universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Die philosophische Anthropologie in der systematischen Theologie Paul Tillichs

Torggler, Josef

1985

Anmerkungen

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

ANMERKUNGEN.

Einleitung (Seiten 1 - 9)

1 Zur "Methode der Korrelation" vgl. S.Th. I, 73-80; II, 19-22. Literatur zur "Methode der Korrelation" bei P. Tillich: Hartmann, W.: Die Methode der Korrelation von philosophischen Fragen und theologischen Antworten bei Paul Tillich; Göttingen 1954. Marsch, W.-D.: Gott in der Tiefe - und die Methode der Korrelation; in: Augustin, H.W.: Diskussion zu Bischof Robinsons: Gott ist anders; München 1964, 177-187. Kriegstein, M.: Paul Tillichs Methode der Korrelation und Symbolbegriff; Hildesheim 1975.

2 S.Th. I, 22.

3 S.Th. I, 79. Neben der Kritik an der "supranaturalistischen" Methode der Theologie, die er auch "metaphysisch-deduktive" nennt, richtet sich Tillich auch gegen eine "empirisch-induktive" Methode (vgl. S.Th. I, 15) der Theologie, die zwar von der Situation des Menschen ausgeht, aber das Eigentliche der Unverfügbarkeit der Offenbarung verfehlt. Vgl. dazu S.Th. I, 79-80.

4 Vgl. dazu das Zitat: "Die Offenbarung beantwortet Fragen, die je und je gestellt worden sind, und immer wieder gestellt werden, da wir selbst diese Frage s i n d. Der Mensch i s t die Frage nach sich selbst, noch ehe er irgendeine Frage gestellt hat." S.Th. I, 76.

5 Vgl. dazu die Zitate: "Die Theologie formuliert die in der menschlichen Existenz beschlossenen Fragen, und die Theologie formuliert die in der göttlichen Selbstbekundung liegenden Antworten in Richtung der Fragen, die in der menschlichen Existenz liegen." S.Th. I, 75.
Und: "Beim Gebrauch der Methode der Korrelation schlägt die systematische Theologie folgenden Weg ein: Sie gibt eine Analyse der menschlichen Situation, aus der die existentiellen Fragen hervorgehen, und sie zeigt, daß die Symbole der christlichen Botschaft die Antworten auf diese Fragen sind." S.Th. I, 76.

6 S.Th. I, 78.

7 Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie vgl. S.Th. I, 25-37 und G.W. V, 110-121.

8 S.Th. I, 30.

9 S.Th. I, 19-20.

10 S.Th. I, 21.

11 Vgl. dazu S.Th. I, 15-18, 31. Durch den "theologischen Zirkel" unterscheidet sich der Theologe von einem Religionsphilosophen.

12 S.Th. I, 37.

13 S.Th. I, 35.

14 S.Th. I, 30.

15 Vgl. dazu S.Th. I, 34-37.

16 S.Th. I, 29.

17 Vgl. dazu das Zitat: "Die Methode der Korrelation fordert, daß jeder Teil des Systems einen Abschnitt enthält, in dem die Frage durch eine Analyse der menschlichen Existenz und der Existenz überhaupt entfaltet und einen weiteren Abschnitt, in dem die theologische Antwort auf Grund der Quellen, des Mediums und der Norm der systematischen Theologie gegeben wird." S.Th. I, 80-81.

18 Neben den zahlreichen Einzelveröffentlichungen Paul Tillichs (1886-1965), heute vorliegend in den 14 Bänden "Gesammelte Werke" und den 6 "Ergänzungs- und Nachlaßbänden zu den Gesammelten Werken", erschienen in den Jahren 1951, 1957 und 1963 die drei Bände der "Systematischen Theologie".

19 Die fünf Teile der "Systematischen Theologie" sind der Methode der Korrelation entsprechend folgendermaßen überschrieben: "Vernunft und Offenbarung", "Sein und Gott", "Die Existenz und der Christus", "Das Leben und der Geist", "Geschichte und Reich Gottes".

20 S.Th. I, 199.

21 Ebenda.

22 S.Th. I, 200.

23 Auch unter der im deutschen Sprachraum erschienenen Sekundärliteratur zu P. Tillich konnte kein Werk gefunden werden, das ausdrücklich seiner Anthropologie gewidmet wäre.

Kapitel I (Seiten 10 - 37)

1 G.W. IV, 15-22.

2 G.W. IV, 19.

3 G.W. IV, 22.

4 Ebenda. Tillich weist nur darauf hin, daß die entfaltete Antwort auf die "Frage nach der Frage" die Metaphysik ist. Vgl. auch G.W. V, 143 f. Eine systematische Durchführung der Metaphysik als Metaphysik der Frage siehe: Coreth, E.: Metaphysik; Innsbruck-Wien-München 1980.

5 G.W. IV, 22.

6 S.Th. I, 26.

7 Ebenda.

8 Ebenda.

9 Ebenda.

10 Ebenda.

11 S.Th. I, 28.

12 S.Th. I, 193.

13 S.Th. I, 199 F.
Tillich verweist hier darauf, daß dieser Ansatz charakteristisch ist für die Methode Martin Heideggers in "Sein und Zeit": "Er (Heidegger) nennt das 'Dasein' den Ort, an dem die Seinsstruktur offenbar wird." S.Th. I, 199.

14 S.Th. I, 200

15 Ebenda.

16 S.Th. I, 201.

17 Ebenda.

18 Ebenda.

19 S.Th. I, 202.

20 S.Th. I, 200 f.

21 Vgl. S.Th. I, 205.

22 S.Th. I, 195.

23 S.Th. I, 197.

24 Ebenda.

25 S.Th. I, 198.

26 S.Th. I, 206.

27 S.Th. II, 75.

28 Vgl. S.Th. I, 207 f.

29 Vgl. dazu das Zitat: "Erreicht die Individualisation die vollkommene Form, die wir 'Person' nennen, so erreicht die Partizipation die vollkommene Form, die wir 'Gemeinschaft' nennen. Der Mensch partizipiert an allen Schichten des Lebens, aber er partizipiert völlig nur an jener Schicht des Lebens, die er selbst ist - er hat Gemeinschaft nur mit Personen. Gemeinschaft ist Partizipation an einem anderen vollständig selbstzentrierten und vollständig individualisierten Selbst." S.Th. I, 208.

30 Vgl. dazu das Zitat: "Form sollte nicht in Gegensatz zu Inhalt gestellt werden. Die Form, die ein Ding zu dem macht, was es ist, ist sein Inhalt, seine e s s e n t i a, seine bestimmte Seinsmächtigkeit." S.Th. I, 210.

31 S.Th. I, 213.

32 S.Th. I, 212.

33 Ebenda.

34 Ebenda.

35 S.Th. I, 212 f.

36 S.Th. I, 213.

37 Ebenda.

38 Vgl. dazu das Zitat: "Beide Parteien in diesem Streit verteidigen ein ontologisches Element, ohne welches das Sein nicht begriffen werden könnte. Deshalb haben sie recht in dem was sie bejahen, aber unrecht in dem, was sie verneinen." S.Th. I, 234.

39 S.Th. I, 216.
E. Coreth spricht in diesem Sinne von "Grundfreiheit". Vgl. E. Coreth, Was ist der Mensch? Innsbruck-Wien-München ^{3}1980, 103.

40 S.Th. I, 216.

41 Vgl. dazu das Zitat: "Wenn ich eine Entscheidung treffe, so ist das, was entscheidet, die konkrete Totalität alles dessen, was mein Sein konstituiert ... Zu dieser Totalität gehören Körperstruktur, psychische Strebungen, geistiger Charakter, außerdem die Gemeinschaften, zu denen ich gehöre, die nicht-erinnerte und die erinnerte Vergangenheit, die Umgebung, die mich geformt hat, die Welt, die mich geprägt hat. Es gehören dazu auch alle meine früheren Entscheidungen." S.Th. I, 217.

42 S.Th. I, 218.

43 Ebenda.

44 Ebenda.

45 Vgl. zu diesem Abschnitt S.Th. I, 218-225.

46 S.Th. I, 219.

47 Vgl. dazu das Zitat: "Was ist die Struktur eines Wesens, das die gegebene Situation transzendieren und in Irrtum verfallen kann? Die Antwort ist, daß der Mensch, der dieses Wesen ist, von seinem Sein in einer Weise getrennt sein muß, die ihn befähigt, es als etwas Fremdes und Fragwürdiges zu sehen. Und so ist es in der Tat. Denn der Mensch partizipiert nicht nur am Sein, sondern auch am Nichtsein." S.Th. I, 219.

48 S.Th. I, 220.

49 S.Th. I, 222.

50 Vgl. dazu die Zitate: "Endlichkeit eint Sein mit dialektischem Nichtsein." S.Th. I, 222. Und: "Sein durch Nichtsein begrenzt ist Endlichkeit." Ebenda.

51 S.Th. I, 222.

52 S.Th. I, 223.

53 Ebenda.

54 S.Th. I, 224.

55 Vgl. dazu S.Th. I, 224 f.

56 Zu diesem Abschnitt vgl. S.Th. I, 225-232.

57 S.Th. I, 225.

58 S.Th. I, 227.

59 Vgl. dazu die Abhandlung Tillichs: "Der Mut zum Sein", in: G.W. XI, 13-138.

60 Vgl. dazu das Zitat: "Die vier Kategorien sind vier Aspekte der Endlichkeit in ihren positiven und negativen Elementen. Sie drücken die Einheit von Sein und Nichtsein in allem Endlichen aus. Sie stellen die Frage nach dem Mut, der die Angst des Nichtseins auf sich nimmt. Die Frage nach Gott ist die Frage nach der Möglichkeit dieses Mutes." S.Th. I, 232.

61 Zu diesem Abschnitt vgl. S.Th. I, 236-238; II, 35-52.

62 Vgl. dazu das Zitat: "In unserer Erfahrung wie in unserer Reflexion manifestiert sich das Sein in der Doppeltheit von essentiellem und existentiellem Sein. Es gibt keine Ontologie, die diese zwei Aspekte ignorieren kann, ob sie in zwei Sphären hypostatiert werden (Plato) oder in der polaren Relation der Potentialität und Aktualität kombiniert werden (Aristoteles) oder einander gegenübergestellt werden (der späte Schelling, Kierkegaard, Heidegger) oder ob eines aus dem anderen abgeleitet wird, entweder die Existenz aus

der Essenz (Spinoza, Hegel) oder die Essenz aus der Existenz (Dewey, Sartre)." S.Th. I, 195.

63 S.Th. I, 237.

64 Vgl. dazu das Zitat: "Die essentielle Natur des Menschen ist zwar in allen Entwicklungsstadien gegenwärtig, aber stets in existentieller Verzerrung." S.Th. II, 40.

65 S.Th. I, 237.

66 S.Th. II, 69.

67 Vgl. dazu S.Th. II, 41-43. Besonders das Zitat: "Der Mensch ist ein Ganzes, dessen essentielles Wesen als träumende Unschuld charakterisiert ist, dessen endliche Freiheit den Übergang von der Essenz zur Existenz möglich macht, dessen 'erregte Freiheit' ihn zwischen zwei Ängste stellt, die ihn mit dem Verlust seiner selbst bedrohen und dessen Entscheidung gegen die Selbstbewahrung zugunsten der Selbstverwirklichung fällt." S.Th. II, 43.

68 S.Th. II, 45. Vgl. dazu auch das Zitat: "Aber Freiheit ist die Möglichkeit eines totalen und zentrierten Aktes der Person, ein Akt, in dem alle Strebungen und Einflüsse, die des Menschen Schicksal konstituieren, in die zentrierte Einheit einer Entscheidung gebracht sind ... Auf diese Weise partizipiert die Welt als Ganze an jedem Akt menschlicher Freiheit." S.Th. II, 50.

69 Vgl. dazu das Zitat: " ... der Übergang von der Essenz zur Existenz (ist) kein Ereignis in Raum und Zeit ..., sondern die transhistorische Qualität aller Ereignisse in Raum und Zeit. Das gilt von Mensch u n d Natur." S.Th. II, 48.

70 Vgl. dazu die Zitate: "Herausstehen aus dem essentiellen Sein war (in der Renaissance und in der Aufklärung) kein 'Abfall', sondern der Weg zur Verwirklichung und Erfüllung der eigenen Möglichkeiten. In ihrer philosophischen Form kann diese Haltung Essentialismus genannt werden." S.Th. II, 29.
Und: "Der Essentialismus in Hegels System war idealistisch durchgeführt ... Der Fall ist kein Bruch, sondern mangelhafte Erfüllung." S.Th. II, 36.

71 Vgl. dazu das Zitat: "Seiendes ist essentiell bedroht durch Zerreißung und Selbstzerstörung. Die Spannungen der ontologischen Elemente zeigen dies an. Aber Seiendes ist nicht essentiell in einem Zustand der Zerreißung und der Selbstzerstörung." S.Th. I, 236.

72 Für den Existentialismus in seiner radikalen Ausprägung (Sartre) gibt es keine Entfremdung, weil es kein essentielles Sein gibt, von dem der Mensch entfremdet sein könnte. Seine Existenz ist sein Wesen.

73 Zu diesem Abschnitt vgl. S.Th. I, 238-245, 273-280.

74 Vgl. dazu: "Ein anderer Ausdruck für Sein-Selbst ist Seinsmächtigkeit ... Anstatt zu sagen, daß Gott vor allem das Sein-Selbst ist kann man ... auch sagen, daß er die unendliche Seinsmächtigkeit in allem und über allem ist." S.Th. I, 273.

75 Vgl. dazu: "Das Sein-Selbst ist jenseits der Spaltung von Essenz und Existenz, der alles Endliche unterworfen ist." S.Th. I, 274.

76 Vgl. dazu: "Da Gott der Grund des Seins ist, ist er auch der Grund der Struktur des Seins. Er ist dieser Struktur nicht unterworfen, die Struktur ist in ihm begründet." S.Th. I, 276.

77 Vgl. dazu: "Wenn Gott in die Subjekt-Objekt-Struktur des Seins gebracht wird, hört er auf, der Grund des Seins zu sein, und wird ein Seiendes unter anderen (vor allen Dingen ein Seiendes neben dem Subjekt, das ihn als ein Objekt betrachtet)." S.Th. I, 203.

78 Vgl. dazu: "Gott ist die Antwort auf die Frage, die in der Endlichkeit des Menschen liegt, er ist der Name für das, was den Menschen unbedingt angeht." S.Th. I, 247.

79 Vgl. dazu: "Kausalität wird nicht als Kategorie, sondern als Symbol gebraucht. Wo das aber geschieht, verschwindet der Unterschied von Substanz und Kausalität. Ist nämlich Gott die Ursache der Reihe von Ursachen und Wirkungen, dann ist er die Substanz, die dem ganzen Prozeß

des Werdens zugrunde liegt. Indessen darf dieses 'Zugrunde-Liegen' nicht den Charakter einer Substanz haben, die ihren eigenen Akzidenzien zugrunde liegt und vollständig durch sie ausgedrückt wird. Es ist ein Zugrunde-Liegen, bei dem Substanz und Akzidenzien ihre Freiheit voneinander behalten. Und das bedeutet: Substanz wird nicht als Kategorie, sondern als Symbol gebraucht. Symbolisch genommen ist kein Unterschied zwischen p r i m a c a u s a und u l t i m a s u b s t a n t i a." S.Th. I, 276.

80 Vgl. dazu: "Die Redewendung 'n u r ein Symbol' sollte vermieden werden, weil nichtanaloge und nichtsymbolische Erkenntnis über Gott einen geringeren Wahrheitsgrad hat als analoge und symbolische Erkenntnis." S.Th. I, 158. Vgl. auch: S.Th. I, 277-280; II, 15; III, 147. Zum Symbol-Begriff bei Tillich: Nörenberg, K.-D., Analogia imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs; Gütersloh 1966.

81 Vgl. dazu: "Mit gutem Recht kann man behaupten, daß die Beweise als Beweise unzulänglich sind. Sowohl der Begriff der Existenz als auch die Methode des logischen Schlußverfahrens sind der Idee Gottes unangemessen. Der Begriff 'Existenz Gottes' widerspricht, wie auch immer er definiert werden mag, der Idee eines schöpferischen Grundes jenseits von Essenz und Existenz." S.Th, I, 239.

82 S.Th. I, 245. Vgl. zum Thema "Gottesbeweise": S.Th. I, 238-245; G.W. V, 122-137. Eine Auseinandersetzung mit dem Thema "Gottesbeweise" bei P. Tillich siehe: Seigfried, A.: Die Gottesbeweise als Ausdruck der Gottesfrage; Essen 1978.

83 S.Th. I, 243.

Kapitel II (Seiten 38 - 94)

1 Tillich bringt seinen Ansatz mit dem M. Heideggers in Verbindung, indem er über diesen bemerkt: "Er nennt das 'Dasein' den Ort, an dem die Seinsstruktur offenbar wird." S.Th. I, 199. Heidegger selbst steht in einer viel älteren Tradition. K. Rahner zeigt in "Hörer des Wortes", wie gerade für Thomas von Aquin die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt nur im reflektierenden Bei-sich-sein des Erkennenden selbst besteht: "Erkennen ist für Thomas ein In-sich-Einkehren des Erkennenden, ..." Rahner, K.: Hörer des Wortes; München 1963, 61.

2 S.Th. I, 199.

3 Ebenda.

4 Vgl. zu diesem Abschnitt S.Th. III, 21-41.

5 S.Th. III, 42.

6 Vgl. dazu: "Wenn die Aktualisierung des Potentiellen eine Strukturbedingung aller Wesen ist und diese Aktualisierung 'Leben' genannt wird, dann führt dies automatisch zum universalen Lebensbegriff, der alles Seiende umfaßt." S.Th. III, 22.

7 Vgl. dazu S.Th. III, 39.

8 S.Th. III, 25. Zu dieser Thematik vgl. den Abschnitt: "Dimension, Schichten und die Einheit des Seins". G.W. IV, 118-129.

9 Vgl. dazu S.Th. III, 24-25.

10 S.Th. III, 25.

11 S.Th. III, 27.

12 Vgl. dazu: "Eine solche Betrachtungsweise gibt ein sicheres Fundament ab für die Ablehnung jeder reduktionistischen Ontologie, sei sie naturalistisch oder idealistisch." S.Th. III, 29.

13 S.Th. III, 27.

14 Vgl. dazu: "Der Mensch ist das höchste Wesen in unserem Erfahrungsbereich, aber es ist keineswegs das vollkommenste Wesen." S.Th. III, 27.

15 S.Th. III, 32.

16 Ebenda.

17 Vgl. dazu: "Die Frage ist nicht, wie die Bedingungen zustande gekommen sind - das ist eine Sache des Zusammenwirkens von Freiheit und Schicksal unter dem lenkenden Schaffen Gottes, d.h. der göttlichen Vorsehung." S.Th. III, 36.

18 Vgl. dazu: "Wir sagten, daß das Person-Zentrum weder mit irgendeinem der psychischen Elemente identisch, noch daß es ein weiteres, zu ihm hinzukommendes Element ist. Wäre das der Fall, dann würde das Person-Zentrum selbst zum psychischen Material gehören und könnte nicht der Träger des Geistes sein. Aber andererseits steht das Person-Zentrum dem psychischen Material nicht fremd gegenüber. Es ist s e i n Zentrum, aber erhoben in die Dimension des Geistes." S.Th. III, 38.

19 Ebenda.

20 Tillich vermeidet den Ausdruck "Seele", weil dieser nach ihm (vgl. S.Th. III, 35) für verschiedenartige Bedeutungen gebraucht wird und deshalb mißverständlich ist. Welche Konsequenzen die Vermeidung dieses Begriffes für die Anthropologie in sich schließt, wird im kritischen Teil der Arbeit zu fragen sein.

21 S.Th. III, 39.

22 S.Th. III, 37.

23 Ebenda.

24 Vgl. zu diesem Abschnitt S.Th. I, 87-127.

25 Vgl. dazu: " ... Geist (ist) als eine Dimension des Lebens die Einheit von Seins-Macht und Seins-Sinn. Geist kann definiert werden als Aktualisierung von Macht und Sinn in ihrer Einheit." S.Th. III, 134.

26 S.Th. III, 35.

27 S.Th. I, 93.

28 S.Th. I, 94.

29 Vgl. dazu: "Die ergreifende und die umgestaltende Seite der Vernunft schließen sich nicht aus. Jeder Akt rationalen Empfangens enthält einen Akt der Umgestaltung, und in jedem Akt vernünftigen Reagierens liegt zugleich ein Akt des Ergreifens. Wir formen die Wirklichkeit dementsprechend um, wie wir sie sehen, und wir sehen die Wirklichkeit so, wie wir sie umformen. Das Ergreifen und das Umgestalten der Welt hängen zusammen." S.Th. I, 93.

30 Vgl. dazu: "Lebende Wesen sind erfolgreiche Versuche der Natur, sich selbst in Übereinstimmung mit den Forderungen der objektiven Vernunft zu aktualisieren. Wenn sich die Natur diesen Forderungen nicht unterwirft, so sind ihre Produkte erfolglose Experimente. Das gleiche gilt von Rechtsformen und sozialen Beziehungen. Neue Schöpfungen innerhalb eines historischen Prozesses sind Versuche, die nur dann von Erfolg sein können, wenn sie den Forderungen der objektiven Vernunft genügen. Weder in der Natur noch in der Geschichte kann sich etwas am Leben erhalten, das der Vernunft widerspricht." S.Th. I, 96.

31 S.Th. I, 96.

32 S.Th. I, 102.

33 Vgl. dazu: "Das Problem der Heteronomie ist das Problem einer Autorität, deren Ziel es ist, die Vernunft, und das heißt: die Tiefe der Vernunft, gegen ihre autonome Verwirklichung zu repräsentieren. ... Die Grundlage echter Heteronomie ist der Anspruch, im Namen des Seinsgrundes und daher unbedingt und endgültig zu sprechen." S.Th. I, 103.

34 S.Th. I, 103.

35 Ebenda.

36 Vgl. dazu: "Sowohl die rationale Struktur des Geistes als auch die rationale Struktur der Wirklichkeit besitzen Dauer in der Verwandung und wandeln sich in der Dauer." S.Th. I, 95.

37 Vgl. dazu: S.Th. I, 105-107.

38 Vgl. dazu: S.Th. I, 108-113.

39 Die Ausführungen dieses Abschnittes beziehen sich auf: S.Th. III, 42-133.

40 S.Th. III, 44. Vgl. dazu auch: "Das Leben ist durch die ihm eigene Natur beides: Es ist i n sich und ü b e r sich hinaus, und diese Situation wird offenbar in der Funktion der Selbst-Transzendierung. Diese Erhebung des Lebens über sich selbst wird nur in der Dimension des Geistes sichtbar, und zwar als die Erfahrung des 'Heiligen'. Als Analogie dazu findet sich in den nicht-menschlichen Bereichen der Drang des Lebens zu einer höchstmöglichen Sublimierung." Ebenda.

41 Zu diesem Thema vgl. S.Th. III, 45-64.

42 Vgl. dazu: "Ein zentriertes Seiendes kann ein anderes Seiendes aus sich hervorbringen, oder es kann gewisser Teile beraubt werden, die zum Ganzen gehören, aber es kann nicht geteilt, es kann nur zerstört werden." S.Th. III, 45.

43 Vgl. dazu: "Desintegration bedeutet die Unfähigkeit, Selbst-Integration zu erreichen oder zu bewahren. Diese Unfähigkeit kann sich in doppelter Weise äußern: entweder als Unfähigkeit, eine verengte, starre und unbewegbare Zentriertheit aufzulockern - in diesem Fall ist zwar ein Zentrum vorhanden, aber es ist nicht mehr das Zentrum eines Lebensprozesses, dessen Inhalte wechseln und wachsen, sondern es ist der Tod der reinen Selbst-Identität; oder als die Unfähigkeit, zu sich selbst zurückzukehren, weil die Mannigfaltigkeit der auseinanderstrebenden Kräfte das verhindert. In diesem Fall ist Leben vorhanden, aber es strebt auseinander und schwächt seine Zentriertheit, und es besteht die Gefahr, daß das Zentrum ganz verlorengeht - der Tod der vollständigen Selbst-Veränderung." S.Th. III, 46.

44 Vgl. dazu: " ... der Mensch hat eine Welt, d.h. ein strukturiertes Ganzes unendlicher Potentialitäten und Aktualitäten. In der Begegnung mit seiner Umwelt ... erfährt er beides, Umwelt und Welt, oder genauer gesagt, in und durch seine Begegnung mit den Dingen seiner Umwelt erfährt er

Welt. Er transzendiert ihren bloßen Umwelt-Charakter. Wäre das anders, dann wäre er nicht völlig zentriert. In gewissen Teilen seines Seins wäre er nur Teil seiner Umwelt, und dieser Teil wäre dann nicht ein Element seines zentrierten Selbst. Aber der Mensch kann sein Selbst jedem Teil seiner Welt gegenüberstellen, auch seinem Selbst als einem Teil seiner Welt." S.Th. III, 51 f.

45 Vgl. dazu: "Weil der Mensch eine Welt hat, der er als ein völlig zentriertes Selbst gegenübersteht, kann er Fragen stellen und Antworten und Gebote vernehmen. Diese Möglichkeit, die die Dimension des Geistes kennzeichnet, ist einzigartig, weil sie zweierlei einschließt: Freiheit vom bloß Gegebenen und Normen, die den moralischen Akt durch Freiheit bestimmen." S.Th. III, 52.

46 Vgl. dazu: "Niemand kann einer anderen Person das Recht rauben, eine Person zu sein und als Person behandelt zu werden. Deshalb ist das andere Selbst die unbedingte Grenze für den eigenen Wunsch, die ganze Welt zu assimilieren, und die Erfahrung dieser Grenze ist die Erfahrung des 'Sein-sollenden', des moralischen Imperativs. Mit dieser Erfahrung beginnt die moralische Konstituierung des Selbst in der Dimension des Geistes." S.Th. III, 53.

47 S.Th. III, 54.

48 S.Th. III, 53.

49 S.Th. III, 51.

50 Ebenda.

51 Vgl. dazu: "Jeder moralische Akt ist ein antwortender Akt, eine Antwort auf eine gültige Forderung, selbst dann, wenn die Antwort eine Weigerung zu antworten ist. Wenn sich der Mensch weigert, gibt er den Kräften der Desintegration freien Lauf, er handelt als Geistiger gegen den Geist, denn er kann sich als geistiges Wesen niemals loswerden. Er konstituiert sich als ein völlig zentriertes Selbst auch in seinen anti-essentiellen, d.h. antimoralischen Akten. Diese Akte enthüllen moralische Zentriertheit selbst dann, wenn sie die Tendenz haben, das moralische Zentrum aufzulösen. S.Th. III, 52.

52 S.Th. III, 57.

53 Vgl. dazu: "Der moralische Imperativ fordert, daß das eigene Selbst am Zentrum des anderen Selbst partizipiert und folglich auch dessen individuelle Besonderheiten akzeptiert, auch dann, wenn es mit ihnen nicht übereinstimmt. Diese 'Aufnahme' des anderen Selbst dadurch, daß man an seinem personhaften Zentrum teilhat, ist der innerste Kern der Liebe." S.Th. III, 59.

54 Ebenda.

55 Zu den Ausführungen dieses Abschnittes vgl. S.Th. III, 64-107; G.W. IX, 13-119.

56 Das hier gemeinte Sich-Schaffen des Lebens ist zu unterscheiden von der ursprünglichen Schöpfung durch Gott: "Es ist ein schöpferischer Prozeß, wenn auch nicht im Sinne ursprünglicher Schöpfung: Das Leben ist sich gegeben durch das göttliche Schaffen, das alle Lebensprozesse transzendiert und ihnen zugrunde liegt." S.Th. III, 64.

57 S.Th. III, 64.

58 S.Th. III, 65.

59 Für den Begriff "Chaos" in diesem Zusammenhang gilt: "Dieses Chaos ist niemals absolut. Es kann nicht absolut sein, weil gemäß der Struktur der ontologischen Polaritäten 'Sein' niemals ohne Form ist. Aber das relative Chaos mit seiner relativen Form ist nur ein Übergangsstadium, und als solches ist es eine Gefahr für die Funktion des Sich-Schaffens des Lebens." S.Th. III, 65.

60 S.Th. III, 65.

61 Ebenda.

62 S.Th. III, 66.

63 Zum Thema "Kultur" bei Tillich: Amelung, E.: Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur; Gütersloh 1972.

64 S.Th. III, 73.

65 S.Th. III, 77.

66 Vgl. dazu das Zitat: "Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß der organische Prozeß innere Ziele ... hat, die durch den Prozeß selbst bestimmt sind, aber nicht über die organischen Notwendigkeiten hinausführen. Demgegenüber sind die äußeren Zwecke der technischen Produktion nicht beschränkt, sondern stellen unendliche Möglichkeiten dar ." S.Th. III, 77.

67 Vgl. dazu das Zitat: "Der unbegrenzte Charakter der technischen Möglichkeiten kann eine Perversion schaffen, eine Umkehrung von Mitteln und Zwecken. Die Mittel werden zu Zwecken nur, weil sie Möglichkeiten sind. Aber wenn Möglichkeiten zu Zwecken werden, nur weil sie Möglichkeiten sind und aus keinem anderen Grund, dann ist der ursprüngliche Sinn von Zweck verlorengegangen - dann kann jede Möglichkeit verwirklicht werden. Es gibt kein letztes Ziel, in dessen Namen Widerstand geleistet werden könnte." S.Th. III, 77-78.

68 Tillich zieht die griechischen Formen der Worte "theoria" und "praxis" vor, "weil in den modernen Worten 'Theorie' und 'Praxis' Sinn und Macht der antiken Worte verloren gegangen sind." Vgl. S.Th. III, 78. Das antike Verständnis des griechischen Betriffes "theoria" beschreibt J. Pieper als "eine Zuwendung zur Wirklichkeit, gekennzeichnet einzig durch das Verlangen, eben diese Wirklichkeit möge sich so zeigen, wie sie ist." Vgl. J. Pieper: Verteidigungsrede für die Philosophie; München 1966, 50.

69 S.Th. III, 78.

70 Vgl. dazu das Zitat: "Daher ist jede partikulare kulturelle Schöpfung der 'theoria' ein Spiegel der begegnenden Wirklichkeit, wenn auch nur ein Fragment des ganzen Sinn-Universums." S.Th. III, 78.

71 S.Th. III, 80.

72 Zur Beschreibung des "Guten" vgl. das Zitat: " ... das Gute muß als die essentielle Natur eines Seienden und die Erfüllung der Potentia-

litäten, die in ihm liegen, definiert werden." S.Th. III, 83.

73 S.Th. III, 84.

74 Ebenda.

75 Zu den Ausführenden dieses Abschnittes vgl. S.Th. III, 107-130; G.W. V; G.W. IX, 82-99.

76 "Funktion" wird hier unter Anführungszeichen gesetzt, weil - wie im folgenden beschrieben wird - Selbst-Transzendierung nicht eine Funktion des Geistes neben anderen Funktionen darstellt, sondern dem Geist in seinem Vollzug je schon vorgegeben ist.

77 S.Th. III, 118.

78 G.W. V, 40.

79 G.W. I, 350. Vgl. dazu auch den Aufsatz Tillichs "Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?" in: G.W. V, 37-42.

80 Vgl. dazu das Zitat: "Die Religion oder die Selbst-Transzendierung des Lebens in der Dimension des Geistes ist essentiell mit Moralität und Kultur verbunden: Es gibt keine Selbst-Transzendierung in der Dimension des Geistes ohne die Konstituierung des moralischen Selbst durch den unbedingten Imperativ, und diese Selbst-Transzendierung kann nur innerhalb des Sinn-Universums der Kultur Form gewinnen." S.Th. III, 117.

81 Vgl. dazu das Zitat: "Die Selbst-Transzendierung des Lebens wirkt sich aus in der Unbedingtheit des moralischen Aktes und in der unerschöpflichen Tiefe des Sinns in allen einzelnen Sinngehalten der Kultur." S.Th. III, 118.

82 G.W. V, 41.

83 Vgl. dazu das Zitat: "Es (was uns unbedingt angeht) wird offenbar in der Sphäre des Ethischen als der unbedingte Ernst der ethischen Forderung; verwirft man die Religion im Namen der ethischen Funktion des menschlichen Geistes, so verwirft man die Religion im Namen der Religion. Das, was uns unbedingt angeht, wird offenbar in dem Reich

des Erkennens als das leidenschaftliche Verlangen nach letzter Realität; verwirft man die Religion im Namen der Erkenntnisfunktion des menschlichen Geistes, so verwirft man die Religion im Namen der Religion." G.W. V, 41.

84 Vgl. dazu das Zitat: "Moralität und Kultur werden - wenn sie von der Religion existentiell getrennt sind - 'säkular' oder 'profan'. Unter dem Druck der Profanisierung wird der moralische Imperativ bedingt, abhängig von Befürchtungen und Hoffnungen - ein Ergebnis psychischen und sozialen Zwanges ... Unter dem Druck der Profanisierung verliert in analoger Weise die Schöpfung eines Sinn-Universums die Substanz, die sie in der Selbst-Transzendierung erhält - die Kultur verliert einen höchsten und unerschöpflichen Sinn." S.Th. III, 119.

85 Zur Unterscheidung von "Religion im engeren Sinne" und "Religion im weiteren Sinne" siehe G.W. IX, 94 f. Zwei Zitate: "Religion im weitesten und fundamentalsten Sinn ist Ergriffensein von etwas, das uns unbedingt angeht." G.W. IX, 94.
" ... Religion im engeren Sinne des Wortes ... geschieht in der konkreten Religion, in dem was für gewöhnlich Religion genannt wird - auf christlichem Boden in dem, was wir Kirche nennen." G.W. IX, 95.

86 Vgl. dazu die Zitate: " ... die Tatsache, daß es Religion im engeren Sinne gibt, ist 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." G.W. IX, 96.
"Religion ist eine Folge der Entfremdung des Menschen von dem Grund seines Seins und der Versuch, wieder zu ihm zurückzufinden." S.Th. III, 456.

87 Vgl. dazu das Zitat: "Religion als Selbst-Transzendierung bedarf der geschichtlichen Religion und muß sie zugleich verneinen." S.Th. III, 119.

88 Vgl. dazu das Zitat: "Man kann sagen, daß sich die Religion immer zwischen den zwei Gefahrenpunkten - Profanisierung und Dämonisierung - bewegt. In jedem religiösen Akt sind beide stets

gegenwärtig - offen oder versteckt." S.Th. III, 120.

89 Vgl. dazu das Zitat: "Anstatt daß die Religion das Endliche in Richtung auf das Unendliche transzendiert, wird sie in ihrer institutionalisierten Form zu einem Teil der endlichen Wirklichkeit: einer Reihe von Vorschriften, nach denen man sich richten muß, einer Reihe von Lehrsätzen, die anerkannt werden müssen, einer Machtgruppe mit allen Implikationen der Machtpolitik." S.Th. III, 121.

90 Vgl. dazu die Zitate: "Sie (eine reduktive Kritik an der Religion) beruht auf der Tatsache, daß Kultur die Form der Religion ist und Moralität der Ausdruck ihres absoluten Ernstes. Dieser Tatbestand kann dazu führen, die Religion auf Kultur und Moralität zu reduzieren und die religiösen Symbole ausschließlich als Schöpfungen der kulturellen Tätigkeit zu deuten, entweder als ästhetische Bilder oder als verhüllte Begriffe." S.Th. III, 122.
"Die Zweideutigkeiten des Humanismus beruhen auf der Tatsache, daß er die selbst-transzendierende Funktion des Lebens nicht beachtet und die schöpferische Funktion absolut setzt." S.Th. III, 105.

91 Vgl. dazu das Zitat: " ... der Profanisierung (kann es) zwar gelingen, die Religion als eine spezielle Funktion abzuschaffen, aber ... (es wird) nie gelingen, d i e Religion abzuschaffen, die als eine Qualität in allen Funktionen des Geistes immer gegenwärtig ist - die Qualitäten des Unbedingten." S.Th. III, 124.

92 Vgl. dazu das Zitat: "Das Dämonische widerstrebt nicht der Selbst-Transzendierung, wie es das Profane tut, sondern verfälscht die Selbst-Transzendierung, indem es einen bestimmten Träger der Heiligkeit mit dem Heiligen selbst identifiziert." S.Th. III, 125.

93 S.Th. III, 125.

94 S.Th. III, 126.

95 S.Th. III, 127.

96 S.Th. III, 126.

97 S.Th. III, 133.

98 Zu den Ausführungen dieses Abschnittes vgl. S.Th. III, 344-411; sowie G.W. VI.
Zum Thema "Geschichte" bei P. Tillich siehe: Rolinck, E.: Geschichte und Reich Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich; München-Paderborn-Wien 1976.

99 Vgl. dazu die Zitate: "Das gilt auch von der Entstehung der Gattungen und der Entwicklung des Universums; sie sind dem Geschichtlichen analog, aber sie sind nicht eigentliche Geschichte. Die Analogie zeigt sich in der Spontaneität im Bereich der Natur, in der Entstehung des Neuen durch biologische Evolution und in der Einmaligkeit kosmischer Konstellationen. Aber es ist bloße Analogie; es fehlen in diesem Prozeß Freiheit und absoluter Sinn." S.Th. III, 350.

100 Vgl. ergänzend dazu: "Geschichtliche Ereignisse sind ... aus drei Gründen sinnbezogen: sie reräsentieren wesenhafte menschliche Potentialitäten, sie zeigen die Aktualisierung dieser Potentialitäten auf einmalige Weise, und sie stellen Momente dar in der Entwicklung der Geschichte auf ihr Ziel hin und bringen dabei dieses Ziel selbst symbolisch zum Ausdruck." S.Th. III, 349.

101 S.Th. III, 349.

102 Vgl. dazu das Zitat: "Geschichtstragend sind Gruppen, die die Fähigkeit haben, zentriert zu handeln. Sie müssen ein Machtzentrum haben, das die Individuen, die der Gruppe angehören, vereinigen und ihre Macht in der Begegnung mit anderen Machtgruppen bewahren kann." S.Th. III, 353.

103 Vgl. dazu das Zitat: "Obwohl die Gruppe nicht als individuelle Person aufgefaßt werden darf, muß die Antwort sein, daß das Individuum Träger der Geschichte nur als Glied einer geschichtstragenden Gruppe ist." S.Th. III, 357.

104 S.Th. III, 380.

105 Vgl. dazu das Zitat: "Das Streben nach universaler und vollkommener Zentriertheit, nach dem

universal und vollkommen Neuen und nach universaler und vollkommener Erfüllung ist ein Problem und bleibt ein Problem, solange es Geschichte gibt." S.Th. III, 380.

106 Vgl. zur Zweideutigkeit der geschichtlichen Selbst-Integration: S.Th. III, 388-391.

107 Vgl. zur Zweideutigkeit des geschichtlichen Sich-Schaffens: S.Th. III, 392-393.

108 Vgl. zur Zweideutigkeit der geschichtlichen Selbst-Transzendierung: S.Th. III, 393-395.

109 S.Th. III, 393.

110 S.Th. III, 400.

111 S.Th. III, 404.

112 Die Darstellung der Antwort, die das Symbol "Reich Gottes" enthält, ist Inhalt der Theologie der Geschichte.

113 In jedem der fünf philosophischen Teile seiner Systematischen Theologie legt Tillich grossen Wert darauf, alle Bereiche der endlichen Wirklichkeit sowohl in ihrer essentiellen Struktur wie in ihrer existentiellen Entfremdung zu beschreiben.
Den Begriff "Entfremdung" hat Hegel in den philosophischen Sprachgebrauch eingeführt. Tillich wird über die Hegelkritik bei Marx auf die realistische Bedeutung dieses Begriffes aufmerksam und verwendet ihn selbst, um die existentielle Daseinsverfassung des Menschen zu bezeichnen.
Vgl. dazu: Rolinck, E.: Geschichte und Reich Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich; München-Paderborn-Wien 1976, Anm. 64.
Zum Thema "Entfremdung" im Werk Paul Tillichs siehe: Wernsdörfer, T.: Die entfremdete Welt; Zürich 1968.

114 Zu den Ausführungen dieses Abschnittes vgl. bes. S.Th. I, 236-238; II, 35-52; und in der vorliegenden Arbeit den Abschnitt I.5.: "Essenz in Existenz."

115 Zu den Konflikten der aktuellen Vernunft unter der Bedingung der Entfremdung siehe S.Th. I, 99-113; vgl. auch in der vorliegenden Arbeit den Abschnitt II.2. ("Der Mensch als vernünftiges Wesen.").

116 Zu den Konflikten im menschlichen Lebensprozeß siehe S.Th. III, 45-130; vgl. auch in der vorliegenden Arbeit den Abschnitt II.3. ("Der Lebensvollzug des Menschen.").

117 Zur Zweideutigkeit der menschlichen Geschichte siehe S.Th. III, 388-398; vgl. auch in der vorliegenden Arbeit den Abschnitt II.4. ("Der Mensch in der Geschichte.").

118 Zu den Merkmalen der Entfremdung im individuellen Menschen siehe S.Th. II, 52-68.

119 Vgl. dazu das Zitat: "Sünde als individueller Akt aktualisiert das universale Faktum der Entfremdung." S.Th. II, 65.

120 S.Th. II, 55.

121 Vgl. dazu G.W. XI, 158-164 ("Eine Ontologie der Liebe.").

122 Vgl. dazu das Zitat: "Aber diese Größe des Menschen ist gleichzeitig seine Versuchung. Der Mensch ist versucht, sich selbst existentiell zum Zentrum seiner selbst und seiner Welt zu machen." S.Th. II, 57-58.

123 Vgl. dazu S.Th. II, 87-98.

124 Zum Begriff der Offenbarung siehe S.Th. I, 127-175. Literatur, die sich mit dem Offenbarungsbegriff Tillichs beschäftigt: Mann, U.: Denken und Offenbarung, in: Zeitwende 30 (1959). Siegfried, T.: Was heißt "natürliche Offenbarung"?, in: Hennig, K. (Hg.): Der Spannungsbogen; Stuttgart 1961, 86-96.

125 S.Th. I, 134.

126 Zwischen Vernunft und Offenbarung besteht also kein Widerspruch, sondern vielmehr die Weise der korrelativen Bezogenheit. "Die Offenbarung ist die Manifestation der Tiefe der Ver-

nunft und des Seinsgrundes. Sie weist hin auf das Mysterium der Existenz und auf das, was uns unbedingt angeht ... Die Vernunft empfängt die Offenbarung in Ekstase und Wunder; aber die Vernunft wird durch die Offenbarung nicht zerstört, wie auch die Offenbarung durch die Vernunft nicht entleert wird." S.Th. I, 142.

127 S.Th. I, 159.

128 Vgl. dazu S.Th. II, 129-150.

129 Vgl. dazu das Zitat: "Eine Offenbarung ist letztgültig und normgebend, wenn sie die Macht hat, sich selbst zu verneinen, ohne sich selbst zu verlieren. Dieses Paradox beruht auf der Tatsache, daß jede Offenbarung bedingt ist duch das Medium, in dem und durch das sie erscheint. Die Frage nach der letztgültigen Offenbarung ist die Frage nach dem Medium der Offenbarung, das seine eigenen endlichen Bedingungen überwindet, indem es sie und sich selbst mit ihnen opfert. Der Träger der letztgültigen Offenbarung muß seine Endlichkeit aufgeben - nicht nur sein Leben, sondern auch seine endliche Macht, seine Erkenntnis und Vollkommenheit. Indem er das tut, erweist er sich als der Träger der letztgültigen Offenbarung ... Er wird völlig transparent für das Geheimnis, das er offenbart. Aber um sich völlig aufgeben zu können, muß er sich völlig besitzen. Und nur der kann sich völlig besitzen - und deshalb sich aufgeben - ,der mit dem Grunde des Seins und Sinns ohne Entfremdung und ohne Entstellung verbunden ist." S.Th. I, 159 f.

130 Vgl. dazu das Zitat: "Das Neue Sein hat in einem personhaften Leben volle Gestalt gewonnen. Auf keine andere Weise hätte es sich der Menschheit offenbaren können, denn nur in einem personhaften Leben ist die Macht des Seins verwirklicht." S.Th. II, 131.

131 Zur Überwindung der Entfremdung in der menschlichen Vernunft durch die letztgültige Offenbarung siehe: S.Th. I, 175-184.

132 S.Th. I, 182.

133 Die ausführliche Beschreibung der Überwindung von Entfremdung in den Grundfunktionen des menschlichen Lebensprozesses (Moralität, Kultur, Religion) siehe: S.Th. III, 134-315.

134 Die Antworten auf die Frage nach Überwindung der Zweideutigkeiten in den Bereichen Leben und Geschichte müssen in Symbolen ausgedrückt werden, weil sie die Subjekt-Objekt-Struktur des einzelnen Individuums übersteigen und in die transzendente Einheit beider verweisen, ohne jedoch ihre strukturale Getrenntheit aufzulösen.
Neben den Symbolen "Gegenwart des göttlichen Geistes" für die Funktionen des menschlichen Geistes und "Reich Gottes" für die Geschichte verwendet Tillich das Symbol "Ewiges Leben" als Antwort auf die Zweideutigkeit des Lebens in seiner Universalität. Alle drei Symbole schließen sich gegenseitig ein. Die Verschiedenheit des Symbolischen Stoffes rechtfertigt jedoch eine Unterscheidung. Vgl. dazu S.Th. III, 130 f. und 407.

135 Vgl. dazu S.Th. III, 130 f. und 154.

136 "Glauben" definiert Tillich in doppelter Weise. Formal und allgemein: "Glaube ist der Zustand des Ergriffenseins durch das, worauf sich Selbst-Transzendierung richtet: das Unbedingte in Sein und Sinn." S.Th. III, 155. Häufig formuliert er einfach: "Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht." Bezogen auf die konkrete christliche Botschaft ist Glaube "der Zustand des Ergriffenseins durch das Neue Sein, wie es in Jesus als dem Christus erschienen ist" (S.Th. III, 156). Glaube beinhaltet ein Geöffnetwerden für den göttlichen Geist, die Bejahung der Beziehung zwischen menschlichem und göttlichem Geist trotz der Entfremdung und die Hoffnung auf endgültige Überwindung von Entfremdung. Vgl. S.Th. III, 159.

137 Tillich umschreibt "Liebe" in einem umfassenden Sinn: "Liebe ist der Drang nach Wiedervereinigung des Getrennten - das gilt ontologisch und deshalb universal. Die Liebe ist in allen drei Lebensprozessen wirksam, sie bewirkt Integration, sie schafft das Neue und treibt das Seiende über sich hinaus zur Wiedervereinigung

mit dem Seinsgrund." S.Th. III, 160. Diese Umschreibung umschließt alle Arten der Liebe, sowohl die Philia (Freundschaft) wie den Eros (Verlangen nach dem Guten, Schönen und Wahren), die Epithymia (Begierde) wie die Agape (als die umfassende Liebe Gottes). "Agape vereinigt alle Arten der Liebe und ist doch etwas, das sie alle transzendiert." S.Th. III, 164. Für den Menschen ist die Agape nur möglich in Einheit mit dem Glauben und bedeutet das Ergriffensein von der Liebe, die Gott zu allem hat. Sie ist das "Hineingenommensein in die transzendente Einheit des unzweideutigen Lebens" (S.Th. III, 163) und schließt somit die Qualität in sich, jede andere Art von Liebe und das Leben selbst in die Überwindung von Entfremdung und die Unzweideutigkeit des Lebens hineinzunehmen. Vgl. S.Th. III, 163 f.

138 S.Th. III, 309.

139 In diesem Sinne ist Kultur als das Sich-Schaffen menschlichen Lebens so sehr mit Religion als der Selbst-Transzendierung des menschlichen Geistes auf das Unbedingte hin verbunden, daß Tillich die Formulierung gebraucht: "Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion." S.Th. III, 285. Sofern die Kultur allen Ernstes auf das Unbedingte in Sein und Sinn ausgerichtet ist, ist in ihr der göttliche Geist wirksam. Eine solche Kultur kann "theonome Kultur" bezeichnet werden: "Theonome Kultur ist eine Kultur, die vom göttlichen Geist bestimmt ist und auf ihn gerichtet ist: der göttliche Geist ist die Erfüllung des menschlichen Geistes, und nicht seine Zerstörung."S.Th. III, 287.

140 Zur Beschreibung der Überwindung der Zweideutigkeit im Bereich der Geschichte siehe: S.Th. III, 412-475; bes. 437-444.

141 Vgl. dazu die obige Anmerkung 134.

142 S.Th. III, 424.

143 Vgl. dazu das Zitat: "Ein Sieg des Reiches Gottes stellt eine Einheit von Tradition und Revolution her, in der die Ungerechtigkeit, die das Wachstum der Gesellschaft mit sich bringt, und ihre zerstörerischen Folgen überwunden sind. S.Th. III, 441.

Kapitel III (Seiten 95 - 149)

1 Vgl. dazu die autobiographischen Hinweise, die Tillich selbst über seine theologische Ausbildung gibt: G.W. XII, 31-33.

2 G.W. IV, 133. Zur Abhängigkeit Tillichs von Schelling vgl. O'Hanlon, D.J.: The influence of Schelling on the thought of Paul Tillich; Rom 1958. Und: Wenz, G.: Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs; München 1979, 58-110.

3 Die beiden ersten Arbeiten Tillichs über Schelling sind: 1. "Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und ihre Prinzipien"; Breslau 1910 (unveröffentlichte philosophische Dissertation). 2. "Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung"; Gütersloh 1912 (theologische Liz.-Dissertation); in: G.W. I, 11-108. Die 3. Arbeit Tillichs über Schelling (Vortrag anläßlich des 100. Todestages von Schelling) trägt den Titel: "Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes"; in: G.W. IV, 133-144.

4 G.W. I, 16. Die anstehenden Begriffe dieser Frage beschreibt Tillich kurz folgendermaßen: "'Mystik' ist der religiöse Ausdruck für die unmittelbare Identität von Gott und Mensch." G.W. I, 20. "Schuldbewußtsein ist der religiöse Ausdruck für den absoluten Widerspruch zwischen Gott und Mensch." G.W. I, 21 f.

5 Tillich beschreibt Essentialismus und Existentialismus folgendermaßen: "Unter Essentialismus verstehe ich eine Philosophie, die auf das Wesen der Dinge, ihr 'Was', platonisch gesprochen auf ihr e i d o s , ihr ewiges Bild, christlich gesprochen auf ihre schöpfungsmäßige Natur gerichtet ist ... Unter Existentialismus verstehe ich eine Philosophie, die auf die Existenz der Dinge, sofern sie im Widerspruch zu ihrem Wesen stehen, platonisch und christlich gesprochen, auf die Dinge in ihrem Abfall von sich selbst, gerichtet ist." G.W. IV, 134 f. Während der Essentialismus das Böse nur als mangelnde Erfüllung oder als dialektisch notwendigen Gegensatz auf dem Weg der Erfüllung von Identität zu verstehen vermag,

sieht der Existentialismus im Bösen einen nicht-sein-sollenden, selbstzerstörenden und wirklichen Widerspruch gegenüber dem sein-sollenden Wesen. Vgl. dazu das Zitat: "Sünde ist das Nicht-Sein-Sollende; und das ist etwas anderes als das Nicht-Seiende oder Noch-Nicht-Seiende." G.W. I, 21. (Erst der radikale Existentialismus Sartres geht so weit, daß er die Existenz in ihrer Gebrochenheit als das jeweilige Wesen ansieht und auf diese Weise ein Sprechen von Widerspruch und Schuld sinnlos macht.)

6 Vgl. dazu die Ausführungen Tillichs: "Er (Schelling) sah - und das bringt ihn nahe zu Kant ... -, daß aktuelle Freiheit nur möglich ist durch Willkür, d.h. durch die Fähigkeit des vernünftigen Willens, mit sich selbst in Widerspruch zu treten." G.W. IV, 137.

7 Ebenda. (So formuliert Tillich seine Darstellung Schellings und gibt sich selbst damit einverstanden.)

8 H. Röer faßt diese Überlegungen Tillichs über Schelling folgendermaßen zusammen: "(Es) läßt sich zwischen Freiheit, Widerspruch, Existenz und Geschichte ... folgender Zusammenhang andeuten: Freiheit wird dadurch, daß sie sich als Widerspruch realisiert, zur aktuellen Freiheit und gewinnt damit im Unterschied zur essentiellen Freiheit, die nur ein Moment innerhalb der Selbstverwirklichung des Absoluten ist, eine selbständige Einzelexistenz. Die Bewegung aber, die ihren Ursprung einer unableitbaren Freiheitstat verdankt, wird im Unterschied zum in sich notwendigen Prozeß Geschichte genannt." Röer, H.: Heilige - profane Wirklichkeit bei Paul Tillich; Paderborn 1975, 73 f.

9 Vgl. dazu das Zitat: "So wurde Schelling zu der Lehre vom Sprung getrieben, und zwar zunächst nicht vom Selbst her wie Kierkegaard, sondern vom Sein her. Es gibt, das sieht er nun, keine Ableitung der Existenz von der Essenz in Form rationaler Notwendigkeit. Gäbe es sie, so würde die Existenz selbst essential sein, d.h. als Existenz aufgehoben sein, wie es bei Hegel in der Logik der Existenz der Fall ist. Andererseits läßt Schelling in keinem Stadium seiner

Entwicklung das Essentielle fallen. Er hätte den Satz Sartres, daß seine Existenz des Menschen Essenz ist, niemals annehmen können. Der Sprung zur Existenz bleibt im Rahmen der Identität." G.W. IV, 139 f.

10 Eine solche Gefahr sieht bei Tillich auch T. Wernsdörfer gegeben wenn er schreibt: "In der Tat läßt sich nicht bestreiten, daß Tillich mit seinen um 'Entfremdung' ... kreisenden Gedanken das Moment des Schicksalhaften in allem Dasein äußerst pointiert zur Geltung bringt und so einem möglichen Mißverständnis seiner Theologie Vorschub leistet dergestalt, als ob es darin keinen Raum mehr für persönliche Verantwortung und Freiheit gäbe; ..." Wernsdörfer, T.: Die entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs; Zürich 1968, 373.

11 Coreth, E.: Metaphysik; Innsbruck ^{3}1980, 35.

12 Über die Philosophie Heideggers schreibt Tillich: "Durch ihre Auslegung der menschlichen Existenz begründet sie, ohne es unmittelbar zu wollen, eine Lehre vom Menschen, die zugleich Lehre von der menschlichen Freiheit und von der menschlichen Endlichkeit ist und die der christlichen Interpretation von der menschlichen Existenz so nahe steht, daß man hier trotz des betonten Atheismus Heideggers von einer 'theonomen Philosophie' reden muß." G.W. XII, 36.

13 Hennig, K.: Paul Tillich: Leben und Werk; in: Hennig, K. (Hg): Der Spannungsbogen; Stuttgart 1961, 175.

14 Rhein, Ch.: Paul Tillich. Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken; Stuttgart 1957.

15 Siehe Rhein, Ch.: a.a.O. 38-45.

16 Rhein, Ch.: a.a.O. 45.

17 Schmidt, E.: Rezension zu P. Tillichs Systematischer Theologie III; in: Theol.Lit.Ztg. 92 (1967), 619.

18 G.W. XII, 33 f.

19 Vgl. dazu S.Th. I, 15-83.

20 S.Th. I, 30. Diese Formulierung Tillichs kommt der Aussage des Thomas v. Aquin in der Summa contra Gentiles nahe: "Die menschliche Philosophie betrachtet die Dinge, wie sie in sich selber sind; darum auch finden sich gemäß den verschiedenen Gattungen der Dinge die verschiedenen Teile der Philosophie. Der christliche Glaube aber betrachtet sie nicht in sich selbst; etwa das Feuer nicht sofern es Feuer ist, sondern sofern es die Hoheit Gottes abbildet und irgend auf Gott hingeordnet ist." C.G. 2,4. (Zitiert nach der Übersetzung von J. Pieper in: Pieper, J.: Thomas von Aquin; Frankfurt und Hamburg 1956, 114.)

21 Vgl. S.Th. I, 193.

22 Vgl. dazu das Zitat: "Die Distanzierung wäre ein Verleugnen des wahren Wesens seines Erkenntnisgegenstandes." S.Th. I, 31.

23 Für einen Konflikt fehlt die gemeinsame Basis. Streit ist nur als Streit auf philosophischer Ebene oder als Streit auf theologischer Ebene möglich, nicht aber zwischen Philosophie und Theologie. In diesem Sinne sind auch die Kontroversen in der Geschichte zu verstehen, die sich scheinbar zwischen Philosophie und Theologie abgespielt haben, im Grunde aber jeweils ein Streit auf theologischer oder philosophischer Ebene waren. Vgl. S.Th. I, 35.

24 Vgl. dazu S.Th. I, 37.

25 Weischedel, W.: Denker an der Grenze; Berlin 1966, 10 f.

26 Vgl. dazu die Zitate von Weischedel: "Er (Tillich) kennt offenbar nur eine einzige Alternative: 'Wo Sein mehr ist als eine logische Kategorie, bedeutet es Macht oder Mächtigkeit' ... Dagegen erwägt er nicht ernstlich die Möglichkeit einer Ontologie, die zwar über die bloß logische Bedeutung des Seinsbegriffes hinausgeht, sich aber damit begnügt, es als Sein des Seienden, als das Sein 'in allem, was ist', zu

fassen, ohne darüber hinaus ein 'Sein-Selbst' oder eine 'Seinsmächtigkeit' anzunehmen. In seiner metaphysischen Überhöhung des Seinsbegriffes zur 'Macht des Seins' ... tritt etwas von den 'augustinisch-antithomistischen Voraussetzungen' zutage, zu denen sich Tillich selbst bekennt ..., deren Recht und Notwendigkeit er aber nicht eigens diskutiert." Weischedel, W.: Paul Tillichs philosophische Theologie; in: Hennig, K. (Hg): Der Spannungsbogen; Stuttgart 1961, 34 f. Und: "Für die Beurteilung seiner philosophischen Theologie ist wichtiger, daß er das Sein, und zwar in dem vollen expliziten Sinne, mit Gott gleichsetzt." Weischedel, W.: Paul Tillichs philosophische Theologie, a.a.O., 35.

27 Vgl. dazu die Aussage Weischedels: "Der hier auftauchende Seinsbegriff ist ersichtlich nicht ontologischen, sondern soteriologischen Ursprungs; er betrifft Heil und Unheil des Menschen. Der Übergang von der Philosophie zur Theologie vollzieht sich also nicht bruchlos." Weischedel, W.: Paul Tillichs philosophische Theologie; a.a.O., 36.

28 S.Th. I, 193.

29 Vgl. dazu das Zitat von Weischedel: "Gleichwohl bringt Tillich den Glauben an die Macht des Seins in Zusammenhang mit dem Gedanken Gottes. Hier allerdings trennt sich sein Weg von dem Heideggers. Während dieser es aufs schärfste abweist, irgendwelche theologischen Elemente in sein Andenken an das Sein aufzunehmen, identifiziert Tillich die im Glauben erfahrene Macht des Seins mit Gott." Weischedel, W.: Denker an der Grenze; a.a.O., 12.

30 Vgl. dazu auch das Werk P. Tillichs: Biblische Religion und die Frage nach dem Sein; in: G.W. V, 138-184.

31 Vgl. dazu die Zitate von Tillich: "'Persönlicher Gott' bedeutet nicht, daß Gott eine Person ist. Es bedeutet, daß Gott der Grund alles Personhaften ist und in sich die Macht des Personhaften trägt." S.Th. I, 283. Und: "Das Sein

Gottes ist überpersönlich. Aber 'überpersönlich' ist nicht 'unpersönlich' ... " S.Th. II, 18. Weischedel bemerkt dazu: "In diesem transzendierenden Begriff der Überpersönlichkeit erblickt Tillich die Möglichkeit, den unpersönlichen Gott der philosophischen Theologie mit dem persönlichen Gott der Offenbarung zusammenzuschließen." Weischedel, W.: Denker an der Grenze, a.a.O., 13.

32 Vgl. das Zitat von Weischedel: "Demgemäß ist auch die These, 'daß, wo immer der logos am Werk ist, er mit der christlichen Botschaft übereinstimmt', und daß 'keine Philosophie, die dem universalen Logos gehorsam ist, ... im Widerspruch zu ... dem logos, der Fleisch geworden ist', stehen kann, nicht eine Sache philosophischer Einsicht, sondern der 'christliche Anspruch'." Weischedel, W.: Paul Tillichs philosophische Theologie; a.a.O., 40.

33 Vgl. das Zitat von Weischedel: "Wenn er (Tillich) also das eine Mal im Gedanken des Gottes über Gott dem philosophischen Denken Macht über den Glauben an den persönlichen Gott gibt, und wenn er das andere Mal die Offenbarung in Jesus Christus zum Herrn über die Philosophie macht, dann heißt das nicht, daß er das eine um des anderen willen aufgegeben hätte. Es besagt vielmehr, daß er die Dialektik des Denkens und Existierens auf der Grenze in allen ihren Konsequenzen ausgehalten hat." Weischedel, W.: Denker an der Grenze; a.a.O., 16.

34 Vgl. das Zitat: "Alles was über Gott gesagt werden kann, ist symbolisch." S.Th. II, 15.

35 Coreth, E.: Metaphysik; Innsbruck ^{3}1980.

36 Vgl. das Zitat: "Die dynamische Hinordnung des endlichen Geistes auf die Unendlichkeit des Seins geht also notwendig über alles endliche Seiende hinaus auf die Unendlichkeit des absoluten Seins. Dieses ist das unbedingte Worauf-hin des endlichen Geistes. Nur weil und insofern der endliche Geist in seiner virtuellen Unendlichkeit immer und notwendig ausgreift nach der aktuellen Unendlichkeit des absoluten Seins, hat er das Sein überhaupt zum Hori-

zont seines geistigen Selbstvollzuges und kann innerhalb dieses Horizonts Seiendes als das, was es 'ist', fragend und wissend erreichen. Fragt er aber nach Seiendem und weiß er um Seiendes, so setzt er im Vollzug solchen Fragens und Wissens, wenn auch unthematisch, den Horizont des Seins als Bedingung der Möglichkeit des Vollzugs voraus. Und er setzt, ebenso unthematisch, als unbedingte Bedingung des Seinshorizonts, somit als unbedingte Bedingung des Vollzugs das absolute Sein voraus." Coreth, E.: Metaphysik; a.a.O., 288 f.

37 Vgl. Rahner, K.: Hörer des Wortes; München 1963, 81-83. Vgl. die Fragestellung Rahners: " ... worauf transzendiert das menschlich vorgreifende Erkennen in der Erfassung seines Einzelobjektes? Für die s o gestellte Frage legen sich drei Grundtypen einer möglichen Antwort nahe: Die Interpretation des Vorgriffs auf das 'Nicht' der transzendentalen Grenzerfahrung geschieht 1. in einer Verabsolutierung dieses Nicht zum Nichts als der eigentlichen, immer neu aufzudeckenden 'Wahrheit' des Begegnenden; 2. in einer ständigen Verbergung dieses Nicht als des grundsätzlich Unthematisierbaren; 3. dadurch, daß diese transzendentale Erfahrung des Nicht ausgewiesen wird als die Weise, in der die absolute Positivität, ständig sich entziehend und s o den Geist gerade auf sich ziehend, anwest." Rahner, K.: Hörer des Wortes; a.a.O., 80.

38 Rahner, K.: Hörer des Wortes; a.a.O., 81 f.

39 Rahner, K.: Hörer des Wortes; a.a.O., 83.

40 Tillich gebraucht diese Ausdrücke im letzten Kapitel seiner Schrift "Mut zum Sein" (G.W. XI, 137-139) und bezieht sich ausdrücklich erklärend darauf in S.Th. II, 18 f.

41 Rahner formuliert diesen Zusammenhang begründend umgekehrt: "Nur wenn das Sein des Seienden von vornherein 'Logos' ist, kann der Fleischgewordene 'im Worte' sagen, was in den Tiefen der Gottheit verborgen liegt." Rahner, K.: Hörer des Wortes; a.a.O., 70.

42 Track, J.: Der theologische Ansatz Paul Tillichs; Göttingen 1975, 278.

43 Track, J.: a.a.O., 365.

44 Ebenda.

45 Ebenda.

46 Track, J.: a.a.O., 373.

47 Schmidt, E.: Gedanken zu P. Tillichs philosophischer Theologie; in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 5 (1963), 118.

48 Rahner, K.: Hörer des Wortes; a.a.O., 213.

49 Rahner, K.: a.a.O., 216. Vgl. dazu auch das Zitat: "Und es hat sich ... gezeigt, daß ein richtig verstandener 'Intellektualismus' ... weniger in Gefahr ist, die Offenbarung zu einem innermenschlichen, zum Wesen des Menschen gehörenden Vorkommnis zu machen, als dies in einer Religionsphilosophie der Fall ist, die Gefühl, Erlebnis und ähnliches zum eigentlichen Ort der Religion macht." Ebenda.

50 Diese kritische Frage stellt auch J. Schmitz an Tillich indem er schreibt: "Man wird wohl nicht bestreiten können, daß die Offenbarung über die Fragen und Verstehensmöglichkeiten, die sich für den Menschen aus seinem Selbst- und Weltverständnis ergeben, nicht einfach hinweggehen kann, daß sie sie vielmehr voraussetzen muß, weil der Mensch sich nur mit ihrer Hilfe über den Offenbarungsaufruf klar werden kann. Aber ist damit auch schon so ganz selbstverständlich mitgegeben, daß die Offenbarung sich in der Beantwortung dieser Fragen erschöpft und nicht darüber hinausgehen kann? Ist es von vorhnherein ausgeschlossen, daß der Offenbarungsanruf selbst neue Möglichkeiten hervorbringen oder selbst Fragen aufwerfen kann, die der Mensch von sich aus im Ganzen der menschlichen Erfahrung und ihrer mannigfaltigen Ausdrucksformen nicht zu entdecken vermag?" Schmitz, J.: Die apologetische Theologie Paul Tillichs; Mainz 1966, 272 f.

51 S.Th. I, 238.

52 G.W. VIII, 210.

53 Die daraufhin befragten Autoren sind: W. Weischedel, T. Wernsdörfer, G. Hammer, H. Röer, J. Schmitz, E. Rolinck, J. Track und G. Wenz.

54 Rolinck, E.: Geschichte und Reich Gottes; München-Paderborn-Wien 1976, 190, Anm. 63.

55 S.Th. II, 48.

56 Siehe S.Th. II, 35-52. In dieser Beschreibung unterscheidet Tillich die Voraussetzungen für den Übergang, die Motive für den Übergang, das Ereignis selbst und die Folgen.

57 Vgl. dazu S.Th. I, 295. II, 36, 52.

58 S.Th. I, 294.

59 S.Th. I, 295.

60 S.Th. II, 52.

61 Ebenda.

62 Siehe dazu E. Coreth, Metaphysik; a.a.O., 178-215. Vgl. bes. das Zitat: "Sein und Wesen kommen in ihrer W i r k u n g s e i n h e i t überein. Denn das Seiende in seiner Einheit und Ganzheit, d.h. in allem, was es ist, ist sowohl durch das Sein als auch durch das Wesen bestimmt. Das eine und ganze Seiende 'ist', es ist im Sein und durch das Sein als wirklich seiend gesetzt; das Sein ist der innere Grund seines Wirklichseins oder Gesetztseins. Und das eine und ganze Seiende ist ein solches und nicht ein anderes, es ist in allem, was es ist, durch sein Wesen bestimmt, d.h. in einem bestimmt begrenzten Seinsgehalt gesetzt. Das Seiende ist die Einheit von Sein und Wesen." Coreth, E.: a.a.O., 209.

63 Vgl. dazu das Zitat: "Das Seiende, sofern es durch die Prinzipien Sein und Wesen ursprünglich gesetzt und bestimmt ist, heißt in der Sprache der philosophischen Tradition S u b s t a n z ." Coreth, E.: a.a.O., 228.

64 Coreth, E.: a.a.O., 228.

65 Siehe dazu Coreth, E.: a.a.O., 216-230.

66 Siehe dazu Coreth, E.: a.a.O., 392 f.

67 Vgl. dazu auch die Bemerkung von A. Seigfried: "Trotz des ausdrücklichen Bemühens Tillichs, scheint es ihm nicht zu gelingen, den Idealismus ganz hinter sich zu bringen. Mag er noch so sehr die Freiheit Gottes gegenüber seiner Schöpfung und die Freiheit des Menschen 'gegen seine wesenhafte Einheit mit Gott' (Vgl. G.W. III, 84 f.) zu handeln betonen, Schöpfung, Fall und Erlösung erscheinen doch als drei Stadien im göttlichen Lebensprozeß." Seigfried, A.: Die Gottesbeweise als Ausdruck der Gottesfrage; Essen 1978. 110.

68 G. Hammer stellt eine "bei Tillich spürbare negative Tendenz in der Behandlung der Säkularisierungsproblematik" (Hammer, G.: Profanisierung; Innsbruck 1973, 153) fest. Auch spricht G. Hammer kritisch über Tillich von einer "Unterbietung positiver theologischer Wertung des säkularen Menschen." Hammer, G.: a.a.O., 168.
H. Röer schreibt: "(Es) bleibt die Frage ..., ob Tillich nicht so sehr von der Gefahr, es könne sich etwas Endliches an die Stelle des Unendlichen setzen, gebannt war, daß er die tatsächliche Bedeutung des Endlichen nicht genügend in den Blick bekam." Röer, H.: Heilige - profane Wirklichkeit bei Paul Tillich; a.a.O., 299.
Ebenfalls H. Röer: "Zweifellos hat Tillich Recht, wenn er betont, die endliche Wirklichkeit - insbesondere der Mensch - gewinne ihre Größe und Würde nur aus ihrer Beziehung zu Gott, aus ihrer Fähigkeit zur Selbst-Transzendierung. Aber uns scheint, daß der Akzent zu einseitig auf der Transzendierung liegt. Er sieht zu wenig, daß diese Bewegung das Selbst nicht nur voraussetzt, sondern daß es eine bleibende Bedeutung in ihr hat, ja selbst durch diese Bewegung zur Vollendung gelangt." Röer, H.: a.a.O., 304.

69 Vgl. dazu das Zitat aus A. Seigfried: "Tillich gibt auch einen Grund an, warum der Mensch überhaupt von Gott sprechen kann. Er findet diesen Grund in der existentiellen menschlichen Erfahrung. Sie sagt uns ja, daß wir uns vorfinden sowohl als Getrennte als auch als solche, die in fragmentarischer Teilhabe mit dem Sein-Selbst leben. Die Trennung erzeugt Angst, welche allerdings durch den der Partizipation entstammenden

Mut überwunden werden kann." Seigfried, A.: Die Gottesbeweise als Ausdruck der Gottesfrage; a.a.O.,110.

70 So meint A. Seigfried: "Auch bei Thomas von Aquin und in der Scholastik wird Gott als das Sein-Selbst (Esse Ipsum) bezeichnet. Doch spätestens die Spätscholastik betrachtet die Relation zwischen dem Ens und dem Esse Ipsum mehr unter dem Aspekt eines Kausalverhältnisses als dem einer allgemeinen Partizipation. Unter dem Partizipationsaspekt fällt es ungemein schwer, die ontologische Differenz zwischen dem Sein-Selbst und dem Seienden zu wahren. Die Transzendenz Gottes kommt so in Gefahr. Auch Tillich ist sich dieser Schwierigkeit bewußt, wenn er darauf hinweist, daß Gott als Grund des Seins ... zu sehen ist." Und Seigfried bemerkt kritisch weiter: "Das Problem der ontologischen Differenz, zwischen I m m a n e n z und T r a n s z e n d e n z , macht Tillich sehr zu schaffen ... Tillichs Lösung dieses Problems kann ... bloß eine vorläufige sein ..." Seigfried, A.: a.a.O., 110.
Vgl. zur Gefahr des Pantheismus bei Tillich auch den Hinweis von G. Hammer: "Tillich gefährdet entgegen seiner Absicht die Transzendenz Gottes durch die Interpretation der biblischen Gotteslehre mit ontologischen Kategorien. Dabei liegt die eigentliche Ursache im Verzicht auf den kosmologischen Weg. Wird nämlich Gott als Sein-Selbst gesehen, an dem alles Geschaffene partizipiert, und wird das Kausalverhältnis vernachlässigt, ist die pantheistische Gottesvorstellung und die Vergöttlichung alles Seienden nahezu unvermeidlich." Hammer, G.: Profanisierung; a.a.O., 156.
G. Hammer folgt in dieser Aussage J. Schmitz, der meint, daß auch bei Tillich das "Partizipationsverhältnis nicht durch den Schöpfungsgedanken, der ja gerade ein Kausalverhältnis im Unterschied zum allgemeineren Grund-Folge-Verhältnis in höchster Potenz besagt, differenziert wird". Unter dem starken Verdacht einer pantheistischen Gott-Welt-Beziehung bei Tillich glaubt J. Schmitz weiter sagen zu können: "Die Transzendenz Gottes kommt darum nach Tillich letztlich nur noch in der 'Freiheit des Geschöpfes, gegen seine wesenhafte Einheit mit Gott ... handeln' (S.Th. I, 294)

zu können, zum Ausdruck." Schmitz J.: Die apologetische Theologie Paul Tillichs; a.a.O., 277.

71 Siehe Track, J.: Der theologische Ansatz Paul Tillichs; a.a.O., 406-411. Vgl. besonders das Zitat: "Aber durch Tillichs Erklärung der Sünde ist ihm jenes Denkmodell versperrt, das zugleich Gottes alleiniges Handeln und das freie Ja des Menschen zu diesem Handeln Gottes und dem Willen Gottes zusammendenken kann." Track, J.: a.a.O., 409.

72 Siehe Wenz, G.: Subjekt und Sein; a.a.O., 270-302; bes. 292-300. Als Zentralpunkte der Interpretation der Christologie Tillichs durch Wenz vgl. folgende Zitate: "Die elementare Grundlage der Tillichschen Aussage bildet die auch das gesamte übrige System prägende und fundierende Distinktion von Essenz und Existenz. Neuartig erscheint zunächst, daß Tillich essentielles Sein als 'ewige Gott-Mensch-Einheit' (S.Th. II, 160; G.W. VIII, 212) bezeichnet ... Die Inkarnation nun ist nichts anderes als eben 'die Manifestation dieser Einheit als Neues Sein' (G.W. VIII, 213). Im Neuen Sein ist die essentielle Einheit des Getrennten nicht mehr nur potentiell, sondern aktuell." Wenz, G.: a.a.O., 293. Wenz stellt fest: "Mit dem Begriff der Wesenserscheinung, der Wesensmanifestation ist die fundamentale Struktur der Tillichschen Christologie gegeben." Wenz, G.: a.a.O., 294. Es ist verständlich, wenn Wenz hier große Vorbehalte gegenüber der Christologie Tillichs anmeldet.

73 Pannenberg, W.: Grundzüge der Christologie; Gütersloh ^{2}1966, 28, Anm. 41. (Zitiert nach Wenz, G.: a.a.O., 297.)

74 Zum geschichtlichen Hintergrund der philosophischen Anthropologie siehe: Coreth, E.: Was ist der Mensch?; Innsbruck ^{3}1980, 21-52.

75 J.B. Metz hebt in seinem Buch "Christliche Anthropozentrik" (München 1962) hervor, philosohiegeschichtlich sei in formaler Hinsicht durch Thomas von Aquin eine "epochale Wende" eingeleitet worden. Metz schreibt: "Die griechische Denkform ist kosmozentrisch, die thomanische anthropozentrisch." (A.a.O., 47). Im Werk des

Thomas von Aquin beginne sich jene Denkform zu gestalten, in deren allmählicher expliziter Entfaltung sich die Philosophie der Neuzeit von der des Altertums unterscheide. Im thomanischen Denken vollziehe sich "jene Kehre von der griechischen Kosmozentrik, unter der Offenbarung vor-läufig rezipiert wurde, zur christlichen Anthropozentrik ..., die Wende von der Gegenständlichkeit zur Subjektivität ..., von einem objektivistischen zu einem transzendentalen, von einem ontischen zu einem onto-logischen Verständnis des Subjektes, von der Welt zum Menschen, von der Natur zur Geschichte, von der abstrakten zur konkreten Allgemeinheit, von der statisch-räumlich-dinghaften zur temporal-personalen Anschauung - und diese 'anthropozentrische Wende' der Denkform bzw. des Seinsverständnisses entspricht den 'philosophischen Ansprüchen des Christentums'" (a.a.O., 111.). Es steht wohl außer Zweifel, daß bei Thomas von Aquin der neuen christlichen Weltsicht entsprechend über den Menschen gegenüber dem antiken Griechentum in entscheidend neuer Weise gedacht wird. Die entscheidenden Punkte dieser Wende sind aber vor Thomas von Aquin bereits bei Augustinus gegeben, was Metz in seinem Buch übersieht.

76 Coreth, E.: a.a.O., 30.

77 Coreth, E.: a.a.O., 33.

78 Siehe: Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos; Bern ^{8}1975. (Ersterscheinung 1928.)

79 Siehe: Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie; Berlin ^{2}1965. (Ersterscheinung 1928.)

80 Rahner, K.: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin; München ^{2}1957.
Ders.: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearb. von J.B. Metz; Freiburg 1971.

81 Müller, M.: Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundprobleme und Aufbau der mittelalterlichen Ontologie; Tübingen 1940.
Ders.: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart; Heidelberg ^{3}1964.
Ders.: Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie als transzendentale Erfahrung; Freiburg 1971.

82 Lotz, J.B.: Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht; Freiburg 1966.
Ders.: Der Mensch im Sein; Freiburg 1967.

83 Siewerth, G.: Die Freiheit und das Gute; Freiburg 1959.
Ders.: Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie; Düsseldorf 1963.

84 Hengstenberg, H.E.: Philosophische Anthropologie; Stuttgart ^{3}1966.

85 Vgl. dazu: Coreth, E.: Was ist philosophische Anthropologie?; in: Zeitschrift für katholische Theologie 91 (1969), 252.

86 Ebenda.

87 Wir beziehen uns dabei auf den Artikel: Coreth, E.: Was ist philosophische Anthropologie?; a.a.O., 252-273. Die Aufgabe einer methodisch-inhaltlichen Begründung philosophischer Anthropologie beschreibt Coreth folgendermaßen: "Wir haben bisher noch keine philosophische Anthropologie, die auf überzeugende Weise ihre wesenseigene Gestalt und Methode gefunden hätte. Man ist sich weder darüber einig, welche Inhalte aus der uferlosen Fülle dessen, was vom Menschen ausgesagt werden kann, in einer Anthropologie, die philosophisch sein will, zu behandeln seien, noch weniger darüber, wie diese ihrem Wesen gemäß methodisch richtig angesetzt werden müsse und in welchem Verhältnis sie demnach - inhaltlich und methodisch - zu allen übrigen, nämlich einzelwissenschaftlichen Anthropologien zu stehen habe." Coreth, E.: Was ist philosophische Anthropologie?; a.a.O., 252.
Zum Methodenproblem der philosophischen Anthropologie siehe auch: Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 9-21.

88 Coreth, E.: Was ist philosophische Anthropologie?; a.a.O., 259.

89 Coreth, E.: a.a.O., 258.

90 Coreth, E.: a.a.O., 261.

91 Ebenda.

92 Coreth, E.: a.a.O., 263.

93 Ebenda.

94 Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 19.

95 Coreth, E.: Was ist philosophische Anthropologie?; a.a.O., 267.

96 Coreth, E.: a.a.O., 272.

97 Ebenda.

98 Coreth, E.: a.a.O., 273.

99 Ebenda.

100 Ebenda.

101 Coreth, E.: Was ist philosophische Anthropolgie?; a.a.O., 267.

102 Zum Begriff "Seele" vgl. die Zitate bei E. Coreth: "(Seele) ist Prinzip geistigen und leiblichen Lebens." Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 145.
"Es (die Seele) ist kein Ding, es kann nicht verselbständigt und vergegenständlicht werden. Es kann nur als transzendental-ontologische Bedingung des realen, vielfach differenzierten und doch wieder zur Einheit zentrierten menschlichen Daseins erreicht und aufgewiesen werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist möglich, was real gegeben ist. Es fordert einen inneren Grund, der die Einheit und Ganzheit des Menschen konstituiert." Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 143.

103 S.Th. III, 35.

104 Vgl. dazu klärend das Zitat von Coreth: "'Seele' bedeutet also etwas, das dem bewußten Selbstvollzug noch grundsätzlich vorausliegt und als solches niemals ins Bewußtsein tritt. Sie ist eine vorgängige Bedingung, ein innerer Grund unseres ganzen Menschseins, darum eine rein metaphysische Größe, die als solche nie erfahren wird, aber als Bedingung der Selbsterfahrung vorauszusetzen ist. Sie ist ... konstitutives Prinzip der Ganzheit des Menschen. Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 163.

105 S.Th. III, 38. Vgl. zu dieser Thematik: S.Th. III, 32-39.

106 Zur Klärung des Begriffes "Ich-Mitte" im Gegensatz zu "Seele" vgl. das Zitat von Coreth: "Daher ist die 'Seele' ... nicht dasselbe wie das 'Ich'. Die S e e l e ist das m e t a p h y s i s c h e P r i n z i p, das die Ganzheit des leiblichen und des geistigen Lebens innerlich begründet. Das I c h dagegen - nicht als 'Ich-Ganzheit', sondern als reine 'Ich-Mitte' verstanden - ist das t r a n s z e n d e n t a l e P r i n z i p, das die Einheit des Bewußtseins bedingt, dem geistigen Selbstvollzug zugrunde liegt und die geistigen Akte des Erkennens, Wollens und Liebens als 'meine' Akte entspringen läßt. Es ist gleichsam der Punkt, an dem die geistige Seele ursprünglich - dem bewußten Vollzug noch vorausliegend - sich selbst reflektiert, Bei-sich-Sein gewinnt oder wie T h o m a s in der 'reditio completa in seipsum' formuliert, zu sich selbst zurückkehrt, d.h. die Identität von Sein und Wissen im Vollzug setzt. Es ist grundsätzlich nicht erfahrbar, auch in ausdrücklicher Reflexion nicht direkt - als Phänomen - erreichbar, ist aber als rein transzendentales Ich der Punkt, an dem sich Bewußtsein konstituiert und ein gelichteter Raum des Bewußtseins öffnet. Es ist daher der apriorische Einheitspunkt und Ursprungsgrund des gesamten Bewußtseinsvollzugs." Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 163 f.

107 Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 140.

108 Zur deutlicheren Begründung vgl. das Zitat von Coreth: "Sie (die Seele) reflektiert sich selbst, gewinnt 'Bei-sich-Sein' und 'Für-sich-Sein' des Geistes d.h. Bewußtsein und Freiheit. Das, was hier geschieht, ist zwar die höchste Möglichkeit, die der Seele als Formprinzip menschlichen Daseins entspringt, aber es ist nicht dieses Formprinzip selbst, das dem geistigen Bewußtseinsvollzug als apriorische Bedingung noch grundsätzlich vorausliegt. Insofern es aber die höchste Fähigkeit ist, die der Seele entspringt und den Menschen in seinem Wesen spezifisch konstituiert, kann man das einheitliche Wesensprinzip der konkreten Ganzheit des Menschen als 'Geist', oder besser als 'geistige Seele' bezeichnen." Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 163.
Hier liegt auch der Grund, warum Coreth selbst in einer neueren Veröffentlichung das Wesen des Menschen als Freiheit entfaltet, ohne ausdrücklich von "Seele" zu sprechen. Siehe: Coreth, E.: Was ist der Mensch?; in: Gordan, P. (Hg): Menschwerden - Menschsein; Graz-Wien-Köln 1983, 41-99.

109 Vgl. dazu das Zitat: "So wie die Kultur der Moralität den Inhalt gibt, so verleiht die Moralität der Kultur letzten Ernst." S.Th. III, 189.

110 Vgl. das Zitat: "Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion." S.Th. III, 285.

111 S.Th. III, 51.

112 Ebenda.

113 Ebenda.

114 Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 168.

115 Vgl. dazu S.Th. III, 37. Bes. das Zitat: "Aber der Mensch kann nicht 'nicht Mensch' sein, wie das Tier nicht 'nicht Tier' sein kann." Ebenda.

116 Vgl. das Zitat: "Der moralische Imperativ fordert, daß das eigene Selbst am Zentrum des anderen Selbst partizipiert und folglich auch dessen individuelle Besonderheiten akzeptiert, auch dann,wenn es mit ihnen nicht übereinstimmt. Diese 'Aufnahme' des anderen Selbst dadurch, daß man an seinem personalen Zentrum teilhat, ist der innerste Kern der Liebe." S.Th. III, 59.

117 Vgl. das Zitat bei Coreth: "Es geht daher im sittlichen Tun nicht allein um innerweltliche Entfaltung des menschlichen Wesens, sondern zugleich - diese begründend, umgreifend und übersteigend - um eine letzte Vollendung, die der Mensch auf Grund seiner ursprünglichen Hinordnung auf das Unendliche nur in Gott als seinem letzten Ziel gewinnen kann." Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 124.

118 Vgl. dazu das Zitat Tillichs: "Religion im weitesten und fundamentalsten Sinn ist Ergriffensein von etwas, das uns unbedingt angeht. Wenn wir Religion in diesem Sinne verstehen, dann ist Religion der Grund aller Kultur. Dann ist Religion das, was allen Kulturschöpfungen die Tiefe, die Unerschöpflichkeit und den letzten Sinn gibt." G.W. IX, 94 f.

119 G.W. IX, 84 und S.Th. III, 285.

120 Vgl. dazu das Zitat: "Für unsere Situation aber war und ist eine andere Aufgabe der theonomen Analyse der Kultur wichtiger: zu zeigen, daß in der Tiefe jeder autonomen Kultur etwas eingeschlossen liegt, das uns unbedingt angeht, etwas Unbedingtes und Heiliges. Die Aufgabe besteht darin, den Stil einer autonomen Kultur in all ihren charakteristischen Ausdrucksformen zu entziffern und deren verborgene religiöse Bedeutung zu finden." G.W. IX, 85.

121 Vgl. dazu das Zitat: "Eine heteronome Kultur dagegen unterwirft die Formen und Gesetze des Denkens und Handelns den autoritären Kriterien einer Religion oder einer politischen quasi-Religion sogar um den Preis der Zerstörung der rationalen Strukturen." G.W. IX, 84.

122 Sowohl H. Röer wie G. Hammer kommen in ihren oben erwähnten Untersuchungen zum Thema "Profanität" bzw. "Säkularität" bei Tillich zu entsprechenden kritischen Feststellungen. Siehe Röer, H.: Heilige - profane Wirklichkeit bei Paul Tillich; a.a.O., 299-306 und: Hammer, G.: Profanisierung; a.a.O., 168-170.

123 G.W. IX, 94.

124 Religion im engeren Sinne faßt Tillich so zusammen: "All dies geschieht in der konkreten Religion, in dem was für gewöhnlich Religion genannt wird - auf christlichem Boden in dem, was wir Kirche nennen: eine Priesterschaft, Formen des Lebens, juristische Gesetze, künstlerische Traditionen, theologische Ideen und all das, was zur konkreten Religion gehört." G.W. IX, 95.

125 G.W. IX, 96.

126 S.Th. III, 456.

127 Henel, I.C.: Schleiermacher und Tillich; in: Religion des konkreten Geistes. Friedrich Schleiermacher und Paul Tillich; Stuttgart 1968, 39-60. Bereits die Formulierung Tillichs: "Religion ist das, was uns unbedingt angeht" und Schleiermachers Aussage: "Religion ist das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit", lassen die große Ähnlichkeit beider Denker in ihrer Religionsauffassung erkennen.

128 Henel, I.C.: Schleiermacher und Tillich; in: Religion des konkreten Geistes; a.a.O., 42.

129 Vgl. dazu das Zitat von Coreth: "Die menschliche Transzendenz ist ursprünglich eine transzendentale Größe, eine Bedingung der Möglichkeit des gesamten spezifisch menschlichen Selbstvollzugs, und wird als solche unthematisch miterfahren in der menschlichen Selbst- und Welterfahrung. Soll sie thematisch werden, ausdrücklich zum Bewußtsein kommen und frei vollzogen werden, so muß sie sich im Medium unseres menschlichen Sprechens und Handelns vermitteln, sie muß sich ausdrücken und auswirken, sich konkretisieren und objektivieren. Das geschieht im religiösen Sprechen und Han-

deln." Coreth, E.: Was ist der Mensch?; a.a.O., 202.

130 Vgl. dazu das Zitat von Coreth: "Der eigentliche religiöse Akt liegt aber in der freien Hinwendung des Menschen zu Gott, also in einem Willenselement der Verehrung und eigenen Unterwerfung, der Anbetung, des Vertrauens und der Liebe ... Jedenfalls ist ... das religiöse Verhalten der ganzheitlich menschliche Bezug auf den absoluten Seinsgrund." Coreth, E.: a.a.O., 200.

131 Der kritische Dialog zwischen Theologie und Tiefenpsychologie, wie er durch Tillich geführt wurde, vermittelte beiden Wissenschaften Bereicherungen. Siehe dazu: Allwohn, A.: Psychotherapie und Theologie bei Paul Tillich; in: Wege zum Menschen 24 (1972), 126-132.

132 Reitz, R.: Paul Tillich und New Harmony; Stuttgart 1970, 117 f.

133 Reitz, R.: a.a.O., 119.