

Der zweite Gedanke ist ebenso unbestreitbar biblisch: Gott hat nicht wie ein menschlicher Handwerker eine ihm vorgegebene fremde (ev. von ihm entfremdete) Materie-Substanz geformt, um diese Welt zu „bilden“ oder zu „fertigen“; Gott ist vielmehr ihr wirklicher Schöpfer aus nichts, und die Materie ist — gut aristotelisch-thomistisch — „keine Substanz, sondern ein metaphysischer Gesichtspunkt am Konkreten“ (S. 57; vgl. Etudes pp. 43 ss.).

Ebendarum ist nun drittens nicht etwa die Materie böse und der reine „Geist“ allein gut; so sehr, um den „Gedanken, daß es böse Engel geben könne“ schlechthin zum „Widersinn“ zu machen (S. 114, wie z. B. bei dem platonisch infizierten P. Sertillanges OP in seinem sonst so schönen Thomas-Buch, S. 777 und S. 911, von mir kritisch beleuchtet in „Gott u. d. Geschichte“, S. 93 ff.).

Auch noch, wenn nun viertens gezeigt wird, daß die *Wendung* von den „Werken des Fleisches“, zu denen des Gottesgeistes im biblischen Sinne völlig von der gnostizistischen *Abwendung* von der materiellen Welt verschieden ist (S. 126 f.), kann man Tresmontant zustimmen. Wenn er aber von da aus zu der Behauptung weiterschreitet, die neutestamentliche Metanoia sei „etwas ganz anderes als ‚Bekehrung‘ oder ‚Buße‘ wie man gewöhnlich übersetzt“ (S. 158), vielmehr eine „Neuerung des Intellekts“, dann verkennt er (allzu ‚hellenisch‘, will uns scheinen), daß die jüdische Teschubah, die Ganz-Umkehr vom Irrweg in die Gottferne auf den rechten Weg der Imitatio Dei gemeint ist, die weit über ein bloßes intellektuelles Umdenken hinausgeht.

Überhaupt haben wir, wenn allzu direkt der hellenischen eine „biblische Metaphysik“ (!) gegenübergestellt werden soll, die noch dazu besser mit der neuesten Natur- und Seelenforschung vereinbar sei, trotz glänzenden Einzelanalysen (etwa Etudes, p. 15 s. der psychopathologischen Korrelate zum Gnostizismus) das ernste Bedenken, ob hier nicht z. T. der bloße Pendelausschlag ins Gegenextrem unserer Denkgewohnheiten vorliege (etwa schon, wenn mit Bergson, S. 32, „in der Zeit das fortschreitende Wachstum des Absoluten“ gesehen werden soll, was doch wohl ein Selbstwiderspruch wäre).

Solche Bedenken verringern freilich nicht, sie erhöhen nur das Interesse an gründlicher Weiterverfolgung der tiefen und fruchtbaren Gedanken, die Tresmontant der Bibel entnimmt. Dabei sollte immer wieder auch auf Boman zurückgegriffen werden, der diesseits aller spekulativen Festlegung auf ein „biblisches System“ die sprachphänomenologischen Voraussetzungen klärt, von denen aus das biblische Weltbild dem griechischen gegenübertritt. Daß dabei beider relatives Recht herausgearbeitet wird, ist besonders zu begrüßen (angesichts der eingangs erwähnten Einseitigkeiten). Gerade zusammengekommen scheinen uns beide Bücher einen Weg zu zeigen, auf dem das Hin- und Herübersetzen zwischen der ontologischen Sprache der griechischen Denker und der deontologischen der biblischen Propheten bewußter und mit mehr Erfolgsaussicht als bisher für das Erkennen der ganzen Wirklichkeit angegangen und so auch dem Verständnis zwischen Altem und Neuem Gottesvolk, ihrer wechselweisen Befruchtung, gedient werden könnte.

Paul Tillich: Biblische Religion und die Frage nach dem Sein. Stuttgart 1956. Evangelisches Verlagswerk. 74 Seiten.

„Gegen Pascal sage ich: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen ist der gleiche Gott.“ Das ist der Satz, in den der großangelegte Gegenangriff ausmündet, den Tillich in diesem ungemein klar und konzentriert geschriebenen Büchlein wider die seit Pascal und Kierkegaard aufgekommene These führt, die sich heute bei ausgesprochen existentialistischen Denkern ganz offener, auch bei manchen Katholiken aber mehr oder minder unverhohlener Zustimmung erfreut, wonach die offenbarte Religion des wahren Gottes mit der ontologischen Wahrheitssuche der Philosophie unvereinbar wäre.

„Biblische Religion“ zunächst bestimmt Tillich als die menschliche Antwort auf Gottes Offenbarung, Philosophie als „jenes erkennende Bemühen, in dem es um die Frage nad: dem Sein geht“ (S. 14). Als solche ist sie „keine Angelegenheit der Neigung oder Abneigung“, vielmehr „eine Angelegenheit des Menschen als Menschen; denn der Mensch ist *das Seiende*, das die Frage nach dem Sein stellt“ (S. 16). Und zwar, weil wir „eine Mischung von Sein und Nicht-Sein“, weil „wir endlich sind“ (S. 19) und „nach einer Seinsform verlangen, die über das Nicht-Sein in uns selbst und in unserer Welt triumphiert“ (S. 21). Solche Frage nun „entsteht nicht durch ein theoretisches Interesse, das absieht von der Totalität menschlichen Seins, sondern“ aus der Verbindung von Leidenschaft und Denken, die erst den Philosophen groß macht: „Seine Existenz ist in sein Fragen mit einbezogen“ (S. 25).

Wird hier und auch weiterhin Philosophie bewußt sehr allgemein begriffen, diesseits der in ihr aufgetretenen Unterscheidungen („das Sein als solches hat weder statische noch dynamische Wesenszüge“, heißt es etwa zu dem Einwand: „Ein statisches Letztes und der lebendige Gott sind offensichtlich unvereinbar“ (S. 23), so ist demgegenüber die *biblische Religion* für Tillich von vornherein als die *christliche* (in seiner Sicht ihrer *protestantischen* Ausprägung) spezifiziert. Nach sehr schönen Ausführungen über den einzigartigen ‚Personalismus‘ der biblischen Religion werden als dessen Manifestationen gleichermaßen Schöpfungslehre, Christologie und Eschatologie gekennzeichnet, deren jede zunächst mit Ontologie unvereinbar erscheint (S. 36 ff.), wird weiter dann etwa ‚Glaube‘ zunächst sehr treffend als „Akt der Selbst-Hingabe, des Gehorsams, der Zustimmung“ in untrennbarer Zusammengehörigkeit bestimmt (S. 49), gleich darauf aber behauptet, daß er sein Wesen („Ergriffensein durch das, was uns unbedingt angeht“) schon verloren habe, wo vom „Glauben der Kirche“, vom „Glauben, der geglaubt wird“, die Rede sei (S. 50). So kommt es denn auch zu der etwas seltsamen Formulierung, der Glaube sei „protestantisch dem Wesen nach, ganz gleich, ob er in der protestantischen oder der biblischen Religion erscheint“ (S. 55), wo es gewiß objektiver gewesen wäre, etwa zu schreiben: Der Glaube erschöpft sich niemals in der Zustimmung zu außerpersonalen Gewissheiten, sondern behält seinen Wagnis-Charakter in jeder der verschiedenen Ausprägungen der biblischen Religion, — wenn auch mit charakteristisch verschiedenen Akzenten als jüdischer, katholischer oder evangelischer.

Unbeschadet dessen, daß so in vielen Einzelheiten von anderen Glaubens- und Denkansätzen her Tillichs Aussagen revisionsbedürftig erscheinen, liegt das Epochemachende seines Werkes u. E. darin, daß gerade von seinem, extrem ‚dynamistischen‘ und radikal protestantischen Standort aus nun endlich auch einmal dem törichten und gefährlichen Ausspielen des biblischen Denkens gegen das griechische Einhalt geboten wird. (Nachdem schon Boman Analyse der hebräischen und der griechischen Sprache Ähnliches leistete.) Das christlich-jüdische Gespräch jedenfalls braucht mit dem bei manchen so beliebten Ausspielen des ‚Gottes der Bibel‘ gegen den ‚Gott der Philosophen‘ nun wirklich nicht länger belastet zu werden. Das ist Tillichs Verdienst. K. Th.

Bibliographische Notizen

Ben Chorin, Schalom: Das Evangelium in jüdischer und griechischer Sicht; in: *Judaica*, Dezember 1956 (12, 4), S. 247 bis 252.

Nach durchaus treffender Kritik der ‚sensationellen‘ Jesus-Romane von Robert Graves (mit Joshua Podro) und von Nika Kazantzakis (‚Die letzte Versuchung‘), versteigt sich B. leider zu der Behauptung, in dergleichen liege ein letzter „Beweis dafür, daß das griechische, hellenistische — eben *Anti-hebräische-Denken*, Gestalt und Botschaft des Erzjuden Jesus von Nazareth nicht rezipieren konnte“ noch könne, — wie schon an Pauli ‚Bearbeitung für Griechen‘ und der ‚Lo-