universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Die philosophische Anthropologie in der systematischen Theologie Paul Tillichs

Torggler, Josef

1985

III. Kritische Stellungnahme

urn:nbn:at:at-ubi:2-4594

III. KRITISCHE STELLUNGNAHME.

Im ersten und zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit wurde versucht, die in der Systematischen Theologie Tillichs enthaltene philosophische Anthropologie in ihren Hauptlinien herauszustellen. Dabei war es notwendig, von der Ontologie auszugehen, da nach Tillich der Mensch in seiner spezifischen Eigenheit nur als Seiendes in seiner Beziehung zur ganzen Wirklichkeit des Seins zu erfassen und damit nur im Rahmen einer Ontologie angemessen zu beschreiben ist. Nun soll in einem dritten Kapitel zu Tillich und seiner philosophischen Anthropologie kritisch und würdigend Stellung bezogen werden. Zunächst wird dies zur Philosophie Tillichs allgemein und dann zur philosophischen Anthropologie im besonderen erfolgen. Diese Versuche einer Stellungnahme geschehen unter Einbeziehung einiger Autoren, die entweder mit Werken über Tillich selbst oder allgemein über hier anstehende Grundfragen der Philosophie und Anthropologie an die Öffentlichkeit getreten sind.

1. Stellungnahme zur Philosophie P. Tillichs.

In einer allgemeinen Stellungnahme zur Philosophie Tillichs wird zuerst darauf verwiesen, welche Strömungen und welche Denker der Geschichte der Philosophie Tillich in seiner Arbeit hauptsächlich beeinflußt haben. Sodann wird kurz seine Auffassung von Philosophie und Theologie in ihrer gegenseitigen Abgrenzung kritisch besprochen und schließlich sollen

einige besondere, zentrale Schwerpunkte seiner Philosophie kritisch zur Sprache kommen.

A) Zur philosophiegeschichtlichen Prägung.

Als prägender religiös-theologischer Hintergrund muß zunächst die lutherisch-protestantische Welt- und Lebensauffassung mit der zentralen Stellung der Rechtfertigungslehre genannt werden, die Tillich als Pfarrersohn im Elternhaus mitgegeben und später im Studium der evangelischen Theologie kritisch vertieft wurde.[1] In philosophischer Hinsicht ist Tillich wesentlich geprägt durch F.W. Schelling. Über den großen Einfluß Schellings auf sein Denken schreibt Tillich selbst: "Niemals in der Entwicklung meines eigenen Denkens habe ich die Abhängigkeit von Schelling vergessen ... Meine Arbeit an den Problemen der systematischen Theologie wäre undenkbar ohne ihn."[2] Die beiden ersten wissenschaftlichen Arbeiten, die Tillich verfaßte, handeln über Schelling.[3] Die Grundfrage, die der junge Tillich damals an Schelling zu beantworten suchte, beinhaltet ein Grundanliegen, das ihn auch in all seinem späteren philosophisch-theologischen Schaffen bis ins Alter beschäftigte. Tillich nennt dieses Anliegen in der Einleitung zu einem frühen Werk ("Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung") in Form einer Frage: "Ist es Schelling gelungen, im Laufe seiner philosophischen Entwicklung eine Synthese zwischen Mystik und Schuldbewußtsein in dem Sinne herzustellen, daß einerseits das Prinzip der Identität, andererseits die schlechthin negative Beurteilung der Sünde bewahrt bleibt?"[4] Hinter dieser Frage steht die von Tillich selbst immer wieder aufgegrif-

fene Gegenüberstellung und Vermittlung von Essentialismus und Existentialismus bzw. von Bejahung der bleibenden Grundgegebenheit von Wesenhaftigkeit und Sinnhaftigkeit auf der einen Seite und das Ernstnehmen der aktuellen Existenz und ihrer tatsächlichen Gebrochenheit und schuldhaften Widersprüchlichkeit auf der anderen Seite.[5]

Tillich ist der Meinung, daß Schelling bereits in seiner frühen Schrift zur Freiheitslehre ("Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit", 1809) wesentliche Ansätze zeigt, die ihn in seiner späteren Entwicklung zum Kritiker am idealistischen Essentialismus Fichtes und Hegels und indirekt (über seinen Schüler Kierkegaard) zum Wegbereiter des Existentialismus werden ließen. Tillich hebt hervor, bereits im genannten frühen Werk über die Freiheit entwickle Schelling die Auffassung, daß die "essentielle" Freiheit (d.h. Freiheit als Akt der Selbstverwirklichung des Absoluten) unter Ausschluß von Willkür[6], als Freiheit nicht aktuell werden kann. Nichtaktualität von Freiheit aber schließt Existenz aus (d.h. sie bleibt in reiner Potentialität) und damit zugleich auch Geschichte. "Nur wo Willkür ist, ist Abfall des Wesens von sich selbst, ist Existenz und nur wo Existenz ist, ist Geschichte."[7] Erst wo Freiheit mit Willkür verbunden ist, ist ein wirklicher Übergang vom Essentiellen zum Existentiellen gegeben, andernfalls bleiben sowohl Existenz wie Geschichte ausgeschlossen.[8]

In diesen Überlegungen Schellings sieht Tillich die "Anfänge des existentialistischen Protestes" gegen den Essentialismus gegeben. Reale Existenz gibt es nur in der Gebrochenheit, ohne daß das Essentielle

deshalb dabei vollkommen verloren ist.[9] Tillich übernimmt diesen Ansatz Schellings, indem er den Zustand der aktuellen Existenz stets als einen Zustand der Entfremdung und Gebrochenheit auffaßt, wobei die essentiellen Strukturen als Grundbestimmung für die, wenn auch verzerrte, Aktualität erhalten bleiben und zugleich als Sollensforderung in Erscheinung treten.

In dieser Auffassung der Wirklichkeit, in der Existenz notwendig durch willkürlich handelnde Freiheit vermittelt ist (dem Ausdruck "erregte Selbstheit" bei Schelling entspricht bei Tillich der Ausdruck "erregte Freiheit" als der in der Essentialität gegebene kritische Moment für den Übergang in die Existenz), zeigt sich allerdings sowohl bei Schelling wie bei Tillich das fundamentale, und wohl bei beiden nicht zufriedenstellend gelöste Problem, daß der Ursprung der Entfremdung und des Bösen in die äußerste Nähe des ontologisch Notwendigen gerückt wird.[10]

Zur Philosophie Schellings allgemein stellt E. Coreth fest: "So fragwürdig die Durchführung dieses Gedankens in der Identitätsphilosophie auch bleibt, das Anliegen heißt im Grunde Metaphysik, wie sich diese von alters her verstanden hatte und der sich Schellings Denken - besonders im Spätwerk - immer bestimmter zuwendet. In der Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie bedeutet die 'negative Philosophie' reine Vernunftwissenschaft a priori ..., die noch relative Geltung behält, aber überstiegen wird durch die 'positive Philosophie', die in der 'Ekstase' - einer notwendigen Urbejahung des 'Seins vor der Vernunft' - vordringt zu einer Seinslehre,

welche die Gotteslehre mitumspannt und von dieser ihre letzte Begründung erhält. Die Metaphysik fordert ihre alte Einheit zurück."[11] Es kann wohl behauptet werden, daß Tillich gerade diese von Coreth genannte Wende des späten Schelling zum Ontologischen aufgegriffen und daran anschließend sein eigenes ontologisch-theologisches System entwickelt hat. Für Tillich ist es gegenüber dem Idealismus sehr wichtig geworden, von dem auch die Vernunft umgreifenden Sein auszugehen. Erst in der Reflexion über das Sein sieht Tillich (angeregt durch Schelling) die Möglichkeit gegeben, nicht nur über das "Was" der Dinge in ihrer reinen essentiellen Idealität zu handeln, sondern auch das "Daß" der Dinge in ihrer konkreten Aktualität, in der Existenz, zu erfassen. Die Ontologie wird für Tillich deshalb notwendig zur eigentlichen Philosophie.

In der Entwicklung seiner Ontologie versteht es Tillich, wesentliche Elemente Schellings ontologisch zu vertiefen und für sein eigenes Denken zu verwenden. So stehen seine Definition von Leben ("Prozeß der Aktualisierung potentiellen Seins") und der Begriff "Vieldimensionale Einheit des Lebens" mit dem dynamisch-romantischen Naturbegriff Schellings in Verbindung. Von Schelling übernimmt Tillich auch das Denken in Polaritäten. Die Grundstruktur des Seins versteht Tillich als eine von elementaren Polaritäten bestimmte Struktur. Seine Ontologie besteht im Wesentlichen in der Darstellung und Auslegung der die Grundstruktur des Seins bestimmenden elementaren Polaritäten in den verschiedenen Seinsbereichen. Sowohl das Verständnis Tillichs von der universalen Entfremdung unter den Bedingungen der Existenz, wie das Verständis der

Entfremdung überwindenden Offenbarung, lehnen sich eng an entsprechende Überlegungen Schellings an.

Die Wende, die Schelling in der "positiven Philosophie" zur konkreten (und widersprüchlichen) Existenz hin vollzogen hatte, wurde für Tillich gerade unter den Eindrücken des ersten Weltkrieges sehr wichtig. Durchgehend blieb es für Tillich ein fundamentales Anliegen in allen seinen Werken, vor allem in der Systematischen Theologie, von der Analyse der konkreten Existenz auszugehen und darin sowohl die bestimmenden Wesensstrukturen wie deren radikale Verzerrung bzw. Entfremdung hervorzuheben. Das Ernstnehmen der konkreten Existenz in ihrer Verzerrtheit und Widersprüchlichkeit begründet Tillichs kritische Sympathie für die Lebensphilosophie (vor allem Nietzsche) und die Existenzphilosophie (bes. Kierkegaard und Heidegger[12]). Trotz der Werteschätzung des Neukantianismus, der Wertphilosophie und der Phänomenologie, sofern sie zur Überwindung des Positivismus und Psychologismus in der Philosophie beitrugen, begegnet Tillich diesen drei zeitgenössischen Strömungen mit großen Vorbehalten. K. Hennig schreibt dazu: "Den Neukantianismus lehnt er ab, weil in ihm kein Raum für das Dämonisch-Abgründige und das Paradoxe der Wirklichkeit bleibt. Die Wertphilosophie lehnt er ab, weil sie die Religion nur als einen Wert neben anderen Werten glaubt anerkennen zu können ... Gegen die Phänomenologie setzt er sich ab, weil ihm in ihr das kritisch-dynamische Element überdeckt scheint."[13]

Ch. Rhein sieht in seinem Buch über Tillich[14] zusammenfassend das Denken Tillichs philosophiegeschichtlich bestimmt durch das kritisch-philosophi-

sche Moment (Kant), durch naturphilosophische und geschichtsphilosophische Momente (Schelling), sowie beeinflußt durch die Phänomenologie (Husserl), durch die Lebensphilosophie (Nietzsche, Dilthey, Bergson) und die Existenzphilosophie (Kierkegaard und Heidegger).[15] Dabei betont Rhein: "Im Hintergrund der gesamten philosophischen Arbeit Tillichs steht ein Wissen von der Bedeutung der Metaphysik als Grundlage aller Philosophie und des Denkens überhaupt."[16]

Anhand zentraler Ideen in Tillichs Systematischer Theologie (bes. Bd. III) nennt E. Schmid folgende Reihe aus der Philosophiegeschichte, die seiner Meinung nach das Denken Tillichs bestimmte: "Platon (Ideenlehre), Aristoteles (Potenz-Akt, dynamis-energeia), Plotin (Sein-selbst), Kant (Kategorienlehre), Schelling (Grund, Abgrund, Fall), Hegel (Dialektik, Trinität) und Heidegger (Existenz-Essenz)".[17] Dieser Reihe wären sicher noch die Vorsokratiker vorauszustellen und wohl mancher Name hinzuzufügen, doch zeigt sich darin der weitgespannte philosophiegeschichtliche Bogen dessen, was Tillich in seinem systematischen Denken zu konzentrieren vermochte.

B) Zur Beziehung von Philosophie und Theologie.

Autobiographisch schreibt Tillich: "In der mystisch-logischen Konstruktion der christlichen Lehre durch den alten Schelling, in seiner Begründung einer christlichen Existentialphilosophie im Gegensatz zu Hegels humanistischer Essentialphilosophie, in der heilsgeschichtlichen Interpretation

der Geschichte schien mir die Vereinigung von Theologie und Philosophie grundsätzlich gegeben zu sein ... Aber freilich: Eine Einheit von Theologie und Philosophie konnte auch Schelling nicht erreichen. Der Weltkrieg bedeutete für mein Erlebnis die Katastrophe des idealistischen Denkens überhaupt. Und in diese Katastrophe war auch Schelling hineingezogen ... Wenn eine Vereinigung von Theologie und Philosophie möglich sein sollte, so durfte sie nur in einer Weise geschehen, die dieser Erfahrung des Abgrundes unserer Existenz gerecht wurde. So entstand meine Religionsphilosophie als Versuch, dieser Forderung zu genügen. Sie hält sich bewußt auf der Grenze von Theologie und Philosophie. Sie hütet sich, die eine in die andere aufzulösen."[18]. Durch diese Aussage setzt Tillich sich von der idealistischen Verschmelzung von Philosophie und Theologie ab. Er versteht sich als Denker auf der Grenze von Philosophie und Theologie, beiden zugleich verpflichtet.

Wie sehr Tillich in beiden Bereichen anerkannt wurde, beweist die Tatsache, daß Tillich als Hochschulprofessor sowohl theologische als auch philosophische Lehrstühle innehatte. (Vor seiner Emigration nach Amerika im Jahre 1933 war Tillich Professor für Philosophie in Frankfurt als Nachfolger von Max Scheler.) Seine Art zu denken nennt Tillich selbst "philosophische Theologie". Gerade diese innere Verbindung bei gleichzeitiger Trennung von Philosophie und Theologie hat sowohl unter Theologen wie unter Philosophen auch Kritik hervorgerufen.

Zwar wurden schon in der Einleitung dieser Arbeit das Verhältnis von Philosophie und Theologie und die Methode der Korrelation angesprochen, doch soll ihre

Beziehung im Sinne Tillichs für die kritische Erörterung nochmals kurz zusammengefaßt werden.[19] Tillich drückt das Verhältnis beider Bereiche durch die Formulierung aus: "Die Philosophie beschäftigt sich mit der Struktur des Seins an sich, die Theologie mit dem Sinn des Seins für uns."[20] Das Verhältnis beider zueinander ist dergestalt, daß zwischen ihnen Konvergenzen und Divergenzen bestehen. Beiden Bereichen gemeinsam ist der Gegenstandsbereich, nämlich die Analyse der Strukturen des Seins, wobei die Theologie an sich umfassender ist und den Gegenstandsbereich der Philosophie mitumfaßt. Beiden gemeinsam ist ferner das unbedingte Betroffensein. Der Schock der Erfahrung des möglichen Nichtseins[21] ist der Ausgangspunkt der philosophischen Frage, während die Theologie von dem handelt, "was uns unbedingt angeht" und über Sein und Nichtsein des Menschen entscheidet.

Diesen Gemeinsamkeiten zwischen Philosophie und Theologie stehen drei Divergenzen gegenüber. Während die Erkenntnishaltung des Philosophen im Vollzug der analysierenden Reflexion möglichst objektive Distanz gegenüber dem Erkenntnisobjekt anstrebt, steht der Theologe in unbedingter Betroffenheit ("theologischer Zirkel") unter seinem Erkenntnisinhalt.[22] Die zweite Divergenz besteht in der unterschiedlichen Quelle. Während die Erkenntnisquelle des Philosophen der universale Logos des Seins ist, der sich in den Strukturen der Wirklichkeit als transzendenter Grund ausdrückt und sowohl der objektiven wie der subjektiven Vernunft zugrunde liegt, ist die Erkenntnisquelle des Theologen der in der Geschichte in Jesus Christus Mensch gewordene Logos, an den der Theologe sich im Glauben gebunden weiß. Die dritte Divergenz bezieht

sich auf den Inhalt. Während der Philosoph um der Erkenntnis willen die Struktur der verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit analysiert und beschreibt, spricht der Theologe über die selben Strukturen, jedoch um zu zeigen, wie sich in diesen Strukturen, die über sich selbst hinausweisen, der unbedingte Grund des Seins (causa prima) eröffnet, um ferner zu zeigen, wie in diesen Strukturen die christliche Botschaft aufgenommen und zur Sprache gebracht wird, und um zu zeigen, wie unter dem Einfluß des Offenbarungsereignisses in diesen Strukturen des Seins sich das "Neue Sein" verwirklicht. Der Theologe sieht die Strukturen des Seins in soteriologischer Hinsicht. Aufgrund der Konvergenzen und Divergenzen ist zwischen Philosophie und Theologie weder eine Synthese (im Sinne von Gleichsetzung) noch ein Konflikt möglich.[23]

Die angemessene spezielle Arbeitsmethode der "philosophischen Theologie" ist für Tillich die Methode der Korrelation. Es bedarf dabei zunächst einer Analyse durch die allein dem Kriterium des universalen Logos verpflichteten Philosophie, d.h. einer Darstellung der Struktur der Wirklichkeit in ihren verschiedenen Bereichen und der sich zeigenden Konflikte, Bedrohtheiten und offenen Sinnfrage, und es bedarf weiters der antwortenden Aussagen der Theologie, die dem in Jesus Christus konkret gewordenen Logos verpflichtet ist. Die Philosophie kann die tiefsten ihrer eigenen Fragen bezüglich Sein und Sinn aus sich selbst heraus nicht lösen und bleibt dabei auf die Theologie verweisend offene Frage. Die Theologie hingegen bleibt in der antwortenden Auslegung der christlichen Botschaft angewiesen auf die Philosophie, sofern sie ihre Antwort erst auf den durch die

Philosophie radikal eröffneten Fragehorizont hin formulieren kann. Voraussetzung dieser Sicht der sich ergänzenden Beziehung von Philosophie und Theologie in der Methode der Korrelation ist allerdings die nur in der Glaubensentscheidung gegebene Überzeugung von der transzendenten Einheit des universalen Logos und des geschichtlich konkret gewordenen Logos in Jesus Christus.[24]

Der Philosoph Wilhelm Weischedel sagt über Tillich: "Es gehört zur Größe Tillichs, daß er die Philosophie nicht so betrachtet, wie dies weithin in der protestantischen Theologie geschieht: als ein Mittel, die christliche Wahrheit begrifflich zu formulieren: nicht ohne Bedeutung, aber im Letzten doch für den Glauben entbehrlich. Tillich nimmt die Philosophie ernst. Er sieht in ihr die ebenbürtige Partnerin der Theologie und des Glaubens ... Er redet nicht nur über Philosophie, sondern er philosophiert selber. Er ist - auf der Grenze zwischen Philosophie und Theologie - nicht nur Theologe, sondern ebensosehr Philosoph, und zwar ein Philosoph von hohem Rang."[25] Allerdings bezweifelt Weischedel, ob Tillich in seinem philosophisch-theologischen Werk nicht bisweilen doch das Stehen auf der Grenze verläßt und einmal der Philosophie und einmal der Theologie den Vorrang einräumt und dabei jeweils die andere Seite verkürzt.

Weischedel macht geltend, Tillich würde den Begriff "Sein" in doppelter Weise gebrauchen. Einmal wird Sein verstanden als Sein des Seienden, sofern der Philosoph darüber spricht und dann würde Sein verstanden als "Sein-Selbst", "Macht des Seins", "Grund und Abgrund alles Seienden", wie die Theologen

davon sprechen. Tillich würde "Sein" in seinem voll entfalteten Sinn gleichsetzen mit "Gott".[26] Dies könnte nach Weischedel zwar auf der theologischen Ebene berechtigt sein, sofern dabei von Gott so gesprochen werden kann, daß er aus dem kategorialen endlichen Bereich des Seienden herausgehoben wird und eben als "Grund des Seins" erklärt und verstanden wird. Wenn Tillich diesen Seinsbegriff (der in seinem vollen Sinn verstanden, Gott meine) auch auf philosophischer Ebene anwende, so dränge er damit den Philosophen nicht ohne Bruch in den Bereich der Theologie.[27]

Weischedel stellt damit zugleich die Auffassung Tillichs in Frage, wonach ein Philosoph in seiner (aus dem Schock möglichen Nichtseins hervorgerufenen) philosophischen Frage letztlich, wenn auch nicht ausdrücklich, schon fragend auf die Antwort ausgreife, die der Theologe mit Gott meint (entsprechend der Aussage Tillichs: "Gott ist die Antwort auf die Frage, die im Sein beschlossen liegt."[28]) Eine solche Auffassung ist nach Weischedel nur möglich aus der Sicht eines Theologen, der von einer anderen Ebene als der philosophischen her argumentiert und den Seinsbegriff bereits theologisch überhöht hat. Weischedel verweist dabei auf Heidegger, dem Tillich im philosophischen Ansatz der Seinsfrage nahesteht, der es aber entschieden ablehne, die aus der Angst geborene Frage nach dem Sein auch schon als Frage zu verstehen, deren Antwort letztlich Gott sei.[29] In der Weise wie Tillich die Philosophie als offene Frage deute, überschreite er als Theologe die Grenze und breche inhaltlich bestimmend in die Philosophie ein.

Auf der anderen Seite vermutet Weischedel, Tillich verlasse in seinem Versuch, eine Synthese zwischen biblischer Religion und Ontologie herzustellen[30], ebenfalls den Ort der Grenze und siedle sich dabei im Gebiet der Philosophie an. Dies würde sich darin zeigen, daß Tillich, ausgehend von der Ontologie, Gott als den Grund alles Personhaften nenne, der dabei zwar das Personsein in sich schließe, zugleich aber in ein Überpersönliches transzendiere.[31]

Das Überschreiten der Grenze zur Philosophie hin zeige sich bei Tillich auch darin, daß er von einem "absoluten Glauben" spreche, der auch noch den Zweifel über den "Gott des Theismus" in sich hineinzunehmen vermöge und sich dabei nicht vom Gott des "traditionellen Theismus", sondern von "Gott über Gott", von "Gott jenseits Gottes" gehalten wisse. Hier sieht Weischedel den Gott der Philosophen angesprochen, zumal er mit dem Ausdruck "Macht des Seins" benannt werde.

Im Versuch Tillichs, auch die Christologie und die Offenbarungslehre mit der Ontologie zu verbinden, überschreite Tillich wiederum die Grenze zur Theologie hin. Der universale Logos (dem die Philosophie allein verpflichtet ist) werde in der letztgültigen Offenbarung in der Person Jesus Christus konkret und geschichtlich. Ihm wisse sich die Theologie unbedingt verpflichtet. Sofern in Jesus Christus aber mit der letztgültigen auch die "normgebende" Offenbarung gegeben sei, ergebe sich daraus auch eine Bestimmung für die dem universalen Logos verpflichtete Philosophie. Hier bleibe allerdings die Glaubensentscheidung dessen ausschlaggebend, der

von Jesus Christus als dem konkret und sichtbar gewordenen Logos ergriffen sei.[32]

Diese Einwände meint Weischedel bei aller Achtung vor der Durchführung der "philosophischen Theologie" Tillichs anbringen zu müssen.[33] Zu den Einwänden Weischedels ist zu sagen:

a) Was den vermuteten doppelten Gebrauch des Begriffes "Sein" angeht, so ist sich Tillich durchaus bewußt, daß alles, was von Gott ausgesagt werden kann, stets nur in symbolischem[34] bzw. analogem Sinne gesagt werden kann. Allerdings ist Tillich der Meinung, daß aufgrund der inneren Übereinkunft bei aller Verschiedenheit in der Analogie des Seins (entsprechend gilt dies für den symbolischen Sprachgebrauch), die philosophische Frage als Frage nach dem Sein philosophisch gesehen nur möglich ist, weil sie einen absoluten Seinsvollzug bzw. das Sein-Selbst voraussetzt, aufgrund dessen die Frage als Frage überhaupt erst vollzogen werden kann. Ob dieser Zusammenhang nun einem Philosophen konkret einsehbar ist oder nicht, hängt nach Tillich nicht davon ab, ob ein Philosoph im voraus zu seiner Frage an Gott als dem Sein-Selbst glaubt oder nicht, sondern hängt von der Radikalität und Schärfe des philosophischen Reflektierens über die Frage selbst ab. Insofern wird hier bei Tillich die Philosophie nicht verlassen oder durch die Theologie überformt.

Zur Rechtfertigung Tillichs in diesem Punkt kann auf das Werk "Metaphysik" von E. Coreth verwiesen werden, in dem die Metaphysik gerade als Metaphysik der Frage entfaltet wird.[35] Als Bedingung der Möglichkeit der Frage erweist sich dabei nicht nur die Offenheit des Fragenden auf den unendlichen Horizont des Seins,

sondern auch die Gesetztheit dieses Horizontes durch den absoluten Urvollzug des Seins.[36]

Was aber eine (von Weischedel ins Feld gezogene) Philosophie angeht, die sich zwar als Ausdeutung der Frage nach dem Sein versteht, dabei aber aus dieser Frage das Verwiesensein auf und das Bedingtsein durch das absolute Sein Gottes ausklammert oder bewußt leugnet, so weist darin K. Rahner in seinem Werk "Hörer des Wortes" einen inneren philosophischen Widerspruch nach. Unter der grundsätzlichen Bejahung der Positivität des Seienden in seinem Sein, kann die offensichtliche Endlichkeit dieses Seienden nicht aus der Abgrenzung vom Nichts - sei es, daß dieses Nichts ausdrücklich verabsolutiert wird oder sei es, daß das Nichts als das grundsätzlich Unthematisierbare genannt wird - erklärt und bestimmt werden, sondern gerade nur aus der Voraussetzung einer unendlichen Positivität, der gegenüber das endlich Seiende gerade begrenzt ist.[37] "Nicht also das Nichts nichtet, sondern die Un-endlichkeit des Seins, auf das der Vorgriff geht, enthüllt die Endlichkeit alles unmittelbar gegebenen."[38] Mit der Notwendigkeit aber, mit der in allem philosophischen Fragen und Erkennen von endlich Seienden immer schon ein Vorgriff auf Positivität ungegenzten Seins gesetzt ist, ist in diesem Vorgriff auch die Existenz eines "Seienden von absoluter Seinshabe" - zwar nicht unmittelbar gegenständlich, wohl aber als Bedingung der Möglichkeit allen gegenständlichen Fragens und Erkennens - also die Existenz Gottes mitbejaht.[39]

Weischedels Argument, die Philosophie würde durch die Theologie überformt, wenn in der philosophischen Frage (bzw. in der Voraussetzung ihrer Möglichkeit) schon Wesentliches von der Antwort enthalten gesehen

wird, von der die Theologie ausdrücklich spricht, muß deshalb aus philosophischen Gründen zurückgewiesen werden.

b) Was Weischedels Bedenken betrifft, Tillich würde im Versuch, das Personsein Gottes in ontologischen Begriffen auszudrücken, die Theologie im biblischen Sinne verlassen, kann gesagt werden: Wenn Tillich davon spricht, daß Gott "der Grund des Personhaften" ist und dabei die Formulierung gebraucht, das "Sein Gottes ist überpersönlich", aber nicht "unpersönlich", so wird damit nicht das Personsein Gottes im Sinne der Bibel geleugnet oder verkürzt, sondern gerade auf die Analogie verwiesen, in der wir nur vom "absoluten Personsein" Gottes reden können. Hier wird gerade in ontologischer Sprache der Raum für jenes Geheimnis freigegeben, das die Theologie in der geoffenbarten Wahrheit der Dreifaltigkeit Gottes sieht, die dem Nachvollzug menschlichen Denkens enthoben bleibt.

c) Die nur in bestimmten Zusammenhängen gebrauchten Formulierungen Tillichs "Gott über Gott", "Gott jenseits Gottes", "Gott über dem Gott des Theismus"[40] bedeuten nicht ein Verlassen der biblischen Theologie und eine Hinwendung zum "Gott der Philosophen", wie Weischedel meint, sondern heben Gott in apologetischer Absicht gerade aus der sprachlichen und begrifflichen Verengung heraus, in die das eigentliche Sein Gottes bisweilen in einem vordergründig genommenen biblischen und theistischen Sprechen von Gott geraten kann. Tillich spricht in diesen Formulierungen nicht im Gegensatz zur Bibel, sondern im eigentlichen Sinn der Bibel als vom transzendenten Gott der Schöpfung.

Wenn dabei eine Begegnung zwischen dem "Gott der Philosophen" und dem Gott der biblischen Religion aufscheint, so bedeutet dies, daß Tillich auch hier die Grenze zwischen Theologie und Philosophie nicht verlassen hat, sondern gerade einen Berührungspunkt beider zu nennen versteht.

d) Schließlich gibt Weischedel zu bedenken, durch die Auffassung Tillichs von der Einheit des universalen Logos und des inkarnierten Logos in Jesus Christus (letztgültige Offenbarung) werde wegen der behaupteten Normativität der Offenbarung der Theologie gegenüber der Philosophie eine bestimmende Vorrangstellung eingeräumt und die Grenze beider zugunsten der Theologie verlassen. Ein Nicht-Verlassen der Grenze und eine volle Beobachtung beider Bereiche in ihrer Eigenständigkeit bleibt bei Tillich jedoch auch hier erhalten, sofern der Philosoph die Wahrheit, die der Theologe im gläubigen Sich-ergreifen-lassen durch den inkarnierten Logos aus der Offenbarung empfängt, nicht in einem Widerspruch zu seiner (des Philosophen) Verpflichtung gegenüber dem universalen Logos hinnehmen muß.[41]

Als weiterer Kritiker des Verhältnisses von Philosophie und Theologie Tillichs und damit zugleich der Methode der Korrelation sei Joachim Track mit seinem umfangreichen Werk "Der theologische Ansatz Paul Tillichs" genannt. Was die Seite der Philosophie in der Methode der Korrelation betrifft, so formuliert Track in seiner Analyse zunächst positiv feststellend: "Die Unabhängigkeit der Frage von der Antwort ist durch die gezeigte Bestimmung der philosophischen Analyse gewahrt. Die Abhängigkeit von der Antwort widerspricht der

Vernunft nicht."[42] Auch gibt Track zu, "daß die Frage nach letztgültigem Sinn eine denknotwendige philosophische Problemstellung ist"[43]. Was nun aber die Notwendigkeit der Form und Gerichtetheit der philosophischen Frage angeht, so meint Track kritisch, "daß es sich allenfalls um eine mögliche Form der Fragestellung handeln kann"[44]. Und er fährt fort: "Man kann mit guten Gründen von einer Frage nach einer transzendenten Macht absehen. Die von Tillich vorausgesetzte Korrespondenztheorie sowie seine These vom Prius des Seins in ihrer Anwendung auf das Gegenüber zu einer transzendenten Macht sind nicht hinreichend begründbar."[45] Zusammenfassend schreibt Track: "Die Annahme des Prius des Seins vor einem Nichtsein erschien uns als eine bewährte innerweltliche Hypothese, ihre Anwendung auf das Verhältnis der Wirklichkeit zu einem gedachten Grund der Wirklichkeit jedoch nur als ein mögliches Vorgehen."[46]

Wenn Track der Meinung ist, die Annahme des Prius des Seins vor dem Nichtsein erscheine als eine Hypothese und der Philosoph könne in seinem Fragen mit "guten Gründen von einer Frage nach einer transzendenten Macht absehen" (mit "transzendenter Macht" ist offensichtlich die absolute Seinsmächtigkeit Gottes oder Gott als der absolute Grund des Seins gemeint), so ist abgesehen von der Bejahung der faktischen Möglichkeit eines solchen philosophischen Vorgehens doch zurückzufragen, ob dabei nicht doch der Radikalität der philosophischen Frage im letzten ausgewichen wird. Ein solches Ausweichen scheint hier entsprechend den vorher genannten Überlegungen von Coreth und Rahner gegeben zu sein.

Im Unterschied zu Weischedel und Track kommt der Theologe Erich Schmidt in seinem Aufsatz "Gedanken zu P. Tillichs philosophischer Theologie" in einer sehr übersichtlichen Abhandlung über das dialektische und korrelative Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Tillich zum Ergebnis: "So wie es eine geoffenbarte biblische Religion gibt, so gibt es auch eine Philosophie, welche die christliche Offenbarung ernst nimmt. Mit einer solchen Philosophie kann die Theologie jederzeit in eine fruchtbare Verbindung treten, in der beide, Theologie und Philosophie, sich wechselseitig vertiefen und läutern. In diesem Sinne kann P. Tillichs philosophische Theologie als die adäquate Lösung des alten Problems Glaube - Theologie - Philosophie gelten."[47] Schmidt verteidigt also eindeutig die Weise, in der Tillich Theologie und Philosophie in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit und gegenseitigen Bezogenheit versteht und konkret durchführt.

In diesem Abschnitt kam das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Tillich zur Sprache, wobei einige Stellungnahmen zu Kritikern Tillichs bezogen wurde. Diese Stellungnahmen ließen erkennen, daß Tillich zugestimmt wird, wenn er in seiner Methode der Korrelation die Philosophie einerseits als eine der Theologie gegenüber autonome und eigenständige Analyse der Wirklichkeit versteht und durchführt und diese Philosophie zugleich in den wesentlichen Grundfragen als offene Frage auf das hin versteht, was in der Theologie als Antwort der Offenbarung besprochen wird. Wesentlich fraglicher erscheint es aber, ob die offene Frage der Philosophie in der Methode der Korrelation nicht zu sehr

die Antwort der Theologie, letztlich sogar den Inhalt der Offenbarung bestimmt. Offenbarung zielt inhaltlich nach Tillich hinaus auf das "Neue Sein", d.h. die Wiederherstellung der essentiellen Strukturen unter den Bedingungen der Existenz. Bemerkenswert ist hier die Aussage von K. Rahner: "Religionsphilosophie als Wissen vom Menschen als dem ungegrenzten Geist vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung kann keine Vorentscheidung treffen wollen über den möglichen Inhalt solcher Rede Gottes, ja nicht einmal über die Frage, ob solche Rede sich ereignet."[48] Rahner stellt zwar die "potentia oboedientialis" als die positive Empfänglichkeit des Menschen für Offenbarung heraus, betont dann aber, daß diese Empfänglichkeit nicht eine solche ist, "der gegenüber die Offenbarung nur ein anderes Wort würde für eine immanent geforderte Erfüllung dieser religiösen Empfänglichkeit und Gott zu deren notwendigem immanenten Korrelat"[49].

Wenn die Freiheit und Souvernität Gottes in seiner Selbstoffenbarung in der Weise ernst genommen werden, wie dies Rahner hier tut, dann wird es fraglich, ob Tillichs Antwort der Theologie aus der Offenbarung nicht inhaltlich zu sehr vorgeprägt und eingegrenzt wird von der bestimmten Fragesituation des Menschen. Hier stellt sich eine nicht unbedeutende Frage an Tillich als Theologen.[50]

C) Grundprobleme in der Philosophie P. Tillichs.

Tillich schreibt: "Die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, religiös gesprochen: die Unterscheidung zwischen der geschaffenen und der wirklichen

Welt, ist das Rückgrat des ganzen theologischen Denkgebäudes."[51] In der Unterscheidung der Begriffe "Essenz" und "Existenz" sieht er "das Hauptproblem der Theologie überhaupt."[52] Diese Feststellungen in Hinblick auf die Theologie sind zugleich auch eine ebenso gewichtige Aussage in Hinblick auf die Philosophie, da die offenbarungsgeleitete antwortende Theologie stets die Fragestellung aus einem bestimmten philosophischen Selbst- und Weltverständnis voraussetzt und weil die Begriffe "Essenz" und "Existenz" zunächst überhaupt philosophische Begriffe sind. Von der unterschiedlichen Auslegung und Anwendung dieser Begriffe im Verständnis der Wirklichkeit bestimmen sich ganz unterschiedliche philosophische Grundrichtungen.

In der Tillich eigenen Bestimmung von Essenz und Existenz und ihres Verhältnisses im konkret Seienden liegt unseres Erachtens wohl der eigentliche philosophische Grund für die wichtigsten offenen Fragen und Probleme, die verschiedene Autoren bei Tillich sowohl in philosophischer wie theologischer Hinsicht anmelden. Als die wichtigsten kritischen Punkte werden immer wieder genannt[53]: Die als Notwendigkeit erscheiende Unvermeidlichkeit der universalen Entfremdung, die Unterbewertung der Eigenständigkeit und Positivität der endlichen Wirklichkeit (und damit auch der Autonomie des Menschen), die Gefahr pantheistischer Züge in der Gottesfrage, die Reduzierung der Offenbarung auf die Aufhebung der aus der Entfremdung resultierenden Mängel im menschlichen Dasein.

Die Begriffe "Essenz" und "Existenz" im Sinne Tillichs wurden in der vorliegenden Arbeit bereits

im Abschnitt I.5. beschrieben. Hier soll ihre nach Tillich unvermeidliche zweideutige Bedeutung mit E. Rolincks Formulierung nochmals zusammengefaßt werden: "Essenz ist das Wesen, das ein Ding zu dem macht, was es ist, und das zugleich, weil es in der Existenz nur verzerrt realisiert ist, als forderndes und richtendes Gesetz dagegensteht. Existenz ist zunächst Sein im Unterschied zum Nichtsein, dann aber auch das von der Essenz entfremdete Sein. Die Wirklichkeit vereint essentielle und existentielle Strukturen, beide Elemente sind Abstraktionen. Nur weil das essentielle Element wirksam bleibt, kann es Kriterium der entfremdeten Existenz sein."[54] Existenz bedeutet also ein Doppeltes: Es ist die ins Sein getretene Aktualität der Essenz gegenüber der reinen Potentialität der Essenz und es ist zugleich Gegensätzlichkeit und konflikthafte Spannung gegenüber der reinen und vollkommenen Essenz. Seiendes befindet sich ursprünglich also stets in folgender Situation: Es ist bestimmt durch seine Essenz und als solches in die Aktualität gesetzt, jedoch als aktualisiertes stets schon in einer nicht-seinsollenden und selbstgefährdeten Gebrochenheit gegenüber der eigenen Essenz. Seiendes ist immer zugleich Aktualität von Essenz und Entfremdung von Essenz.

Obschon Tillich keinesfalls platonisch mißverstanden werden will (und auch tatsächlich der Essenz unabhängig von der Existenz nicht irgendein Sein zuweist) steht bei ihm doch zunächst das Wesen als reine Potentialität im Vordergrund, das in die Aktualität des Seins zu setzen ist. Das Hervorheben der Essenz vor der Existenz zeigt, daß bei Tillich eine ursprüngliche metaphysische Konstitution des Seienden als Einheit der ontologischen Prinzipien von Sein und

Wesen fehlt. Zu welchen Konsequenzen dies nun aber bei Tillich in der genaueren Erklärung der Setzung des Seins im Seienden führt, zeigt seine ausführliche Beschreibung des "Überganges von der Essenz zur Existenz". Diesen Übergang (der "kein Ereignis in Raum und Zeit (ist) ..., sondern die transhistorische Qualität aller Ereignisse in Raum und Zeit"[55]) beschreibt Tillich in Zusammenhang mit der Ausdeutung der biblischen Erzählung vom Sündenfall.[56]

In dieser Beschreibung des "Überganges von der Essenz zur Existenz" oder des Sündenfalles will Tillich einerseits vermeiden, daß die gottgeschaffene endliche Wirklichkeit als solche schon entfremdet und gespalten ist (manichäisch-naturalistischer Existentialismus), und andererseits daß des Menschen Schuld und Verantwortung übergangen werden (pelagianisch-klassischer Humanismus). Tillich bezeichnet Endlichkeit zunächst als reine Essentialität, die als Endlichkeit wohl die "Versuchbarkeit" als Möglichkeit in sich trägt, nicht aber das tatsächliche Erliegen gegenüber der Versuchung. Die Versuchbarkeit als essentielle Möglichkeit der Endlichkeit zeigt sich als "erregte Freiheit". "Erregte Freiheit" kann entweder in ihrer reinen Essentialität und damit in unverwirklichter Potentialität verbleiben, oder sich als aktuelle Freiheit realisieren und damit in die Existenz treten. De facto wählt die Freiheit die Existenz. Sie verläßt damit aber ihre reine Essentialität (d.h. die Ausgewogenheit in der Polarität von Freiheit und Schicksal) und tritt in die aktuelle Existenz, die zugleich der Zustand der Entfremdung ist. In dieser Überlegung sieht Tillich die Essentialität geschaffener Endlichkeit gewahrt und den Ursprung der Entfremdung

nicht als innere Notwendigkeit geschaffener Endlichkeit, sondern als zu verantwortende Tat der Freiheit, wenn auch in Verbindung mit Schicksal. Der "Übergang von der Essenz zur Existenz" ist dabei für Tillich keineswegs ableitbare Notwendigkeit, wohl aber unbestreitbare Tatsache.[57]

Da nach Tillich die aktuelle Setzung des Seienden ins Sein bzw. in die Existenz erst über die Vermittlung endlicher Freiheit geschieht, bleibt die kritische offene Frage, ob hier aktuell Seiendes nicht doch ontologisch notwendig als ursprünglich entfremdet verstanden werden muß. Wie sehr Schöpfung und Entfremdung sowie Sein und Schuld bei Tillich zueinanderrücken, geht aus seinen eigenen Formulierungen hervor, wenn er sagt, daß "vollkommen entfaltete Geschöpflichkeit gefallene Geschöpflichkeit ist"[58], und daß "die Vollendung der Schöpfung und der Anfang des Falles ein und dasselbe sind"[59]. Ebenso die Formulierungen: Zwischen Schöpfung und Fall gibt es zwar "keine formale", wohl aber eine "materiale Koinzidenz"[60], und: "Die Schöpfung ist gut, aber sie ist reine Potentialität. Wird sie aktualisiert, so verfällt sie durch Freiheit und Schicksal der universalen Entfremdung."[61]

Der Ursprung von Entfremdung wird bei Tillich (wohl in enger Anlehnung an Schelling) mit der Aktualisierung des Seienden als solcher verbunden. Dabei ergibt sich das große Problem, daß sowohl die wirklich freie Verantwortung des Menschen, wie die Nicht-Notwendigkeit von Entfremdung in Frage gestellt sind.

Die Suche nach den Gründen, die bei Tillich zu der eben genannten und von allen Kritikern Tillichs angesprochenen folgenreichen Grundproblematik führen,

verweist auf eine Grundfrage der Tillichschen Ontologie, nämlich auf das Fehlen einer ontologischen Konstituierung des Seienden durch die Prinzipien von Sein und Wesen. Um den bei Tillich vermuteten falschen ontologischen Ansatz herauszustellen und bewußt zu machen, sei es erlaubt, die "Metaphysik" von E. Coreth heranzuziehen, der in diesem Werk der Seinslehre des hl. Thomas von Aquin folgt. Nach Coreth ist Seiendes als Seiendes ontologisch gleich ursprünglich konstituiert sowohl durch das Prinzip des Seins wie des Wesens. Seiendes ist als Seiendes durch das Prinzip des Seins im Horizont des Seins aktuell gesetzt und durch das Prinzip des begrenzenden Wesens in seinem Seinsgehalt bestimmt. Das Seiende ist die Einheit von Sein und Wesen.[62] Damit ist als Grundkonstituierung und Erstsetzung (actus primus) das Seiende als Substanz[63] (ens a se) gegeben. Diese Grundkonstituierung des Seienden als Substanz in Einheit von Sein und Wesen wird durch eine, aus dem konstituierten Seienden selbst entspringende Zweitsetzung (actus secundus) weiterhin bestimmt. Diese "weitere, der Substanz zukommende, aber die Substanz übersteigende und fortbestimmende Wirklichkeit heißt A k z i d e n s ."[64] Das Grundakzidens in diesem Sinne ist das jedem Seienden zukommende Wirken.[65] Durch das Wirken vollzieht sich das Seiende selbst in einer die Grundkonstitution in Sein und Wesen überhöhenden und erfüllenden Seinswirklichkeit.

Es gilt hier also festzuhalten, daß das Wirken (und den Menschen betreffend die endliche Freiheit) nur als "actus secundus" möglich ist, der die Grundkonstituierung des aktuell Seienden in der Einheit von Sein und Wesen im "actus primus" bedingend

voraussetzt.

Das Problem bei Tillich liegt nun gerade darin, daß er den "actus secundus" und "actus primus" (bzw. Substanz und Akzidens) in der Lehre vom Seienden nicht unterscheidet. Das Wirken des Seienden bzw. die menschliche Freiheit wird bereits zur Setzung des Seienden ins Sein (also zur allerersten Aktualisierung des Wesens) herangezogen, während nach Coreth (Thomas von Aquin folgend) das Wirken gerade die voll konstituierte Gesetztheit des Seienden in Sein und Wesen voraussetzt.

Während in der Auffassung Coreths die substantielle Grundkonstitution des Seienden auch bei einem widersprüchlichen Handeln der Freiheit gewahrt bleibt, so muß Tillich folgerichtig die durch eigenwilliges Wirken der Freiheit erst vermittelte Existenz notwendig immer als entfremdet bzw. in relativem Gegensatz zu Essenz verstehen. Man kann an Tillich die Frage stellen, wer kann Freiheit aktualisieren (Wirken) und wer kann abfallen, wenn kein Seiendes aktuell als Seiendes konstituiert ist?

Während Coreth das Böse als den Mangel an zukommender Vollkommenheit (privatio perfectionis debitae) in finaler Hinsicht sieht[66], muß man bei Tillich die privatio in konstitutioneller und strukturmäßiger Hinsicht verstehen.

Mit dem genannten philosophischen Ansatz Tillichs stehen, abgesehen von der als Notwendigkeit erscheinenden Entfremdung[67], verschiedene Problemkreise im Bereich Philosophie und Theologie in enger Verbindung. So kommen G. Hammer und H. Röer, die jeweils eine Untersuchung zur Frage der Profanisierung bzw. Säkularisierung in der Theologie

Tillichs unternommen haben, zu der kritischen Meinung, Tillich würde die endliche Wirklichkeit in ihrem Eigenwert und damit verbunden auch den Menschen in seiner Autonomie unterbewerten.[68]

In Zusammenhang mit der Doppeldeutigkeit des Begriffes "Existenz"(Gesetztheit des Wesens und Entfremdetheit des Wesens im Seienden) und der damit gegebenen mangelnden konstituierten Eigenständigkeit und Positivität des Seienden wird verständlich, warum Tillich in der Beziehung des Seienden zu Gott als dem Sein-Selbst (das uns unbedingt angeht und über Sein und Nichtsein entscheidet) die Partizipation viel stärker hervorheben muß als die Kausalität und mehr das Symbol betont als die Analogie.[69] Bisweilen ist dabei die Gefahr pantheistischer Tendenzen bei Tillich nicht von der Hand zu weisen.[70]

In Beziehung zum spezifischen Verständnis von Essenz und Existenz im Seienden und dem damit gegebenen Zustand der existentiellen Entfremdung gestaltet sich auch die Christologie Tillichs. Die Entfremdung wird durch die Offenbarung in Jesus Christus überwunden und durch den Vollzug des "Neuen Sein", d.h. der Essentialität unter den Bedingungen der Existenz. Sowohl J. Track[71] wie G. Wenz[72] bezweifeln in Tillichs Christologie die Wesenseinheit zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus. Wenz zitiert dazu auch W. Pannenberg, der meint, "daß nach Tillich nicht eigentlich Gott selbst in Jesus ... geschichtlich erschienen ist, sondern die essentielle Natur des Menschen, die ewige Einheit von Gott und Mensch"[73]. Nach Darstellung von Wenz und Pannenberg scheint es, daß in der Christologie Tillichs einerseits die Gott-Mensch-Einheit in Jesus Christus

verfehlt wird, und daß andererseits das im "Neuen Sein" manifest werdende Wesen des Menschen (als "ewige Gott-Mensch-Einheit") pantheistisch verzeichnet wird.

Chne auf die Interpretation der Christologie Tillichs näher einzugehen, soll darauf hingewiesen werden, daß das oben aufgezeigte Problem der nicht vollen ursprünglichen Konstituiertheit des Seienden in Sein und Wesen in der Ontologie Tillichs auch in Zusammenhang mit der Christologie und Erlösungslehre Tillichs zu bedeutenden Schwierigkeiten führt. Gegenüber der christlichen Auffassung von Erlösung, die durch die Begriffe "Wiederherstellung und Versöhnung" bestimmt ist, bekommt bei Tillich Erlösung als Eröffnung des "Neuen Seins" eher den Anschein einer vollen Erstrealisierung eines bisher vorenthaltenen wirklichen essentiellen Seinsstandes des Menschen.

2. Stellungnahme zur philosophischen Anthropologie P. Tillichs.

In der Stellungnahme zur philosophischen Anthropologie Tillichs wird zunächst ein kurzer problemgeschichtlicher Überblick über die lange Entstehungsgeschichte der philosophischen Anthropologie gegeben und das Werk Tillichs dazu in Beziehung gesetzt. Sodann sollen methodisch-inhaltliche Kriterien für eine philosophische Anthropologie vorgestellt und Tillichs Anthropologie damit konfrontiert werden. Schließlich werden noch einige Schwerpunkte und die Bedeutung der philosophischen Anthropologie Tillichs kritisch herausgestellt.

A) Philosophiegeschichtliche Entwicklung der Anthropologie und das Werk P. Tillichs.

Zwar wurde in der Philosophie schon immer über den Menschen nachgedacht und Bedeutendes über den Menschen ausgesagt, doch muß festgestellt werden, daß philosophische Anthropologie im eigentlichen Sinne erst nach langer philosophiegeschichtlicher Entwicklung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts allmählich zum Tragen kommt.[74]

In der Philosophie der griechischen Antike galt das Hauptinteresse dem Kosmos, seinem Ursprung und seinen Gesetzen. Der Mensch galt dabei als Teil der Natur und somit als ein der Natur untergeordnetes Thema. Die kosmozentrisch orientierte griechische Philosophie verstand es zwar, besonders durch Platon und Aristoteles, entscheidend wichtige Reflexionen über den Menschen und seine seelisch-geistigen Anlagen zu erbringen, vermochte es aber nicht, den ganzen Menschen in seiner leib-geistigen Verfaßtheit und in der ihm eröffneten Freiheit, Verantwortlichkeit und Geschichtlichkeit hinreichend in den Blick zu bekommen.

Eine wesentlich neue und entscheidend vertiefte Sicht vom Menschen wurde erst durch das Christentum eröffnet. Die biblische Offenbarung spricht von Gott als dem personalen, freien Schöpfer der Welt, der sich dem konkreten Menschen in Heilsabsichten erlösend zuwendet und den Menschen dazu ermächtigt und befreit, mitten in einem vom Menschen selbst frei zu gestaltenden und zu verantwortenden Leben das Heil vor Gott geschichtlich zu verwirklichen. In der Folge dieses neuen christlichen Gesamthori-

zontes sind es vor allem Augustinus und Thomas von Aquin, in deren philosophischen und theologischen Reflexionen die neue Sicht vom Menschen zur Entfaltung kommt.

Während Augustinus eher den freien Willen, der sich in der Liebe vollenden soll, als höchste Fähigkeit des Menschen betont, stellt Thomas von Aquin die Vernunft als das den Menschen spezifisch auszeichnende Vermögen heraus, in deren Folge Freiheit und Liebe gegeben sind. Augustinus, dessen Denken von platonischen und neuplatonischen Einflüssen geprägt bleibt, vermag trotz des Schöpfungsglaubens, der auch die Materie als von Gott geschaffen weiß, eine gewisse dualistische Spaltung zwischen dem Materiellen und dem Geistigen, zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen als zwei gesonderen Realitäten im Menschen nicht voll zu überbrücken. Thomas von Aquin hingegen ist mit Hilfe der aristotelischen Begrifflichkeit imstande, den Menschen als substantielle Einheit der beiden konstituierenden Prinzipien von Leib und Seele zu sehen. Trotz dieser unterschiedlichen Ausprägungen der Sicht des Menschen bei Augustinus und Thomas von Aquin (und deren jeweils entsprechenden Auswirkungen in der Folgezeit), wird der Mensch im christlich-mittelalterlichen Denken in seiner einzigartigen Sonderstellung im Ganzen des Kosmos gesehen.[75] Der Mensch wird als dasjenige Seiende verstanden, in dem sich alle Seinsstufen vereinen und das seinerseits allem geschaffenen Sein wie auch Gott als dem Grund des Seins gegenüber offen ist. E. Coreth faßt die Stellung des Menschen im mittelalterlichen Denken folgendermaßen zusammen: "Der Mensch hat eine eindeutige metaphysische Stellung im Ganzen des Seins, er ist eingefügt

in eine objektive und universale Seinsordnung, die in Gott, dem absoluten und unendlichen Sein, gründet."[76]

In der neuzeitlichen Philosophie wird eine ganzheitliche Anthropologie im wesentlichen durch zwei Gründe schon vom Ansatz her verhindert: zum einen durch die folgenschwere, das ganze neuzeitliche Denken mitbestimmende Aufspaltung der Wirklichkeit in "res cogitans" und "res extensa" durch Descartes, wodurch gerade auch der Mensch selbst nicht mehr als Einheit von Seele und Leib zu verstehen ist; zum anderen dadurch, daß die in der Neuzeit immerhin erfolgte "Wende zum Menschen" sich einseitig nur als verengende "Wende zum Subjekt" gestaltet. Der Mensch wird zwar zum Ausgangspunkt und zur Mitte allen Philosophierens, doch nicht als Mitte einer ihn umgreifenden objektiven Seinsordnung, sondern nur als Mitte einer subjektiven Erkenntniswelt.

Während der neuzeitliche Rationalismus das Wesen des Menschen auf das denkende Subjekt reduziert, der Empirismus hingegen die Erkenntnis des Menschen nur noch auf die sinnenhafte Wahrnehmung einschränkt, verfehlen beide neuzeitlichen philosophischen Richtungen den ganzen Menschen. Der Ansatz Kants, der den Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus in der Transzendentalphilosophie zu überwinden trachtet, behält in der Philosophie zwar grundlegende Bedeutung für die Erkenntnislehre und die Ethik, doch kommen bei ihm die "Gegensätze zwischen sinnlicher Anschauung und begrifflichem Denken, zwischen theoretischer Erkenntnis und praktischem Handeln, zwischen Wissen und Glauben ... nicht zur Einheit"[77]. Auch Kant erstellt

kein philosophisches Menschenbild, das die Einheit und Ganzheit des Menschen zu erfassen und zu begründen vermag.

In der Konsequenz des Rationalismus wird der Mensch im Idealismus einseitig nur als Vernunftwesen verstanden. Während Fichte das Subjekt selbst und seine Erkenntnis absolut setzt und damit das Wesen des Menschen verzeichnet, versteht Hegel das Subjekt als Erscheinungsort und Erscheinungsmoment des absoluten Geistes, wobei nun des Menschen endliche Eigenständigkeit und Freiheit aufgehoben wird.

Die geistesgeschichtliche Richtung, die in der Neuzeit durch den Empirismus eingeschlagen worden war, erfährt eine Weiterentwicklung im Positivismus und Materialismus. Die einseitige materialistische Sicht des Menschen und die entsprechende Unterbewertung bzw. Leugnung des Geistigen des Menschen und seiner Freiheit wirken dabei, trotz der Einführung des dynamischen Prinzips der Dialektik, bis in den modernen dialektischen und historischen Materialismus weiter.

Nach den Engführungen des Idealismus und Materialismus sind es die neu ansetzenden philosophischen Strömungen der neueren Zeit, die allmählich zu einem ganzheitlicheren Verständnis des Menschen führen. Zu diesen, die philosophische Anthropologie im eigentlichen Sinne unmittelbar vorbereitenden und inhaltlich mitbestimmenden Strömungen, sind hauptsächlich die Existenzphilosophie (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel), die Lebensphilosophie (Bergson, Dilthey, Nietzsche), der Personalismus (Scheler, Ebner, Buber, Brunner) und die Phänomenologie (Husserl) zu nennen. Was diese phi-

losophischen Strömungen im Wesentlichen einbringen, ist die Herausstellung der Endlichkeit, Weltbezogenheit und konkreten Geschichtlichkeit des Menschen (gegen Rationalismus und Idealismus) einerseits, und die Geistigkeit und Freiheit des Menschen (gegen Positivismus und Materialismus) andererseits. Insbesonders die Existenzphilosophie betont zum einen die Einmaligkeit und Freiheit des Menschen inmitten aller endlichen Begrenztheit und Gebrochenheit (Kierkegaard, Jaspers, Sartre), zum anderen aber auch die Offenheit des Menschen für die Unendlichkeit des Seins (Heidegger), für die Erfahrung des "Umgreifenden" (Jaspers) und für den Glauben an Gott (Kierkegaard, Marcel).

Gleichzeitig mit diesen neuen philosophischen Auffassungen über den Menschen präsentieren sich in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts bereits eine Menge einzelwissenschaftlicher Theorien und Erkenntnisse über den Menschen aus den Natur- und Humanwissenschaften. Es gelingt nun insbesonders M. S c h e l e r [78], von der phänomenologischen Methode Husserls ausgehend, die Eigenart des geistig-personalen Seins und die Sonderstellung des Menschen im Ganzen der Welt und des Lebens aufzuzeigen und den Menschen in seiner "Weltoffenheit", im Unterschied zur "Umweltgebundenheit" des Tieres, so zu charakterisieren, daß dabei das Spezifikum des Menschen in seinen geistigen Leistungen herausgestellt wird, ohne seinen wesentlichen Bezug zur leiblich-materiellen Dimension zu verkürzen. Sowohl von philosophischen wie von einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen ausgehend versteht es auch H. P l e s s n e r [79], den Menschen im Un-

terschied zum Tier in seiner "exzentrischen Positionalität" ähnlich wie M. Scheler als geistige Zentriertheit zu kennzeichnen, durch die der Mensch, nicht unmittelbar wie das Tier, sondern stets vermittelt durch den Geist, dem Leben in allen seinen Dimensionen angehört und zugleich gegenübersteht ("Vermittelte Unmittelbarkeit"). Die Ansätze von M. Scheler und H. Plessner dürfen als grundlegend für die philosophische Anthropologie der Folgezeit angesehen werden.

Neben verschiedenen, für die philosophische Anthropologie relevanten Beiträgen, besonders innerhalb der existenzphilosophischen und neomarxistischen Richtung, entstanden in den letzten Jahrzehnten vor allem auch innerhalb der christlichen Philosophie zahlreiche Werke, die in Fortsetzung der klassischen scholastischen Tradition und unter Einbeziehung der neuen philosophischen Ansätze und Einsichten wichtige Beiträge zur philosophischen Anthropologie enthalten. Es sind dies unter anderen besonders Werke von K. Rahner[80], M. Müller[81], J.B. Lotz[82], G. Siewerth[83], H.E. Hengstenberg[84]. In die Reihe der Werke dieser und anderer Theologen und christlicher Philosophen darf wohl auch das Werk P. Tillichs und die dort enthaltene philosophische Anthropologie eingeordnet und als nicht unbedeutender Beitrag zur neueren philosophischen Anthropologie angesehen werden.

Tillich versteht es, Ontologie und Anthropologie innerlich miteinander zu verbinden und erweist den Menschen als geistiges Zentrum, das an allen Dimensionen des Lebens und des Seins teil-

hat und ihnen zugleich in Freiheit gegenübersteht. Als freies und endliches Wesen aber ist der Mensch durch Gott als dem Sein-Selbst begründet und in seinem Sein und Sinn unbedingt auf ihn verwiesen. Tillichs philosophische Anthropologie scheint von ihrem Grundsatz her jenen Ansprüchen gerecht zu werden, deren Nichterfüllung in der Geschichte der Philosophie das Zustandekommen einer tragenden Anthropologie immer wieder so lange verhindert hatte, nämlich die Einheit und Ganzheit des Menschen in seinen geistigen, leiblichen und emotionalen, in seinen theoretischen und praktischen, in seinen sozialen und geschichtlichen, in seinen endlichen und unendlichen Aspekten.

B) Kriterien einer philosophischen Anthropologie und die Anthropologie P. Tillichs.

Philosophische Anthropologie ist in den letzten Jahrzehnten so sehr zur "Forderung der Gegenwart" geworden, daß ihr innerhalb der verschiedenen philosophischen Disziplinen eine "zentrale und fundamentale Stelle zugewiesen" wird.[85] E. Coreth schreibt dazu: "Das ist bedeutsam auch für die Theologie, die sich heute vielfach als theologische Anthropologie versteht, als solche aber wesentlich eine philosophische Anthropologie voraussetzt und in sich schließt. In allem philosophischen und theologischen Denken geht es um den Menschen: um sein Selbstverständnis und Heilsverständnis."[86] Diese Feststellung Coreths darf wohl besonders auch auf das Werk Tillichs bezogen werden.

Mit E. Coreth sollen nun methodisch-inhaltliche Kriterien für eine philosophische Anthropologie aufgezeigt[87] und als Ausgang für eine kritische Stellungnahme zur Anthropologie Tillichs herangezogen werden.

(a) Zuerst muß festgestellt werden, daß die Frage nach dem Wesen des Menschen von keiner anderen Wissenschaft als der Philosophie gestellt und beantwortet werden kann. "Empirisch-einzelwissenschaftliche Anthropologie kann ... die ursprüngliche Ganzheit des Menschen wesentlich nicht einholen, setzt sie aber - sofern sie Anthropologie sein will - notwendig voraus."[88] Anthropologie in ihrem eigentlichen und wesentlichen Sinn bleibt der Philosophie zugewiesen. Das "antinomische Problem" der Anthropologie besteht darin, daß "auf der einen Seite ... die konkrete Vielheit (steht), der aber ein Prinzip der Einheit fehlt; auf der anderen Seite eine abstrakte Ganzheit, der jedoch die konkrete Fülle entgeht."[89] Dieses Problem kann von keiner Einzelwissenschaft, sondern nur von der Philosophie gelöst werden.

(b) Es ist zu bedenken: Jede Frage nach dem Menschen und jede Einzelaussage über den Menschen setzt ein Vorwissen um die Ganzheit des Menschen voraus. Diese in einem "Vorverständnis" vorausgesetzte "Ganzheit" gilt es in den Blick zu bekommen, wobei zu beachten ist, daß diese Ganzheit zwar alle Einzelinhalte umgreift, selbst aber "nicht als Gegenstand gegeben und ... nicht als Gegenstand erfaßt oder aufgegriffen werden"[90] kann. "Dennoch geht es (das vorausgesetzte Ganze) bedingend und bestimmend in unser gesamtes Verhalten und Sprechen ein, in das

theoretische Erkennen und Verstehen ebenso wie in das praktische Wollen und Handeln. Es bildet den Gesamthorizont, in dem wir verstehend uns selbst vollziehen."[91] Darin aber zeigt sich ein (dem hermeneutischen Zirkel entsprechender) "anthropologischer Zirkel", der besagt: "Ein Vorverständnis des Menschen ist - als Bedingung der Möglichkeit jeder verstehenden Auslegung der Phänomene - schon vorausgesetzt."[92]

(c) Es muß deshalb für die philosophische Anthropologie, die das Wesen als Ganzheit des Menschen erfassen soll, eine Methode gefunden werden, die den eben genannten Sachverhalt (Beziehung zwischen Einzelphänomenen und bedingende Ganzheit) als methodisches Prinzip in sich aufnimmt. "Soll es (das Ganze) ausdrücklich gemacht werden, so ist dies immer nur von Einzelphänomenen her möglich, die aber nur unter der Bedingung der vorgängig, jedoch unthematisch erschlossenen Ganzheit verstanden werden, daher in transzendentaler Reflexion nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit zu befragen sind, wenn die vorgängige Ganzheit thematisch gemacht und zur Sprache gebracht werden soll."[93]

Die hier angesprochene Methode ist die <u>"phänomenologisch-transzendentale Methode".</u> In ihrer Anwendung vollzieht sich eine Dialektik zwischen "Phänomen und Reflexion", "Vollzug und Begriff", "Einzelnem und Ganzem". Diese Methode besteht aus zwei Methodenelementen; sie geht von den Phänomenen des menschlichen Selbstvollzuges aus und fragt in transzendentaler Reflexion nach den Bedingungen der Möglichkeit des als Phänomen erfaßten Selbstvollzuges. "Transzendentales Fragen nach dem vorgängigen Grund setzt ein

Befragtes voraus, das sich als bedingt erweist und die Frage nach seiner Bedingung verlangt."[94] Die hier erfragte transzendentale (nicht ontische oder logische) Bedingung ist eine solche, die sich notwendig als erfüllt erweist, wenn der bedingte Vollzug wirklich gesetzt ist.

Die Anwendung der phänomenologisch-transzendentalen Methode führt zur Erhellung der "ontologischen Konstitution des Menschseins". "Diese kann aber, weil sie nie unmittelbar in sich selbst gegeben ist, sondern dem bewußten und verstehenden Selbstvollzug des Menschen als dessen Ursprungsgrund vorausliegt, grundsätzlich nur dadurch erreicht und aufgehellt werden, daß der Selbstvollzug in transzendentaler Reflexion nach der Bedingung der Möglichkeit befragt und von daher in seinem Wesen erklärt wird. Das ontologische Wesen des Menschen kann sich nur als t r a n s z e n d e n t a l e r W e s e n s g r u n d des menschlichen Selbstvollzugs erschliessen."[95]

(d) Die phänomenologisch-transzendentale Methode verlangt, daß zunächst für die Anthropologie der Gesamthorizont thematisch gemacht wird, in dem der Mensch sich selbst erfährt und versteht. Die Ganzheit der Welt des Menschen muß erfaßt werden. Dabei kann es nicht darum gehen, diese Ganzheit in ihrer konkreten Inhaltlichkeit einzuholen, sondern Grundstrukturen aufzudecken, die das Ganze der menschlichen Welt bestimmen. Die transzendentale Reflexion aber über die Bedingungen der Möglichkeit des Vollzuges des Menschen in seiner Welt erweist, "daß sich der Mensch nicht allein aus seiner Welt versteht, sondern aus dem Sein, d.h. daß der letzte Horizont, in dem er

sich vollzieht und erfährt, nicht nur die Welt ist, sondern das Sein im ganzen"[96]. "Der Horizont besagt ... nicht nur einen Bereich, in dem wir uns vollziehen und auf den wir auszugreifen vermögen, sondern ... auch die innere Wesensbestimmung des Vollzugs selbst, der als solcher einen bestimmten Horizont hat und durch ihn in seinem Wesen konstituiert ist ... Er (dieser Horizont) meint ... eine Wesensstruktur des menschlichen Selbstvollzugs, der sich mit apriorischer Notwendigkeit in der Offenheit des Seins bewegt und nur im Hinblick auf das Sein einen Inhalt erfaßt und versteht."[97]

Dabei zeigt sich, daß der Mensch die Ganzheit seiner Welt als eine Weltwirklichkeit versteht, in der sich die Unbedingtheit des Seins offenbart. Aus der Unbedingtheit des Seins beziehen die konkreten Einzelvollzüge in Erkennen und Handeln das Element des Unbedingten. Der Mensch selbst erweist sich so in seinem Wesen bestimmt durch "einen transzendentalen Bezug auf unbedingtes und unendliches Sein, konkreter aus dem religiösen Bezug auf den absoluten und personalen, göttlichen Seinsgrund."[98].

(e) Die philosophische Anthropologie wird im Verlauf ihrer Durchführung notwendig zur "metaphysischen Anthropologie", sofern sie den Menschen in "seinem Bezug auf das Sein, seiner Offenheit für das Sein im ganzen und seinem Ausgriff auf den unbedingten Seinsgrund"[99] versteht und darin gerade in seinem Wesen bestimmt sieht. Philosophische Anthropologie als metaphysische Anthropologie aber geht über in <u>metaphysische Ontologie,</u> denn das Selbstverständnis des Menschen erweist sich (transzendental erhellt) konstitutiv bestimmt durch das Seinsverständnis bzw. den Seinshorizont des Menschen.

Das Selbstverständnis des Menschen wird ausgelegt durch die Thematisierung des Seinshorizontes als transzendentaler Horizont menschlichen Selbstvollzuges. "Anthropologie und Ontologie ... sind insofern zwei Aspekte desselben philosophischen Bemühens: den Menschen aus dem Grunde seines Wesens im Ganzen des Seins zu verstehen."[100]

Nach diesen Ausführungen über methodisch-inhaltliche Forderungen, die nach Coreth eine philosophische Anthropologie bestimmen müssen, wenn sie das Wesen des Menschen erreichen will, soll nun nach den methodisch-inhaltlichen Hauptlinien der Anthropologie Tillichs kritisch gefragt werden.

(a) Auch für Tillich ist es eindeutig, daß Anthropologie im eigentlichen und umfassenden Sinne nicht von den Einzelwissenschaften geleistet werden kann (so wichtig ihre Erkenntnisse über den Menschen auch sind), sondern der Philosophie als Gesamtwissenschaft zugewiesen bleibt, sofern nur sie überhaupt nach dem Wesen des Seienden, nach dem Ganzen des Seins und seiner Struktur sowie nach der Beziehung eines Seienden zum Ganzen fragen kann.

(b) Tillich stellt in seiner philosophischen Analyse von Anfang an die Frage nach dem Sein und der Struktur des Seins (Gesamthorizont) und stellt eine alles Seiende in seinem Sein bestimmende Grundstruktur fest, die Grundstruktur Selbst-Welt. Im Menschen ist diese Grundstruktur alles Seins unmittelbar der Reflexion zugänglich. Vom Menschen unmittelbar ausgehend zeigt sich, daß alles Seiende auch im vor- und untermenschlichen Bereich in analoger Weise durch diese selbe Grundstruktur bestimmt ist. Im Menschen aber kommt die Selbst-Welt-Struktur

als Grundstruktur in der in ihm eröffneten Dimension des Geistes in ihrer eigentlichen und höchsten Form zur Geltung. In der Selbst-Welt-Struktur erweist sich der Mensch prinzipiell und wesenhaft offen nicht nur für den begrenzten Horizont der Wirklichkeit der Welt, sondern für die Ganzheit des Seins in seiner Unendlichkeit und Absolutheit. Die Ganzheit des Seins, für das er offen ist, und an dem er prinzipiell und wesenhaft partizipiert, ist zugleich die Bestimmung seines zentrierten Selbst als Person. Der Mensch erweist sich als das höchste und seinsmächtigste Seiende, weil er potentiell die Gesamtheit des Seins in sich zentriert. Durch die Grundstruktur Selbst-Welt wendet Tillich eine ontologische Begrifflichkeit an, durch die es ihm gelingt, den Menschen in seiner wesentlichen Abgrenzung gegenüber dem Tier zu erklären und gleichzeitig das eigentliche Wesen des Menschen als Offenheit für das Ganze des Seins zu kennzeichnen.

Die den Menschen und alles Seiende in seinem Sein bestimmende ontologische Grundstruktur Selbst-Welt ist in sich konstituiert durch die drei ontologischen Polaritäten Individualisation und Partizipation, Dynamik und Form, Freiheit und Schicksal. Die Analyse und Darstellung des Menschen in seiner ontologischen Grundstruktur muß deshalb in der Analyse und Darstellung der drei ontologischen Polaritäten erfolgen. Sie ergeben in der Anthropologie die wesensgemäßen und elementaren Vollzugsweisen des Menschen als Menschen und erweisen ihn in seinem weltvermittelten Bezug zum Ganzen der Wirklichkeit des Seins wesenhaft als moralisches, kulturelles und religiöses Wesen zugleich.

(c) Bei Tillich wird auch die innere enge Beziehung zwischen Anthropologie und Ontologie deutlich. In der Frage nach dem Sein und der Struktur des Seins geht Tillich vom Menschen selbst aus. Im Menschen ist die Struktur des Seins dem reflektierenden menschlichen Bewußtsein unmittelbar zugänglich. Die Ontologie entfaltet er, indem er die im Menschen gefundene Grundstruktur auf alle Bereiche endlichen Seins überträgt. Indem er aber im vormenschlichen Bereich von der Seinsstruktur in analoger Weise spricht, vermeidet er es, in die Ontologie einen Anthropologismus hineinzutragen. Ontologie schließt so bei Tillich schon von ihrem Anfang an die Anthropologie in sich.

Die Ontologie versteht den Menschen nach Tillich als dasjenige Seiende, das seinem Wesen nach nicht nur eine aktuelle endliche Welt (Weltwirklichkeit) hat und in sich zentriert, sondern dabei zugleich ein in die Dimension des Geistes gehobenes Zentrum ist, das durch die Offenheit für und die Bestimmtheit durch die Unendlichkeit und Absolutheit des Seins wesenhaft geprägt ist. Hier zeigt sich, wie bei Tillich Ontologie und philosophische Anthropologie in ursprünglichem und thematischem Sinne miteinander verbunden sind und ineinander übergehen.

(d) Zur methodisch-inhaltlichen Entfaltung der philosophischen Anthropologie durch Tillich ist allerdings auch Kritisches anzuführen. Wie schon vorher in der allgemeinen Stellungnahme zur Philosophie Tillichs unter III.1.C. aufgezeigt wurde, entwickelt Tillich in seiner Ontologie eine Auffassung, in der Seiendes nicht durch die beiden ontologischen Prinzipien von Sein und Wesen gleich

ursprünglich als Einheit konstituiert zu sein scheint. Dieser Umstand hat nun seine Konsequenzen in der Anthropologie Tillichs. Tillich gestaltet seine Ontologie und folglich auch seine Anthropologie als Analyse der essentiellen Struktur des Seins in ihrer polaren Gestalt. Dieses philosophische Vorgehen kann man eher als eine "Philosophie des Wesens" im Gegensatz zu einer "Metaphysik des Seins" bezeichnen. Tillich geht in der Seinslehre über die Phänomenologie des Wesens nicht hinaus zur radikalen transzendentalen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Phänomens. Das hat in der philosophischen Anthropologie die Konsequenz, daß Tillich nicht wirklich zu einer ontologischen Konstitution des Menschen vorstößt, die sich als "t r a n z s e n d e n t a l e r W e s e n s g r u n d des menschlichen Selbstvollzugs erschließt"[101]. Konkret geht es hier um die Frage nach der "Seele".[102]

Tillich vermeidet es, das Wort "Seele" zu verwenden, angeblich weil es wegen seiner Mehrdeutigkeit den "Nutzen für die allgemeine wie auch für die theologische Beschreibung des Menschen verloren hat"[103]. Der eigentliche Grund für die Vermeidung der Bezeichnung "Seele" scheint aber wohl darin zu liegen, daß Tillich in seiner philosophischen Analyse nicht zur eigentlichen ontologischen Konstitution des Menschen vordringt, die bei Coreth, der Auffassung des hl. Thomas von Aquin folgend, mit "Seele" gemeint ist[104], sondern diese vielmehr ungenannt und unreflektiert voraussetzt. Das von Tillich genannte "in die Dimension des Geistes gehobene personale Zentrum des Menschen"[105] scheint doch wohl nicht die allererste Konstitution des Menschen als "Seele" zu erreichen, sondern vielmehr

erst jene reine "Ich-Mitte"[106], die als transzendentales Prinzip die Einheit des Bewußtseins bedingt und in dem die "Seele" als "reditio completa in seipsum" (Thomas von Aquin) die "Identität von Sein und Wissen im Vollzug setzt" und damit Bewußtsein konstituiert. Dieses transzendentale (nicht direkt erfahrbare oder als Phänomen reflektierend einholbare) Prinzip des Bewußtseins als "Ich-Mitte" aber setzt seinerseits die "Seele" voraus als metaphysisches und konstitutives Prinzip der leiblich-geistigen Ganzheit des Menschen.

Obschon Tillich also die eigentliche metaphysische Konstitution des Menschen als "Seele" nicht in letzter Konsequenz reflektierend erreicht (entsprechend dem fehlenden Aufweis einer ontologischen Konstitution des Seienden überhaupt), so stehen seine konkreten anthropologischen Ausführungen deshalb dennoch nicht in Widerspruch zu einer Anthropologie, die dasjenige, "wodurch der Mensch als Mensch ontologisch konstituiert ist"[107], die "Seele" nennt. Der Grund dafür liegt darin, daß die "Ich-Mitte" und damit die Gelichtetheit des Bewußtseins und die darin sich eröffnende Grundfreiheit bildhaft gesprochen die "Spitze der Seele" genannt werden kann, auch wenn die "Seele" selbst damit noch nicht voll erreicht ist.[108]

Welche offenen Fragen und Probleme das Fehlen einer konsequenten ontologisch-metaphysischen Grundkonstitution des Menschen in der Durchführung der einzelnen Bereiche der Anthropologie Tillichs aufwirft, wird sich im abschließenden Abschnitt noch zeigen.

C) Schwerpunkte und Bedeutung der philosophischen Anthropologie P. Tillichs.

Es soll hier nochmals kritisch festgehalten werden, daß Tillichs Ontologie eher eine "Phänomenologie des Wesens" als eine "Metaphysik des Seins" genannt werden könnte. Entsprechendes gilt auch für seine Anthropologie. Der Schwerpunkt seiner Anthropologie liegt in der Phänomenologie des ganzheitlichen Vollzuges des Menschen und nicht in der Erörterung einer diesen Vollzug in seiner Möglichkeit transzendental bedingenden ontologischen Konstitution des Menschen.

In seiner ontologischen Wesensphänomenologie versteht es Tillich allerdings mit großer innerer Konsequenz (den ontologischen Grundpolaritäten Individualisation und Partizipation, Dynamik und Form, Freiheit und Schicksal, folgend) den Menschen als wesenhafte und notwendige Einheit von Selbst-Integration (Moralität), Sich-Schaffen (Kultur) und Selbst-Transzendierung (Religion) zu kennzeichnen. Der Mensch erweist sich in seinem Vollzug stets als moralisches, kulturelles und religiöses Wesen in einem.

Die Selbst-Integration menschlichen Lebens als Moralität bedarf der konkreten Inhalte der Kultur und der in der Religion sich manifestierenden Unbedingtheit. Das Sich-Schaffen menschlichen Lebens als Kultur bedarf des letzten Ernstes der Moralität[109] und der Tiefe und Sinnfülle[110], die sich durch die Religion eröffnet. Die Selbst-Transzendierung menschlichen Lebens als Religion im weiteren Sinne ist die in der Moralität und Kultur mitgesetzte innere Wende der Moralität zur Unbedingt-

heit des Gesollten und der Kultur zur Tiefe und Fülle des Seins. Religion im engeren Sinne hingegen, sofern sie sich in institutionalisierten und ausdrücklichen Formen zum Ausdruck bringt, bezieht von der Kultur die Formen, von der Moralität aber ihren personalen Charakter.

Zu den im menschlichen Selbstvollzug wesentlich immer ursprünglich mitgesetzten drei Bestimmungen Moralität, Kultur, Religion im Sinne Tillichs sollen einige kritische Bemerkungen gemacht werden:

a) M o r a l i t ä t als Selbst-Integration menschlichen Lebens wird bei Tillich aus der Sicht der Phänomenologie zur "Konstituierung der Person als Person"[111] bzw. zur "Konstituierung des personhaften Selbst"[112]. "Moralität ist die Totalität derjenigen Akte, in denen ein p o t e n t i e l l Personhaftes aktuell zur Person wird."[113] Dieser Auffassung Tillichs über die Moralität kann nur mit Vorbehalten zugestimmt werden. Wenn Tillich hier mit Moralität die "Zweitverwirklichung" des Menschen als Person meinen würde, so könnte man ihm beipflichten. Sofern er aber dabei doch offensichtlich die allererste Aktualisierung des rein potentiell Personhaften und eine "Konstituierung der Person als Person" im ursprünglichen Sinne durch die Moralität zu meinen scheint, kann man mit Tillich nicht ohne weiteres übereinstimmen, denn mit Coreth muß gesagt werden: "Der Mensch ist schon ursprünglich in seine leiblich-geistige Wesensverfassung gesetzt, durch die er Person ist, aber als Person noch nicht voll verwirklicht ist. Dies geschieht erst im eigenen Selbstvollzug."[114]

Wird diese Unterscheidung nicht deutlich gemacht, so dürfte u.a. der unbedingte Wert eines im moralischen Sinne noch nicht entwickelten und nicht zur aktuellen moralischen Person gelangten menschlichen Lebens schwerlich zu begründen sein. Tillich selbst sagt zwar, daß der Mensch nie aus dem Menschsein herausfallen kann.[115] Worin nun aber dieses dem moralischen Selbstvollzug immer schon zugrunde und voraus liegende Menschsein eigentlich besteht, wird von Tillich zu wenig herausgestellt.

In der Moralität geht es nach Tillich um die möglichst vollkommene Selbst-Integration des Menschen als Person. Die höchste und vollkommenste Form von Selbst-Integration ist dann gegeben, wenn die Selbst-Integration des zu integrierenden Gegenüber in der Weise teilnehmender und zugleich seinlassender Liebe geschieht[116], wie dies sich in der Begegnung von Person mit Person ereignet.

Diese Sicht von Moralität schließt wohl den Aspekt der Ganzheit wie der Finalität von Moralität grundsätzlich in sich. Wenn Moralität aber als die "Konstituierung der Person als Person" und nicht als die sich entfaltende Verwirklichung der in ihrem Sein prinzipiell schon gegebenen und konstituierten Person verstanden wird, dann besteht eine gewisse Gefahr, die Ganzheit der Finalität von Moralität aus dem Blick zu verlieren. Während im Ansatz Tillichs der Mensch selbst in seinem immanenten, wenn auch durchaus transzendenzbestimmten Selbstvollzug vorzugsweise als finales Ziel von Moralität gesehen wird, so kann ein Ansatz, der die ontologische Konstitution der Person als Person der Moralität transzendental vorausliegend betrachtet, bezüglich

der Finalität von Moralität den Blick offener und freier haben für eine die raum-zeitliche Immanenz grundsätzlich übersteigende Vollendung des Menschen.[117]

b) K u l t u r als das Sich-Schaffen des menschlichen Lebens setzt nach Tillich die moralische Selbst-Integration der Person in der Gemeinschaft von Personen und damit die Konstituierung der Person als Person voraus. Aus der Achtung vor der Person bezieht die Kultur den inneren Ernst all ihres Schaffens in Theorie und Praxis. Was der Kultur jedoch Tiefe und unerschöpflichen Sinn verleiht, eröffnet sich in der Selbst-Transzendierung des Menschen auf das Unbedingte in Sein und Sinn, d.h. in der Religion.[118] Die kulturelle Schöpfung der "theoria" zielt hin auf absolute Wahrheit, die kulturelle Schöpfung von "praxis" hingegen ist bestimmt durch die Beziehung auf absolute Seinsmächtigkeit und absolute Gerechtigkeit. Der Schlüsselsatz, der das integrative Verhältnis von Kultur und Religion nach Tillich in diesem Sinne zum Ausdruck bringt, lautet: "Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur ist die Form der Religion."[119]

Durch diese essentielle und integrative Verbindung von Kultur und Religion (oder des Sich-Schaffens des Menschen mit der Selbst-Transzendierung des Menschen) vermag Tillich tatsächlich die unendliche Sinntiefe des kulturellen Schaffens des Menschen offen zu halten und jede Kultur der inneren Leere und letzten Sinnlosigkeit zu entreißen. (Selbst sinnlose und zerstörerische Werke der Kultur bezeugen indirekt noch dasjenige, das sie zu leugnen oder zu zerstören versuchen.)[120] Auch gelingt es Tillich

durch diese Sicht enger innerer Beziehung von Kultur und Religion falsche Absolutheits- und Endgültigkeitsansprüche in Theorie und Praxis einer heteronomen Kultur zu erkennen und damit auch Zerstörerisches und Dämonisches in der Kultur zu kennzeichnen.[121]

Trotzdem muß die kritische Frage gestellt werden, ob Tillich in seiner Auffassung von der inneren Verbundenheit zwischen Kultur und Religion nicht doch der Kultur und damit der autonomen Weltgestaltung und Weltinterpretation des Menschen in seiner Endlichkeit zu wenig Eigenständigkeit, Eigenwert und eingestiftete eigene Sinnhaftigkeit beimißt und zugesteht.[122] Dies könnte einmal aus der bei Tillich oft spürbaren Sorge entspringen, Endliches und Bedingtes könnten in zerstörerischer Weise den Anspruch des Unbedingten und Absoluten für sich selbst erheben. Zum anderen aber könnte eine solche "Unterbewertung" des Eigenwertes von Kultur darauf zurückzuführen sein, daß Tillich bereits vom philosophisch-theologischen Grundansatz her die geschaffene endliche Wirklichkeit sowie jedes Seiende selbst zu wenig in einer von Gott gesetzten seinsmäßigen Grundkonstituierung in ganzheitlicher Eigenständigkeit gegenüber dem Sein-Selbst bzw. dem schaffenden Gott versteht. Es wurde bereits in der Stellungnahme zur Philosophie Tillichs (III.1.C.) auf dieses Problem hingewiesen. In der Einschätzung und im Verständnis von Kultur hat die Hervorhebung der Partizipation des Seienden am Sein-Selbst bei gleichzeitiger Unterbewertung des kausalen Bedingungszusammenhanges zwischen Geschöpf und Schöpfer ihre notwendige, das Seiende bzw. den Menschen unterbewertende, Konsequenz. Damit würden

aber letztlich nicht nur der geschaffene Eigenwert des Menschen und der Eigenwert seiner freien kulturellen Schöpfungen nicht voll erreicht, sondern es bestünde letztlich auch die Gefahr, Gott selbst in seiner absoluten Eigenständigkeit und Vollkommenheit sowie in seiner souveränen Freiheit in Frage zu stellen. Die Formel "Religion ist die Substanz der Kultur" läßt einen gewissen Verdacht auf nicht wirklich überwundende pantheistische Züge im Denken Tillichs schwerlich abweisen.

c) Was das Verständnis von R e l i g i o n bei Tillich betrifft, so ist zunächst an die für ihn wichtige Unterscheidung von "Religion im weiteren Sinn" und "Religion im engeren Sinn" zu erinnern. "Religion im weitesten und fundamentalsten Sinn ist Ergriffensein von etwas, das uns unbedingt angeht."[123] Religion in diesem Sinne gehört zur wesensmäßigen inneren Bestimmung des Menschen als Selbst-Transzendierung des Menschen auf das Unbedingte in Sein und Sinn, die in jedem moralischen und kulturellen Vollzug des Menschen bzw. im Lebensvollzug des Menschen überhaupt wesentlich immer mitgesetzt wird. Religion im engeren Sinne hingegen sind alle Formen und Akte (sowohl institutionalisierte wie spontane), durch die wir uns ausdrücklich und absichtlich auf Gott beziehen und uns zu ihm hinwenden.[124]

Die Tatsache nun aber, daß es eine Religion im engeren Sinne gibt, ist für Tillich "ein Beweis dafür, daß die menschliche Situation nicht in Ordnung ist, daß der Mensch von seinem wahren Wesen entfremdet ist, daß er im Konflikt steht mit sich selber."[125] Religion im engeren Sinne ist nach Tillich entstanden aus der "Spaltung des Religiösen und des Profanen" bzw.

aus der entfremdeten Spaltung der essentiellen Einheit des Sich-Schaffens des menschlichen Lebens als Kultur und der Selbst-Transzendierung des menschlichen Lebens als Religion. Wären Kultur und Religion in ihrem ursprünglichen essentiellen Sinne geeint, so wären alle kulturellen Akte in voller Weise immer schon transparent in Hinblick auf das Unbedingte, auf den unbedingten Sinn und das unbedingte absolute Sein Gottes. Religion im engeren Sinne würde sich erübrigen. Tillich meint: "Die Religion (im engeren Sinn) ist eine Folge der Entfremdung des Menschen von dem Grund seines Seins und der Versuch, wieder zu ihm zurückzufinden."[126]

Wohl mit Recht stellt I.C. Henel in ihrem Essay "Schleiermacher und Tillich" die starke Abhängigkeit Tillichs von Schleiermacher in der Auffassung von Religion fest.[127] Henel schreibt: " ... neben den traditionellen, engeren Begriff stellt er (Tillich) die Idee der Religion als der Dimension des Unbedingten, Letztgültigen, die in der Tiefe aller geistigen Funktionen des Menschen wirkt. Religion in diesem Sinne ist es, über die Schleiermacher in seinen R e d e n spricht."[128]

Ähnlich wie bei Schleiermacher muß man zunächst auch bei Tillich herausheben, daß es ihm gelingt, Religion als Selbst-Transzendierung des Menschen auf das Unbedingte im Menschen selbst zentral und ursprünglich wesenhaft verankert zu sehen und damit jede Anschuldigung einer "Überformung" oder "Verfremdung" des Menschen durch Religion im Sinne neuzeitlicher Religionskritik zurückzuweisen. Äußerst bedenklich ist hingegen Tillichs Auffassung, wonach Religion im engeren Sinne als Folge von Entfremdung

angesehen und damit in letzter Konsequenz, wenn auch nicht tatsächlich, so doch grundsätzlich und prinzipiell als überwindbares und zu überwindendes Phänomen betrachtet wird. Hier ist kritisch zu fragen, ob Tillich nicht etwas, das zum endlichen Wesen des Menschen gehört (nämlich die Notwendigkeit eigener Akte der Religiosität), erst der Folge der Entfremdung vom wahren Wesen zuweist.

Weiters ist kritisch zu fragen, ob nun hier in der Religionsphilosophie Tillichs nicht besonders offenkundig und folgenreich zu Tage tritt, was nun schon öfters in dieser Arbeit an Tillich kritisch bemerkt wurde. Es geht um die Frage, ob Tillich in seiner Ontologie das Seiende (anthropologisch gesehen, den Menschen) in seiner ontologischen Konstitution erfaßt und damit als ein solches versteht, das ursprünglich als Einheit von Sein und Wesen gesetzt ist und als solches im Sein gesetztes wirkliche Eigenständigkeit gegenüber dem Sein-Selbst besitzt. Auf die Anthropologie bezogen, und hier auf die Religion angewendet, heißt dies: Wenn der Mensch wirklich als eigenständiges, autonomes und freies Wesen verstanden wird, das durch Gott via causalitatis in Freiheit geschaffen wurde und diesem Gott in voller Eigenständigkeit und Freiheit offen gegenübersteht, so ergibt sich daraus, daß nicht nur die grundsätzliche Offenheit auf Gott hin (Religion im weiteren Sinn), sondern gerade auch die freien und absichtlichen personalen Akte in der Beziehung zu Gott (Religion im engeren Sinn), zum eigentlichen und nicht-entfremdeten endlichen Wesen des freien Menschen gehören. Sieht man das Eigentliche der Religion jedoch nur

in der Offenheit für und in der Bestimmtheit durch das Absolute bzw. in der "Selbst-Transzendierung des Menschen auf das Unbedingte in Sein und Sinn", so ist damit zwar die wesensbestimmende Anlage des Menschen[129] als bedingende Voraussetzung für Religion erreicht, nicht aber das eigentliche und ganze Wesen von Religion getroffen. Dieses besteht gerade in den freien Akten personaler Hinwendung des Menschen zu Gott.[130] Jede wie auch immer angesetzte Abwertung solcher absichtlicher und freier Akte der Religion im engeren Sinn muß zugleich als Abwertung der Größe des Menschen selbst in seiner vollen Eigenständigkeit und Freiheit als Person vor Gott angesehen werden. Trotz der erklärten Absicht Tillichs, die Autonomie des Menschen gegen jede innerweltliche oder "supranaturalistische" heteronome Vereinnahmung zu schützen, muß hier gerade von der Religionsphilosophie her Zweifel angemeldet werden, ob nicht Tillich selbst Gefahr läuft, den Menschen in seiner vollen eigenständigen und freien Gestalt zu verkürzen.

Zusammenfassend kann in Bezug auf die Bedeutung der Anthropologie Tillichs besonders hervorgehoben werden, daß er vom Ansatz her die Ganzheit des Menschen nie aus dem Auge verliert, sondern den Menschen gerade stets als das Wesen versteht, das sich immer in Moralität, Kultur und Religion zugleich vollzieht. Die Erreichung der Ganzheit des Menschen zeigt sich in der Beschreibung der vieldimensionalen Einheit des Lebens, die im personalen Zentrum des Menschen in die Dimension des Geistes gehoben ist. Dieses geistige Zentrum des Menschen ist nun seinerseits offen für alle Seinsbereiche sowie für das Unbedingte und Absolute, für das Sein-Selbst. Von hier

aus ist es selbstverständlich, daß auch alle möglichen einzelwissenschaftlichen, anthropologisch relevanten, Forschungsergebnisse von Tillich in seine Anthropologie einbezogen werden können und müssen. Es darf hervorgehoben werden, daß Tillich stets in kritischem Dialog mit verschiedenen Humanwissenschaften stand, vor allem mit der Soziologie und der Tiefenpsychologie.[131] Ein solcher Dialog mit den Humanwissenschaften entsprach ganz seiner Absicht, den Menschen in seiner konkreten und geschichtlichen Struktur zu erfassen und zu verstehen.

Die Tatsache aber, daß Tillich in seiner Philosophie und Anthropologie an keiner Stelle versäumt, in realistischer Weise auf die Gebrochenheit und Entfremdung des Lebens und des Menschen hinzuweisen (entsprechende kritische Vorbehalte wurden vorgebracht), und die Tatsache, daß Tillich es zugleich immer verstand, auf die Unzerstörbarkeit essentieller Struktur (gegen den radikalen Existentialismus und Nihilismus) und die heilende Kraft der Offenbarung, die aus dem Sein-Selbst stammt, ausdrücklich zu verweisen, hat Tillich vielen seiner Zeitgenossen, die in verschiedenen Berufen im ausdrücklichen Dienst am Menschen standen, klärende Hilfe und Ermunterung zu vermitteln vermocht. So sagt Rollo May (ein ehemaliger Doktorand Tillichs und heute einer der bedeutendsten Psychiater in den USA) in seiner Grabrede für Paul Tillich: "In Hinblick auf meinen eigenen Tätigkeitsbereich frage ich, was das Besondere an Paul Tillich war. Aus dem ganzen Land kamen immer die gleichen Berichte: Daß, wo immer er sprach, Psychologen, Psychiater und Psychoanalytiker in Scharen kamen,

um ihn zu hören. Sie widmeten ihm ungeteilte Aufmerksamkeit ... Tillich sprach aus einer gebrochenen Kultur ... heraus, aber er sprach mit Zuversicht ... Ich vermute, daß das stärkste Motiv für diese Psychologen und Psychiater, die Tillich hören kamen, ihre Sehnsucht nach Sinnerhellung war, nach einer Hilfestellung in ihrer Eigenschaft als Heilende ... Paul Tillich setzte uns ins Vermögen, zu g l a u b e n, selbst wenn ehrliche Leute im Glaubensinhalt divergieren. Er lehrte uns die Bedeutung d e s s e n, w a s u n s u n b e d i n g t a n g e h t."[132] Wenn Rollo May später in seiner Rede noch sagt, Tillich scheine ihm "der Therapeut der Therapeuten"[133] zu sein, so zeigt dies den konkreten Wirkungsgrad Tillichs und eine hohe Wertschätzung dessen, was Tillich als Philosoph und Theologe über den Menschen gedacht und als Lehre entfaltet hat.