

HANNELORE JAHR
THEOLOGIE ALS GESTALTMETAPHYSIK



THEOLOGIE ALS GESTALTMETAPHYSIK

DIE VERMITTLUNG VON GOTT UND WELT
IM FRÜHWERK PAUL TILLICH'S

VON
HANNELORE JAHR

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1989

THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN
HERAUSGEGEBEN VON
K. ALAND, O. BAYER, W. HÄRLE, H.-P. MÜLLER UND C. H. RATSCHOW
46. BAND

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig – pH 7, neutral)

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Jahr, Hannelore:

Theologie als Gestaltmetaphysik : die Vermittlung von Gott und
Welt im Frühwerk Paul Tillichs / von Hannelore Jahr. – Berlin ;
New York : de Gruyter, 1989

(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 46)

Zugl.: Saarbrücken, Univ., Diss., 1987/88

ISBN 3-11-011906-4

NE: GT

© 1989 by Walter de Gruyter & Co., Berlin

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses
Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu
vervielfältigen.

Satz: Typobauer Filmsatz GmbH, Scharnhausen

Druck: W. Hildebrand, Berlin

Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im WS 1987/88 von der philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes als Dissertation angenommen. Sie wurde für die Drucklegung leicht gekürzt.

Danken möchte ich an dieser Stelle Herrn Prof. Lic. Dr. Gert Hummel, der meine Beschäftigung mit der philosophischen Theologie Paul Tillichs angeregt und das Entstehen dieser Arbeit mit wertvollem Rat begleitet hat. Ein Dank geht auch an alle Freundinnen und Freunde in Saarbrücken, Tübingen und Stuttgart. Sie haben mir bei den Korrekturarbeiten und der technischen Realisierung in vielfacher Weise geholfen. Der Kirchenleitung der evangelischen Kirche im Rheinland gilt mein Dank für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses. In besonderer Weise aber möchte ich meinen Eltern Dank sagen. Ohne ihre Ermutigung und Hilfe wäre ein solches Projekt für mich nicht vorstellbar gewesen.

Tübingen, im Mai 1989

Hannelore Jahr

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	V
-------------------	---

EINLEITUNG

1. Die Vermittlung des Gottseins Gottes und des Weltseins der Welt als Zentrum der Tillichischen Theologie	1
1.1. Die Formulierung des Grundthemas bei Tillich	1
1.2. Zur Forschungslage	4
2. Gestaltdenken als Schlüssel zu Tillichs Konzeption der Vermittlung des Unbedingten und des Bedingten	11

ERSTER TEIL

Die Grundlegung der Tillichischen Gestaltmetaphysik.

1. Die Lehre von Gott und Welt in Tillichs Schelling-Dissertationen	19
1.1. Tillich und Schelling – zur Forschungslage	20
1.2. Die Lehre von Gott und der Schöpfung als Lehre von der wesenhaften Einheit des Unbedingten und des Bedingten	24
1.2.1. Der Gottesbegriff in Schellings Freiheitsschrift	27
1.2.2. Das Verhältnis von Gott und Welt in Schellings Spätphilosophie	32
1.3. Die Lehre vom Fall als der wesenswidrigen Trennung des Bedingten vom Unbedingten	35
1.4. Die Lehre von der Versöhnung als der Vermittlung des Unbedingten und Bedingten im religionsgeschichtlichen Prozeß	39

2. Theologie unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs	44
2.1. Die Deutung der Gegenwart als Krisis (Die Anfänge der dialektischen Theologie)	45
2.2. Die Deutung der Gegenwart als Kairos (Tillich)	49
3. Das Grundgerüst der Gestaltmetaphysik	56
3.1. Das Begriffsinstrumentarium	56
3.1.1. Die ontologischen Elemente: Gehalt und Form	56
3.1.2. Die logischen Elemente: Sein und Denken	58
3.1.3. Die Beziehung von Ontologie und Erkenntnistheorie und die metalogische Methode	60
3.2. Aufgabe und Sprachform der Metaphysik	65
4. Die Durchführung der Gestaltmetaphysik	70
4.1. Metaphysik der absoluten Idee	70
4.1.1. Zur Forschungslage	70
4.1.2. Die unbedingte Geistgestalt als Symbol des Gottseins Gottes	77
4.2. Seinsmetaphysik: Das System der Gegenstands- kategorien	85
4.2.1. Das System der Seinswissenschaften als Ausdruck des sinnerfüllenden Erkennens von Wirklichkeit	86
4.2.2. Der kategoriale Zusammenhang von Sein und Bewußtsein als Bedingung der Möglichkeit des Erkennens	90
4.2.2.1. Kausalität und Substanz	92
4.2.2.2. Raum und Zeit	94
4.2.3. Die Einheit von Gestalt- und teleologischer Struktur	96
4.3. Geschichtsmetaphysik: Das System der Geistesfunk- tionen	97
4.3.1. Theorie und Praxis als Äquivalente der Form-Gehalt- Struktur im Bereich der auf das Bedingte gerichteten Geistesfunktionen	99
4.3.2. Kultur und Religion als Äquivalente der Form- Gehalt-Struktur im Bereich der Vermittlung des Unbedingten und des Bedingten	103
4.3.2.1. Kultur und Religion – Begriffsbestimmung	103
4.3.2.2. Autonomie und Theonomie als Richtungen innerhalb von Kultur und Religion	107

5. Theonomie als Telos der Sinnerfüllung	116
5.1. Theonomie als Einheit von Kultur und Religion	116
5.2. Theonomie als Überwindung des Dämonischen	119
6. Zusammenfassung	132

ZWEITER TEIL

Der Durchbruch des unbedingten Gehaltes durch die bedingte Form
als Aufbruch zu neuen Sinngestalten.
Tillichs geschichtsmetaphysischer Entwurf in der
ersten Hälfte der 20er Jahre.

1. Einleitung	143
2. Die Typologie des Kampfes um Theonomie in den auf die Vermittlung des Unbedingten ins Bedingte gerichteten Geistesfunktionen	145
2.1. Der Kampf um die Religion des Paradox	145
2.1.1. Theonomie und autonome Strukturen in Religions- und Kulturgeschichte	145
2.1.1.1. „Indifferenz“ als Ausgangspunkt der Konstruktion	145
2.1.1.2. Die religionsgeschichtliche Typologie	148
2.1.1.3. Die kulturgeschichtliche Typologie	152
2.1.2. Der normative Religionsbegriff: die Religion des Paradox	153
2.2. Die Typologie des Kampfes um Theonomie als Instrument der Geschichtsdeutung	158
2.2.1. Die Deutung des Geschichtsverlaufs bis zur Gegenwart	158
2.2.2. Der Kairos als Moment des Durchbruchs des unbedingten Gehaltes durch die bedingte Form	159
3. Die Konkretion des Kampfes um Theonomie im System der Geistesfunktionen	166
3.1. Geschichtsmetaphysik als Programm umfassender Sinnerfüllung	166
3.1.1. Sinnerfüllung als Aufgabe der geisttragenden Gestalt	166
3.1.2. Das Ringen um die theonomie Gestalt des Offenba- rungsglaubens als Voraussetzung der Sinnerfüllung	168

3.2.	Theoretische Sinnverwirklichung als ideale Verwandlung des Seins	172
3.2.1.	Theonome Metaphysik als wesenhafte Weise des erkennenden Umgangs mit dem Sein	172
3.2.2.	Das Dogma als Verwirklichung der theonomen Metaphysik im Bereich der Religion	174
3.2.3.	Wissenschaft und Kunst als Verwirklichung der autonomen Richtung auf die Form im Bereich der Kultur	177
3.2.3.1.	Der Kampf um die wesenhafte Autonomie im Bereich der Wissenschaft	179
3.2.3.2.	Der Kampf um wesenhafte Autonomie im Bereich der Kunst	183
3.3.	Praktische Sinnverwirklichung als reale Verwandlung des Seins	191
3.3.1.	Kultus als wesenhafte Weise des handelnden Umgangs mit dem Sein	191
3.3.2.	Kultus im Bereich der Religion	194
3.3.2.1.	Religionsgeschichte des Kultus	194
3.3.2.2.	Die Kultgemeinde	199
3.3.3.	Die autonome Richtung auf die Form im Bereich der kulturellen Praxis	203
3.3.3.1.	Der Kampf um die wesenhafte Autonomie im Bereich des Rechts	204
3.3.3.2.	Der Kampf um die wesenhafte Autonomie in der Gemeinschaftssphäre	211
4.	Die Masse als Vermittlerin des unbedingten Gehaltes für die Welt des Geistes in Tillichs Schriften aus den frühen 20er Jahren	220
4.1.	Der formale Massebegriff und seine Implikationen für die Geschichtsmetaphysik	220
4.2.	Der materiale Massebegriff und sein Fungieren im Rahmen der Geschichtsmetaphysik	226
5.	Zusammenfassung und Ergebnis	235

DRITTER TEIL

Das Formgewinnen des unbedingten Gehaltes in der Gegenwart
erfüllter Sinngestalten.Die Weiterentwicklung des geschichtsmetaphysischen Entwurfs
Mitte der 20er Jahre.

1. Einleitung	249
1.1. Die Neuorientierung Mitte der 20er Jahre	249
1.2. Tillichs Standortbestimmung in der Nebenlinie der Philosophiegeschichte	253
2. Die Offenbarung des unbedingten Gehaltes als Konstituens erfüllter Sinngestalten aus der Vertikalen	257
2.1. Die Revision des Offenbarungsbegriffs	257
2.2. Die Kritik an Schellings Offenbarungsverständnis	259
2.3. Grundoffenbarung als Enthüllung des Getragenseins trotz der Zweideutigkeit der Existenz	263
2.4. Heiloffenbarung als Konstituierung wesenhaften Seins in der Existenz	270
2.4.1. Grundoffenbarung und Heiloffenbarung	270
2.4.2. Das Christusgeschehen	272
2.4.2.1. Das Christusgeschehen als vollkommene Offen- barung	273
2.4.2.2. Die „Wirkung“ des Christusgeschehens	275
2.4.2.3. Das Christusgeschehen als „Mitte der Geschichte“	280
3. Das Gestaltgewinnen des unbedingten Gehaltes in der Horizontalen	284
3.1. Die ontologische Gestalt der Erfüllung; Einheit von Freiheit und Schicksal	284
3.2. Die erkenntnistheoretische Gestalt der Erfüllung: Gläubiger Realismus	290
3.3. Die Gestalt der Erfüllung in der Zeit: Kairos als Einbruch der Ewigkeit	292
3.3.1. Die Verwendung des Ewigkeitsbegriffs bei Tillich	293
3.3.2. Nunc aeternum und nunc existentiale	295
3.4. Das Offenbarungsgeschehen als Nacheinander des je neu sich ereignenden Einbrechens des Unbedingten ins Bedingte (Die Dominanz der Vertikalen I)	299

4. Handeln aus der Gegenwart des Unbedingten	303
4.1. Ethik als Ausdruck des Ergriffenseins von der verwandelnden Macht des Christusgeschehens	303
4.1.1. Historischer Realismus als Theorie unter dem Eindruck des gläubigen Realismus	304
4.1.2. Entscheidung und Erfüllung als Praxis unter dem Eindruck der Schicksalsgemeinschaft	307
4.2. Die eschatologische Dimension von Erkennen und Handeln als Geschehenselementen (Die Dominanz der Vertikalen II)	309
4.3. Die Begründung der Betonung der Vertikalen aus dem „Geist der Utopie“	313
5. Zusammenfassung und Ergebnis	318

VIERTER TEIL

Die Synthese von Form und Gehalt in der Gestalt der Gnade.
Die reife Fassung des geschichtsmetaphysischen Entwurfs in den Jahren
vor der Emigration.

1. Die Weiterentwicklung der Tillichischen Geschichtsmetaphysik seit der zweiten Hälfte der 20er Jahre	327
2. Zwischen Quietismus und Fortschrittsglauben: die Verschär- fung des Handlungsproblems in der zweiten Hälfte der 20er Jahre	331
2.1. Theologische Frontenbildung im Hintergrund von Tillichs Geschichtsmetaphysik	332
2.2. Die ontologische Begründung des Handelns	338
2.2.1. Die Selbst-Welt-Struktur des Seins	338
2.2.2. Die Notwendigkeit des theoretisch-technischen Um- gangs mit der Wirklichkeit und die Fortschrittsidee	341
2.2.3. Die Grenzen der Fortschrittsidee	343
2.3. Jenseits von Quietismus und Fortschrittsidee: Reifen als Symbol für den Sinn des dynamischen Elements der Horizontalen	348
2.3.1. Reifen als Sich-selbst-Erfassen der bedingten Freiheit	348
2.3.2. Das Reifen der Christusgestalt der Welt	351
2.3.2.1. Reifen als universaler Prozeß	351

2.3.2.2.	Das Christusgeschehen als Konstituens der universalen Geschichte des Reifens der Christusgestalt der Welt	352
2.3.2.3.	Die Geschichte des Reifens der Christusgestalt der Welt als Rezeptionsgeschichte des Christusgeschehens	354
3.	Die Gestalt der Gnade als Medium des Reifens der Christusgestalt der Welt	358
3.1.	Die Gestalt der Gnade als Einheit von Gestalt und Protest	358
3.1.1.	Der Gestaltcharakter der Gnade: katholische Substanz	361
3.1.1.1.	Die ideale Gestaltseite	363
3.1.1.2.	Die reale Gestaltseite	364
3.1.1.2.1.	Die unbedingte Ich-Du-Begegnung als Konstituens der realen Gestaltseite	364
3.1.1.2.2.	Die Dimensionen der realen Gestaltseite	368
3.1.1.3.	Die sich wandelnde Gestalt der Gnade als Einheit von idealer und realer Gestaltseite	373
3.1.2.	Der Protestcharakter der Gnade: das protestantische Prinzip	375
3.2.	Die protestantische Kirche als Gestalt der Gnade . . .	380
3.2.1.	Die Verwirklichung des Gestaltcharakters der Gnade in der Kirche	380
3.2.1.1.	Die Kirche als Gemeinschaft geistiger Liebe	380
3.2.1.2.	Die Kirche als Ort der Macht aus Verzicht auf Macht	382
3.2.2.	Die Verwirklichung des Protestcharakters der Gnade in der Kirche: manifeste und latente Kirche	384
3.3.	Das Symbol als Mittler der Gestalt der Gnade	387
3.3.1.	Die Theorie der religiösen Symbole als Kommunikationstheorie der unbedingten Ich-Du-Begegnung . . .	387
3.3.1.1.	Die Merkmale des religiösen Symbols als Ausdruck der Gestalt der Gnade	392
3.3.1.2.	Religiöse und kulturelle Symbole	396
3.3.1.3.	Symboltheorie als kritische Theorie	398
3.3.2.	Symboltheorie als Teil einer umfassenden Theologie des Sakramentalen	400
3.3.2.1.	Die Bedeutung des Sakramentalen	402

3.3.2.2.	Theologie des Sakramentalen als universale Soteriologie	405
3.3.2.3.	Wort und Sakrament	407
4.	Kairos als Zeitpunkt des Erscheinens der Gestalt der Gnade	413
4.1.	Der eine Kairos und die vielen Kairoi	413
4.2.	Die Ablösung des Kairos-Bewußtseins von der Deutung der eigenen Gegenwart	416
5.	„Religiöse Verwirklichung“ – die Lösung des Handlungsproblems im Zusammenhang mit dem geschichtsmetaphysischen Konzept des Reifens der Christusgestalt der Welt	422
5.1.	Erwartung als Theorie aus dem Ergriffensein von der Gestalt der Gnade	423
5.2.	Protestantische Gestaltung als Praxis aus dem Ergriffensein von der Gestalt der Gnade	425
5.2.1.	Die Prinzipien protestantischer Gestaltung	426
5.2.2.	Der Vollzug protestantischer Gestaltung	431
5.2.2.1.	Evangelische Katholizität	431
5.2.2.2.	Protestantische Gestaltung der religiösen Kultur	433
5.2.2.3.	Protestantische Gestaltung der autonomen Kultur	436
5.2.2.4.	Die proletarische Situation als Ort protestantischer Gestaltung der autonomen Kultur im gegenwärtigen Kairos	439
6.	Zusammenfassung und Ergebnis	452
	Literaturverzeichnis	461
1.	Primärliteratur	461
1.1.	Verzeichnis der verwendeten Sammelwerke	461
1.2.	Nicht in den Sammelwerken enthaltene Schriften	462
1.3.	Nicht nach den Sammelwerken zitierte Schriften	463
2.	Sekundärliteratur	464
3.	Weitere Literatur	472
	Namensregister	475
	Begriffsregister	476

EINLEITUNG

1. DIE VERMITTLUNG DES GOTTSEINS GOTTES UND DES WELTSEINS DER WELT ALS ZENTRUM DER TILLICHSCHEM THEOLOGIE

1.1. Die Formulierung des Grundthemas bei Tillich

Die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt ist das Leitmotiv von Tillichs theologischer Reflexion. Es zieht sich von seiner ersten eigenständigen dogmatisch-wissenschaftlichen Arbeit, der 1908 für das theologische Examen vorgelegten Abhandlung „Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion“¹ bis zum ausgereiften Entwurf der „Systematischen Theologie“² durch seine Schriften hindurch.

Schon in der Monismusschrift hat Tillich formuliert, worauf es ihm dabei ankommt:

Das ist das Ziel des Gedankenganges, zu zeigen, daß die Unterscheidung Gottes von der Welt nicht identisch ist mit der Unterscheidung zweier Substanzen, also nicht dualistisch gedacht werden kann, sondern identisch ist mit der Unterscheidung zweier Relationen in Gott selbst.³

¹ Der Text dieser Abhandlung, für die Tillich die Note „vorzüglich“ erhielt (vgl. EW V, S. 52), ist publiziert im Anhang von Anton Bernet-Strahm: Die Vermittlung des Christlichen. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologisierens und seiner christologischen Auseinandersetzung mit philosophischen Einsichten des deutschen Idealismus. Bern, Frankfurt a.M. 1982 (Europ. Hochschulschriften R. 23, Bd. 202), S. 4*–45*. – Im Anschluß an Bernet-Strahm wird die Abhandlung im Folgenden kurz als „Monismusschrift“ bezeichnet.

² Die drei Bände der „Systematischen Theologie“ erschienen 1951, 1957 und 1963 zunächst in Chicago. Die deutsche Übersetzung folgte 1955, 1958 und 1966 im Evangelischen Verlagswerk, Stuttgart.

³ Zit. n. Bernet-Strahm, a.a.O., S. 17*. – Vgl. auch Christentum und Sozialismus. In: Freideutsche Jugend 6, 1920, S. 167–170; als Christentum und Sozialismus (II) zit. n. GW II, S. 29–33, h. S. 30f., wo Tillich davon spricht, daß von der „Idee der Immanenz, der *einen* Wirklichkeit“ aus, die der „Verzicht auf das Hereinbrechen eines

Das Gottsein Gottes und das Weltsein der Welt zusammenzudenken, ohne dabei den grundlegenden qualitativen Unterschied zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten zu verwischen das ist, auf einen Satz gebracht, das Programm der Tillichischen Theologie.

Ein solches Programm ist nur als Entwurf einer Theologie der *Vermittlung* zwischen Gott und Welt durchzuführen,⁴ denn erst der Vermittlungsgedanke ermöglicht es, im Raum des bedingten Seienden so vom Unbedingten zu sprechen, daß dessen Unbedingtheit, traditionell gesprochen: die Aseitität Gottes, gewahrt bleibt.

Es liegt in der Natur der Sache, daß eine solche Konzeption der Vermittlung sich vor zwei ihr inhärenten Gefahren zu hüten hat: der Auflösung der Differenz von Unbedingtem und Bedingtem und damit der unmittelbaren Identifikation von Gott und Welt einerseits und der Verabsolutierung der Differenz beider, die in der unvermittelbaren Diastase von Gott und Welt endet, andererseits.

Tillich hat vor beiden „Abwegen“ in seinen Schriften immer wieder

transzendentes Himmelreiches und dafür der Wille zur Gestaltung des Weltreiches zu einem Reiche Gottes“ ist, „der Gegensatz der zwei Welten aufgehoben [wird]: das Absolute ist eine Qualität des Relativen und das Relative eine Qualität des Absoluten. Beides ist eins in der *einen* Wirklichkeit, und die innere Spannung, die Paradoxie dieser Einheit des Widerspruchs, schafft die Tiefe und den Sinn des Lebens.“ – Von Anfang an ist das Einsetzen Tillichs bei der Einheit der Wirklichkeit daher auch in der Tillich-Forschung unterstrichen worden (zur Forschungslage s. auch gleich unten, Punkt 1.2.): So stellt Christoph Rhein in einer der ersten nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland veröffentlichten Dissertationen über Tillich: Grundlinien der Theologie Paul Tillichs. Ein Beitrag zum Thema „Offenbarung und Wirklichkeit“. Ev. theol. Diss. Erlangen 1956; im Druck unter dem Titel: Paul Tillich. Philosoph und Theologe. Stuttgart 1957, S. 188 fest, daß Tillich in seinem theologischen Arbeiten „von der Voraussetzung aus[geht], daß die Wirklichkeit eine ist“. – In dieselbe Richtung weist die Studie von Wolf-Dieter Marsch: Gott inmitten der Wirklichkeit. Zur „Systematischen Theologie“ Paul Tillichs. In: Wege zum Menschen 11, 1959, S. 155–168, h. v. a. S. 168: „Gott wohnt inmitten der Wirklichkeit; . . . Christliches, theologisches Nachdenken steht vor der Aufgabe, diese Anwesenheit Gottes inmitten der Wirklichkeit zu entdecken.“ Vgl. auch Gérard Siegwalt: Une oeuvre philosophico-religieuse et théologique: La „Théologie Systématique“ de Paul Tillich. In: RHPhR 41, 1961, S. 173–192, h. S. 186; Jean-Claude Petit: Paul Tillichs Religionsphilosophie und der Anspruch der neuen Politischen Theologie. In: NZsTh 19, 1977, S. 150–171, h. S. 162–165.

⁴ Eckehart Stöve: Das Unbedingte und das Bedingte. Zur Problematik ihrer Vermittlung bei Paul Tillich. Ev. theol. Diss. Heidelberg 1971, S. 1 bestimmt deshalb zurecht „die Vermittlung von Bedingtem und Unbedingtem als das grundlegende theologische Problem Tillichs.“

gewarnt.⁵ In seinem Vortrag „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“ bezeichnet er sie als „Pantheismus“ und „Deismus“,⁶ an anderer Stelle spricht er von natürlicher und übernatürlicher Theologie⁷ bzw. von einem naturalistischen und supranaturalistischen Gottesbegriff.

Der Pantheismus verliert das Unbedingte, weil für ihn „das Universum . . . in sich vollendet und Gott identisch mit ihm“ ist, „die Synthesis aller endlichen Formen, das Universum des Bedingten“ kann jedoch „niemals das Unbedingte sein“:

Wo der Weltbegriff ohne Gott fertig ist, da ist Gott ein bloßer Name, den man um der Religion willen ausspricht, den man aber auch weglassen kann, ganz gleich, ob das Universum Geist oder Materie genannt wird.⁸

⁵ Vgl. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. Vortrag in der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft vom 25.1.1922; in: Kant-Studien 27, 1922, S. 446–469; zit. n. GW I, S. 367–388, h. S. 368–377; Kirche und Kultur. Vortrag vor dem Tübinger Jugendring im Juli 1924. Tübingen 1924 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 111); zit. n. GW IX, S. 32–46, h. S. 34f.; Religionsphilosophie. Berlin 1925 (Lehrbuch der Philosophie. Hrsg. v. Max Dessoir. Bd. 2: Die Philosophie in ihren Einzelgebieten); zit. n. GW I, S. 297–364, h. S. 334f. Den ausführlichsten Beitrag zu diesem Problem stellt der Vortrag über Natürliche Religion und Offenbarungsreligion. Ursprünglich unter dem Titel: Natural and Revealed Religion. The Duddleian Lecture, Harvard University vom 30.4.1935. In: Christendom 1, 1935, S. 159–170; dt. in: GW VIII, S. 47–58 dar. Vgl. ferner die Ausführungen zu „Botschaft und Situation“ in: STh 1, S. 9–12.

⁶ Vgl. Die Überwindung des Religionsbegriffs, S. 369, 379f. – Tillich greift mit dieser Terminologie auf einen Sprachgebrauch zurück, wie er ihn in seiner philosophischen Dissertation: Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien. Breslau 1910, S. 31 im Anschluß an Schelling entwickelt hat: Der von Schelling dem Pantheismus gegenübergestellte „Theismus“ ist für diesen „dasselbe wie Deismus“, nämlich „die unitarische Leugnung der All-Einheit Gottes und darum aller positiven Lehren, die über die bloße Setzung des Gottesbegriffs hinausgehen“. Dementsprechend ist der Gott des Deismus „das Unbestimmte, das eines Zusatzes bedarf, um bestimmt zu werden. Er ist darum auch unfähig, sich wirklich vom Pantheismus zu unterscheiden“. – Die Begriffswahl „Deismus“ statt „Theismus“ ergibt sich daraus, daß für Tillich „der moderne ‚Begriff von Theismus‘ . . . annähernd dem Schellingschen ‚Monotheismus‘“ entspricht und daher die All-Einheit Gottes beschreibt, weswegen er zum Ausdruck der Reduktion ungeeignet ist. (Zur Bedeutung des Begriffs der All-Einheit und des Monotheismus bei Schelling s.u. im 1. Teil, Punkt 1.2.2.)

⁷ Vgl. Natürliche Religion und Offenbarungsreligion, S. 53.

⁸ Die Überwindung des Religionsbegriffs, S. 369.

Jenes ist nach Tillich die Auffassung des Idealismus, dieses diejenige der materialistischen Geschichtsphilosophie des Marxismus; beides aber beschreibt „die Welt *sub specie aeternitatis*“, so daß dieser Gottesbegriff nur der Ausdruck der romantischen Sehnsucht ist, „von der Weltform zu Gott zu kommen“, die von vorn herein zum Scheitern verurteilt ist.⁹

Der Deismus dagegen verliert das Unbedingte aus dem entgegengesetzten Grund: Indem er Gott „über“ der Welt sucht, wird Gott für ihn „zu einem Korrelat der Welt, dadurch aber selbst Welt“; es entsteht ein „Gott unter Gott“,¹⁰ weil „kein Superlativ . . . einen solchen, wenn auch noch so hoch über der Welt stehenden Gott davor schützen [kann], ein Weltwesen zu werden.“¹¹

1.2. Zur Forschungslage

Trotz der immer wiederkehrenden Warnung Tillichs vor dem Abgleiten der Theologie in Naturalismus oder Supranaturalismus ist ihm von der Forschung beides zum Vorwurf gemacht worden¹² – das erstere – in der

⁹ Vgl. ebd., S. 373; Herv. v. Autor.

¹⁰ Ebd., S. 369.

¹¹ Kirche und Kultur, S. 34.

¹² Es ist angesichts der Fülle der zur Theologie Tillichs erschienenen Sekundärliteratur – Werner Schüßler: *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen.* Phil. Diss. Trier 1983; im Druck: Würzburg 1986 (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie Bd. XXII, 1986), S. 3 spricht von über 800 Titeln, davon ca. 350 Monographien und 450 Aufsätze – an dieser Stelle unmöglich, einen Überblick über Geschichte und Stand der Tillich-Forschung insgesamt zu geben. Die folgende Darstellung muß sich daher auf den Ausschnitt beschränken, der durch die hier anstehende Problematik vorgegeben ist. Für eine umfassendere Darstellung der Tillich-Literatur im deutschsprachigen Raum vgl. Peter Schwanz: *Zur neueren deutschsprachigen Literatur über Paul Tillich.* In: *Verkündigung und Forschung. Beihefte zu: Evangelische Theologie* 24, 1979, S. 55–86. Einen Überblick über die internationale Tillich-Forschung bietet Christoph Schwöbel: *Tendenzen der Tillich-Forschung (1967–1983).* In: *Theologische Rundschau* 51, 1986, S. 166–223. Eine Zusammenstellung der bis dahin vorliegenden Tillich-Literatur findet sich bei Jean-Claude Petit: *La Philosophie de la Religion de Paul Tillich. Genèse et évolution. La période allemande 1919–1933.* Montréal 1974 (*Héritage et Projet* 11), S. 239–250. Die englischsprachige Sekundärliteratur ist zusammengestellt bei Richard C. Crossmann: *Paul Tillich: A Comprehensive Bibliography and Keyword Index of Primary and Secondary Writings in English.* New York, London 1983 (ATLA Bibliography Series 9), S. 44–156. – Im übrigen wird an den für die Interpretation entscheidenden

Spielart des Idealismus – allerdings ungleich häufiger als das letztere. Als entscheidendes Kriterium für eine solche Beurteilung erweist sich der Stellenwert, der den Kategorien von Raum und Zeit in Tillichs Schriften zukommt. So ist der Vorwurf des idealistischen Denkens verbunden mit dem Konstatieren eines in seiner Konsequenz statisch-ungeschichtlichen, also von der Kategorie des Raumes dominierten Entwurfs, während umgekehrt die Tendenz zur diastatischen Trennung von Gott und Welt, die Tillich in größere Nähe zu dem Ansatz der dialektischen Theologie bringen würde als seine eigenen Äußerungen zu diesem Thema vermuten ließen,¹³ mit einem Überwiegen der Zeitkategorie einhergeht, in der sich das Gericht Gottes über die Welt vollzieht.

Zwei Forscher, die den Idealismusvorwurf besonders dezidiert zum Ausdruck bringen und die an dieser Stelle daher repräsentativ für diese Ansicht ausführlicher zu Wort kommen sollen sind Sigurd Martin Daecke¹⁴ und Paul A. Wee.¹⁵

Stellen in der folgenden Darstellung jeweils ein Überblick über den Stand der Forschung eingefügt.

¹³ Vgl. v. a. die mit Karl Barth und Friedrich Gogarten geführte Auseinandersetzung Tillichs um: *Kritisches und positives Paradox*. In: *ThBl* 2, 1923, Sp. 263–269; wiederabgedruckt in: *GW VII*, S. 216–225. – In seinem „Römerbrief“ (München 2. Aufl. 1922), S. 11f. hat Barth das theologische Programm der dialektischen Theologie umrissen: „Gott ist der unbekannte Gott. . . . Und so ist seine Kraft weder eine Naturkraft noch eine Seelenkraft, noch irgendeine von den höheren und höchsten Kräften, von denen wir wissen . . . , sondern die Krisis aller Kräfte, das ganz andere, an dem gemessen sie etwas sind und nichts, nichts und etwas, ihr erstes Bewegendes und ihre letzte Ruhe, ihr sie alle aufhebender Ursprung und ihr sie alle begründendes Ziel. Rein und überlegen steht die Kraft Gottes . . . jenseits aller bedingt-bedingenden Kräfte, nicht mit ihnen zu verwechseln, nicht an sie anzureihen, nur mit äußerster Vorsicht mit ihnen zu vergleichen.“ – „Zwischen den beiden Negationen, der ‚idealistischen Synthese‘ und der ‚dialektischen Diastase‘“ situiert deshalb auch Stöve: *Das Unbedingte und das Bedingte*, S. 191f., A. 3 den Versuch Tillichs, eine Verhältnisbestimmung des Unbedingten und des Bedingten durchzuführen. Der Zusammenhang mit den Kategorien von Raum und Zeit kommt bei Stöve allerdings nicht in den Blick.

¹⁴ Sigurd Martin Daecke: *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt*. Göttingen 1967, S. 37–60.

¹⁵ Paul A. Wee: *Space and Time. The Relationship Between Ontology and Eschatology in the Philosophical Theology of Paul Tillich*. Phil. Diss. Berlin 1975. – In dieselbe Richtung wie bei den beiden genannten Arbeiten geht auch die Kritik von Jean Paul Gabus: *La „Théologie systématique“ de Paul Tillich*. In: *RHPhR* 35, 1955, S. 454–477, h. S. 477, der Tillichs Theologie eine „tendance naturelle au panthéisme“,

Nach *Daecke* verbindet

die Tradition des panreligiösen Wirklichkeitsverständnisses, der mystisch-theosophischen, idealistisch-„realistischen“ Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses als *Weltlichkeit Gottes* und *Göttlichkeit der Welt*

Tillich mit dem fast gleichaltrigen katholischen Theologen Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955).¹⁶ Die Akzentuierung der „*weltlichen* Manifestation des Göttlichen“¹⁷ bei Tillich hat s.E. weitreichende Konsequenzen sowohl für das Verständnis des Weltseins der Welt als auch für das des Gottseins Gottes: „In dem Maße, wie bei diesem Verständnis der Weltlichkeit Gottes alles Profane zur Manifestation des Göttlichen werden kann, gibt es dann . . . auch keine wirkliche Weltlichkeit der Welt mehr“,¹⁸ während umgekehrt mit dem weltlich begegnenden nicht „*der ganze Gott*“, sondern nur der verborgene, der Gott des Gesetzes und nicht der des

„une conception plus mystique que biblique de Dieu“ sowie die Aufnahme „des catégories ontologiques comme celle de participation et d'*analogia entis*, d'une manière peu dialectique et peu critique“ vorwirft, und Peter Schwanz: *Analogia Imaginis*. Ein Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Paul Tillichs. Zugleich der Versuch einer Hinführung zu dem Ansatz eines Systems als christologisch-anthropologischem Modell. Göttingen 1980, S. 64; 89, der konstatiert, daß Tillich „allzu naiv und ungebrochen in der einen, alles umfassenden Ontologie . . . Gott und Welt letztlich unmittelbar und untrennbar zusammenbringt“ und zwar von der „Voraussetzung einer letztlich allumfassenden, kontinuierlichen Substanz“ her. Vgl. auch: Herwig Arts: Moltmann et Tillich. *Les fondements de l'espérance chrétienne*. Gembloux 1973, S. 154–158; Ulrich Reetz: *Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs*. Stuttgart 1974 (Calwer Theologische Monographien Bd. 2), S. 113–116; Marc Michel: *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*. Ev. theol. Diss. Straßburg 1975; im Druck: Lille 1977, 2. Aufl. Paris 1982, S. 286f.; Sturm Wittschier: *Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch*. Nürnberg 1975, S. 194f.; Gunther Wenz: *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*. München 1979 (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 3), S. 140f.; 160f.; 328f. – Von einer Dominanz des Raumes über die Zeit in der Theologie Paul Tillichs sprechen ferner: Eberhard Rolinck: *Geschichte und Reich Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich*. München, Paderborn, Wien 1976 (Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd. 13), S. 292 und Pauli Annala: *Transparency of Time. The Structure of Time-Consciousness in the Theology of Paul Tillich*. Helsinki 1982, S. 136f.

¹⁶ Vgl. *Daecke*: Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, S. 37; Herv. v. Autor.

¹⁷ Ebd., S. 45; Herv. v. Autor.

¹⁸ Ebd., S. 47.

Evangeliums erscheint.¹⁹ Weil damit zugleich die Begegnung mit einem echten „Außen“, das die Welt wirklich über sich hinauszutreiben vermag, ausgeschlossen ist, geht das Befangensein „in einer ungeschichtlichen, statischen idealistischen Ontologie“ mit einem solchen Denken notwendig Hand in Hand.²⁰ Die auf die Zukunft gerichtete eschatologische Hoffnung des christlichen Glaubens wird absorbiert von der Vorstellung einer „kultischen Präsenz des Ewigen“, wie sie für die „griechische Epiphaniensfrömmigkeit“ charakteristisch ist.²¹

Nach Wee ist die gesamte Theologie Tillichs geprägt von der Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz, Vertikale und Horizontale, die auf der Dichotomie von Raum und Zeit beruht.²² Das aus der neoplatonisch-mystischen Tradition stammende Element des Transzendenten ist verbunden mit dem Anliegen der Partizipation am Seinsgrund, während in der – der biblisch-prophetischen Tradition entstammenden – historisch-eschatologischen Dimension des Immanenten der Kampf um soziale Gerechtigkeit und Menschlichkeit geführt wird.²³

Obwohl Tillich sich in seiner Theologie um eine Synthese beider unter der Herrschaft des historisch-eschatologischen Elementes bemüht, ist es ihm nach Wee nicht gelungen, eine solche Synthese zu schaffen. Dies ist s.E. nicht zuletzt darin begründet, daß Tillich die dynamischen Kräfte der individuellen und gesellschaftlichen Existenz mit aus der mystischen Tradition stammenden ontologischen Kategorien auszudrücken sucht.²⁴ Das führt dann z.B. sowohl dazu, daß Tillich die Schaffung von sinnvollem Neuen, die doch nur auf der horizontalen Ebene angesiedelt werden kann, an die vertikale Beziehung zum Grund des Seins bindet,²⁵ als auch – sozusagen als Kehrseite dieses Gedankens – dazu, daß er die ewige Erfül-

¹⁹ Vgl. ebd., S. 52f.

²⁰ Vgl. ebd., S. 52.

²¹ Vgl. ebd., S. 58f. – Die Kritik von Daecke wird wiederaufgenommen bei Gerhard Hammer: Profanisierung. Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs. Innsbruck 1973 (Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät 7), S. 151–172.

²² Vgl. Wee: Space and Time, S. 35–39. – Die Arbeit von Wee stellt eine ausführlichere Fortführung von Thesen dar, die von Carl E. Braaten zur Eschatologie Tillichs entwickelt worden sind (vgl. Carl E. Braaten: Eschatology and Ontology in Conflict: A Study of Paul Tillich's Theology. Philadelphia 1972, S. 54–66).

²³ Vgl. Wee, a. a. O., S. 50f.

²⁴ Vgl. ebd., S. 59–61.

²⁵ Vgl. ebd., S. 89–95.

lung der Geschichte im Hier und Jetzt der Gegenwart des Ewigen ansiedelt, die die Bedeutung der historischen Zukunft verschlingt.²⁶ Dementsprechend kommt Wee zu dem Schluß, daß in Tillichs Theologie „the mystical-transcendent takes precedence over the historical-eschatological“, und „space (as the ontological circle of being) becomes victorious over time (as the horizontal movement of history).“²⁷

Zu dem genau entgegengesetzten Ergebnis – dem Überwiegen des dynamischen Elementes, also der Kategorie der Zeit, bei Tillich kommen zwei Arbeiten, die sich mit dem Problem des Verhältnisses von Form und Gehalt auseinandersetzen:²⁸ Es sind die Studie von Thomas Ulrich über „Ontologie, Theologie, gesellschaftliche Praxis“²⁹ sowie die Münchener Antrittsvorlesung von Falk Wagner über „Absolute Positivität“.³⁰

Nach *Ulrich* wird von dem als dynamische „Beziehung zwischen Form und Gehalt“ verstandenen Unbedingten³¹ her, das zugleich der Ursprung und das transzendente Ziel der Geschichte ist, jede bedingte Form negiert, weil kein einzelnes Seiendes mehr die Dynamik besitzt, der es sich verdankt, sondern sich der über es hinausdrängenden Kraft des Unbedingten gegenüber absolut setzt und so dämonischen Charakter annimmt.³² Eine Vermittlung zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten ist damit unmöglich: Das Bedingte ist immer nur „die ausgebrannte Schlacke welche die Bewegung des Unbedingten aus sich herausgestoßen hat“.³³ Das

²⁶ Vgl. ebd., S. 168f. – An entsprechender Stelle im Text wird auf die Argumente Wees, von denen hier nur beispielhaft zwei der wichtigsten herausgegriffen sind, dann im einzelnen einzugehen sein.

²⁷ Ebd., S. 296f.

²⁸ Wie noch zu zeigen sein wird (s.u. im 1. Teil, Punkt 4.2.2.), hängt diese Frage mit der Raum-Zeit-Problematik insofern unmittelbar zusammen, als nach Tillich den kategorialen Strukturen von Raum und Zeit die ontologischen Strukturen von Form und Gehalt entsprechen.

²⁹ Thomas Ulrich: *Ontologie, Theologie, gesellschaftliche Praxis*. Studien zum religiösen Sozialismus Paul Tillichs und Carl Mennickes. Ev. Theol. Diss. Zürich 1970; im Druck: Zürich 1971.

³⁰ Falk Wagner: *Absolute Positivität. Das Grundthema der Theologie Paul Tillichs*. In: NZsTh 15, 1973, S. 172–191. – Wagner hat seine hier vorgetragene Interpretation noch einmal bekräftigt in dem der Religionsphilosophie Tillichs gewidmeten Kapitel seines Werkes: *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh 1986, S. 379–385.

³¹ Vgl. Ulrich, a. a. O., S. 45.

³² Vgl. ebd., S. 105–107.

³³ Vgl. ebd., S. 76.

Unbedingte kann im Bedingten nur so erscheinen, daß es sich als empirische Größe sogleich wieder aufhebt.³⁴ Kurz:

Das Unbedingte reißt das Bedingte . . . zu sich hinauf und läßt es nicht bestehen, das Bedingte dämonisiert das Unbedingte und läßt es nicht geschehen.³⁵

Was zunächst als geschichtliche Bewegung erschien – das Über-sich-Hin-ausgetriebenwerden der bedingten Formen durch das Unbedingte – erweist sich so bei genauer Betrachtung als „Negation geschichtlichen Seins“.³⁶

Bei *Wagner*³⁷ stellt sich die Beurteilung der Möglichkeit einer Vermittlung zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten auf den ersten Blick viel positiver dar:³⁸ Die „Verwirklichung freier Selbsttätigkeit“ als „sich gegebene Selbsttätigkeit auf das Unbedingte . . . hin durchsichtig“ zu machen, ist s.E das durchgängige Thema der Tillich'schen Theologie.³⁹ Das bedeutet, daß alle freie Selbsttätigkeit des Menschen und damit alle schöpferische Verwirklichung von Sinn bei Tillich auf der „absoluten Positivität“ des „Sich-Gegebenseins“ durch das als „unbedingter Gehalt“ konzipierte Unbedingte beruht. Da der unbedingte Gehalt aber in keiner bedingten Form aufgehen kann, erweist sich die Selbstgegebenheit gerade aufgrund ihrer absoluten Positivität schließlich immer zugleich als „Negation“ jeder bestimmten, „ihr Sich-Gegebensein realisierenden“ subjektiven Selbsttätigkeit.⁴⁰ Streng genommen kann dann von einer echten Vermittlung zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten jedoch keine Rede mehr sein. Zwar kommt es auf diese Weise nach Wagner zu einem „perennierenden Prozeß“⁴¹ der Selbsttätigkeit, aber dieser Prozeß läuft ins Leere, da er eo ipso nie zum Ziel kommen kann. Bezeichnenderweise spricht Wagner daher auch selbst von einer „negativen Einheit von Positivität und Negativität“.⁴²

³⁴ Vgl. ebd., S. 144.

³⁵ Ebd., S. 204f.

³⁶ Vgl. ebd., S. 76.

³⁷ Vgl. dazu auch die ausführliche Diskussion von Wagners Thesen bei Wenz: *Subjekt und Sein*, S. 102–109.

³⁸ So weist auch Wenz, a. a. O., S. 109 darauf hin, daß Wagners Tillich-Interpretation auf eine unmittelbare Vermittlung des Unbedingten ins Bedingte hinauszu laufen scheint.

³⁹ Vgl. Wagner: *Absolute Positivität*, S. 184.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 174, A. 8; 180f.

⁴¹ Ebd., S. 183.

⁴² Ebd., S. 183, A. 24; Herv. v. mir. – Eine Variante dieses Vorwurfs vertritt auch Stöve: *Das Unbedingte und das Bedingte*, S. 150f.: Ohne auf den Zusammenhang

Neben diesen beiden Extrempositionen gibt es in der Forschung vereinzelt auch Stimmen, die ein Gleichgewicht des statischen und des dynamischen Elements in der Theologie Paul Tillichs und dementsprechend ein Gelingen seines Versuchs, das Gottsein Gottes und das Weltsein der Welt zusammenzudenken, ohne sie ineinander aufzulösen, annehmen. Hier ist v.a. Ulrich Samse zu nennen, der in seiner Untersuchung über den „Zusammenhang von Eschatologie und Ethik bei Paul Tillich“⁴³ von der These ausgeht, daß

Ontologie und Eschatologie als eigentlich sich gegenseitig ausschließende Typen der Wirklichkeitsinterpretation ... von Tillich kombiniert und auf dem Boden der letzten Einheit im Unbedingten synthetisiert [werden].⁴⁴

Diese Synthese wird dadurch ermöglicht, daß Tillich

eine Ontologie ganz eigener Prägung, eine synthetisierte, eschatologisch gebrochene Protologie konzipiert und durch diese Methode zugleich die Eschatologie in eigenartiger Weise partiell an die Ontologie rückbindet.⁴⁵

Das heißt: Tillich nimmt eine „Spannung zwischen Ursprung und Ziel im transzendenten Element“ an, die es ihm ermöglicht, den immanenten Geschichtsprozeß als „konstitutiv zum transzendenten Element zugehörig“ zu betrachten, ohne ihn in seiner Eigenbedeutung einzuschränken⁴⁶ – Samse spricht von der „paradoxen Einheit von Unabhängigkeit und Abhängigkeit des Bedingten vom Unbedingten“.⁴⁷

mit dem dynamischen Gehalt-Element einzugehen, konstatiert auch er eine Auflösung der bedingten Formen, die von ihm als eine aus dem Vorbehalt gegen eine Verendlichung des Unbedingten erwachsene Form der Mystik interpretiert wird: „Erlösung ... bedeutet somit Aufhebung – oder pointierter gesagt: Vernichtung der Endlichkeit. Sein und Nicht-Sein fallen in der ‚mystischen Totalität‘ zusammen; denn jede Bestimmung bedeutet Verendlichung und als solche ist sie immer schon in der ‚mystischen Totalität‘ des Unbedingten aufgelöst. ... Das Problem der Vermittlung von Unbedingtem und Bedingtem ist damit auf ‚mystische Weise‘ ‚gelöst‘“ oder besser gesagt: nicht gelöst worden.

⁴³ Ulrich Samse: Der Zusammenhang von Eschatologie und Ethik bei Paul Tillich. Ev. theol. Diss. Bonn 1980.

⁴⁴ Ebd., S. 28.

⁴⁵ Ebd., S. 109.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 109–111.

⁴⁷ Ebd., S. 148. – Man könnte in diesem Zusammenhang auch auf die Arbeit von Johannes Schipper: *Eternal Life. De Eschatologie in de Theologie van Paul Tillich*. Kath. theol. Diss. Nijmegen 1971 hinweisen; im Gegensatz zu Samse, der zu einer dezidiert positiven Deutung dieses Phänomens kommt, konstatiert Schipper bei der Frage, ob das Eschaton für Tillich ein nunc existentielle oder ein zukünftiger Zustand

Angesichts der Divergenz der vorgetragenen Meinungen muß die Frage, ob Tillich die Durchführung seines zentralen Anliegens, eine Vermittlung des Gottseins Gottes und des Weltseins der Welt, die zugleich der bleibenden Differenz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten Rechnung trägt, gelungen ist, als in der Tillich-Forschung weiterhin offen betrachtet werden. Es erscheint daher notwendig, sie noch einmal zu beleuchten.

Die vorliegende Arbeit soll dabei im wesentlichen auf die frühen, d.h. auf die vor Tillichs Emigration in die USA im Jahre 1933 entstandenen Arbeiten beschränkt bleiben. Dies bietet nicht nur den Vorteil einer Eingrenzung auf ein sprachlich einheitliches Textmaterial (bekanntlich hat der Übergang ins Englische bei Tillich auch zu einem Wandel in der Begrifflichkeit geführt), sondern ist auch dadurch sachlich gerechtfertigt, daß Tillich in dieser Zeit die Grundlagen seines theologischen Denkens erarbeitet, an denen er dann zeit seines Lebens festhält.⁴⁸

2. GESTALTDENKEN ALS SCHLÜSSEL ZU TILLICHS KONZEPTION DER VERMITTLUNG DES UNBEDINGTEN UND DES BEDINGTEN

Für die Durchführung seines Programms der Vermittlung von Gott und Welt erweist sich ein Begriff als von großer Bedeutung, dem in der Tillich-Forschung bisher noch kaum Beachtung geschenkt worden ist: der Begriff der Gestalt.⁴⁹ Im geisteswissenschaftlichen Bereich ist die „Ge-

ist, jedoch ein „Sowohl-Als-auch“, das er durch die Bemerkung kommentiert: „We get the impression that Tillich himself was uncertain about his own insights.“ (A. a. O., S. 244.)

⁴⁸ So läßt sich gerade bei den in den letzten Jahren vor der Emigration entstandenen Schriften Tillichs oftmals nachweisen, daß die dort entwickelten Gedanken bis in die Systematische Theologie hinein fortwirken. Wo solche Analogien aufgezeigt werden können, wird im Folgenden angemerkt werden.

⁴⁹ Zwar hat schon James Luther Adams: *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*. Washington 1965, 2. Aufl. 1982, S. 50, A. 54 festgestellt: „So much does the idea of Gestalt appear in Tillich's writings that one might call him a Gestalt philosopher or theologian.“ Er geht der Verwendung des Begriffs in seiner Arbeit jedoch nicht weiter nach. Ähnlich summarisch heißt es bei Robert E. Fitch: *The Social Philosophy of Paul Tillich*. In: *Religion in Life* 27, 1957/58, S. 247–256, h. S. 247: „The clue to Tillich lies in the Teutonic talent for Einsicht (insight) and in the Teutonic passion for the Gestalt (whole).“ – Zur Forschungsfrage s. dann unten im 1. Teil, Punkt 4.1.1.

stalt“, d.h. die „Einheit einer Mannigfaltigkeit, deren eigenständige Gestaltqualität nicht auf die Qualitäten der Teile der Mannigfaltigkeit reduzierbar ist“,⁵⁰ ein Grundbegriff sowohl der Kunst- und Naturtheorie vor allem der Klassik und des Idealismus⁵¹ als auch der gleichnamigen „Gestaltpsychologie“.⁵²

Die Verwendung des Begriffs bei Tillich ist demgegenüber – trotz persönlicher Beziehungen zu Vertretern der Gestaltpsychologie⁵³ – jedoch durchaus eigenwillig. Tillich hat die Grundzüge seines Gestaltbegriffs im Zusammenhang mit dem Entwurf einer sozialistischen – und das heißt für ihn: religiös-sozialistischen – Ontologie selbst zusammenfassend skiz-

⁵⁰ Vgl. Carl F. Gethmann: Gestalt. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd. I. Hrsg. v. Jürgen Mittelstraß. Mannheim, Wien, Zürich 1980, S. 765.

⁵¹ Vgl. Werner Strube: Gestalt I. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 3. Hrsg. v. Joachim Ritter. Darmstadt 1974, Sp. 540–547; Gero von Wilpert: Form. In: ders.: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 1969, S. 265f.

⁵² Vgl. Carl F. Gethmann: Gestalttheorie. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, S. 765f.; Peter R. Hofstätter: Gestalt und Ganzheitspsychologie. In: Das Fischer-Lexikon Bd. 6 Psychologie. Hrsg. v. dems. Frankfurt a.M. 2. Aufl. 1972, S. 155–166; Wolfgang Köhler: Die Aufgabe der Gestaltpsychologie. Berlin, New York 1971; Wolfgang Metzger: Gestalt II. Gestalten, psychische Gestaltkreis. Gestaltpsychologie. Gestaltqualität. Gestalttheorie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 3. Hrsg. v. Joachim Ritter. Darmstadt 1974, Sp. 547–552; Albert Wellek: Gestalt- und Ganzheitspsychologie; Ganzheit, Gestalt und Nichtgestalt. In: ders.: Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie. Zwölf Abhandlungen zur Psychologie und philosophischen Anthropologie. Bern, München 2. Aufl. 1969, S. 49–81; S. 150–165.

⁵³ In Frankfurt kreuzte sich sein Lebensweg mit dem bedeutender Vertreter der sog. „Berliner Schule“ der Gestalttheorie wie Max Wertheimer (1880–1943), Adhémar Gelb (1887–1936) und dem Neurologen und Biologen Kurt Goldstein (1878–1965). Wie er gingen auch sie unter dem Druck des Nationalsozialismus in die Emigration (Wertheimer und Goldstein in die USA, Gelb in die Niederlande). Vgl. Paul Tillich. Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte. Hrsg. v. Renate Albrecht und Margot Hahl. Stuttgart, Frankfurt a.M. 1980 (EW V), S. 181f.; 185–191; Wilhelm und Marion Pauck: Paul Tillich. Sein Leben und Denken. Bd. I Leben. Stuttgart, Frankfurt a.M. 1978, S. 126f. – Tillich erwähnt die psychologische Gestalttheorie des öfteren auch in seinen Schriften: vgl. z.B. Die religiöse Lage der Gegenwart. Berlin 1926; zit. n. GW X, S. 9–93, h. S. 22; Das Christentum und die Moderne. In: Schule und Wissenschaft 2, 1928, S. 121–131, 170–177; zit. n. GW XIII, S. 113–130, h. S. 120; Auf der Grenze. Als Übers. eines dt. Ms. ursprüngl. unter dem Titel On the Boundary. An Autobiographical Sketch. In: The Interpretation of History. New York, London 1936; dt. in: Auf der Grenze. Stuttgart 1962, zit. n. GW XII, S. 13–57, h. S. 49.

ziert.⁵⁴ Dabei warnt er davor, „den Gestaltbegriff idealistisch statt realistisch, romantisch statt gegenwartsfordernd, ästhetisch statt praktisch, mystisch statt dynamisch zu fassen.“⁵⁵ In dieser Warnung zeichnen sich die Konturen seines Gestaltbegriffs bereits ab:⁵⁶

Daß er *realistisch* sein soll, bedeutet für Tillich, daß er „das Wesen der Natur und des Menschen und der Gesellschaft“ so zum Ausdruck zu bringen hat, daß er „von der eigenen Lebenswirklichkeit aus unmittelbar verstanden werden kann“, weil er „ihr eigentlicher Ausdruck ist.“ Daraus ergibt sich als erste Bestimmung, „daß Gestalt Wesen, Gestaltlosigkeit Wesenswidrigkeit ist.“⁵⁷ Dementsprechend gehören für Tillich Gestalt und Sinn untrennbar zusammen.⁵⁸

Dem Kontext der religiös-sozialistischen Ontologie entsprechend, kommt dieser Realismus in erster Linie bei der Analyse der Situation des Arbeiters zur Anwendung, die sich nach Tillich als „Gestaltlosigkeit seiner ganzen Existenz“ darstellt. Ein realistisch konzipierter Gestaltbegriff macht es deshalb möglich,

dem Arbeiter die lebendige Gestalt als Form des Seienden zu verkünden. Es kann ihm gezeigt werden, wie das scheinbar mechanische Atom sich bei näherem Zusehen in wundervoller individueller Gestaltung darstellt, wie in den verschiedenen Seinschichten die Gestalt sich immer klarer heraushebt, wie in der seelischen Gestalt das Geheimnis der Gestalt sich offenbart als Innerlichkeit und wie in der Gesellschaft eine neue übergreifende Gestalt, die soziale, sich entwickelt, in die jeder gehört, mit und ohne Willen. Und noch einen Schritt weiter kann dieser Gedanke geführt werden, dahin, daß die Gesamtwirklichkeit selbst eine Gestalt ist. Denn nur so kann sie eine

⁵⁴ Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus. In: BIRS 5, 1924, S. 26–30; zit. n. GW II, S. 121–131. – Daß diese Ontologie zugleich diejenige ist, die seiner eigenen Theologie zugrunde liegt, entspricht Tillichs Selbstverständnis als religiösem Sozialisten. Der Entwurf einer solchen Ontologie ist für ihn deshalb eine vordringliche Aufgabe, weil „der Sozialismus ... eine eigene Ontologie bisher nicht hervorgebracht“ hat, sondern „in seine historische Dialektik ... die geistloseste aller Ontologien aufgenommen [hat], den naturwissenschaftlichen Materialismus“, der nichts anderes ist „als das abgelegte schäbige Denkergegend der bürgerlich-kapitalistischen Haltung“, das dem Sozialismus nicht paßt, „abgesehen davon, daß es schon vielfach durchlöchert und durchweg fadenscheinig ist.“ (A. a. O., S. 121f.)

⁵⁵ Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, S. 123.

⁵⁶ Diese sollen hier zunächst nur provisorisch skizziert werden. Die genaue analytische Entfaltung des Tillichschen Gestaltbegriffs bleibt dem folgenden 1. Teil dieser Arbeit vorbehalten.

⁵⁷ Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, S. 122.

⁵⁸ S. dazu dann im 1. Teil, Punkt 3.1.3.

Einheit sein, nur so können die Gesetze der Natur an ihr sich unverbrüchlich vollziehen.⁵⁹

Die Verbindung zum Gottesbegriff ist in dieser Bestimmung bereits enthalten: Jede Gestalt „ist Gestalt nur, weil in ihr eine letzte Sinnerfassung zum Ausdruck kommt“.⁶⁰ Diese ist „das Moment der Unbedingtheit, das in allem enthalten ist“.⁶¹ Die „Unbedingtheit des Sinnes ist aber nicht selbst ein Sinn“ – denn *ein* Sinn kann immer nur bedingt sein –, „sondern sie ist der Sinngrund“⁶² bzw. – da Gestalt und Sinn für Tillich zusammengehören – der Gestaltgrund. Deshalb gilt: Ist erst „der Blick geöffnet für den Sinncharakter des Wirklichen“, dann kann – auch „ohne religiös-kirchlichen Sprachgebrauch – der Sinngrund verkündet werden, aus dem unerschöpflich neue Gestaltung und neue Sinnerfassungen hervorbrechen“.⁶³ Da ein solches Erfassen des Unbedingten „vom Sinn her“ für Tillich das Anliegen der Metaphysik ist,⁶⁴ ist es von hier aus möglich, Tillichs Unterfangen, das Gottsein Gottes und das Weltsein der Welt zusammenzudenken, auch als *Gestaltmetaphysik* zu charakterisieren.⁶⁵

Die zweite Bestimmung des Gestaltbegriffs, wie sie sich aus der o.a. Warnung vor seiner Mißdeutung ergibt, ist sein *gegenwartsfordernder* Charakter. Er hängt mit dem Realismus des Gestaltbegriffs insofern untrennbar zusammen als

der Gestalt gegenüber steht die Gestaltlosigkeit, dem Sinn die Sinnwidrigkeit, der in sich ruhenden Form die jede Form zerbrechende und zerstörende Macht des Todes.⁶⁶

Gestaltwerden ist daher nur möglich als „Hindurchdringen zur Gestalt durch den Widersinn.“ Was hier von jeder einzelnen Gestalt gesagt ist, hat ebenso Gültigkeit für „die Gesamtheit des Seins“, die nicht einfach

nur Gestalt ist, sondern auch Ringen um Gestalt, Durchbrochenwerden jeder Gestalt von der Dynamik, die aus unerschöpflichen Tiefen des Seins und des Sinnes immer neue Möglichkeiten und Widersprüche hervortreibt.⁶⁷

⁵⁹ Die religiöse und philosophische Weiterentwicklung des Sozialismus, S. 122f.

⁶⁰ Ebd., S. 125.

⁶¹ Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, S. 379.

⁶² Vgl. Religionsphilosophie, S. 319.

⁶³ Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, S. 123.

⁶⁴ Vgl. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. Ein Entwurf. Göttingen 1923; zit. n. GW I, S. 111–293, h. S. 255.

⁶⁵ Dieser Begriff kann hier erst provisorisch eingeführt werden. Seine systematische Entfaltung findet er dann im 1. Teil dieser Arbeit, Punkt 3.2. und 4.

⁶⁶ Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, S. 123.

⁶⁷ Ebd., S. 124.

Daraus ergibt sich, daß der Sinngrund immer zugleich auch als Sinnabgrund verstanden werden muß, der über jede gegebene Gestalt hinaus-treibt zu neuer Gestaltung.

Wie das Verständnis Gottes als Sinn- oder Gestaltgrund es Tillich ermöglicht, Gott und Welt zusammenzudenken, so beinhaltet die Bestimmung des Abgrundes das Moment der bleibenden Differenz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten. Daher ist für Tillich

diese letzte Einheit von Grund und Abgrund, von Gestalt und Prozeß, von Sinn und Sinnunerschöpflichkeit . . . das Geheimnis schlechthin.⁶⁸

Damit ist zugleich die letzte der o.a. Forderungen an den Gestaltbegriff erfüllt: daß er *dynamisch* statt *mystisch* zu sein habe. Weil die Ontologie das Sein „in seinem Zwiespalt“ erfaßt, führt sie selbst zu einer dynamischen Philosophie der Geschichte. Hier kann die neue sozialistische Ontologie an der historischen Dialektik des Marxismus anknüpfen. Nach Tillich ist Dialektik „die historische Kategorie schlechthin. Denn alle geschichtliche Bewegung geht durch Setzung und Gegensetzung, Spruch und Widerspruch“.⁶⁹ So gesehen „erscheint jede Gestalt als zeitweiliger Ausgleich von Spannungspolaritäten, aus dem neue Kräfte und Spannungen hervorbrechen“. Alle diese Gegensätze aber sind Ausdruck des letzten Gegensatzes: „von Sinngrund und Sinnabgrund, von Form und Leben, von Moral und Mystik, von rationaler Durchformung und irrationaler Schöpferwillen“.⁷⁰

Wo „dieser universale Sinn im Innern der lebendigen Gestalten als Geist seiner selbst bewußt wird“, da ist schließlich auch die dritte der o.a. Forderungen an den Gestaltbegriff erfüllt: daß er *praktisch* statt *ästhetisch* zu sein habe, denn solches Bewußtwerden führt dann „zum Nachschaffen in der Wissenschaft, zum Umschaffen in der Technik und zum Neuschaffen in der Ethik und Politik“.⁷¹

Damit sind die Umriss des Gestaltbegriffs skizziert, wie Tillich ihn in

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 124f.

⁷⁰ Ebd., S. 126. – An dieser Stelle zeigt sich bereits deutlich ein Unterschied des Tillichschen Gestaltbegriffs gegenüber dem der traditionellen Gestaltästhetik: Während diese nämlich entweder als „Form-“ oder als „Gehaltästhetik“ konzipiert ist (vgl. Strube: Gestalt, Sp. 541f.; von Wilpert: Form, S. 265f.), umfaßt der dynamische Tillichsche Gestaltbegriff beide Seiten: „Form und Leben“, d.h. Form und Gehalt (s. dazu dann ausführlich im 1. Teil, Punkt 3.1.1.).

⁷¹ Vgl. Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, S. 123.

seinen Frühschriften entwickelt. In seinem dynamischen, auf der dialektischen Einheit von Sinngrund und Sinnabgrund beruhenden Entwurf ist

das Ja zum Sinn und zur Gestalt ein Glaube, der ein „Dennoch“ gegen die immer gegenwärtige zerdrückende Welt der Gestaltlosigkeit und Sinnlosigkeit bedeutet, ein Glaube, der unserem Zeitalter und den in Gestaltlosigkeit versunkenen Massen unseres Zeitalters gemäß ist, ein Glaube, der darum zugleich die Tat wirkt, die das, was im Glauben erfaßt ist, unserer Lage gemäß verwirklicht.⁷²

Den Inhalt dieses Glaubens systematisch zu entfalten und seine Entwicklung darzustellen, ist das Anliegen dieser Arbeit. Dabei soll so vorgegangen werden, daß die Darstellung der Tillichischen Theologie als Gestaltmetaphysik aus der Rekonstruktion des Tillichischen Konzepts selbst erwächst. Die These, daß Tillichs Theologie als Gestaltmetaphysik angelegt ist, wird sich also daran zu bewähren haben, daß sowohl die Strukturen als auch die Genese seines Denkens von diesem Konzept her in neuer Weise verstehbar werden. Da Tillichs Arbeiten häufig aufgrund sich zufällig bietender Gelegenheiten und nicht im Zug breit angelegter systematischer Reflexionen entstanden sind, bilden sie selbst den besten Prüfstein für jede systematische Theorie, die sie zu erfassen sucht.⁷³

⁷² Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, S. 124.

⁷³ Über seine Arbeitsmethode schreibt Tillich: „Der wesentliche Teil meiner literarischen Arbeit besteht aus Essays. . . . Das ist kein Zufall. Ich schrieb oder sprach, wenn ich dazu aufgefordert wurde, und man wird häufiger gebeten, Artikel zu schreiben als Bücher. Hier spielte auch noch etwas anderes mit: Reden und Essays können wie Bohrer sein, mit denen man in unberührtes Gestein eindringt. Sie versuchen, zunächst Breschen zu schlagen. . . . Bei meinen Versuchen, alle kulturellen Gebiete auf den religiösen Mittelpunkt zu beziehen, mußte ich diese Methode anwenden“ – auch um den Preis des Nachteils, daß „selbst in einem organisch angelegten Werk wie meiner ‚Systematischen Theologie‘ . . . ein gewisser Mangel an Konsistenz und an Genauigkeit in der Terminologie“ zu finden ist. Vgl. Autobiographische Betrachtungen, ursprüngl. als Autobiographical Reflections. In: *The Theology of Paul Tillich*. Hrsg. v. Charles W. Kegley und Robert W. Brettal. New York 1952 (Library of Living Theology 1), S. 3–21; dt. und zit. n. GW XII, S. 58–77, h. S. 70f.

ERSTER TEIL

DIE GRUNDLEGUNG DER TILLICHSCHEN
GESTALTMETAPHYSIK.

1. DIE LEHRE VON GOTT UND WELT IN TILlichS SCHELLING-DISSERTATIONEN

Obwohl das gesamte Frühwerk Tillichs – ausgesprochen oder unausgesprochen – um das Problem des Verhältnisses von Gott und Welt und die Vermittlung des Unbedingten und Bedingten kreist, findet sich unter den nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Schriften keine Arbeit, die eigens diesem Thema gewidmet ist. Das erklärt sich daraus, daß Tillich sich mit dieser Frage bereits in seinen beiden Dissertationen zur Philosophie Schellings¹ sowie seiner Habilitationsschrift über den „Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Princip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher“² auseinandergesetzt hat und daß die Lösung, die er hier anhand der Spätphilosophie Schellings erarbeitet, ihrer Struktur nach zugleich seine eigene Position markiert³ – obwohl Tillich selbst auch von einem Bruch

¹ Die 1910 in Breslau vorgelegte phil. Diss. trägt den Titel: Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien; die ein Jahr später in Halle eingereichte Lizentiaten-Dissertation ist dem Thema: Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung gewidmet (im Druck: Göttingen 1912 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Hrsg. v. Adolf Schlatter und Wilhelm Lütgert Jg. 16, Nr. 1); zit. n. GW I, S. 13–108).

² Habil. Schr. Halle Wittenberg 1915; im Druck: Teil 1 Königsberg/Neumark 1915; Teil 2 Masch. ungedruckt. – Auch diese Arbeit führt Tillichs Auseinandersetzung mit der Philosophie Schellings fort.

³ So stellt auch Wolfgang Trillhaas: Paul Tillich im Lichte seiner Wirkungsgeschichte. Eine Bilanz. In: ZThK 75, 1978, S. 82–98, h. S. 87 fest, daß Tillichs Schelling-Dissertationen „nur in bedingtem Maße“ als „spezielle Forschungsleistungen“ betrachtet werden können, „in denen sich Tillich als Mann ‚vom Fach‘ für die Fachgenossen ausgesprochen hätte. . . . Ihre Bedeutung liegt zweifellos darin, daß sich hier Tillich in großen Verstehensentwürfen über sein Verhältnis zu Schelling ausweist, daß er hier in seinen jungen Jahren so etwas wie eine Heimstätte in der Geschichte der idealistischen Philosophie bezieht, sich mit Schelling über sich selbst verständigt“. – Die Kontinuität zwischen der von Schelling rezipierten Gotteslehre der beiden Dissertationen Tillichs und dem trinitarischen Entwurf der Lehre vom lebendigen Gott in der Systematischen Theologie hat zuletzt Martin Repp: Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs. Ev. theol. Diss.

in seinem idealistischen Denken durch die Katastrophe des Ersten Weltkriegs berichtet.⁴ Um die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt in Tillichs Frühschriften zu verstehen, ist es daher notwendig, seine Auseinandersetzung mit diesem Problemkreis in den frühen Schelling-Arbeiten näher zu betrachten.

1.1. TILLICH UND SCHELLING – ZUR FORSCHUNGS-LAGE

Da es sich bei der Auseinandersetzung Tillichs mit der Philosophie Schellings für ihn um eine Weichenstellung für sein gesamtes theologisches Denken handelt, ist dieses Thema auch in der Tillich-Forschung auf besonderes Interesse gestoßen.⁵

Marburg 1983; im Druck: Frankfurt a.M., Bern, New York 1986 (Europäische Hochschulschriften R. 23, Bd. 273) nachgewiesen: Hier wie dort geht es um die Verhältnisbestimmung von Unbedingtem und Bedingtem, die sich in dem Problem des „Allgemeinen und Besonderen“, des „Abstrakten und des Konkreten“, in der Systematischen Theologie von „Essenz und Existenz“ niederschlägt (vgl. a.a.O., S. 63f.; 175). Der Begriff des „trinitarischen Monotheismus“ der Systematischen Theologie ist in diesen Arbeiten ebenso vorgegeben (vgl. ebd., S. 140) wie der des Lebens, wenn Tillich in *Mystik und Schuldbewußtsein*, S. 80 den Grundsatz aufstellt, „daß es ,ohne Gegensatz kein Leben‘ gibt“ (ebd., S. 265, A. 10).

⁴ Vgl. *Auf der Grenze*, S. 34: „Der Weltkrieg bedeutete für mein Erlebnis die Katastrophe des idealistischen Denkens überhaupt. Und in diese Katastrophe war auch Schelling hineingezogen. Der Abgrund öffnete sich, den Schelling zwar gesehen, aber dann bald wieder zugedeckt hatte. Das vierjährige Erleben des Krieges riß den Abgrund für mich und meine ganze Generation so auf, daß er sich nie mehr schließen konnte.“

⁵ In der Tillich-Literatur vgl. zu diesem Problemkreis: Stephen T. Crary: *Idealistic Elements in Tillich's Thought*. Diss. Yale Univ. 1955; Daniel J. O'Hanlon: *The Influence of Schelling on the Thought of Paul Tillich*. Kath. theol. Diss. Pontificia Univ. Rom 1958; Kenneth Hamilton: *Paul Tillich and the Idealistic Appraisal of Christianity*. In: *Scottish Journal of Theology* 13, 1960, S. 33–44; Hans Moritz: *Sein, Sinn und Geschichte beim frühen Paul Tillich*. Diss. Leipzig 1960, S. 27–41; Günter Friedrich Sommer: *The Significance of the Late Philosophy of Schelling for the Formation and Interpretation of the Thought of Paul Tillich*. PhD Duke Univ. 1960; John W. Rathbun; Fred Burwick: *Paul Tillich and the Philosophy of Schelling*. In: *International Philosophical Quarterly* 4, 1964, S. 373–393; Reinhold Mokrosch: *Schelling und Tillich. Zum Verhältnis von Metaphysik und Ethik, insbesondere zum Begriff der Freiheit in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Paul Tillichs*. Phil. Diss. Tübingen 1972; im Druck unter dem Titel: *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs*. Frankfurt a.M. 1976 (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts 29); Robert P. Scharlemann:

Es soll daher an dieser Stelle zunächst ein kurzer Überblick über den Forschungsstand gegeben werden:

Bei den Arbeiten von Crary, O'Hanlon, Hamilton, Sommer, Rathbun-Burwick, Chapey und Stone geht es in erster Linie um einen Motivvergleich,⁶ auf dessen Problematik Mokrosch und Wenz nachdrücklich hingewiesen haben: Nicht nur lassen sich nämlich „die gleichen Motive auch in anderen philosophie- und theologiegeschichtlichen Traditionen“ finden,⁷ fragwürdig ist ein solches Unterfangen auch deswegen, weil es „mit fertigen Ergebnissen“ arbeitet und „den sie konstituierenden Erkenntnisprozess“ ignoriert, wodurch „beide Systeme im Sinne einer objektiv-apriorischen . . . Ontologie“ dargestellt werden, die – und sei sie „noch so geschichtlich und dynamisch beschrieben“ – sie schon durch den bloßen „Interpretationsmodus“ von „vornherein als statisch und ungeschichtlich“ qualifiziert.⁸

Das Anliegen der anderen Arbeiten ist grundsätzlicherer Art: So geht es Moritz um die von Tillich in seinen Dissertationen geleistete Herausarbeitung des Denkmodells der „Einheit von Identität und Widerspruch“, das seine gesamte Theologie bis zur Emigration geprägt hat.⁹

Mokrosch, dessen Arbeit in erster Linie um Schelling selbst kreist und sich erst in zweiter Linie Tillichs Rezeption desselben zuwendet, will nachweisen, daß Schellings gesamte Philosophie Freiheitsphilosophie gewesen ist, genauer: eine Freiheitsphilosophie im Sinne des „späteidealistischen Identitätsprinzips“, das sich in den beiden „Indifferenzverhältnissen“ zwischen „Individuum und empirischer Welt“ einerseits und „zwi-

Tillich on Schelling and the Principle of Identity. In: *Journal of Religion* 56, 1976, S. 105–112. (Diese Arbeit stellt nur bedingt einen Beitrag zur Erforschung des Verhältnisses von Tillich und Schelling dar; es handelt sich um eine Rezension der 1974 erschienenen englischen Übersetzung von Tillichs Schelling-Dissertationen durch Victor Nuovo, die allerdings zugleich die Bedeutung dieser Arbeiten für das Verständnis der späteren Theologie Tillichs noch einmal unterstreicht.) Fernand Chapey: *L'impact de Schelling sur la formation de la pensée de Paul Tillich*. In: *RHPH* 58, 1978, S. 5–18; Wenz: *Subjekt und Sein*, S. 58–95; Bernet-Strahm: *Die Vermittlung des Christlichen*, S. 54–133; Jerome Arthur Stone: *Tillich and Schelling's Later Philosophy*. In: *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*. Hrsg. v. John Carey. Mercer Univ. Press, 2. Aufl. 1984, S. 3–35.

⁶ Ein Kurzreferat der Ergebnisse von O'Hanlon und Sommer gibt Mokrosch: *Theologische Freiheitsphilosophie*, S. 18f., A. 11.

⁷ Vgl. ebd., S. 16.

⁸ Wenz, a. a. O., S. 87.

⁹ Vgl. Moritz: *Sein, Sinn und Geschichte*, S. 184–188; Zitat S. 185f.

schen Denken und Handeln“ – „transzendentaler Freiheitsidee“ andererseits realisiert. Bei der Rezeption dieses Ansatzes fällt Tillich s.E. dann allerdings der Gefahr anheim, „die beiden Indifferenzverhältnisse aufzugeben und die Verquickung zwischen Subjekt-Objekt-Theorie und Freiheitsphilosophie zugunsten einer abstrakten Theontologie aufzulösen“.¹⁰

Dagegen zeigt Wenz, daß Tillich sich Schellings Spätphilosophie in einer Weise aneignet, die ihrem Anliegen durchaus gerecht wird:

Um die Anleitung zu einem Verständnis der Subjektivität als vermittelter Selbstsetzung und damit um die Thematisierung der Subjektivität in ihrer produktiven, nicht bloß reproduktiven Selbsttätigkeit geht es Tillich ebenso wie Schelling.¹¹

Es ist dann allerdings das Ergebnis seiner Arbeit, daß Tillich an der Durchführung dieses Programms gescheitert ist, weil er „das Zuvorkommen des Seins-Selbst“, „seine Unableitbarkeit aus dem schon Vorhandenen . . . nicht in den Blick“ bekommt, so daß „das Vorausgesetztsein Gottes eben doch wieder einseitig als Gesetzsein“ erscheint und „die Subjektivität in die Unmittelbarkeit ihrer selbst regrediert“.¹²

Im Gegensatz dazu stellt Bernet-Strahm am Ende seiner Darstellung der Schelling-Dissertationen die These auf, daß Tillichs Theologie sich

durch die Orientierung bei Schelling zu einer „Gnadentheologie“ entwickelt zu haben scheint. Der Ansatz seiner Theologie ist das Gnadengeschehen, das sich als siegreich über die immanente Selbstzerstörung der Sünde (Zorn Gottes) in der Geschichte der menschlichen Freiheit zeigt. Dabei wird Gnade in ihrer Spannung zum Zorn Gottes bzw. zur Freiheit der Sünde des Menschen verstanden, sie wird als reale Geschichtsmacht . . . für die Freiheit des Menschen aufgefaßt und anhand der Geschichte der Freiheit des Menschen veranschaulicht.¹³

Da die im Folgenden behandelte Fragestellung, wie die in den Schelling-Arbeiten entwickelten Strukturen einer theologischen Deutung des Verhältnisses von Gott und Welt in Tillichs Frühschriften teils stillschweigend vorausgesetzt, teils modifiziert bzw. fortgeführt werden, in dieser Arbeit eine Beschränkung auf eine rezeptionsgeschichtliche Betrachtung des Verhältnisses von Tillich und Schelling nahelegt und das Problem, ob Tillichs Verständnis Schelling gerecht wird oder nicht, nicht weiter diskutiert werden kann, soll an dieser Stelle auf die von Mokrosch zu diesem Punkt vorgetragene vehemente Kritik an Tillich noch kurz eingegangen werden.

¹⁰ Vgl. Mokrosch: Theologische Freiheitsphilosophie, S. 8f.; s. dazu gleich unten noch ausführlicher.

¹¹ Wenz: Subjekt und Sein, S. 91.

¹² Vgl. ebd., S. 328.

¹³ Bernet-Strahm: Die Vermittlung des Christlichen, S. 131.

Nach Mokrosch steht Tillichs gesamte Schelling-Rezeption unter dem Schatten eines tiefgreifenden Mißverständnisses von dessen Spätphilosophie:

Tillich hat keinen aposteriorischen, sondern einen apriorischen Gottesbegriff. Er kennt keinen Übergang von einer negativen zu einer positiven Philosophie. Er negiert die Ohnmacht und das Scheitern der Vernunft. Er ignoriert die Funktion des Willens anstelle des Verstandes. Er weiß nichts von Existenz Erfahrung im Gegenzug zur Spekulation. Und er übergeht den Gedanken einer aposteriorischen Selbsterschließung Gottes zugunsten einer apriorischen Erkenntnis Gottes. Tillich rezipiert die Spätphilosophie Schellings, als ob es nicht die mühsamen Qualen und das Scheitern von dessen Frühphilosophie, d.h. der negativen Philosophie gegeben hätte. Er glaubt, von diesem qualvollen Weg der Vernunft bis zu ihrer Vollendung und damit bis zu ihrer Vernichtung entbunden zu sein.¹⁴

Mokrosch stützt seine These in erster Linie auf Tillichs Arbeit über „Mystik und Schuldbewußtsein“, während die philosophische Dissertation über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“ weitgehend unberücksichtigt bleibt.¹⁵ Schon Wenz hat jedoch darauf aufmerksam gemacht, daß gerade die Darstellung der philosophischen Dissertation, die Tillich in der zweiten Arbeit voraussetzt und deren Ergebnisse er dort deshalb z. T. nur andeutungsweise und stark verkürzt wiedergibt, geeignet ist, die von Mokrosch gegen Tillichs Interpretation erhobenen Vorwürfe zu entkräften.¹⁶

Die Fehlinterpretation der Spätphilosophie Schellings wirkt sich nun

¹⁴ Mokrosch: Theologische Freiheitsphilosophie, S. 50.

¹⁵ So weist Mokrosch einleitend auch ausdrücklich darauf hin, daß er auf die philosophische Dissertation „nur sehr sporadisch“ eingeht, während die zweite Arbeit „sehr ausführlich“ behandelt und „zum lockeren Leitfaden“ der eigenen Schelling-Interpretation gemacht werde (vgl. a. a. O., S. 15).

¹⁶ Vgl. Wenz: Subjekt und Sein, S. 90. – In der folgenden Darstellung der beiden Schriften wird an entsprechender Stelle darauf hinzuweisen sein, wo Tillichs Ausführungen den Thesen Mokroschs zuwiderlaufen. – Im übrigen hat Wenz, a. a. O., S. 67–70 durch einen Vergleich der in der philosophischen Dissertation vorgelegten Sicht Schellings mit anderen Interpretationen gezeigt, daß Tillichs Verständnis „grundsätzlich auf einer Linie“ mit dem von Walter Schulz: Die Vollendung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Hechingen 1955 erarbeiteten Bild steht, das auch „in neueren Arbeiten zur Spätphilosophie Schellings trotz einiger Modifikationen grundsätzlich beibehalten“ wurde und „sich weitgehend durchgesetzt“ haben dürfte (vgl. Wenz, a. a. O., S. 77). – Neben der ebenfalls von Wenz genannten Arbeit von Walter Kaspar: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965 ist hier auch die neuere Arbeit von Dietrich Korsch: Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums

nach Mokrosch auch auf Tillichs Verständnis der frühen und mittleren Phase von Schellings Werk negativ aus:

Tillich hat aus Schellings Frühphilosophie eine objektive Ontologie herausgeholt, ohne zu bemerken, daß Schellings philosophische Unterscheidungen unlösbar mit dem Prozeß des Denkens, Erkennens und Handelns verbunden waren. – Darüber hinaus hat er diese Ontologie in angeblich legitimer Fortsetzung Schellings noch theologisiert. Er hat das Unbedingte – bei Schelling das absolute Ich, das absolute Sein, den absoluten Geist oder die absolute Vernunft – mit Gott identifiziert und die „radikale Durchführung des Identitätsprinzips“ als eine radikale, „dogmatische Gotteslehre“ dargestellt. Damit hatte er auch Gott in ein apriori gedachtes System eingespannt. Er hat aus der apriorischen Ontologie eine apriorische Theontologie mit dem Anspruch auf unbedingte Realität gemacht.¹⁷

Während der Frage, ob eine anthropologische¹⁸ oder eine theologische Deutung dem Schellingschen Anliegen eher gerecht wird, hier nicht weiter nachgegangen werden kann, soll in Bezug auf das Problem des ontologischen Entwurfs bei Tillich im Anschluß an Wenz doch darauf hingewiesen werden, daß Tillich gerade der Ansicht ist, „in Schellings Frühphilosophie ein weithin statisches, Differenz und damit Aktualität nur antinomisch zur Geltung bringendes Identitätssystem konstatieren zu müssen“,¹⁹ während er sich mit seinem eigenen ontologischen Entwurf in die Tradition der von ihm beobachteten Abkehr Schellings von diesem System in der Spätphilosophie stellt. – Die Frage, inwieweit ihm dies gelungen ist, kann erst am Ende dieser Arbeit beantwortet werden.

1.2. DIE LEHRE VON GOTT UND DER SCHÖPFUNG ALS LEHRE VON DER WESENHAFTEN EINHEIT DES UNBEDINGTEN UND BEDINGTEN

Da für die Entwicklung von Tillichs eigener Theologie die Spätphilosophie Schellings maßgeblich gewesen ist, kann sich die Darstellung der Gottes- und Schöpfungslehre in den Schelling-Dissertationen auf diese Phase beschränken.²⁰ Tillich charakterisiert sie in seiner philosophischen

im Spätwerk F.W.J. Schellings. Ev. theol. Diss. Göttingen 1978; im Druck: München 1980 (Beiträge zur evangelischen Theologie 85) zu nennen.

¹⁷ Mokrosch: Theologische Freiheitsphilosophie, S. 262.

¹⁸ Zu Mokroschs eigener Deutung der Schellingschen Lehre von Partikular- und Universalwille vgl. a. a. O., S. 330–342; zur Gegenüberstellung mit Tillichs Deutung und dessen eigenen Entwürfen vgl. ebd., S. 347–360.

¹⁹ Wenz: Subjekt und Sein, S. 90.

²⁰ Der Nachweis, daß sich die Entwicklung der Philosophie Schellings in zwei Hauptphasen einteilen läßt und nicht – wie in der Schelling-Forschung zuvor angenommen

Dissertation zusammenfassend als „positive Philosophie“.²¹ Damit wählt er gerade den Terminus als Oberbegriff, der bei Schelling den Versuch charakterisiert, „die bleibende Transzendenz Gottes *und zugleich* dessen Immanenz in allem Existierenden“ zu denken,²² einen Begriff also, der bereits auf das Thema seiner eigenen Theologie vorausweist.

Schelling will mit dem Programm der „positiven Philosophie“ über den in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ geleisteten Aufweis Gottes als „notwendigen Inhalt der Vernunft“ hinauskommen, in dem dieser „als das notwendige, das blind Seiende, das notwendig zu denken ist und gegen das das Denken alle Freiheit verliert, das nicht nicht sein Könnende“ gefaßt ist,²³ denn von einer solchen, am Ende des denkerischen Zugangs zu Gott stehenden Erfassung Gottes als Idee gibt es – nachdem in der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises die „via causalitatis“ versperrt ist – keinen Weg „zurück zur Existenz und dem Bedingten“. Da aber

– in „etwa sieben“, die „hauptsächlich auf den Einfluß desjenigen Philosophen zurückzuführen [sind], mit dem sich Schelling gerade energischer beschäftigte“, also „Spinoza, Plato, Böhme, Baader, Hegel, Aristoteles“, ist das Anliegen von Tillichs Lizentiaten-Dissertation, das er am „Identitätsprinzip und seinem Verhältnis zu den sittlichen Kategorien“ als dem „Nerv“ des Schellingschen Philosophierens durchführt. Dabei kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß „der Übergang . . . nicht äußerlich, sondern dialektisch [ist]; er ist darum kein Abbrechen, sondern ein großartiges Durchführen des Begonnenen.“ (Vgl. *Mystik und Schuldbewußtsein*, S. 14f.)

²¹ Im Vorwort zu seiner Arbeit weist Tillich darauf hin, daß er den Begriff im umfassenden Sinn gebraucht, nämlich als Oberbegriff für „die positive Philosophie im engeren Sinne und die negative oder rationale“ (vgl. *Die religionsgeschichtliche Konstruktion*, S. 4; zur Bedeutung der Begriffe s. gleich unten im Text). – Nach Angaben von Karl Friedrich August Schelling hat sein Vater seit Anfang der 20er Jahre Vorlesungen über positive Philosophie und Ende der 20er Jahre Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung gehalten. Die ausgeführte positive Philosophie findet sich jedoch erst in der „Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ von 1833. In: *Sämtliche Werke* 2. Abtl. Bd. 3 und 4, Stuttgart, Augsburg 1858; Nachdruck: Darmstadt 1959; die entsprechenden Angaben von Karl Friedrich August Schelling finden sich im Vorwort des Herausgebers, S. VI. Grundlegend für Tillichs Darstellung der Spätphilosophie Schellings ist darüber hinaus v. a. die 6. Vorlesung der „Philosophie der Mythologie“ (die Vorlesung wurde erstmals 1828, zuletzt 1845/46 gehalten (vgl. Vorwort von K.F.A. Schelling, S. V). In: *Sämtliche Werke* 2. Abtl. Bd. 2, 1857; Nachdruck: Darmstadt 1957; die genannte 6. Vorlesung findet sich a. a. O., S. 108–131.

²² Vgl. Mokrosch: *Theologische Freiheitsphilosophie*, S. 44; Herv. v. Autor.

²³ Vgl. Kasper: *Das Absolute in der Geschichte*, S. 132.

selbst „das allervollkommenste Wesen“, das „wir uns nicht als seiend denken könnten“, sich

die Frage stellen [müßte]: „Woher bin ich denn?“ („Krit. d. r. V.“ A, 613) . . . ist [dies] „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“. Es ist das reine Faktum, das aller Vernunft vorangeht: daß überhaupt etwas ist, bleibt irrational. Es gibt keine Notwendigkeit der Existenz. Die Frage, warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts, bleibt unbeantwortbar . . .²⁴

Schelling charakterisiert eine solche Erfassung Gottes deshalb als „negative Philosophie“. Streng genommen kann in seinem Sinne nicht einmal gesagt werden, „die negative Philosophie habe den Begriff Gottes. Sie hat ja eben kein Was, sondern nur das reine Daß. Ihr letztes Resultat ist ihr absolut unbegreiflich, sie hat gleichsam nur einen negativen Begriff.“ Das Was zu dem Daß aber muß allererst gesucht werden. Dies kann nur in einer vollkommenen Umkehr der Methode geschehen; und eben diese Umkehr ist das Proprium der „positiven Philosophie“.²⁵ Im Gegensatz zum „apriorischen Empirismus“ der negativen Philosophie bezeichnet Schelling sie als „empirischen Apriorismus“,²⁶ d.h. „die positive Philosophie hat kein anderes Beweismittel als die Erfahrung“. Zu beweisen ist jedoch nicht das allem Denken zuvorkommende Daß, das „Prius der Gottheit“, sondern

was bewiesen werden soll, ist die Gottheit dieses Prius, d.h. der Nachweis, daß es ein Verhältnis zum Seienden angenommen und sich als Herr des Seienden bewiesen hat. Gott kann nur bewiesen werden, wo er sich selbst beweist, und ob er sich selbst beweist, das hängt von seinem Willen ab.²⁷

Es geht also nicht etwa darum, „die Wirklichkeit aus einem prinzipiell undenkbaaren Grund alles Existierenden“ unmittelbar abzuleiten; nur „mittelbar“ ist eine solche Ableitung möglich: „über die Selbsterschließung der Existenz Gottes in allem Existierenden“, die „die apriorischen Bedingungen des Empirischen . . . aposteriori in den Erfahrungen selbst“ faßbar werden läßt.²⁸

²⁴ Mystik und Schuldbewußtsein, S. 27. – In der STh I, S. 193 bezeichnet Tillich diese, die „ontologische Frage“ dann als Ausdruck des „metaphysischen Schocks“, des „Schocks des möglichen Nichtseins“.

²⁵ Vgl. Kasper: Das Absolute in der Geschichte, S. 133.

²⁶ Mokrosch: Theologische Freiheitsphilosophie, S. 37, 43.

²⁷ Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 35.

²⁸ Vgl. Mokrosch, a. a. O., S. 45.

1.2.1. Der Gottesbegriff in Schellings *Freiheitsschrift*

Der entscheidende Durchbruch für die Entwicklung einer solchen „positiven Philosophie“ geschah nach Tillich in Schellings „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ von 1809,²⁹ wo Schelling ein irrationales Element, ein Element des Widerspruchs, in das Absolute aufnahm,³⁰ das zugleich der Grund der Existenz ist. Im Gegensatz zur „negativen Philosophie“, die es immer nur „mit Gott als Idee“ zu tun hatte, wird Gott damit erfaßt als der lebendige und persönliche Gott, als Geist in einem neuen Sinn des Wortes.³¹

Die Einheit von Wesen und Widerspruch, die Leben und Persönlichkeit Gottes ausmacht, ist für Schelling gleichbedeutend mit seiner Freiheit und zwar in der Bedeutung des von Tillich sogenannten „formalen“ im Unterschied zum „materiellen Freiheitsbegriff“:

Der Satz, daß Gott nichts ist, was er nicht durch Selbstsetzung ist, diese Formel des materiellen Freiheitsbegriffs führt, abstrakt betrachtet, zu einer völlig unlebendigen Identität des Setzenden und Gesetzten, die jeden bestimmten Inhalt ausschließt, – da alles Bestimmte aktuellen Gegensatz voraussetzt, und die Gott in die Notwendigkeit seines Wesens einschließt, – da er unfrei wird gegenüber seiner Freiheit. Diese substantielle Fassung der Aseitität nimmt Gott den Charakter der geistigen Persönlichkeit. Nur wenn Gott als Setzender und Gott als Gesetzter reell unterscheidbar sind, wird die Aseitität zu einer aktuellen, lebendigen, wird Gott Geist und Persönlichkeit.³²

Freiheit im formalen Sinn des Wortes ist also „die Macht, mit sich selbst uneins zu werden“, die Schelling, „der Wortbedeutung sich anschließend“,

²⁹ In: *Sämtliche Werke* 1. Abt. Bd. 7, 1860, S. 331–416; Nachdruck in: *Schriften von 1806–1813*. Darmstadt 1974, S. 275–360. – Die genaue zeitliche Abgrenzung dieser Epoche ist in der Schellingforschung immer noch umstritten (vgl. Mokrosch: *Theologische Freiheitsphilosophie*, S. 20–22, S. 71f., A. 1–11; Wenz: *Subjekt und Sein*, S. 60, A. 2). Nach Wenz dürfte Tillichs Verständnis der *Freiheitsschrift* als „Prälimdium der Spätphilosophie“ Schellings sich insofern mit der neueren Schellingforschung decken, als man die durch diese eingeleitete Phase als eine Übergangsperiode versteht, der die eigentliche Spätphilosophie mit der Philosophie der Mythologie und Offenbarung folgt.

³⁰ Vgl. *Die religionsgeschichtliche Konstruktion*, S. 11; *Mystik und Schuldbewußtsein*, S. 78: „Die Identität von Wesen und Widerspruch ist das Höchste.“

³¹ Vgl. *Mystik und Schuldbewußtsein*, S. 85f.; *Die religionsgeschichtliche Konstruktion*, S. 14, A.*. zur neuen Bedeutung des Geistbegriffs s. gleich unten zur dritten Potenz.

³² *Die religionsgeschichtliche Konstruktion*, S. 23.

mit einem schon in seiner Identitätsphilosophie verwendeten Begriff als „Potenz“ bezeichnet.³³

Am Irrationalen hat die Identität die Potenz der Freiheit, das Irrationale ist die Potenz $\kappa\alpha\tau' \xi\lambda\omicron\chi\eta\nu$. Aber auch der ursprüngliche Sinn des Potenzbegriffs bleibt erhalten: der Potenz des Widerspruchs steht gegenüber die, der widersprochen wird, wie der realen die ideale (sic!) Tätigkeit.³⁴

Auf das Verständnis des Gottseins Gottes angewandt, bedeutet das:

Nicht nur ein ewiges Sein, sondern ein ewiges Werden ist er: Denn zwei Prinzipien sind in ihm, ein bewußtloses und ein bewußtes; und das ist der Inhalt seines wie alles Lebens, daß das bewußtlos Vorhandene zum Bewußtsein erhoben wird.³⁵

Nach Tillich beinhaltet das „ein kräftiges Wiederkehren des Willens als Prinzip“ der Seinsdeutung, das s.E. schon die erste, durch die Auseinandersetzung mit Fichte geprägte Phase des Schellingschen Philosophierens beherrscht hatte:³⁶ „Im Willen selber liegt ein irrationales Moment, eine ‚Potenz‘ des Widerspruchs mit sich selbst.“³⁷

³³ Zu Schellings identitätsphilosophischer Periode, die in die Jahre 1801–1806 fällt und deren Hauptschrift die „Darstellung meines Systems der Philosophie“ von 1801 (in: Sämtliche Werke 1. Abtl. Bd. 4, 1859, S. 105–212; Nachdruck in: Schriften von 1801–1804. Darmstadt 1973, S. 1–108) ist (vgl. Mokrosch: Theologische Freiheitsphilosophie, S. 201), s. bei Tillich: Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 8f.: Leistet in dieser Periode das im Anschluß an Spinoza formulierte Identitätsprinzip den Zusammenschluß der in der Transzendentalphilosophie ausgearbeiteten ideellen mit der in der Naturphilosophie gewonnenen realen Tätigkeit, so bezeichnet der Begriff der Potenz „die Stufen des Übergewichts der einen der beiden Tätigkeiten“.

³⁴ Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 12.

³⁵ Mystik und Schuldbewußtsein, S. 79f.

³⁶ Vgl. Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 11f. – In Mystik und Schuldbewußtsein, S. 35–42 bezeichnet Tillich diese erste Phase daher als „Willensmystik“: „Gott ist, wo das Ich durch Freiheit die Sphäre des Nicht-Ich beschränkt. In jedem Akt ichhafter, geistiger Art existiert Gott; aber eine von diesen Tathandlungen unabhängige Existenz kommt ihm nicht zu; absolut ist er allein in der Idee. Aber die Realisierung der Idee ist unendliche Aufgabe und darum in keinem Moment vollendet. ... Gott ist die moralische Weltordnung, die in den einzelnen Akten moralischen Handelns verwirklicht wird, ohne je in ihrer Totalität wirklich zu *sein*.“ (Ebd., S. 39; Herv. v. Autor.) – Im Unterschied zu dieser identitätsphilosophischen Lösung erlaubt die Wiederaufnahme des Willens nach Tillich nun jedoch die Überwindung der in der „Willensmystik“ enthaltenen Antinomie, daß der aktuelle Wille der Idee der moralischen Weltordnung niemals ganz entspricht.

³⁷ Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 12.

Schelling bezeichnet das erste, das irrationale oder bewußtlose Prinzip mit einem Begriff aus der Theosophie des protestantischen Mystikers Jakob Böhme (1575–1624) als die „Natur in Gott“. Als Potenz im eigentlichen Sinn des Wortes ist es „das Sein-Könnende“, das „nicht ins aktuelle Sein übergeht“, „das μή ὄν, das relativ Nicht-Seiende im Gegensatz zum οὐκ ὄν, dem absolut Nicht-Seienden“.³⁸ Weil es das Prinzip ist, durch dessen Erhebung „die Einheit in der Identität zerstört und jedes Ding zu einer Selbstheit wird“, ist es zu charakterisieren als „das Prinzip der Subjektivität“, „d.h. die erste Potenz ist Subjekt (ὄποκεῖμενον) insofern sie Grund selbstischer Einzelwesen oder -willen ist“.³⁹ Hierin hat auch die Bezeichnung dieses Prinzips als „Grund zur Existenz, Reelles, Finsternis, Notwendigkeit“ ihren Anhaltspunkt.

Weil die erste Potenz nun zugleich auch das Prinzip darstellt, „durch das Gott individuelles Wesen ist“, kann Schelling sie schließlich sogar den „Egoismus“ in Gott nennen; und „wäre *nur* diese Kraft in ihm, so wäre keine Kreatur, nur eine ewige Verslossenheit und Vertiefung Gottes in sich selbst.“⁴⁰ Gegenüber der Potentialität der ersten Potenz kann das zweite Prinzip nur „als Aktualität beschrieben werden, dem Sein-Könnenden gegenüber als das Sein-Müssende oder rein Seiende“. Im Gegensatz zum „unendlichen Mangel an Sein“ ist sie die „absolute Fülle“, im Gegensatz zum „selbstisch sein Könnenden“ das „an sich Selbstlose“.⁴¹ Schelling nennt dieses Prinzip auch „göttliches Selbst, existierender Gott, Ideelles, Licht, Freiheit“. Es ist „das Prinzip der Liebe, durch das Gott das Wesen aller Wesen ist“, das aber „für sich nicht *sein*“ könnte.⁴²

Da schließlich die ganze Konstruktion auf der Voraussetzung beruht, daß der Gegensatz der beiden Prinzipien kein statischer ist, sondern ein dynamisches Gegeneinander darstellt,⁴³ sind beide in einem dritten Prinzip, dem Geist, vereinigt:

³⁸ Ebd., S. 17.

³⁹ Vgl. ebd., S. 16, A.*.

⁴⁰ Vgl. *Mystik und Schuldbewußtsein*, S. 80–82; Herv. v. mir.

⁴¹ Vgl. *Die religionsgeschichtliche Konstruktion*, S. 18.

⁴² Vgl. *Mystik und Schuldbewußtsein*, S. 81; Herv. v. Autor.

⁴³ Im Falle eines statischen Verhältnisses, in dem „die Subjektivität Potenz, Basis und Träger der Objektivität ist“, hätte Schelling mit dieser Konstruktion das Gottsein Gottes als „Ruhe der absoluten Identität“ beschrieben und es damit von jeder Beziehung zur vorfindlichen, nicht-identischen Wirklichkeit getrennt (vgl. *Die religionsgeschichtliche Konstruktion*, S. 18f.).

Der Geist verhält sich zur Identität, wie aktuelle Einheit zur substantiellen, wie mittelbare (durch einen Gegensatz hindurchgegangene) Selbsterfassung zur unmittelbaren. Der Geist ist die Freiheit in der höchsten Potenz; er ist die Potenz des Ziels.⁴⁴

Auf diese Weise ist er der ersten Potenz als dem Sein-Könnenden und der zweiten Potenz als dem Sein-Müssenden als das „Sein-Sollende“ zugeordnet.⁴⁵

Weil der Geist Nein und Ja, die Potenz des Widerspruchs und des Wesens, vereinigt, bleibt er Geist, „auch wenn er das Nein aktualisiert“; ja darin besteht gerade seine Freiheit: „Nein sagen zu können.“⁴⁶

Die Lehre von der Schöpfung ist in dieser Konstruktion bereits enthalten: Weil „ohne Selbstentgegensetzung keine lebendige Selbstsetzung und ohne lebendige Selbstsetzung keine vollkommene Freiheit“, Gott aber „geistige Persönlichkeit“ im Sinne „vollkommener Freiheit“ ist, gehört das In-Widerspruch-zu-dem-göttlichen-Selbst-Treten der „Natur in Gott“ als „lebendiger Prozeß der Selbstsetzung“ zum Gottsein Gottes unabdingbar hinzu,⁴⁷ und durch diesen Widerspruch kommt „der Weltprozeß in Fluß,

dessen Aufgabe Versöhnung des Widersprechenden ist.“ Schelling schildert dies „in den Kategorien der Naturphilosophie, aber mit den Farben Böhmescher Theosophie“:

Das Irrationale ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, d.h. sich zur Existenz zu bringen durch Überwindung der Finsternis. Aber sich selbst überlassen ist es ein Chaos, in dem nichts Gestalt gewinnen kann. Erst wenn das Ideale wie ein Wort hineingesprochen wird, kommt das Chaos zur Scheidung der Gestalten und zur Kreatur. Es ist die Armut, die mit der Idee vermählt, allen Reichtum der Welt erschließt.⁴⁸

⁴⁴ Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 13.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 19.

⁴⁶ Ebd., S. 14. – Tillich weist an dieser Stelle ausdrücklich auf den Unterschied zwischen dem Schellingschen und dem Hegelschen Geistbegriff hin, der die Eigenart der Schellingschen Konstruktion noch einmal aus anderer Perspektive erhellt: „Für *Hegel* ist der Geist Selbst-Wissen: Er setzt sein Anderes, um zum Selbstbewußtsein zu kommen. Für *Schelling* ist der Geist Selbst-Wollen: Er setzt seinen Widerspruch, um sich in Freiheit selbst zu wollen. Bei *Hegel* stehen Natur und Geist, wie Negation und Position, bei *Schelling* Wille und Gegenwille, wie Position und Position gegenüber. *Hegel* erklärt das ‚Andere‘ nur theologisch (damit Geist sei), *Schelling* auch ätiologisch (weil im Willen ein Irrationales ist).“ (Ebd., A.*; Herv. v. Autor.)

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 23.

⁴⁸ Ebd., S. 13; vgl. auch *Mystik und Schuldbewußtsein*, S. 82. – Interessant ist in diesem Zusammenhang das Zusammenspiel der beiden Potenzen: Obwohl die erste Potenz

Weil der „Wille des Widerspruchs“ dem „Verstande“ widerstrebt, erfolgt „die Geburt der Dinge“ als „stufenweise Entfaltung“. Dabei kommt es auf jeder Stufe des Weltprozesses, „der in seiner ersten Phase Naturprozeß ist“, zu einer neuen „Form der Vereinigung von Subjektivem und Objektivem“. Im Menschen erreicht dieser Prozeß sein Ziel: In ihm ist das „Band“ des Realen „mit dem Idealen vollkommen; darum ist er frei von beiden Prinzipien, d.h. Geist“, der selbst „die Freiheit des Selbstwiderspruchs“ besitzt: „Der Mensch ist die vollendete Natur, das wahre göttliche Universum“.⁴⁹

So wie die Potenzenlehre in der „Freiheitsschrift“ konzipiert ist, muß der Weltprozeß jedoch zugleich als „Prozeß der Personalisierung Gottes“ verstanden werden:

Der Anfang, nämlich die Scheidung Gottes von seiner Natur, ist der Anfang seines Bewußtwerdens. Die Stufen des Weltprozesses sind Stufen der Bewußtwerdung, Personalisierung Gottes, die erst im Menschen vollkommen erreicht ist. In ihm kommt Gott zum Selbstbewußtsein und Geist.

Dies führt nach Tillich zu einem schwerwiegenden Einwand gegenüber einer solchen Gotteslehre:

Es ist offenbar, daß nach diesen Formulierungen Gott vor Beginn des Weltprozesses Geist und Persönlichkeit nicht zukommt, und darum der Übergang von der Indifferenz [sc. der Potenzen] in den Gegensatz nur als Urzufall . . . zu denken ist, daß aber im Weltprozeß selbst Gott dem Prozeß gegenüber seine Freiheit verliert, da er an ihn gebunden ist.⁵⁰

In der Begrifflichkeit der traditionellen Trinitätslehre gesprochen, handelt es sich um die Ausarbeitung einer rein ökonomischen Trinität, die mit der inneren Trinität zugleich die Aseitität Gottes preisgibt.

als „Prinzip der Subjektivität“ bestimmt ist, „insofern sie Grund selbstischer Einzelwesen . . . ist“ (ebd., S. 16, A.*), ist es doch die zweite, die als principium individuatiōnis fungiert, das allerdings ohne das Zusammenwirken mit der ersten nicht *sein* könnte. Vgl. dazu die Definition des Schellingschen Logosbegriffs aus seiner Naturphilosophie, die sich nach Tillich als Konstante durch sein ganzes Wirken hindurchzieht: „Der Logos ist nicht der Grund, sondern die Ursache der Realität, nämlich der Dinge als unterschiedener und gestalteter.“ (Ebd., S. 8.) – In Tillichs eigener Theologie wird diese Doppelheit von Prinzip der Subjektivität und principium individuatiōnis wiederkehren. Sie ist ein wichtiger Beweis dafür, in welchem Maße Tillich von dem in seinen Schelling-Dissertationen entfalteten Modell auch bei später völlig geänderter Begrifflichkeit abhängig bleibt (s. dazu dann unten, Punkt 4.1.2.).

⁴⁹ Vgl. Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 13, 22; Mystik und Schuldbewußtsein, S. 82.

⁵⁰ Beide Zitate aus: Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 24.

1.2.2. *Das Verhältnis von Gott und Welt in Schellings Spätphilosophie*

An diesem Punkt setzt nach Tillich die Weiterentwicklung des Schellingschen Systems in seiner Spätphilosophie ein: „Die Aufgabe bestand darin, die Geistigkeit Gottes abgesehen vom Weltprozeß und damit auch seine Freiheit gegenüber dem Weltprozeß begreiflich zu machen.“⁵¹ Schelling löst diese Aufgabe durch „eine Verdoppelung der Prinzipien“: „Das Ideelle in Gott bildet zusammen mit seiner Natur seine ewige Geistigkeit“; zugleich aber enthält „die Natur in sich die Potenzen zu einer außergöttlichen Welt“:

An der im ewigen Prozeß zur Potenz gemachten Natur, an seiner dreifach potenzierten Natur, hat Gott die Möglichkeit, einen Weltprozeß zu wollen, nun aber in Freiheit: Gott ist Geist und Persönlichkeit nicht erst durch den wirklichen Weltprozeß, sondern schon durch die Potenzen jedes künftigen Prozesses.⁵²

Daraus ergibt sich nun zugleich eine neue Möglichkeit der Bestimmung von erster und zweiter Potenz:

Ist die „Natur“ Identität von Einheit und Vielheit unter dem Exponenten der Vielheit und darum der Inbegriff der Potenzen, so ist das Ideelle die Identität unter dem Exponenten der Einheit und darum das Potenzlose.⁵³

Erst diese Vorstellung ermöglicht es Schelling, Gott nun wirklich als Herrn des Weltprozesses zu beschreiben. Das bedeutet zunächst, daß er die

⁵¹ Ebd., S. 25.

⁵² Ebd., S. 26.

⁵³ Ebd., S. 26f., A.* – Es liegt in der Natur des Tillichschen Programms, daß gerade diese Vorstellung der „Verdoppelung der Prinzipien“, die es Schelling ermöglicht, zugleich die Aseitigkeit Gottes und seinen Zusammenhang mit dem Weltprozeß zu denken, für die Entwicklung seiner eigenen Theologie zukunftsweisend geworden ist. Es gilt ihn daher in besonderer Weise im Auge zu behalten. Erstaunlicherweise hat die Verdoppelung der Potenzen in der Erforschung des Verhältnisses von Tillich und Schelling bisher keine Rolle gespielt. Manche Vorwürfe, die an die Adresse Tillichs gerichtet werden, müssen von hier aus jedoch zurückgenommen werden – so etwa, wenn Mokrosch: *Theologische Freiheitsphilosophie*, S. 349 Tillich eine heimliche Vertauschung der „ontologischen Prioritäten in Gott“ vorwirft, aufgrund derer „nicht mehr die Liebe oder Gott selbst“ als „das Identische in Gott“ betrachtet wird, sondern der „Grund, dh. das absolute Prius Gottes“ und der „Widerspruch Gottes zu sich selbst... nicht mehr als durch den Grund oder das Prius Gottes“ verursacht werde, sondern „durch Gott selbst“, so daß Gott schließlich auch seine Freiheit „nicht mehr durch den Widerspruch seines Grundes gegen sich selbst“ verwirkliche, „sondern durch das Eingehen desselben in das Seiende“. – Das gleiche gilt auch für Repp: *Die Transzendenzierung des Theismus*, S. 40f., der bei Tillich eine Reduktion des Schel-

Freiheit hat, „ein außergöttliches Sein zu setzen“: „Er braucht nicht dem Sein nach Einheit zu bleiben; denn er ist es dem Wesen nach“. Das bedeutet weiter, daß er auch nach der „Zertrennung der Potenzen“ Herr über sie bleibt. Diese Herrschaft ist

begründet in der zweiten Potenz, die insofern die mittelbare, durch die erste vermittelte Möglichkeit der Schöpfung an die Hand gibt. Sobald sich nämlich das Sein-Könnende ins Sein erhoben hat, die unendliche Subjektivität aus der Potenz in den Aktus übergegangen und die zweite Potenz, das rein Seiende, die unendliche Objektivität, potentiell geworden, damit aber auch die lebendige Einheit in der Potenz des Geistes zerstört ist, beginnt vermöge der unzertrennlichen Einheit des göttlichen Lebens ein Prozeß stufenweiser Überwindung der ersten Potenz und Zurückführung in die Potenzialität. Jede Stufe ist zugleich eine partielle Wiederherstellung und Realisierung der dritten Potenz, des Sein-Sollenden.⁵⁴

So verstanden ist die Schöpfung „zugleich Verhüllung und Offenbarung Gottes“: Sie ist Verhüllung, insofern sie auf der Erhebung der ersten Potenz beruht, die Potenz bleiben soll, aber in den Akt übergeht. (Schelling deutet diese „Umstellung“ oder „Verstellung“ der Potenzen – typisch romantisch – als göttliche Ironie.) Sie ist Offenbarung, „insofern ohne diese Erhebung alles Einzelne im Dunkeln bleiben müßte“.⁵⁵

Mit der Erfassung Gottes als Herr des Seins erhält schließlich auch „die Frage nach einem Motiv der Schöpfung“ Sinn – eine Frage, die zuvor gar nicht gestellt werden konnte, weil „der Anfang . . . Urzufall, der Fortgang Notwendigkeit“ war.⁵⁶ Es ist selbstverständlich, daß ein solches Motiv keine Gott irgendwie überzuordnende Notwendigkeit sein kann, denn damit wäre sein Herrsein über die Schöpfung wieder aufgehoben. Schelling greift hier auf den in der Freiheitsschrift entwickelten Gedanken „der bewußten, durch Überwindung einer Negation sich vollziehenden Selbstsetzung“ zurück, deutet ihn jedoch zugleich in einer neuen Weise: Es geht

lingschen Dreischritts auf einen dialektischen Zweischritt konstatiert, d.h. während es Schelling gelungen sei, die „jeweils berechtigten Anliegen von Idealismus und Empirismus“ zu verbinden und so Wesen und Wirklichkeit Gottes gleichermaßen auszusagen, reduziere sich in der Dialektik Tillichs Gottes Wirklichkeit auf das zugunsten seines Wesens zu negierende Element der Konkretion in der dialektischen Einheit von Wesen und Wirklichkeit Gottes. (Diese Ansicht wirkt sich dann auch auf Repps Verständnis der Tillichschen Lehre vom Verhältnis von Urzeit und Endzeit aus – s. dazu dann unten, Punkt 1.4., S. 42, A. 99.)

⁵⁴ Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 36f.; Zitat S. 37.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 108 sowie S. 37–39.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 37.

nicht mehr um die „Selbstbewußtwerdung“, sondern um die „innergöttliche, bewußte Realisation der Liebe“. Dadurch erhält das Geschehen, das „zwischen“ Urzeit und Endzeit liegt, seinen letzten Sinn. Gottes Geistsein bedeutet, „daß diejenige Identität, welche in dem ewigen Werden des göttlichen Lebens realisiert wird, vom Standpunkt der Zeit aus sowohl vor als nach dem Weltprozeß liegt. Sie ist der *status a quo* der Existenz und der *status ad quem* des kosmischen Geschehens“; der Geist ist jedoch

„noch nicht das Höchste, er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern – wie sollen wir es bezeichnen?“ ... Indifferenz oder Gleichgültigkeit beider nennt er [sc. Schelling] es dann. Daß die Gleichgültigkeit Liebe werde, ist der ewige Sinn des Weltprozesses.⁵⁷

Nach Tillich bedeutet dies den Durchbruch zu einem trinitarischen Denken, das in „eigenartiger Synthese“ das „empirische“ (ökonomische Trinität) und das „spekulative“ (innere Trinität) Element verbindet und so „durch den festen Zusammenschluß von [sc. inner-]trinitarischem und kosmischem Geschehen“ den Gegensatz „von Immanenz und Transscendenz Gottes... ohne Verwischung der Transscendenz des göttlichen Selbst“ überwindet.⁵⁸

Dementsprechend bezeichnet Schelling den Prozeß der Wiederherstellung der zweiten im Gegensatz zu der ins Sein übergegangenen ersten Potenz auch als „Zeugung des Sohnes“. Sie ist vollendet mit der Vollendung des Naturprozesses. Das Personsein des Sohnes ist dadurch gegeben, daß er „einen eigenen Willen“ hat. Es ist „der eigentliche Wille des Vaters, der hinter der Verstellung der Potenzen steht“ und den dieser in den Sohn legt, weil er ihn „nicht unmittelbar zeigen kann“. Dementsprechend ist der Wille des Geistes, in dem der Wille des Vaters und des Sohnes vereinigt sind, „erst mit der vollendeten Zeugung des Sohnes realisiert; er kann nicht kommen, ehe der Sohn nicht verklärt ist.“⁵⁹

Dies darf nun aber nicht so aufgefaßt werden, daß Gott auf neue Weise vom Weltprozeß abhängig gemacht wird. Nach Schelling besteht das Gottsein Gottes vielmehr darin, daß er „vollkommner Geist“ ist:

⁵⁷ Vgl. *Mystik und Schuldbewußtsein*, S. 98; dort auch das Zitat.

⁵⁸ Vgl. *Die religionsgeschichtliche Konstruktion*, S. 42, A*.

⁵⁹ Vgl. *ebd.*, S. 41 f.

Er ist Geist, insofern er sich in der Dreiheit seiner Seinsweisen erfäßt und er ist vollkommener Geist, indem er frei ist von jeder der drei Gestalten; er ist auch nicht an die dritte gebunden.⁶⁰

Für Schelling ist diese Lehre „Monotheismus“ kat' exochen; denn Monotheismus bedeutet für ihn, Gott als den „All-Einigen“ zu begreifen:

Er ist der *All-Eine*, weil er derjenige ist, bei dem allein das Sein ist . . . Aber er ist der *All-Eine*, weil er in keiner seiner Formen für sich Gott ist, „sondern nur als die unauflösliche (geistige, persönliche) Einheit und Verkettung derselben“.⁶¹

Trotz der unbestreitbaren Nähe dürfen Monotheismus und Trinität bei Schelling nach Tillich jedoch

nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden: Die christliche Dreieinigkeitslehre enthält zwar materiell dasselbe, wie der Begriff des Monotheismus, aber sie enthält es in der höchsten Steigerung. Diese Steigerung vollzieht sich aber geschichtlich und kann . . . erst an dem Punkte der Entwicklung verstanden werden, wo sie realisiert ist.⁶²

Mit dem Begriff der Geschichte, die „im Grunde Religionsgeschichte“⁶³ ist, ist nun zugleich das Stichwort für die weitere Entfaltung des Gottes- und Weltverständnisses in Schellings „positiver Philosophie“ gegeben; genauer: erst hier kommt sie zu ihrem eigentlichen Thema – der Gotteserfahrung als Bedingung der Möglichkeit theologischer Reflexion in der existierenden Wirklichkeit.⁶⁴

1.3. DIE LEHRE VOM FALL ALS DER WESENSWIDRIGEN TRENNUNG DES BEDINGTEN VOM UNBEDINGTEN

Die als Lehre von dem „ursprünglichen Naturprozeß“⁶⁵ entfaltete Schöpfungslehre Schellings kommt im Menschen zu ihrem Ziel. Insofern es bei dem Naturprozeß darum geht, „daß die außer sich, aus ihrer Potentialität gebrachte erste Potenz in sich zurückgebracht werde“, ist

der Naturprozeß . . . werdendes Bewußtsein, der Mensch gewordenes. Mit seiner Geburt ist die Natur als solche vollendet, die Möglichkeit ihrer Organisation er-

⁶⁰ Ebd., S. 30.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 30f.; Zitat S. 31.

⁶² Ebd., S. 32f.

⁶³ Ebd., S. 50.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 36: „Ihre [sc. der positiven Philosophie] konkreten Aufgaben sind die Betrachtung der Schöpfung als des frei gesetzten Anfanges des Weltprozesses, der Fall als der Beginn des religionsgeschichtlichen Prozesses, der religionsgeschichtliche Prozeß mit seinem Höhepunkt, der Offenbarung, die als der absolute Erweis der Gottheit Gottes zugleich der eigentlichste Gegenstand der positiven Philosophie ist.“

⁶⁵ Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 45.

schöpft. Denn im Menschen sind die drei Potenzen in ihrer Einheit: Gott realisiert im Geschöpf.⁶⁶

Das Resultat dieses Schöpfungsprozesses ist jedoch nicht die wirkliche, sondern „die Ideenwelt“, die ein „System der Indifferenz von erster und zweiter Potenz, von Subjektiven und Objektiven in der dritten Potenz, dem Geist“ darstellt, in dessen „absolutem Indifferenzpunkt“ der Mensch als „Centralidee“, als „Idee κατ' ἐξοχήν“ steht. Diese Welt ist „außergöttlich“ also nur „im Sinne von praeter nicht von extra deum“.⁶⁷ Wie aber – ist zu fragen –

kam es, daß die Idee sich nicht sänftigen ließ, [sc. sondern] heraustrat aus der Einheit aller, und darum auseinandergerissen wurde in die einzelnen Erscheinungen, die vergänglich sind, weil keine dem Wesen völlig entspricht?⁶⁸

In der Lehre vom Fall der „Centralidee“ und seinen den ganzen Kosmos betreffenden Folgen sucht Schelling diese Frage zu beantworten.

Zum besseren Verständnis ist es zunächst nötig, noch einen Augenblick bei der Vorstellung vom Menschen als „Centralidee“ zu verharren. Zwei Dinge hebt Tillich in seiner Darstellung besonders hervor:

Erstens: Der Mensch der Idee ist „Gott setzend“, weil in ihm „die göttliche Drei-Einheit der Potenzen im Konkreten“ nach „der Zertrennung im Naturprozeß“ wieder hergestellt ist. Sein Bewußtsein steht also in einem unmittelbaren, ursprünglichen, substantiellen Verhältnis zu Gott: Die „reine Substanz“ seines Bewußtseins ist „natura sua“ Gott setzend.⁶⁹

Weil der Mensch der Idee „nichts anderes [ist] als die göttliche Natur, in der Gottes Wesen vollkommen entfaltet ist“, kann man nach Tillich hier mit vollem Recht von einer „mystischen Identität mit Gott“ sprechen: „Sie ist ein Verhältnis Gottes zu sich selbst, nämlich von sich selbst als Freiheit zu sich selbst als Notwendigkeit, von sich selbst als Geist zu sich selbst als Natur.“⁷⁰

Zweitens: Im Menschen ist das Prinzip der Selbstheit mit dem Prinzip der Liebe völlig vereinigt. Darum ist er Geist und Herr über beide. „Solange die Selbstheit mit der Liebe geeint bleibt, ist der Mensch Univer-

⁶⁶ Ebd., S. 43.

⁶⁷ Ebd., S. 45.

⁶⁸ Ebd., S. 10.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 44.

⁷⁰ Mystik und Schuldbewußtsein, S. 83; vgl. auch Die religionsgeschichtliche Konstruktion, S. 101.