140.

kennzeichnet, dessen authentisches Bild selbst verzerrt darstellt¹⁰⁰. Eine ähnliche Vermutung wäre auch bezüglich seiner Charakterisierung des Protestantismus anzustellen, die in der Tat von seiten der evangelischen Theologie (trotz vieler Zustimmung) auch angezweifelt wurde¹⁰¹. Die entscheidende Frage dürfte sich vor allem an die Stringenz des von Tillich formulierten »protestantischen Prinzips« richten, das einer bestimmten religionsphilosophischen Grundeinstellung entspringt und in seiner kritischen Anwendung nicht auf alle Phänomene des Protestantischen zuzutreffen scheint.

Das Eingehen auf solche Rückfragen würde aber den hier abgegrenzten ökumenischen Rahmen sprengen. Unter ökumenischem Aspekt ist den erwähnten kritischen Grundsatzfragen entgegenzuhalten, daß der Typologie der Konfessionen bei Tillich auch unabhängig von ihrer Stimmigkeit in Einzelheiten heuristische Bedeutung zukommt, die einen tieferen Blick in deren Wesen ermöglicht. Die Tatsache, daß die Kritik der Konfessionen im einzelnen zugespitzt und überscharf gehalten ist, wird wiederum gemildert durch die dialektische Methodik, mit deren Hilfe der Autor im Negativen immer auch einen Bezug zum Positiven und ein Moment der Bejahung eingeschlossen findet, welches die Negation nicht als gänzlich verwerflich erscheinen läßt, sondern sie als in die Synthese aufzunehmendes Moment anerkennt. Dies besagt für die katholisch/protestantische Dialektik nichts Geringeres, als daß »das evangelische Prinzip [ständige Ursache] von katholischer Wirklichkeit« ist und umgekehrt »das Katholische als Prinzip die Voraussetzung des evangelischen Prinzips« ist, »und zwar die konstante immanente Voraussetzung«¹⁰². Hier ist eine Zuordnung von Katholizismus und Protestantismus getroffen, die nach der harten Kennzeichnung der Gegensätze in überraschender Weise ein Einheitsmodell aufscheinen läßt.

Bei einer ersten Wertung der kontradiktorischen und konträren Aussagen über das Verhältnis der Konfessionen scheint eine Zusammenführung ein unmögliches Unterfangen zu sein. Aber Tillich hat dieses dem realistischen Denken Unmögliche dennoch als Ziel ausgegeben und »den leidenschaftlichen Versuch unternommen ..., die Spaltung von Katholizismus und Protestantismus zu überwinden ...«¹⁰³. Er hat diesem Versuch sogar ins einzelne gehende thematische Untersuchungen gewidmet, die, in zweifache Richtung gehend, *einmal* dem Nachweis dienen, daß der Protestantismus (in der von Tillich neu konzipierten existentiellen Form zwischen Liberalismus und Orthodoxie) des Katholischen bedarf, *andererseits* auch das Katholische auf Einschlüsse des Protestantischen angewiesen ist.

Der in die erstgenannte Richtung gehende Versuch steht unter dem Motto: »Das protestantische Prinzip allein genügt jedoch nicht; die katholische Substanz, die konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes, ist ebenso notwendig«¹⁰⁴. In diese Richtung ausschreitend, führt Tillich aus, daß der Protestantismus nicht nur

¹⁰⁰ Zur katholischen Kritik an Tillich vgl. u. a. St. Wittschie, 184–206.

¹⁰¹ H. Schütte, 86–75; vgl. Fr. Mildenerger, 182–184.

¹⁰² Rechtfertigung und Zweifel: GWV VIII, 86f.

¹⁰³ R. Lindner, Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft, Hamburg 1960, 49.

¹⁰⁴ Systematische Theologie III, 281.

prophetische Kritik ist, die ausgeht »von dem Jenseits des Seins und des Geistes« und von da aus beides in Frage stellt¹⁰⁵. Der Protestantismus kennt nicht nur das kritische Nein gegenüber den religiösen menschlichen Ausformungen des Absoluten, das ja, in reiner Ausschließlichkeit verstanden, jede Gemeinschaft und jede Kirche aufheben müßte. Vielmehr eignet dem Protestantismus auch das gestaltende Prinzip »wie irgendeiner anderen Wirklichkeit«¹⁰⁶, (wobei der Zusatz freilich auch erkennen läßt, daß die Gestaltungskraft offenbar nicht von der gleichen überseienden Herkunft ist wie die prophetische Kraft). Hier formuliert Tillich gegenüber einem totalen Kritizismus die realistische Einsicht: »Denn wenn alles kritisiert ist, so ist im Grunde nichts kritisiert, und den Vorteil hat das Bestehende, das unangetastet bleibt«¹⁰⁷. Darum bedarf auch der Protestantismus einer formenden Gestalt, die an einem konkreten Ideal gemessen wird und der rationalen Sphäre zugehört. Aber es muß sich um eine »Gestalt der Gnade« handeln.

Damit ist keine »unsichtbare Kirche« gemeint, jedoch auch keine solche, in welcher das Heilige und Gnadenhafte gegenständlich gefaßt und als »empirisch-übernatürliche Qualität« behauptet wird. Die gewünschte Gestalthaftigkeit existiert in der vergeistigten Form des Bedeutens und der Transparenz auf das Sein hin, was mehr sein soll als ein bloßer Hinweis auf die Transzendenz. Das Heilige und Gnadenhafte an dieser Qualität muß anschaulich, aber ungegenständlich sein und wirken. Es darf deshalb nicht, wie beim nachreformatorischen Protestantismus, mit der sichtbar gegebenen und verfügbaren Heiligen Schrift identifiziert und in der »reinen Lehre« fixiert werden, aber auch nicht in einem mönchisch-asketischen Stand konkretisiert werden. Ebensovienig darf sie gegründet sein in einem von A. Ritschl propagierten »Reiche sittlicher Persönlichkeiten«¹⁰⁸.

So bleibt dem Autor schließlich nur übrig, das eigentliche protestantische Gestaltungsprinzip in der Gestaltung des gläubigen persönlichen Lebens, »sei es im Sinne der sittlichen Persönlichkeit, sei es im Sinne frommen Erlebens«¹⁰⁹ angelegt zu sehen. Damit ist aber die Kraft der Gestaltung stark individualisiert, einseitig personalisiert und auf den einzelnen abgestellt. Das hier offensichtlich Fehlende wird ergänzt durch die Einbeziehung der Gemeinde in die gestaltenden Kräfte. Die Gemeinde darf sich aber nicht als höher qualifizierte Form über den gesellschaftlichen Formen verstehen, sondern als Ausdruck und Hindeutung auf das Transzendente. Deshalb darf sie sich auch von den profanen Gestalten der Sozietät nicht gegenständlich abgrenzen. Darum stellt sie auch nichts Festes und Unwandelbares dar. Sie ist ständig dem gesellschaftlichen Wechsel ausgesetzt. So kann der Autor z.B. auch im Kreis des religiösen Sozialismus, dem er sich zeitweise stark verpflichtet fühlte, eine Vorbereitung auf eine protestantische Gestalt der Gnade sehen.

¹⁰⁵ Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: GWW VII, 33.

¹⁰⁶ Ebda., 36.

¹⁰⁷ Ebda., 37.

¹⁰⁸ Ebda., 47.

¹⁰⁹ Ebda., 48.

An diesen vagen Bestimmungen des Gestalthaften im Protestantismus wird die Schwierigkeit einer Gestaltwerdung des Heiligen und der Gnade im Tillichischen Verständnis deutlich. Das gehört aber notwendig zur protestantischen Entgegenständlichung des Heiligen und zur Begründung alles Gestalthaften im Glauben und in der persönlichen Entscheidung. Trotz aller Mangelhaftigkeit dieser Bestimmung fühlt sich der Protestant Tillich hierin dem Katholizismus überlegen und fordert diesen auf, den Schritt zur Entgegenständlichung mitzuvollziehen. »Diesen Schritt muß sie [die katholische Kirche] machen«¹¹⁰.

Den umgekehrten Gedankenweg schlägt Tillich in dem schon im Titel außergeöhnlich erscheinenden Artikel über »Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus«¹¹¹ ein. Hier wird zunächst das Unterscheidende zwischen beiden Konfessionen weniger drastisch als zuvor (Magie – Dämonie – Vergegenständlichung als Merkmale des Katholischen) auf die Opposition zwischen dem »sakramental-kirchlichen« und dem »eschatologisch-prophetischen Religionstypus« zurückgeführt. Der Gegensatz erscheint zunächst aber auch so noch als der denkbar größte, wenn der Protestantismus u. a. als »die prophetische Kampfansage an die priesterliche Umwandlung der ›Gemeinde Gottes‹«¹¹² ausgegeben wird. Der Unterschied tritt in der gleichen Schärfe in der Auffassung vom Kirchesein hervor, wenn gesagt wird, daß »die organisierten, sichtbaren Kirchen keine göttliche Autorität haben und keine Gnaden vermitteln können«¹¹³. Tillich ist konsequent, wenn er, vom alles bestimmenden protestantischen Grundprinzip her urteilend, den Unterschied »auf jedes ihrer [der Konfessionen] Elemente« bezieht. Trotzdem werden diese beiden Typen als Verkörperung des Christentums in einer geschichtlich gewordenen Gestalt anerkannt, wobei keine von ihnen die umfassende Bedeutung des Christlichen ausschöpft.

Wenn man nun annehmen würde, daß diese beiden Typen, die in ihrer jetzigen Gestalt als fehlerhafte Gestalten des Christlichen anzusehen sind, auf ein »nachprotestantisches Christentum« hin überstiegen werden müßten¹¹⁴, so ist man überrascht zu hören, daß sie doch als relativ beständig anerkannt bleiben und füreinander bestimmt sind. Sie fungieren füreinander als ständige Korrekturen. Der Protestantismus bedarf des Katholischen zur Erhaltung seiner eigenen sakramentalen, formgebenden Elemente, der Katholizismus braucht das Protestantische für die geforderte Entgegenständlichung. Zwar ist in dieser Abhandlung die Angewiesenheit des Katholizismus auf den Protestantismus nicht ausdrücklich thematisiert. Aber die zuvor von Tillich ausgesprochene Forderung, daß der Katholizismus dem Moment des Freiheitlichen, Personalen und Prophetischen bei sich zum Durchbruch verhelfen müsse, ist nicht aufgegeben.

¹¹⁰ Ebda., 53.

¹¹¹ GWW VII, 124–132.

¹¹² Ebda., 125.

¹¹³ Ebda., 125.

¹¹⁴ Vgl. H. Schütte, 74.

Die gegenseitige Beziehung findet einen stark bildhaften Ausdruck in der Metapher, daß die katholische, die priesterlich-sakramentale Kirche mit ihrer Betonung der »Heiligkeit des Seins«, die Stellung der »Mutter« einnehme, der Protestantismus in seiner prophetisch-eschatologischen Stellung dagegen den »Vater« repräsentiere, die beide aufeinander angewiesen seien. Anders bliebe der Protestantismus ohne die sakramentale Stützung und müßte in den Säkularismus abgleiten, der Katholizismus ohne den prophetischen Impuls würde in der Erstarrung enden. Hier kehrt die frühere Formulierung wieder, daß das Katholische als Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes die »Substanz« darstelle, die für den Protestantismus notwendig sei, aber für sich allein genommen nicht genüge. Sie muß sich dem Kriterium des prophetischen Prinzips unterwerfen¹¹⁵. Abschließend heißt es: »Es kann weder der prophetische Typus des Christentums auf die Dauer ohne den priesterlichen Typus noch der eschatologische ohne den sakramentalen leben«¹¹⁶.

Nach der scharfen Zeichnung der Gegensätze und der Entschiedenheit der Vertretung des »protestantischen Prinzips« ist man über diesen scheinbar versöhnlichen Ausgleich am Ende erstaunt. Man fragt sich auch, ob damit die zuvor erhobenen Opposita zurückgenommen oder wenigstens relativiert seien, so daß auch die positive Erklärung möglich wird, wonach hier eine Aufhebung des dialektischen Ja und Nein bei der Beurteilung der Konfessionen in einer wahren Synthese geglückt sei.

Aber eine solche Interpretation ist an dem Denkweg Tillichs und an dem Befund der Texte nicht zu bewähren. Die Gegensätze, mit solcher Kraft und Intensität herausgearbeitet, bleiben vollauf in Geltung. Die beiden »Prinzipien« stehen einander weiter unvermittelt gegenüber, so daß auch ihre mögliche Vereinigung in einem höheren Dritten nicht erkennbar ist. Das Ganze kann somit nicht als ein mögliches Modell der Einigung ausgegeben werden. Die Dialektik des Ja und Nein ist nicht zu einer Synthese gebracht.

Was sich hier im Denken Tillichs »auf der Grenze« ereignet, ist etwas viel Schlichteres und Gewöhnlicheres. Es ist die Anerkennung der Existenz zweier Ausformungen des Christentums, die beide in ihrer Relativität und Uneigentlichkeit (die ein existentialistisch-prophetisches Denken niemals als absolut und wahr anerkennen kann) einander korrigieren können oder die (in noch positivem Ausdruck) voneinander lernen können. Schon bei der von Tillich angewandten Dialektik, in der angeblich das Katholische Voraussetzung des Evangelischen ist und umgekehrt, geht es nicht um Anerkennung gemeinsamer Inhalte und übereinstimmender Wahrheiten, sondern nur um die Übernahme gewisser Formelemente, Akzentuierungen und Gewichtungen. Das Protestantische soll vom katholischen Beispiel Anregungen für eine klarere äußere Formierung und sichtbare Konsistenz seines geistigen Wesens empfangen, das Katholische könnte am Luthertum den eschatologischen und prophetischen Zug anerkennen und sich von ihm inspirieren lassen. Die Anregung durch das Katholische kann für den Protestantismus nur den Sinn haben, die Vereinseitigungen des prophetischen Dynamismus zu korrigieren, und dies immer nach

¹¹⁵ Systematische Theologie III, 281.

¹¹⁶ Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus, 132.

Maßgabe des »protestantischen Prinzips«, das durch diese Anregungen nur um so überzeugender zur Geltung gelangen soll. Was hier als Vorschlag aufscheint, ist ein Wechselverhältnis gegenseitiger Korrekturen, das den Fortbestand des konfessionellen Programms förmlich zur Voraussetzung hat.

Dabei tritt auch die grundsätzliche Überlegenheit des protestantischen Prinzips über das katholische in Erscheinung; denn jenes kann und darf seine Dynamik nicht preisgeben, dieses aber wird im Bewußtsein der Kraft des Prophetischen dazu aufgefordert, auch seine Inhalte zu dynamisieren, d.h. zu relativieren und zu entgegenständlichen. Das ist der Sinn des (schon zitierten) Satzes, nach dem das Katholische den Schritt zum »protestantischen Prinzip« hin vollziehen müsse. Hier kommt wohl nicht das Bild einer Einigung in Sicht, sondern das eines Nebeneinanders unter Dominanz des »protestantischen Prinzips«.

Die am Tillichschen Entwurf hervortretenden charakteristischen Merkmale lassen unschwer auch ihre Bedeutung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch erkennen. Die scharfen Analysen des philosophischen Theologen decken Tiefenschichten der ökumenischen Problematik auf, die dem heute vorherrschenden pragmatischen und erfolgsorientierten Denken verschlossen sind. Im Licht des »protestantischen Prinzips« Tillichs läßt sich so auch erkennen, daß die heute vorgeschlagenen »Lösungen« der »versöhnten Verschiedenheit« oder der »Komplementarität« keine Wiedervereinigung intendieren, sondern nur eine »Anerkennung« der einen durch die andere »Kirche« anstreben. Dabei verschafft sich (bewußt oder unbewußt) die Dominanz des protestantischen Prinzips auch wieder Geltung, wenn z. B. für die Anerkennung die gemeinsame Kommunion gefordert wird; denn das »prophetische Prinzip«, das auch die Lehre als etwas Offenes und Unabgeschlossenes versteht, vergibt sich nichts durch ein solches Zugeständnis, während das im Dogma konkretisierte und verleiblichte Katholische hier Abstriche an seinem Wesen machen müßte.