

Natur, Kultur und Sakrament : zu Tillichs Begründung einer neuen protestantischen Theorie der Sakramente

Autor(en): **Meding, Wichmann von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **43 (1987)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878360>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Natur, Kultur und Sakrament

*Zu Tillichs Begründung einer neuen protestantischen Theorie der Sakramente**

Paul Tillichs Theologie ist mit Recht als Theologie der Methode charakterisiert worden.¹ Diese zunächst auf die einleitenden Kapitel der Systematischen Theologie gemünzte Bezeichnung erweist ihr volles Gewicht, wenn sie auf Tillichs ganzes Werk hin bedacht wird.² Die «besondere Methode seiner Theologie»³, unter dem Begriff der Korrelation bekannt gemacht,⁴ wird von Tillich keineswegs als neu eingeführt: «Die systematische Theologie benutzt die Methode der Korrelation. Sie hat das immer getan» (ST I, 74). In welchem Masse das tatsächlich der Fall ist, zeigen die köstlichen Formulierungen von Anselm Forster: «Widerfährt einem als katholischem Theologen das Glück – abseits der ausgetretenen Pfade der Kontroverstheologie –, aufmerksam zu werden auf das Werk Paul Tillichs, und nimmt man sich wohl einen Band der Systematischen Theologie vor, könnte es passieren, dass man nach Lektüre einiger Seiten zurückblättert, sich vergewissernd, ob man nicht einen Theologen des 19. Jahrhunderts in Händen hält. Nur ein in der Geschichte der Theologie und Philosophie Unbewandelter wird in einem solchen möglichen Zögern ein abfälliges Urteil sehen wollen.»⁵

Seit 1936 in mehrfach umgearbeiteter Form⁶ hat Tillich in einer bedeutenden Autobiographie diese Korrelationsmethode von ihrer existentiellen

* Ein Teil der folgenden Erwägungen wurde am 24.5.1986 bei der Akademischen Zentenarfeier für Paul Tillich in Frankfurt/Main vorgetragen.

¹ J. Ringleben, Paul Tillichs Theologie der Methode, NZSTh 17 (1975) 246–268.

² Zitiert werden im Folgenden die Systematische Theologie, Stuttgart I ³1956, II ³1958, III 1966 als ST I, II, III; die Gesammelten Werke als GW I-XX; die drei Bände der Religiösen Reden, Stuttgart ⁴1952, ³1959, 1964 als RR I, II, III.

³ So I. C. Henel im Vorwort zum Band «Korrelationen», GW XVIII, 7.

⁴ Endlich auf ein sinnvolles Fundament gestellt hat M. Repp die unbefriedigende ältere Diskussion und sie aus ihrer Verengung auf den Korrelationsbegriff und Tillichs Spätwerk befreit: Zum Hintergrund von Paul Tillichs Korrelations-Methode, NZSTh 24 (1982) 206–215. Auch er betont für Tillich den «notwendigen Zusammenhang von Methode und Inhalt» (213).

⁵ Einsicht und Glaube. Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von J. Ratzinger und H. Fries, Freiburg 1962, 150.

⁶ Siehe Bibliographie GW XIV Nr. 119, 393, 415.

Seite als Schicksal dessen beschrieben, der auf der Grenze steht (GW XII, 13–57). Unnachgiebig methodisches Reflektieren entspricht somit dem Geschick seiner Existenz.⁷

Einem der Grenzabschnitte, die Tillich nur kurz beachtet, ja womöglich verlassen hat, gelten die folgenden Überlegungen.

I

Im zweiten Kapitel der genannten Selbstdarstellung bestimmt Tillich seinen Ort «auf der Grenze von Stadt und Land» (GW XII, 14). Er sei ein Großstadtmensch. «Und doch liegt die Verbindung mit dem Land in einer noch tieferen Schicht meiner Seele ... Die Schellingsche Naturphilosophie, die ich wie im Rausch inmitten einer schönen Natur las, wurde für mich unmittelbarer gedanklicher Ausdruck dieses Naturgefühls ... Das Erlebnis der Grenze von Unendlichem und Endlichem, wie es am Meeresufer gegeben ist, entsprach meiner Tendenz zur Grenze und gab der Phantasie ein Symbol, aus dem das Gefühl Substanz und das Denken Produktivität schöpfen konnte» (15f). Bis in die Gestaltung seines Hauses auf Long Island,⁸ ja bis in die eigenartige Beziehung zu jenem nach ihm benannten Park, wo man ihm seine letzte Ruhestätte gab,⁹ ist die Kontinuität von Tillichs Naturverbundenheit zu verfolgen. In seinem Festvortrag zum 100. Todestag Schellings hat er sich, seinen eigenen 68. Geburtstag begehend, emphatisch zu seinem «grossen Lehrer in Philosophie und Theologie» bekannt und gestanden: «Meine Arbeit an den Problemen der systematischen Theologie wäre undenkbar ohne ihn» (GW IV, 133).

Diese Rede verdient Interesse, weil Tillich auf dem Gipfel seines Ruhms formuliert, was ihm den Umgang mit Schellings Philosophie unverzichtbar gemacht hatte. Wie einen Schelling *redivivus* kündigt er sich seinen Hörern an: geprägt vom Bilde des Lehrers wolle er «aus der Struktur dieses Bildes heraus zu Ihnen ... reden» (133). Dreierlei hebt er hervor: «Schelling ist der Philosoph der Romantik par excellence» (133). Schelling ist der erste, bei dem «die existentialen Elemente ... durch den essentialen Rahmen, in dem sie gehalten werden, durchbrechen» (136). Für Schelling muss die «Na-

⁷ M. Repp formuliert (a. a. O. 210 A 3), «dass die dialektische Denkstruktur gleichzeitig Tillichs Eigenart als Mensch charakterisiert».

⁸ M. Pauck, Paul Tillich, *Leben und Werk I*, Stuttgart und Frankfurt/M. 1978, 45 u. ö.

⁹ R. Reitz, Paul Tillich und New Harmony, Stuttgart 1970, überschätzt wohl die Aussagekraft der Ortsgeschichte für Tillich.

tur . . . , um zu ihrer Realität zu kommen, Objekt werden, d. h. mit sich selbst als schaffender Natur in Widerspruch geraten» (138). In Schellings relativ unbekannter Spätphilosophie erkennt Tillich die beginnende Überwindung des Idealismus, die im Bedenken der Natur den Weg zu einer existentialen Philosophie bahnt, ohne deren Einseitigkeit schon verfallen zu sein.

Es ist hier nicht der Ort, der Frage nachzugehen, ob Tillichs Schellingbild von 1954 mit dem seiner beiden vor dem ersten Weltkrieg entstandenen Schelling-Untersuchungen übereinstimmt.¹⁰ Wichtiger ist die Einsicht, dass der von dem Feldprediger Tillich so furchtbar erlebte Bruch mit der Welt des 19. Jahrhunderts¹¹ nur die eine Seite der Wirklichkeit ist. Die andere ist die Kontinuität einer nicht vom Untergang betroffenen Thematik. Wahrscheinlich lässt sich erkennen, dass die Schelling-Studien des jungen Gelehrten dem Feldgeistlichen ein so starker Halt waren, dass er vor den undenkbaren Schrecknissen des Dämonischen die Augen nicht verschliessen musste. Schellings Naturphilosophie, wie im Rausch aufgenommen und im Schützengraben bewährt, gewann für ihn so etwas wie Heilsbedeutung. Darum sah er in Schelling nicht nur seinen philosophischen Lehrer.

Tillichs Gedanken zur Natur treten nicht nur in Äusserungen über Schelling hervor. Etwa in der Mitte der Zeit zwischen 1910 und 1954 und zehn Jahre nach Ende des ersten Weltkriegs hielt Tillich den Berneuchenern¹² einen Vortrag, in dem es um das christliche Verstehen der bis in die tiefste Seele des Menschen reichenden Naturverbundenheit, um den von ihr ausgehenden Halt angesichts menschlicher Verfehlungen, um den legitimen Ort der Natur in der Religion ging. Sein Titel, «Natur und Sakrament» (GW VII, 105–123), ist ein stiller Hinweis darauf, dass Tillich den Ansatz Schellings für theologisch wichtig erachtet. Die Situation, von der dieser Vortrag ausgeht, wird mit folgenden Worten umrissen: «Von der protestantischen Kritik sind die weitaus meisten sakramentalen Elemente der katholischen Tradition in Frage gestellt und auf protestantischem Boden beseitigt worden. Dabei ist es aber nicht geblieben. Die weitere Entwicklung des Protestantismus war dem Sakrament so ungünstig, dass auch die beiden übriggebliebenen Sakramente ihre Bedeutung verloren

¹⁰ Die philosophische Dissertation von 1910 wurde nicht wieder gedruckt. Die Lizentiatenarbeit von 1912 ist leicht zugänglich in GW I, 13–108. Dazu H. Brandt, *Konstanz und Wandel*, ZThK 75 (1978) 361–374.

¹¹ M. Pauck, a. a. O., Kap. II, 53 ff.

¹² Über Tillichs Verhältnis zur Berneuchener Bewegung informiert U. Reetz, *Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs*, Stuttgart 1974, 77–82.

und allein das Wort mit sakramentalem Charakter übrig blieb. Auch in der gegenwärtigen Erneuerung der reformatorischen Theologie spielt das Wort eine grosse, die eigentlichen Sakramente gar keine Rolle. Das Absterben der protestantischen Sakramente ist schwer zu verkennen» (122). Unübersehbar ist Tillichs Stellungnahme zur dialektischen Theologie. Ihr warf er vor, über die seit der Aufklärungszeit unaufhaltsame Sakramentsvergesessenheit¹³ trotz aller Polemik gegen den Irrweg der Aufklärung nicht hinausgeführt zu haben. Selbst eine noch so steile Wort-Gottes-Theologie komme nicht umhin, der Offenbarung einen Ort des Offenbarwerdens zuzubilligen. Auf die Sakramente bezogen aber ist der Ort der Offenbarung ein Naturlement.

Am Text der Rede von 1928 wird untersucht werden müssen, wie Tillich das Verhältnis von Natur und Sakrament im einzelnen bestimmt.

II

Tillich leitet seinen Vortrag ein mit einem Lob der reformierten Sakramentsauffassung. Sie sei konsequent in ihrer Kampfansage an jede Vergegenständlichung und Dämonisierung (105). Luther hingegen sei durch mystische Gedanken an einem klaren Sakramentsbegriff gehindert worden. Wer Tillichs Gebrauch des Wortes Mystik kennt, ahnt, dies Lob der theologischen Tradition für 1928 werde das Ziel des Vortrags noch verbergen. Das deutet sich an in der Feststellung, Sakramentskritik habe zum Sterben der Sakramente geführt und lasse das Schwinden des Kultes und der sichtbaren Kirche befürchten. Das aktuelle Sakramentsproblem sei daher das grundsätzliche der «protestantischen Verwirklichung» (105).¹⁴ Die vernachlässigte Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Sakrament sei Teil dieser Aufgabe.

In der Taufe liege dies Verhältnis einfach zutage. Symbolische oder ritualistische Deutungen könnten das Gewicht des Naturelements Wasser in der Taufe nicht erklären. Nur realistisch lasse sich die dem Wasser eigene

¹³ S. L. A. Schliepstein, Eine Rede und drei Predigten zur dritten Jubelfeier der Reformation und der Feier der Vereinigung der evangelischen Gemeinden in Lippstadt, Lippstadt 1818, 80: «Wir leben in einer Kirche, in welcher Gott im Lichte des Evangeliums, im Geiste und in der Wahrheit, mit einer reinen und heiligen Gesinnung, ohne Opfer und ohne Gebräuche verehrt wird».

¹⁴ GW V enthält neben dem Sakramentsvortrag den über «Protestantische Gestaltung» von 1929 (54–69). Er entfaltet den sakramentalen Begriff «Gestalt der Gnade», der jedoch nur im Blick auf die Natur erörtert wird.

Mächtigkeit erkennen, die es geeignet mache als Element eines Sakraments. Tillich deutet nicht an, wie er sich diese Mächtigkeit denkt.

Angesichts des Abendmahls sei alles schwieriger. Seine beiden Elemente seien technischer Naturbearbeitung zu danken, beide meinten den Leib Christi «als das eigentliche Abendmahlselement» (107). Der sei «transzender Natur» (107) und werde stellvertretend angeeignet in den Substanzen, die den Leib aufbauen. Ausdrücklich erklärt Tillich «Brot und Wein als die Repräsentanten des Leibes und der in ihm zusammengefassten Mächtigkeit der Natur überhaupt» (108). Vor allem Tillichs Schwanken zwischen «Leib Christi» und «Leib» lässt die Präzision des Taufabschnitts vermissen und legt die Frage nahe, ob der Leib Christi wirklich das Naturelement im Sakrament ist.

Unmittelbar leuchtet hingegen ein, dass Tillich drittens das sakramentale Wort erörtert. «Auch das Wort ist zunächst Naturgegenstand» (109), ja, wie später zugefügt wird, das wichtigste Naturgeschehen für den Protestantismus (117). Tillichs Forderung, das Naturelement im Sakrament müsse realistisch verstanden werden, verdeutlicht sich in der rhetorischen Frage, ob nicht «das Sprechen dieser Worte, also der Naturvorgang als solcher, eine Mächtigkeit hat, durch den sie zu Trägern transzendenter Mächtigkeit werden können?» (109).

Die Zustimmung seiner so gefragten Hörer möchte Tillich im Folgenden sichern durch Erörterung der drei möglichen Naturbegriffe und verschiedener geschichtlich gewordener Naturdeutungen. «Das Unbefriedigende all dieser Naturauffassungen treibt uns zu der Anschauung, die wir «neuen Realismus» nennen können... Die Mächtigkeit und der Sinn der Natur müssen in ihr und durch ihre gegenständlichen physikalischen Strukturen gesucht werden» (112). Diese Konzeption unterscheidet sich von der Schellings nicht im Grundsatz, wohl aber durch eine veränderte physikalisch-biologische Erkenntnisgrundlage.

Tillich spricht von einer «Sachmächtigkeit» der Natur, die in der Schicht des Seins zu suchen sei, «die vor der Spaltung in Gegenständlichkeit und Geistigkeit liegt» (112). Nur sie könne «die Grundlage für eine neue protestantische Theorie der Sakramente abgeben» (113). Damit ist seine Intention besser als im Titel des Vortrags formuliert.

Aber nicht nur die Spaltung in Ding und Geist, auch die von Natur und Geschichte ist zu hinterfragen. Naturverständnis sei auf christlichem Boden nur «im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte» möglich (113). Der materiale Naturbegriff habe verhängnisvollerweise suggeriert, der dämonische Charakter der Natur könne überwunden werden durch Unterwerfung unter den Menschen. Das aber sei nur möglich «in dem neuen Sein

in Christus... Die Natur ist nicht der Feind des Heils, sie muss nicht wissenschaftlich oder moralisch beherrscht oder jeder ihr innewohnenden Mächtigkeit beraubt werden, damit sie dem Reich Gottes dienen könne – zu welcher Anschauung der Calvinismus neigt –, vielmehr ist die Natur Träger und Gegenstand des Heils. Das ist der Boden für eine protestantische Wiederentdeckung des Sakramentalen» (113).

Das Interesse des posthumen Schelling-Schülers gilt natürlich jenem Boden, nicht der Entfaltung einer neuen Sakramentstheorie. Er scheint eine gewisse Blässe des Gedankens gespürt zu haben. Darum hat er im längsten Redeabschnitt Beispiele realistischer Naturauffassung zusammengetragen (114–119). Sie vertiefen die Einsicht, die Mächtigkeit von Naturdingen sei nur in ihrer Einheit mit der Menschengeschichte und dem neuen Sein in Christus zu verstehen. Zugleich führen sie einen entscheidenden Schritt weiter: «die Mächtigkeit der Naturdinge» ist zugleich «eine Mächtigkeit der Naturlage, der Konstellationen der Naturdinge» (117). Die Naturmächtigkeit gestaltet sich als «Situationsmächtigkeit» (117). Diese Erklärung Tillichs gilt entgegen seinen Darlegungen offensichtlich schon für die einfachsten Beispiele: die Mächtigkeit des Wassers, die Tillich in der Unendlichkeit des Meeres erlebte und in der Taufe wiedererkannte, wäre eine völlig andere, stünde das Wasser im Keller der Dresdener Wohnung des Vortragenden. Es hätte ihn, anders als Meereswasser, mächtig getrieben, eine Pumpe zu besorgen. Die Mächtigkeit eines Naturgegenstandes ergibt sich aus seiner Konstellation. Tillich bestätigt diese Deutung, die seiner Rede streckenweise nicht gerecht wird, gegen Ende ausdrücklich: «Erst durch die Beziehung zur Heilsgeschichte wird sie (die Natur) entdämonisiert und damit im christlichen Sinne sakramentsfähig» (121). Sakramentsfähig ist sie also nicht aus eigener Mächtigkeit!

Die beiden Schlussabschnitte dienen der Sicherung des Dargelegten. Die aller eigenen Heiligkeit entkleidete Natur¹⁵ wird in das Sakrament gezogen als Ort für «die Gegenwart des Göttlichen, seine Transparenz in Natur und Geschichte» (120). Daraus dürfe nicht gefolgert werden, «dass die protestantische Naturauffassung grundsätzlich jeder Wirklichkeit sakramentale Qualitäten geben dürfe» (121).¹⁶ Der Theologe weiss: «Unsere Existenz wird nicht nur durch die Allgegenwart des Göttlichen bestimmt, sondern

¹⁵ GW VII, 57 (1929): Der Protestantismus erhebt «seinen Protest gegen jede heilige und profane Wirklichkeit».

¹⁶ Schon 1929 formuliert Tillich anders: «Protestantische Gestaltung ist überall da am Werk, wo immer Wirklichkeit in einen unmittelbaren Ausdruck einer Gestalt der Gnade verwandelt wird» GW VII, 68. Dieser Satz ist durch Kursivierung hervorgehoben und zeigt Tillichs künftige Denkrichtung an.

auch durch unsere Trennung von ihm» (121). Darum erscheint das Heilige nur an besonderem Ort, «letztlich an einem Ort, in Jesus als dem Christus» (121). So endet Tillichs Vortrag von 1928 in unüberhörbarem Anklang an die christologische Zweinaturenlehre¹⁷.

«Wird die Natur entmächtigt, so wird das Sakrament willkürlich und bedeutungslos. Selbstverständlich kann nicht die Naturmächtigkeit allein ein christliches Sakrament schaffen. Sie muss aus ihrer dämonischen Gebundenheit gelöst werden. Und das geschieht, wenn die Natur ein sakramentales Element wird» (123).

III

Mehr als fünfzig Jahre sind vergangen, seit dieser Vortrag gehalten wurde. Manches, was Tillich sah, hat sich inzwischen ereignet.¹⁸ Anderes hatte er nicht ahnen können, so, dass die Reste jener gründlich verwerteten Natur einmal die Heiligkeit eines «sakramentalen Elements» zugesprochen bekommen würden.¹⁹ Das Thema, das Tillich im Gefolge Schellings zu seinem theologischen Recht kommen lassen wollte, ist inzwischen als Naturschutz in aller Munde – wenn auch meist anthropozentrisch zum Umweltschutz verkümmert. Dieser Begriff wurde zu einer Zauberformel, in deren magischem Glanz sich alle sonnen wollen, seit die Grenzen des Wachstums deutlich geworden sind.²⁰ Wege zum Frieden mit der Natur werden gesucht,²¹ als sei man sich erst des Kriegszustandes bewusst geworden. Könnte sich damit die Chance eröffnen zu einer Erfahrung dessen, was Tillich die Mächtigkeit der Natur nennt? Ansätze in diese Richtung sind hier und da zu bemerken.²²

¹⁷ Ausdrücklich ausgesprochen GW VII, 59f (1929).

¹⁸ Vor allem der dämonische Missbrauch von Natur unter dem Schlagwort «Blut und Boden» sowie die Folgen einer technischen Zivilisation (RR I, 76).

¹⁹ «Jeder Teil dieser Erde ist meinem Volk heilig.» Dieser Satz aus der vielgedruckten und verfilmten Rede des Indianerhäuptlings Seattle (z. B. LuMo 1978, 471 f.) fand als Kanon Eingang in kirchliche Arbeit (Kirchentagsliederheft 1981 Nr. 91) und scheint dort, wie Ähnliches, beliebt zu sein.

²⁰ Dean Madows u. a., *The Limits to Growth*, New York 1972, deutsch 1972.

²¹ K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur*, München 1984.

²² Eine Analyse der zwischen Herbst 1980 und Sommer 1985 in München erschienenen Hefte der Zeitschrift «natur» – zunächst als «Horst Sterns Umweltmagazin» bezeichnet, inzwischen als «Das Umweltmagazin» von M. Bissinger herausgegeben – erbringt das folgende Bild: Natur wird begriffen als Patient mit teilweise schon abgestorbenen Gliedern. «Nun, da sie tot sind, die Moore und Weiher, die Orchideenwiesen und die Almen, die Hecken weg, die Bäche dahin, die Raine verarmt, nun, da unsere Landschaften weithin aussehen wie vom

Wenn das so ist, dann ist es in höchstem Masse bedauerlich, dass Tillichs von Schelling geprägter Naturbegriff nirgendwo, soweit erkennbar, Auswirkung gehabt oder die Diskussion bestimmt hat.²³ Das Dilemma, vor dem irgendwann jeder steht, der sich mit Tillich befasst, «mit Tillich gegen Tillich argumentieren zu müssen», wie Martin Repp formuliert hat,²⁴ scheint dazu beigetragen zu haben, dass ein offensichtlich hilfreicher und geradezu als heilsam vorgetragener Denkansatz da kaum bemerkt worden ist, wo man fast wie auf ihn zu warten scheint. Tillichs theologisches Naturverständnis hätte wenigstens in der Kirche bewahren sollen vor einer Schlaraffenlandfrömmigkeit, die nur vom Heil einiger Menschen zu künden weiss und von Leid und Schuld nicht mehr redet.²⁵

Reissbrett eines Maschinengottes stammend, nun, da nicht nur die Natur weithin vergiftet ist, sondern auch die Atmosphäre zwischen dem ökologischen Naturschutz und den Bauern, deren Verbandsfunktionäre nicht aufhören, die Landwirtschaft als die wahre Beschützerin und Krankenpflegerin der Natur zu feiern, nun... hat das grosse Abschlachten der Kühe begonnen, für die man die Massenzerstörung der Natur bis in die allerjüngste Zeit hinein beging» (5/84/5). Der dämonische Grund dieser neuen Krankheit zum Tode ist nicht unbekannt. Der Streit aber geht darum, ob der Patient homöopathisch oder allopathisch zu behandeln sei. Darum «verkommt der Naturschutz zum Natur-Reparaturbetrieb, reagiert nur, statt zu agieren», wie ein Kritiker der Zeitschrift vorhält (6/85/55).

Mitten in diesem Verständnis der Natur als Objekt des Menschen, sei sie nun Ausbeutungsobjekt oder Fürsorgeobjekt, melden sich jedoch immer wieder andere Töne zu Wort. Da wird den Politikern, ja allen Menschen, fast ein wenig drohend empfohlen, sie sollten «mit der Natur rechnen» (10/83/94); das «Bauen mit der Natur» sei notwendig (2/84/88); der «Kampf ums Dasein» solle abgelöst werden durch eine «Kooperation mit der Natur» (2/84/79). Kooperation mit der Natur ist etwas gänzlich anderes als jene Operation des Patienten Natur. In solchen Äusserungen gewinnt Natur «etwas beunruhigend Selbständiges» (Brecht-Zitat 2/85/6), Subjekthafes, Machtvolles. Das spiegelt sich in einigen künstlerisch gestalteten Titelblättern, die der Natur fast mythisch eine eigene Gestalt zuerkennen, seien es nun die Donaunixen von E. Fuchs (7/81) oder die langen Gesichter mit ihren geballten Fäusten auf dem Bild der vermarkteten Berge von W. Ohlhäuser (12/84). Diese wenn auch vereinzelt Hinweisse auf eine neue tiefere Naturerfahrung rufen geradezu nach einer Aufarbeitung des Streites um den Naturbegriff zwischen Fichte und Schelling und legen die Vermutung nahe, Tillichs Begriff einer eigenen Mächtigkeit der Natur könne eine hilfreiche Sachorientierung sein für die vielen divergierenden Denkansätze und Aktivitäten zugunsten der Natur.

²³ Nicht einmal unter katholischen Theologen scheint Tillichs Konzept von 1928 Interesse geweckt zu haben, obwohl es den «Schnittpunkt» bezeichnet für «Offenbarung und Natur» (A. Forster, Söhngen-Festschrift, a. a. O. 150–162) oder «Offenbarung und Sein» (H. S. Eymann, NZSTh 17 (1975) 76–88).

²⁴ NZSTh 24 (1982) 212. Er erläutert A. 9, zu differenzieren sei «zwischen dem, was Tillich sagt, seiner Intention, und dem, was er wirklich tut». Weniger überzeugt dagegen der Versuch J. Claytons, Tillich von seinem Tun aus zu deuten (NZSTh 20 [1978] 175–191).

²⁵ Instruktiv, auch für das Folgende, Tillichs Predigt «Auch die Natur trauert um ein verlorenes Gut» (RR I, 73–82).

Für die Wirkungslosigkeit des Tillich'schen Naturgedankens gibt es auch äussere Gründe. Wichtiger jedoch ist, dass Tillich selbst seinem Ansatz von 1928 im Wege stand. Er hat seine Erkenntnis, die er als «entscheidend für die Frage nach der Möglichkeit protestantischer Verwirklichung» einführt (105), nicht weiter verfolgt. In seiner Systematischen Theologie sind die Sakramentspassagen – ein eigenes Kapitel ist ihnen nicht gewidmet – marginale Nebenbemerkungen.²⁶ Gewiss, Tillich's gesamtes Werk, die ganze Systematische Theologie ist sakramental-ontologisch konzipiert.²⁷ Dennoch ist sein Hauptwerk ein Dokument geworden für jenes Sterben von Taufe und Herrenmahl, das der Redner von 1928 nicht hinzunehmen gewillt war. «Jedes Symbol hat einen sakramentalen Charakter, sofern in ihm das Unbedingte transparent wird»²⁸ – diese Lehre des reifen Tillich ist ein Bruch mit seinem betont geschichtlichen Sakramentsbegriff, wie er ihn den Berneuchenern erläutern hatte.

Tillich hat zur Wirkungslosigkeit seiner Gedanken beigetragen, indem er sie fallen liess. Zwar distanziert hat er sich nicht von ihnen – er stimmte der Aufnahme seines Vortrags in die Gesammelten Werke zu – offensichtlich aber hatte er ihnen eine Durchführung zuteil werden lassen, die es nicht nur anderen, sondern ihm selber unmöglich machte, weiter daran zu arbeiten.²⁹ Der Versuch, Tillich's relativ frühe Darlegungen aufzugreifen, weil sie verheissungsvoll seien, wenn man sie konsequenter weiterdenke, als das 1928 möglich war, steht also unter erheblichem Vorbehalt! Andererseits ist nicht zu leugnen, dass dem Sterben der Sakramente inzwischen das Sterben der Natur zur Seite tritt. Tillich's Gedanken könnten in dieser Lage eine unmittelbare Leuchtkraft gewinnen, die er selber nicht ahnte, als er sie fallen liess.

Den Anfang eines Gesprächs über Tillich's Begründung einer protestantischen Sakramentslehre könnte der Gedanke machen, der an Tillich's Vortrag unmittelbar überzeugt und durch die Entwicklung der protestantischen Theologie eindrücklich bestätigt worden ist, auch wenn Tillich

²⁶ Siehe Register.

²⁷ K.-H. Lerch, NZSTh 26 (1984) 84: «Das sakramentale Denken ist die ontologische Bedingung der Möglichkeit protestantischer Kritik und Gestaltung».

²⁸ U. Reetz, a. a. O. 7.

²⁹ Dafür ein kleines Beispiel: Zu Beginn seines Vortrags von 1928 formulierte Tillich, das Problem des Sakramentalen sei grundlegend dafür, dass «der Protestantismus eine feste geschichtliche Form gewinnen kann» (105). Ein Jahr später betonte er ausführlich: «Der Protestantismus sieht die Profanität als beständige ewig wechselnde Aufgabe für seine Gestaltung. Es gibt keine feste, nicht einmal eine klassische Lösung» (GW VII, 62). Das Abrücken von der festen geschichtlichen Form entspricht dem zunehmenden Interesse an Profanität. Um so wichtiger ist, den liegengelassenen Ansatz von 1928 zu überprüfen.

kaum zu den Ahnen der hermeneutischen Theologie zu rechnen ist. Das sakramentale Wort, etwa das Wort der Absolution, ist in erster Linie und ganz unmittelbar ein natürlicher Vorgang.³⁰ «Das Wort als Hauch, als Laut, als Gehörtes ist ein Naturding» (109), nur in diesem Naturgeschehen und als dies Naturereignis hat das Wortgeschehen sakramentale Vollmacht. Alle Versuche, das sakramentale Wort herauszuheben aus dem natürlichen Sprechen durch pastorale Gestik, durch jene Sprache Kanaans oder wer weiss was sonst noch, entspringen dem Wunsch, dem Wortgeschehen durch Unnatürlichkeit, ja vielleicht gar Kunststückchen, mehr Macht und Wirkung zu verleihen, als ihm in sich eigen ist. Sie entpuppen sich so als mangelndes Zutrauen zur Mächtigkeit des Wortes selber – das Betonen der völligen Natürlichkeit des Heil wirkenden Wortes aber ist Ausdruck des Zutrauens in seine Kraft.

Wo Gottes Wort vollmächtig weitergesagt wird, geschieht das als natürliches Sprechen, auch und gerade bei Taufe und Abendmahl.³¹ Erstaunlicherweise aber scheint Tillich bei der Erörterung dieser beiden Sakramente das sakramentale Wort vergessen zu haben. Trotz seiner eigenen, überzeugenden Einsicht in den Naturcharakter des Sakramentswortes bleibt er im Banne einer Tradition, die nur das Taufwasser und die beiden Abendmahlselemente als Natur in den Sakramenten begreift. Das sakramentale Wort wird als Absolutionswort erörtert, dann aber nicht einmal in diesem Vortrag konsequent für alle Sakramente bedacht.

Die Inkonsequenz macht deutlich, wie wichtig es ist, Tillichs Lehre von dem sakramentalen Wort, das als natürliches Wort zu hören ist, nicht der Tillichexegese zu überlassen, sondern von den Grenzen zu befreien, die Tillich ihr ohne Grund zog. Die Anrede und der Zuspruch der Taufe, die Prädikationen³² des Abendmahls sind natürliche Worte, der Gemeinde in ihrer Muttersprache zugesprochen.³³ Im gleichen Umfang sind sie Wort

³⁰ G. Ebeling formuliert unter Hinweis auf G. Bornkamms exegetische Erklärung: «Wenn die Bibel von Wort Gottes redet, so meint sie hier ohne Vorbehalt Wort als Wort, auf seinen Wortcharakter gesehen ganz normales, sagen wir ruhig: natürliches, mündliches, zwischen Mensch und Mensch geschehendes Wort» (ZThK 56 [1959] 244 – seither mehrfach nachgedruckt).

³¹ Zutreffend E. Schlink, *Oekumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, 514: «Im Evangelium handelt Gott durch das Wort, in der Taufe durch Wort und Wasser, im Herrenmahl durch Wort, Brot und Wein».

³² Diesen Begriff hat G. Bornkamm vorgeschlagen (*Studien zu Antike und Urchristentum*, München 1959, 156). Er ist dem verbreiteten Begriff «Deuteworte» entschieden vorzuziehen.

³³ Der reformatorische Grund der Tillichschen Intention ist hier mit Händen zu greifen.

des Herrn, vor dem den Sprechenden und die Hörenden nichts unterscheidet. Gottes- und Menschenwort können nicht wie Form und Inhalt getrennt werden.³⁴ Das sakramentale Wort ist das natürlich gesprochene Wort. Anders geschieht es nicht. Die vielberufene «Spannung von Wort und Sakrament» scheint nicht nur «Paulus ... nicht empfunden» zu haben,³⁵ sie dürfte der Sache nach wirklich nicht sehr gross sein.

IV

Tillichs richtungweisende Einsicht, «dass auch das Wort eine Naturgrundlage hat» (122), spielt also bei seiner Erörterung des Verhältnisses von Natur und Sakrament für die Taufe (und dann für das Abendmahl) keine Rolle. Eine neue Erörterung muss daher mit Tillichs Intention gegen Tillichs Vortrag davon ausgehen, dass nur ein realistisches Verständnis des Naturgegenstandes Wasser und des Naturvorgangs Wort Basis sein könne für ein ganzheitliches Verstehen des Sakraments der Taufe.³⁶

Tillichs Abgrenzung gegen die Aussage des lutherischen Katechismus, ohne Wort sei das Wasser «schlecht Wasser» (107), kann verstanden werden als Ausblendung des Wortes aus der Erörterung der naturhaften Sakramentsgrundlage.³⁷ «Dem Wasser an sich und für sich wird eine Güte, eine Qualität, eine Mächtigkeit zugesprochen. Durch diese seine natürliche Mächtigkeit ist es geeignet, Träger einer sakralen Mächtigkeit und damit Element eines Sakramentes zu werden», sagt Tillich (107). So zutreffend diese Einsicht an sich ist, sie ist nur die halbe Wahrheit. Denn dem Exegeten ist zuzustimmen, wenn er sagt: «Wasser ist eine generelle Bezeichnung für einen Stoff, der in sehr verschiedener Gestalt in Erschei-

³⁴ G. Gerlemann, THAT I, 437: «dabar steht nicht nur für <Wort>, d. h. für den sprachlichen Träger eines Bedeutungsinhalts, sondern auch für den Inhalt selber». Über das Verhältnis zum griechisch-hellenistischen Logosbegriff siehe Debrunner/Kleinknecht/Procksch/Kittel ThW IV (1942) 69–147, wo vielleicht ein wenig überscharf profiliert wird.

³⁵ E. Dinkler RGG³ VI (1962) 633.

³⁶ Wenn allerdings «KRAELING vermutet, dass der Jordan für Johannes den Feuerfluss der Apokalypik repräsentiert, und dass das freiwillige Eintauchen in diesen vor dem gewalttätigen in jenen rettet» (H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung FRLANT 96, Göttingen 1970, 132 A. 3), ist ein realistisches Verständnis des Wassers sinnlos. Aber warum muss, wenn an jenen Feuerfluss zu denken ist, Johannes ihn im Wasser des Jordan repräsentiert gesehen haben? Wäre das Eingetauchtwerden in Wasser nicht unmittelbar verständlich als letzte Rettung vor jenem Feuer? Dann dürfte der Jordan bei Johannes – der Jordan sein.

³⁷ Umgekehrt kann E. Schlink in seiner Ökumenischen Dogmatik (a. a. O.) die Taufe erörtern, ohne das Wasser richtig zu erwähnen.

nung tritt».³⁸ Wasser kann Lebenselement sein und Todesbringer, kann Unendlichkeit anschaulich machen oder als Tautropfen in tiefste Innerlichkeit führen, kann reinigen oder verschlänmen und vieles mehr.³⁹ Erst das Naturgeschehen Wort teilt dem Wasser seine besondere Güte, seine spezielle Qualität, seinen Wirkzusammenhang zu. Ohne das Wort bleibt das Naturelement Wasser eine Erscheinung verschiedener Möglichkeiten, bleibt «schlecht Wasser» ohne realistische Mächtigkeit. Schon auf der Naturebene wie für den neutralen Beobachter wäre Wasser ohne Wort nicht Taufe.

Nicht zu bestreiten ist, «dass die christliche Taufe vor allem durch die Johannestaufe präfiguriert und bestimmt wurde».⁴⁰ Der christlichen Taufe lag von Anfang an nie ein für sich bestehendes Naturelement Wasser zugrunde, dem das Wort erst zugefügt worden wäre. Das Naturelement Wasser war der christlichen Taufe vorgegeben als Teil des Ritus, den Johannes vollzog und bereits vor Jesu Taufe geübt hatte.⁴¹ Das Wasser der Taufe kann nicht isoliert von seinem geschichtlichen Kontext verstanden werden.

Exegetisch ist in aller Deutlichkeit zu erkennen, dass Johannestaufe und Christentaufe sich trotz ihrer Verwandtschaft unterscheiden.⁴² Die christliche Taufe ihrerseits hat von Anfang an⁴³ und weiter im Laufe der Kirchengeschichte⁴⁴ verschiedene Deutungen erfahren, ja ihren Ritus nicht unwesentlich geändert. Nur ohne natürliches Wort und ohne natürliches Wasser war Taufe nie. Das Wort tritt also nicht wie eine Deutung erst sekundär zum Wasser – wie könnte das gedeutete Wasser dann weiteren

³⁸ L. Goppelt ThW VIII (1969) 317.

³⁹ «Das Wasser tritt von Urzeiten an in dreifacher Weise in den Erfahrungsbereich des Menschen ein: es ist die Flut, die das Festland umgibt und bedroht, der entscheidende Spender biologischen Lebens und das wichtigste Reinigungsmittel. In diesen drei Eigenschaften gewinnt es für die alte Welt im religiösen Denken vielfältig mythische und kultische Bedeutung und wird zugleich in der Naturphilosophie und in der Technik Gegenstand rationaler Bemühungen», L. Goppelt, a. a. O. 314f.

⁴⁰ G. Barth ZThK 70 (1973) 139.

⁴¹ Das gilt selbst für den Fall, dass der Täufer beim Taufenden stumm geblieben sein sollte. Tillich stellt zu Recht fest: «Das <Wort Gottes> ist Selbstmitteilung Gottes, die in vielen Formen geschehen kann und nicht an das menschliche Wort gebunden ist» GW VII (1929) 66.

⁴² J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, BSt 63, Neukirchen 1972, sieht beide relativ dicht beieinander; W. Marxsen, Apophoreta, BZNW 30 (1964) 169–177, betont eher die Unterschiede.

⁴³ W. Marxsen, a. a. O. 163+170; E. Schlink, a. a. O. 482.

⁴⁴ F. H. Kettler RGG³ VI, 637–646.

Deutungen offen sein? – das Taufwort befasst sich nicht im geringsten mit dem Deuten des Wassers. Beide, Wort und Wasser, stehen verschiedenen Deutungen und tieferem Verstehen offen. Beide repräsentieren eine Sachmächtigkeit, die allen Deutungsversuchen voraufliegt, ohne die Taufe nicht möglich wäre.

Obwohl Wort und Wasser in der Taufe offen sind für unterschiedliche Deutungen, kann durchaus nicht Beliebiges in sie hineingelegt werden. Es ist das Geschäft wissenschaftlicher Exegese, zu prüfen, ob Deutungen des Wortes sich am Wort ausweisen können oder ihm gegenüber zu falsifizieren sind. Es müsste mit gleichem wissenschaftlichem Ernst untersucht werden, ob Tauflehren sich gegenüber dem Taufelement Wasser bewahrheiten oder nicht. Tillich hat recht, auch in dieser Beziehung zu fordern, dass «mit den Mitteln unseres gegenwärtigen Wissens von der Natur und vom Menschen» zu arbeiten sei (112). Es scheint, als komme dabei dem Begriff des Untergetauchtwerdens⁴⁵ besondere Bedeutung zu. Er hatte den Titel des Täufers Jesu geprägt⁴⁶ und führte zur Bezeichnung des christlichen Sakraments. Er ist so fest mit der Sache verbunden, dass sich von ihm aus einige Taufdeutungen als frei hinzugefügt erkennen lassen. Die Mächtigkeit des Taufwassers würde in seiner Fähigkeit anschaulich, den Täufling ganz und gar zu umfließen, lückenlos zu umschließen. Diese Mächtigkeit liesse sich mit dem Taufverständnis des Täufers einerseits, der Christen andererseits in Beziehung setzen. Auch scheint sich ein Zusammenhang mit der unterschiedlichen Akzentuierung des Wortes hier und dort zu ergeben.⁴⁷ Zu überlegen bliebe, ob die Verschiebung im Taufritus vom Untertauchen zum Benetzen⁴⁸ theologisch hinreichend untersucht worden ist.

Die Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Natur erweist sich als umfassende Aufgabe⁴⁹. Tillichs relativ einseitige Beachtung des Naturelements Wasser ist dabei mit der anderswo ähnlich einseitigen Beachtung nur

⁴⁵ A. Oepke ThW I (1933) 527–544.

⁴⁶ G. Barth, a. a. O. 145.

⁴⁷ Dazu vor allem J. Becker, a. a. O. 16 f.

⁴⁸ Der älteste Beleg schon in der Didache (7, 3: Schriften des Urchristentums I, hgg. von K. Wengst, Darmstadt 1984, 76).

⁴⁹ Für den Täufer ist jedes «Sich-Gründen in einem Bezug zur Vergangenheit – sei es nun mehr restaurativer oder mehr aktuell-aufarbeitender Art – und auch jedes Sich-Verstehen aus der Gegenwart... generell überholt angesichts der die Gegenwart bedrängenden Zukunft». Diese aus der Exegese gewonnene Einsicht J. Beckers (a. a. O. 17) könnte von einer grossen Zahl heutiger «Umweltschützer» gesagt worden sein! Wenn die christliche Taufe als Zustimmung und Kritik jener Johannestaufe verstanden werden muss, ist sie heute erneut ähnlich aktuell. Sie enthält ein nichtkatastrophales Naturverständnis.

das Wortes so zusammenzusehen, dass die wissenschaftliche Kraft der Wortexegese auch dem Wasser zugute kommt. Es wäre nicht verwunderlich, wenn damit dem Verstehen beider Naturelemente in der Taufe gedient würde. Vor allem würde so das geschichtliche Verständnis der Natur im Sakrament überzeugender ausfallen, das Tillich zu Recht fordert (113).

Eine Überlegung sei angefügt, die teilweise auf den folgenden Abschnitt vorausgreift. Sie verweist zu ihrem Teil auf die theologische Rolle des realistischen Naturverständnisses, das Tillich am Herzen lag. Das Wasser der Taufe ist nie ernsthaft von unnatürlicher Überhöhung bedroht gewesen, wie sie für die *verba sacramenti* und die Abendmahlselemente bestimmend wurde. Trotz dahingehender Entwicklungen⁵⁰ ist eine Transsubstantiationslehre für das Taufwasser nie gültig geworden. Weil das Taufwasser das Naturelement bleiben durfte, als das es schon der Taufe Jesu angehörte, konnte die Taufe trotz aller Probleme eine der Gemeinsamkeiten bleiben, die alle christlichen Kirchen verbindet.⁵¹ Die Abkehr hingegen von der natürlichen Verstehbarkeit des Wortes und der realistischen Sachmächtigkeit der Abendmahlselemente hängt unmittelbar mit allen grossen Kirchentrennungen zusammen. Sie ist nicht weniger als die Abkehr von dem in Christus Gegebenen. Der zunächst womöglich als peripher erscheinende und von Tillich selber nicht weiter verfolgte Hinweis auf die Aufnahme von Natur im Sakrament verdient also theologische Aufmerksamkeit. Nicht nur weil er den über menschliches Schmarotzertum Entsetzten und an Schöpfung wie Natur Interessierten hilfreich sein könnte, sondern auch, weil die oekumenischen Gespräche über Kircheneinheit und Sakramente⁵² derzeit leider keineswegs in diese verheissungsvolle Richtung zu zielen scheinen.

V

Die kritischen Bemerkungen zu Tillichs Taufdarlegungen gelten auch vom Abendmahl. Auch das Abendmahl kann nicht sinnvoll auf das ihm

⁵⁰ Dagegen vehement D. Lehmann, Wasserweihe bei der Taufe? *Lutherische Theologie und Kirche* VII (1983) 21–28. Mit Tertullian bleibt festzuhalten, «es komme auf die Art des Wassers bei der Taufe gerade nicht an», K. H. Rengstorf *ThW* VI (1959) 621.

⁵¹ «Die Kirche hat... einen gemeinsamen Brauch, aber keine gemeinsame Tauflehre und Taufordnung», W. Marxsen, a. a. O. 176; vgl. E. Schlink, a. a. O. Kap. XV.

⁵² Aus der grossen Zahl der Dokumente sei das der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission «Das Herrenmahl» von 1978, aus der Fülle der Stellungnahmen die in *KuD* 1985/1 erschienenen hervorgehoben.

eigene Verhältnis von Natur und Sakrament hin befragt werden, wenn von Anfang an das sakramentale Wort als Naturvorgang vergessen ist. Und dies Verhältnis kann nur dann richtig gewürdigt werden, wenn unsere geschichtlichen Kenntnisse abstrichlos einbezogen werden⁵³. Beide Bemerkungen haben im Blick auf die Taufe dazu gedient und können für das Abendmahl helfen, Tillichs nicht zur Wirkung gekommenen Grundgedanken zu unterstreichen.

Tillich hielt seinen Vortrag lange vor der ertragreichen Abendmahlsdiskussion nach dem 2. Weltkrieg. Es wäre ungerecht, ihn an der eingetretenen Vertiefung des Abendmahlsverständnisses zu messen und abzutun. Gravierend allerdings ist auch für das Jahr 1928, dass die beiden Abendmahlsgegenstände nicht gemäss allen in Frage kommenden biblischen Texten, sondern im Gefolge einer alten Tradition benannt werden. Die Untersuchung ihrer Sachmächtigkeit führt darum in Ungereimtheiten⁵⁴ statt zum Verstehen. Tillich nennt die beiden Naturelemente des Abendmahls neben dem Wort «Brot und Wein» (107), statt sie sachgerecht als «Brot und Kelch» zu bezeichnen.⁵⁵ So nämlich hätte er nicht mehr von Substanzen «in der Form technisch zubereiteter Nahrungsmittel» sprechen können (107) und nicht gefolgert, «dass an die Stelle des Leibes die organischen Substanzen treten, die den Leib aufbauen» (107). Diese Interpretation trifft schlechterdings auf den Kelch nicht zu. Somit hätte Tillich auch nicht den «Leib Christi als das eigentliche Abendmahlelement» bezeichnen können (107).

Ein Anderes wäre Tillich dafür um so klarer gelungen, und es gehört zum Erstaunlichsten seines ganzen Vortrags, dass gerade ihm diese Einsicht nicht gekommen ist! Zwar mag dahingestellt sein, ob Tillichs Denken «als Theologie der Kultur entworfen» war,⁵⁶ unübersehbar aber bleibt, dass Tillich in seiner Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie zuhöchst daran interessiert war, Theologie und Kirche dürften sich nicht selbst isolieren von der Kultur trotz deren dämonischer Gefahren. Der Kelch aber ist kein Nahrungsmittel, sondern ein Stück Kultur! Welche Möglichkeiten hätten sich damit geboten, zumal leicht zu erkennen gewesen wäre, dass die Definition «technisch zubereitetes Nahrungsmittel» selbst dem Brot nicht gerecht wird, weil sie schon auf das Mehl zutrifft.

⁵³ Meine Sicht habe ich in: *EvTh* 35 (1975) 544–552 dargestellt.

⁵⁴ Tillichs Naturbegriff passt nicht zu jener «transzendenten Natur» des Leibes Christi (107), die seine Abendmahlsdeutung bestimmt u. a. m.

⁵⁵ In der Tat «wird das zweite Element des Abendmahls im NT nie als Wein» bezeichnet: L. Goppelt *ThW* VI (1959) 155.

⁵⁶ K. Stock, *EvTh* 37 (1977) 20.

Auch das Brot wäre als Kulturgut erkennbar gewesen. Tillich hätte von Kulturelementen sprechen können statt sie ein wenig hilflos «keine reinen Naturelemente» zu nennen (107). Wenn also das sakramentale Wort sachgerecht in der Taufe einem Naturelement, im Abendmahl aber zwei Kulturelementen zur Seite steht, dann wird sogar der Titel des Tillich-Vortrags mit seiner Beschränkung auf das Verhältnis von Natur und Sakrament fragwürdig.

Das erste dieser beiden Elemente ist das aufgrund einer grossen Kulturleistung gebackene Brot. Darüber informiert ein Artikel im ersten Band des ThW von Johannes Behm – nicht. Den «reichen nt.lichen Gebrauch des Wortes» Brot brauche man nur festzustellen, um ausschliesslich zu erörtern, was «theologisches Interesse» findet.⁵⁷ Am Ende des Artikels hat der Leser theologisch Interessantes, über das Brot selber aber nichts erfahren. Dieser etwa zu der Zeit erarbeitete Artikel, als Tillich seinen Vortrag hielt, repräsentiert genau das, dem Tillich seine bedeutende, aber kaum beachtete These entgegenstellte, die Elemente der Sakramente verdienen unser realistisches Interesse.

Sehr viel mehr Information als Behms Artikel enthält Bauers vergleichsweise schmales Lexikon.⁵⁸ Es unterscheidet die eigentliche Bedeutung von Brot als Brotlaib, Brotopfer und Abendmahlsbrot von allgemeineren Verwendungen des Wortes für Nahrung, Lebensunterhalt und Ertrag der Arbeit. An die uneigentliche Bedeutung von Brot also knüpfte Tillich an, als er formulierte «Das Brot des Sakraments steht für alles Brot und letztlich für die ganze Natur» (122). Es lässt sich kaum übersehen, dass er damit seinem grossen Gedanken von einem realistischem Naturverständnis in der Sakramentstheologie nicht gerecht wurde.

Über die Kulturleistung des Brotbackens unterrichtet der knappe Artikel von Joachim Rogge⁵⁹: Brot bereitete man gesäuert oder ungesäuert; gebacken wurde auf Backplatten oder in Tonbacköfen; die Fladen hatten 20–50 cm Durchmesser und waren bis zu 1 cm dick; je nach Backvorgang wurde das Brot zum Verzehr gerissen oder gebrochen.

Angesichts dieses Kulturelements – und nicht, wie Tillich meint, auf das ganze Sakrament bezogen – fällt das Wort des Kyrios, das sei «mein Leib». Dieser Ausdruck kann in den Abendmahlsperikopen der Synoptiker nicht

⁵⁷ ThW I (1933) 475: Einleitungssatz des Artikels.

⁵⁸ W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1958, 219f.

⁵⁹ BHH I (1962) 274.

den transzendenten Leib Christi meinen, wie Tillich behauptet (107). Der noch nicht gekreuzigte Jesus handelt dort nicht in transzendenter Natur. Tillichs Verständnis passt aber auch nicht auf den paulinischen Text, denn bei Paulus ist der «Leib Christi» zugleich und vor allem sozialer Natur, Gemeinde.⁶⁰ Der eine Leib dieses Herrn in seinen vielen Gliedern wird genährt von dem, was der Kyrios ihm reicht als das eine in Teile gebrochene Brot. Das realistische Verständnis des Brotes legt sich dem nahe, der auf Tillichs Wegen nicht nur beachtet, was Tillich sah.

Über den Kelch⁶¹ hat sich Tillich selbstverständlich nicht geäußert, da er ihn ohne Begründung mit seinem wahrscheinlichen Inhalt gleichsetzte, den er sodann als sekundäres Element abwertete (108). Dennoch soll hier das Notwendige über diesen Kulturgegenstand angedeutet werden. Er ist kein Nahrungsmittel wie das Brot, steht also in andersartiger Beziehung zur feiernden Gemeinde.⁶² Charakteristisch ist, dass aus ihm getrunken wird. Der Kelch ist nicht «lediglich Träger dieses Inhalts, er hat eigenständige Symbolbedeutung. Die Darreichung des Bechers ist... Hoheitsakt eines Mächtigen», formuliert Goppelt.⁶³ Die Hälfte aller alttestamentlichen Belegstellen zeigt das grosse Trinkgefäß in Jahwes oder aus Jahwes Hand⁶⁴. Man wird nicht völlig fehlgehen, wenn man den Kelch auf diesem Hintergrund und im Verein mit dem aussagekräftigen sakramentalen Wort als Ermächtigung der Gemeinde Christi zur Kreuzesnachfolge begreift.

Mag man immerhin zu anderen, besseren Ergebnissen kommen, als hier in Berufung auf Tillich und Auseinandersetzung mit Tillich angedeutet sind. Offenbar zeigt Tillichs Theologie der Methode ihr ganzes sachliches Gewicht erst dann richtig, wenn einzelne ihrer Aussagen korrigiert oder als gänzlich ungenügend bezeichnet werden müssen. Der Hinweis auf die reale Sachmächtigkeit aller sakramentalen Elemente bleibt von grosser Bedeu-

⁶⁰ E. Schweizer ThW VII (1964) 1064–1072.

⁶¹ «Münzen des Simon Makkabäus zeigen einen richtigen Kelch mit Fuss», L. Goppelt ThW VI (1959) 148. Daher scheint die sprachlich an sich ebenfalls mögliche Übersetzung mit «Becher» weniger glücklich zu sein.

⁶² Selbst für den Fall, Tillich habe recht, wenn er mit der Tradition den Kelch durch seinen Inhalt ersetzt, kann Wein nicht zum «Repräsentanten des Leibes» bzw. seiner «natürlichen Grundlage» erklärt werden (108). Nicht Wein, sondern Wasser ist dem Orientalen neben dem Brot das, «was zum Fristen des Lebens unbedingt nötig ist». Insofern ist Wasser sogar «Ggs. zum Wein»: W. Bauer, a. a. O. 1648, ähnlich L. Goppelt ThW VIII, 317. Auch in diesem Falle also bliebe es unmöglich, Brot und Wein zusammenzuziehen zu einem «eigentlichen» Abendmahlselement.

⁶³ L. Goppelt, ThW VI, 150.

⁶⁴ L. Goppelt, a. a. O. 149.

tung, auch wenn Tillich ihm selber nicht gerecht geworden ist. Er gewinnt sogar an aktueller Notwendigkeit, damit nicht einerseits die an den Sakramenten orientierten interkonfessionellen Gespräche, andererseits die um Schöpfung und Natur kreisenden Kontakte von Kirche und «Alternativen» sich auf Irrwegen festfahren.⁶⁵ Klingt es nicht, als habe Tillich den Wunsch ausgerechnet zu seinem hundertsten Geburtstag formuliert, es möchten «dämonischer Sakramentalismus und profane Entleerung überwunden» werden (GW VII, 69)?

Wichmann von Meding, Kiel

⁶⁵ Tillich wollte in seinem Vortrag «einen Weg zeigen, auf dem der Protestantismus sowohl in seiner Kultur als auch in seinem Ethos eine stärker bejahende Haltung zur Natur erreichen könnte» (119).