

A.S.L. Woudenberg

Openbaring en ervaring bij Paul Tillich

Vraagstelling

De in 1886 – dus bij het verschijnen van deze bundel honderd jaar geleden – geboren denker Paul Tillich¹ liet een belangwekkende theologische erfenis na, waarvoor tot nog toe in Nederland weinig belangstelling en waardering is opgebracht. Dit vindt zijn oorzaak in het feit, dat zijn antipode, Karl Barth, hier veel nadrukkelijker dan wie ook het theologisch klimaat bepaald heeft en reeds in 1923 afstand nam van Tillichs denkbeelden in een geruchtmakende discussie.² Ook de invloed van Miskotte met zijn bijna methodische achterdocht tegen ontologie liet weinig ruimte bestaan voor de theologie van Tillich.³ Onopgemerkt bleef hij echter niet in ons taalgebied. Een relatief klein aantal studies verscheen hier over hem en hij vond ook wel enige medestanders. Zo werd hij in 1961 zeer enthousiast ontvangen te Amersfoort als referent van de eerste Mennicke-memory.⁴ In de loop der jaren heeft ook Hartvelt met toenemende belangstelling kennis genomen van Tillichs theologisch-filosofische geschriften en daarvoor de aandacht gevraagd van zijn studenten.

In zijn dissertatie over de avondmaalsleer bij Calvijn maakte Hartvelt destijds kritische kanttekeningen bij Tillich, waar deze spreekt over de sacramentele dimensie in de werkelijkheid. Hij wijst daarbij met name op het gevaar, dat doop en avondmaal niet gezien worden vanuit de contingentie van de instelling door Christus, maar als illustraties van in de schepping gegeven ontische mogelijkheden.⁵ Bijna vijftientig jaar later, in zijn artikel over *De moed om te zijn*⁶ geeft hij uiteindelijk toch blijk van een grote affiniteit tot Tillichs theologie, diens taal en diens totaliserend concept van werkelijkheid. De kritiek op Tillichs these inzake de ‘Sakramentsfähigkeit’ van de schepping blijft hier achterwege.⁷ Waarschijnlijk heeft de ondertitel van het genoemde artikel dan ook diepere zin: een reisverslag...

In deze bijdrage aan de bundel willen wij eerst in hoofdlijnen Tillichs theologie schetsen. Van daaruit gaan we in op de problematiek rond openbaring en ervaring. Tenslotte snijden we het artikel toe op de volgende vraag: Welke plaats komt in Tillichs theologie toe aan de bijzondere openbaring in Jezus Christus, wanneer ook de werkelijkheid als zodanig reeds doorzicht geeft tot op God (Sakramentsfähigkeit)? Als methodisch uitgangspunt hanteren we de ‘analyse door contrast’.⁸ Juist voor de bestudering van Tillich lijkt ons dit hulpmiddel uitermate vruchtbaar. Hij heeft zich immers ontwikkeld aan zeer veel denkers en veel van hun gedachtengoed opgenomen in zijn systeem. Dat maakt meer dan eens een nauwgezet vergelijken noodzakelijk. Tevens profileert Tillich zich duidelijk als de

¹ Tillichs Systematische Theologie (Stuttgart Bd. I en II 1958; Bd. III 1966) citeren wij als SyTh; Tillichs Gesammelte Werke (Stuttgart 1959vv) citeren wij als GW.

² J. Moltmann (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie I, München 1977, p. 165vv.

³ Tot een veroordeling komt het bijv. in ‘Als de goden zwijgen’; K.H. Miskotte, Verzameld Werk VIII, Kampen 1983, p. 76vv.

⁴ Zie J.L. Springer in: Theol. en Pract. 21(1961) p. 98-107; 133-143.

⁵ G.P. Hartvelt, Verum Corpus; Een studie over een centraal hoofdstuk uit de avondmaalsleer van Calvijn, Delft 1960, p. 9.

⁶ G.P. Hartvelt, Paul Tillich; De moed om te zijn; een reisverslag, GTT 84(1984) p. 181-197.

⁷ A.a. p. 195.

⁸ Daaronder verstaat Hartvelt het historisch contrast oud-nieuw (Omgaan met het verleden; Tussen ja-zeggens en nee-zeggens, Kampen 1981, p. 19, 53, 84v., 182) Wij breiden de methode uit in de richting van de systeemvergelijking.

tegenvoeter van Barth en wijkt hij tenslotte op markante punten af van de reformatorische traditie.

Hoofdpijnen van Tillichs theologie

In de eerste plaats enige opmerkingen over Tillichs Godsconcept. In WO I maakte Tillich als veldprediker bij Verdun de verschrikkingen mee van de oorlog. Daar stortte voor hem het traditionele theïstische Godsbeeld ineen en opende zich een leegte, een afgrond, die zich niet meer toe zou kunnen sluiten.⁹ Deze oorlogservaringen vormen de *emotionele kern* van zijn denken. Het zijn de grondervaringen, waarachter wij niet terug kunnen vragen.¹⁰ Anderen zagen op het slagveld precies dezelfde dingen, maar doorleefden en verwerkten dat anders. Reinhold Rehmman bijv. werkte ook als veldprediker nabij Verdun ongeveer tegelijk met Tillich. Zijn dochter vertelt ons hoe hij de leegte ervoer: “Hoe groter de leegte wordt die de dood in onze rijen slaat, en hoe groter de lasten en de opgaven die de oorlog aan ons volk... stelt, des te nodiger is het, dat wij ons van ganser harte aan het vaderland toewijden, onze zielen ten offer leggen en aanbieden aan onze schone dienst...”.¹¹ Voor Tillich betekende WO I echter het einde van de gehele Europese cultuur¹², het einde van het idealistisch denken en in zeker opzicht de dood van God nl. waar het gaat om de theïstisch personalistische Godsvoorstelling.¹³ Wanneer hij na de oorlog over God spreekt, dan is God voortaan ‘das Unbedingte’.¹⁴ En later onder invloed van Heideggers filosofie wordt God tot de macht van het zijn, die de structuur van de werkelijkheid in stand houdt. God is geworden tot een bovenpersoonlijke, maar niet onpersoonlijke God: het Zijn Zelf.¹⁵

In de tweede plaats gaan we in op Tillichs gedachten over God en wereld. De klassieke gereformeerde theologie denkt in dit opzicht diastatisch. Calvijn laat er geen twijfel over bestaan, dat het Wezen van God en de schepping duidelijk onderscheiden dienen te worden. Tegen de Manicheeërs, Servet en Osiander brengt hij in, dat de ziel geen loot is van het Wezen Gods, alsof een deel van de onmetelijke Godheid in de mens gevloeid was. Zijn grootste bezwaar is, dat God zo onderworpen wordt aan verandering, lijden en zwakheid. De schepping is niet op de een of andere manier voortgevloeid uit het Wezen van God¹⁶, maar is uit het niets aan het licht gekomen door Gods vrijmachtig scheppingswoord.¹⁷ Ook in de gereformeerde scholastiek vinden we de uit-een-stelling van God en werkelijkheid. Walaeus, sprekend over de triniteit, stelt de generatie van de Zoon tegenover de schepping en regering der dingen, die *buiten God en Zijn Wezen* worden uitgevoerd.¹⁸ En zo stelt ook Polanus, dat

⁹ P. Tillich, *Auf der Grenze*, Stuttgart 1962, p. 31

¹⁰ Vgl. Hartvelt over de leer als denkvorm van een levensbeweging, in ‘Omgaan met het verleden’, p. 11

¹¹ R. Rehmman, *Predikant in Nazi-Duitsland; Vragen van een predikantsdochter*, Kampen 1984, p. 75.

¹² W. & M. Pauck, *Paul Tillich; Sein Leben und Denken*, Bd I: *Leben*, Stuttgart 1978, p. 63.

¹³ De God van het theïsme is voor Tillich een Wezen naast andere en als zodanig een deel – zij het dan het belangrijkste deel – van de werkelijkheid.

¹⁴ Het onvoorwaardelijke (een typisch kantiaans begrip) zou Tillich zijn gaan gebruiken onder invloed van R. Otto’s ‘Das Heilige’. Zo bijv. K. Albert, *Der Seinsgedanke in der modernen Religionsphilosophie*, NZSysTh 27(1985) p. 47. Wij achten het waarschijnlijker, dat Tillich hier de invloed van Schelling onderging. Zie o.a. diens ‘Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen’, in F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Werke, Schriften von 1794-1798*, Darmstadt 1975 (repr. Nachdr.) p. 29vv.

¹⁵ Is God als het Zijn Zelf nog persoonlijk? Zie: W. Stoker, *Is God persoonlijk? Tillich over God*, GTT 85(1985) p. 152vv. Vgl. SyTh II, p. 18.

¹⁶ Joannis Calvinus, *Opera Selecta III*, München 1967 (verder O.S.), p. 181: ‘Creatio autem non transfusio est, sed essentiae ex nihilo exordium’.

¹⁷ A.w., p. 170: ‘Ex ea discemus, Deum verbi ac Spiritus sui potentia ex nihilo creasse caelum et terram’.

¹⁸ *Synopsis purioris theologiae, Editio sexta*, Curavit et praefatus est Dr. H. Bavinck, Lugduni Batavorum 1881, p. 68: ‘extra deum et ejus essentiam’.

de ‘opera ad extra’ plaats vinden *buiten Gods Wezen*.¹⁹ In onze eeuw was het Karl Barth, die inzette met een diastatisch model van theologiseren: het oneindig kwalitatieve onderscheid tussen God en de geschapen werkelijkheid (Kierkegaard) en God als de grens of oorsprong, waaraan alles ontspringt (Neo-Kantianisme). Kortom, zijn theologie is de programmatische uitwerking van het adagium: ‘Gott ist im Himmel und du auf Erden’.²⁰ Tillich daarentegen verbindt de schepping juist zeer sterk met het Wezen van God. God als de Macht van het zijn (transcendentie) houdt de subject-object-structuur van de werkelijkheid²¹ in stand, méér nog... Hij *is* Zelf die structuur (immanentie).²² Met Bonhoeffer kunnen wij wel zeggen, dat God ‘mitten in unserem Leben jenseitig’ is. Daarmee vallen fundamentele beslissingen. God is niet alleen de structuur of de Grond van het zijn, maar de eindige werkelijkheid is ook opgenomen in het goddelijk levensproces.²³ Dit is door Hartvelt steeds aangeduid met de formule ‘infinitum capax finiti’.²⁴ God heeft de wereld nodig om tot Zichzelf te komen – Hij speelt Zichzelf over de band van de geschiedenis. Schepping en Wezen Gods liggen in elkaar gevouwen. De schepping is geen toevallige daad van God ‘kein Ereignis im Leben Gottes’, maar het scheppen valt met Zijn Wezen samen. God is ‘seinem Wesen nach schöpferisch’.²⁵ Analyse door contrast laat zien waar de verschillen liggen. Bij Calvijn is God de Bouwmeester van deze wereld.²⁶ Hij is uitsluitend Subject van Zijn handelen en ondergaat daarbij Zelf niets. Bij Tillich scheidt God Zichzelf en is de eindigheid als constitutief moment opgenomen in het eeuwig proces van goddelijke zelfverwerkelijking. Bij Calvijn is de wil van God de noodzakelijkheid van de schepping²⁷ en bij Tillich is Gods Wezen noodzakelijk scheppend. Volgens de gereformeerde orthodoxie moet de schepping beantwoorden aan een tevoren gesteld doel (‘finis’) nl. het openbaren van Gods heerlijkheid, macht, goedheid en wijsheid.²⁸ Tillich spreekt hier liever van ‘telos’, daar de schepping geen doel buiten zichzelf heeft. Vanuit de schepping bezien is het telos de verwerkelijking van mogelijkheden; vanuit God bezien is het ‘doel’ de uitoefening van Zijn scheppersmacht.²⁹

Een derde fundamentele keuze maakt Tillich bij zijn opvattingen omtrent het niet-zijn. Niet-zijn is voor hem de technische term voor alles wat de zijnsmacht der dingen weerstreeft. Zo ontvouwt de angst voor het niet-zijn zich drievoudig als angst voor noodlot en dood (ontisch), voor schuld en oordeel (ethisch) en voor leegte en zinloosheid (existentieel).³⁰ Dat zijn dus even zovele gestalten van het niet-zijn. Als zodanig is het niet-zijn een zeer centrale categorie in Tillichs denken. Door de schok van het niet-zijn komt zelf het zijn aan het licht.³¹ We leren de dingen immers aan hun tegendeel kennen. We raken hier ook duidelijk aan de emotionele kern van Tillichs theologie. In het begrip niet-zijn is als het ware onderkoeld alles aanwezig, wat hij meemaakte in WO I. In een studie over het christelijke mensbeeld in de twintigste eeuw zegt hij: “Er (der christliche Mensch des 20. Jahrhunderts) hat das Nicht-sein erlebt, das wie ein drohender Ozean alles Seiende umspült.”³² De principiële keuze van

¹⁹ H. Hepppe/E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen 1935, S. 153: ‘extra essentiam dei’.

²⁰ K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1926, XIII.

²¹ Dit is de grondpolariteit ‘ik-wereld’.

²² SyTh I, p. 276.

²³ SyTh, I, p. 290.

²⁴ G.P. Hartvelt, a.a. GTT 84(1984) p. 190.

²⁵ SyTh I, p. 291.

²⁶ Joannis Calvinus, O.S. III, p. 152; ‘opifex mundi et conditor’.

²⁷ Joannis Calvinus, O.S. IV, p. 402: ‘Non dubitabo igitur cum Augustino simpliciter fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem,...

²⁸ H. Hepppe/E. Bizer, A.w., S. 151v.

²⁹ SyTh I, p. 303v.

³⁰ GW XI, p. 38vv.

³¹ SyTh I, p. 193.

³² GW III, p. 183.

Tillich is nu deze: Hij situeert het niet-zijn niet buiten, maar binnen het Wezen van God. God is de waarlijk moedige, omdat Hij permanent het niet-zijn in Zichzelf overwint. Dit geeft ook aan de eindige werkelijkheid de zijns-macht en de moed om te zijn. De vraag ‘unde malum est?’ werd na WO I voor Tillich zó dringend, dat hij niet anders meer kon doen, dan het niet-zijn zo nauw met Gods Wezen te verbinden. In de systematische theologie heet het dan, dat wij een dialectische negativiteit in God aan moeten nemen.³³ Tillich schroomt niet om de uiterste consequentie te trekken nl. deze: Het niet-zijn maakt God tot de levende God.³⁴ De prijs die hij hiervoor betaalt is, dat het niet-zijn voortaan een eeuwig meegegeven is in God. De goddelijke levensbeweging bestaat hierin, dat God het niet-zijn in Zichzelf overwint. Analyse door contrast maakt ook hier veel duidelijk. Het andere alternatief is immer de weigering om God en het niet-zijn tot een hogere eenheid te synthetiseren. Dat treffen we aan bij Karl Barth, die niet spreekt van het niet-zijn, maar van ‘das Nichtige’.³⁵ De schepping bij Barth als ‘äussere Grund des Bundes’ is ‘Ermöglichung der Geschichte’. God maakt een plaats, waar de geschiedenis van het verbond zich af kan gaan spelen. Daarom grenst Hij de schepping af tegen de chaos (scheppen is scheiden). Zo komen daar de levensvoorwaarden: het licht en het droge... een plaats om op te staan. Tegelijk met die afgrenzing ontstaat echter de ‘schaduwzijde van Gods goede schepping’: de duisternis en de bedreiging van de vloed. Als zodanig blijft de schaduwzijde van de schepping dus toch verwijzen naar God, die het leven mogelijk maakt. Het uiteindelijke kwaad is het ‘Nichtige’ d.i. de totale ontkenning van God de Schepper. Het ‘Nichtige’ verwijst ook niet meer – zoals de schaduwzijde van de schepping – naar God als de goede Schepper, maar is ‘een mogelijkheid, waaraan God voorbijgegaan is’. Het ‘Nichtige’ is een storend element, een vreemde faktor, een derde in de verhouding tussen God en de mensen. Het is een boze macht, die op geen enkele wijze met God en zijn schepping mag worden samengedacht; een macht, die enkel existeert binnen het goddelijk neen. Ziehier het grote dilemma. Tillich stelt het kwade midden in het centrum van zijn Godsleer. Het niet-zijn maakt God tot de levende God. Bij Barth komt het kwade buiten Gods Wezen helemaal aan de rand te staan: Het is een mogelijkheid, waaraan God voorbijgaat.³⁶ Ook hier gaat het om een principiële keuze. Tillich kiest voor het één en Barth voor het ander. En wie zou die keuze nog kunnen rationaliseren? Het is veeleer een zaak van emotionele betrokkenheid...

Als vierde en laatste karakteristiek van Tillichs theologie noemen wij de afhankelijkheid van Schelling, waarmee Tillich toch weer het idealistisch erfgoed in zijn systeem opneemt. In de ‘Philosophie der Offenbarung’³⁷ ontwerpt Schelling zijn potentieeler, waarbij het Wezen van God gehistoriseerd wordt. De geschiedenis wordt verbonden met het zich trinitarisch ontvouwend levensproces van God. De eerste potentie is het individualiseringsprincipe in God, waardoor de schepping aan het licht komt. Dit negatieve (en dynamische) beginsel verstoort de oorspronkelijke eenheid van God met Zichzelf en drijft Hem buiten Zichzelf. De tweede potentie is het integrerend principe, de Zoon, die alles weer herenigt met de Vader (verzoening). De derde potentie is de toestand van herstelde identiteit

³³ SyTh I, p. 221: “Wenn Gott der lebendige Gott genannt wird, wenn er der Grund des schöpferischen Lebensprozesses ist, wenn Geschichte für ihn Bedeutung hat, wenn es kein negatives Prinzip neben ihm gibt, das für das Böse und die Sünde verantwortlich ist, wie kann man dann vermeiden, eine dialektische Negativität in Gott selbst zu setzen?”

³⁴ GW XI, p. 133.

³⁵ K. Barth, KD III/3, p. 403: “Alle diejenige Auffassungen und Lehren sind also christlich unerträglich, in denen das Nichtige als eine wesensnotwendige Bestimmung des Seienden und des Daseins und also des Geschöpfes oder gar als eine Wesenbestimmung des ursprünglichen, schöpferischen Seins Gottes selber gedeutet wird.” De leer van ‘das Nichtige’: KD III/3, p. 327vv.

³⁶ Hetgeen niet wil zeggen, dat het kwade een macht is buiten God of dat God het kwade niet ernstig neemt. Hoe serieus God Zelf het kwade neemt, blijkt wel in Jezus Christus (KD III/3, p. 344vv.).

³⁷ F.W.J. Schelling, Philosophie der Offenbarung, Darmstadt 1974 (1858¹).

met God. De tweede potentie is niet beperkt tot de verschijning van Gods Zoon op aarde, maar omvat de gehele geschiedenis: ‘Die Zeit des Sohns; diese ist die ganze Zeit dieser Welt’.³⁸ In de tijd van de Zoon treffen we een tweedeling aan: de tijd van het heidendom, waarin de Zoon door het lijden heen de heerschappij verkrijgt over al het zijnde, en de tijd van het Christendom, waarin de Zoon in vrijheid heersend alle dingen weer aan de Vader onderwerpt. De potentiële impliciteert ten diepste historisering van het Wezen van God. God gaat zelf door de geschiedenis heen.

Van dit alles vinden we bij Tillich een parallel in zijn leer van de trinitarische principes.³⁹ Het eerste trinitarische principe is dat wat God tot God maakt, de Grond van het zijn, waaruit alles ontspringt. God gaat Zichzelf te buiten, terwijl Hij toch Zichzelf blijft! Het tweede trinitarische principe is de logos-structuur van de werkelijkheid, waardoor alle dingen weer doorzichtig worden tot op God. Het derde trinitarische principe staat voor het geheel van het goddelijk levensproces, maar is tevens een apart principe; Het verenigt alle dingen met de goddelijke Grond van het bestaan. De drie hoofddelen van Tillichs systematische theologie corresponderen met deze drie trinitarische principes: Sein und Gott, Die Existenz und der Christus, Das Leben und der Geist. In zijn beschrijving van het goddelijk levensproces is Tillich afhankelijk van zijn ‘leermeester’ Schelling met alle consequenties vandien. Schepping is ten diepste vervreemding van God. Tillich is daarin rechtlijnig: Schepping coïncideert met val.⁴⁰ Het leven is uiterst ambivalent. Het is een bestaan tussen vervreemding en participatie. De vervreemding is universeel, maar niet absoluut. Alle zijnden zijn vervreemd van hun bestaansgrond, maar tegelijkertijd ontvangt heel de werkelijkheid haar zijnsmacht van God, die niet alleen de Grond, maar ook de Macht van het zijn is.

Precies dit maakt de theologie van Tillich dialectisch. Hij spreekt altijd met twee woorden. De situatie van mensen is er één tussen ja en neen. Alleen Jezus Christus – Tillich noemt Hem de drager van het Nieuwe Zijn – kan de gelovige boven die dubbelzinnigheid van het bestaan uitvullen. Onwillekeurig moeten we daarbij denken aan het woord van Paulus in II Cor. 1:19v “Immers, de Zoon van God, Christus Jezus, die in uw midden verkondigd is door ons, door mij, door Silvanus en door Timotheus, was niet ja en neen, maar in Hem was het: Ja. Want hoevele beloften Gods er ook zijn, in Hem is het Ja; daarom is ook door Hem het: Amen, tot eer van God door ons.” Al met al heeft Tillich een heel andere opvatting van dialectiek dan destijds de dialectische theologen: Barth en de kring rond *Zwischen den Zeiten*.⁴¹ De dialectische theologie benadrukte de ‘Jenseitigheid’ van God en sprak het ‘neen’ uit over cultuur, filosofie en religie. Tillich heeft in die uitingen van de menselijke geest echter ook altijd een ‘ja’ willen zien vanwege de participatie aan de goddelijke zijnsgrond. Daarmee heeft hij bewust de problematiek van de negentiende eeuw weer opgenomen en verdergevoerd: het voltrekken van de synthese tussen cultuur en religie. We kunnen ons met Tillich afvragen of de dialectische theologie zichzelf niet beter ‘theologie van de crisis’ had kunnen noemen.⁴² De dialectische theologie is eerder ondialectisch. Er is wel een ja en een neen: het ja als triomf van de genade en het neen als oordeel over alle ‘Religion’. Maar dit resulteert niet in echte dialectiek. Ja en neen worden uitgesproken *over* onze werkelijkheid (onverbonden naast elkaar) en tonen niet de diepe gebrokenheid *van* onze werkelijkheid door de gelijktijdigheid van vervreemding en participatie. Het is jammer dat dit ondialectische denken zo diep is doorgedrongen tot in de kerken toe. Gemeenteleden spreken hun volmondig ja of onverkort neen uit en hebben geen weet meer van het gelijktijdige ja en neen. Hier ligt

³⁸ A.w. Bd I, p. 375.

³⁹ SyTh I, p. 288vv.

⁴⁰ SyTh II, p. 51. Voor wat betreft het schuldprobleem volgt Tillich Kierkegaards ‘Der Begriff Angst’.

⁴¹ Vgl. RGG³ II, Sp. 168vv.

⁴² P. Tillich, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den GW*, II, p. 14.

de diepste oorzaak van alle polarisatie.⁴³ Er wordt Ja en soms zelf Amen gezegd op een politieke partij of een standpunt of een uitspraak, terwijl onze werkelijkheid geen ja kent zonder neen en geen neen zonder ja. Er is maar één volmondig Ja en dat schrijven we met een hoofdletter. Dat is Jezus Christus die alle vervreemding overwonnen heeft. Met iets meer aandacht voor Tillich in het verleden, was er nu meer begrip geweest voor het ambivalente karakter van iedere (overigens noodzakelijke) keuze; was er meer begrip geweest voor de twijfelmoedigheid van de ander; was er minder polarisatie geweest... Barth sprak met één woord; Tillich met twee. Niet voor niets was hij van lutherse komaf en is zijn theologische methode vergeleken met Luthers twee-rijken-leer.

Openbaring en ervaring

Wij komen nu toe aan de expliciete vraag naar openbaring en ervaring bij Tillich en zetten in met de kentheorie. Allereerst stelt Tillich, dat de ontologie aan de epistemologie voorafgaat en niet omgekeerd.⁴⁴ De belangrijkste ontologische uitspraak is hiervoor al geformuleerd: God als de Macht van het zijn (transcendentie) houdt de structuur van de werkelijkheid in stand, sterker nog... is Zelf die structuur (immanentie). Dit nu ontvouwt zich in de kentheorie als *de polariteit tussen diepte en structuur van de rede*. De diepte van de rede openbaart ons door extase (subjectieve zijde van het openbaringsgebeuren) en wonder (objectieve zijde van het openbaringsgebeuren) het Onvoorwaardelijke (was ons unbedingt angeht). De structuur van de rede is het vermogen van de geest om de werkelijkheid te be-grijpen en om te vormen. In de theologie hebben wij – aldus Tillich – uit te gaan van het meest omvattende begrip van de rede nl. de ontologische rede. De in de exacte wetenschappen veelvuldig voorkomende technische rede blijft steken in het middel-doel-schema en is als zodanig een verkorting van de ontologische rede. Nog fijner worden de onderscheidingen, wanneer Tillich de subjectieve rede en de objectieve rede op elkaar betreft. De subjectieve rede is de rationele structuur van de geest, die correleert met de objectieve rede d.i. de rationele structuur van de werkelijkheid of logos van het zijn. Diep dringt Tillich tenslotte door in het wezen van het kennen, waar hij spreekt van ‘Trennung und Einigung im Erkenntnisakt’.⁴⁵ Elk kennen veronderstelt enerzijds distantie (Trennung) tussen het kennend subject en het (vreemde) kenobject. Anderzijds is daar ook een deel-hebben aan dat kenobject (Einigung). Tillich die zich veel bedient van woordafleidingen, toont dat overtuigend aan door te wijzen op de grondbetekenis van ‘verstehen’: ‘Am Ort stehen an dem das Objekt der Erkenntnis steht.’⁴⁶ Uiteindelijk ligt dus aan iedere ken-akt de oerpolariteit ten grondslag van vervreemding en participatie. De zijnsleer gaat inderdaad aan de kentheorie vooraf.

Onder de condities van de existentie leidt de polariteit tussen diepte en structuur van de rede tot innerlijke conflicten in die rede. Wij noemen hier het conflict tussen autonomie en heteronomie. Vanuit die ambiguïteit (Zweideutigkeit) vraagt de rede boven zichzelf uit naar openbaringskennis. Openbaringskennis betekent dus integratie van de op zichzelf gespleten en ambivalente rede en staat daarom aan gene zijde van autonomie en heteronomie. Openbaringskennis is theonome kennis. Bij dit alles blijft openbaringskennis rationeel en verstoort nimmer de structuur van de rede. Dat doet echter niets af van het mysterie, want in iedere openbaring ervaart de rede de *Grond* van haar eigen diepte – *mysterium fascinosum* – zowel als de *afgrond* van het *mysterium tremendum* (R. Otto). Wat de inhoudelijke kant van de openbaringskennis betreft: Die drukt zich uit in mythen (tot verhaal verdichte en

⁴³ Vgl. H.M. Kuitert over ‘das eine Wort Gottes’ bij Barth, in ‘Alles is politiek maar politiek is niet alles; Een theologisch perspectief op geloof en politiek’, Baarn 1985, p. p. 107-111; 178v.

⁴⁴ SyTh I, p. 87.

⁴⁵ GW IV, p. 107vv.; SyTh I, p. 114vv.

⁴⁶ SyTh I, p. 119.

verobjectiveerde waarheden met boventijdelijk karakter) en symbolen en wijst zo heen naar hetgeen ons onvoorwaardelijk aangaat.

Dit brengt ons bij de symbooltheorie. Tillich heeft daaraan geen grote systematische verhandeling gewijd. Dat wekt bevreemding, daar het symbool een van de meest centrale begrippen is in Tillichs theologie.⁴⁷ De mogelijkheid überhaupt om uitspraken over God te doen is gelegen in de analogia entis.⁴⁸ Zoals de ontologie voorafgaat aan de kenleer zo gaat de analogia entis vooraf aan iedere theologische uitspraak. De uitspraak, dat God het Zijn Zelf is, is de enige niet-symbolische. Alle overige uitspraken zijn slechts mogelijk, niet in de via positiva of via negativa, maar in de via symbolica. Een symbool – aldus Tillich – moet duidelijk onderscheiden worden van een teken. Tekens verwijzen slechts, zijn toevallig van aard en hun betekenis kan zich wijzigen. Symbolen daarentegen participeren aan de werkelijkheid of zijnsmacht, waarnaar zij verwijzen en hebben daarom ook noodzakelijkheid.⁴⁹ Alles uit deze werkelijkheid kan tot symboolmateriaal worden en daarmee komen in de sfeer van het heilige, waar de dingen doorzicht geven tot op het Zijn Zelf. De sfeer van het profane kent die transparantie niet. Zodra een symbool niet meer boven zichzelf uitwijst en dus de symboolkracht of zelfmachtigheid⁵⁰ verliest, sterft het en ontstaat het gevaar van demonisering. Het gaat bij een symbool dus nooit om de concrete uit de werkelijkheid genomen stof (oneigenlijkheid van het symbool), maar het gaat om de door het symbool gerepresenteerde werkelijkheid (eigenlijkheid van het symbool). De spanning tussen oneigenlijkheid en zelfmachtigheid is de symbooldialectiek.

Daar de hele werkelijkheid symboolmateriaal levert, zijn er vele openbaringsmedia. Tillich noemt de natuur, de geschiedenis, groepen en individuen en het woord.⁵¹ Al deze instanties kunnen dragers (geen bronnen) van openbaring worden, wanneer de mens gegrepen wordt door hetgeen hem onvoorwaardelijk aangaat, kortom: wanneer de openbaringscorrelatie intreedt. Daarom is de natuur als zodanig geen openbaringsinstantie, maar kan het wel worden. Tillich sluit alle kans op demonisering uit: “Offenbarung durch Medien der Natur ist nicht das gleiche wie natürliche Offenbarung.”⁵² “Geschichtliche Offenbarung ist nicht Offenbarung *in* der Geschichte sondern *durch* die Geschichte.”⁵³

Aan het begin van dit artikel spraken wij over Tillichs these van de ‘Sakramentsfähigkeit’ van de schepping. Het zal inmiddels duidelijk zijn, dat sacramenteel en symbolisch voor Tillich synoniem zijn. Ieder symbool heeft een sacramenteel karakter, omdat de mens middels dat symbool gegrepen wordt door het Onvoorwaardelijke. Tegelijk is alles wat sacramenteel is ook symbolisch. Aangezien het ‘Seinsjenseitige’ in alle dingen en gebeurtenissen ervaren kan worden, is een versmalling van het sacramentele tot doop en avondmaal voor Tillich onaanvaardbaar. Naast de grote sacramenten (waarin de religieuze gemeenschap zich verwerkelijkt) stelt hij de zgn. sacramentalia als alles waardoor Gods Geest ervaren wordt.⁵⁴ Het sacramentele is voor Tillich een gegrepen-zijn door het Onvoorwaardelijke, een deel-hebben aan die werkelijkheid, waarin de vervreemding is overwonnen en de mens iets ervaart van zijn essentiële zijn. En in heel onze werkelijkheid is die sacramentele dimensie latent aanwezig.

⁴⁷ Enige korte opstellen over de symbooltheorie: GW V, p. 185vv. Een goed systematisch overzicht: S. Wittschier, Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch, Nürnberg 1975, p. 106vv.

⁴⁸ SyTh I, p. 278.

⁴⁹ SyTh I, p. 277.

⁵⁰ GW V, p. 196.

⁵¹ SyTh I, p. 142vv.

⁵² SyTh I, p. 144.

⁵³ SyTh I, p. 145.

⁵⁴ SyTh III, p. 145.

Gekomen op dit punt van de bespreking moeten wij niet te vlug klaarstaan met een veroordeling vanuit gereformeerd rechtzinnige hoek door met Barth van de geloofs- en openbaringswals te spreken.⁵⁵ Ook de Reformatie laat plaats bestaan voor andere openbaringsmedia dan alleen de Woord-openbaring. Calvijn noemt de schepping een spiegel, waarin we God, die overigens onzienlijk is, kunnen aanschouwen.⁵⁶ Daar gaat – om het met de woorden van psalm 19 te zeggen – sprake van uit. Art. 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis geeft twee openbaringsmiddelen: In de eerste plaats het heilig en goddelijk Woord, maar daarnaast toch ook de schepping, onderhouding en regering van de gehele wereld. Als God gekend wordt uit de regering van de wereld, dan mag ook de geschiedenis – zij het onder het licht van het evangelie – kenbron zijn van openbaring: Er staat geschreven en er is geschied.⁵⁷ Tillich stelt, dat alle openbaring in feite woord-openbaring is: Het woord is niet een openbaringsmedium temidden van andere; het is een noodzakelijk element van alle openbaringsvormen. Daar de mens slechts door de macht van het woord mens is, is er niets echt menselijks zonder het woord, hetzij als gesproken, hetzij als zwijgend woord.⁵⁸ Hoe verrassend stemt dit samen met art. 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, waar gesproken wordt over het schone boek, waarin alle schepselen, groot en klein, de letters zijn... Nu weten wij natuurlijk allemaal van de comparatief van art. 2 nl. het ‘duidelijker en volkomener’ van Gods Woord. Ook Tillich is hier recht in de leer. Op deze plaats staat bij hem de Logos, een begrip, dat anders dan bij art. 2 identificatie met alleen het geschreven Woord niet toelaat. Het is niet zo, dat Tillich overal in de schepping en in de geschiedenis maar openbaring ziet, die nergens door genormeerd wordt. De materiële norm van zijn systematische theologie is – wat hij noemt – het Nieuwe Zijn in Jezus als de Christus. Bij Hem wordt ‘letztgültige Offenbarung’ gevonden. Maar daarover straks meer.

De vraag is nu hoe Tillich deze uitgangspunten operationeel maakt in een theologische methode m.a.w. hoe hij ervaring en openbering met elkaar verbindt. In zijn vroege periode heeft Tillich alle aandacht gericht op de verhouding tussen cultuur en religie. In 1919 schreef hij zijn ‘Ueber die Idee einer Theologie der Kultur’.⁵⁹ In dit geschrift preludeert hij min of meer op zijn latere these, dat de religie de substantie is van de cultuur en de cultuur de vorm van de religie.⁶⁰ De religie is geen aparte sfeer naast andere cultuurkringen. De religieuze grondervaring is aktueel in alle provincies van het geestesleven. Tegelijk blijven wetenschap en cultuur echter autonoom. Zij worden niet verstoord door enige heteronomie van de religie. De ervaring van het ‘Unbedingte’ noemt Tillich ook geen heteronomie, maar theonomie. De synthese wordt door Tillich nu als volgt voltrokken: de autonomie van alle cultuurfuncties is gefundeerd in hun vorm, de theonomie echter in hun substantie (Gehalt).⁶¹ De methode, waarmee Tillich aanvankelijk vorm en substantie bijeen probeerde te houden was de zgn. metalogische methode.⁶²

⁵⁵ J. Moltmann (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theol.* I, p. 183.

⁵⁶ Joannis Calvini, *O.S.* III, p. 45.

⁵⁷ Groen van Prinsterer begint zijn ‘Handboek der geschiedenis van het vaderland’ (Baarn 1928⁶, I, p. 37) aldus: “De geschiedenis, die geen voorwerp van ijdele nieuwsgierigheid mag zijn, is nuttig; dewijl zij in de ervaring der voorgeslachten treffend onderrigt geeft, en vooral omdat ze, bij het licht van het Evangelie, Gods almacht, wijsheid, regtvaardigheid en genade in de lotgevallen van een zondig mensdom openbaart.”

⁵⁸ *SyTh* I, p. 150.

⁵⁹ *GW IX*, p. 13-31.

⁶⁰ *GW IX*, p. 101v.; Vgl. *Auf der Grenze*, p. 41; De vraag naar de verhouding tussen cultuur en religie bepaalt vooral Tillichs vroege werk van 1919 tot 1926. Zie: J. Richard, *Religion et Culture: Problématique du premier Tillich*, in *Science et Esprit* 37(1985) p. 45-68.

⁶¹ *GW IX*, p. 19

⁶² *GW I*, p. 235vv.; 321.

Omstreeks 1925 ondergaat Tillich de invloed van Heideggers existentiële filosofie.⁶³ Enige opmerkelijke veranderingen in zijn taalgebruik doen zich nu voor. Zo spreekt hij niet langer van God als ‘das Unbedingte’, maar krijgt hij een voorkeur voor uitdrukkingen als ‘de Macht van het zijn’ of ‘het Zijn Zelf’. Wel blijft hij de uitdrukking hanteren: ‘was ons unbedingd angeht’. Begrippen als Form, Gehalt, Autonomie en Theonomie raken wat op de achtergrond. Tegelijk komt de terminologie van de existentiële fenomenologie naar voren. Filosofie en theologie worden op een andere manier met elkaar verbonden dan voorheen en Tillich gaat het vraag-antwoord-schema gebruiken. Deze impulsen hebben de laatste stoot gegeven tot de ontwikkeling van de correlatiemethode.⁶⁴

Bij de correlatiemethode klopt het hart van Tillichs theologie. Hier wordt tenslotte geheel duidelijk hoe hij ervaring en openbaring met elkaar verbindt. Kort op formule gebracht, houdt de correlatiemethode het volgende in: De filosofie formuleert met behulp van de existentiële analyse het menselijk bestaan als vraag, terwijl de theologie vanuit de christelijke symbolen het antwoord daarop dient te geven.⁶⁵ De methode bedient zich dus van de filosofie en de theologie. Die beide disciplines sluiten elkaar niet uit (ze convergeren), maar mogen ook niet met elkaar vereenzelvigd worden (ze divergeren).⁶⁶ De filosofie vraagt naar de structuur van het zijn. De theologie stelt dezelfde vraag, want wat ons ‘unbedingd angeht’ moet tot de werkelijkheid als zodanig behoren. Maar toch missen theologie en filosofie een gemeenschappelijke basis. Parallel hieraan stelt Tillich, dat vraag en antwoord afhankelijk en tegelijk ook onafhankelijk van elkaar zijn. De afhankelijkheid is gelegen in de vorm-inhoud-correlatie: De filosofie bepaalt de *vorm* van de antwoorden. De antwoorden zelf kunnen echter niet uit de vragen worden afgeleid. Die worden door de theologie geformuleerd, onafhankelijk van de filosofie. In feite vinden we hier de methodische uitwerking van Tillichs stelling, dat de religie de substantie is van de cultuur en de cultuur de vorm van de religie. Men zou vanuit een strakke Woord-theologie bezwaar kunnen maken tegen het feit, dat de filosofie de vragen stelt en dat aan Gods openbaring alleen het antwoord gelaten wordt. Spreekt God niet het eerste Woord? En is niet aan de mens het ant(i)woord en de ver-antwoord-elijkheid? Daar zou tegen in te brengen zijn, dat de mens ook vragen stelt vanuit zijn situatie of sterker nog – met psalm 130 – roept vanuit de diepten. En dat God antwoordt ten dage van de benauwdheid (psalm 20:2,7). Een discussie op dit niveau zou echter onrecht doen aan de correlatiemethode. Tillich zelf spreekt van een wisselwerking tussen vraag en antwoord.⁶⁷ De methodische ruimte is niet zozeer een cirkel alswel een ellips met twee brandpunten. De correlatiemethode is Tillichs derde weg om te ontkomen aan het dilemma naturalisme-supranaturalisme. Zowel bij het naturalisme als bij het supranaturalisme liggen vraag en antwoord namelijk in één vlak. Als derde weg is de correlatiemethode geen tussenweg of compromis. Het is een totaal andere mogelijkheid van theologiseren.

Wij kunnen nu vaststellen, welke plaats in Tillichs systeem ervaring en openbaring innemen. De ervaring is gegeven met ’s mensen existentiële situatie. Heel het begrippenapparaat van de existentiële filosofie en het existentialisme staat de theoloog ter beschikking bij het formuleren van de vraag. Daarom noemt Tillich het existentialisme de natuurlijke bondgenoot van het Christendom.⁶⁸ Sommigen hebben gewezen op het tijdgebundene in Tillichs methode, omdat het existentialisme in de geschiedenis van de filosofie alweer een gepasseerd stadium is. Daar staat tegenover, dat Tillich bij

⁶³ Tillich heeft tegelijk met Heidegger in Marburg gedoopt. Voor biografische gegevens: P. Tillich, Erg.- und Nachlassbände zu den GW V, p. 164.

⁶⁴ Zie voor het verband tussen de invloed van Heidegger en het ontstaan van de correlatiemethode: J.P. Clayton, An Analysis of Paul Tillich's Concept of Correlation, Diss. Emanuel College 1975 (microfilm).

⁶⁵ SyTh I, p. 76.

⁶⁶ SyTh I, p. 30vv.

⁶⁷ SyTh II, p. 19vv.

⁶⁸ SyTh II, p. 33.

‘Existentialismus’ niet zozeer denkt aan een bepaalde filosofische school, alswel aan de analyse van de menselijke situatie met behulp van begrippen, die wij tegenwoordig existentieel noemen. Zulke analyses zijn veel ouder dan het existentialisme. Ze zijn in feite even oud als het nadenken van de mens over zichzelf en ze zijn in de meest uiteenlopende systemen sedert de aanvang van de filosofie tot uitdrukking gebracht.⁶⁹ De vraag- of ervaringspoot van de correlatiemethode is derhalve veelomvattend. Ook de uitdaging van Schleiermachers theologie wordt daarin opgenomen. Diens ‘schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl’ komt - aldus Tillich – overeen met de existentiële ervaring van het gegrepen-zijn door de Macht van het zijn, die ons bestaan grond en zin geeft.⁷⁰ De openbaringspoot van de correlatiemethode bedient zich van de christelijke symbolen. Jezus Christus zouden wij in dit verband oer-symbool kunnen noemen, omdat Hij het meest volkomen doorzicht heeft gegeven tot op God. Dat brengt ons bij de vraag, welke plaats in Tillichs theologie toekomt aan de bijzondere openbaring in Jezus Christus bij al het sacramentele in de werkelijkheid. Wordt de ontologie bij Tillich vanzelf tot soteriologie (volgens het verwijt van velen) of staat ook bij hem de Christus centraal?

Het Nieuwe Zijn in Jezus als de Christus

Wie in Tillich een vertegenwoordiger wil zien van de natuurlijke theologie, doet hem onrecht aan. Zijn theologie wil duidelijk christocentrisch zijn.⁷¹ De symbooltheorie, de sacramentele dimensie in de werkelijkheid, het rationele karakter van de openbaring en de grote aandacht voor de existentiële analyse in de correlatiemethode doen daar niets aan af.

Allereerst zij opgemerkt, dat ‘ervaring’ bij Tillich nergens functioneert als openbaringsbron. In het voorgaande was hoogstens sprake van ervaring als openbaringsmedium. De centrale en normerende openbaring is en blijft het Nieuwe Zijn in Jezus als de Christus. Tillich kent dus niet alleen maar algemene openbaring, maar heel nadrukkelijk ook bijzondere openbaring. Alle antwoorden zijn afhankelijk van het Christusgebeuren als materiële norm van de systematische theologie. Dit gebeuren (Ereignis) is in de geschiedenis gegeven en niet afleidbaar uit de ervaring. Het is de paradox van het christelijk geloof. Tillich zelf laat geen onduidelijkheid bestaan omtrent de centrale plaats van Gods openbaring in Jezus als de Christus. Hij is de norm. De systematische theologie ontvangt de antwoorden *uit* de bronnen, *door* het medium, *onder* de norm.⁷² De eerste bron van de systematische theologie is de bijbel als ‘Ur-kunde’ (originele openbaring)⁷³ van het Christusgebeuren, waarop de kerk gegrond is. Als tweede bron geldt de kerkgeschiedenis, omdat de bijbel als bron een schepping is van de kerk (canonvorming) en omdat wij in het verstaan van die bron bepaald worden door de traditie. In de kerkgeschiedenis vinden we afhankelijke openbaring.⁷⁴ Een derde bron vormt de geschiedenis van cultuur en religie, omdat daarin de taal en de motieven aangereikt worden, waarvan alle religiositeit zich noodzakelijkerwijs bedient. Deze bron omvat zgn. voorbereidende openbaring. Er is dus gradatie in de betekenis van de bronnen. Naarmate zij verder afstaan van de centrale openbaring in Jezus als de Christus, krijgt de bestudering van die bronnen een meer

⁶⁹ SyTh I, p. 76.

⁷⁰ SyTh I, p. 53.

⁷¹ In dit opzicht stemmen wij volledig in met het oordeel van H. Berkhof in ‘200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht’, Neukirchen-Vluyn 1985, p. 285.

⁷² SyTh I, p. 78.

⁷³ SyTh I, p. 151vv.

⁷⁴ SyTh I, 152: Die Kirchengeschichte ist kein Ort originaler Offenbarungen neben der Offenbarung, auf die sie sich gründet. Vielmehr ist sie der Ort ständiger abhängiger Offenbarungen, und in ihnen stellt sich das Erkenntnis gebende Werk des Heiligen Geistes dar.

voorbereidend karakter. De ervaring wordt door Tillich het *medium* genoemd, waardoor de bronnen tot ons spreken. De norm is het Nieuwe Zijn, dat zich gemanifesteerd heeft in Jezus als de Christus.⁷⁵

Vaak wordt gesuggereerd, dat Gods openbaring in Jezus Christus bij Tillich haar contingentie zou verliezen en zou vervluchtigen tot een algemene idee van verlossing, die altijd en overal te vinden zou zijn. Dat willen wij met klem tegenspreken. Het tegendeel blijkt alleen al uit de stereotiepe uitdrukking ‘het Nieuwe Zijn in Jezus als de Christus’. Tillich vermijdt de naam Jezus Christus en spreekt niet zonder reden steeds van Jezus als de Christus.⁷⁶ Hij geeft daarmee een ‘dubbel’ aan. Enerzijds verscheen de Logos in een mens, onder de condities van de existentie nl. in Jezus van Nazareth. Anderzijds werd Jezus daardoor niet overweldigd. Hij volhardde in de ongebroken eenheid met God, de Grond van het zijn, en overwon de existentiële vervreemding.⁷⁷ Zo werd hij de Christus, de drager van het Nieuwe Zijn. In Hem en nergens anders manifesteert zich het volkomen doorzicht tot op God. Hij heeft alles wat aan Hem ‘Jezus’ was, opgeofferd (Selbsthingabe) om de Christus te worden.⁷⁸ Dat vindt zijn diepste uitdrukking in het symbool van het kruis. De verschijning van het Nieuwe Zijn in Jezus als de Christus is historisch gedateerd. Het kruis is (evenals de opstanding) niet slechts symbool, maar ook Ereignis.⁷⁹ Tillich spreekt over de manifestatie van het Nieuwe Zijn als over de grote Kairos d.i. het punt des tijds, waarin de beslissing valt. Hier vinden we het midden van de tijd, het zingevend midden van de geschiedenis. De openbaring in Jezus als de Christus heeft de gemeente ontvangen en opgenomen als ‘letztgültige Offenbarung’.⁸⁰ Daarvan getuigt het woord van Petrus bij Caesarea Philippi: Gij zijt de Christus.

Men kan Tillich niet verwijten, dat hij de ‘logos spermatikos’ leert. De Logos is verschenen in die ene mens, wiens zijn het Nieuwe Zijn was. En dat Nieuwe Zijn kon ook niet anders dan in een mens verschijnen of – zoals Tillich het uitdrukt – ‘in einem personhaften Leben’. Alleen het menselijk individu is volledig zelf-gecentreerd en ‘heeft wereld’. In de persoon worden de ontologische polariteiten ten volle gerealiseerd: de spanning tussen individualisering en participatie, tussen dynamiek en vorm en tussen vrijheid en Schicksal.⁸¹ De mens is een microkosmos. En wij citeren Tillich nu letterlijk: “Darum hat ein Ereignis im Zentrum eines Selbst universale Wichtigkeit; und umgekehrt: Ein Ereignis von universaler Bedeutung, die Erscheinung des ‘Neuen Seins’, war nur in einem personhaften Leben möglich.”⁸² Op onnavolgbare wijze laat Tillich hier zien hoe geen enkele andere instantie in deze werkelijkheid drager kon worden van Gods diepste openbaring dan een mens... die ene mens, die de vervreemding overwon: Jezus, die de Christus werd. De Logos werd vlees! En als Tillich spreekt over de logos-structuur van de werkelijkheid of de universele logos, dan gaat het daarbij om voorbereidende of afhankelijke openbaring, die niet in tegenspraak kan komen met de concrete Logos, die vlees werd.⁸³

⁷⁵ Bronnen, medium en norm van de systematische theologie: SyTh I, p. 44vv.

⁷⁶ SyTh II, p. 107v.

⁷⁷ SyTh II, p. 104: Das Paradox der christlichen Botschaft besteht darin, dass in einem personhaften Leben das Bild wesenhaften Menschseins unter den Bedingungen der Existenz erschienen ist, ohne von ihnen überwältigt zu werden.

⁷⁸ SyTh I, p. 161; Bij de opstanding vindt de omgekeerde beweging plaats: ‘Auferstehung ist die Restitution Jesu zum Christus’ (SyTh II, p. 170).

⁷⁹ SyTh II, p. 166: Man könnte sagen, dass im Bewusstsein der Jünger und der Verfasser des Neuen Testaments das Kreuz beides ist: Ereignis und Symbol, und dass die Auferstehung beides ist: Symbol und Ereignis.

⁸⁰ SyTh I, p. 161vv.

⁸¹ Schicksal laten we onvertaald. Het is méér dan alleen ‘noodlot’. De engelse uitgave van de SyTh heeft ‘destiny’.

⁸² SyTh II, p. 132.

⁸³ SyTh I, p. 37.

Wij komen tot een conclusie. Algemene openbaring is bij Tillich gegeven met de logos-structuur van de werkelijkheid (tweede trinitarisch principe). De diepte van de rede openbaart ons door wonder en extase het Zijn Zelf (sacramentaliteit van de werkelijkheid). Dit wordt onderbouwd door de symbooltheorie en uitgewerkt in de correlatiemethode. De bijzondere openbaring in Christus blijft echter de norm. Alle openbaring in Tillichs theologie wordt gedisciplineerd door die ene grote Kairos, de verschijning van het Nieuwe Zijn in Jezus als de Christus in het midden van de tijd.

Men zou nog kunnen twijfelen aan de kritische kracht van die Kairos. Is die Kairos in Tillichs systeem nog weerbarstig genoeg om demonisering te ontmaskeren? Wie daaraan twijfelt, zou kennis moeten nemen van de discussie tussen Tillich en Hirsch in 1933/1934.⁸⁴ Hirsch zag in het Nationaal-Socialisme een kairos. In zijn 'Die gegenwärtige geistige Lage...' kende hij aan het jaar 1933 bijna evenveel heilshistorische betekenis toe als aan het jaar 33.⁸⁵ Tillich verwijt hem dan demonisering van de kairosleer. Relatieve kairoi bestaan slechts in 'een-zich-opnieuw-ontsluiten' van de definitieve Kairos, de openbaring in Jezus Christus. Hiermee wordt eens te meer duidelijk, hoezeer bij Tillich de Christus van meet aan centraal heeft gestaan.

Samenvattend stellen we vast, dat in Tillichs theologie de ervaring niet in mindering wordt gebracht op de openbaring. Veeleer worden de openbaringsinhouden relevanter, want hoe zou een mens antwoorden willen overwegen op vragen, die hij niet gesteld heeft. Alleen al hierom zouden catecheten en pastores de correlatiemethode serieus moeten nemen.

Hiermee sluiten we af. We hebben geprobeerd nauwgezet te luisteren naar Paul Tillich, een van de grootste theologen van deze eeuw en hopelijk kwamen wij daardoor tot een beter verstaan. Wie raakt daarbij niet onder de indruk van zijn rechtlijnigheid, consequentie en synthetisch vermogen? Tillichs grote kracht ligt in zijn totaliserend concept van werkelijkheid. Hij heeft niet bij fragmenten kunnen leven, maar werkte aan een systeem, weliswaar een open systeem, maar dan toch... een systeem. Hij heeft zijn theologie van het zijn gelegd naast de in onze eeuw vigerende theologie van het woord. En het is een theologie die aandacht verdient.

Ik spreek de wens uit, dat uit deze bijdrage iets blijken mag van mijn grote erkentelijkheid voor mijn leermeester Hartvelt.

⁸⁴ P. Tillich, Erg.- und Nachlassbände zu den GW VI, S. 137vv.

⁸⁵ E. Hirsch, Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung, Akademische Vorlesungen, Göttingen 1934.