

PAUL TILLICH
FRANKFURTER VORLESUNGEN
(1930–1933)

ERGÄNZUNGS- UND NACHLASSBÄNDE ZU DEN
GESAMMELTEN WERKEN VON PAUL TILLICH

BAND XVIII

DE GRUYTER
EVANGELISCHES VERLAGSWERK GMBH

PAUL TILlich

FRANKFURTER
VORLESUNGEN
(1930–1933)

PHILOSOPHIE DER RELIGION (1930)

DIE ENTWICKLUNG DER PHILOSOPHIE
VON DER SPÄTANTIKE ZUR RENAISSANCE (1930/31)

GESCHICHTE DER ETHIK (1931)

DIE PHILOSOPHIE DER DEUTSCHEN KLASSIK (1932)

FRAGEN DER SYSTEMATISCHEN PHILOSOPHIE (1932/33)

HERAUSGEGEBEN UND MIT EINER
HISTORISCHEN EINLEITUNG VERSEHEN

VON
ERDMANN STURM

DE GRUYTER
EVANGELISCHES VERLAGSWERK GMBH

ISBN 978-3-11-030119-9
e-ISBN 978-3-11-030138-0

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Readymade, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Strauss GmbH, Mörlenbach

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Im Jahre 1995 ist Band VIII dieser Reihe mit Paul Tillichs Frankfurter Vorlesung über Hegel (vom Wintersemester 1931/32) publiziert worden. Ihm folgte 2007 in Band XV die Edition der Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und über Sozialpädagogik vom Wintersemester 1929/30. Der vorliegende Band XVIII enthält die Manuskripte weiterer Vorlesungen Tillichs aus seiner achtsemestrigen Lehrtätigkeit an der Frankfurter Universität, u. a. die letzte Vorlesung vor seiner Entlassung durch die Nationalsozialisten. Sie werden ergänzt durch die Nachschrift einer Vorlesung und Beilagen mit Texten aus seiner Frankfurter Zeit. Damit wird das gesamte in Archiven aufbewahrte Material aus Tillichs Frankfurter Zeit publiziert sein.

Zu danken habe ich an erster Stelle wiederum Dr. Mutie Farris Tillich (New York) für die Erlaubnis der Publikation der Handschriften ihres Vaters. Die Originaltexte selbst befinden sich im Paul Tillich Archiv der Andover-Harvard Theological Library der Harvard Divinity School, Cambridge, Mass. Der Leiterin des Archivs, Frances O'Donnell, danke ich für die Mikroverfilmung der Handschriften und die Genehmigung der Veröffentlichung.

Last, but not least danke ich dem Verlag Walter de Gruyter und Herrn Dr. Albrecht Döhnert, Cheflektor für Theologie, Judaistik und Religionswissenschaft, für die Aufnahme dieses Bandes in die Reihe der „Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich“ und für die bisherige gute Zusammenarbeit.

Münster, im Mai 2013

Erdmann Sturm

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Editorischer Bericht.....	XV
Historische Einleitung.....	XIX

1. 1. Philosophie der Religion (Fragment) (Sommersemester 1930)

Konstitution des Fragens. Anthropologische Analyse des Wesens der Religion. Kosmologische Analyse des Wesens der Religion. Noologische Analyse des Wesens der Religion.....	1
---	---

1. 2. Religionsphilosophie

Über den Sinn des radikalen Fragens	17
---	----

2. Die Entwicklung der Philosophie von der Spätantike zur Renaissance (Wintersemester 1930/31, Nachschriften Siemsen bzw. Muelder)

1. Doppelstunde (6.11.1930)	21
Einleitung: Die fünf Fragestellungen der Vorlesung I. Die Schicksalswende der Philosophie in der Spätantike. Das Wesen der Philosophie bis zu dieser Wende. Philosophie als radikales Fragen.	
2. Doppelstunde (7.11.1930)	32
Die Vorsokratik. Theoretisches und ethisches Fragen. Entmächtigung der Dinge. In sich schwingende Subjektivität der Sophisten. Sokrates und die Subjektivität als Prinzip des Neubaus. Die zwei Linien, die von Sokrates ausgehen: 1. Die ethisch-individualistischen Schulen (Stoiker, Epikuräer).	
3. Doppelstunde (13.11.1930)	42
2. Die klassisch-konservative Schule von Athen (Plato, Aristoteles). Der platonische Enthusiasmus für die andere Welt, in der das Verlorengegangene wiedergefunden werden kann. „Phaidon“, „Symposion“. Die Anamnesis-Lehre. Aristoteles. Seine Ethik des	

	Mittleren. Die reine Selbstanschauung. Logik. – Der Skeptizismus. Poseidonios. Die Offenbarung als neues Fundament.	
4.	Doppelstunde (14.11.1930)	55
	Die fünf Stadien des griechischen Denkens zu den religiösen Gehalten (Überblick). Die reine Form als Prinzip einer Religion. Die radikale Frage. Der höchste Gott. Die Heimarmene. Der Neuplatonismus. Gnosis. Unbedingtheit und Konkretheit der Gottheit. II. Die Patristik Kampf um das Alte Testament. Die neue Archaik. Der jüdische Monotheismus. Die Prophetie. Die unbedingte Forderung.	
5.	Doppelstunde (20.11.1930)	67
	Unheilsprophetie und Heilsprophetie. Der Gedanke des Mittlers. Philo. Der stoische Logosgedanke. Mythisches und antimythisches Bewusstsein. Tendenzen zu einem „mittleren“ Gott. Die christologischen Kämpfe der Alten Kirche. Die Gnosis. Der Demiurg.	
6.	Doppelstunde (21.11.1930)	79
	Die Entstehungsgeschichte des Supranaturalismus. Die Gnosis (Fortsetzung). Irenäus: Gotteslehre, Schöpfungslehre. Weltgeschichte als Heilsgeschichte. Der Gedanke der Rekapitulation in Christus. Existentielle Erkenntnis.	
7.	Doppelstunde (27.11.1930)	90
	Irenäus (Fortsetzung). Tertullian. Philo. Justin. Der Logos-Begriff. „Wo Logos ist, ist Christentum.“ Das Christentum als Philosophie. Der konkrete Logos. Clemens von Alexandrien. Pistis und Gnosis.	
8.	Doppelstunde (28.11.1930)	95
	Pistis und Gnosis. Origenes. Athanasius, „Vater des Dogmas“. Dogma als Mysterium. Arius.	
9.	Doppelstunde (4.12.1930)	99
	Die Kappadozische Schule. Eusebius von Cäsarea. Trinitätslehre. Problem der Zweinaturenlehre. Natur und Übernatur. Barbarei und Liebesmystik.	
10.	Doppelstunde (5.12.1930)	103
	Heilige, Marienkult, Bilderverehrung. Pseudo-Dionysios Areopagita.	
11.	Doppelstunde (11.12.1930)	106
	Die Entwicklung der Philosophie im Abendland. Das Dogma als Gesetz (Rom). Griechischer und römischer Theoriebegriff. Lehre von der Kirche. Psychologie. Prinzip der Innerlichkeit. „Amor“ bei Augustin. Augustins Biographie. Entwicklung des Eros-Problems. Das „Fehlen des Aristoteles“.	
12.	Doppelstunde (12.12.1930)	118

	Augustin (Fortsetzung): Gnadenbegriff. Sünde als Zerspaltenheit. Liebesbegriff. Erkenntnistheorie. Psychologie. Logik, Ethik und Physik. Skepsis und Wahrheit. Selbstgewissheit. Gotteserkenntnis bei Augustin und Cartesius.	
13.	Doppelstunde (18.12.1930)	133
	Augustin (Fortsetzung): Erkenntnistheorie. Theorie des Lichts. Gotteslehre. Liebesbegriff. Das Böse. Schöpfung und Erhaltung.	
14.	Doppelstunde (19.12.1930)	146
	Augustin (Fortsetzung): Lehre vom Menschen. Die Seele, ihre Funktionen. Unsterblichkeit. Dualismus der Geretteten und Verdammten. Kreatianismus und Traducianismus. Adhaerere deo. Sünde als Zerspaltenheit. Der Gedanke der Erbsünde. Geschichtsphilosophie.	
15.	Doppelstunde (8.1.1931)	157
	III. Früh- und Hochscholastik Boëthius. Sentenzen, Florilegien, Katenen. Dialektik und Mathematik. Die Schule des Mittelalters. Scholastische Methode. Theonomie. Der Wille zum System, seine vier Momente. Methode der Systembildung.	
16.	Doppelstunde (9.1.1931)	168
	Schulbetrieb der Scholastik. Disputationen. Johannes Scottus Eriugena.	
17.	Doppelstunde (15.1.1931)	173
	Johannes Scottus Eriugena (Fortsetzung). Das Nichts. Identität von Gott und Welt. Berengar von Tours. Der Substanzbegriff. Petrus Damiani, Lanfrank. Nominalismus und Realismus. Roscelinus. Wilhelm von Champeaux.	
18.	Doppelstunde (16.1.1931)	178
	Anselm von Canterbury. Der ontologische Gottesbeweis. Abälard. Bernhard von Clairvaux. Bernhardinische Mystik.	
19.	Doppelstunde (22.1.1931)	183
	Abälard (Fortsetzung). Subjektivität. Gewissen. Bernhard von Clairvaux. Wilhelm von Thierry. Hugo von St. Victor.	
20.	Doppelstunde (23.1.1931)	187
	Hugo von St. Victor (Fortsetzung). Richard von St. Victor. Die Chartres-Schule. Gilbert Porretanus. Johannes von Salisbury.	
21.	Doppelstunde (30.1.1931)	192
	Die arabisch-jüdische Tradition. Arabisch-philosophische Probleme. Alfarabi. Avicenna. Algazel. Averroës. Jüdische Philosophie. Sieg des Aristotelismus.	

22. Doppelstunde (12.2.1931)	197
Probleme der Aristoteles-Rezeption. Robert Grosseteste, seine Lichttheorie. Franziskaner und Dominikaner. Franz v. Assisi. Alexander Halesius. Bonaventura.	
23. Doppelstunde (13.2. 1931)	210
Franziskaner und Dominikaner. Matthäus ab Aquasparta. Erkenntnistheorie. Albertus Magnus.	
24. Doppelstunde (19.2.1931)	214
Thomas von Aquin. Vernunft und Offenbarung. Metaphysik.	
25. Doppelstunde (20.2.1931)	218
Thomas von Aquin (Fortsetzung). Heinrich von Gent. Thomas Bradwardine. Nominalismus.	
26. Doppelstunde (26.2.1931)	222
Duns Scotus. Thomas Bradwardine. Wilhelm von Ockham.	
27. Doppelstunde (27.2.1931)	227
Wilhelm von Ockham. Nikolaus von Autrecourt. Gerson. Meister Eckhart.	

3. Geschichte der Ethik (Sommersemester 1931)

Vorwort über die Methode	231
Erster Teil: Die ethischen Kategorien: Was ist das Sittliche? . .	231
I. Die ethische Frage als philosophische Frage	231
a. Über den Sinn des philosophischen Fragens in den theoretischen Wissenschaften	237
b. Über den Sinn des philosophischen Fragens in den praktischen und poetischen Wissenschaften	237
c. Der Begriff des Guten als Einheit der theoretischen und praktischen Wissenschaften	242
II. Das höchste Gut und die Eudaimonie.	264
1. Die Eudaimonie und die äußeren Güter	272
2. Eudaimonie und Lust	275
3. Die Stufen der Eudaimonie	283
III. Die Arete und die Mesotes	288
IV. Sittlichkeit und Freiheit.	296
Zweiter Teil: Die ethischen Inhalte: Was ist sittlich ?	305
I. Die ἀρεταὶ ἠθικαί	305
II. Die dianoetischen Aretai	322

A. Die dianoetischen Begriffe erster Ordnung	323
B. Die dianoetischen Begriffe zweiter Ordnung.	322
III. Die Definition der φρόνησις und der ihr verwandten Begriffe	324
Dritter Teil: Sozialethik oder Lehre von der φιλία.	329
1. Die Notwendigkeit der φιλία.	329

4. Die Philosophie der deutschen Klassik
(Sommersemester 1932)

Einleitung	341
I. Philosophie und Dichtung.	341
II. Der Begriff der Klassik	358
1. Kapitel: Lessing und die Aufklärung als Voraussetzung der deutschen Klassik	371
„Die Erziehung des Menschengeschlechts“	400
Der Spinozismusstreit	407
2. Kapitel: Herder	416
3. Kapitel: Schiller.	488

5. Fragen der systematischen Philosophie
(Wintersemester 1932/33)

I. „Philosophie“	505
1. Die Griechen	509
2. Die Spätantike.	514
3. Das Mittelalter	519
4. Die Neuzeit	526
5. Die Gegenwart	534
II. Systematische Philosophie und ihre Fragen.	543
A. Zur Problematik des ersten Teils.	548
I. Zum Problem einer geschichtlich-existentialen Logik.	548
A. Wesen und Existenz	566
Existenz gegen Wesen	581
Versuch einer existentialgeschichtlichen Analyse (Gliederung)	593
Systematische Grundlegung der existentialgeschichtlichen Methode	596
Einleitung: Methode und Sache: Grundlegung und Aufbau. System und Existenz	596

Erster Teil: Das philosophische Fragen als existential- geschichtliches Fragen	598
Einleitung: Die Frage selbst als das in jeder Frage Vorentschiedene. Antwort und Frage	598
I. Die drei Stufen der radikalen Frage	601
1. Die radikale Frage als Frage nach der Begründung des Objektiven in der Selbstgewißheit des Subjekts	601
2. Die Frage als Frage nach der Begründung von Subjekt und Objekt in der Existenz des Fragenden	603
3. Die Frage nach unserer geschichtlichen Existenz als radikale Frage	605
II. Wir als Subjekt des philosophischen Fragens	606
1. Die gesellschaftlichen Träger des existentialgeschichtlichen Fragens	606
2. Die philosophische Form des existentialgeschichtlichen Fragens	609
3. Die praktische und theoretische Haltung im existentialgeschichtlichen Fragen.	613
4. Der einmalige und der allgemeine Charakter des philosophischen Fragens	616
Exkurs über Hegels „Phänomenologie des Geistes“	618
III. Unsere geschichtliche Existenz als Gegenstand des Fragens	620
Einleitung: Die Negativität als Einsatz existentiellen Fragens überhaupt	620
1. Der Zerfall unserer geschichtlichen Existenz als Möglichkeit.	624
2. Das Versinken des transcendenten Grundes unserer geschichtlichen Existenz	627
3. Das Versinken des immanenten Grundes unserer geschichtlichen Existenz	629
4. Unsere Flucht aus der geschichtlichen Existenz und ihr Scheitern	631
5. Die Frage nach dem Aufbau unserer geschichtlichen Existenz.	633
IV. Existentialgeschichtliches und objektivierendes Denken . .	635
1. Zerfall und Aufbau geschichtlicher Existenz als existentialgeschichtliche Begriffe	635
2. Die Bedeutung des objektivierenden Denkens für das existentialgeschichtliche Fragen.	637

3. Die Möglichkeit objektivierender Erkenntnis überhaupt als existentialgeschichtliches Problem	642
Zweiter Teil: Die existentialgeschichtlichen Strukturen.	644
Einleitung: Der Begriff einer existentialgeschichtlichen Struktur und ihre Erkenntnis	644
A. Der Zerfall unserer existentialgeschichtlichen Existenz durch Eindringen der Gegenständlichkeit und die darin erscheinenden existentialgeschichtlichen Strukturen	646
1. Die unbestimmte Universalität des Wir.	646
2. Die Bestimmung des Wir durch das Nicht-Wir als Gegner	649
3. Die Bestimmung des Wir durch das Nicht-Wir als Gegenstand	651
4. Der Einbruch des Nicht-Wir als Gegenständlichkeit in das Wir	653
5. Der Einbruch des Nicht-Wir als Gegner in das Wir	655
B. Der Zerfall unserer geschichtlichen Existenz durch Eindringen der Selbstheit und die darin erscheinenden existentialgeschichtlichen Strukturen.	656
1. Das Wir als Wir-Qualität des Selbst	656
2. Die Unbestimmtheit des Selbst in der unbestimmt universalen Wir-Einheit.	657
3. Das Wir als Selbst und die Herrschaft	658
4. Die Einschränkung und Bestimmung des Selbst durch das Wir im Recht	659
5. Die Schuld des Wir, Tragik und Stellvertretung	662
6. Die Schuld als Schuld des Selbst.	663
7. Die Selbstbehauptung des Selbst gegen das Wir	664
8. Wir-Einheit und Ich-Du-Verhältnis und Gegenwart	664
9. Die Konstellation von Wir, Selbst-Macht und Gegen-Macht	665

Beilagen

1. Vorlesung: Griechische Philosophie, Einleitung.	668
2. Die innere Krisis des deutschen Idealismus in Schellings Philosophie	684
3. Der Begriff des Absoluten.	688
4. Das Fragen und die Fragwürdigkeit. Gedanken zur theologischen Anthropologie.	690

5. Der Begriff des Phänomenologie und die phänomeno- logische Schule	697
6. Philosophische Prüfung und Universitätsreform	700
7. Immanent – Transcendent (Trancendental)	712
8. Blut gegen Geist – Dämonen – Das Fragen.	716
Personenregister	723
Sachregister.	727

Editorischer Bericht

1. Die Manuskripte der Vorlesungen

Die Manuskripte der Vorlesungen 1, 3, 4 und 5 sowie der Beilagen 1 bis 7 finden sich im Paul Tillich-Archiv der Andover-Harvard Theological Library in Cambridge, Mass. Nach der im Jahre 2012 durchgeführten Neuorganisation des Tillich-Archivs erhielten die Tillich Papers die Signatur bMS 649.

Das Manuskript der Vorlesung Nr. 1.1: *Philosophie der Religion (Fragment)* findet sich in zwei Kollegheften, die vom Archiv die Signatur 107/001 = jetzt: bMS 649/8(1) und irrtümlich die Bezeichnung „Religion und Metaphysik“ erhielten. Das Manuskript trägt allerdings keine Überschrift. Die Identifizierung des Manuskripts als Manuskript der für das Sommersemester 1930 von Tillich angekündigten Vorlesung Philosophie der Religion erfolgt durch den Herausgeber dieses Bandes. Das Manuskript des Fragments 1. 2: Religionsphilosophie mit der von Tillich gegebenen Überschrift „*Religionsphilosophie*“ befindet sich im Heft mit der Signatur 103/3 = jetzt bMS 649/4 (4).

Das Manuskript der Vorlesung Nr. 3: *Geschichte der Ethik* ist in sechs Hefte eingetragen. Es trägt die Signatur 108/3 = jetzt bMS 649/9 (5).

Das Manuskript der Vorlesung Nr. 4: *Die Philosophie der deutschen Klassik* ist in fünf Hefte eingetragen. Das erste Heft (p. 1-30) trägt die Signatur 109/4. Das Archiv hat die von Tillich gegebene Überschrift „Die Philosophie der deutschen Klassik“ übernommen, aber irrtümlich vermerkt: „1 notebook of 5. 2-5 missing“. Die Fortsetzung des Manuskripts findet sich aber in vier weiteren Heften (p. 31-79; p. 80-125; 126-174; 175-223), die vom Archiv die Aufschrift „Kunst und Religion“ und die Signatur 104/002 (3-6 of 6 notebooks) erhalten haben. Die jetzige Signatur der fünf Hefte lautet: bMS 649/10(4) und 5(2-3).

Das Manuskript der Vorlesung Nr. 5: *Fragen der systematischen Philosophie* ist in fünf Hefte eingetragen. Die Signatur lautet: 105/2 = jetzt bMS 649/6 (4-5).

2. Die Mitschriften der Vorlesung Nr. 2

Tillichs Manuskript der Vorlesung Nr. 2: *Die Entwicklung der Philosophie von der Spätantike zur Renaissance* ist nicht erhalten. Ein solches Manuskript für die gesamte Vorlesung hat es wohl auch nicht gegeben, da Tillich sich weitgehend auf das Manuskript seiner Berliner Vorlesung vom Wintersemester 1923/24 („Geistesgeschichte der altchristlichen und mittelalterlichen Philosophie“¹) gestützt hat.² In Heft P VIII bzw. 106/009 sind Einleitung und Gliederung der Frankfurter Vorlesung neben das Manuskript der Berliner Vorlesung nachträglich, also für die Frankfurter Vorlesung, eingetragen. Tillich hat sich allerdings, wie die stenographische Nachschrift von G. Siemsen zeigt, im mündlichen Vortrag immer wieder vom Manuskript der Berliner Vorlesung gelöst und hat Zusammenfassungen, Wiederholungen und ausführliche Exkurse eingefügt. So ist die Publikation dieser Vorlesungsnachschrift trotz der Publikation des Manuskripts der Berliner Vorlesung in EW XIII wohl gerechtfertigt. Für die erste Doppelstunde wird auch Tillichs Frankfurter Vorlesungsmanuskript veröffentlicht (im vorliegenden Band S. 21-25).

Im Paul Tillich-Archiv der Universitätsbibliothek Marburg existiert auf einem Mikrofilm eine Nachschrift sämtlicher Doppelstunden der Vorlesung Tillichs.³ Sie stammt von stud. phil. Walter George Muelder aus den USA.⁴ Sie ist keine stenographische Mitschrift, gibt aber wesentliche Gedankengänge der Vorlesung, wenigstens stichwortartig wieder. Ihrer Qualität nach ist sie der stenographischen Mitschrift von G. Siemsen zweifellos unterlegen. Sie wird aber für diejenigen Doppelstunden, für die keine Mitschrift von G. Siemsen vorliegt, hier mitgeteilt. Im editorischen Bericht zu EW XVI (Berliner

¹ Veröffentlicht in: EW XIII, 407-638.

² Das Manuskript trägt die Signatur 106, Hefte P VIII bis XV und 009-016.

³ Nach dieser Mitschrift hat Tillich am 29.1., 5.2. und 6.2.1931 keine Vorlesung gehalten.

⁴ Walter George Muelder (1907-2004) studierte als Austauschstudent vom 18.10.1930 bis zum 24.7.1931 an der Philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt Psychologie, Französisch und im Hauptfach Philosophie. Er hatte von 1927 bis 1930 an der Boston University studiert (laut freundlicher Auskunft des Universitätsarchivs Frankfurt am Main vom 4.7.2012). Muelder war später Professor of Social Ethics and Christian Theology an der Boston University und der University of Southern California. Zu seinen Schülern zählt M. L. King Jr. Seine wichtigsten Veröffentlichungen sind *Foundations of the Responsible Society* (1959) und *Moral Law and Christian Ethics* (1966).

Vorlesungen III) ist Gertie Siemsen, Hilfsassistentin am Frankfurter Philosophischen Seminar, der wir viele stenographische Aufzeichnungen verdanken, vorgestellt worden. Ein Transkript ihrer stenographischen Aufzeichnung von 12 Doppelstunden (von insgesamt 27 Doppelstunden) ist als Typoskript erhalten und befindet sich im Paul Tillich-Archiv der Universitätsbibliothek Marburg.

Die Mitschrift Siemsen wird hier unverändert publiziert. Die Nachschrift Muelder wurde vom Herausgeber orthographisch und stilistisch überarbeitet.

3. Die Beilagen

Das Manuskript der Beilage 1 befindet sich im Paul Tillich Archiv der Andover-Harvard Theological Library unter der Signatur 106/001, notebook 2 of 25 = bMS 649/7 (1), das der Beilagen 2 bis 4 ebendort unter der Signatur 103/3 = bMS 649/8 (1), das der Beilage 5 unter der Signatur 104/002, notebook 4 of 6 (nach p. 124) = bMS 649/5 (2-3). Beilage 6 basiert auf einem Typoskript ohne Überschrift. Dieses befindet sich unter der Signatur 201/004 = bMS 649/18 (4). Das Manuskript der Beilage 7 trägt die Signatur 109/002 notebook 5 = bMS 649/10 (2) (mit der von Tillich gegebenen Signatur Σ 5 = Seminar 5).

Beilage 8 ist publiziert in: Der Staat seid Ihr. Zeitschrift für deutsche Politik, Jg. 1, 1931, 26. 91. 171.

4. Bearbeitung der Manuskripte und Nachschriften durch den Herausgeber

- (1) Die Gliederung der Texte, die Überschriften sowie alle Literatur- und Seitenangaben *im Text* stammen von Tillich.
- (2) Tillichs Orthographie, soweit sie nicht auf Versehen beruht, wurde beibehalten. Beibehalten wurde in der Regel auch Tillichs Interpunktion.
- (3) Von Tillich im Vollzug des Schreibens vorgenommene Streichungen wurden im laufenden Text als Streichungen gekennzeichnet.
- (4) Offensichtliche Schreibfehler wurden vom Herausgeber korrigiert.
- (5) Alle Fußnoten stammen vom Herausgeber. Sie bieten nähere Angaben zur Literatur und zu Sachverhalten, auf die sich Tillich bezieht.

(6) Gelegentlich hat Tillich in den Vorlesungen Texte verlesen, ohne im Manuskript zu notieren, aus welcher Werkausgabe der entsprechende Text stammt. Er hat aber – für sich selbst – die Seitenzahl, manchmal auch den Hinweis „oben“, „Mitte“ oder „unten“ angegeben. Da er die verlesenen Stellen oft interpretiert, konnte ermittelt werden, welche Stelle aus welcher Ausgabe er verlesen hat. Dabei konnte nicht immer genau die Abgrenzung des verlesenen Textes festgestellt werden. In der Edition wird der verlesene Text mitgeteilt und durch die Zeichen [] vom Manuskript Tillichs unterschieden. Die Schreibweise und Zeichensetzung wurden modernem Gebrauch angeglichen. Die Hervorhebung durch Sperrung wurde durch Kursive ersetzt.

5. Zeichen, Siglen, Abkürzungen

[]	Ergänzung durch den Herausgeber
DK	Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch. 1. und 2. Band. 3. Aufl., Berlin 1912; 2. Band, 2. Hälfte. Wortindex, verfasst von Walter Kranz, 2. Aufl., Berlin 1910.
EN	Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit Franciscus Susemihl, Leipzig 1880.
EW	Paul Tillich, Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, bisher 17 Bände, Stuttgart 1971ff., Berlin/New York 1994ff.
GW	Paul Tillich, Gesammelte Werke. Hg. von Renate Albrecht, 14 Bände, Stuttgart 1959ff.
Baumgartner	Matthias Baumgartner, Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit, Berlin 1915
Praechter	Karl Praechter, Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Teil. Das Altertum. Berlin 1909.
<i>Kursiv</i>	Unterstreichung im Manuskript
MW	Paul Tillich, MainWorks/Hauptwerke, ed./hg. von Carl Heinz Ratschow, 6 Bände, Berlin/New York 1987ff.
PT	Paul Tillich
Typ.:	Typoskript des Transkripts der stenographischen Aufzeichnung von Gertie Siemsen

Historische Einleitung

Über die Umstände der Berufung Paul Tillichs zum Sommersemester 1929 an die Frankfurter Universität als ordentlicher Professor für Philosophie und Soziologie einschließlich Sozialpädagogik ist in der „Historischen Einleitung“ zur Edition der *„Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik (Frankfurt 1929/30)“*¹ berichtet worden. So kann sich diese Einleitung auf einen Überblick über Tillichs Lehrtätigkeit an der philosophischen Fakultät der Frankfurter Universität in der Zeit vom Sommersemester 1929 bis zum Wintersemester 1932/33 beschränken. Allerdings sollte nicht unerwähnt bleiben, dass Tillich seit dem November 1932 konkrete Pläne hatte, an die Berliner theologische Fakultät zurückzukehren. Darüber soll am Schluss dieser Einleitung berichtet werden.

Tillich war, unerwartet schnell, bereits zum Sommersemester 1929 von Dresden nach Frankfurt berufen worden. Durch Schreiben vom 28. März 1929 hatte der preußische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung Tillich die in der philosophischen Fakultät durch das Ausscheiden von Hans Cornelius freigewordene planmäßige Professur mit der Verpflichtung verliehen, „die Philosophie und die Soziologie einschließlich Sozialpädagogik in Vorlesungen und Übungen zu vertreten“. Zugleich ernannte er ihn zum Direktor des Seminars für Philosophie sowie des Pädagogischen Seminars.² Die

¹ Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Band XV, Berlin/New York 2007, XXIII-LIX.

² Universitätsarchiv Frankfurt am Main Abt. 130, Nr. 15, Bl. 20. – Bei seiner Berufung wurde ihm durch Vereinbarung vom 14.3.1929 für das philosophische Seminar die Stelle eines außerplanmäßigen Assistenten zugesichert. Dem konnte im laufenden Haushaltsjahr 1929 nicht entsprochen werden. Statt dessen wurde für 1929 stud. phil. Gertrud Siemsen als Hilfskraft angenommen. Von 1930 bis 1931 waren die Studenten Franz Steinrath und Harald Poelchau Hilfsassistenten des philosophischen Seminars, 1932 Steinrath und Siemsen. Am 27.1.1933 beantragten Tillich und Wertheimer als Direktoren des philosophischen Seminars beim Kuratorium der Universität eine Verlängerung der Beschäftigungszeit von Steinrath und Siemsen für ein weiteres halbes Jahr. Am 1.2.1933 bat Kurt Riezler als Kurator den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung um Ermächtigung, die Verlänge-

Fakultät hatte daraufhin folgende Aufgabenverteilung verabredet.¹ Das Fach Philosophie sollte durch drei planmäßige Professoren vertreten werden: Psychologie und Logik durch *Max Wertheimer*, Kulturphilosophie, Soziologie und Geschichte der älteren Philosophie durch *Paul Tillich*, Erkenntnistheorie, Metaphysik und neuere Philosophie durch *Nicolai Hartmann*, dessen Berufung noch ausstand, schließlich aber nicht zustande kam. In den Jahren 1929 bis 1932 haben aber nicht nur Wertheimer und Tillich Lehrveranstaltungen im Fach Philosophie durchgeführt. Außer ihnen haben auch Max Horkheimer, Fritz Heinemann, Kurt Riezler, Georg Burckhardt, Wilhelm Grebe und Heinrich Hasse regelmäßig Vorlesungen und Übungen zu philosophischen Themen angeboten. Das erforderte Absprachen und Rücksichtnahmen, um ein vollständiges Lehrangebot zu sichern und Doppelungen zu vermeiden.

Sommersemester 1929

Der genannten Verabredung gemäß hatte Tillich das Thema seiner ersten Frankfurter Vorlesung gewählt: *Griechische Philosophie*. Über griechische Philosophie hatte er bereits an der Berliner theologischen Fakultät im Wintersemester 1920/21 und im Sommersemester 1923 gelesen. So konnte er auf das Berliner Vorlesungsmanuskript zurückgreifen, gab der Vorlesung aber eine umfassende neue Einleitung.²

Die griechische Philosophie ist, wie er in der Einleitung (Beilage

zung der Beschäftigungszeit der Hilfsassistenten „bis Ende März 1935“ (!) zu genehmigen. – Durch Schreiben vom 7.11.1930 bat Tillich als Direktor des pädagogischen Seminars das Kuratorium um „sofortige Anstellung eines Hilfsassistenten als Bibliothekar der pädagogischen Bibliothek und Überwachung der Studenten im pädagogischen Seminar“. Für diese Stelle schlug er Hans Weil vor. In seinem Schreiben heißt es: „Es wäre nach meiner sowie auch Herrn Professor Mannheims Überzeugung ein besonderer Glücksfall für das Seminar, wenn es möglich wäre, seine Arbeitskraft zu gewinnen. Er ist vor allem wissenschaftlich ausgewiesen durch sein Buch ‚Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips...‘“ Hans Weil wurde 1932 durch K. Mennicke und Tillich habilitiert, er war bis 1933 Assistent am pädagogischen Seminar. (Akten des Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Bundesarchiv Berlin, R/4901 Bl. 29, 30, 33, 56, 57).

¹ Dies geht aus dem Schreiben des Dekans der philosophischen Fakultät an den preußischen Kultusminister Becker vom 28.5.1929 (Universitätsarchiv Frankfurt am Main Abt. 130, Nr. 15, Bl. 47) hervor.

² Im vorliegenden Band als Beilage Nr. 1 publiziert.

1, 668-683) ausführt, „mehr Philosophie als jede andere“ (668)¹, sie ist „eine einmalige, unwiederholbare Wirklichkeit, ein objektives Gebilde, ein Seiendes mit aller Macht des Seienden, mit seiner ganzen inneren Unendlichkeit anzuschauen“ (671). Wer diese Macht anschaut, schaut „menschliches Sein, sinnhaftes Sein, Sein überhaupt“ (ebd.) an. Der Zugang zu ihr scheint uns versperrt zu sein. Tillich unterscheidet hier zwei Haltungen geistigen Schöpfungen der Vergangenheit gegenüber. Er kennzeichnet die eine als „räuberische“, die andere als „gemeinschaftliche“ Haltung (672). Die räuberische löst die geistigen Schöpfungen von ihrem Seinsgrund ab und „eignet sie sich an, verleiht sie sich als Kultur- und Bildungswerte ein“ (ebd.). Die Analogie zur kolonialen und wirtschaftlichen Ausbeutung durch das kapitalistische System wird von ihm bewusst nahegelegt. Die andere Haltung ist die der Gemeinschaft, d. h. der „Anerkennung des Anderen in seiner unbedingten Ernsthaftigkeit als Du oder als das Mich schlechthin Begrenzende, nie zum Element des Eigenen Herabdrückbare“ (673). Es kann, so Tillich, durchaus geschehen, dass nicht mit jeder geistigen Schöpfung eine Gemeinschaft erreicht wird. „Es ist jedesmal ein Wagnis, ein Ringen, und ob es gelingt, ist Schicksal.“ (673) Wie aber erreichen wir die angestrebte Gemeinschaft? Tillich nennt zwei Wege. Zunächst das gegenständliche Verstehen, d. h. die auf die Deutung der Sachzusammenhänge zielende historisch-philologische Arbeit. Ohne sie gibt es auch keinen Weg zur griechischen Philosophie. Tillich nennt den Preis, der für die reflektierende Objektivierung von Sein gezahlt wird, die „Seinsentblößung“ (675). Der zweite Weg ist der des schöpferischen Verstehens. Hier wird die fremde Ebene auf die eigene Ebene, die Ebene unseres Verstehens, transponiert. Diesen Weg geht z. B. Hegel. Aber gerade an Hegel zeigt sich für Tillich, dass dieses produktive Verstehen zugleich ein „Vergewaltigen“, ein „Zwingen des Anderen auf die Ebene des eigenen, schöpferischen Verstehens“ ist (676). Das Andere bleibt wehrlos gegen das schöpferische Verstehen, das es besser verstehen will, als es sich selbst versteht. Zwar ist kein Mensch, wie Tillich betont, nur das, was er als er selbst und in sich selbst ist. „[D]urch jedes neue Verstandenwerden in der Gemeinschaft [wird er] ein anderer.“ (676) Und doch beansprucht jeder, als der, der er ist, und mit dem, was er sagt und denkt, anerkannt zu werden. Beide konträre Wege gehören

¹ Die Seitenzahlen im fortlaufenden Text dieser Einleitung beziehen sich auf den vorliegenden Band.

zusammen und ergänzen sich. Geht der gegenständliche Weg auf den Inhalt, so der produktive auf die Form, die auf die Gestaltung zielt. Es fehlt für Tillich ein dritter Weg, der Weg zum Gehalt der geistigen Schöpfungen. Damit ist die Sphäre der Religion erreicht, der Religion aber nicht als Sonderfunktion des Geistes, sondern als eine Schicht, die noch darunter liegt. Tillich macht sie namhaft als unbedingten Sinn. Sinn ist Erfüllung und Sinn von Sein. Es gibt für Tillich also drei Schichten des Verstehens: das gegenständliche Verstehen, das die bleibende Grundlage des Verstehens bildet, das dialektisch-schöpferische Verstehen, das in der Gefahr der Vergewaltigung steht, und das existentielle Verstehen, das sich auf den unbedingten Sinn richtet. Ideal wäre ein Verstehen, in dem alle drei Schichten zusammenwirken. Doch faktisch überwiegt immer eine der drei Schichten. Tillichs Haltung der griechischen Philosophie gegenüber ist, wie er erklärt, die existentielle Haltung, die er auch als die Haltung des Metaphysikers oder Theologen bezeichnet. Die beiden anderen Haltungen sind in sie eingeschlossen.

Was Tillich unter existentieller Haltung versteht, zeigt sich in seiner Antrittsvorlesung vom Juni 1929 über „*Philosophie und Schicksal*“¹. Grundlegend ist für ihn die Unterscheidung zwischen griechischem und abendländischem, durch die jüdisch-christliche Überlieferung geprägtem Denken. Griechisch ist für ihn ein Denken, das sich über Schicksal, Geschichte, Existenz erhebt, eine Erkenntnis des Seins jenseits von Geschichte und Existenz erstrebt. Es ist ein Denken, das eingeschlossen ist in den tragischen Bannkreis von Werden und Vergehen. Im Christentum siegt „*die einmalige sinnerfüllte Richtung der Zeit über das kreisförmige, sich wiederholende Werden und Vergehen*“². Für Tillich ist mit diesem Sieg des geschichtlichen Denkens „die griechische Situation aufgehoben und mit ihr die Voraussetzung der Philosophie“³. „Nie wieder kann Philosophie das sein, was sie ursprünglich war. Sie, die das Schicksal überwinden wollte, ist selbst vom Schicksal ergriffen und ein anderes geworden.“ Wer das nicht sehe, so Tillich, wer also von einer einheitlichen Geschichte der Philosophie träume, gehe an dem „Eigentlichsten und Tiefsten der abendländischen Geistesgeschichte, des abendländischen Geist-

¹ GW XIV, 2. Aufl., 110-156.

² Ebd., 128

³ Ebd.

schicksals vorüber“.¹ So erhält in Tillichs Denken die griechische Philosophie die Funktion, die Schicksalswende durch ihren Ruf nach Offenbarung selbst herbeizuführen. Die Offenbarung, von der Philosophie selbst herbeigerufen, nahm die Philosophie in sich auf. „Sie stieß ab, was dämonisch an ihr war ...“² Damit siegt das „heilsgeschichtliche Schicksal“ über das „dämonisierte Schicksal“.³

Tillich wirft Scheler vor, das Schicksal nur in den „Vorhof“, nicht aber in das „Heiligtum der Philosophie“ eindringen zu lassen. „Aber selbst in das Heiligtum des Denkens, in die Wahrheit als solche“, so lautet Tillichs These, „dringt das Schicksal ein“⁴. Allerdings ist das Schicksal, das die Wahrheit nicht unberührt lässt, sinnerfüllendes, nicht sinnzerstörendes Schicksal. Ohne diese Gewissheit, „die das Innerste des Christentums ist“⁵, wären wir noch in der Situation der griechischen Philosophie. Doch lässt sich diese Gewissheit nicht in Form einer „schicksalsfreien Philosophie“ verfügbar machen und etwa als ein sinnvoller Weltprozeß darstellen. Es ist das „Allerheiligste auch des Denkens“⁶, die Voraussetzung jedes Denkakts, die „Rechtfertigung des Denkens“⁷.

Wintersemester 1929/30

Das Thema „Schicksal und Philosophie“ wird von Tillich zur sinntheoretisch konzipierten Geschichtsphilosophie weitergeführt. Hier zeigen sich die Implikationen des „Allerheiligsten des Denkens“, der Gewissheit der unbedingten Sinnhaftigkeit des Schicksals. Die Lehrveranstaltungen des zweiten Frankfurter Semesters Tillichs stehen ganz im Zeichen seiner Geschichtsphilosophie. So hielt er im Wintersemester 1929/30 eine vierstündige Vorlesung über „*Sein und Geschehen (Geschichtsphilosophie)*“ sowie eine zweistündige Vorlesung über „*Masse und Geist (Sozialpädagogik)*“. Außerdem bot er Übungen zur Geschichtsphilosophie an, die er wegen der großen

¹ Ebd.

² Ebd., 130.

³ Ebd., 128.

⁴ Ebd., 148.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

Zahl der Teilnehmer doppelt durchführen musste. Die Manuskripte beider Vorlesungen sowie der Arbeitsplan für die Übungen sind im Ergänzungs- und Nachlassband XV: Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik (Frankfurt 1929/30), Berlin/New York 2007 publiziert.

Sommersemester 1930

Im *Sommersemester 1930* hielt Tillich eine vierstündige Vorlesung über „*Philosophie der Religion*“ und eine einstündige Vorlesung über „*Schelling und die innere Krisis des Idealismus*“. Das Thema des Seminars lautete „*Der Begriff des Absoluten*“. Zusammen mit Max Horkheimer führte er ein Proseminar „Lektüre philosophischer Schriften“ durch, mit Max Wertheimer, Kurt Riezler und Adhémar Gelb beteiligte er sich an einem interdisziplinären Seminar.

In der erstgenannten philosophischen Vorlesung versuchte er, Religion als konstitutives Element des Fragens aufzuzeigen. Als Elemente des Fragens gelten der Fragende, das Befragte und das Erfragte. Entsprechend besteht die Vorlesung aus einer anthropologischen, einer kosmologischen und einer noologischen Analyse des Wesens der Religion.

Im ersten Teil der Analyse geht Tillich von der das unmittelbare Suchen und Haben unterbrechenden Hemmung aus. Den Begriff der Hemmung bestimmt er (mit dem Mythos) als Verbot. „Das Prius alles Fragens ist das Verbot des unmittelbaren Zugriffs. [...] Der Mensch ist Mensch, d. h. der Fragende ist Fragender, weil das unbedingte, unerschütterliche Verbot des direkten Zugriffs über ihm steht.“ (4) Das Verbot setzt eine natürliche Tendenz zur Frage voraus, die im Menschen durch das Verbot als Verbot aktuell wird. Dies geschieht durch die Frage der Schlange im Paradiesmythos („Sollte Gott gesagt haben ...?“). Das Verbot steht dem Menschen als unbedingtes Verbot gegenüber, es ist die Voraussetzung seines Fragens. Sein Fragen hat Erfolg, er erhält eine Antwort, er erkennt das Gute und Böse und bekommt so Macht über die Dinge. Die Einheit von Frage und Frageverbot ist das Schicksal des Menschen. Als Fragender ist der Mensch der einem Unbedingten Gegenüberstehende, unter dessen Verbot er steht, der durch sein Fragen und die Antwort, die er bekommt, Wissende, dem Naturprozess Entnommene, unter einem Schicksal (im Fluch und Segen) Stehende.

Die zweite Untersuchung gilt dem *Befragten*, dem Seienden. Tillich unterscheidet zwischen der Erscheinung und dem Grund der Dinge. Alles Seiende ist durch die Frage nach dem Grund zerspalten. Grund hat einerseits den Doppelsinn von Gründendem, d. h. dem, was dem Seienden Mächtigkeit gibt, und dem Abgrund, d. h. dem, „worin das Seiende als Seiendes aufgehoben ist, zu dem man transcendieren muß, um das Gründende zu finden“ (11). Die Dinge sind der Frage nicht nur bedürftig, sondern auch würdig. Das Geheimnis oder die Unerschöpflichkeit in jedem Ding gibt ihnen seine Würde. Schließlich sind die Dinge trotz ihres Abgrundcharakters der Frage zugänglich. *Principium cognoscendi* ist das Unbedingte.

Das *Erfragte* ist die Wahrheit. Im dritten Teil seiner Skizze einer Religionsphilosophie, der noologischen Analyse, fragt Tillich, inwiefern dem Wesen der Wahrheit das Wesen der Religion immanent ist. Wahrheit ist das wahre Sein, die wahre Forderung, die wahre Bedeutung. Sie sind dem Fragen unterworfen. Das Fragen erreicht sein Ziel, wo es zur Fraglosigkeit durchgedrungen ist. Die Erfüllung ist die fraglose Wahrheit. Tillich nennt sie den „Abgrund der Wahrheit“ und „die Wahrheit der Wahrheit“ (15). Sie ist korrelationslos. „Das, was in der Frage erfragt ist, geht nicht auf in dem unter der Frage stehenden wahren Sein – wahren Bedeutung – wahren Forderung.“ (15) Diese Transzendenz weist aber nicht ins Nichts, sie will Wahrheit, Bedeutung, Forderung nicht verlassen, sondern fundieren. Jedem auf Wahrheit gerichteten Akt ist die „Beziehung auf den Abgrund als Aufhebung und Setzung der Erfüllung“ (15f.) immanent. Tillich erinnert an Schellings Begriff des „unvordenklichen Seins“, den er als „Repulsion der Frage in der Frage, warum überhaupt etwas ist, warum nicht nichts ist“ (16), versteht. Er unterscheidet somit – im Anschluss an Schelling – zwischen dem „Idealismus der Frage-Korrelation“ und dem „Realismus der Frage-Transzendenz“ (16), der „in der Religionsphilosophie geboren ist und den Idealismus überwindet“ (17). Damit lässt sich Religion definieren als „die Bewegung des Fragenden, in der er ausdrücklich auf die Frage-Transzendenz gerichtet ist“. Diese Richtung ist kein Fragen mehr, sondern Richtung auf das „Fraglos-Transcendente“ (17).

Erstmals seit der Veröffentlichung seiner Licentiaten-Arbeit über Schelling („Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“, Gütersloh 1912) behandelt Tillich im Sommersemester 1930 Schellings Philosophie. Die einstündige Vorlesung trägt im Vorlesungsverzeichnis den Titel „*Schelling und die innere Krisis*“

des deutschen Idealismus“, im Manuskript lautet er „*Die innere Krisis des deutschen Idealismus in Schellings Philosophie*“. Er geht vom heutigen Kampf gegen die gesamte idealistische Tradition aus und fragt, ob der Grund für die Katastrophe des deutschen Idealismus in diesem selbst liege und ob er selbst „das Entscheidende der Gegenströmungen“ (684) vorweggenommen habe. Wenn dies der Fall sei, sei es möglich, „dort neu anzuknüpfen“ (ebd.). Repräsentant eines solchen, in sich selbst widersprüchlichen Idealismus ist für ihn Schelling. Er ist Repräsentant der Vollendung wie der Krisis des Idealismus. Tillich behandelt zunächst „das idealistische Prinzip und seine Durchführung in Schellings erster Periode“ (685), sodann den Bruch mit dem Identitätsprinzip in Schellings Freiheitslehre. Elemente der inneren Krisis und des Bruchs mit dem Identitätsprinzip, an die heute angeknüpft wird, sind für Tillich der Freiheitsbegriff, der Wille als Möglichkeit, mit sich selbst in Widerspruch zu treten, die Loslösung der Welt vom Wesen, das Ernstnehmen der Geschichte, die positive Wertung der Vitalsphäre, das Dämonische, die „Trennung von Gott und Geist“ (686) und das damit gewonnene Verständnis für das „das System der Vernunft Durchbrechende der Religion“ (ebd.), die historisch-dynamische Auffassung des Menschen und die Betonung des persönlichen Willens. Fazit: Schelling hat die Krisis des Idealismus „innerlich vorweggenommen; darum hat er Kräfte, die über die äußere Krisis hinausführen können“ (689)

Die Vorlesung wird ergänzt durch ein Hauptseminar über den Begriff des Absoluten. Der Arbeitsplan folgt der Geschichte des Begriffs, von Parmenides bis zur Gegenwart („Der Kampf von Leben und Geist in der Philosophie der Gegenwart“). Dabei soll jeweils nach den Lebens- und Denkmotiven der Konzeption des Absoluten bzw. des Unbedingten gefragt werden.

Wintersemester 1930/31

Im Wintersemester 1930/31 hielt Tillich eine vierstündige Vorlesung über „*Die Entwicklung der Philosophie von der Spätantike zur Renaissance*“ und ein Seminar über „*Die Sozialethik des Thomas von Aquino und die moderne katholische Sozialethik*“. Zusammen mit Max Horkheimer bot er ein Proseminar mit der Lektüre von Locke an. Leider gibt es zu allen drei Lehrveranstaltungen keine handschriftlichen Aufzeichnungen Tillichs. Die vierstündige philosophische Vor-

lesung ist nur durch studentische Mit- bzw. Nachschriften erhalten. Sie wird in dieser Form im vorliegenden Band wiedergegeben.

Den Begriff „Geschichte der Philosophie“ ersetzt Tillich durch den Begriff „Entwicklung der Philosophie“ (21). Er will damit deutlich machen, dass das, was wir griechische Philosophie nennen, in eine Entwicklung eingeht. „Die Philosophie hat ein Schicksal.“ (21) Dies war das Thema seiner Antrittsvorlesung. Die griechische Philosophie versteht er als eingebettet in eine einmalige Geschichte. Philosophie ist Radikalisierung der menschlichen Situation durch radikales Fragen. In der Entwicklung der griechischen Philosophie sieht er „einen tragischen, in sich selbst zwiespältigen Verlauf, in dem alles, was dieser menschlich-geschichtlichen Möglichkeit zugehört, zu Tage gefördert wird, ohne daß eine tragende Basis der Existenz gefunden wird, und an deren Ende die Anerkennung dieser Situation und die Hinwendung zu einer ganz neuen Situation steht“ (24). Diese neue Situation ist die Schicksalswende, die sich in der Spätantike ereignet. In seiner Vorlesung schildert Tillich diese Wende ausführlich als eine sich aus der griechischen Entwicklung ergebende innere Katastrophe und Ausweglosigkeit, „nachdem einmal die radikale Frage gestellt war“ (74), und als Einbruch einer „neuen Existenzmöglichkeit, die rezipiert werden musste von den Organen, die das Heidentum ausgebildet hatte, also der spätantiken philosophisch durchsetzten Frömmigkeit“ (74). Die Begriffe „Existenz“ und „Existenzmöglichkeit“ (24 u. ö.) konkretisieren die Begriffe „Entwicklung“ und „Schicksal“. Sie treten in der Philosophie der Gegenwart, wie der Frankfurter Privatdozent Fritz Heinemann gezeigt hat, an Stelle der Begriffe „Geist“ und „Leben“.¹

Einen großen Raum nimmt in Tillichs genannter Vorlesung die Darstellung Augustins ein. Sein Denken ist für Tillich Anfang und Grundlage der gesamten abendländischen Entwicklung. Im einzelnen orientiert er sich, wie schon in der Berliner Vorlesung über „Geistesgeschichte der altchristlichen und mittelalterlichen Philosophie“² vom Wintersemester 1923/24, an Friedrich Ueberwegs Grundriß der

¹ Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie. Geist/Leben/Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig 1929. Wir begegnen in diesem Werk zum erstenmal dem Begriff „Existenzphilosophie“. Im Wintersemester 1929/30 führte Heinemann an der Frankfurter philosophischen Fakultät „Übungen zur Existenzphilosophie“ durch.

² Das Vorlesungsmanuskript ist veröffentlicht in: EW XIII: *Berliner Vorlesungen II (1920-1924)*, 407-638.

Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, 10. Aufl., hg. von Matthias Baumgartner, Berlin 1915. Dies gilt vor allem für seine Darstellung der Früh- und Hochscholastik, die sich wie schon die genannte Berliner Vorlesung in Einzelheiten verliert. Er will das Schicksal dieser Philosophie herausstellen, vor allem die Elemente, die eine neue Schicksalswende, die Spätscholastik und Renaissance, vorbereiten. Die entscheidende Wende hat für ihn der Nominalismus vorbereitet. Der Ausgang des Mittelalters ist für ihn aber nicht allein durch den Nominalismus, sondern auch durch die dominikanische Mystik bestimmt. Die Mystik steht für die Individualität und Innerlichkeit. Beide Linien (Nominalismus und Mystik) kommen in Luther zum Durchbruch. Die Philosophie der Renaissance wird aus Zeitgründen nicht mehr behandelt. Die Vorlesung bricht ab mit der These, dass die sich im Früh-, Hoch- und Spätmittelalter entwickelnde neue Autonomie etwas anderes ist als die auf griechischem Boden sich erhebende Autonomie. Sie ist nicht entstanden, um das unwandelbare Sein zu erfassen, sondern sie will die Welt und die Natur beherrschen und die Gesellschaft gestalten. Entsprechend unterscheidet sich die neue Autonomie von der griechischen Autonomie durch das Bewusstsein des konkret geschichtlichen und geschichtlich handelnden Menschen.

Sommersemester 1931

Im Sommersemester 1931 galt die vierstündige philosophische Vorlesung Tillichs der „*Geschichte der Ethik*“¹. Das Seminar über „*Die philosophische Grundlage der politischen Richtungen*“ konnte wohl als Lehrangebot für das Fach Soziologie gelten. Über diesen Gegenstand hatte Tillich mehrfach bereits an der Berliner theologischen Fakultät eine Vorlesung gehalten, so die Vorlesung „*Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart*“ (1919), „*Die religiösen und philosophischen Grundlagen der politischen Parteien*“ (im Zwischensemester 1919 sowie im Sommersemester 1922).² Außerdem bot er zusammen mit Max Horkheimer ein Proseminar: Lektüre eines philosophischen Schriftstellers an. Zusammen mit Kurt Riezler,

¹ So die Überschrift laut Vorlesungsmanuskript; laut Vorlesungsverzeichnis: „Geschichte der philosophischen Ethik“.

² Veröffentlicht in: EW XII, 1-258.

Adhémar Gelb und Max Wertheimer beteiligte er sich an einem philosophischen Kolloquium.

Seine philosophische Hauptvorlesung „*Geschichte der Ethik*“ bietet einerseits eine Interpretation der ethischen Grundschrift des Aristoteles, der „Nikomachischen Ethik“, andererseits kommen aber durch längere Exkurse und Vergleiche zwei weitere ethische Grundrichtungen der griechischen Antike zur Sprache, der Platonismus und der Stoizismus. Das Gemeinsame der drei Typen des griechischen Ethos sieht Tillich in der „Aufhebung der archaischen Unmittelbarkeit der ethischen Bindungen und Wertungen“ (338). Der *Platonismus* erhebt die aus der Unmittelbarkeit stammenden Möglichkeiten in die Transzendenz. Damit wird die Wirklichkeit verdoppelt. Den idealen Strukturen steht die Realität als das Schattenhafte und Unwirkliche gegenüber. Die ἐπιστήμη richtet sich auf die ἀλήθεια. Über beide aber ist das Gute erhoben. Es steht über der Korrelation von Denken und Wahrheit, es ist das Bedingende jener Korrelation. „Die Ontologie treibt in sich selbst über sich selbst hinaus“. (256) Das, wohin sie treibt, „ist das, was dem Sein Sein gibt, also das Ontologische trägt“ (ebd.). Das Gute ist das Seinsjenseits. Das aber bedeutet Tillich zufolge: „[D]aß es eine gestaltete Welt gibt, ist begründet in derjenigen Gestalt, die keine Seinsgestalt ist, aber auch kein abstraktes, d. h. seinsloses Sollen, sondern Ausdruck dafür, daß wir Ja sagen können und müssen zur Welt, die also das Sein als gesolltes, als sinnerfülltes Sein in sich trägt. Da das Seiende, sofern es Wesen ist, gut ist, so ist das Tragende alles Wesenhaften das Gute selbst.“ (256) Ontologie ist damit, so Tillich, „nur möglich, wenn sie übertroffen wird durch das, was in der Sphäre des Handelns als das Gute sich primär und unbedingt erschließt“ (256). Das Gute ist die das Ontologische begründende „Seins-Norm schlechthin, die sich dem Menschen primär im Handeln erschließt“ (257).

Im *Aristotelismus* werden die idealen Strukturen in die Immanenz verlegt. Damit tritt an die Stelle der doppelten Wirklichkeit eine Sphäre des Mittleren, die sich „in Stufen, Polaritäten und dynamischen Spannungen aufbaut“ (339). Das Einzelne und Konkrete erhält Realität. Die im Platonismus herrschende „mystische Transcendenzstimmung“ (339) – Tillich nennt sie auch die „Phaidon-Stimmung“ – wird im Aristotelismus durch wissenschaftliche Haltung ersetzt.

Einen dritten ethischen Grundtyp stellt der *Stoizismus* dar. Er misst die sittliche Wirklichkeit an radikalen ethischen Forderungen. Die Sphäre des Mittleren verschwindet. An deren Stelle tritt der

utopische Radikalismus, aber ohne Mystik. Die ethische Praxis wird maßgebend.

Alle drei Typen des Ethischen, die im Griechentum entwickelt werden, werden im Christentum wirksam. Der Platonismus wirkt im Augustinismus fort, der Aristotelismus im Thomismus, und der Stoizismus im Kantianismus. In ihm verschwindet das Mittlere des Aristotelismus und Thomismus zugunsten der formalisierten unbedingten Forderung der Vernunft.

Diese Typologie und ihre Aktualisierung durchziehen die Vorlesung, auch wenn die Interpretation der Nikomachischen Ethik im Vordergrund steht. In ihrer Konzentration auf die Interpretation eines bestimmten, klassischen Textes der Philosophiegeschichte ist diese Vorlesung Tillichs unter seinen Vorlesungen einzigartig. In keiner anderen Vorlesung setzte er bei seinen Hörern so sehr die Kenntnis der griechischen Sprache voraus wie in dieser.

Tillichs Idee einer „humanistischen Fakultät“

Mit seinem im Juli 1931 vor der Philologischen Fachschaft der Frankfurter Universität gehaltenen Vortrag über „Philosophische Prüfung und Universitätsreform“ (700-711) griff Tillich in die damalige Debatte über die Zukunft der Universität ein. Seit dem letzten Jahrhundert habe sich die humanistische Haltung der Universität, so Tillich, „in ein völliges Nichts aufgelöst“ (706). Die Wissenschaft sei zur Spezialwissenschaft geworden. Die Einheit von Wissenschaft und „humanistischer Haltung der Welt gegenüber“, wie sie in der deutschen Klassik noch vorhanden gewesen sei, sei „zur Zeit gänzlich aufgelöst“ (705). Ausführlich beschreibt er die Tendenzen, „in denen sich schon in der Realität die antihumanistische Struktur unserer Universitäten durchsetzt“ (ebd.). Der Humanismus werde nur noch als Fassade aufrechterhalten, hinter der einerseits die wissenschaftliche Forschung, andererseits die Berufsausbildung wohnen. Dem Humanismus habe man in diesem Gebäude ein paar Bodenkammern reserviert. Tillich schlägt nun vor, die Berufsausbildung, die mehr und mehr zur Aufgabe der Universität geworden sei, an Fachhochschulen vorzunehmen. Daneben soll eine „humanistische Fakultät“ errichtet werden, die einerseits der Wissenschaft und Forschung und andererseits der Haltung des Humanismus verpflichtet sei. Unter Wahrung ihrer Selbständigkeit sollen beide Institutio-

nen miteinander kooperieren. Über die konkrete Ausgestaltung des Neben- und Miteinanders von Fachhochschule und humanistischer Fakultät erfahren wir nichts. Der Sinn seines Vorschlags, so legt er dar, ist „die Rettung des Sinnes der alt-humanistischen Forderung, wenn auch nur noch an einer begrenzten Stätte“ (711), also in einer „humanistischen Fakultät“. Die „humanistische Fakultät“ soll darum „ein Korrektiv sein gegenüber den übermächtigen Tendenzen der geistigen Heteronomie“ (ebd.). Unter „Humanismus“ versteht er eine Geisteshaltung, für die „das radikale Fragen sich gerade bezieht auf die aktuelle Weltgestaltung, auf die Probleme unseres heutigen Ringens um die Wirklichkeit“ (709). Dies könne nur geschehen auf Grund eines Bewußtseins um „die Ganzheit unserer Situation“, die alle Bereiche unserer Kultur einschließt. „Das ist, was ich als gewandelten, bekehrten und vollkommen veränderten Humanismus aufs schärfste vertreten würde.“ (709) Sonst habe der Humanismus keine Zukunft mehr. Am Ende seines Vortrags stellt Tillich allerdings die Frage: „Will die Menschheit überhaupt so etwas wie Humanismus überhaupt? Will der menschliche Geist das noch oder will er darauf verzichten? Will er statt dessen sich begeben in die Heteronomie beliebiger Fächer oder Berufe oder in die einer bestimmten vorgegebenen dogmatisch gebundenen Einseitigkeit, die es unmöglich macht, dass radikal gefragt wird?“ (711) „Wollen Sie noch diesen Humanismus“, so fragt er seine Hörer, „wollen Sie noch das, was mir am wichtigsten ist, diese freie Haltung des Fragenkönnens auch gegenüber dem, worauf man unmittelbar steht, wofür man begeistert ist und unter Umständen bereit ist zu sterben?“ (711).

Tillich publizierte in der *Frankfurter Zeitung* eine gekürzte Fassung seines Vortrags unter der Überschrift „Gibt es noch eine Universität? Fachhochschulen und Universität“.¹ Der Artikel löste eine lebhafte Diskussion in der *Frankfurter Zeitung* aus, in der sich u. a. Erich Przywara SJ., Ernst Bloch, Eduard Spranger, Karl Jaspers und Siegfried Kracauer zu Wort meldeten und sich mit Tillichs Reformentwurf auseinandersetzten. Unter denen, die sich an der Diskussion beteiligten, war der Komponist Ernst Krenek der einzige, der Tillichs Idee der „humanistischen Fakultät“ als Korrektiv gegen die geistige Heteronomie aufgriff und ernst nahm. Die Humanität, die Tillich und ihm vorschwebte, so schreibt er in seinem Artikel, sei „vielleicht weniger eine Frage der Bewältigung eines bestimmten

¹ Wieder abgedruckt in: GW XIII, 144-149.

wissenschaftlichen Pensums als vielmehr eine Frage der Gesinnung, und die Erzeugung und Erhaltung solcher Gesinnung müsste die vornehmste Aufgabe der Universität sein“. Bei aller Spezialisierung des Fachwissens müsste den jungen Menschen „die unverrückbare Orientierung nach den humanen Gehalten, nach der Geistesfreiheit und Autonomie des Denkens, nach dem ‚radikalen Fragen‘, wie es Tillich nennt, vermittelt werden“. Dies aber sei in erster Linie abhängig von der Persönlichkeit und dem Wollen der Lehrer und derer, „die sie bestellen“. Wenn von ihnen auch über die Universität hinaus „kraftvoll und autoritativ der *Glanz der Menschenwürde und Geistesfreiheit ausstrahlt*“, dann werde man sich unter einer Universität auch wieder etwas anderes vorstellen als „einen Ort, wo Republikaner und Juden geprügelt werden ...“ Ob aber heute „eine hinreichend starke Tendenz zur ‚Rettung‘ der Humanität an den Universitäten und in den sie erhaltenden öffentlichen Institutionen besteht“, das – so Krenek – „ist die bange Frage, die wir uns genau wie Tillich vorlegen müssen“. ¹ Dass sie überhaupt gestellt werde, sei ein schlechtes Zeichen für ihre mutmaßliche Beantwortung.

Wintersemester 1931/32

Vom 15. Oktober 1931 bis zum 15. Oktober 1932 war Tillich Dekan der philosophischen Fakultät. Alle seine Lehrveranstaltungen galten im Wintersemester 1931/32 der Philosophie Hegels: eine vierstündige Vorlesung über *Hegel*, ein Seminar über Hegels „*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*“ und ein Proseminar: Lektüre ausgewählter Abschnitte aus Hegels *Geschichtsphilosophie*, das er gemeinsam mit Theodor Wiesengrund-Adorno hielt. Wiesengrund-Adorno hatte sich im Februar 1931 mit einer Arbeit über „Die Konstruktion des Ästhetischen bei Kierkegaard“ habilitiert. Tillich und Horkheimer waren die beiden Gutachter dieser Arbeit.²

Tillichs Manuskript seines Kollegs über Hegel sowie eine Nachschrift dieser Vorlesung (durch die Hilfsassistenten G. Siemsen und F.

¹ E. Kreneks Beitrag in der Frankfurter Zeitung vom 6.12.1931 ist wieder abgedruckt in: Dieter Thomae (Hg.), *Gibt es noch eine Universität? Zwist am Abgrund – eine Debatte in der Frankfurter Zeitung 1931-32*, Konstanz 2012, 54f.

² Tillichs Gutachten ist publiziert in: EW XI, 337-346.

Steinrath) sind im Jahre 1995 erstmals publiziert worden.¹ Mit Hegel ist in dieser Vorlesung ausschließlich der junge Hegel gemeint. So behandelt Tillich ausführlich Hegels Frühschriften, die *theologischen Jugendschriften* und die *Phänomenologie des Geistes*. Sein besonderes Interesse findet bei ihm der Zusammenhang von Religion und Politik im Denken des jungen Hegel. In seinem Vortrag „*Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands*“², den er am 18. Januar 1932 aus Anlass der Reichsgründungsfeier in der Aula der Frankfurter Universität hielt, geht Tillich deutlicher als in seiner Vorlesung auf die damalige politische Situation in Deutschland ein. Er nimmt hier den von Hegel als jüdisches Prinzip bestimmten Begriff der Entgegensetzung auf. Das deutsche Volk, so behauptet Tillich, habe kein einheitliches Schicksal gehabt, es sei „von Anbeginn an ein Volk der Entgegensetzungen“.³ Sein Schicksal sei bestimmt durch das Prinzip, das Hegel als das „jüdische Prinzip“ abgeleitet und in seinen Lebensbegriff aufgenommen habe. Es sei verständlich, so fuhr er fort, „wenn in diesem Volk der Wunsch lebt, einmal ein Ende zu machen mit diesen Entgegensetzungen, eine einheitliche, ganz auf sich gestellte Nation zu werden“, und wenn heute „im Namen eines ungeformten Lebensdranges Kampf angesagt wird allem, was objektiv, was Geist, was Entzweiung ist“.⁴ Vor einem solchen Kampf aber warnt Tillich: „Aber hüten wir uns, zu solchen zu werden, die nach Hegel gegen das Schicksal anrennen“. Was in anderen Völkern gelungen sei, könne unserm Wesen widersprechen. Einen „Mythos unseres Raumes“ zu schaffen, sei, wie Hegel gesehen habe, unmöglich. Der Polytheismus des räumlichen Nebeneinander kehre nicht wieder. „Wir sind durch Judentum und Christentum zeitgebundenes Volk geworden. Das jüdische Prinzip ist unser eigenes Schicksal geworden und eine *secessio judaica* wäre eine Trennung von uns selbst.“⁵ Die christlichen Völker seien immer wieder einem „raumgebundenen Polytheismus“ verfallen, oft durch die Theologie unterstützt. Aber der Mensch könne nicht zurück zur Unmittelbarkeit, in eine Lage, „in der das Prinzip der Entgegensetzung, die jüdisch-prophetische

¹ EW VIII: Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32), Berlin /New York 1995.

² In: GW XII, 125-150.

³ GW XII, 148.

⁴ GW XII, 149.

⁵ Ebd.

Brechung der Unmittelbarkeit zurückgenommen ist“.¹ Die geistigen und politischen Bewegungen, die heute eine nationale Einheit erzwingen wollen, „erfüllen deutsches Schicksal nicht“, diejenigen aber, „die wissen, daß das Prinzip der Entgegensetzung nicht aufgehoben werden kann, sondern menschliches Sein überhaupt erst möglich macht“, und die „in Einheit mit der prophetischen und christlichen Tradition vor den Götzen des Raumes nicht niederknien“, erfüllen die Forderung, „die heute an Deutschland gestellt ist“, die „Dämonie des Nationalismus in sich zu brechen“ und „frei zu sein für die Zeit, das heißt, für die einheitliche auf das Menschheitsziel gerichtete Geschichte“.² So gegenwartsnah und politisch versteht Tillich die Schriften des jungen Hegel.

Sommersemester 1932

Tillichs vierstündige philosophische Hauptvorlesung des Sommersemesters 1932 trug den Titel „*Die Philosophie der deutschen Klassik*“³. Im Seminar behandelte er Kants „*Kritik der Urteilkraft*“. Wiederum führte er zusammen mit Theodor Wiesengrund-Adorno ein Proseminar durch. Sein Gegenstand war Lessings „*Erziehung des Menschengeschlechts*“.

Der 100. Todestag Goethes, die Verleihung des Namens Johann Wolfgang Goethe-Universität an die Frankfurter Universität durch den Preußischen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung am 10. Juni 1931, aber auch seine im Nationaltheater Mannheim am 20. März 1932 gehaltene Gedenkrede zum 100. Todestag Goethes⁴ – sie stand unter dem Thema „*Goethe und die Idee der Klassik*“⁵ – mögen das Thema der philosophischen Hauptvorlesung über „*Die Philosophie der deutschen Klassik*“ angeregt haben, hatte er doch in seiner Vorlesung ein Kapitel über „*Goethes Naturauffassung*“ und ein weiteres über „*Goethe als Gegenstand einer Philosophie der Klassik*“ (341) vorgesehen. Wie in seiner Gedenkrede

¹ GW XII, 150.

² Ebd.

³ So laut Vorlesungsmanuskript; laut Vorlesungsverzeichnis: „*Die philosophischen Ideen der deutschen Klassik von Lessing bis Novalis*“.

⁴ Die Gedenkrede hatte ursprünglich Friedrich Gundolf halten sollen. Er war am 12. Juli 1931 verstorben.

⁵ GW XII, 112-124.

unterscheidet er in seiner Vorlesung einen weiten und einen engen Begriff von Klassik. Nach seinem allgemeinsten Begriff ist Klassik die Einheit von Leben und Form. In jeder Form ist ein Gehalt, ein Sein, eine Lebensmöglichkeit, die zur Lebenswirklichkeit geformt wird. Klassisch in diesem Sinne ist „jede ursprüngliche Verwirklichung eines ursprünglichen Prinzips“ (359). Dabei werden tradierte Formen zerbrochen, die „eine klassizistische Form-Tyrannie“ (ebd.) ausüben. Außerdem muß eine neue Form verwirklicht werden, die an die Stelle der alten tritt. Dieser Begriff der Klassik widerspricht, wie Tillich hervorhebt, dem Gedanken eines Klassizismus, der ewig gültige Formen für klassisch hält. Klassik bedeutet Tillich zufolge „Revolution“, „Formzerbrechung“, „Erst-Verwirklichungen neuer Prinzipien“ (360).

Der Begriff „Klassik“ hat für Tillich aber auch eine geschichtliche, engere Bedeutung. Klassik ist zweimal in der abendländischen Geschichte realisiert worden: in der griechischen und in der neueren Klassik. Der griechischen Klassik geht die griechische Archaik voraus. Archaik (der Begriff stammt aus der Kunstgeschichte) ist das Gebundene, noch nicht in Subjekt und Objekt Gespaltene, das Mythische oder Halbmythische, Vorrevolutionäre. Die Archaik endet mit der Erhebung der Subjektivität aus der Gebundenheit: der Aufklärung. Sokrates nimmt den Satz des Protagoras auf, der für alle Aufklärung gilt: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“. Er führt den Satz weiter, aber entkleidet ihn des Subjektivismus. Das „Doppelgesicht“ des Sokrates zeigt den Sinn der griechischen Klassik: „Sie ist Vollendung und Überwindung zugleich der revolutionären Aufklärung“ (362), „endgültige Brechung der Archaik“ und „Wiederaufnahme des archaischen Gehaltes auf neuer Basis“ (ebd.). Das ist Klassik: „Archaischer Gehalt auf dem Hintergrund der revolutionären Aufklärung und dem Boden der Humanitas“ (ebd.). Dies zeigt die Plastik der Klassik, wenn sie den Menschen nicht nachbildet, sondern ihn zum Maß des Göttlichen macht. So auch die Philosophie der Klassik, Plato unter dem Übergewicht des Archaischen, Aristoteles unter dem Übergewicht des Rationalen. Tillich nennt diese Klassik religiös, aber sie ist im Unterschied zur archaischen Gebundenheit autonom. Der Mensch, der sich von der „ungespaltene Einheit“ losreißt, kann „jenseits des ungespaltenen Seins dieses als das seine wiederfinden“ (364). „Er kann den göttlichen Gehalt als menschliche Form haben. [...] Er kann fragen. Er kann fragend sich losreißen, sich allem gegenüberstellen. Und er kann – dies ist das größte Wun-

der – antworten.“ (364) „Denn das heißt ja: Losgerissen sein und doch haben, was gegenübersteht. Dieses Haben in der Antwort ist aber möglich [...], weil der Mensch, wenn er sich hat, eben die Form des Anderen hat.“ (364) „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?“, so hatte Goethe gefragt (ebd.). Weil der Mensch das Maß, nach dem alle Dinge gestaltet sind, in sich hat, ist er selbst das Maß aller Dinge. Dies ist für Tillich griechische Klassik. Hier vereinigen sich Archaik und Aufklärung zur Autonomie. Sobald die Klassik aber Form und Objekt geworden ist, ist sie nicht mehr Klassik, sondern Nachahmung von Klassik, also Klassizismus. Das gilt selbst für die Klassiker Plato und Goethe. Insofern ist Klassik, „ein historischer Moment“ und „einmalig“. „Sie ist ein Augenblick, ein Übergang, eine Zeitenfülle, kein Muster für jede Zeit.“¹

Tillich behandelt in seiner Frankfurter Vorlesung Lessing als Vollender und Überwinder der Aufklärung, so die von Lessing herausgegebenen Fragmente des Reimarus und zur Ergänzung einige theologische Schriften, so auch Lessings „Gedanken über die Herrnhuter“, die „Axiomata“ gegen Goeze, die Freimaurergespräche („Ernst und Falk“), die „Erziehung des Menschengeschlechts“, sodann vor allem den Spinozismusstreit. In einem zweiten Kapitel wird Herder als Gegner der Aufklärung und „unmittelbarer Bereiter der Klassik“ vorgestellt. Das Problem, das Herder sich stellt, ist Tillich zufolge der Mensch. Tillich behandelt aber nicht die Theologie Herders, sondern dessen Schriften zur Sprachphilosophie, Geschichtsphilosophie und Metaphysik. Für Herder ist wie für Lessing der Mensch das Maß. Sofern das Über- und Untermenschliche diesem Maß widerstreitet, wird es negiert. Das Maß, an dem gemessen wird, ist der neue Mensch, der ganze Mensch. Herder geht es, so Tillich, um die Ganzheit des Menschen gegen den Dualismus von Subjekt und Objekt oder den Monismus der reinen Objektivität. Tillich führt diese Traditionslinie des Humanismus auf die Philosophie der Renaissance zurück, ihren Gipfel sieht er in Goethe und Schelling.

Zu Goethe gibt es in Tillichs Vorlesungsmanuskript keine Aufzeichnungen. Seiner Vorlesung wird er seinen zuvor gehaltenen Mannheimer Vortrag über „*Goethe und die Idee der Klassik*“ zugrundegelegt haben. Klassik, so heißt es in Tillichs Goethe-Vortrag, „ist der Augenblick – und nur dieser Augenblick –, wo die archaische Substanz, die tragenden Mächte des Lebens, aus der mythisch-

¹ GW XII, 121.

vorzeitlichen Bindung befreit, eingehen in die autonome Form des Denkens und Schauens“.¹ Für Goethe seien „die Griechen des klassischen Augenblicks ihrer Geschichte“, so Tillich, „Maß und erste Verwirklichung alles dessen, was Klassik sein kann“.² Auch in Goethes Klassik verwirklicht sich das Prinzip der griechischen Klassik: die Vereinigung von Archaik und Aufklärung in der Autonomie des Menschen, in der Weltfrömmigkeit, der inneren Unendlichkeit, der Einheit von Ruhe und Bewegung, deren Symbol die Kreisbewegung ist. Spätestens an dieser Stelle zeigt sich Tillichs Distanz zu Goethes Idee der Klassik und zur Idee der Klassik überhaupt. Als einen Augenblick und Übergang hatte er das Klassische ja schon bezeichnet und vom Klassizismus, der die Klassik nachahmen will, unterschieden. Am Ende seines Vortrags aber stellt er der Klassik die Prophetie gegenüber, die wie die Klassik vom einzelnen Menschen ausgeht, ihn aber um eines Übergreifenden willen, um des Reiches Gottes willen, in rationaler Sprache: des Reiches der Gerechtigkeit willen formen will. Die Klassik „isoliert den Einzelnen, während die Prophetie ihn in die geschichtliche Bewegung hineinwirft“.³ So bleibe die Klassik ein „begnadeter Augenblick“⁴. Klassik sei „Vorwegnahme höchsten menschlichen Seins“ und nur in Augenblicken möglich.⁵ Goethe sei ein solcher Ort der Vorwegnahme dessen, was Vollendung ist. Unserer Realität angemessen aber ist nicht die Idee der Klassik, sondern die Prophetie. Damit klingt die Grundthese der „*Sozialistischen Entscheidung*“ an, der Schrift, die am 9. November 1932 mit dem Vorwort abgeschlossen und noch im Verlauf des Wintersemesters 1932/33 und kurz vor der Machtübernahme durch den Nationalsozialismus ausgeliefert wird. In seinen „*Zehn Thesen*“ aus dem Jahre 1932, die sich gegen die „Zehn Richtlinien der Glaubensbewegung Deutsche Christen“ richteten, hatte er dem Protestantismus der Gegenwart bescheinigt, dass ihm „ein prophetisch begründetes, gesellschaftskritisches Prinzip“ fehle. Ihm fehle auf lutherischem Boden „der Wille, die Wirklichkeit nach dem Bilde des Reiches Gottes zu gestalten“. Der Protestantismus habe aber „seinen prophetisch-christlichen Charakter darin zu bewähren, daß

¹ GW XII, 116.

² GW XII, 117.

³ GW XII, 121.

⁴ GW XII, 122.

⁵ GW XII, 124.

er dem Heidentum des Hakenkreuzes das Christentum des Kreuzes entgegenstellt“. Er habe jedes menschliche Tun „unter das Gericht und die Hoffnung der prophetisch-urchristlichen Reichgottesverkündigung [zu] stellen“.¹ Die Idee der Klassik hat mit der Prophetie und der urchristlichen Reichgottesverkündigung nichts gemeinsam. Am Ende seines Goethe-Vortrags spricht Tillich dies aus: „Die Klassik bleibt begnadeter Augenblick. Die Führung der unbegnadeten Welt aber übernimmt die Prophetie, die religiöse und noch viel mehr die profane“.²

Wintersemester 1932/33

Im Wintersemester 1932/33 hält Tillich eine vierstündige Vorlesung über „*Fragen der systematischen Philosophie*“³ und in Verbindung damit ein philosophisches Kolloquium. Gegenstand eines philosophischen Seminars waren die Begriffe „*Immanent – Transzendent (Transzendental)*“. Ein detaillierter Themenplan mit Literaturangaben ist erhalten. Wiederum gemeinsam mit Theodor Wiesengrund-Adorno bot er außerdem ein Proseminar über Simmels „*Hauptprobleme der Philosophie*“ an.

In seiner Vorlesung „*Grundfragen der systematischen Philosophie*“, seiner letzten an der Frankfurter Universität gehaltenen Vorlesung vor seiner Entlassung, behandelt Tillich ein spezielles Thema seiner Geschichtsphilosophie, das er bisher noch nicht erörtert hatte: das Problem unserer geschichtlichen Existenz heute, d. h. nach dem Zerbrechen des liberalen Harmoniegläubens und angesichts der Dämonien der Gegenwart. Die zur gleichen Zeit publizierte Schrift „*Die sozialistische Entscheidung*“ kann als Weiterführung und Konkretisierung dieser im Manuskript unabgeschlossenen Vorlesung gelesen werden.

Tillich setzt ein mit der These, dass die Fragen, die im Ernst als Fragen der systematischen Philosophie gelten können, ihren Grund in einer Lebensnot haben, die überwunden werden will. Er beschreibt fünf Perioden der Lebensnot und ihrer Überwindung – von der

¹ MW III, 270f.

² GW XII, 122.

³ So laut Vorlesungsmanuskript; laut Vorlesungsverzeichnis: „Grundfragen der systematischen Philosophie“.

griechischen Philosophie über die Spätantike, das Spätmittelalter, die Renaissance zur Gegenwart. Die Gegenwart sieht er durch das Zerschneiden des liberalen Harmoniegläubens bestimmt. Erstmals in der Geschichte des Menschen stellt sich, so führt Tillich aus, die Frage nach unserer geschichtlichen Existenz in aller Radikalität. Der Mensch der Gegenwart ist nicht mehr Träger der Herrschaft, er ist auf sich selbst zurückgeworfen, er wird sich selbst zur Frage. Tillich sieht diesen Rückzug des Menschen auf sein Selbst in der Philosophie Descartes', Kierkegaards und vor allem Heideggers sich vollziehen. Die geschichtliche Konkretion der Frage nach unserer geschichtlichen Existenz sieht er nur dann erreicht, wenn nicht das Selbst in seiner Selbstmächtigkeit, sondern das „Wir“ der tatsächliche Träger der Frage nach unserer geschichtlichen Existenz ist (606ff.). Er nennt vier Formen dieser Frage (609ff.). Die ersten drei sind religiös-politische Formen, in denen die Gewichte des Religiösen und Politischen entweder ausgeglichen sind oder zur einen oder anderen Seite hin dominieren. Die vierte Form ist die philosophische Form der Frage. Das Besondere des philosophischen Fragens ist dies, dass es auf eine Vertiefung des Seinsverständnisses zielt. Statt von „Erkenntnis“ und „Verstehen“ spricht Tillich, wie schon in seiner Vorlesung über Geschichtsphilosophie vom Wintersemester 1929/30, von „Begegnung“ (612f.). In der Begegnung mit dem Sein geht es um das eigentliche Sein, um das Sein, „das sich selbst zur Entscheidung stellt“ (613). In solcher Begegnung wird über den Sinn von Sein entschieden.

Den Grund unserer Frage nach unserer geschichtlichen Existenz sieht Tillich in dem Bruch zwischen unserem Wesen und unserer Existenz. Existentielles Denken geht von der Erfahrung der Negativität aus. Für Tillich ist diese Negativität der Zerfall der Wir-Einheit. Sie wird vom Mythos vom Turmbau zu Babel als Sprachverwirrung geschaut. Ihm liegt das Bewusstsein einer ursprünglichen, aber nun verlorenen Wir-Einheit zugrunde. Jede geschichtlich verwirklichte Einheit ist Ausdruck des Zerfalls der ursprünglichen, eigentlichen Einheit.

Was der Mythos vom Turmbau schaut, ist geschichtliche Wirklichkeit und zwar in einem doppelten Sinne. Erstens: Wir haben keine transzendent begründete Einheit mehr. Das Wir war einst das geschichtskonstituierende Wir der Christenheit. Es hatte ein „Woher des Vergangenen, ein Wozu des Zukünftigen und eine Forderung des Gegenwärtigen“ (629). Dieses alles fehlt uns heute. Wir „stehen

irgendwo in der Zeit“, haben kein „ins Transzendente weisendes Wozu, sondern gehen ins Unbestimmte weiter“ (629).

Zweitens: Der transzendente Grund unserer geschichtlichen Existenz versank, als man die Wir-Einheit immanent zu begründen versuchte, indem man Natur und Gesellschaft der Gestaltung unterwarf. Voraussetzung des Herrschaftswillens war der Harmonieglaube. Die Tragik der großen liberalen Harmonie-Idee besteht darin, dass sie in tiefe Widersprüche und Konflikte trieb: in die Klassengesellschaft und in den Nationalismus, also in die Zerspaltung der Wir-Einheit. Wir haben keine Vergangenheit, aus der wir vorwärtsgehen auf ein Wozu, wie es der Fortschrittsglaube noch hatte. Wir haben auch keine Forderung für unser Handeln in der Gegenwart. So versuchen wir, aus unserer geschichtlichen Existenz zu flüchten. Tillich beschreibt drei solcher Fluchtversuche (631ff.). Der erste Versuch ist der, aus der Geschichte in ein vorgeschichtliches Wir zu flüchten. Der zweite besteht aus der Vergegenständlichung des Subjekts; sie macht das Subjekt zum Ding. Die dritte Form ist die Flucht in das Selbst. Ihre philosophische Form findet sie in der Existentialphilosophie Kierkegaards und Heideggers. In ihr werden die Geschichte und das Wir aufgelöst.

Außer den drei Fluchtwegen nennt Tillich fünf „bürgerliche Verhüllungsformen zur Verdeckung der zerbrochenen Harmonie“ (633f.). Sie verdecken den Zerfall unserer geschichtlichen Existenz. Es ist aber eine wichtige Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie, so Tillich, den Zerfall unserer geschichtlichen Existenz aufzudecken und nach dem Aufbau unserer geschichtlichen Existenz radikal zu fragen. Der Ideologiekritik und der Psychoanalyse kommt die Aufgabe zu, die Verhüllungen zu entlarven und zwar in fünffacher Richtung: 1. gegen die Meinung, für unsere geschichtliche Existenz sei die Transzendenz konstitutiv, 2. gegen den Harmonieglauben als innergeschichtlichen Grund unserer geschichtlichen Existenz, 3. gegen die Flucht in das vorgeschichtliche Wir, 4. gegen die Flucht in die Wir-lose Gegenständlichkeit und 5. gegen die Flucht in das Selbst.

Die Frage, die sich nun stellt, ist für Tillich die Frage nach dem Aufbau unserer geschichtlichen Existenz. „Alle Entscheidungen der Gegenwart, geistige, politische, ökonomische“, so Tillich, „gehen um diese Frage“ (634). Die philosophische Besinnung kann die notwendige Entscheidung nicht selber treffen, sie kann aber eine Entscheidung, „die irgendwie schon geschehen ist“ (634), begrifflich durchdringen.

Die Begriffe „Zerfall“ und „Aufbau“ will Tillich als existentialgeschichtliche, nicht als biologisch-naturalistische Begriffe verstanden wissen. „Zerfall“ und „Aufbau“ sind nicht Fakten, die hinzunehmen sind, sondern sie gehen uns selbst als geschichtlich Existierende an und stellen uns in die Situation der Entscheidung. Auch die Kirche, so Tillich, kann einmal verfallen. Und dennoch hat das Neue Testament recht, wenn es behauptet, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen können. Die Kirche ist „Konstituens geschichtlicher Existenz überhaupt“. Tillich fügt aber hinzu: „Wo sie das ist, bleibt unentschieden, aber *daß* sie irgendwo ist, unsichtbar, wie sie selbst ihre wesentliche Seite nennt, das ist Sache der Entscheidung über uns selbst als geschichtlich Existierende, als Wir und damit als das Prius philosophischen Fragens überhaupt“. (636) Das philosophische Fragen hat ein Prius: die auf dem Boden des Vorentschiedenen sich vollziehende neue Entscheidung, die unsere Entscheidung und zugleich eine Entscheidung über uns selbst ist.

Tillichs Vorlesung endet mit einer Beschreibung existentialgeschichtlicher Strukturen und ihrer Erkenntnis. Den Zerfall unserer geschichtlichen Existenz führt er auf das Eindringen der Gegenständigkeit sowie der Selbstheit zurück. Einer der Schlussgedanken ist der „Selbstbehauptung des Selbst gegen das Wir“ (664) gewidmet. Durch die Erhebung des „einsamen Selbst“ im Protestantismus, so Tillich, sei die Kirche als „konkrete maßgebende Wir-Einheit“ (664) an ihr Ende gekommen. Die transzendente Substanz des Selbst habe sich aufgelöst. Durch das autonom entscheidende Selbst habe sich auch die immanente Substanz aufgelöst. Höchste Existenzform des Selbst sei die „Selbst-Mächtigkeit“ (664). Mit dem Zerfall des Wir durch das Selbst ist aber auch das Selbst zerfallen. Mit diesen Reflexionen über den Zerfall unserer geschichtlichen Existenz bricht Tillichs Manuskript ab.

*Tillichs Frankfurter Vorlesungen und Seminare
im Urteil seiner Schüler*

In seinem zeitgeschichtlichen Schlüsselroman „*Der Urfreund*“¹ schildert Dr. Kurt Mautz, ein Schüler Tillichs und Wiesengrund-Adornos in den Jahren 1930–1933, die politischen Spannungen und Kämpfe

¹ Paderborn 1996.

in der damaligen Frankfurter Studentenschaft, am Beispiel seines Freundes, des späteren Germanisten Wilhelm Emrich. Wir erfahren aber auch, wie Tillichs „ebenso tiefsinnige wie streitbare Philosophie“ verstanden wurde und welche Ausstrahlung von ihm und seinen Vorlesungen ausging. „Für Paulus [gemeint ist Tillich]“, so berichtet sein damaliger Hörer Mautz, „war Philosophie keine rein akademische Angelegenheit, sie hatte es mit unseren Nöten, Ängsten und Hoffnungen zu tun“.¹ An Tillichs Vorlesung „*Die Entwicklung der Philosophie von der Spätantike zur Renaissance*“ vom Wintersemester 1930/31 erinnert er mit folgenden Worten: „Er konnte lesen, worüber er wollte, man war immer gespannt bei der Sache. Für ihn gab es kein Thema, das nicht aktuell gewesen wäre. Wen es sonst fröstelte, wenn er das Wort *Scholastik* hörte, der saß bei Paulus im Kolleg über die Philosophie der Scholastik und verfolgte mit brennendem Interesse den Streit um die Frage, ob die Allgemeinbegriffe *vor* den Dingen (*ante res*) oder *in* den Dingen (*in rebus*) existierten oder ob sie erst nachträglich (*post rem*) als bloße Namen entstanden seien. Es war spannend wie ein Krimi. Tatsächlich war es in diesem Streit ja auch kriminell zugegangen, es hatte Verketzerungen, Verfolgungen, Hinrichtungen gegeben. Bei allen Fragen, die Paulus anschnitt, handelte es sich um Fragen der eignen Existenz. Die der Vergangenheit enthielten im Keim schon die der Gegenwart. So ergaben sich verblüffende Zusammenhänge und Parallelen: zwischen Augustinus und Husserl, Bonaventura und Heidegger, Duns Scotus und Max Scheler. Oft staunte man, wer vor fünfhundert bis tausend Jahren schon wen oder was antizipiert hatte. In den Kloster- und Domschulen des Mittelalters gab es verkappte Existentialisten, Sozialisten, Positivisten.“²

Kreifeld alias Wilhelm Emrich, so berichtet Mautz weiter, „geriet in Feuer“, wenn er von Tillich sprach: „Ein prächtiger Mensch, dieser Paulus, eine charismatische Persönlichkeit, deren Ausstrahlung sich niemand entziehen könne, eine Art Prophet, mit einem Apostelkopf wie von Tilman Riemenschneider. Die Studenten strömten nur so in seine Vorlesung, füllten den Hörsaal bis auf den letzten Platz, saßen noch auf den Fensterbänken, auf dem Podest und den Stufen zum Katheder. Und nicht nur Studenten, auch eine Menge Gasthörer, piekfeine Leute darunter, Damen aus der Hautevolee. Wenn Paulus

¹ Der Urfreund, 40.

² Ebd., 39f.

spreche, herrsche eine elektrisch geladene Stille im Saal. [...] Es schien sich um eine theologische Existenzphilosophie zu handeln, um eine Synthese aus Jakob Böhme und Karl Marx. Bedeutungsschwangere Worte schwebten in der Luft. Ich verstand nicht alles. Kreifeld gab zu, dass sich diese Philosophie schwer vermitteln lasse, man müsse eben Paulus selber hören, der mit seiner ganzen Seinsmächtigkeit hinter allem stehe, was er sage. *Seinsmächtigkeit* war auch so ein bedeutungsschwangeres Wort“.¹

Karl Korn spricht in seiner Autobiographie² von den „vielfältigen linken Schattierungen, die es damals rund um das philosophische Seminar gab und die auf die Geisteswissenschaftler [...] keineswegs allemal positive Faszination ausübten“. Es sei irrig, so schreibt er, sie einfach auf den Nenner „Marxismus“ zu bringen. Inzwischen wisse man, wer der religiöse Sozialist Paul Tillich war. „Schon damals kam ein stark existentialistischer Zug in den wohl meistbesuchten Vorlesungen, die er in der Aula halten mußte, weil anders die Fülle der Zuhörer und Zuhörerinnen nicht zu fassen war, zum Vorschein“.³

Dolf Sternberger, der bei Tillich 1932 mit einer Arbeit über Heideggers Existentialontologie promoviert worden war⁴, erinnerte 1965 in einem Nachruf für Tillich⁵ nicht an die Vorlesungen, sondern an die Seminare, die Tillich in Frankfurt hielt. „Schon in den langentschwundenen Zeiten, da er den philosophischen Lehrstuhl in Frankfurt innehatte, um 1930“, so schrieb er, liebte er es, Seminare mit anderen gemeinsam zu halten, zu zweien, zu vieren, ja zu fünf, und die große Zeit der Frankfurter Kantgesellschaft war gleichermaßen durch diese von ihm angeregte fortdauernde, stets hochbewegte Diskussion gekennzeichnet. Damals waren so unterschiedlich geprägte Geister wie Wertheimer, der Gestaltpsychologe, Kurt Riezler, der Ontologe des Schönen, und Karl Mannheim, der melancholische Analytiker der Gesinnungen, unter seinen Partnern. Wir Studenten gerieten in einen Rausch des teilnehmenden Denkens, zugleich in fruchtbare Unsicherheit, wo die Wahrheit liegt. Jede Sitzung fand ihre Fortführung im Café Laumer in der Bockenheimer Landstraße,

¹ Ebd., 37.

² Karl Korn, *Lange Lehrzeit. Ein deutsches Leben*, Frankfurt am Main 1975.

³ K. Korn, ebd., 132.

⁴ *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existential-Ontologie*, Leipzig 1934.

⁵ Dolf Sternberger, Ein Nachruf für Paul Tillich, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 25.10.1965.

einem wunderbar ungemäßen Milieu, worin sich der geistige Eifer gegen die Süßigkeit des Dekors wie der Genüsse zu behaupten hatte. Aber Tillich liebte das.“

*Tillichs Absicht: eine Rückkehr an die
Berliner theologische Fakultät*

Ende des Jahres 1932 hatte Tillich die Absicht, die Frankfurter philosophische Fakultät zu verlassen und an die Berliner theologische Fakultät zurückzukehren. In Berlin war durch die Emeritierung von Arthur Titius ein Lehrstuhl für Systematische Theologie frei geworden. Wieder hatte Erich Seeberg, der wissenschaftspolitisch einflussreiche Berliner Kirchenhistoriker, in dieser Angelegenheit Kontakt zu Tillich aufgenommen. Schon drei Jahre zuvor hatte Tillich von Dresden aus an die Berliner Fakultät wechseln wollen – auf den Lehrstuhl von Reinhold Seeberg. Tillichs Vorhaben, das vor allem durch den preußischen Kultusminister Becker, aber auch durch Erich Seeberg unterstützt worden war, war am Widerstand des Evangelischen Oberkirchenrats gescheitert. Wie sehr Tillich in seiner Frankfurter Zeit, jedenfalls Ende des Jahres 1932, daran interessiert war, an die Berliner theologische Fakultät und damit von der Philosophie zur Theologie bzw. Religionsphilosophie zurückzukehren, zeigen seine Briefe an Erich Seeberg vom November und Dezember 1932.¹

In einem Brief vom 24. November 1932 an Erich Seeberg beschrieb Tillich zunächst im Blick auf die zu besetzende Systematik-Professur seine eigene theologische Position. Er tat dies im Wissen darum, dass er mit seiner Kritik der dialektischen Theologie bei Erich Seeberg offene Türen einrennen würde. Die dialektische Theologie habe sich, so schrieb er, gründlich geändert, sie sei „eindeutig zur Orthodoxie übergegangen“.² Er erlebe es ständig, „wie selbst von den wohlwollenden Kreisen aller geistig in Frage kommenden Schichten des Volkes die Entwicklung des Protestantismus als völlig hoffnungslos angesehen wird, und zwar gerade wegen der Ausscheidung des

¹ Vgl. vom Vf., „Vielleicht kommen wir nun doch zu einer gemeinsamen Arbeit in Berlin.“ Paul Tillichs Briefe an Reinhold und Erich Seeberg (1924-1935), in: International Yearbook for Tillich Research. Theology and Natural Science, Vol. 7, 2012, 211-253, hier: 239-243.

² Ebd., 240.

autonomen und liberalen Elementes in der letzten Entwicklung“.¹ Würde jetzt die liberale Professur in Berlin geopfert – „und das würde sie, wenn ein Dialektiker sie bekäme“ – , dann sei dies die Konsequenz „einer auf unabsehbare Zeit sich auswirkenden sektenhaften Absperrung und Verhärtung des deutschen Protestantismus“. Er glaube, so wandte sich Tillich direkt an Erich Seeberg, „dass Sie unter diesen Gesichtspunkten eine schwere Verantwortung für die wissenschaftliche Theologie und damit für den Gesamtprotestantismus haben“.² Für das praktische Vorgehen empfehle er „in erster Linie“, „Dialektiker auf der Liste zu vermeiden“.³ Ließen sich aber Dialektiker nicht vermeiden, so würde er „unter allen Umständen“ Gogarten ausschließen. Gogarten komme als „Hauptvertreter der systematischen Theologie in Deutschland schlechterdings nicht in Frage“.⁴ Systematisch der Beste sei zweifellos Emil Brunner, aber Karl Barth habe „durch seine menschliche Breite und geschichtliche Wirkung den ersten Anspruch auf Nennung“.⁵ Schwieriger sei eine „liberale Liste“. Horst Stephan sei besser als Georg Wobbermin. Auch Georg Wehrung komme in Frage, obwohl er keine eindrucksvolle selbständige systematische Position habe. Aber es sei vielleicht ganz gut, die Entscheidung zu verschieben, „bis die Dinge im liberalen Lager sich geklärt haben“.⁶

In einem weiteren Brief an Erich Seeberg⁷ dankte er ihm für dessen „Mitteilungen“ über die Berliner Professur und unterbreitete ihm einen Vorschlag, bei dem, wie er ihm schrieb, „persönliches Interesse und sachliche Situation zusammentreffen“. Er habe bereits einen ähnlichen Vorschlag Ministerialrat Richter in Berlin gemacht, dieser habe aber etatrechtliche Bedenken gehabt. Durch die Emeritierung von Titius sei die Lage nun eine andere und sein Vorschlag durchführbar. Konkret schlug er vor, „als Religionsphilosoph resp. Religionswissenschaftler“ (so sei er auch in Dresden genannt worden) eine ordentliche oder außerordentliche etatsmäßige Professur an der theologischen Fakultät zu übernehmen. Diese sei als „Verbindungs-

¹ Ebd.

² Ebd.

³ Ebd., 241.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., 242.

⁷ Brief vom 11. 12. 1932, ebd., 242f.

professur zur Philosophie“ zu denken und soll die alte Pfeleiderersche Tradition fortsetzen. Dazu solle die Stelle von Titius benutzt werden. Um dem Evangelischen Oberkirchenrat entgegenzukommen und um eine der Situation von 1929 ähnliche Situation zu vermeiden, schlägt Tillich einen „Vertrag“ (!) vor, in dem er sich verpflichtet, „an den Prüfungen der Theologen nur als ein philosophischer Prüfer teilzunehmen“ und in seinen Vorlesungen „auf die eigentliche Dogmatik (Dogmatik II) oder wie es sonst definiert werden soll“, zu verzichten.¹ Mit der Abhaltung der bisher von Titius gehaltenen Vorlesung über Dogmatik II und den entsprechenden Übungen sowie der Prüfung der Kandidaten in diesen Fächern sollten die Systematiker Cajus Fabricius und Arnold Stolzenburg beauftragt werden. Bei dem „völligen Fehlen von Religionsphilosophie“ in den theologischen Fakultäten schein ihm diese Lösung „mindestens bis auf weiteres“ eine angemessene Lösung zu sein. Sie habe den Vorzug, „sich durchsetzen zu lassen und zugleich meinen eigentlichsten Wünschen und Fähigkeiten zu entsprechen“.²

Tillichs Vorschlag scheint Erich Seeberg überzeugt zu haben. In einem persönlichen Schreiben an seinen Greifswalder Kollegen Rudolf Hermann vom 22. Dezember 1932³ teilt er ihm mit, er hoffe, „die Nachfolge Titius [...] jetzt vernünftig machen zu können“. Was er unter „vernünftig“ versteht, umschreibt er so: „Prinzip: Religionsphilosoph, also kein Dialektiker“⁴. Als „vernünftig“ versteht Seeberg aber auch die „Kopulation“ von Tillich und Stolzenburg auf der Berliner Vorschlagsliste. Gemeint ist, dass Tillich sich auf Religionsphilosophie beschränkt und „als ‚Abschirmung‘ seiner kirchlichen Todesstrahlen neben sich Stolzenburg [bekommt], mit Auftrag für spezielle Dogmatik“. Tillich „prüft im theologischen Examen Philosophie“, so heißt es weiter in Seebergs Brief an Hermann. Der „Witz“, so Seeberg, liege in dieser „Kopulation von Tillich und Stolzenburg“.⁵ Auf den zwei Berliner Vorschlagslisten erscheint diese „Kopulation“, auf der ersten Liste nach Wobbermin auf Platz 2, auf der anderen Liste auf Platz 1. Eben diese Lösung, einen Verzicht auf

¹ Ebd., 243.

² Ebd., 243.

³ Arnold Wiebel (Hrsg.), Rudolf Hermann – Erich Seeberg. Briefwechsel 1920–1945 (Greifswalder theologische Forschungen, Band 7), Frankfurt am Main u. a. 2003, 154f.

⁴ A. Wiebel, ebd., 154.

⁵ A. Wiebel, ebd., 155.

Dogmatik II, eine Beschränkung auf Religionsphilosophie und damit eine Kopulation mit Fabricius oder Stolzenburg hatte Tillich selbst in Vorschlag gebracht.

Am 30. Dezember 1932 erläutert Erich Seeberg seine „Liste“ in einem Brief an Rudolf Hermann¹: „Der Witz ist, daß Tillich nur im Junktum mit Stolzenburg erscheint“. Ob er (Seeberg) die Fakultät dazu kriege, dass sie einer seiner beiden Listen zustimme, sei fraglich. Der Dekan Deißmann, Lütgert, Bertholet und sein emeritierter Vater (Reinhold Seeberg) seien dafür, „aber in den Weihnachtsferien können ja andere Gedanken und Einflüsse auftreten“.²

Tillichs „Beurlaubung“

Alle diese Pläne wurden durch die nationalsozialistische Machtergreifung überholt. Der Berliner Lehrstuhl für Systematische Theologie wurde erst am 1. November 1933 besetzt – mit Arnold Stolzenburg, der Ende 1935 auch das Erich Seeberg entzogene Amt des Dekans der theologischen Fakultät übernahm. Tillich wurde am 13. April 1933 „mit sofortiger Wirkung“ aus seinem Amt „beurlaubt“. Diese „Beurlaubung“ galt, wie ihm mitgeteilt wurde, „auch für jede Tätigkeit, die Sie in Verbindung mit Ihrem Hauptamt oder im Zusammenhang mit Ihrer Universitätsstellung ausüben“.³

Für das Sommersemester 1933 hatte er – laut Vorlesungsverzeichnis – eine vierstündige Vorlesung über „Französische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts“, ein Seminar über Spinozas „Ethik“, ein philosophisches Kolloquium über „Fragen der systematischen Philosophie“ und – zusammen mit Theodor Wiesengrund-Adorno – ein Proseminar über Lockes „Essay Concerning Human Understanding“ angekündigt. Alle diese Lehrveranstaltungen fielen aus, in der philosophischen Fakultät ebenso die Vorlesungen, Seminare und Übungen, die Max Horkheimer, Fritz Heinemann, Kurt Riezler, Theodor Wiesengrund-Adorno, Hans Weil, Karl Mennicke, Martin Buber, Norbert Glatzer, Hermann Lissmann, Martin Plessner, Walter Ruben, Guido Schoenberger, Martin Sommerfeld, Georg Swarzenski

¹ A. Wiebel, ebd., 155f.

² A. Wiebel, ebd., 156.

³ Schreiben des Preuß. Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung (Kommissar des Reichs B. Rust) an Tillich, 13.4.1933.

und Ernst Kantorowicz angekündigt hatten. Ihnen allen hatte August Wissler, der Staatskommissar und neue geschäftsführende Kurator der Johann Wolfgang Goethe-Universität, nahegelegt, „vorläufig keine Vorlesungen zu halten“.¹

¹ Seine Mitteilung an das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung vom 19.4.1933 (Geheimes Staatsarchiv PK I HA Rep 76 Va, 10046, Bl. 100).

1.

1.1. Philosophie der Religion (Fragment)

(Sommersemester 1930)

Philosophie der Religion: ist Aufweis der Religion als konstitutives Element im Fragen, als Qualität, die der Konstitution des Fragens als solcher anhaftet.

Mit dieser Fragestellung, die auf die Konstitution des Fragens selbst geht, ist methodisch erreicht:

1. Im Sinne der Phänomenologie [eine] von subjektiver oder objektiver Vorgegebenheit losgelöste Wesensschau. Eine Schau, die in der ursprünglichsten Weise das hat, wovon sie spricht, denn nichts kann das Fragen mehr und ursprünglicher haben, als das Fragen selbst.

2. Im Sinne der Kritik und der normativen Fragestellung ist damit gegeben eine unmittelbare Entscheidung über Wahrheit und Nicht-Wahrheit der Religion. Denn wenn es sich in der Religion um ein die Frage konstituierendes Element handelt, so ist sie selbst nicht fraglicher als die Frage, d.h. sie ist kritisch gerechtfertigt, sofern überhaupt gefragt wird.

3. Ist das Exemplar, an dem der Sinn des Fragens aufgesucht wird, die konkrete Frage selbst. Der Einsatz ist die konkrete geschichtliche Existenz des Fragenden und mit ihr die gesamte historische und seelische Situation, in der er steht. Dieser Einsatz kommt auf alle Fälle wieder heraus, aber nicht als der gleiche, sondern hindurchgegangen durch die radikale Frage. Also Spannung von konkret und radikal.

~~Die drei im Fragen vorausgesetzten Elemente, an denen die Fragestruktur zu erörtern ist:~~

Warum gerade im Fragen den Bohrer ansetzen? Es ist kein an sich, vorgegeben bevorzugtes Tun. Bevorzugt ist es nur dadurch, daß eben philosophiert, also gefragt werden soll; und zwar radikal. Also ohne Vorgegebenheit. Also muß hier angefangen werden. Dabei kann es sich ergeben, daß die Fragekonstitution sich erweist als eingebettet in übergreifende Zusammenhänge, in denen es nur ein Element ist. Aber

dieses wäre dann schon Antwort auf Fragen, das ohne vorgegebene Antwort einsetzen muß.

Die Frage-Elemente: 1. der Fragende, 2. das Befragte, 3. das Erfragte.

Einwand: Damit ist ja schon zum Mindesten ein Subjekt vorgegeben, das die Fähigkeit hat, zu fragen, und ein Objekt, das befragt wird!!

Antwort: Das Subjekt, das vorausgesetzt wird, ist in keiner anderen Qualität als der des Fragens vorausgesetzt und ebenso das Objekt. Im Falle einer Namengebung wäre zu sagen: Ich nenne das in der Frage vorausgesetzte Fragende X, oder um einen anschaulichen Terminus zu gebrauchen: der Mensch, oder um die existentielle Seite zu bezeichnen: dieser Mensch. Ich, eben der Mensch oder Ich, sind darum nichts als jenes X, nämlich das im konkreten Fragen enthaltene Fragesubjekt. Also: Ich befrage mein Fragen, mich als Fragesubjekt; aber auch dieses nicht überhaupt: sondern in *dieser* Frage selbst. Ich befrage mich in eben dieser meiner Frage.

Das Gleiche gilt vom Befragten. Wenn wir es als Y bezeichnen, so können wir ihm zugleich den Namen Welt [geben] als Inbegriff dessen, was dem Fragenden als Befragtes gegenüber steht. Nun steht in der unmittelbaren Selbstbefragung der Frage eben nur die Frage gegenüber. Ich, der Fragende, werde mir, dem Fragenden, zur Welt, nämlich zum Befragten. Mensch und Welt sind also in der radikalen philosophischen Frage eins im Ich, das sich selbst nach seiner Frage befragt.

Es ist also nichts vorgegeben. Denn Mensch ist nichts als das in der Frage nach der Frage immanente Subjekt, und Welt ist nichts als das in der Frage nach der Frage immanente Objekt.

Das Dritte: das Erfragte. Das Z können wir Wahrheit nennen. Sie ist also das, worauf ich hinaus will, wenn ich mein Fragen befrage. Das, worauf mir mein Fragen Antwort geben soll, was also in meinem Fragen schon enthalten ist als die Wahrheit meines Fragens, zu der ich hin will über die Wirklichkeit meines Fragens hinaus.

Ich befrage dieses mein Fragen nach der Wahrheit meines Fragens. Das ist die Formel für das Anfangen einer Philosophie.

X befragt Y nach Z.

Der Mensch befragt die Welt nach ihrer Wahrheit, und der Philosoph fragt, ob in dieser Struktur das Element der Religion aufgewiesen werden kann.

Erste Untersuchung: die anthropologische Analyse des Wesens der Religion = Inwiefern ist im Wesen des Menschen als des Fragenden das Wesen Religion immanent?

Zweite Untersuchung: die kosmologische Analyse des Wesens der Religion = Inwiefern ist im Wesen der Welt als des Befragten das Wesen der Religion immanent?

Dritte Untersuchung: die noologische Analyse des Wesens der Religion = Inwiefern ist im Wesen der Wahrheit als des Erfragten das Wesen der Religion immanent?

Erste Untersuchung: Die anthropologische Analyse des Wesens der Religion.

a. Das Fragen als Nicht-Haben.

1. Die Art des Nicht-Habens. Die vegetative und animalische Art des Nicht-Habens. Das Fehlen eines im unmittelbaren Lebensprozeß erstrebten Gutes. Das Nicht-Haben von Wasser. Dieses Nicht-Haben korreliert einem Haben-Müssen. Muß im Sinne des Lebens-Processes. Das Nicht-Haben als Not leiden, „nötig“ haben, ermangeln, fehlen.

Dieses nicht der Charakter des Nicht-Habens in der Frage. Das Nicht-Gehabte im unmittelbaren Lebensprozeß wird nicht erfragt, sondern gesucht. Das Nicht-Haben der Frage ist anders geartet. Im Lebensprozeß wird *fraglos* gesucht, erstrebt. Es fehlt, und es ist als Fehlendes dadurch charakterisiert, daß es gesucht wird. Es gibt vitale Versunkenheiten, in denen wir *nicht* merken, daß etwas fehlt, *nachdem* wir es gesucht haben.

Im Fragen ist dieser Prozeß des Nicht-Habens als Suchen unterbrochen. Denn das Fragen setzt eine Unterbrechung voraus, in der 1. das Gesuchte als Gesuchtes gekennzeichnet wird in einem Akt, der nicht selbst Suchen ist, 2. das Haben des nicht-Gehabten in einem Akt vorweggenommen wird, der nicht selbst Haben ist, d. h. der unmittelbare Akt des Suchens und Findens ist aufgehoben zu Gunsten eines Aktes, der kennzeichnet und vorwegnimmt, also hat in einer – wie wir sagen – ideellen Form. In jeder solchen ideellen Form ist eine Enthaltung gegenüber dem unmittelbaren Suchen und Haben mitgegeben. Diese Askese kann nachträglich in den Dienst des realen Habens gestellt werden. Zunächst ist sie Askese und Nicht-Haben. Das Fragen nach ist also darin Bruch des unmittelbaren ~~Habe-Willens~~ Habens oder Suchens, als es um der Bedeutung willen den Seinsprozeß unterbricht. Dieser Ruck, dieses Stille-Stehen gehört zum Fragen. Beispiel: das Küken, das nach der Henne sucht, und das Kind, das nach der Mutter – nicht mehr nur sucht –, sondern auch fragt: Das Nicht-Haben als Bedeutung und das Haben als Vorwegnahme.

Das Stutzen, der Ruck, der Bruch, das Sich-Gegenüber-Stellen im Fragen setzt eine Repulsion voraus; das unmittelbare Suchen wird gehemmt. Aber nicht wieder unmittelbar; denn dann würde die Hemmung nur eine Verlängerung des Suchens bedeuten, wie beim Küken eine zugeschlagene Tür. Darum fragt es noch nicht. Sondern die Hemmung muß so sein, daß sie von der Unmittelbarkeit losreißt. Nun aber gibt es nur einen Begriff einer solchen Hemmung: Es ist das *Verbot*. Das Prius alles Fragens ist das Verbot des unmittelbaren Zugriffs (Hinweis auf Tabu-Verbote, negativer Charakter der die Person konstituierenden Rechts-Gesetze, negativer Charakter des Einübens bei vorausgesetztem Suchens-Impuls, Paradies-Mythos und Essensverbot).

Der Mensch ist das Wesen, das ein vom unmittelbaren Zugriff repulsierendes Verbot erhalten hat und darum muß und kann er fragen.

Die Unbedingtheit des Verbotes: Es läßt nicht nach; denn ließe es nach, so wäre der direkte Suchens-Impuls möglich und das Fragen würde aufhören. Auf der ~~Direktheit~~ Unumgänglichkeit des Verbotes beruht die Konstanz des Fragens. Der Mensch ist Mensch, d. h. der Fragende ist Fragender, weil das unbedingte, unerschütterliche Verbot des direkten *vitalen* Zugriffes über ihm steht.

Aber wie kann ein solches Verbot vernehmbar werden? Wie kann es zu einer solchen Repulsion kommen? Wie kommt der Primitive zu Tabu-Verboten; wie kommt Adam zu dem Tabu des Erkenntnisbaumes? Vielleicht kann uns die Analyse des Mythos weiterhelfen. Der Übergang von Gott-Haben zu Religion-Haben; der Bau von dem ersten Altar im Zusammenhang mit dem ersten Mord. Ihm ist verboten der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, d. h. der Baum, dessen Frucht die Kraft der Antwort enthält. Ihm ist, so können wir sagen, das Fragen verboten; denn durch das Fragen kommt er zur Antwort. Und durch die Antwort erfährt er, was nützlich und schädlich ist, d. h. er erfährt die Seins-Mächtigkeit der Dinge. Wir kommen zu dem paradoxen Resultat, daß nicht irgendetwas verboten ist, sondern das Fragen. Alles andere darf er essen. Das heißt der unmittelbare Zugriff ist überall erlaubt; er ist nicht verboten außer da, wo es sich um das Fragen selbst handelt. Freilich ist er nun durch das Verbot hindurchgegangen. Er ist nicht nicht erlaubt, während er vorher weder verboten noch erlaubt war, sondern einfach geschah.

Das Verbot bezieht sich auf das Fragen; eben durch dieses Verbot aber ist das Fragen möglich. Es muß also eine Fragetendenz bestehen,

die durch das Verbot zur aktuellen Frage wird. Diese Tendenz ist das in der Schlange symbolisierte Listprinzip der Natur, d. h. die objektive in der Natur vorhandene Tendenz, zur Frage und damit zum Wissen von nützlich und schädlich zu gelangen. Aber zur Verwirklichung bedarf die Natur des Menschen. In ihm stößt diese Tendenz so an die Oberfläche, daß der Bruch bemerkbar wird und mit ihm das Verbot möglich wird. Erst durch die Frage der Schlange wird das Verbot *als* Verbot aktuell; es wird ausgesprochen; kann aber damit selbst in Frage gestellt werden. Umgekehrt kann der Bruch erst eintreten in dem Augenblick, wo das Verbot ergangen ist. Wir haben also ein Bild vom Menschen, in dem er auf der einen Seite das Verbot vernimmt zu fragen, auf der anderen Seite die objektive Tendenz der Natur auf Verwirklichung drängt und gerade das Verbot zum Anlaß nimmt zu fragen. Also potentiell Fragen oder Drängen zur Frage, Verbot, aktuelle Frage.

Das Verbot geht von Gott aus, ursprünglich von den Elohim, der Götter-Sphäre. Das Verbot transcendiert den Menschen. Es ist nicht unmittelbar in ihm fundiert, obgleich es ihn zum Menschen macht. Daher seine Unbedingtheit. Es steht ihm gegenüber und hat in sich den Charakter der Unverbrüchlichkeit. Hier kommt ein entscheidendes Moment zur Erkenntnis: Der Fragende hat ein Unbedingtes gegenüber, das als Verbietendes qualifiziert ist. Dieses Verbietende ist der Grund dafür, daß er nicht versinkt im Lebensproceß. Der Mensch ist Mensch, d. h. einer, der fragen kann, dadurch daß ihm das Verbot mit Unbedingtheit gegenübersteht. Unbedingtheit heißt hier Unverbrüchlichkeit, nicht seinen Impulsen entsprechend, sondern gegen sie gerichtet. Das Unbedingte erscheint primär als Verbot. Verbot heißt Brechung des unmittelbaren Zugriffs. Die Brechung des unmittelbaren Zugriffs ist aber die Voraussetzung des Fragens. Das Frage-Verbot ist die Voraussetzung des Fragens.

Das Fragen hat Erfolg: der Mensch erhält Antwort. Die Frucht öffnet ihm die Augen. Er erkennt jetzt das Gute und Böse. Er bekommt Macht über die Dinge. Die Götterwelt erkennt, daß er „geworden ist wie unser einer“¹. Er hat die mit dem Fragen verbundene Macht bekommen. Der Fragende hat göttliche Macht; denn er kann Antwort erhalten. Der Zugriff war keine Täuschung. Die Schlange hat den Menschen *darin* nicht getäuscht, d. h. es ist in dem Lebensproceß die Tendenz zu fragen nicht als Irr-Tendenz vorhanden, sondern sie

¹ 1. Mose 3, 22.

hat Realität: der Mensch und in ihm die Natur ist der Frage und Antwort und damit des Wissens um Gut und Böse fähig. Dieses ist die Mächtigkeit des Seienden in seiner höchsten Potenz, daß es fragen und Antworten erhalten kann.

Der Mensch fragt, aber das Frage-Verbot bleibt bestehen, hörte es auf, so würde der Mensch wieder in den Vital-Proceß zurücksinken. Die Einheit von Verbot und Fragen bedeutet nun aber das Schicksal des Menschen. Der Mensch kommt zu einem Schicksal. ~~Dieses Schicksal hat Fluch~~charakter. Geschlechts-Schicksal, Arbeits- und Kampf-Schicksal, Todesschicksal. Auch das Tier hat Geschlecht, Arbeit und Kampf, Sterben. Aber es wird ihm nicht zum Schicksal oder nur indirekt, um des Menschen willen. Schicksal hat der, der fragt und das unbedingte Verbot über sich hat. Zum Fragen gehört nach dem Mythos also dieses dreifache Schicksal haben. Es als Schicksal haben, nicht nur als Vorgang. Der Vorgang wird Schicksal dadurch, daß er den betrifft, der als Fragender frei ist von sich selbst. Wissen und Schicksal sind unlöslich verknüpft. Das Schicksal hat zwei Seiten: den Naturproceß, durch den es sich vollzieht, und die Bedeutung dieses Naturprocesses als Schickung, also als etwas, das von anderswo her kommt als von dem Naturproceß. Dieses Anderswoher ist aber der Ort, wo das Verbot herkommt, dessen Unverbrüchlichkeit sich im Schicksal dokumentiert.

Das Schicksal als Fluch und die Möglichkeit des Segens.

Von da aus die Situation des Fragenden ~~allseitig~~ bestimmt. Sie hebt sich im Menschen heraus:

Als Fragender ist der Mensch: 1. Ausdruck der in der Natur vorhandenen Tendenz, sich sich selbst gegenüberzustellen, 2. der einer anderen unbedingten Sphäre Angehörige, unter dessen Verbot er steht, 3. der durch sein Fragen Wissende und als Wissender jener Sphäre aktuell nahe gekommene, 4. der unter einem Fluch oder Segenschicksal Stehende, das von dem gleichen Ort ausgeht, von dem das Verbot ausgeht, 5. der in all dem durch das Wort soziologisch Eingeeordnete.

Der soziologische Charakter des Fragens: Wir fragen nach etwas. Aber wen fragen wir? Das Befragte hatten wir Welt genannt. Aber befragen wir denn die Welt? Dieses jetzt üblich geworden: Die Dinge befragen oder abfragen. Noch nie hat jemand ein Ding befragt. Denn es kann nicht antworten. Wir befragen den anderen um die Dinge. Der andere kann antworten. Gleichzeitig fragt der andere uns und wir können antworten. Aber woher nehmen wir die Antwort? Wir können

sie geben, weil sie ja in jeder Frage schon vorausgesetzt ist. Denn in der Frage ist das Wort enthalten, das Prius jedes Fragens. Das Wort ist immer schon Antwort auf Frage. Darum kann der Mensch das göttliche Wort verstehen, weil er latent schon gefragt hat, das Wort aber ist nur im Miteinander möglich. Darum geschieht die Vertreibungsgeschichte dem Menschenpaar. Darum gehört die Erzählung von der Namengebung der Tiere in die Situation des Einander-Befragens der Menschen um die Mächtigkeit der Tiere. Mit dem Wort wird gefragt; und das Wort ist immer schon Antwort auf [die] Frage. Der Fragende ist immer der Miteinander-Fragende. Auch die moderne Wissenschaft befragt nicht die Dinge. Das Experiment ist keine Befragung der Natur, sondern der Versuch, die Ergebnisse des Experiments in Worte zu fassen, ist eine Befragung des Menschen, dem das Ergebnis vorgelegt [wird]. Ohne Befragung des anderen keine Wissenschaft. In der Befragung des anderen vollzieht sich alle Erkenntnis; denn in dieser Befragung wird das greifende Wort oder der Begriff gefunden.

Wir befragen den anderen über die Dinge. Also muß der jeweilig andere, müssen wir alle die Dinge so haben, daß wir über sie einander Antwort geben können. Sie so haben, daß wir uns über sie befragen können, heißt aber: sie im Wort haben. Auf Grund dessen, daß wir sie im Wort haben, können wir neue Worte über sie finden. Wir befragen uns über sie, d.h. wir fragen uns nach neuen Worten über sie. Das Verbot, Gott einen Namen zu geben.

Die Sprachverwirrung als Reaktion des Göttlichen.

Der Fragende als Glied einer Gruppe. Der Fragende als der sich mit anderen Befragende über das, was fragwürdig ist, die Dinge. Daher im Mythos die Völker als Realität, nicht der abstrakte Mensch. Das Schicksal, der Fluch und der Segen ergeht über die Völker: die anthropologische Untersuchung der Religion setzt gleich soziologisch ein. Mit dem Sozialen zugleich das Individuelle durch die Scham. Die Vereinzelung als Scham geht am Geschlechtlichen auf. Es ist die Hinderung, sich zu vergeuden, nachdem man sich hat. Mit der Frage ist das Sich-Haben und Sich-Nicht-Haben als Frage nach sich selbst da. Vorher hat man sich weder noch hat man sich nicht; man ist in sich geschlossen und nimmt sich ganz mit in jedem Impuls.

Der Mensch ist als Mensch nur da durch das Verbot, da zu sein. Das fragende ist das verbotene Wesen, aber es kann nur fragen dadurch, daß es verboten ist. Das Verbot schafft das, was es verbietet.

Warum das Verbot? Weil durch das Fragen der Mensch in zwei Sphären gespalten wird, die, die eigentlich den Göttern vorbehalten

ist, die des Wissens, und die, aus der er kommt, die der Natur. Das fragende Wesen ist zerspalten und mit der Zerspaltung bedroht.

Der Charakter der Bedrohung soll durch eine freie Analyse aufgewiesen werden.

a. Die Trennung von seinem Sein durch die Frage.

b. Die in der Frage liegende Freiheit.

c. Die der Freiheit sich öffnende Seinsschicht (in der Scham, im Tod, im Schicksal).

d. Das Nicht-Haben dieser Seinsschichten und der mit der Freiheit gesetzte Fluch.

e. Die Fluch-Situation als möglicher Ort der Segenssituation.

f. Nicht aus dem Sein und nicht aus der Freiheit, sondern aus dem Jenseits beider, also aus der den Menschen konstituierenden Transcendenz des Menschen.

Die für den Menschen bestehende Forderung, sein Sein zu gewinnen. Die Unfreiheit, der Forderung zu folgen.

Das Schuldproblem. Die Schuld als Übertretung des Verbotes, frei zu sein. Dieses die existentielle Schuld, die aber *echte* Schuld ist, weil sie im Akt der Freiheit gesetzt ist, und zugleich tragische Schuld ist, weil sie die Freiheit fundiert.

Das Religiöse als *Situation*, nicht als Funktion, auch nicht als Hinzukommendes, nicht als Apriori und nicht als Aposteriori, sondern als Lage.

Die Lage des Fragenden ist die Lage in Freiheit, Verhängnis, Fluch und Segen. Dieses ist die religiöse Lage. Die Intention auf diese Lage ist die Religion.

Religion ist die ~~ontologische~~ objektiv Situation des Menschen als Fragender, in der

Religion objektiv:

~~Die in der Situation des Menschen als Fragenden enthaltene~~

Die das Fragen des Menschen als ~~Fragenden~~-konstituierende Transcendenz-Situation des Menschen.

Religion subjektiv:

Der Inbegriff derjenigen Akte des Menschen ~~als Fragenden~~, in denen die Transcendenz-Situation ausdrücklich erlebt und gestaltet wird.

Zweite Untersuchung: Die kosmologische Analyse des Wesens der Religion.

Inwiefern ist dem Wesen der Welt als des Befragten das Wesen der Religion immanent?

Die Qualität des Befragten als Befragtes (genauer: als das, um was gefragt wird)

Wieso gibt das Begegnende Anlaß, danach zu fragen?

Das Ungenügen am Begegnenden: Daß es sich nicht in seiner vollen Möglichkeit darstellt. Das Aufsuchen derjenigen Mächtigkeit des Begegnenden, die in der Begegnung als die ihm gemäße erscheint, die aber gerade nicht unmittelbar mitbegegnet.

Aber das Fragen kann nicht nur aus dem Subjekt kommen, sonst ginge es an den Dingen vorbei. Also in den Dingen selbst als *objektive* Fragwürdigkeit. Der Doppelsinn von *frag-würdig*:

a) So, daß ein Genügen bei der Begegnung nicht vorliegt.

b) Würdig, befragt zu werden, d.h. sie lassen erwarten, daß man durch die Frage auf etwas stoßen kann, was würdig ist, ~~durch Fragen~~ gesucht zu werden: worin also das, was das Begegnende erwarten läßt, erfüllt ist.

c) Dem Fragen zugänglich, befragbar, also in einer potentiellen Beziehung zum Fragenden.

Die Einheit von Unerfülltheits-, Erwartungsqualität und Zugänglichkeit in dem, was begegnet. Die Frage als Losgehen auf das, was die Dinge erwarten lassen.

Die Bedeutung des Wortes „Fragwürdigkeit“. Das Verschwinden der Silben „würdig“. Umkehrung: Unwürdig, weil in Frage zu stellen. Das eindeutig, fraglos Begegnende als das Würdige. Aber die Würde der Dinge hängt an ihrer Fragwürdigkeit, daran, daß sie mehr sind, als sie sind, daß sie „frei“ sind von sich selbst, daß sie Hinweisqualität haben.

Protest gegen die dialektische Theologie mit ihrer Wertung der Fragwürdigkeit als Unwürdigkeit.

Das Befragte (das, um was die Frage geht) hat die Qualität,

1. ~~zur~~ der Frage ~~aufzufordern~~ bedürftig zu sein,
2. der Frage ~~wert~~ würdig zu sein,
3. der Frage ~~offen~~ zugänglich zu sein.

Also 1. Frage-Bedürftigkeit, 2. Frage-Würdigkeit, 3. Frage-Zugänglichkeit.

1. Frage-Bedürftigkeit dessen, um was die Frage geht.

A. Vom Subjekt her.

1. Über Begegnungs-Erwartungen. Die Erwartung als bestimmte Art des Vorstoßens in die Zeit, des Sich-Zeit-Schaffens. Das ideelle Moment der Erwartung und die Erwartungs-Enttäuschung. Die

Tendenz, den Dingen so zu begegnen, daß das Erwartete sich erfüllt, resp. so zu erwarten, daß die Dinge der Erwartung gemäß begegnen, resp. Normen begründeter Erwartung zu finden.

Das entspricht dem „nützlich und schädlich“ des Mythos oder der wahren Begegnungs-Mächtigkeit der Dinge. Sie soll ergriffen werden für die ideelle Vorwegnahme, damit die Enttäuschung vermieden wird.

Dazu gehört, daß die unmittelbaren Begegnungen unterbrochen werden, der Ruck, das Zurückgestoßensein. Und dieses wieder hat die Form des Sich-Draußen-Haltens aus der Begegnung mit dem Befragten um der Befragung willen. Dieses hat zwei Seiten: 1. das Draußenbleiben des Fragenden, das Sich-Nicht-Gefangengeben in das unmittelbar Begegnende, der Abstand, das Gegenüber und damit die ganze Fragekonstitution mit ihrer Bedrohtheit und ihrer transzendenten Erwartung.

2. gehört dazu das Draußen des Befragten, also die Qualität des Begegnenden, daß es sich in der Begegnung auch draußen hält, verschlossen bleibt und darum die ideelle Vorwegnahme enttäuscht. Nur weil die Dinge diese ihre Verschlossenheit in Bezug auf ihre wahre Mächtigkeit zeigen, hat Fragen einen Sinn. Das ist ihre Fragebedürftigkeit. Hätten sie die nicht als Qualität, so würde das Fragen sich nie haben erheben können. Den Dingen wäre durch Fragen nichts abzugewinnen gewesen. Sie hätten alles, was sie sind, in die unmittelbare Begegnung hineingegeben.

Beispiele:

a. Das Küken hat in der Vorwegnahme der Henne nur einen begrenzten und der Situations-Mächtigkeit nicht angemessenen Zugang zur Henne. Es hat nicht die ganze Situation der Ortsrelation zwischen sich und der Mutter, die ihm entweder einen anderen Zugang öffnete oder ihn zum Warten veranlassen würde. Statt dessen ist es gefangen in der nächsten Begegnung und wird enttäuscht. Ebenso das durch Angst unfrei gewordene Kind. Während das fragende Kind die Gesamtsituation und damit die Konstellationsmächtigkeit erfahren kann. Diese war unerschlossen und erschließt sich nun. Hier ist die Erwartung, die Mutter auf einem bestimmten vorweggenommenen Weg zu treffen, enttäuscht.

b. Eine Frucht, die sich in der Erwartung als nützlich, in der Begegnung als schädlich erweist und deren jeweiliger Nützlichkeits- resp. Schädlichkeitscharakter, also seine wirkliche Begegnungsmächtigkeit erfragt wird.

c. Der rote Baum im Herbst als Teilerschließung des Baumes. Enttäuschte Erwartung. Daraufhin Erwartung fortgesetzten Wechsels und Begegnung von konstanten, wechselnden Zuständen.

d. Die Enttäuschung in Bezug auf die gleiche Erwartung bei einer Kiefer. Die Artkonstanten als Ausdruck der eigentümlichen Begegnungsmächtigkeit der Dinge. Die Individual-Konstanten beim Menschen gegenüber sich selbst. Die Frage nach sich selbst und diesen anderen. Sogar das Selbst fragebedürftig, d.h. mit Erwartungsenttäuschungen erfüllt.

e. Die Enttäuschung an dem ~~Umgangsverhältnis selbst~~ so erreichten Wesen. Die Erwartung, darum sich mit Mächtigkeit zu füllen, wird nicht erfüllt. Das Hinausweisen dieser ~~Konstanten~~ Wesenheiten auf eine universale Verfassung, in der sie ~~auffindbar sind~~ die ihnen zukommende abgestufte Mächtigkeit haben. Die Frage nach der Ganzheit als Ort, von dem aus die Begegnungsmächtigkeit der einzelnen gewonnen werden kann.

f. Die Ganzheit nicht als Summe, sondern als Stehen in einem Grund. Die Frage des Grundes der Ganzheit als Hinausgehen auch über die Ganzheit. Voraussetzung: Die relative Haltlosigkeit des Ganzen, sofern es nicht sich selbst Grund ist. Aber dann der Grund identisch mit dem „Baum“, dem, was die Ganzheit der Ganzheit ermöglicht. Damit die eigentliche ontologische Situation erreicht, die sich in der Geschichte verschieden ausgedrückt hat. Das Nicht-Gegründetsein der Dinge in sich selbst. Die Unterscheidung von Erscheinung und Grund, die in allem Fragen im Hintergrund stand und nun radikal wird, als Grund der Totalität.

Die mit der Frage nach dem Grund gegebene Zerspaltung des Seienden. Der Doppelsinn von Grund:

a. Das Gründende, das wodurch das Seiende seine Mächtigkeit hat.

b. Der Abgrund, das, worin das Seiende als Seiendes aufgehoben ist, zu dem man transcendieren muß, um das Gründende zu finden. Der Abgrundcharakter notwendig mitgedacht, sobald das Befragte als solches in seinem Charakter als Befragtes radikal genommen wird. In dem Abgrundcharakter des Grundes kommt die Fragebedürftigkeit alles Begegnenden zur Vollendung. Durch das Fragen wird es zu seinem eigenen Abgrund getrieben, in dem es in all seinen Begegnungsqualitäten aufgehoben ist, weil diese enttäuschen in der Begegnungserwartung. Die erwartete letzte Mächtigkeit des Begegnenden ist der Abgrund, auf dem es ruht.

2. Die Frage-Würdigkeit dessen, um das die Frage geht

Beispiele: vestigia trinitatis, Ideenlehre, Gesetze.

Dieses ist in den Dingen in ihrer Unerschlossenheit enthalten, scheint aber durch sie hindurch als ihre Würde.

Die Stufen der Würde entsprechen den Stufen der Seinsmächtigkeit.

Das Geheimnis als das der Frag-Würdige.

Der Geheimnis-Charakter des Begegnenden als sein Frage-Würdigkeitscharakter.

Übergang: Abgrund und Grund. Die Qualifizierung des Seienden als gegründet.

Das Geheimnis als das Fascinosum, das unbedingt Geheimnis-Volle oder der Abgrund als das unbedingt Fragwürdige. Die Würde, die gerade darin liegt, daß das Geheimnis unerschöpflich ist. Das bleibende Geheimnis oder das Gründen-Könnende, das, was die Macht hat zu sein oder zum Sein zu bringen. Die Möglichkeit als letzte, im Geheimnis verankerte Würde. Die Leere einer nicht fragwürdigen Welt. Das Geheimnis oder die Unerschöpflichkeit in jedem Dinge als seine Frage-Würdigkeit. Darauf beruht das heimliche Pathos alles Fragens.

Die Frage-Verfassung zeigt also auch von der Würdigkeit her ein Element, das als religiös gekennzeichnet werden kann. Die Hinleitung zu einem der Frage unbedingt-Würdigen.

Dieses ist dadurch würdig, daß es der Grund ist, der zugleich als Abgrund unerschöpflich ist, also Mysterium im Sinne unbegrenzter Frag-Würdigkeit bleibt.

3. Die Frage-Zugänglichkeit des Seienden in Bezug auf die religiöse Verfassung des Fragens.

Das Wundern nicht nur als Erlebnis der Fragebedürftigkeit, sondern auch der [Frage-]Zugänglichkeit.

Die Zugänglichkeit des Wesens: die Mathematik und die Anamnesis-Lehre. Die Technik.

Die Zugänglichkeit der Ganzheit durch die docta ignorantia.

Die Frage der Schichten, in denen der Erkennende steht, und die Schicht-Korrelation.

Die Zugänglichkeit des Seienden auf den Grund hin, die Möglichkeit, sich durch Fragen des Grundes zu bemächtigen trotz des Abgrundes. Das Unbedingte als principium cognoscendi. Der Punkt der Identität des Geschiedenen als Erkenntnispunkt.

Religion als Erfassung der Situation, dessen, um das die Frage geht:

der Situation der Fragebedürftigkeit, Fragewürdigkeit und -Offenheit oder der Hinweischarakter des Begegnenden auf etwas, um das es sich unbedingt zu fragen lohnt.

Die Gottesbeweise

1. Der aristotelische Gottesbeweis (Problem der Bewegung). Voraussetzung: die Unvollkommenheit der Dinge, die sich nach der Vollkommenheit sehnen. Das Auf-Zu, aber unhistorisch.

2. Der Beweis aus der Kausalität. Nicht-unendliche Reihe, sondern nicht in sich selbst Bestand haben.

3. Der Beweis aus der Bedingtheit auf ein Unbedingtes. Nicht vorher Feststellung des Bedingten, sondern Analyse des Begegnenden in Bezug auf Unbedingtes.

Der Gottesbeweis als Aufhebung des Gottesgedankens.

Die Erhebung zu Gott als Form, in der das Fragen als Fragen zu seiner Radikalität kommt

Der physikotheologische Beweis als Beweis an der Frage-Würdigkeit des Begegnenden; der Hinweis auf Sinn. – Die schlechte Form des Beweises. Die Immanenz eines unbedingten Sinnes in jedem Sinn, der sich halten soll trotz aller Sinnwidrigkeit (Dysteologie). Nicht ein den Sinn setzender Gott oder Demiurg wird erschlossen, sondern eine unbedingte Sinntiefe wird angeschaut, in der Sinn Sinn gibt.

Der ontologische Gottesbeweis.

1. Seine übliche Form: die Existenz als eine Vollkommenheit.

Grund: die Seinsstufen = Vollkommenheitsstufen. Sein gleich Seinsmächtigkeit.

2. Die Kartesianische Form: die Idee kann nicht aus dem sein, der sie hat; denn sie steht im Gegensatz zu seinem Wesen.

3. Kants Kritik: die radikale Unterscheidung von Wesen und Existenz.

4. Lösung: Die Frage konstituiert in einer fraglosen Wahrheit, z.B. einem fraglosen Sein, dieses aber gerade der Fragwürdigkeit des Seienden, wie auch der Frage-Korrelation enthoben.

Die Frage nach der Existenz des vollkommensten Wesens hebt den Gedanken des fraglosen Seins auf.

5. Wesen und Existenz, Denken und Sein können da nicht unterschieden werden, wo das Fragen selbst konstituiert wird.

4. Die Frage-Offenheit des Seienden bis hin zur primären Korrelation von Wahrheit und Frage. Dieses das alte Problem der Identität von Denken und Sein, nämlich von richtigem Denken und eigentlichem

Sein oder von subjektiver und objektiver Wahrheit. Das Prinzip der Frage-Offenheit des Seienden als Konstitution des Fragens.

5. Dagegen dieses Prinzip *nicht* zu einem Daseienden zu machen. Damit rückt es wieder in die Frag-Würdigkeit und kann das Fragen nicht konstituieren.

Dritter Abschnitt: Die noologische Analyse des Wesens der Religion.

Inwiefern ist dem Wesen der Wahrheit als des Erfragten das Wesen der Religion immanent?

Wahrheit gleich Korrelation von wahrer Wirklichkeit und wahrem Urteil.

Das isolierte Urteil ist richtig oder falsch.

Die isolierte Wirklich[keit] eigentlich oder uneigentlich.

Das im richtigen Urteil getroffene Eigentliche.

Das Schwanken des Wahrheitsbegriffes zwischen wahrem Urteil und wahrem Sein. Dieses notwendig, weil das Sein die Qualität wahren Seins nur annimmt in der Befragung und das Urteil die Qualität wahr nur hat im Ergreifen des wahren Seins, dessen, was erfragt wird.

Die Wahrheit als das Princip der vollkommenen Erfüllung des fraglos Erfüllten. Die Wahrheit des Begegnenden als das, was in der Weise der vollkommenen Erfüllung begegnet. Zwischen Erfüllung und Nicht-Erfüllung steht das Erfüllungsstreben, von dem das Fragen selbst ein Moment ist.

Ihm parallel die moderne Form des Erfüllungsstrebens.

Der Seinscharakter, Forderungscharakter und Bedeutungscharakter der Dinge. In ihnen allen die Frage nach dem *wahren* Charakter. Also das wahre Sein, die wahre Forderung, die wahre Bedeutung. Allen dreien also das Fragen immanent. Und insofern der Wahrheit als dem Erfragten unterworfen.

In jeder dieser drei Arten ist der Fragende mit eingeschlossen, sein Sein, seine Bedeutung, die mit ihm gesetzte Forderung. Die Wahrheit des Fragenden selbst in allen Frage-Regionen gehört zu dem, ~~um~~ was wonach gefragt wird. Die Wahrheit des Fragenden ist also in aller Wahrheit mitgegeben und zwar mit dem Gewicht, das die Tatsache gibt, daß alle Wahrheit auf Frage bezogen ist.

Letzte Wahrheit ist auf Fragen sich darbietendes fragloses Sein, fraglose Bedeutung, fraglose Forderung.

Fraglosigkeit und doch Bezogenheit auf Frage. Sofern der Fragende in seiner Wahrheit zur erfragten Wahrheit gehört, ist das Fragen der fraglosen Wahrheit immanent. Es gehört zur Wahrheit, auf die

Polarität von Fragendem und Befragtem bezogen zu sein. Damit aber bleibt sie in der Frage-Korrelation. Wenn jemand Gott die Wahrheit nennen würde, müßte er also sagen: Gott als Wahrheit ist bezogen auf den Menschen als Fragenden. Damit aber wäre nicht die fraglose Wahrheit erreicht, die, bei der das Fragen sinnlos würde.

Dieses wäre nur der Fall bei einer Wahrheit, die die Korrelation zum Fragenden (und Befragten) ausschliesse, die also nicht mehr Wahrheit wäre, sondern die Wahrheit der Wahrheit.

Aber die Wahrheit der Wahrheit ist die Negation der Wahrheit, d. h. die fraglose Wahrheit ist zugleich der Abgrund der Wahrheit und ihre Erfüllung. Da nur das Fragen sein Ziel erreicht hat, wo es zum Fraglosen durchgedrungen ist, hat es sich selbst als möglich aufgehoben. Das wahre Sein ist die Seinstranscendenz. Denn nur in ihr ist die Fraglosigkeit erreicht, die das Sein in der Korrelation zur Frage nicht hat. Die wahre Bedeutung ist die Bedeutungstranscendenz. Denn nur in ihr ist die Fraglosigkeit erreicht, die das Bedeuten in der Korrelation zur Frage nicht hat.

Die wahre Forderung ist die Forderungstranscendenz. Denn nur in ihr ist die Fraglosigkeit erreicht, die die Forderung in der Korrelation zur Frage nicht hat.

D. h. das Fragen, das auf die Wahrheit zustößt, erreicht sie als fraglose Wahrheit erst da, wo es sich selbst und eben damit die Wahrheit aufhebt: im Abgrund der Wahrheit, in der Wahrheit, die Wahrheitstranscendenz ist.

Wir haben als[o] Seins-Bedeutungs-Forderungstranscendenz. Oder: das, was in der Frage erfragt ist, geht nicht auf in dem unter der Frage stehenden wahren Sein – wahren Bedeutung – wahren Forderung. Sondern das Erfragte setzt mit der Forderung der Fraglosigkeit die Transcendenz der Fragekorrelation voraus.

Aber diese Transcendenz ist nicht der Weg ins Nichts. Die Transcendenz ist genau bestimmt durch das, worüber sie hinausgeht, also Sein, Bedeutung, Forderung, sie ist Wahrheits-Transcendenz, nicht um die Wahrheit zu verlassen, sondern um sie zu fundieren.

Die religiöse Verfassung des Erfragten ist also dieses, daß es als Wahrheit in der eigenen Transcendenz begründet ist.

Wahrheit ist also die Erfüllung des Fragens in etwas, was nicht mehr in der Frage-Korrelation steht, obwohl es diese Korrelation und damit die Wahrheit fundiert.

Die jedem auf Wahrheit gerichteten, Erfüllung suchenden Akt immanente Beziehung auf den Abgrund als Aufhebung und Setzung

der Erfüllung.

Die Begegnung des Fraglosen als Transcendenz oder Wahrheit des Fragens in allem, um was die Frage geht.

Der Schellingsche Begriff des „unvordenklichen Seins“. Die Repulsion der Frage in der Frage, warum überhaupt etwas ist, warum nicht nichts ist.

Der Begriff der unendlichen Bedeutung. Die Abdankung des Fragens vor der unendlichen Bedeutung, d.h. der Bedeutung, die vor jeder Frage nach Bedeutung steht und dem Fragen selbst erst Bedeutung geben kann.

Der Begriff der existentiellen Forderung, der durch Fragen nicht ausgewichen werden kann, sondern der [!] das Fragen als gefordert überhaupt erst konstituiert.

In der Korrelationslosigkeit der fraglosen Wahrheit liegt ihre Transcendenz.

Der naive und der radikale Realismus.

Die Fundierung der Realität als Transcendenz in der religiösen Qualität der Frage und damit in dem Jenseits der *ersten* erkenntnistheoretisch-idealistischen Korrelation.

Also drei Stufen: Realismus der unmittelbaren Begegnungssituation. Prinzipiell, d. h. für die Frage eben ohne Reflexion auf sie, beibehalten in allen Arten des Positivismus, auch der Gestalttheorie. ~~Idealismus der Frage-Korrelation~~–Eventuelle Aufnahme des Religiösen in die positive Begegnungs-Realität.

Idealismus der Frage-Korrelation. Wahrheit in Beziehung zu dieser Korrelation. Die Identifikation der korrelativen Wahrheit mit dem Religiösen.

Realismus der Frage-Transcendenz. Der nach der Frage-Korrelation stehende Realismus, der in der Religionsphilosophie geboren ist und den Idealismus überwindet, ohne den Positivismus zu rechtfertigen. Religion, der Transcendenzcharakter der Wahrheit oder die Aufhebung der Frage in der fraglosen Wahrheit und eben damit die Konstitution eines transcendenten Realismus des Seins, Bedeutens und Forderns.

Das Wesen der Religion, sofern es Gegenstand der radikalen oder philosophischen Frage ist, ist folgendermaßen zu bestimmen:

1. Das Fragen als Anfang schlechthin enthält in sich die Elemente des Fragenden, dessen um was gefragt wird, undeutlich das Befragte genannt, und dessen, wonach gefragt wird, des Erfragten.

2. In jedem dieser Elemente des Fragens ist die religiöse Situation aufweisbar; sowohl der Fragende, wie das Befragte, wie das Erfragte sind positiv und negativ bezogen auf ein Frage-Transcendentes.

3. ~~Religion ist die Aktualisierung dieser Frage-Verfassung durch den Fragenden oder die Richtung auf das Frage-Transcendente.~~ Vom Fragenden her gesehen ist die religiöse Situation die das Fragen konstituierende Transcendenz-Situation des Menschen Fragenden. Vom Befragten aus gesehen, ist die religiöse Situation die unbedingte Frage-Bedürftigkeit, Frage-Würdigkeit und Frage-Offenheit des Befragten oder sein Stehen in einer es tragenden gründenden Transcendenz seiner selbst.

Vom Erfragten aus gesehen ist Religion die religiöse Situation das Stehen des Erfragten in einer fraglosen Wahrheit, vor der als fraglosem Sein, fragloser Bedeutung und Forderung das Fragen sich selbst aufhebt.

Religion ist ~~der Akt~~ die Bewegung des Fragenden, in der er sich ausdrücklich auf die Frage-Transcendenz ~~richtet~~ gerichtet ist. Diese ~~Wendung~~ Richtung kann aber selbst kein Fragen mehr [sein]. Sie ist das fraglose Gerichtetsein auf das Fraglos-Transcendente, das im Fragen selbst nur noch als ~~seine Voraussetzung~~ sein Grund und Abgrund entdeckt werden kann.

1.2. Religionsphilosophie

Vorläufige Abgrenzungen

Ein[leitung]. 1. Abgrenzung gegen Religionswissenschaft. Beschreibung dieser: Religions-Geschichte, [Religions]-Psychologie, [Religions]-Soziologie. Vergleichende Religionswissenschaft.

2. Abgrenzung gegen Theologie: Betrachtung des in einer bestimmten Religion Gemeinten. Auf dem Boden dieser Religion und als Funktion dieser Religion: Selbstbesinnung. Begriffe wie Gott, Sünde, Erlösung, Heil etc. Ihr Sinn, ihr Zusammenhang, ihr Stehen im Princip *dieses* Glaubens und seiner Maßstäbe.

3. Philosophie. ~~Das Fehlen~~ [Fragen] nicht nach dem Vorgegebenen in seiner Vorgegebenheit, und doch nach dem Vorgegebenen (Religion, Natur etc.), also in einer anderen Qualität. Diese Qualität muß bestimmt sein durch das, was bleibt, wenn dem Fragen jede Vorgegebenheit genommen ist: Es selbst als Frage. Die Frage nach der

Frage, das radikale Fragen. Also: Was ist Religion in Beziehung auf die Frage nach der Frage, was ist es, wenn radikal danach gefragt wird.

I. Über den Sinn des radikalen Fragens

1. Die Vorgegebenheit des radikalen Fragens ist keine empirische. Es ist nicht zu untersuchen, ob so etwas irgendwie vorkommt oder nicht. Es geschieht, indem radikal gefragt wird und in diesem Moment hat es sich als geschehend: der sich selbst setzende Anfang.¹

2. Das radikale Fragen als Frage nach dem Fragen ist eine Funktion oder ein Akt, der zu bestimmen ist durch die drei Momente, die in ihm vereinigt sind: Der Fragende, das Befragte und das Erfragte²: der Träger, das Subjekt des Fragens, der Gegenstand, auf den sich die Frage bezieht, und das mit der Frage zu Erreichende. Wer fragt, worüber fragt er und wonach fragt er. Dieses aber nicht so, als sollte an und für sich dieses Dreifache vorausgesetzt werden, sondern nur in Bezug auf Fragen. Es soll charakterisiert werden der Fragende als ein Wesen, das Träger des Fragens als Funktion und das Befragte als das Fragwürdige und das Erfragte als das Erfragte.

3. Für dieses dreifache sind Namen zu suchen. Der Fragende ist der Mensch. Religionsphilosophie würde also heißen: Religion verstehen in Bezug auf den Menschen, sofern er fragender ist. Aber dieses so unmöglich unklar: Es setzt den Menschen als Allgemeinbegriff voraus, der sonst bekannt ist. Weder darf es aber etwas Vorgegebenes geben noch ist der Mensch als Allgemeinbegriff eine brauchbare Voraussetzung. Vielleicht ist der Mensch des ungebrochenen Mythos gar nicht mit dem des radikalen Fragens in eine Einheit dieser Art zu bringen. Es muß also heißen: Wenn wir überhaupt Mensch sagen, so meinen wir dasjenige Begegnende, das radikal fragen kann den radikal Fragenden und machen keinerlei Aussage über sein Vorkommen abgesehen davon, daß er fragt. (Nicht phänomenologische Einklammerung der Existenz; denn im Fragen als Anfangen ist die Existenz mit eingeschlossen.) Also welche Qualität hat Religion,

¹ Am Rand hinzugefügt: Frage wird nur im Fragen vorgefunden, denn vorgefunden wird nur was gesucht wird. Die Frage aber ist nur in der Frage selbst gegeben.

² M. Heidegger unterscheidet in § 2 von „Sein und Zeit“ das Gefragte („das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt“), das Befragte („das Seiende selbst“) und das Erfragte („das, wobei das Fragen ins Ziel kommt“, also der Sinn von Sein).

sofern sie dem Fragenden als Fragenden, dem Menschen zugehört?

4. Das Befragte nennen wir Welt. Religionsphilosophie würde also heißen: Religion verstehen in bezug auf Welt ~~sofern sie das Befragte ist~~ das Befragte. Aber nicht so als ob Welt sonst vorausgesetzt wäre, sondern so, daß Welt als Befragtes konstituiert ist. Die Welt hätte demnach den Charakter der Fragwürdigkeit, aber auch zugleich der Befragbarkeit. Religionsphilosophie würde demnach bedeuten: Fragen ob und wie ~~unter dem Gesichtspunkt der Fragwürdigkeit~~ das Fragwürdige und Befragbare ~~in diesem seinen Charakter Teil~~ hat konstituiert ist durch das, was Religion genannt wird. Ist die Fragwürdigkeit so beschaffen, daß in ihr als Fragwürdigkeit der religiöse Charakter enthalten ist und was bedeutet er von hier aus?

5. Und endlich das Erfragte; wir nennen es Wahrheit. Es ist als Antwort in der Frage konstituiert. Es ist nicht an sich, nach dem *auch* gefragt wird, sondern es ist in und mit der Frage konstituiert. Religionsphilosophie hieße: Inwiefern ist in dem Erfragten oder der Wahrheit das enthalten, was wir Religion nennen?

6. Es handelt sich also um das Hineinstellen der Religion in das radikale, nichts vorgebende Fragen: In das Fragesubjekt, den Menschen, in das Frage-Objekt, die Welt, in das Frageziel, die Wahrheit. Es soll die Wahrheit über die Religion ermittelt werden, das bedeutet nicht: die Wirklichkeit in der Erscheinung, sondern es bedeutet die Mit-Konstitution des Fragens in seinen drei Momenten durch die Religion. Die Wahrheit der Religion wäre ermittelt, wenn verstanden wäre, wie Religion in der Konstitution des Fragenden (des Menschen), des Befragten (der Welt), des Erfragten (der Wahrheit) steht. Wenn ich nachweise: die radikale Frage, der Fragende, das Befragte, das Erfragte enthält in sich ein Moment, das wir aus der Situation des ~~vorbefragten~~, die vor der Frage liegt, als religiös wiedererkennen – dann ist die philosophische Antwort auf die philosophische Frage im positiven Sinne gegeben. Sie könnte auch negativ ausfallen, d.h. es könnte sich zeigen, daß in der Konstitution des radikalen Fragens Religion nicht enthalten ist, daß ohne das in der Religion Gemeinde die radikale Frage konstituiert werden kann.

Einwand: Durch die Beziehung auf das Fragen entsteht eine Verengung, die den Sachen, von denen geredet werden soll, unangemessen ist.

Entgegnung: Die Unangemessenheit ist im Verlauf des Antwortens wieder aufzuheben, sofern die Frage zu einem Begrenzten, Fragwürdigen, zu einem Stück Welt wird. Aber dann ist auch die Fragesi-

tuation aufgehoben zu Gunsten eines nicht fragenden Stehens. Aber ob und inwieweit das der Fall ist, hängt ab von der Antwort auf das radikale Fragen. Der Ausgangspunkt ist ein Richtpunkt, nicht ein tragendes Princip.

II. Die radikale Frage nach dem Fragenden und die Entdeckung des Elementes Religion.

2.

Die Entwicklung der Philosophie von der Spätantike zur Renaissance

(Wintersemester 1930/31)

1. Doppelstunde

(Donnerstag, 6. November 1930)

A. Vorlesungsmanuskript Tillichs¹

Einleitung

1. *Nicht Geschichte* der mittelalterlichen Philosophie, sondern Entwicklung, d. h. das, was im Griechentum Philosophie war, geht in eine Entwicklung ein, die nicht mehr eindeutig Philosophie ist. Die Philosophie hat ein Schicksal, nicht nur die philosophischen Probleme.

2. Dieses unser Gesamtaspekt: Was wird aus der Philosophie und mit ihr aus ihren Problemen in der Zeit zwischen Plotin und Karthesius?

3. Die falsche Meinung, als knüpfte einfach die moderne Philosophie an die alte an, so dass das Mittelalter ein Loch ist.

4. Ebensovienig aber eine Kontinuität, sondern sehr verschiedene Schicksalssituation eines konstanten Elementes.

5. Erste Frage: Wie ist es zu dieser Schicksalswende in der späten Antike gekommen? a) Was war Philosophie bis dahin?, b) was wird Philosophie dann?

Zweite Frage: Welches ist der Charakter der Philosophie nach dieser Wandlung, aber noch in Kontinuität mit der Antike? Das Schicksal der Philosophie im Zeitalter der Patristik.

Dritte Frage: Welches ist der Charakter der Philosophie nach der Wandlung und nach Abbruch der Kontinuität auf dem Boden der abendländischen germanischen Völker? Das Schicksal der Philoso-

¹ Für die 1. Doppelstunde (nur für sie) existiert Tillichs Vorlesungsmanuskript. Es wird hier unter A. mitgeteilt. Unter B. erscheinen die stenographische Mitschrift durch G. Siemsen für den ersten Teil der Doppelstunde, die Nachschrift Muelder für den zweiten Teil.

phie und ihre Probleme im Zeitalter der Früh- und Hochscholastik. Vierte Frage: Welches sind die Elemente, die ein neues Schicksal vorbereiten noch im Zusammenhang mit dem alten Schicksal? Spätscholastik.

Fünfte Frage: In welcher Art bricht das neue Schicksal in die Philosophie und ihre Probleme herein? Philosophie der Renaissance.

Also fünf Teile:

1. Die Wendung in der Spätantike.
 2. Die Patristik.
 3. Die Früh- und Hochscholastik.
 4. Die Spätscholastik.
 5. Die Renaissance.
6. Da die Absicht [besteht], es wirklich durchzuführen, so ist nur folgendes möglich:

Nicht: Historische Explikation der Breite dessen, was hier vorliegt. Sondern Befragung unter einem bestimmten, aber doch beweglichen Gesichtspunkt. Nämlich: Wie stellt sich ist das Schicksal der Philosophie in diesen Epochen der Geistesentwicklung des Abendlandes und wie stellt sich das Schicksal der Philosophie an den einzelnen Problemen dar?

7. Als einzelne Probleme kämen in Frage: Logik, Erkenntnislehre, Metaphysik, Natur-, Geschichts-Philosophie, Ethik, Religionsphilosophie. Aber das ist unmöglich, weil es gerade ~~zur~~ Kontinuität zum Schicksal der Philosophie gehört, dass diese Kontinuität unterbrochen ist. Die gleichen Dinge bedeuten etwas anderes als vorher. Sie gehen in einen anderen Sinnzusammenhang im Ganzen ein und damit auch untereinander. Es ist eine nicht unmögliche, aber doch sehr problematische Abstraktion, wenn man eine Geschichte der Logik oder der Psychologie durch's Mittelalter hindurch verfolgt.

Setzt man dabei den Standpunkt etwa der aristotelischen Logik oder platonischen Psychologie voraus, so bleibt trotz alles Materials das, was im Mittelalter geschehen ist, dürftig, fast ohne Fortschritt. Und so in allem. Wird der Maßstab geändert, so kann von ganz anderer Perspektive aus in den logischen Disputationen zwischen Nominalismus und Realismus, in den Kämpfen um die Seelen-Teilung etwas ganz anderes stecken, als bemerkbar wird, wenn man den griechischen Philosophie-Begriff voraussetzt.

Darum notwendig zentrale Problematik und zwar a) für diese ganze Entwicklung, b) für die Perioden, c) für einzelne Richtungen, d) für einzelne Repräsentanten, d) für einzelne Lösungen.

8. Die drei möglichen Stellungen zum Mittelalter:

a) Das „finstere“ Mittelalter: die Protesthaltung der gesamten Moderne gegen ihre Vergangenheit. Das bleibende *Recht* dieser Haltung, solange noch eine Kraft des Eigenen da ist.

b) Das ersehnte Mittelalter: die Romantik als Negation des Gegenwärtigen. *Richtig* darin, dass die Möglichkeit einer Kritik an der Gegenwart immer dort ihre Kraft holt.

c) Das in seinem eigenen Sinn interpretierte und dadurch objektiv auf uns wirkende Mittelalter. Dieses hier versucht.

Erster Teil: Die Schicksalswende der Philosophie in der Spätantike.

I. Abschnitt. Das Wesen der Philosophie bis zu dieser Wende.

A. Vorbemerkungen über den Sinn
der griechischen Entwicklung überhaupt.

1. Die falsche Auffassung der griechischen Entwicklung. Hier ist wie aus dem Nichts das wissenschaftliche Erkennen herausgebrochen, hat eine Reihe von wichtigen Resultaten erzeugt und ist wieder verschwunden. Als es wieder erschien, konnte man einfach dort anknüpfen.

2. Sondern: Eine konkrete menschliche Möglichkeit, d. h. eine einmalige Geschichte, in die die Philosophie eingebettet ist, von der aus sie verstanden werden muß. In jeder solchen geschichtlichen Verwirklichung liegen zwei Elemente: Ein allgemein menschliches; denn nur der Mensch hat Geschichte, und ein konkret geschichtliches, in das das andere unlöslich eingebettet ist. Der Mythos als maßgebend für das Konkrete.

3. $\theta\sigma\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ und Erkenntnis $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \eta\eta\ \delta\upsilon\nu$. Charakterisierung der Philosophie als radikales Fragen. Das Nicht-Stehen in der Unmittelbarkeit a) des Hinnehmens im Subjekt, b) des Seins, wie es sich gibt im Objekt.

4. Darin Radikalisierung einer menschlichen Situation. Der Mensch als der Fragende.

Die latente und die manifeste Fragesituation. Die dem Fragen vorgängige Antwort in der Latenz.

Das Geheimnis als Verslossenheit der Frage-Situation. Aber doch zugleich bezogen auf mögliches Fragen. Die Rätselhaftigkeit des Archaischen, z. T. noch hereinragend in die Vorsokratik und wieder auftretend im frühen Mittelalter. – Das paradiesische Frage-Verbot.

5. Die mit der Frage-Situation gegebene Bedrohung, das Sein zu verlieren. Die Tragik in der Verwirklichung des Menschlichen als Menschliches. Dieses das Tragische schlechthin.

Demgemäß: Die Griechen als das radikal fragende Volk nicht nur Schöpfer der Tragödie und *einzig Verwirklicher* der Tragödie, sondern auch selbst tragisch, sowohl politisch, als auch geistig.

6. Das Lebensproblem der griechischen Philosophie das Suchen nach einem tragenden Gehalt mit Hilfe der Begriffe, in denen die Situation des radikalen Fragens sich ausdrückt. Oder: die Überwindung der Kluft, die durch das radikale Fragen zum Sein aufgerissen ist [,] durch die Antwort auf das Fragen.

7. So verstanden, ergibt die griechische Entwicklung einen tragischen, in sich selbst zwiespältigen Verlauf, in dem alles, was dieser menschlich-geschichtlichen Möglichkeit zugehört, zu Tage gefördert wird, ohne dass eine tragende Basis der Existenz gefunden wird, und an deren Ende die Anerkennung dieser Situation und die Hinwendung zu einer ganz neuen Situation steht.

B. Die griechische Entwicklung bis zur tragischen Katastrophe in der Skepsis.

1. Die Situation der Vorsokratik

Die Gleichzeitigkeit des theoretischen und ethischen Fragens. In beiden Sphären die Negation der Antworten aus der Periode des Geheimnisses, aber ins Rationale transponiert. (Die Elemente, das Sein) Der Rätsel-Charakter der Zahl. Entmächtigung der Dinge. Pessimismus des Lebens. Die Teilung der Welten bei Demokrit.

Die Entwicklung der in sich schwingenden Subjektivität bei den Sophisten. Der Verlust der Realität.

2. Der Versuch des Sokrates, in der Sphäre der Subjektivität selbst das Princip des Neubaus zu finden. Die sokratische Rationalität.

Das praktische Vernünftigein. Das technische Handeln als Urtypus des rationalen Handelns.

Der Ausgleich der Subjektivitäten durch das Gespräch. Die Ironie als Beseitigung des Scheins in der subjektiven Sphäre.

Die anti-sophistische Stellung zur Sprache: der Ort, an dem die Wahrheit zu finden. Der Traditionalismus des Sokrates.

3. Die beiden Linien, die von Sokrates ausgehen: die klassisch-konservative und die ethisch-individualistische. Beide ein Gemeinsames: das Suchen nach dem Gehalt, nach der Existenz-Möglichkeit mit

Hilfe der sokratischen Form.

Die überragende aktuelle Bedeutung der zweiten Linie. Die zukunfts-schaffende Bedeutung der ersten.

4. Plato und Aristoteles.

B.

[Einleitung]

Seine Thematik unterscheidet sich von der üblichen dadurch, dass er nicht angezeigt hat: „Geschichte der mittelalterlichen Philosophie“. Dies ist nicht zufällig, hat im Hintergrund eine grundsätzliche Überlegung. Es handelt sich, wenn er von „Entwicklung der Philosophie von der Spätantike zur Renaissance“ spricht, um etwas, was eine bestimmte Auffassung der Philosophie, wie sie in der Geschichte des Abendlandes überhaupt vorliegt, enthält. Eine Auffassung, die sich von der gewöhnlichen über Geschichte der Philosophie dadurch unterscheidet, dass sie meint, Philosophie sei eine Wirklichkeit einmalig geschichtlicher Art, die so, wie sie im Griechentum einmal erschienen ist, nie wieder in der Geschichte der Menschheit aufgetreten ist und auftreten konnte. Voraussetzung unserer Gedanken ist die, dass die Philosophie nicht eine Kategorie ist, die man beliebig zur Verfügung hat, sondern Philosophie ist etwas, was einmal in einem Schicksal der Menschheit durch das Griechentum hervorgebrochen ist und das nun nicht durch die Zeiten gleich geblieben ist, sondern selber Schicksal gehabt hat.

Keine einfache Kategorie. Er will bestimmte Frage stellen: Was wird aus diesem Ereignis, nämlich dem Hervortreten einer Wirklichkeit, die man Philosophie genannt hat bei den Griechen, im Lauf der Entwicklung, die uns von den Griechen trennt? Im Laufe der Entwicklung, die mit dem Bruch der griechischen Tradition anfängt und mit dem inneren Bruch der mittelalterlichen Tradition endigt. Diese Problematik setzt in sich voraus, dass man der Überzeugung ist, es sei unmöglich, die Entwicklung der Philosophie so aufzufassen, wie es vielfach geschieht, dass man meint, es gäbe eine griechische Philosophie, die hätte eine bestimmte Summe von Resultaten gehabt, diese wäre dann eines Tages abgebrochen, hätte geschlafen und wäre dann in der Renaissance gleichsam wieder auferstanden, [die] Renaissance knüpfe einfach wieder an – Mittelalter als dunkles Loch. Über diese Ansicht sind wir nicht etwa schon ganz hinaus, diese Tradition schwingt immer noch in uns nach. In einem gewissen Unterbewußtsein haben wir immer

noch das Gefühl, wir haben eine griechische klassische Entwicklung der Philosophie und dann die Moderne, und das Dazwischen ist zumindest fragwürdig. Dagegen die Auffassung, als gäbe es in Wahrheit eine Kontinuität der philosophischen Entwicklung. Diese Ansicht [hat sich] zumindest im Bewußtsein durchgesetzt, wenn auch nicht im Unterbewußtsein. Dies die Gegenauffassung. Beide Auffassungen negiert er schon durch die Themastellung.

Er behauptet: Es ist in der griechischen Philosophie ein einmaliges Ereignis vorliegend, das wir zunächst einmal als einmaliges Ereignis würdigen müssen. Dieses einmalige Ereignis Philosophie hat dann ein wechselvolles Schicksal gehabt, das weder den Charakter einer eindeutigen Kontinuität hat, noch den, dass die griechische Auffassung einfach abgebrochen wäre, etwas völlig anderes oder gar nichts an die Stelle getreten sei und in der modernen Entwicklung die griechische Sache wieder fortgeführt worden sei. Er sieht dieses einmalige Schicksal hereingeworfen in ein großes übergreifendes historisches Schicksal. Die zentrale Frage ist die: Welches ist das Schicksal, das dies Ereignis der Menschheit, das die Griechen Philosophie nennen, im Verlauf der Entwicklung der Zeiten gehabt hat, die zwischen Plotin und Cartesius vergangen ist? oder die von der Spätantike bis zur Renaissance reicht? Nicht, als ob die Philosophie dann schicksallos weiterginge, sie hat ein weiteres Schicksal gehabt.¹ Aber davon soll hier nicht geredet werden.

Fünf Fragen, die der Reihe nach behandelt werden sollen, die fünf geschichtlichen Perioden entsprechen:

1. Frage: Wie ist es zu dieser Schicksalswende in der Spätantike gekommen? Wie kam es dazu, dass jene relativ einheitliche Wirklichkeit griechischer Philosophie in eine solche Wende hineingeworfen wurde in den ersten Jahrhunderten n. Chr., dass wir sagen können: Hier ist die gesamte Wirklichkeit Philosophie in eine neue Lebenssituation, in ein neues echtes Schicksal eingetreten? Was war Philosophie bis dahin, und was wurde Philosophie dann? Dies die Gliederung der ersten Frage. Die erste Frage wird kürzer als die anderen behandelt, ist Auftakt.

2. Frage: Welches ist der Charakter, den die Philosophie bekommen hat nach dieser Wendung, aber doch noch auf dem Boden der Antike,

¹ Nachschrift Muelder: „Welches ist das Schicksal zwischen Plotin und Descartes, in welchem die Philosophie des Mittelalters steht? Es gab nach dem ein neues Schicksal.“

doch noch in bluthafter und geistiger Kontinuität mit der antiken Tradition? Das ist die Frage nach dem Schicksal der Philosophie im Zeitalter der endenden Antike, im Zeitalter der Patristik

3. Frage: Welches ist der Charakter der Philosophie nach der Wendung und zugleich nach dem Abbrechen der Kontinuität? Also: Welches ist das Schicksal der Philosophie nun nicht mehr auf dem Boden der Spätantike, sondern auf dem Boden der germanischen Völker? Thema dieser dritten zentralen Erörterung ist die Frage nach dem Schicksal der Philosophie im Zeitalter der Früh- und Hochscholastik.

4. Frage: (Er legt persönlich besonderen Wert darauf.) Welches sind die Elemente, die nun auf dem Boden des erfüllten mittelalterlichen Schicksals der Philosophie ein neues Schicksal vorbereiten, wenn auch noch durchaus auf dem Boden und im Zusammenhang mit dem erfüllten Schicksal im Mittelalter? Frage nach Schicksal der Philosophie in der Spätscholastik. Früh- und Hochscholastik sind Vorbereitung und Erfüllung eines einheitlichen Schicksals, Spätscholastik nicht nur Erfüllung, sondern gleichzeitig Vorbereitung eines neuen Schicksals.

5. Frage: In welcher Art bricht nun das neue Schicksal in die Philosophie und ihre Probleme herein? (Der Charakter der Philosophie im Zeitalter der Renaissance.)

Das Thema ist nicht: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Darstellen alles dessen, was damals in dem, was man etwa Philosophie nennen könnte, alles geschehen ist. Sondern Thema heißt, die Gesamtentwicklung dieser Zeit unter einem bestimmten, allerdings sehr beweglichen, viele Perspektiven bietenden Gesichtspunkt betrachten: unter dem Gesichtspunkt: Welches ist der Gang und das Schicksal der Philosophie in jeder dieser Perioden der Entwicklung des Abendlandes? Und erst sekundär: Wie stellt sich das Schicksal der Philosophie in den einzelnen Problemen dar?

Was ist Philosophie, was ist jene Haltung, die von so revolutionärer Bedeutung für die ganze Menschheit geworden ist und die einmal im Griechentum erschienen ist? Was ist deren Schicksal? Man kann natürlich einzelne Fragen stellen: Wie steht es mit der Logik im Mittelalter? (Prantl¹, Dessoir²) Die gleichen Dinge bedeuten aber in der mittelalterlichen Periode etwas völlig anderes als vorher

¹ Kurt Prantl, Geschichte der Logik im Abendland. Band I: Die Entwicklung der Logik im Altertum, Leipzig 1855; Band II-IV: Die Logik im Mittelalter, Leipzig 1861-1870, Band II, 2. Aufl., Leipzig 1885.

² Max Dessoir, Abriss einer Geschichte der Psychologie, Heidelberg 1911 (S. 58-89: Die Seelenlehre im Mittelalter und in der Renaissance).

und wieder etwas völlig anderes als nachher, und auch vorher und nachher nicht etwa dasselbe. Dieselben Dinge gehen in einen anderen Sinnzusammenhang, in ein anderes Ganze ein und stehen dadurch zueinander in einem völlig anderen Verhältnis. Das Vorgehen in jenen Büchern ist eine reine Abstraktion von dem wirklichen Prozeß der Philosophie. Wenn man z. B. den Standpunkt des Aristoteles von Logik voraussetzt, so ist allerdings im Mittelalter gar nichts geleistet worden, und so [in allem]. Es ist mit den Kategorien und ihrer selbstverständlichen Anwendung eine sehr bedenkliche Sache in der Geistesgeschichte (Kategorien = Schubfächer). Wird der Maßstab von dem genommen, was vor oder nach dem Mittelalter liegt, wird das Mittelalter unverständlich. Wird der Maßstab aber geändert, wird z. B. in der Logik die fast tausend Jahre andauernde Disputation zwischen Realisten und Nominalisten verstanden als Ausdruck einer völlig anderen menschlichen Situation, eines völlig anderen Schicksals der Philosophie, dann gewinnt diese Disputation plötzlich eine eminente Bedeutung. Oder [wird] der Kampf zwischen Dichotomie und Trichotomie der menschlichen Seele (Disput zwischen Dominikanern und Franziskanern) ebenso aufgefasst, so gewinnt dieser Disput eine Bedeutung, die völlig anders aussieht, als wenn etwa in einem platonischen Dialog von der Teilung der Seelenkräfte oder in einem modernen psychologischen Laboratorium von Sinnespsychologie die Rede ist.

Er will eine dritte Stellung unterscheiden, die man dem Mittelalter gegenüber haben kann, einer Haltung, die begründet ist darin, dass die Moderne vermittelt eines Protestes aus dem Mittelalter hervorgegangen ist, dass die gesamte Moderne bis zum gegenwärtigen Augenblick immer noch in einer grundsätzlichen Protestsituation gegen das Mittelalter steht. „Modern“ heißt schon dem Wort nach Protest gegen das Mittelalter. Schon das Wort „Aufklärung“, das ja die entscheidende Kampfbewegung gegen das Mittelalter war, hat in seiner Formung dieses Protestelement in sich. Dieses Protestelement gegen das, wo man herkommt, ist keineswegs ein Moment, das man aufgeben könnte. Es ist ja nicht so, als ob die Moderne nicht immer noch sich abzugrenzen hätte, solange sie überhaupt produktive Kräfte hat gegenüber der typischen Situation, die wir Mittelalter nennen, und gegenüber dem Schicksal der Philosophie, das wir als mittelalterliches Schicksal bezeichnen müssen. Aber der ganze Teil dieser Haltung, der ausschließlich aus der reinen Kampfposition, aus dem Bedrücktsein und dem Hervorgehen aus der Bedrückung, also

als Ressentiment zu verstehen ist, der muß und wird immer mehr abgeworfen werden. Demgegenüber die zweite Haltung: die der Romantik. Nicht das „finstere“, sondern das „ersehnte“ Mittelalter. Die Romantik als Verneinung des Gegenwärtigen, die sich am Mittelalter orientiert und von da aus die Gegenwart kritisiert und sich aufzulösen bemüht. Auch in ihr ein fundamentales Recht, nämlich das Recht der Einsicht, dass jede Möglichkeit, die wir in uns haben, uns über unsere gegenwärtige Situation zu erheben, in einer Distanz zur Moderne zu stehen, uns gegeben ist durch die Tatsache, dass wir aus dem Mittelalter, aus einem anderen Schicksal kommen. Wenn wir vorwärtsgewandte Utopien ansehen, sieht man, dass in irgendeinem Sinne die mittelalterliche Situation mehr oder weniger symbolisch Pate gestanden hat. Einheit, sinnerfüllte Gemeinschaft, solche Kategorien [sind von] daher genommen. Im ganzen Abendland steckt in der lebenden Substanz eine Erinnerung von der eigenen Kindheit, von der Situation, die wir als Mittelalter bezeichnen. Überall da, wo die Gegenwart erschüttert ist, unsicher geworden, zerbrochen ist, wo man nicht mehr glaubt, das Schicksal der Gegenwart, der autonomen weltgestaltenden Vernunft zu ertragen, kritisiert man die Gegenwart mit Symbolen, die aus dem Mittelalter genommen sind.

Aber auch diese Haltung ist nicht für uns maßgebend. Die Rückkehr zur Jugend ist auch den Völkern versagt. Die Wirkung solcher rückgewandter Tendenzen ist im allgemeinen nicht die, dass die Gegenwart überwunden wird, sondern die, dass die empirischen [?] Mächte der Gegenwart bestärkt werden, während der im eigentlichen Sinne vorwärtstreibende Wille dadurch geschwächt wird. Erfahrung, dass Romantik stärkend wirkt gerade auf diejenigen Gewalten, die sie im einzelnen überwinden will.

Dritte Haltung: Der Versuch, das Mittelalter weder als Finsternis zu verabscheuen, noch als kommendes Licht zu ersehnen, sondern es objektiv zu interpretieren, den Versuch zu machen, in der eigentümlichen menschlichen Wirklichkeit, die im Mittelalter vorliegt, und für die die mittelalterliche Philosophie ein prägnanter und bedeutungsvoller, ja entscheidender Ausdruck ist, ist so zu verstehen, dass wir weder in eine Gegenhaltung, noch in eine romantische Sehnsuchthaltung uns drängen lassen, sondern dass wir warten, was daraus wird, wenn wir das Mittelalter seiner eigenen Struktur gemäß interpretieren. Damit sind wir vor das Problem der Interpretation einer Vergangenheit von der umfassenden Größe und zugleich Fremdheit, wie sie das Mittelalter ist, gestellt.

Hier heißt es, sich deutlich zu machen, was Interpretation in [einer] solchen Situation leisten kann. Interpretation kann hier bedeuten, dass man den Versuch macht, und das ist die reine Interpretation, die ja jeder Deutung innewohnt, dahin zu gehen, wo die stehen, die man verstehen will. „Verstehen“ = an die Stelle treten, da sein, wo der andere steht. Eins kann man aber nicht, die Identität herstellen. Man steht ja doch immer wo anders, und dies Stehen an einer anderen Stelle macht das eigentliche Problem der Interpretation aus. Dies Transponieren an einen anderen Ort, an dem man steht, von dem Ort weg, wo das stand, das man verstehen will, ist das Interpretationsproblem. Dies [ist] nirgendwo größer als einer Erscheinung wie dem Mittelalter gegenüber. Gerade infolge der Doppelhaltung (romantische und Protesthaltung). Die Möglichkeit einer objektiven Interpretation [ist] überaus erschwert. Wir können das Mittelalter gleichsam in die Zange nehmen – von der einen Seite, vom Griechischen her, zu dem wir ein ganz anderes, zwar auch in der Interpretation problematisches, aber doch sehr viel näheres Verhältnis haben, weil jene Doppelhaltung in ihrer ganzen Leidenschaftlichkeit hier nicht vorliegt, und von der anderen Seite her: wir kommen ja vom Mittelalter her.

[Erster Teil: Die Schicksalswende der Philosophie in der Spätantike]¹

Wie ist es zu dieser Schicksalswende gekommen?

1. Das Wesen der Philosophie bis zu dieser Wende.
2. Diese Wende und was darin besteht.

Der Sinn der griechischen Philosophie:

a) *Falsche Betrachtung:* dass es aus nichts entstanden ist; dass es eine Menge von Resultaten ist, an welche die neue Zeit angeknüpft ist. Dies ist zu abstrakt.

b) *Wahre Betrachtung:* 1. Eine konkrete *menschliche* Möglichkeit.
2. Eine konkrete *geschichtliche* Möglichkeit: ein einmal gewirktes Schicksal. Es war eine konkrete geschichtliche Situation.

Mythos liegt hinter griechischem Denken. Nicht *ein* griechischer Gedanke kann völlig von diesem mythischen Hintergrund losgerissen sein. Griechische Philosophie ist in Mythos eingebettet. Die Situation war ein bestimmter Mythos.

¹ Für den 2. Teil der 1. Doppelstunde fehlt die Nachschrift Siemsen. Hier die Nachschrift Muelder.

1. Begriff des Staunens, 2. Begriff des Gegenstandes. [Das Seiende als solches.

Der Mensch ist ein Frager – ein Wesen, das fragt. Fragen heißt sein Sein als erfragtes Leben. Wer fragt, will etwas haben. Er meint, dass er es haben kann. Staunen heißt Aktualisierung der Möglichkeit des Fragens. Das Sein heißt das ganz andere als das, was uns als Sein begegnet; Durchbrechen der Erscheinung.

Mensch als Frager war nicht immer aktuell; eine *latente* und eine *manifeste* Frage-Situation. Es gibt Antworten, die schon vorher da sind. Mensch ist Fragender, der schon eine Antwort hat. Die Antwort ist da, bevor es eine Frage gibt. Die vor-griechische Situation ist die Situation des latenten Fragens, des Fragens, in welchem die Antwort da ist, bevor die Frage gestellt ist. Die Frage im Vor-Griechischen ist nicht gestellt. Mythos meint Geheimnis im Gegensatz zu Offenbarung. Die Möglichkeit des Fragens ist da, aber es ist verboten. In der griechischen Philosophie wurde die radikale Frage gestellt. Es gibt noch eine Semi-Verborgenheit der Frage in einigen der griechischen Philosophen. Griechentum und Tragik gehören zusammen, gerade als Griechentum und Philosophie. Philosophie ist die Tragik des radikalen Fragens. Es [ist] ein Fragen nach *Sein*. Shakespeares tragedy ist etwas ganz anderes [als] griechische Tragödie. Diese enthält das Verbot zu fragen. Weil in griechischer Philosophie das radikale Fragen wirklich war, darum ist griechische Philosophie eine Tragödie; die Geschichte ein Ringen, um zum *Sein* zu kommen. Sie haben die Antwort nicht gefunden. Griechische Philosophie ist ein Kampf um die Möglichkeit zu existieren. Es ist nicht ein Versuch für Wissenschaft. Griechische Philosophie sucht die Kluft zwischen Frage und Existenz zu überwinden. Die Tragik der Philosophie in der Spätantike ist der dauernde Hintergrund (Resonanz) des Mittelalters. Am Ende der griechischen Philosophie ist das nicht gefunden, was gesucht war. Dies wusste man.

Situation der Vorsokratik: das radikale Fragen. Nicht ein wissenschaftlicher Versuch. Ein Daseins-Interesse. Es war beides, theoretisch und praktisch, zur selben Zeit, auch beides theoretisch und ethisch: *Sein und Sollen*. Sie löst das Geheimnis, in dem der Mensch steht, auf. Natur und Mensch. Die Dinge müssen Buße geben für ihre Existenz und müssen deshalb vergehen.¹ In dieser Epoche der griechischen Philosophie gibt es die tiefsten Äußerungen des Pessimismus. Es ist die Situation der Gebrochenheit, des radikalen Fragens.

¹ Vgl. Anaximander, DK 12 A9, B1.