

Hirschs Theorie der religiösen Sprache zwischen Cassirer und Tillich

Zu den Paragraphen 50–52 der „Christlichen Rechenschaft“

CHRISTIAN DANZ

„Daß Gott, bei sich oder zu andern, spricht, ist ein ebenso grober Anthropomorphismus, wie daß er mit Pfeilen schießt oder mit Hammern wirft. Darüber, was mit solchen Gleichnissen gemeint ist, und ob es Maßstäbe für Angemessenheit und Unangemessenheit solcher Gleichnisse gibt, ist damit noch nicht geurteilt.“¹

Emanuel Hirschs Theorie der religiösen Sprache, wie er sie in den Paragraphen 50 bis 52 seines systematisch-theologischen Hauptwerks *Leitfaden zur christlichen Lehre* bzw. *Christliche Rechenschaft* darlegt, setzt – das lässt die eben zitierte Anmerkung 1 zu dem Paragraphen 50 erkennen – die moderne Sprachphilosophie, wie sie von Johann Gottfried Herder und Wilhelm von Humboldt auf den Weg gebracht wurde, voraus. Diesen spezifisch modernen Problemhorizont teilt er ebenso mit seinem Wingolf-Freund Paul Tillich wie mit dem Theoretiker der symbolischen Formen Ernst Cassirer. Alle drei Genannten verbindet darüber hinaus der Rekurs auf die Einsichten der kritischen Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Sie bildet, wenn auch auf unterschiedliche Weise, die methodische Grundlage der Religionstheorien von Cassirer, Tillich und Hirsch. Im Unterschied zu den beiden Theologen hat der Marburger Neukantianer und spätere Hamburger Ordinarius eine elaborierte Sprachphilosophie im ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* sowie in zahlreichen Einzelstudien vorgelegt.² Tillich und Hirsch hingegen haben das Thema ausschließlich im Zusammenhang ihrer theologischen und religionsphilosophischen Konzeptionen als Bestandteil der Religionstheorie bearbeitet. In dem genannten Rahmen konzipieren auch sie ihr Verständnis der religiösen Sprache mit durchgängigem Bezug auf die moderne Sprachauffassung. Bei Tillich schlägt sich das in

¹ EMANUEL HIRSCH, *Christliche Rechenschaft*, Bd. 1, Tübingen 1989, 196f.

² ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 1: *Die Sprache*, Darmstadt 1994; ders., *Sprache und Mythos*, in: ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1994, 71–167; ders., *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, in: ders., *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, hg. v. Ernst Wolfgang Orth/John Michael Krois, Hamburg 1995, 121–160. Zu Cassirers Sprachphilosophie vgl. HEINZ PAETZOLD, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Darmstadt 1994, 21–37.

seiner symboltheoretischen Fassung der Sprache nieder. Das Symbol, so seine prägnante Formulierung aus dem amerikanischen Spätwerk, sei die „Sprache der Religion“.³ Der symboltheoretische Zugang zum Sprachthema verbindet den Theologen mit dem Kulturphilosophen, während Hirsch nicht auf den Symbolbegriff zurückgreift, um die Eigenart der religiösen Kommunikation zu beschreiben. Er spricht von einem Gleichnischarakter der religiösen Sprache, um deren Differenz zur kulturellen zu markieren.⁴

Damit ist das Thema der nachfolgenden Überlegungen zu Hirschs Verständnis der religiösen Sprache im Kontext von Cassirer und Tillich benannt. Einzusetzen ist mit Cassirers Verständnis von Sprache und Religion. Im zweiten Abschnitt wird es um Tillichs Sprachtheorie im Kontext von Religion und Kultur gehen. Vor diesem problemgeschichtlichen Hintergrund ist dann im dritten Überlegungsgang die Eigenart von Hirschs Auffassung der religiösen Sprache in der *Christlichen Rechenschaft* zu skizzieren.

1. Sprache als symbolische Form bei Ernst Cassirer

Die Sprachphilosophie, wie sie Ernst Cassirer im ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* ausgearbeitet hat, ist Bestandteil seines Programms einer systematischen Kulturwissenschaft bzw. einer „philosophische[n] Systematik des Geistes“.⁵ Es resultiert aus einer Verknüpfung von Grundmotiven des

³ PAUL TILlich, *Recht und Bedeutung religiöser Symbole*, in: ders., *Die Frage nach dem Unbedingten*, Schriften zur Religionsphilosophie (= *Gesammelte Werke*, Bd. V), hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1978, 237–244, hier 237. Die Werke Paul Tillichs werden im Folgenden nach folgenden Ausgaben zitiert: *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, hg. v. Ingeborg Henel u. a., bisher 18 Bde., Stuttgart, dann Berlin 1971 ff. = EW; *Gesammelte Werke*, hg. v. Renate Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959–1975 = GW; *Main Works/Hauptwerke*, hg. v. Carl Heinz Ratschow, 6 Bde., Berlin/New York 1987–1998 = MW. Zu Tillichs Sprachverständnis vgl. JOACHIM RINGLEBEN, *Sprachloses Wort? Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie – von der Sprache her*, Göttingen 2015, 153–197. Ringlebens Deutung von Tillichs Sprachtheorie krankt jedoch daran, dass er diese durchweg an seinem eigenen, an Luther, Hamann und Hegel orientierten spekulativen Sprachverständnis misst.

⁴ Vgl. HIRSCH, *Christliche Rechenschaft*, Bd. 1. 196: „Diese Wahrheitsbezogenheit schließt ein, daß die Zeichen der Sprache aus menschlichem Geist und Willen entsprungen sind und im Wandel der Zeiten und Räume sich wandeln, und weiter, daß die Worte und Begriffe, welche auf die Sinnwahrheit zielen, übertragene Zeichen, d. h. aus Erlebniselementen der Sachwahrheit gebildete Gleichnisse sind, und die Worte und Begriffe, die auf Gewissenswahrheit zielen, aus Elementen der Sinnwahrheit und Sachwahrheit gebildete sehr verwickelte und sehr mittelbare Gleichnisse sind.“

⁵ CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 1, 14. Zum Symbolbegriff Cassirers vgl. auch CHRISTIAN DANZ, *Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer*, in: Dietrich Korsch/Enno Rudolph (Hg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur*. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, 201–228, bes. 214–223; ders., *Die politische Macht des mythischen Denkens*. Paul Tillich und Ernst Cassirer über die Ambivalenz des Mythos, in: *Die Macht*

Kritizismus Kantischer Provenienz mit solchen der Phänomenologie Edmund Husserls. Der systematischen Kulturphilosophie geht es darum, das „Moment aufzuweisen und zu ergreifen, das sich in jeder geistigen Grundform“ der kulturellen Gestaltungen „wiederfindet und das doch [...] in keiner von ihnen in schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt“.⁶ Jenes Moment stellt eine Aktivität des Geistes dar, die sich in der Produktion „sinnlicher Symbole bekundet“.⁷ In ihnen seien Sinnliches und Sinn immer schon verbunden.⁸ Dementsprechend steht das Symbol für das „Ganze jener Phänomene“,

„in denen überhaupt eine wie immer geartete ‚Sinnerfüllung‘ des Sinnlichen sich darstellt; – in denen ein Sinnliches, in der Art seines Daseins und So-Seins, sich zugleich als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes darstellt“.⁹

Symbole bzw. symbolische Formen sind keine Abbilder der Wirklichkeit, die das Bewusstsein irgendwie von außen empfangen hätte, sie sind vielmehr durchweg selbstgeschaffene Scheinbilder des Geistes, wie der Marburger Philosoph immer wieder mit Rekurs auf Heinrich Hertz unterstreicht, „Energien des Bildens“,¹⁰ durch die überhaupt erst so etwas wie eine strukturierte Wirklichkeit für das Bewusstsein entsteht.

Auf der methodischen Grundlage des soeben kurz skizzierten Verständnisses des Symbols arbeitet Cassirer die Sprache als eine der symbolischen Formen neben Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft aus. Im Folgenden kann es nicht um eine detaillierte Rekonstruktion von dessen Sprachverständnis gehen.¹¹ Wir müssen uns auf einige Grundzüge dieser symbolischen Form sowie auf grundlegende Aspekte seines Religionsverständnisses beschränken.

Symbolische Formen sind Weisen der geistigen Gestaltung und Bildung, die jeweils eigenen Regeln folgen, durch die sich unterschiedliche Symbolgebiete

des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, hg. v. Christian Danz/Werner Schüßler, Berlin/Boston 2015, 119–141, bes. 133–137; OSWALD SCHWEMMER: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin 1997.

⁶ CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, 16. Vgl. auch ders., Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, in: ders., Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933, hg. v. Ernst Wolfgang Orth/John Michael Krois, Hamburg 21995, 1–38, bes. 1.

⁷ CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, 21.

⁸ Vgl. ebd., Bd. 1, 19 f.; ders., Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, 2 f.

⁹ CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3, 109.

¹⁰ Vgl. ERNST CASSIRER, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 81994, 171–200, hier 200.

¹¹ Vgl. hierzu PAETZOLD, Die Realität der symbolischen Formen, 21–37; THOMAS GÖLLER, Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, in: Hans-Jürg Braun/Helmut Holzhey/Ernst Wolfgang Orth (Hg.), Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt a. M. 1988, 137–155.

konstituieren. Das gilt auch für die Sprache. In ihr liegt eine Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn bereits vor, die sich auf keinem Niveau der Sprachentwicklung unterschreiten lässt. In der Sprache wird

„der reine Bedeutungsgehalt der Begriffe, also ein Etwas, das allgemein und unwandelbar sein soll, dem flüchtigen Element des Lautes anvertraut, von dem wie von keinem anderen zu gelten scheint, daß es immer nur *wird*, aber niemals *ist*“.¹²

Der Hiatus von Intelligiblem und Sinnlichem, von Form und Stoff ist im Akt des Sprechens in dem sprachlichen Zeichen bereits vermittelt. Lediglich sekundär lassen sich beide Dimensionen unterscheiden, wobei freilich auch letzteres im Medium der Sprache die Synthesis von Laut und Bedeutung nicht hinter sich lassen kann. Die Bildung des Lautzeichens durch den Geist deutet Cassirer als Fixierung von Bedeutungen aus dem unendlichen Prozess des Bewusstseins.¹³ Dadurch wird dem sinnlichen Laut ein Bedeutungsgehalt eingestiftet, der ihn zur symbolischen Form macht.

Die Sprachentwicklung differenziert Cassirer ähnlich wie die Entwicklung der symbolischen Formen überhaupt durch drei Dimensionen bzw. Stufen.¹⁴ Den Ausgangspunkt markiert die Ausdrucksdimension.

„Die einfachste und die im gewissen Sinne ursprünglichste und urtümlichste Art dieser Beziehung tritt uns dort entgegen, wo irgend ein sinnliches Erlebnis sich für uns dadurch mit einem bestimmten Sinngehalt erfüllt, daß an ihm ein charakteristischer *Ausdrucks-wert* haftet, mit dem es gleichsam gesättigt erscheint.“¹⁵

Im Horizont der Sprache repräsentiert diese Dimension der mimische bzw. onomatopoetische Ausdruck. Die sprachlichen Laute ahmen hier das durch sie Bezeichnete nach, indem das „Zeichen [...] sich dem Bezeichneten möglichst nahe anzuschmiegen, es gleichsam in sich aufzunehmen und es so genau und vollständig als möglich wiederzugeben“ versucht.¹⁶ Zwischen Zeichen und Bezeichnetem wird auf dieser Stufe der Sprachentwicklung noch nicht unterschieden, so dass ähnlich wie im mythischen Denken Bild und Sache durch Indifferenz bestimmt sind.¹⁷ Das Zeichen ist somit auf dieser Stufe der Sprache noch nicht als solches gewusst. Das geschieht erst in der zweiten Dimension

¹² CASSIRER, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, 178. Vgl. ders., Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, 35.

¹³ Vgl. CASSIRER, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, 176–178.

¹⁴ Vgl. CASSIRER, Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, 8 f.; ders., Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, 134–148.

¹⁵ CASSIRER, Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, 9.

¹⁶ CASSIRER, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, 180.

¹⁷ Vgl. ebd., 188; ders., Sprache und Mythos, 71–167. Vgl. hierzu DANZ, Die politische Macht des mythischen Denkens, 136 f.; MICHAEL MOXTER, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000, 148–155.

der Sprachentwicklung, der analogischen Bezeichnungsweise. Hier löst sich die Ähnlichkeit zwischen Laut und Signifikat, da sich eine Distanz zwischen Subjekt und Wirklichkeit aufbaut, welche die Voraussetzung für die Erfassung von geistigen Bedeutungen darstellt.¹⁸ „Der Schritt zur menschlichen Sprache ist [...] erst getan, wenn der reine Bedeutungslaut vor den Affekt- und Erregungslauten den entscheidenden Primat gewonnen hat.“¹⁹ Eine völlige Lösung zwischen Laut und Bezeichnetem ist freilich erst auf der Ebene des symbolischen Ausdrucks erreicht. Hier verzichtet die Sprache auf jede Nachahmung des Bezeichneten und erfasst sich vollständig in ihrer geistigen Bedeutungsfunktion.²⁰ So sehr die Sprache unter dem Primat der Bedeutung steht, so wenig vermag sie allerdings die Sphäre des Sinnlichen zu verlassen.

Die Sprache bildet die Welt nicht ab. Sie ist vielmehr ein vom menschlichen Geist selbst geschaffenes Zeichensystem. Wie kommt nun die Religion in der Synopsis der symbolischen Formen zu stehen? Sie ist für Cassirer eine eigene symbolische Form neben der Sprache und dem Mythos. Die Religion entwickelt sich zwar aus dem Mythos, aber zugleich soll sie eine eigene, und das meint, eine nicht reduzierbare symbolische Form sein. Im zweiten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, der dem mythischen Denken gewidmet ist, diskutiert der Kulturphilosoph die Religion unter dem Leitbegriff einer *Dialektik des mythischen Bewußtseins*.²¹ Das mythische Bewusstsein entspricht der Dimension des Ausdrucks der Sprache, in der Laut und Bezeichnetes in eins gesetzt werden. Demgegenüber vollzieht die Religion einen Schnitt zwischen Zeichen und Bedeutung und entdeckt auf diese Weise das Zeichen als solches.²²

¹⁸ Vgl. CASSIRER, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, 180; ders., Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, 138: „In dieser Gesetzlichkeit der Bildung, also nicht in der Nähe zum unmittelbar-Gegebenen, sondern in der fortschreitenden Entfernung von ihm liegt der Wert und die Eigenart der sprachlichen Gestaltung [...] beschlossenen. Diese Distanz vom unmittelbaren Dasein und vom unmittelbaren Erleben ist die Bedingung seiner Sichtbarkeit, seiner geistigen Bewußtheit.“

¹⁹ Ebd., Bd. 1, 138 f.

²⁰ Vgl. CASSIRER, Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, 10: „Das Zeichen im Sinne des reinen Bedeutungszeichens drückt nichts aus und stellt nichts dar – es ist Zeichen im Sinne einer bloßen abstrakten Zuordnung.“

²¹ Vgl. ERNST CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2: Das mythische Denken, Darmstadt 1994, 281–311. Vgl. hierzu MOXTER, Kultur als Lebenswelt, 148–155; CORNELIA RICHTER, Symbol, Mythos, Religion. Zum Status der Religion in der Philosophie Ernst Cassirers, in: Dietrich Korsch/Enno Rudolph (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, 5–32; PAETZOLD, Die Realität der symbolischen Formen, 1–20.

²² Vgl. CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2, 286: „Die Religion vollzieht den Schnitt, der dem Mythos als solchem fremd ist: indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, weiß sie sie zugleich also solche, – als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückbleiben, die auf diesen ‚Sinn‘ hinweisen, ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen.“ Vgl. hierzu DANZ, Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer, 223–226.

„Sprache und Religion sind dadurch aufeinander bezogen und aufs innigste miteinander verknüpft, daß sie sich aus ein und derselben geistigen Wurzel herleiten: beide sind nichts anderes als verschiedene Vermögen des Gemüts, das Übersinnliche sinnlich, das Sinnliche übersinnlich zu fassen.“²³

Das religiöse Bewusstsein wird damit von Cassirer als ein Zeichenbewusstsein verstanden. Wie der Mythos bleibt es zwar an die sinnlichen Bilder gebunden, aber die Religion benutzt diese im Wissen um deren Zeichencharakter.

Die religiöse Sprache setzt einen Bruch des Bewusstseins mit seiner eigenen Unmittelbarkeit voraus. Nur so kann es seine Zeichen im Wissen um die Differenz zwischen diesem und dem Bezeichneten gebrauchen. Indem die religiöse Sprache ihre Zeichen und Bilder, ohne die sie sich nicht artikulieren kann, stets wieder negiert, schlägt sich in ihr diejenige Reflexivität nieder, die das religiöse Bewusstsein von dem mythischen unterscheidet. Wenn aber sowohl Mythos als auch Religion eigenständige symbolische Formen sein sollen, wie kann sich dann letztere aus ersterem entwickeln? Der Entwicklungsgedanke scheint die systematische These von der Eigenständigkeit und Nicht-Reduzierbarkeit der symbolischen Formen zu hintertreiben.

2. Die Sprache zwischen Kultur und Religion bei Paul Tillich

Paul Tillich hat Cassirers Bestimmung des Verhältnisses von Mythos und Religion scharf widersprochen. In seiner im Jahre 1924 in der *Theologischen Literaturzeitung* veröffentlichten Rezension von dessen Studie *Die Begriffsform im mythischen Denken*²⁴ notiert der Theologe:

„Es ist nur ein Punkt, der in diesen höchst fruchtbaren und anregenden Ausführungen Bedenken erwecken könnte, die Definition des Mythos und die Bestimmung seines Verhältnisses zu Wissenschaft, Sprache, Religion. Es scheint mir nicht angängig zu sein, all diese Dinge gleichsam auf einer Ebene zu sehen.“²⁵

Hinter der Kritik an Cassirers Fassung der Religion im Horizont einer Dialektik des mythischen Bewusstseins steht freilich auch ein anders konstruierter

²³ CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2, 303.

²⁴ PAUL TILlich, Probleme des Mythos, in: ThLZ 49 (1924), 115–117.

²⁵ Ebd., 116. Diese Kritik hat Tillich in seinem Symbol-Aufsatz von 1928 wiederholt. Vgl. ders., Das religiöse Symbol, in: ders., Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Stuttgart 1978, GW V, 196–212, bes. 202–205. MOXTER, Kultur als Lebenswelt, 13–101, hat Tillichs Symboltheorie im Sinne einer realistischen Theorie interpretiert, der zufolge das signum auf eine res verweist, um dessen Symbolverständnis durch das Cassirers zu korrigieren. Moxters realistisch-ontologische Deutung fußt jedoch auf einer Ausblendung von Tillichs Geistphilosophie und wird deshalb diesem in keiner Weise gerecht. Vgl. hierzu jetzt auch LARS HEINEMANN, Sinn – Geist – Symbol. Eine systematische-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs, Berlin/Boston 2017.

Begriff des Symbols. Das wird schon an Tillichs Bestimmung der Religion deutlich. Diese sei

„Erfassung des Unbedingten. Und in dem Maße, wie die kulturellen Dinge mythischen Charakter annehmen, symbolkräftig werden, verlieren sie ihre autonome kulturelle Bedeutung und werden zu religiösen Symbolen“.²⁶

Tillichs Verständnis der Sprache, von ihm ausführlich im dritten Band seiner *Systematischen Theologie* erörtert,²⁷ erschließt sich am prägnantesten im Ausgang von seiner Symboltheorie.

Die systematischen Grundlagen von Tillichs Religionsphilosophie und Theologie, wie er sie nach dem Ersten Weltkrieg zunächst in seinem Briefwechsel mit seinem Freund Emanuel Hirsch und sodann in seinen grundlegenden Schriften der 1920er Jahre ausgeführt hat, resultieren ähnlich wie bei Cassirer aus einer Verschränkung von neukantianischen Motiven mit denen der Phänomenologie Husserls. Hieraus ergibt sich Tillichs Verständnis des Geistes bzw. des menschlichen Selbstverhältnisses im Bewusstsein, wie es in den frühen Werken *System der Wissenschaften* und die *Religionsphilosophie* ausgeführt ist.²⁸ Diese Geistphilosophie bildet die Grundlage der Symboltheorie. Bestimmt wird der Geist als „Selbstbestimmung des Denkens im Sein“,²⁹ also als ein reflexiver Selbstsetzungsakt, der nur als individueller Vollzug möglich ist. Diesen Geistbegriff verbindet Tillich mit dem bereits in den Dissertationen zu Schelling formulierten Gedanken, dass sich das Selbstverhältnis nur durch einen Widerspruch hindurch auf sich selbst richtet.³⁰ Deshalb ist jeder Akt des Geistes, also jede Setzung im Selbstverhältnis, zugleich seine Erfüllung und Verfehlung. Alle weiteren Bestimmungen des Geistbegriffs, das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, die normative Dimension des Geistes, seine reflexive Unendlichkeit bauen hierauf auf. Der Geist ist ein selbstbezüglicher Reflexionsakt, der im Bewusstsein in zwei Seiten auseinandertritt. Diese komplexe Struktur des Geistes, als Einheit zugleich Differenz zu sein, beschreibt Tillich mit dem Begriff des Unbeding-

²⁶ TILlich, Probleme des Mythos, 117.

²⁷ Vgl. PAUL TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart 1966, 72–78.

²⁸ Vgl. PAUL TILlich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (1923), in: ders., *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart ²1959, GW I, 111–293; ders., *Religionsphilosophie* (1925), in: ders., *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart ²1959, GW I, 297–364. Vgl. hierzu GEORG RAATZ, *Kulturwissenschaft oder Sinnlehre? Zur Genese von Paul Tillichs wissenschaftssystematischem Begriff der Theologie zwischen 1917–1923*, in: Christian Danz/Werner Schüßler/Erdmann Sturm (Hg.), *Tillich und Nietzsche, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Bd. 3, Wien 2008, 141–173.

²⁹ TILlich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, GW I, 210.

³⁰ Vgl. PAUL TILlich, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, in: ders., *Frühe Hauptwerke*, hg. v. Gert Hummel/Doris Lax, Berlin/New York 1998, EW IX, 156–272, bes. 167.

ten.³¹ Aus dieser Konstruktion folgt zunächst, dass kein Akt die Unendlichkeit des Geistes erschöpft.³² Da der Geist sich selbst setzt, sich darin zugleich erfasst und verfehlt, muss jede konkrete Bestimmung wieder negiert werden. Tillich behauptet somit die Notwendigkeit des Konkreten für die Erfassung des Selbstverhältnisses des Geistes und dessen gleichzeitige Unangemessenheit.³³

Der sich selbst erschlossene Geist ist auf diese Weise die Grundlage aller Bestimmtheiten der Kultur, aber zugleich ist er selbst grundlos. „Es gibt keinen *Anfang des Geistes*; denn jede geistige Schöpfung setzt Geist voraus.“³⁴ Eine Konstitutionstheorie, der zufolge der Geist die Wirklichkeit erst durch seine Akte hervorbringt, wird damit von Tillich abgelehnt. Der Geist ist vielmehr stets schon in die geschichtliche Wirklichkeit verwoben, ohne freilich aus dieser ableitbar zu sein.³⁵

Vor diesem *cum grano salis* bewusstseinstheoretischen Hintergrund der Gesamtkonzeption wird schnell deutlich, dass es auch bei Tillichs Verständnis von Symbol und Sprache nicht um eine Abbildung der Wirklichkeit gehen kann. Die gesamte Kultur ist eine Tätigkeit des symbolschaffenden Bewusstseins.³⁶ Wie wird nun die als Erfassung bzw. als Richtung auf das Unbedingte verstandene Religion vor dem angedeuteten bewusstseinstheoretischen Hintergrund konstruiert? Und wie unterscheidet sich die Sprache der Kultur von der der Religion? Zunächst: Tillich deutet die Religion als einen Reflexionsakt im Selbstverhältnis des Geistes und löst sie als eine besondere Sphäre in der Kultur auf.³⁷ Das symbolschaffende Tun des Bewusstseins wird sich an seinen konkreten Setzungen

³¹ Vgl. FOLKART WITTEKIND, Gottesdienst als Handlungsraum. Zur symboltheoretischen Konstruktion des Kultes in Tillichs Religionsphilosophie, in: Christian Danz/Werner Schüßler/Erdmann Sturm (Hg.), Das Symbol als Sprache der Religion. Internationales Jahrbuch für die Tillichforschung 2 (2006), 77–100, hier 80–82.

³² Vgl. TILICH, Religionsphilosophie, GW I, 319. „Der Sinngehalt hat für die Sinnform einerseits die Bedeutung des Grundes der Sinnhaftigkeit; andererseits macht er sich ihr gegenüber bemerkbar als Forderung auf unbedingte Sinnerfüllung, eine Forderung, der nur der vollendete Zusammenhang alles Sinnes nachkommen könnte, die *unbedingte Form*. Nun aber ist die unbedingte Sinnform eine dem Verhältnis von Form und Gehalt widersprechende Idee. Die Sinnhaftigkeit alles Sinnes ist der Grund aber auch der Abgrund jedes Sinnes, auch der unbedingten Sinnform.“

³³ Vgl. TILICH, System der Wissenschaften, GW I, 215: „Denn der Geist ist unendlich, und wirklich wird er immer nur im Individuellen, ganz gleich, ob in einem einzelnen oder in der Menschheit oder in einem übergreifenden Geisterreich.“

³⁴ Ebd., GW I, 217.

³⁵ Vgl. hierzu WITTEKIND, Gottesdienst als Handlungsraum, 79 f.

³⁶ Vgl. nur PAUL TILICH, Religion und Kultur (1920), in: ders., Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933), Teil 1, hg. v. Erdmann Sturm. Berlin/New York 1999, EW X, 275–281, hier 277: „Kultur ist jede Tätigkeit, die aufnehmend oder gestaltend die Wirklichkeit formt nach den jenen Funktionen immanenten Gesetzen des Theoretischen oder Praktischen.“ Ders., Religionsphilosophie, GW I, 329: „Kultur ist Richtung des Geistes auf die bedingten Formen“.

³⁷ Vgl. ebd., GW I, 302: Religion ist keine „Funktion neben den andern“ Kulturfunktionen des Bewusstseins, sondern „eine Haltung in den andern“. Vgl. auch ders., Das System der Wissenschaften, GW I, 228.

in seiner reflexiven Struktur durchsichtig. Sodann: Auch das Kulturbewusstsein ist sich als solches selbst schon erschlossen. Andernfalls könnte es kein Sinnbewusstsein sein. Der Reflexionsakt, den Tillich Religion nennt, zielt darauf, dass sich das Bewusstsein – als Grund aller kulturellen Bestimmungen und Setzungen – dessen innewird, sich selbst in diesen Akten entzogen zu sein. Der Geist ist zugleich Grund und Abgrund. Und schließlich drittens: Diese Selbsterschlossenheit des Geistes in seinen konkreten kulturbestimmenden Akten bezeichnet sich selbst und stellt sich in konkreten Formen dar. Hierfür steht das religiöse Symbol.³⁸ Es verweist nicht auf etwas anderes, wie bei Cassirer, es bezeichnet die Selbsterschlossenheit des Geistes in seinem Selbstvollzug.³⁹ Allein in diesem Sinne ist das Symbol die Sprache der Religion.

Die religiöse Sprache unterscheidet sich damit von der Kultur durch einen anderen Gebrauch der Symbole. In der Religion und ihren Symbolen stellt sich die Durchsichtigkeit der kulturellen Symbolverwendung dar. Der Übergang von den kulturellen Symbolen zu den religiösen besteht folglich in einem Reflexiv-Werden des Symbolgebrauchs, der sich selbst bezeichnet. Hiermit sind zwei Konsequenzen verbunden, die abschließend noch zu benennen sind. Erstens: Zu Medien der Darstellung von religiöser Selbsterschlossenheit können grundsätzlich alle kulturellen Formen werden. In ihrer religiösen Verwendung, also in der Selbstdarstellung religiöser Durchsichtigkeit oder, wie Tillichs Formel lautet, als Richtung auf das Unbedingte, werden die symbolischen Formen benutzt und mit einer Negation versehen. Das religiöse Bewusstsein meint durch sie hindurch das Unbedingte.⁴⁰ Zweitens: Das Selbstverhältnis des Bewusstseins

³⁸ Vgl. TILlich, Das religiöse Symbol, GW V, 196–212. Vgl. dazu CHRISTIAN DANZ, Symbolische Form und die Erfassung des Geistes im Gottesverhältnis. Anmerkungen zur Genese des Symbolbegriffs von Paul Tillich, in: Das Symbol als Sprache der Religion. Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 2, hg. v. Christian Danz/Werner Schüßler/Erdmann Sturm, Wien 2007, 59–75, bes. 72–75; WITTEKIND, Gottesdienst als Handlungsraum, 77.

³⁹ In dem 1927 verfassten Entwurf *Das System der religiösen Erkenntnis*, der in zwei Versionen im Nachlass Tillichs überliefert ist, grenzt er seinen Symbolbegriff explizit von dem Cassirers ab. „Aber der Begriff des Hinweises [sc. ein an der Verweisstruktur orientiertes Symbolverständnis] drückt zu wenig das positive Verhältnis zwischen den religiösen Inhalten und dem Letztgemeinten aus.“ (PAUL TILlich, Das System der religiösen Erkenntnis [zweite Version], in: ders., Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit [1908–1933], Teil 2, hg. v. Erdmann Sturm, Berlin/New York 1999, EW XI, 116–174, hier 130) Deshalb ist das Symbol als Vertretung zu verstehen. Die religiösen Inhalte haben den Status von „Vertretungen“ des im religiösen Akt Letzt-Gemeinten“ (Ebd., EW XI, 131), nämlich der Selbsterschlossenheit des Selbstverhältnisses, sich in seinen Akten stets schon vorauszusetzen. Für nichts anderes steht der Begriff des Unbedingten. Er ist eine Beschreibung des Geistes. Vgl. WITTEKIND, Gottesdienst als Handlungsraum, 78–80.

⁴⁰ Vgl. PAUL TILlich, Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, in: ders., Frühe Hauptwerke, Stuttgart 1959, GW I, 367–388, bes. 381. Vgl. hierzu CHRISTIAN DANZ, Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei Otto und Tillich, in: Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, hg. v. Jörg Lauster/Peter Schütz/Roderich Barth/Christian Danz, Berlin/Boston 2014, 335–345.

ist in seinen Akten des Sich-Bestimmens und Setzens stets in eine inhaltlich bestimmte Geschichte eingebunden. Die religiöse Sprache ist durchweg abhängig von einer geschichtlich gewordenen Tradition, welche die symbolischen Formen überliefert, in denen die Religion ihre Selbsterschlossenheit kommuniziert. Aus diesem Grund ist der Gebrauch der symbolischen Formen weder beliebig noch willkürlich. Auf einem bestimmten Niveau der religionsgeschichtlichen Entwicklung scheiden einige kulturelle Formen als Medien der religiösen Kommunikation aus, und andere wiederum haben sich als besonders prägnant erwiesen.

3. Rechenschaft – Hirschs Verständnis der religiösen Sprache

Nimmt man das Verständnis der Sprache, wie es Emanuel Hirsch in seinem *Leitfaden* ausgeführt hat, vor dem Hintergrund der dargelegten Überlegungen zu Cassirer und Tillich in den Blick, so wird schnell deutlich, dass jener deren moderne Voraussetzungen teilt.

„Die Sprache ist der Träger aller Erkenntnisse des menschlichen Geschlechts. Mit ihrer Zueignung an uns wird uns eine Geisteswelt zugeeignet, die reicher und tiefer ist als wir selbst; mit ihrem Gebrauch und ihrer Gestaltung umgekehrt eignen wir von uns Erkannntes an diese Geisteswelt zu.“⁴¹

Ähnlich wie Cassirer und Tillich versteht auch der Göttinger Theologe die Sprache als eine Fähigkeit der menschlichen Gattung, die diese sich biologisch-historisch erworben hat. Im Unterschied zu beiden vermeidet Hirsch jedoch den Symbolbegriff. Das Spezifische der religiösen Rede im Unterschied zur kulturellen Kommunikation fasst er stattdessen in Anlehnung an die Verkündigung Jesu als Gleichnis.⁴²

Die Eigenart von Hirschs Verständnis der Sprache und vor allem der religiösen, die er in dem Leitbegriff Rechenschaft zusammengefasst hat, resultiert aus dem Programm seines systematisch-theologischen Hauptwerks.⁴³ Es schlägt sich in dessen Aufbau-logik nieder. Die der Sprache gewidmeten Paragraphen des *Leitfadens* finden sich im zweiten Kreis als drittes Kapitel des ersten Stücks, der insgesamt der Dogmatik I gewidmet ist, also abgekürzt gesagt, dem humanen Wahrheitsbewusstsein. Damit ist von vornherein angedeutet, dass der spe-

⁴¹ HIRSCH, Christliche Rechenschaft, Bd. 1, 196.

⁴² Die Vermeidung des Symbolbegriffs dürfte werksgeschichtlich damit zusammenhängen, dass der junge Hirsch Hegels spekulative Umdeutung des Dogmas als Symbolismus deutete und somit der Symbolbegriff negativ konnotiert ist. Den Hinweis auf diese werksgeschichtlichen Zusammenhänge verdanke ich Ulrich Barth.

⁴³ Zu dem Leitbegriff Rechenschaft vgl. ARNULF VON SCHELIHA, Emanuel Hirsch als Dogmatiker. Zum Programm der „Christlichen Rechenschaft“ im „Leitfaden zur christlichen Lehre“, Berlin/New York 1991, 300–367.

zifisch christliche Sinn von Wahrheit in diesem Kontext noch nicht zum Thema wird. Das erfolgt erst bei der Erörterung des Offenbarungs- und Glaubensbegriffs des *Leitfadens* in der Antinomie von Gesetz und Evangelium.⁴⁴

Diese Eigenart kommt gleich in den Eingangspartien des Paragraphen 50 A. zum Tragen, wenn es heißt:

„Dennoch hat die Sprache kein eignes und unmittelbares Verhältnis zur Wahrheit. Sie ist nichts als ein das Gepräge der biologischen und historischen Daseinsbedingungen des menschlichen Geschlechts tragendes System abkürzender und andeutender Zeichen für das Wirkliche.“⁴⁵

Sprache ist durchweg ein von Menschen geschaffenes und geschichtlich wandelbares Zeichensystem. Hirsch nennt sie im Anschluss an Dilthey objektiven Geist⁴⁶ und unterscheidet nicht nur verschiedene Stufen der Sprache, sondern auch Dimensionen humaner Wahrheitsbezogenheit. Die letzteren bezeichnet er als Sach-, Sinn- und Gewissenswahrheit. Sie repräsentieren gleichsam unterschiedliche Formen und Weisen kultureller Selbst- und Weltdeutung im Medium von Reflexion und Kommunikation. Während sich die Sachwahrheit auf die Naturerkenntnis bezieht, umfasst die Sinnwahrheit die Geschichtserkenntnis. Die Gewissenswahrheit hingegen ist der Selbsterkenntnis zugeordnet, die sich freilich allein in der Sprache einer geschichtlich gewordenen Kultur ausdrücken lässt.⁴⁷ Davon macht auch die religiöse Sprache keine Ausnahme. Auch sie verdankt sich einer geschichtlich gewordenen Kultur und der von ihr geschaffenen Ausdrucksformen.

Was zeichnet nun die religiöse Sprache gegenüber der kulturellen aus? Hirsch markiert diese Differenz mit dem Wahrheitsgedanken.⁴⁸ Die Bestimmung des Menschen zu Reflexion und Kommunikation bedeute, „daß wir bestimmt sind, die Gemeinschaft mit andern Menschen als Gewissensverhältnis zu Gott zu erfahren, und *damit* die Gründung unsers Seins in der Beziehung auf die Wahrheit empfangen“.⁴⁹ Die Erschlossenheit Gottes im Gewissen des Einzelnen, von Hirsch offenbarungstheologisch beschrieben, kann sich freilich allein als Selbst-

⁴⁴ Vgl. ULRICH BARTH, Gott – Die Wahrheit? Problemgeschichtliche und systematische Anmerkungen zum Verhältnis Hirsch/Schleiermacher, in: Joachim Ringleben (Hg.), Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Berlin/New York 1991, 98–157, bes. 144 f.

⁴⁵ HIRSCH, Christliche Rechenschaft, Bd. 1, 196.

⁴⁶ Ebd., Bd. 1, 197 (I. *Die Sprache als objektiver Geist*).

⁴⁷ Vgl. ebd., Bd. 1, 196: „Diese Wahrheitsbezogenheit schließt ein, daß die Zeichen der Sprache aus menschlichem Geist und Willen entsprungen sind und im Wandel der Zeiten und Räume sich wandeln, und weiter, daß die Worte und Begriffe, welche auf Sinnwahrheit zielen, übertragene Zeichen, d. h. aus Erlebniselementen der Sachwahrheit gebildete Gleichnisse sind, und die Worte und Begriffe, die auf Gewissenswahrheit zielen, aus Elementen der Sinnwahrheit und Sachwahrheit gebildete sehr verwickelte und sehr mittelbare Gleichnisse sind.“

⁴⁸ Zum Wahrheitsgedanken von Hirsch vgl. BARTH, Gott – Die Wahrheit?, 98–157.

⁴⁹ HIRSCH, Christliche Rechenschaft, Bd. 1, 196.

deutung darstellen.⁵⁰ Diese kommt zur Wahrheit, indem sich dem Selbst seine eigene Unwahrheit erschließt. Die Antinomien, in denen Hirsch das Geschehen von Selbsterschlossenheit des Menschen im Gottesverhältnis im weiteren argumentativen Fortgang des *Leitfadens* darstellt, zunächst in der Gotteslehre als Grenze des humanen Wahrheitsbewusstseins und sodann in der Dogmatik II in der Antinomie von Gesetz und Evangelium, müssen im Folgenden auf sich beruhen. Sie zielen auf die Durchsichtigkeit des in Gott gründenden Selbst. Wichtiger für unsere Fragestellung ist der Status der religiösen Sprache. Sie fungiert als Beschreibung und Darstellung der reflexiven Struktur des Vollzugs von Erschlossenheit im ethisch-religiösen Selbstverhältnis. Hierfür steht der Begriff der Rechenschaft.

„Wahrheit ist also stets nur in der *Rechenschaft*, die sich des Mediums der Sprache bedient. Alle Wahrheit, als in der ethisch-religiösen Beziehung des Menschen wurzelnd, ist nur *actu individuo interno* da.“⁵¹

Die Gotteserkenntnis ist strikt an den individuellen Vollzug der Selbsterkenntnis gebunden. Der in sich antinomisch strukturierte Vollzug menschlicher Selbstdurchsichtigkeit stellt sich selbst als Gottesverhältnis dar. Die sprachlichen Formen, in denen sich das Gottesverhältnis artikuliert, nehmen dabei notwendig die Form einer systematischen Paradoxie an. Als solche entstammen sie durchweg der kulturellen Kommunikation, also der Dimension der Sach- und Sinnwahrheit, aber zur Darstellung religiöser Selbsterschlossenheit müssen sie negiert werden.⁵² Hirschs Betonung des Gleichnischarakters der religiösen Sprache steht, wie deutlich geworden ist, ebenfalls im Horizont der Debatten um den Symbolbegriff seit dem 18. Jahrhundert und markiert keine grundsätzliche Differenz zu symboltheoretischen Konzeptionen.⁵³

⁵⁰ Vgl. ebd., Bd. 1, 206: Die „in der Gewissenswahrheit leuchtende Gotteserkenntnis“ kann „immer nur in Bezug auf Erkenntnisse der Sinn- und Sachwahrheit deutlich gemacht werden“.

⁵¹ Ebd., Bd. 1, 199. Vgl. auch ebd. S. 3: „Diese christliche Rechenschaft steht in der Nachfolge der Philosophie Fichtes auf der Unterscheidung von Wahrheit und Lehre. In allen das Ewige, Göttliche, Unsichtliche, Unermeßbare betreffenden Bereichen ist die Wahrheit grundsätzlich etwas dem Ausdruck in Wort und Begriff sich Entziehendes. Wort, Begriff, Lehre können nie etwas andres sein als ein gebrochener reflektierter Ausdruck der Wahrheit, eine Anweisung, die Wahrheit in sich selbst auf überbegriffliche, überlehrmäßige Weise zu ergreifen.“ Vgl. hierzu auch von SCHELIHA, Emanuel Hirsch als Dogmatiker, 385 f.

⁵² Vgl. HIRSCH, Christliche Rechenschaft, Bd. 1, 298: „Es ist im religiösen Ausdruck ja nötig, uneigentlich, gebrochen zu sprechen, weil es direkten Zugang zu Gott eben nicht gibt für uns: das setzt die Differenz zwischen Wahrheit und dem Ausdruck der Wahrheit, und zwar als Differenz, die ein Moment der Antithese enthält.“ Strukturell vergleichbar bestimmt, wie oben dargestellt, auch Paul Tillich die religiöse Rede. Auch für ihn ist die Form der systematischen Paradoxie für diese konstitutiv. Im Unterschied zu Hirsch, der die religiöse Kommunikation als Gleichnis beschreibt, spricht Tillich von Symbol. Vgl. nur TILlich, Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 367–388.

⁵³ Vgl. nur FRIEDRICH NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie, in: ders., KSA, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1999, 11–156, hier 51 f.: „Ihr [sc. der Weltsymbolik

Blickt man von hier aus noch einmal auf den Gang der vorgetragenen Überlegungen zu Hirschs Verständnis der religiösen Sprache zwischen Cassirer und Tillich zurück, dann zeigt sich mindestens zweierlei. Zunächst tragen alle drei vorgestellten Konzeptionen auf ihre Weise der Kantischen Erkenntniskritik in der Ausarbeitung der religiösen Sprache Rechnung. Diese hat, auch wenn Hirsch den Symbolbegriff nicht aufgreift, den Status von symbolischen Selbst- und Weltdeutungen. Sodann: Im Unterschied zu Cassirer arbeiten Tillich und Hirsch eine strikt vollzugsgebundene Theorie der religiösen Sprache aus. In den religiösen Aussagen stellt sich das Geschehen von Erschlossenheit im Selbstverhältnis als Gottesverhältnis dar. Religiöse Rede, die stets durch kulturelle Kommunikation vermittelt ist, entsteht gleichsam erst im personalen Vollzug von Selbsterschlossenheit als deren Ausdruck. Allein die Durchsichtigkeit des Selbst ist der Maßstab für „Angemessenheit und Unangemessenheit“ der sprachlichen Fassung des religiösen Gottesgedankens und in eins damit der Zurückweisung grober Anthropomorphismen, wie der, dass „Gott mit Pfeilen schießt oder mit Hammern wirft“.⁵⁴

der Musik] gegenüber ist vielmehr jede Erscheinung nur Gleichnis: daher kann die Sprache, als Organ und Symbol der Erscheinungen, nie und nirgends das tiefste Innere der Musik nach Ausen kehren, sondern bleibt immer, sobald sie sich auf Nachahmung der Musik einlässt, nur in einer äusserlichen Berührung mit der Musik, während deren tiefster Sinn, durch alle lyrische Beredsamkeit, uns auch keinen Schritt näher gebracht werden kann.“ Der junge Schelling versteht in seiner Philosophie der Kunst das Symbol als Sinnbild. Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 5, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1859, 357–736, hier 411 f. Zu den unterschiedlichen Aspekten des Symbolbegriffs in seiner Begriffsgeschichte vgl. OLIVER R. SCHOLZ, Art.: Symbol II. 19. und 20. Jh., in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10. Basel 1998, 723–738; HEINEMANN, Sinn – Geist – Symbol.

⁵⁴ HIRSCH, *Christliche Rechenschaft*, Bd. 1, 197.