

Paul Tillich
Main Works / Hauptwerke
Volume 1 / Band 1



Paul Tillich
Main Works / Hauptwerke

Edited by / Herausgegeben von
Carl Heinz Ratschow

with the collaboration of / unter Mitarbeit von
John Clayton, Gert Hummel,
Theodor Mahlmann, Michael Palmer,
Robert P. Scharlemann, Gunther Wenz

Volume 1 / Band 1

1989
De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH
Berlin · New York

Paul Tillich

Philosophical Writings

Philosophische Schriften

Edited by / Herausgegeben von
Gunther Wenz

1989
De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH
Berlin · New York

Printed on acid free paper
(aging-resistant pH 7, neutral)

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Tillich, Paul:

Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk.

NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung]

Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz. - 1989.

ISBN 3-11-011533-6

NE: Wenz, Gunther [Hrsg.]

© 1989 by Walter de Gruyter & Co., Berlin

Printed in Germany

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

(Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Umschlaggestaltung: Rudolf Hübler, Berlin

Satz und Druck: J. F. Steinkopf Druck+Buch GmbH, Stuttgart

Einband: Verlagsbuchbinderei Dieter Mikolai, Berlin

Contents / Inhalt

Preface. <i>Carl Heinz Ratschow</i>	IX
Vorwort. <i>Carl Heinz Ratschow</i>	XII
Einführung in Paul Tillichs philosophische Schriften. <i>Gunther Wenz</i>	1
An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writings. <i>Gunther Wenz</i>	11
1. Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung (1912)	21
2. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923)	113
3. Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis (1926)	265
4. Philosophie und Schicksal (1929)	307
5. Begriff und Wesen der Philosophie (1930)	341
6. Wissenschaft (1931)	349
7. Existential Philosophy (1944)	353
8. Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition (1955)	381
9. Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes (1955)	391
10. The Nature and the Significance of Existentialist Thought (1956)	403
11. Philosophical Background of my Theology (1960)	411

On the form of this edition

The various printed forms of a text are marked by capital letters in chronological sequence (A, B . . . etc.).

Usually, A is the basis for the printed edition.

In the printed edition, variants are documented in the text by elevated small letters. These enclose the changed words, parts of sentences or sentences. The place of insertions is also noted in the same way. These letters are repeated in the annotations, and the variant is described. Then the text of the variant follows after a colon.

Examples:

Text: ^abreaks forth^a

Annotation: a-a In B: breaks in.

Text: In^a

Annotation: a Behind this word in B there is inserted: . . .

Text: ^aultimate concern^a

Annotation: a-a In B this is in spaced type.

Whenever Tillich in a later form supplemented the text with annotations, these are noted in the text by elevated numbers. The numeration corresponds to the form of the text from which it is derived.

Example:

Text: breaks forth¹

Annotation: 1 In B there is the following annotation: . . .

In contrast, the annotations of the printed text are left in the text.

The italicized page numbers in this volume refer to the pagination of the respective writing employed. Orthography and punctuation have been adapted to present-day usage wherever this has appeared necessary in regard to comprehension. Further references can be found in the editorial remarks preceding the individual texts.

Zur editorischen Gestaltung der Ausgabe

Die verschiedenen gedruckten Fassungen eines Textes sind in chronologischer Reihenfolge mit Großbuchstaben gekennzeichnet (A, B . . . etc.).

In der Regel ist A die Druckvorlage.

Abweichungen von der Druckvorlage sind im Text so dokumentiert, daß hochgestellte Kleinbuchstaben die geänderten Worte, Satzteile oder Sätze einschließen. Auch der Ort von Einfügungen wird so kenntlich gemacht. In den Anmerkungen werden diese Buchstaben wiederholt und die Variante zunächst beschrieben. Der Text der Variante folgt nach einem Doppelpunkt.

Beispiele:

Text: ^ahervorbricht^a

Anmerkung: a—a In B: hereinbricht.

Text: In^a

Anmerkung: a In B hinter diesem Wort eingefügt: . . .

Text: ^aultimate concern^a

Anmerkung: a—a In B gesperrt.

Hat Tillich in einer späteren Fassung den Text durch Anmerkungen ergänzt, so sind diese im Text durch hochgestellte Ziffern gekennzeichnet. Die Numerierung entspricht der der Fassung, aus der sie entnommen ist.

Beispiel:

Text: hervorbricht¹

Anmerkung: 1 In B folgende Anmerkung: . . .

Die Anmerkungen der Druckvorlage sind dagegen beim Text belassen.

Die schräg gedruckten Seitenzahlen in diesem Band verweisen auf die Paginierung der jeweiligen Druckvorlage. Orthographie und Interpunktion wurden, wo es aus Verständnisgründen nötig schien, dem heutigen Brauch angeglichen. Weitere Hinweise sind editorischen Vorbemerkungen zu den Einzeltexten zu entnehmen.

Preface

On the occasion of Paul Tillich's 100th birthday we have decided to publish his "Main Works." The celebrations of this special date both in Europe and America showed the extent to which his work continues to inform discussion within such diverse areas as the philosophy of culture, the philosophy of religion, and theology. Above all it became clear that Paul Tillich's life work cannot simply be appropriated and admired. Rather, it stimulates one to further reflection. Indeed, it demands to be thought through anew, thus enabling scholarship to move forward. Tillich did not leave behind a finished system which one could simply endorse. Rather, he provides impulses for further thought. This peculiarity of his work has continued to be effective even after his becoming more and more a figure of history.

For this reason the editors and the publisher believe it worth the effort, after the "Collected Works," to take a new step forward in order to retain the contemporary relevance of Paul Tillich's works. The difficulties associated with this are not small. They arise especially from the fact that, first of all, Paul Tillich's work largely takes the form of public lectures or other occasional pieces; only rarely does it find expression in something more grand. Secondly, because of Tillich's move to North America, his German writings were translated into English and his English writings into German. In the process they were also transformed, primarily by Tillich himself.

In planning this new Tillich edition we proceed on the basis of experiences gathered in the editing of the "Collected Works." The "Collected Works," which appeared in 14 volumes and 6 additional volumes between 1959 and 1983, attempted to make available all of Tillich's writings. This principle was understandable. Yet it turned out that a complete edition was not possible. Much was printed which did not deserve to be printed since it was tied merely to a particular situation. The "Collected Works" also attempted to publish all the writings in German. The translations, which could not all be done by one person, gave rise to new sources of error, thereby impeding the scholarly treatment of Paul Tillich's work. A third problem lay in a peculiar feature of Tillich's works: namely, many writings went through three to four transformations. Which form should one choose?

This edition of Paul Tillich's "Main Works" has learned from the above. In doing so, the following principles have been adopted:

1. All the numerous little occasional writings and lecture manuscripts do not need to be reprinted. Only the main works of Paul Tillich should be made available again. Of course, a subjective decision lies behind any such "selection." Yet the deliberations of the editors showed that a consensus could quickly be gained in this respect. In the various areas of Paul Tillich's endeavors, one can divide with great plausibility the fundamentally important from the unimportant. The "Main Works" are organized according to the central areas of Tillich's endeavors: philosophy, the philosophy of culture, social philosophy, the philosophy of religion, religious and theological writings. Tillich's main writings can be appropriately divided up into these six areas and can be clearly arranged according to the date of their publication.

2. We were of the opinion that we should print all writings according to the form of their first publication and compare these texts with versions published subsequently by Tillich. This accounts for the bilingual character of the work. It corresponds to the author's path in life, and especially to scholarly responsibility. The basic decision to print the text as it was first published requires the documentation of later editions, as well as translations, with their variants. It also requires that each individual work be accompanied by a short sketch of the history of its development and the text. Only under this condition will it be possible to produce a basis for scholarly work on Paul Tillich's writings. No edition can alter the fact that Paul Tillich himself worked free of any care in regard to terminology. Because of this, central concepts such as "ontology" and "religion" are explained differently in different writings. Yet this way of using concepts by Paul Tillich will become fully evident only in this edition.

3. In the preliminary discussions regarding this edition of Tillich's "Main Works," it became clear that, in order to make his thought accessible to contemporary readers, it would be necessary to preface each volume with a substantial survey characterizing Tillich's approach to the individual areas of interest. These introductions to the volumes are also bilingual, in keeping with the character of the edition. Like a guide through the volume, they seek to characterize Tillich's basic insights in respect to each subject area. The selection of the individual writings is also explained in these introductions to the individual volumes. Taken together, these introductions can serve as a good "introduction," especially for students who are beginning their study of Tillich. For the Tillich specialist, these introductions to the volumes can present a comprehensive

evaluation of each area of Paul Tillich's work according to its peculiar qualities in method and content.

In publishing the "Main Works" of Paul Tillich in a bilingual edition, i. e. in the language in which Tillich wrote each piece, and in the original form, including notes on later changes, we hope to provide a solid basis for scholarly work on Paul Tillich. We also believe, however, that this edition can provide a common basis for Tillich scholarship in North America and Europe. A number of different versions of Tillich's works now circulate in America and Europe. Yet we need a common textual basis for international Tillich scholarship. This necessity was widely recognized amongst the European and North American Tillich scholars who participated in the "Academic Symposium" held in Frankfurt on the Main to commemorate the 100th anniversary of Paul Tillich's birth. We hope to meet this need with this edition, and thus to be of aid to a further international communication of Tillich scholarship.

Carl Heinz Ratschow

Vorwort

Zu dem 100. Geburtstage von Paul Tillich haben wir die Herausgabe seiner Hauptwerke beschlossen. Die Feiern zu dem 100. Geburtstag in Europa wie in Amerika haben gezeigt, wie das Werk Paul Tillichs aus der kulturphilosophischen, religionsphilosophischen wie theologischen Arbeit nicht mehr wegzudenken ist. Zumal wurde deutlich, daß Paul Tillichs Lebenswerk nicht einfach übernommen und bewundert werden kann, sondern daß es zu weiterem Nachdenken anregt, daß es selbst immer erneut umgedacht sein will und damit Forschung in Bewegung hält. Tillich hat kein in sich abgerundetes Werk hinterlassen, das man nur übernehmen könnte, sondern er gibt Anstöße zum Weiterdenken. Diese Eigenart seines Werkes bleibt auch wirksam, wo er selbst mehr und mehr zur historischen Figur wird.

Darum, so meinen Herausgeber und Verlag, lohnt es sich, nach den „Gesammelten Werken“ einen neuen Vorstoß zu machen, das Werk Paul Tillichs gegenwärtig zu halten. Die Schwierigkeiten dabei sind nicht gering. Sie bestehen zumal darin, daß erstens das Werk Paul Tillichs sich in sehr vielen kleinen Vortrags- und Gelegenheits-Manuskripten präsentiert und nur wenige größere Veröffentlichungen vorliegen und daß zweitens durch den Übergang Tillichs nach Nordamerika seine deutschen Schriften ins Englische und seine englischen Schriften ins Deutsche übersetzt wurden und dabei auch noch – weithin von ihm selbst – verändert wurden.

Bei dem Plan dieser neuen Tillich-Ausgabe gehen wir aufgrund der Erfahrungen bei der Edition der „Gesammelten Werke“ vor. Die „Gesammelten Werke“, die in 14 Bänden und 6 Zusatzbänden 1959 – 1983 erschienen, haben versucht, möglichst alle Schriften Tillichs zu veröffentlichen. Dieses Prinzip war verständlich. Aber es ergab sich, daß doch keine Vollständigkeit möglich war und daß vieles abgedruckt wurde, was den Druck nicht verdiente, da es nur einer bestimmten Situation zugehörte. Die „Gesammelten Werke“ haben zudem versucht, alle Schriften in deutscher Sprache erscheinen zu lassen. Mit den Übersetzungen, die von nur einer Person nicht zu leisten waren, traten neue Fehlerquellen auf, die ein wissenschaftliches Umgehen mit dem Werk Paul Tillichs erschweren. Ein drittes Problem lag in der Eigenart der Werke Tillichs, daß nämlich viele Schriften drei bis vier Veränderungen erfuhren. Welche Gestalt sollte man wählen?

Die Ausgabe der Hauptwerke Paul Tillichs hat aus diesen Erfahrungen gelernt. Dabei ergaben sich folgende Gestaltungsgrundsätze:

1. Alle die vielen kleinen Gelegenheits-Schriften und Vortrags-Manuskripte brauchen nicht erneut gedruckt zu werden. Nur die Hauptwerke Paul Tillichs sollten wieder zugänglich gemacht werden. Freilich liegt in solcher „Auswahl“ eine subjektive Entscheidung. Aber die Besprechungen der Herausgeber zeigten, daß darüber rasch ein Konsens herzustellen war. Man kann für die verschiedenen Sachgebiete im Wirken Paul Tillichs das grundlegend Wichtige mit großer Plausibilität vom Unwichtigen scheiden. Die Hauptwerke gehen dabei nach zentralen Sachgebieten im Wirken Tillichs vor: Philosophie, Kulturphilosophie, Sozialphilosophie, Religionsphilosophie, Religiöse und Theologische Schriften. Unter diesen sechs Gebieten lassen sich die Hauptschriften Tillichs gut ordnen und nach ihrem Erscheinungsdatum übersichtlich wiedergeben.

2. Wir waren der Meinung, daß wir alle Schriften nach dem Wortlaut ihres ersten Erscheinens neu kollationieren und abdrucken sollten. Damit ist die Zweisprachigkeit des Werkes gegeben. Sie entspricht dem Lebensweg des Autors und zumal der wissenschaftlichen Verantwortbarkeit. Die grundsätzliche Entscheidung dafür, den zuerst veröffentlichten Text abdrucken, verlangt, spätere Editionen wie Übersetzungen in ihren Abweichungen zu dokumentieren und jedem einzelnen Werk eine kurze Skizze über seine Entstehungs- und Textgeschichte beizugeben. Nur unter dieser Voraussetzung wird es möglich sein, eine Grundlage für die wissenschaftliche Arbeit an dem Werk Paul Tillichs zu geben. Die Tatsache, daß Paul Tillich selbst terminologisch unbekümmert arbeitete, daß dadurch zentrale Begriffe wie z. B. „Ontologie“ oder „Religion“ in verschiedenen Schriften verschieden zu erklären sind, läßt sich durch keine Edition ändern. Aber dieser Umgang Paul Tillichs mit seinen Begriffen wird sich auch erst mit dieser Ausgabe wirklich erheben lassen.

3. In den Vorbesprechungen zu der Edition der Hauptwerke Paul Tillichs ergab sich die Notwendigkeit, dem Benutzer der Ausgabe dadurch eine Erleichterung zu geben, daß jedem Band, d. h. jedem Sachgebiet, eine einleitende Charakterisierung dieses Gebietes in seiner Behandlung durch Tillich vorangestellt wird. Diese Bandeinleitungen sind ebenfalls zweisprachig, wie es dem Charakter der Ausgabe entspricht. Sie wollen wie ein Führer durch den Band die Grundeinsicht Tillichs in bezug auf dieses Gebiet zu charakterisieren suchen. Aus diesen Bandeinleitungen rechtfertigt sich auch die Auswahl der einzelnen Schriften. Gerade für Studenten, die ein Tillich-Studium anfangen, können diese Einleitungen eine gute Einführung sein. Für den Tillich-Kenner sollten diese Bandeinleitungen

eine zusammenfassende Würdigung dieses Gebietes im Werk Paul Tillichs nach methodischen wie inhaltlichen Eigenarten darstellen.

Wenn wir die Hauptwerke Paul Tillichs nun also zweisprachig, d. h. je in der Sprache, in der Tillich sie geschrieben hat, und nach der ursprünglichen Fassung, wobei spätere Veränderungen vermerkt sind, veröffentlichen, so verbinden wir damit die Hoffnung, der wissenschaftlichen Arbeit an Paul Tillich eine sichere Basis zu geben. Wir meinen aber auch, daß diese Ausgabe der Tillich-Forschung in Nordamerika und in Europa eine gemeinsame Grundlage geben kann. Es sind viele verschiedene Tillich-Nachdrucke in Amerika wie in Europa unterwegs. Wir brauchen aber eine gemeinsame Text-Grundlage für die Tillich-Forschung in Amerika wie in Europa. Dieses Desiderat wurde bei dem „Wissenschaftlichen Paul Tillich Symposion“ in Frankfurt a. M. zum 100. Geburtstag Paul Tillichs, wo nordamerikanische und deutsche, französische, englische und holländische Professoren und Tillich-Kenner versammelt waren, sehr deutlich. Wir hoffen, diese Lücke mit dieser Ausgabe schließen zu können und damit einer weiteren internationalen Kommunikation der Tillich-Forschung hilfreich zu sein.

Carl Heinz Ratschow

Einführung in Paul Tillichs philosophische Schriften

Gunther Wenz

Daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen der gleiche Gott sei, hat Paul Tillich gegen Pascal und zeitgenössische theologische Verächter der Philosophie stets und mit Nachdruck behauptet (vgl. G. W. V, 184). Sein ebenso programmatisches wie biographisch ausweisbares Anliegen, Grenzgänger und Vermittler im Reich der Wissenschaften zu sein, mußte sich daher insonderheit am Verhältnis von Philosophie und Theologie bewähren. Entsprechend stellt die Frage der rechten Bestimmung ihres Zusammenhangs eines der zentralen Probleme Tillichischen Denkens dar. Dabei ist das systematische Bemühen zweifellos auf die Überwindung alternativer Gegensätze ausgerichtet; gleichwohl will die intendierte Integration gegebene Unterschiede nicht nivellieren und das Faktum bestehender Desintegrationen nicht überspielen; angestrebt wird vielmehr eine spannungsvolle Einheit, in der zwar gegenseitige Ausschließlichkeit vermieden, nicht aber die Differenziertheit der Perspektiven und Erfahrungsweisen erledigt wird.

Das gilt um so mehr, als Tillich mit der gesamten Theologengeneration, die nach dem Ersten Weltkrieg beherrschenden Einfluß gewann, das Bewußtsein einer fundamentalen und irreversiblen Autonomiekrise des neuzeitlichen Menschen teilte. In diese Krise war auch die Philosophie, näherhin ihr Anspruch auf Autarkie und unmittelbare Selbstbegründung theoretischer und praktischer Vernunft hineingezogen. In Tillichs frühen Arbeiten zu Schelling deutet sich dies bereits an. Durch den Zufall eines Gelegenheitskaufs schon als Jugendlicher mit dem Schellingschen Gesamtwerk vertraut, erwarb er nach Studienjahren in Berlin, Tübingen und Halle, in denen er sich unter Anleitung vor allem seines Lehrers und Freundes, des Fichte-Forschers Fritz Medicus, intensiv mit Kant und der nachfolgenden klassischen deutschen Philosophie beschäftigt hatte, im Jahre 1912 mit der Untersuchung „*Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*“ (s. u. S. 21ff.) in Halle den Titel eines Lizentiaten der Theologie. Den philosophischen Doktorgrad hatte er bereits zwei Jahre vorher mit einer Dissertation über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“ erlangt (s. u. S. 22f.).

In einer Selbstrezension in den Kantstudien (Bd. 17 [1912], 306f.) hat Tillich den Inhalt seiner theologischen Lizentiatendissertation bündig wie folgt zusammengefaßt: „Identität mit Gott als Prinzip der Mystik und Widerspruch mit Gott als Prinzip des Schuldbewußtseins, das erste notwendig um der Wahrheit willen, das zweite notwendig um der Sittlichkeit willen: das ist das Problem der vorliegenden Arbeit. Mit der historisch-dialektischen Begründung dieses Problems hat es der erste Teil zu tun: dialektisch ist die Begründung, insofern sie die logische

Bewegung jener Begriffe an und für sich und in ihrer Beziehung auf einander im allgemeinen aufzeigt; historisch ist sie, insofern die typischen Gestaltungen des Identitätsbegriffs und seines Gegenteils in der Geschichte aufgewiesen werden. Ausführlicher geschieht dies bei Kant, dessen drei Kritiken nach ihrer Stellung zu den Begriffen Identität und Widerspruch durchforscht werden. Das Ding an sich, das radikale Böse, und das Anorganische, das sind die drei Begriffe, in denen sich das Problem der Identität bei Kant konzentriert und Lösung fordert.

Im zweiten Teil wird die Lösung besprochen, die Schelling in der ersten Hauptperiode seiner Entwicklung, bis zur Vollendung des Identitätssystems, gegeben hat. Es wird gezeigt, wie in den aufeinanderfolgenden Stufen der „Willensmystik“, der „Natur- und Kunstmystik“, der „Mystik der intellektuellen Anschauung“ das Prinzip der Identität sich durchsetzt, fortwährend gehehmt durch die sittlichen Kategorien, schließlich Sittlichkeit und Geschichte zerstörend. Aber eben in dieser höchsten Entfaltung des Identitätsprinzips liegt das Moment des Umschlagens: Mit der „Freiheitslehre“ beginnt Schellings zweite Periode, in der die Synthese beider Begriffe zur Durchführung kommt.

Die prinzipielle Lösung, orientiert an der „Freiheitslehre“, und die religionsgeschichtliche Lösung, orientiert an der „positiven Philosophie“, werden der Reihe nach dargestellt. Das Hauptgewicht liegt auf der prinzipiellen Lösung, in der die ganze Tiefe und Eigenart des Schellingschen Denkens darzustellen versucht wird. Der Wahrheitsgedanke in seiner höchsten Form: Identität des Widerspruchs und das Schuldbewußtsein in seiner tiefsten Form: Gebundenheit auch an den zürnenden Gott vereinigen sich in dieser Lösung, die nur möglich ist, wenn an den Anfang alles Denkens die schwere, weil unendlich tiefe Forderung gestellt wird, das absolute Ja und das absolute Nein als identisch zu denken.

Scheinen diese Ausführungen sich in unbegründetes Spekulieren einzulassen, so wird dieser oberflächliche Schein verschwinden, sobald eingesehen ist, daß das Problem der Identität, d. h. das oberste erkenntnistheoretische Problem das Motiv dieser ganzen dialektischen Bewegung ist. Im übrigen liegt es im Wesen der dialektischen Methode, den unbegründbaren und nirgends prinzipiell begründeten Gegensatz von Metaphysik und Erkenntnistheorie aufzuheben.“

Tillichs innere Neigung insbesondere zur Spätphilosophie Schellings blieb bekanntlich zeitlebens erhalten. Ein theologischer Sachgrund für diese Affinität ist sicherlich auch darin zu suchen, daß der späte Schelling im Unterschied zu den Systemkonzeptionen Kants und des Deutschen Idealismus der religiösen Symbolik des Mythos und namentlich der christlichen Offenbarung nicht nur eine die theoretische und praktische Vernunft illustrierende Funktion zuerkannte, sondern sich um den Aufweis ihrer unersetzbaren konstitutiven Funktion für das Denken bemühte. Während, um nur das Wichtigste anzusprechen, Jesus Christus bei Kant lediglich ein für die Begründung praktischer Vernunft und die Geltung des kategorischen Imperativs letztlich entbehrlisches Sinnbild der Gott wohlgefälligen Menschheit, bei Fichte die zu unmittelbarem Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft und bei Hegel die Geschichte der göttlichen Idee im Modus der Vorstellung darstellt, spricht der späte Schelling der Erscheinung des Gott-

menschen eine philosophische Fundamentalbedeutung zu und wendet sich folgerichtig gegen eine moralische bzw. metaphysische Funktionalisierung und philosophische Aufhebung von Religion und Theologie. Zwar gelangte Tillich – wie sich vor allem an seiner philosophischen Dissertation belegen ließe – zu der Auffassung, daß die Lehre von der empirischen Menschwerdung der zweiten Potenz systemimmanent unhaltbar sei, weil auch noch der späte Schelling zu sehr der idealistischen Position seiner Anfänge verhaftet geblieben sei, dergemäß die äußere Geschichte nur die Bedeutung haben könne, der inneren die Anschauung zu geben. Nichtsdestoweniger erachtete Tillich Schellings fortschreitende Abkehr von einer rationalistisch-idealistischen Geringschätzung des Geschichtlichen im Christentum als inadäquater Einkleidung ewiger Vernunftwahrheiten als ebenso vorbildlich wie dessen sich steigernde Kritik einer abstrakt apriorischen Wesensphilosophie, welche den Entfremdungserfahrungen des menschlichen Daseins in einer gefallenen Welt nicht gerecht zu werden vermochte. Entsprechend blieben für Tillich „*Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*“ untrennbar verbunden, wofür seine gleichnamige Rede anlässlich einer Gedächtnisfeier zum 100. Todestag von Schelling am 26. September 1954 einen eindrucksvollen Beweis gibt (s. u. S. 391ff.).

Im übrigen ließe sich der Einfluß der Schellingschen Zuordnung von negativer und positiver Philosophie bis hin zu Tillichs Methode der Korrelation, wie sie seine „Systematische Theologie“ in Aufbau und Inhalt bestimmt, unschwer verfolgen. Die Grundeinsicht ist hier wie dort die gleiche: Während der Versuch, sich selbst zu konstituieren, in Entfremdung und Selbstverlust endet, vermag sich der Mensch in seiner gegebenen Lebenswelt produktiv zu realisieren nur im Bewußtsein seiner Fundierung in einem für menschliche Subjektivität zwar aufgeschlossenen, aber gleichwohl aus ihr nicht apriorisch deduzierbaren, sondern nur durch Selbstoffenbarung erfaßbaren göttlichen Grund, wie er in Jesus als dem Christus vollendet manifest ist.

Indes ist damit keiner heteronomen Bevormundung des menschlichen Selbstbestimmungswillens, keiner theologischen Fremdbestimmung der Philosophie das Wort geredet. Tillich hat das bereits frühzeitig klargestellt, besonders eingehend in seiner von der theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg angenommenen, 1915 (Königsberg) in Teilen publizierten Habilitationsschrift zum Thema „Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Princip der Identität dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher“ (s. u. S. 23f.). Die Beurteilungskriterien, die in dieser Schrift in Auseinandersetzung vornehmlich mit der Schule des Tübinger Supranaturalisten G. Chr. Storr entwickelt wurden, bestimmten nicht zuletzt Tillichs Verhältnis zur – seiner Meinung nach fälschlich so genannten – Dialektischen Theologie, deren Protest gegen den Kulturprotestantismus er zwar durchaus teilte, von der er sich aber abwandte, nachdem er eingesehen zu haben glaubte, Karl Barths unmittelbares Insistieren auf Gottes absoluter Souveränität und Allmacht mache jede Möglichkeit endlicher Freiheit und vernünftiger Philosophie zunichte. Wie dem auch sei, entscheidend für Tillichs Begriff des Supranaturalis-

mus bzw. Suprarationalismus, wie er ihn historisch vorfand und schließlich auch als aktuelle Kampfparole nutzte, ist die Einsicht in dessen selbstzersetzende Dialektik: »Das Übernatürliche«, so Tillich (a.a.O., 30), „verhält sich erstens negativ zum Natürlichen, und da es sonst keinen Gehalt bekommt, bleibt es in dieser reinen Negativität, es wird inhaltslos und vernichtet zugleich als das ontologisch Primäre den Inhalt des Natürlichen. Zweitens verhält es sich positiv zum Natürlichen, insofern es durch dasselbe bestimmt wird; allen Gehalt, den es empfängt, bekommt es vom Natürlichen, es wird ein anderes Natürliches und bildet zusammen mit dem ersten Natürlichen eine zusammenhängende inhaltlich bestimmte Natürlichkeit. Das Übernatürliche schwebt dazwischen, Vernichtung oder Duplikat des Natürlichen zu sein.“

Mit der Einsicht in seine dialektische Verfassung ist der Begriff des Supranaturalismus samt seinen Konnotationen als selbstdestruktiv erkannt und zugleich jedweder theologische Anspruch abgewiesen, die Philosophie durch suprarationales Wissen anreichern und überbieten zu können. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie ist demgemäß nicht nach der widersprüchlichen Logik des Supra, sondern in der Weise reziproker Vermittlung zu gestalten, damit deutlich wird, daß die göttliche Offenbarung die menschliche Vernunft nicht in abstrakter Äußerlichkeit betrifft, diese vielmehr recht eigentlich zu sich kommen läßt, indem sie den Menschen durch Zusage göttlicher Anerkennung, wie sie im Gottmenschen manifest ist, von dem verkehrten Zwange befreit, sich in seinem Denken und Handeln aus sich selbst heraus zu begründen. Wo dieser Zusage in gläubigem Realismus theoretisch und praktisch entsprochen wird, ist nach Tillich der Kairos angebrochen, die erfüllte Zeit theonomen Lebens, in welcher Philosophie und Theologie in versöhnter Verschiedenheit sich vereinen und die Zwangsherrschaft der Heteronomie ebenso vergangen ist wie die Willkür und unmittelbare Selbstbehauptung abstrakter Autonomie.

Der Inbegriff Tillichschen Denkens, wie er unter immer neuen situativen Gesichtspunkten entfaltet wurde, ist damit benannt. Um ihm eine angemessene Basis im Ensemble der Wissenschaft zu verschaffen, sah sich Tillich alsbald zu einschlägigen methodischen und wissenschaftstheoretischen Studien veranlaßt. Ihr erstes umfängliches Ergebnis liegt vor in dem 1923 erschienenen, dem Andenken des kurz vor Drucklegung verstorbenen Ernst Troeltsch gewidmeten Werk *„Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“* (s. u. S. 113ff.), dessen Grundgedanken in dem 1931 in der zweiten Auflage des Handwörterbuches für Theologie und Religionswissenschaft *„Die Religion in Geschichte und Gegenwart“* publizierten Artikel *„Wissenschaft“* (s. u. S. 349ff.) erneut aufgegriffen wurden. Nach Tillich ist jeder Wissensvollzug durch zwei Momente bestimmt, durch den Wissensakt selbst, das Denken, und durch das, worauf er sich richtet, das Sein. Der differenzierte Zusammenhang beider Momente ist im Geist als Identität von Denken und Sein manifest. Mit dieser Klassifikation ist die Grundeinteilung der Wissenschaftslehre gegeben. Die Denkwissenschaft ist im wesentlichen repräsentiert durch Logik und Mathematik, in denen das Sein als in reine Denkbestimmungen aufgelöst erscheint. Umgekehrt ist das Denken in

der Seinswissenschaft mit ihrer pluralen Fülle von Untergruppen ganz dem Sein hingegeben. Die Geisteswissenschaft schließlich ist gekennzeichnet durch wechselseitige Vermittlung von Denken und Sein. Als die dialektische Synthese von Denken und Sein steht der Geist nach Tillich zugleich für die Einheit von intendierter Allgemeinheit und individuellem Gestaltcharakter, womit Schöpfung als die individuelle Verwirklichung des Allgemeinen zur grundlegenden Kategorie des Geistes erklärt ist. Die höchste Form des Schöpferischen wiederum ist die geisttragende Gestalt, in der Idealität und Realität, Form und Stoff, Besonderes und Allgemeines sinnvoll und sinnvollziehend sich vereinen.

Was die Sinnfunktionen geisttragender Gestalten betrifft, so unterscheidet Tillich zwischen theoretischen Sinnakten der Wirklichkeitswahrnehmung und praktischen Sinnakten der Wirklichkeitsgestaltung. Beide Sinnakte sind ihrerseits danach zu differenzieren, ob sie auf das jede einzelne Sinnerfüllung begründende Unbedingte oder auf Bedingtes gerichtet sind. Im ersteren Fall ist von fundierenden, im zweiten Fall von fundierten Sinnfunktionen zu sprechen, wobei die fundierten Funktionen entweder als form- oder als gehaltsbestimmt zu gelten haben. Die Sachgesichtspunkte der Tillichschen Gliederung der Geisteswissenschaften sind damit benannt: „In der theoretischen Sphäre ist die formbestimmte fundierte Funktion die *Wissenschaft*, die gehaltsbestimmte fundierte Funktion die *Kunst*, während die fundierende Funktion für beide die *Metaphysik* ist. In der praktischen Sphäre ist die formbestimmte fundierte Funktion das *Recht*, die gehaltsbestimmte fundierte Funktion die *Gemeinschaft*, während die fundierende Funktion für beide die *Sittlichkeit* ist“ (s. u. S. 210).

Mit dem sachlichen Gesichtspunkt verbindet Tillich des weiteren einen methodischen und einen sog. metaphysischen Einteilungsaspekt. In methodischer Hinsicht unterscheidet er zwischen (1.) Sinnprinzipienlehre bzw. Philosophie, welche zum einen die Aktrichtungen, in denen die geisttragende Gestalt ihr Wirklichkeitsverhältnis in gültiger Weise vollzieht und dadurch eine sinnvolle Wirklichkeit aufbaut, zum anderen die in jedem Sinnggebiet den Gegenstand konstituierenden Sinnformen kritisch-analytisch zu bestimmen hat, (2.) Sinnmateriallehre bzw. Geistesgeschichte, welche die konkreten Verwirklichungen des Geistes in der Geschichte rezeptiv-typisierend behandelt, sowie (3.) Sinnnormenlehre oder Systematik, welche Sinnprinzipien- und Sinnmateriallehre zu einem lebendig-aktuellen Geltungsanspruch zusammenfügt. Was schließlich den sog. metaphysischen Einteilungsaspekt angeht, so ist er orientiert an der Unterscheidung von autonomer und theonomer Geistverwirklichung in den Geisteswissenschaften. Während die autonome Geisteshaltung das Unbedingte lediglich zum Zwecke des Bedingten intendiert, in ihrer Form sonach rein durch sich selbst bestimmt ist, intendiert die theonome Geisteshaltung das Unbedingte um des Unbedingten willen. Dabei beabsichtigt sie nicht die Destruktion der selbstgesetzlichen Formen menschlichen Denkens und Handelns durch ein dem Geiste fremdes und äußerliches Gesetz. Sie stellt deshalb das Unbedingte nicht als die abstrakte Negation aller bedingten Sinnformen oder als bestimmte Sinnform neben anderen vor, sondern richtet sich auf die Erfüllung selbstgesetzlicher Sinnformen

mit transzendenter Gehalt. Hinzuzufügen ist, daß die Differenz von autonomer und theonomer Geisteshaltung nach Tillich nur in denjenigen geisteswissenschaftlichen Sachgebieten zu direkter Wirkung kommt, die von fundierenden Sinnfunktionen bestimmt sind, also in Metaphysik und Ethik. In den übrigen Bereichen ist der Unterschied nur insoweit wirksam, als sie von Metaphysik und Ethik abhängig sind.

Auf der Grundlage des entwickelten Gliederungsschemas ist es Tillich möglich, Philosophie und Theologie im System der Wissenschaften angemessen zu verorten. Die Theologie erfüllt ihre wesentliche Bestimmung als theonome Systematik, will heißen: als theonome Sinnnormenlehre der fundierenden Sinnfunktion der theoretischen Sinnsphäre, also als theonome normative Metaphysik bzw. Metaphysiktheorie sowie als theonome Sinnnormenlehre der fundierenden Sinnfunktion der praktischen Sinnsphäre, also als theonome normative Sittenlehre. Was aber die Philosophie betrifft, so liegt ihr Unterschied zur Theologie weniger in den sachlichen Themenbeständen, die nach Tillich beiden Wissenschaften durchaus gemeinsam sind, als vielmehr im Methodischen und mehr noch in der die Methode bestimmenden Geisteshaltung, eigene letzte Instanz sein zu wollen, begründet. Die Philosophie läßt sich entsprechend als autonome Sinnprinzipienlehre der fundierenden Sinnfunktionen der theoretischen und praktischen Sinnsphäre beschreiben. Indes verfolgt Tillich mit solchen definitiven Bestimmungen keineswegs ausgrenzende Absichten. Ziel der Beschreibung ist im Gegenteil der Erweis wechselseitiger Angewiesenheit von Philosophie und Theologie. Sinnprinzipienlehre und Sinnnormenlehre gehören ebenso zusammen wie Autonomie und Theonomie. Trennung müßte für beide Teile faktischen Selbstverlust bedeuten. Ihre Wesensbestimmung realisieren Philosophie und Theologie mithin nur in der Weise reziproker Vermittlung.

Eindeutig bestätigt wird dies durch die für Tillichs Gesamtsystem charakteristische Methodik, sei sie nun metalogische Methode oder Methode der Korrelation genannt. Die Metalogik ist nach Tillich nichts anderes als beschreibende Anleitung zum aktuellen Prozeß schöpferischer Vernunfttätigkeit, wie sie in der Anschauung des unbedingten Gehalts in den bedingten Formen sich vollendet. In ihr sind Logismus und Alogismus gleichermaßen aufgehoben. Während der Logismus in seiner rationalistischen, kritischen und namentlich in seiner idealistischen Gestalt den Vorzug hat, die sinnstiftende Funktion des Geistigen allem unmittelbar Seienden gegenüber zu verdeutlichen, dabei aber in Gefahr steht, von der Intention des gegebenen Realen zum geistigen Sinn zu abstrahieren und Sinnggebung zu einem lediglich subjektiven Akt logischer Formung einer an sich selbst nicht nur form-, sondern auch inhaltlosen Wirklichkeit zu erklären, betont der Alogismus, den Tillich insbesondere mit phänomenologischen Strömungen in Verbindung bringt, zwar mit Recht das für jeden Formungsprozeß des Denkens und Handelns konstitutive Sinnzuvorkommen, wie es durch Ideation und in intentionalen Erlebnissen unmittelbar wahrzunehmen ist, verkennt darüber aber, daß vom Sinngehalt des Seins losgelöst von aktuellen Prozessen der Sinngestaltung nicht die Rede sein kann. Solche Einseitigkeiten und Abstraktionen zu ver-

meiden, ist Ziel der Metalogik, das sie durch konsequente Ausrichtung auf eine dergestalt schöpferische Sinnerfüllung zu erreichen sucht, in welcher Form und Gestalt, Gelten und Sein, Sinngebung und Sinngebensein, Subjekt und Objekt in differenzierter Einheit übereinkommen.

Es ist unschwer zu erweisen, daß sich die Grundidee, welche die Metalogik verfolgt und welche sich formal als Identität von Identität und Differenz beschreiben läßt, strukturanalog in allen Themengebieten Tillichschen Denkens antreffen läßt bis hin zur „Systematischen Theologie“ und der sie bestimmenden Methode der Korrelation, deren exemplarischen Fall bezeichnenderweise wiederum das Verhältnis von Philosophie und Theologie darstellt, wobei die Argumentation abermals im Erweis notwendiger wechselseitiger Aufgeschlossenheit beider sich erfüllt. In diesem Zusammenhang betont Tillich erneut, was seit seiner frühen Kairoslehre feststeht, daß nämlich die wahre Wesensbestimmung des Logos erst dann offenbar wird, wenn dieser der zeit- und geschichtslosen Abstraktion statischen Formdenkens entnommen und mit dem Entscheidungs- und Schicksalscharakter des konkreten Daseins in einer Weise verbunden wird, welche dem dynamischen Charakter der Wahrheit entspricht.

In seiner 1926 publizierten „*Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis*“ „*Kairos und Logos*“ (s. u. S. 265ff.), deren Thema der Max Horkheimer zum sechzigsten Geburtstag gewidmete Beitrag „*Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition*“ (s. u. S. 381ff.) 1955 in veränderter Perspektive erneut aufgreift, in der im Juni 1929 vorgetragenen akademischen Antrittsvorlesung in Frankfurt „*Philosophie und Schicksal*“ (s. u. S. 307ff.) sowie in dem für die zweite Auflage der RGG zu „*Begriff und Wesen der Philosophie*“ (s. u. S. 341ff.) verfaßten Artikel von 1930 hat Tillich diesen dynamischen, das Moment des Individuellen, Existentiellen, Irrationalen und Schicksalhaften implizierenden Charakter der Wahrheit unter Berufung auf Denker wie Jakob Böhme, den späten Schelling, Schopenhauer und Nietzsche präzise herausgearbeitet, wobei die für die Philosophie kennzeichnende autonome Geisteshaltung den Charakter radikaler Fraglichkeit annimmt. Während die vorherrschende Tradition der abendländischen Geistesgeschichte, von Demokrit und Plato über Descartes und Spinoza bis zu den Neukantianern seiner Zeit, die Erkenntnis der ewigen Form des Seienden im Sinne einer zeitinvarianten Idee erstrebt, ist die erwähnte Nebenlinie an dem in Schicksal und Entscheidung einmalig verlaufenden, mithin individuell und geschichtlich verfaßten Dasein orientiert. Tillichs erkenntnistheoretische und ontologische Kritik des Logismus schließt an diese Traditionslinie an. Wie der reale Erkenntnisvorgang nicht zu fassen ist unter der Voraussetzung einer absoluten und inhaltsleeren Stellung des Erkenntnissubjekts, weil die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis abhängig ist von Entscheidung und Schicksal, so sind der Wahrheit selbst Entscheidung und Schicksal nicht äußerlich, sondern wesentlich, weil die ewige Idee nicht in statischer Vollendung in sich ruht, sondern ihre innere Unendlichkeit zur äußeren Erscheinung bringt und selbst zeitliche Gestalt annimmt. Einen Selbstabschluß der Wahrheitserkenntnis verbietet mithin die Wahrheit selbst; ihrer Fülle vermag nur ein grundsätzlich offenes System zu ent-

sprechen, das – ideologiekritisch in bezug auf sich selbst und andere – darüber wacht, daß die unbedingte Wahrheit nicht mit einer ihrer bedingten Wahrnehmungsgestalten gleichgesetzt wird. Mit jenem Wächteramt ist nach Tillich der Standpunkt eines gläubigen Relativismus eingenommen, welcher den Relativismus abstrakter Gleichgültigkeit ebenso transzendiert wie den Absolutheitsanspruch eines Bedingten und welcher als relativer Standpunkt insofern absolut und unüberbietbar genannt zu werden verdient, als er den Gegensatz von Relativ und Absolut in sich aufhebt und eben damit der Idee der Wahrheit an sich selbst entspricht.

Aus dieser Einsicht erwächst einem dem Kairos verpflichteten Denken und Handeln die beständige, in wechselnden Situationen unterschiedlich zu verfolgende Aufgabe, jeden Standpunkt zu bekämpfen, der sich unbedingte setzt, um eben damit einen Hinweis zu geben auf die unendliche Transzendenz des Absoluten. Tillichs politisches Engagement und sein sensibles Eingehen auf soziokulturelle Phänomene haben hier ihren ideellen Ursprung und tragenden Grund. Zugleich erklärt es sich, warum ein wesentlicher Teil der literarischen Arbeit Tillichs in der Schaffensperiode bis 1933 aus literarischen Essays besteht. Daß Tillich weithin Gelegenheitsliteratur produzierte, ist ein Indiz und eine Folge seiner Einsicht, daß die Vernunft nur dort zu sich kommt und der Wahrheit des Absoluten zu entsprechen vermag, wo sie über sich hinausgeht, um in konstruktiver Kritik an den konkreten Gegenständen sich abzuarbeiten, wie die Zeitgeschichte sie darbietet. Tillich versuchte auf diese Weise zu erreichen, was er bei Troeltsch zwar angelegt, nicht aber hinreichend realisiert sah, nämlich aus einem reinen Historismus der Beschreibung, den er als nicht minder abstrakt erachtete als den Logismus, durchzubrechen zu einer wahrhaft historischen Existenz, deren Subjektivität ihre Fülle erlangt im realen Umgang mit den Objekten.

Zu ergänzen ist, daß Tillichs bereits früh vorhandenes, im Laufe der Zeit sich steigerndes Interesse an einer existentialistisch ausgerichteten Philosophie ebenfalls in diesen Zusammenhang gehört. Als entscheidende Kennzeichen einer „*Existential Philosophy*“ gelten ihm, wie er in seinem gleichnamigen Aufsatz von 1944 (s. u. S. 353ff.) darlegt und in dem Symposiumsbeitrag über „*The Nature and the Significance of Existentialist Thought*“ (s. u. S. 403ff.) weiter ausführt, Zeitlichkeit als Hauptkategorie der Endlichkeit und mit ihr verbunden die Wahrnehmung drohenden Nicht-Seins in Angst und Sorge. Gegen die essentialphilosophische Abstraktion von faktischer Wirklichkeit zugunsten vernünftiger Möglichkeit und unter Verwerfung einer Identifizierung des Seins mit den Objekten des Denkens bzw. einer Deduktion der Existenz aus der Essenz in der Form rationaler Notwendigkeit expliziert sich die Existenzphilosophie in Gestalten unmittelbarer und persönlicher Daseins erfahrung und wird so zum exemplarischen Ausdruck menschlicher Fraglichkeit, welche ihre Beantwortung findet in jenem von den Symbolen des Offenbarungsmysteriums getragenen Mut zum Sein, in welchem ein Seiendes im Vertrauen auf göttliche Anerkennung trotz der Verzweiflung des Todes, der Schuld und der Sinnlosigkeit seine eigene Endlichkeit anzuerkennen und anzunehmen vermag. Daß Tillich in der Existenzphilosophie primär nicht

eine philosophische Schulrichtung unter anderen, sondern den charakteristischen Ausdruck der eigenen Zeit sah, bestätigt der am 12. Mai 1960 an der St. Paul's Universität von Tokio gehaltene Vortrag „*Philosophical Background of my Theology*“, der ansonsten vor allem als Zeugnis geistesgeschichtlicher Selbstverortung des Autors Interesse verdient. Im übrigen prägt existentialistische Denkungsart offensichtlich den Gesamtzusammenhang der Tillichschen „Summe“, der dreibändigen „Systematischen Theologie“. Da es im gegebenen Rahmen nicht möglich ist, deren philosophisch-ontologische Prämissen detailliert zu entfalten, muß es genügen, am Beispiel der Selbst-Welt-Korrelation und ihrer Beziehung zur Gottesthematik abschließend noch einmal charakteristische Grundentscheide Tillichschen Denkens zu markieren.

Festzuhalten ist zunächst, daß Tillichs philosophische Argumentationen nicht mit kosmisch vorgegebenen Sachverhalten einsetzen, sondern mit der Selbstwahrnehmung eines bewußtseinsbegabten Wesens, das der Welt zwar zugehört, aber gleichzeitig von ihr geschieden ist. Dieser dezidiert anthropologische Ansatz bestimmt nicht nur die an der Subjektivitätsproblematik des transzendentalen Idealismus orientierten Anfänge, sondern auch noch die seinsmetaphysische Konzeption der Spätzeit. Die Prävalenz des Ontologischen in den späteren Jahren bedeutet keineswegs die Verabschiedung der Subjektivitätsproblematik; vielmehr zielt die pneumatologische Tendenz der Gedankenfolgen eindeutig auf das Zusichkommen des Seins im Subjekt. Die Seinsmetaphysik der Tillichschen Spätzeit bleibt also darin neuzeitlich, daß sie menschliche Selbstfindung zu ihrem zentralen Thema macht. Entscheidendes Problem ist dabei, daß der Mensch als das vollzentrierte personale Selbst zugleich in der Welt und ihr gegenüber steht. Der in Selbsterkenntnis begriffene Mensch findet sich einerseits vor als Teil der gegebenen Welt, als ein empirisches Einzelding, als eine Entität unter vielen, und er nimmt sich andererseits und simultan wahr als einheitsstiftendes Subjekt, auf dessen Selbstbewußtsein die Welt in ihrer Totalität durchweg bezogen ist. Als ein selbstbewußtes Ich gehört der Mensch der Welt mithin nicht nur an, sondern ist immer auch von ihr geschieden. Tillich ist nachdrücklich darum bemüht, beide Aspekte, Weltimmanenz und Weltranszendenz des Menschen, gleichermaßen festzuhalten. Gegenüber der idealistischen Annahme, der Mensch könne sich nach Weise eines absoluten Subjekts unmittelbar sein Welt-dasein setzen, wird auf die alternativlose und elementare Weltgebundenheit aller menschlichen Selbstvollzüge verwiesen. Die nachidealistische Wende des Denkens im Zusammenhang etwa der Erkenntnis biologisch-evolutionärer Bedingtheit des Menschen sowie der Entdeckung der Bedeutung des Unbewußten für die menschliche Psyche erscheint Tillich als schlechterdings unhintergebar. Gleichwohl wird das Wesen des Menschen nach seinem Urteil nicht minder verkannt, wenn dieser in naturalistisch-materialistischer Externperspektive als bloß welthaftes Objekt beschrieben wird, weil einer solchen Außenbetrachtung die für das menschliche Sein charakteristische Selbstbeziehung zwangsläufig entgehen muß. Tillich zieht daraus den Schluß, daß Selbstbeziehung und Weltbeziehung wechselseitig vermittelt sind, der polare Zusammenhang von Selbst und Welt von keiner Seite her

aufgelöst werden darf. Dabei fügt er hinzu, daß die polare Einheit von Selbst und Welt nur im Menschen vollgültig realisiert ist. Zwar partizipiert jedes Seiende an jener Seinsstruktur, jedoch allein der Mensch ist diese Struktur selbst. Eben weil er das voll entwickelte Selbst ist, hat er auch Welt im Vollsinn, nämlich als ein strukturiertes Ganzes. Der Mensch hat Welt, d. h. er ist in der Lage, endlos die partikularen Wirklichkeiten gegebener Umwelten zu überschreiten.

Solche Weltoffenheit des Menschen als einer vollzentrierten Person wertet Tillich nun zugleich als einen Hinweis auf den extramundanen Grund menschlicher Personalität überhaupt. Die Selbst-Welt-Analyse bietet in diesem Sinne den wichtigsten Anknüpfungspunkt für die die göttliche Offenbarungswahrheit bedenkende Theologie. Indes ist dieser Anknüpfungspunkt nicht so verfaßt, daß er der bloßen theologischen Bestätigung bedürfte. Tillich geht vielmehr davon aus, daß unter den Bedingungen der Existenz infolge eines transhistorisch verstandenen Sündenfalls die Polarität von Selbst und Welt faktisch depolarisiert und die menschliche Personalität desintegriert ist. Die eindringlichen Analysen der dadurch bedingten Entfremdungsphänomene gehören sicherlich zum Eindrucksvollsten, was Tillich je geschrieben hat. Zugleich verweisen sie darauf, daß der sich selbst und seiner Lebenswelt entfremdete Mensch, um zu sich und seiner Bestimmung zu finden, der Begegnung mit jenem Neuen Sein bedarf, wie es im dreieinigen Gott gründet und in Jesus als dem Christus zum Heil von Menschheit und Welt vollendet erschienen ist.

Literaturhinweis

Zur Biographie und Werkgeschichte Tillichs vgl.: W. u. M. Pauck, Paul Tillich: His Life and Thought. Vol. I: Life, New York 1976 (dtsh: Paul Tillich. Sein Leben und Denken. Bd. I: Leben, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1978 = Pauck); R. Albrecht/W. Schüßler, Paul Tillich. Sein Werk. Mit Beiträgen von Andreas Rössler, Eberhard Rolinck, W. Schüßler und Sturmius-M. Wittschier, Düsseldorf 1986 (= Albrecht/Schüßler). G.W. = Gesammelte Werke von Paul Tillich, hg. v. R. Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959ff.; E. = Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, 6 Bde., Stuttgart 1971ff.

Frau Christine Gericke und Herrn Georg Pfeleiderer danke ich für ihre Hilfe bei den Editionsarbeiten. Professor Robert P. Scharlemann bin ich für eine Reihe von kollegialen Ratschlägen dankbar.

An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writings

Gunther Wenz

Speaking against Pascal and contemporary theologians who disdain philosophy, Paul Tillich always stated emphatically that the God of Abraham, Isaac and Jacob, and the God of the philosophers, is the same God (Collected Works, V. 184). Demonstrated in his own biography, his programmatic concern to cross the boundaries of, and mediate between, the various disciplines, thus especially had to hold good for the relationship of philosophy and theology. The question of determining the proper relationship of the latter to each other is accordingly one of the central problems of Tillich's thought. Here his systematic endeavors are undoubtedly directed towards overcoming alternative opposite positions. However, this intended integration is not designed to level out given differences and insufficiently recognize existing disintegrations. Rather, an interesting unity is striven for, in which mutual exclusion is avoided, yet the differentiation of views and manners of experiencing things is not set aside.

This is valid even more when one considers the fact that Tillich shared the consciousness of a fundamental and irreversible crisis of autonomy with the entire generation of theologians which exerted a dominant influence after the First World War. Philosophy, more exactly its claim to self-sufficiency and its own direct establishing of theoretical and practical reason, was also drawn into this crisis. This is already intimated in Tillich's early works on Schelling. He was already acquainted with Schelling's complete works as a youth because of a chance bargain purchase of them. After some years of study in Berlin, Tübingen and Halle, in which under the guidance above all of his teacher and friend, the Fichte specialist Fritz Medicus, Tillich was intensively occupied with Kant and subsequent classical German philosophy, he received in Halle in 1912 the academic degree "Lizentiat der Theologie" based on his study "Mysticism and Consciousness of Guilt in Schelling's Philosophical Development" (German; see below, p. 21ff.). Two years earlier he had already earned a doctor of philosophy with a dissertation on "The Structure of Schelling's Positive Philosophy According to the History of Religions: Its Presuppositions and Principles" (German; see below, p. 22f.).

In a review he himself wrote in the "Kantstudien" (vol. 17 [1912] 306–307), Tillich concisely summarized the content of his theological dissertation for the "Lizentiat" as follows: "Identity with God as a principle of mysticism, and opposition to God as a principle of consciousness of guilt – the first necessary for the sake of truth, the second for the sake of morality: that is the concern of the present study. The first part deals with the historical-dialectical foundation of this problem: the foundation is dialectical to the extent that it demonstrates the logical

movement of these concepts per se, and in their relationship to each other in general; it is historical to the extent that the typical forms of the concept of identity and its opposite in history are pointed out. This occurs more extensively for Kant, whose three criticisms are examined for their position in regard to the concepts of identity and opposition. The things in itself ("das Ding an sich"), radical evil, and the inorganic: these are the three concepts in which the problem of identity is concentrated in Kant, and which call for a solution.

"The second section discusses the solution which Schelling proposed in the first main period of his development, up to the completion of the identity system. It points out how the principle of identity prevails in the successive stages of 'mysticism of the will,' 'nature and art mysticism,' and 'mysticism of an intellectual idea.' It is continually impeded by the moral categories, finally destroying morality and history. Yet it is precisely in this highest development of the principle of identity that the point of alteration occurs. Schelling's second period, in which a synthesis of both concepts is carried out, begins with the 'teaching on freedom.'

"The solution based on principles, which is oriented towards the 'teaching on freedom,' and the solution based on the history of religions, oriented towards 'positive philosophy,' are presented in sequence. The main weight is put on the solution based on principles. Here an attempt is made to present the entire depth and peculiar character of Schelling's thought. The idea of truth in its highest form—identity of the opposition, and consciousness of guilt in its deepest form—subjection also to an angry God: these unite in this solution. It is only possible if the demand—difficult because infinitely deep—of conceiving the absolute Yes and the absolute No as identical is made of the beginning of all thought.

"If these statements appear to deal with unfounded speculation, that superficial impression disappears as soon as one realizes that the problem of identity, i. e. the greatest problem in epistemology, is the motif of this entire dialectical movement. In addition, the character of the dialectical movement urges abolishing the contrast between metaphysics and epistemology, a contrast which cannot be founded, and which is founded nowhere on principles."

Tillich's inner preference especially for Schelling's later philosophy continued, as is well-known, for the course of his life. A theological reason for this affinity can certainly be sought in the fact that the later Schelling, in contrast to the conception of system in Kant and in German idealism, granted to the religious symbolism of myth, especially Christian revelation, not only the function of illustrating theoretical and practical reason. It also attempted to demonstrate its irreplaceable, constitutive function for thought. To mention only the most important point: While Jesus Christ represents for a) Kant only a symbol of a humanity pleasing to God, a symbol which is actually superfluous for founding practical reason and the validity of the categorial imperative, for b) Fichte absolute reason which has turned into immediate self-consciousness, for c) Hegel the history of the divine idea in the form of a representation, the later Schelling attributes to the appearance of the God-man a fundamental philosophical signifi-

cance. Consistent with that, he also directs himself against a moral or metaphysical functionalization and philosophical sublation ("Aufhebung") of religion and theology. It is true that Tillich—as can be documented primarily in his philosophical dissertation—came to the conclusion that the teaching of the second potency's empirically becoming man is, as immanent in the system, untenable, because the later Schelling was also still too closely bound to the idealistic position of his beginnings, according to which outward history can only have the significance of providing an outward intuition for inner history. Nevertheless, Tillich considered Schelling's progressive withdrawal from a rationalistic-idealistic disdain for the historical element in Christianity as an inadequate form of eternal truths of reason to be just as exemplary as his increasing criticism of an abstract aprioric philosophy of essence which was incapable of adequately dealing with human existence's experiences of alienation in a fallen world. In accordance with this, *Schelling and the Beginnings of Existential Protest* remained inseparably connected for Tillich. His address with the same title on the occasion of a memorial celebration of Schelling's death 100 years before, on September 26, 1954, offers an impressive attestation of this (see below, p. 391ff.).

In addition, the influence of Schelling's co-ordination of negative and positive philosophy can be easily traced up to Tillich's method of correlation as it determines the structure and content of his "Systematic Theology." The basic insight is the same here as there: While the attempt to constitute oneself of one's own accord ends in alienation and loss of self, man can develop himself productively in his given life situation only by being conscious of being supported by a divine foundation. The latter is, to be sure, open to human subjectivity; nevertheless it is not a priori deducible from thought. Rather, it is only comprehensible through self-revelation, as that foundation is completely manifest in Jesus the Christ.

However, this does not imply that a heteronomous tutelage of the human will of self-determination, a foreign determination of philosophy by theology, is recommended. Tillich already made this clear at an early time, in great detail in his inaugural dissertation accepted by the theological faculty of the University of Halle-Wittenberg, and partially published in 1915 in Königsberg. Its theme was: "The Concept of the Supranatural, its Dialectical Character, and the Principle of Identity: Presented on the Basis of the Supranatural Theology before Schleiermacher" (German; see below, p. 23f.). The criteria of judgement which were developed in this writing primarily in discussion with the school of the supranaturalist G. Christian Storr of Tübingen, ultimately determined Tillich's relation to dialectical theology, which he considered to be wrongly labeled. He shared the latter's protest against cultural Protestantism. Yet he abandoned dialectical theology after he believed that he perceived how Barth's direct insistence on God's absolute sovereignty and omnipotence destroys every possibility of finite freedom and philosophy based on reason. Be this as it may, decisive for Tillich's concept of supranaturalism or suprarationalism as it was available to him historically and finally employed by himself as a modern term in controversy was the insight into its self-destructive dialectic. "The supranatural," Tillich wrote (*op. cit.*,

p. 30), "has, first, a negative relation to the natural. Since it receives no content from elsewhere, it remains in this purely negative state; it becomes contentless and, as the primary matter ontologically, concomitantly destroys the content of the natural. Secondly, it has a positive relation to the natural to the extent that it is determined by it. The entire content which it receives, it gets from the natural. It becomes a different natural matter and, together with the first natural matter, forms a coherent naturalness determined according to its contents. The supranatural hangs in the balance between being destruction or a duplication of the natural."

After this insight into its dialectical constitution, the concept of supranaturalism, including its connotations, is recognized as self-destructive. At the same time every theological claim to enrich and surpass philosophy through suprarational knowledge is rejected. The relationship of theology and philosophy is accordingly not to be formed by the contradictory logic of the *supra*, but rather in the manner of reciprocal mediation. The intention is that the following become clear: divine revelation is not concerned with human reason in abstract formality. Rather, it allows human reason to become what it really is by liberating man from the false constraint of establishing one's thought and behavior on the basis of oneself. This occurs through the promise of divine recognition as it is manifest in the divine man. According to Tillich the *kairos* has begun, the fulfilled period of theonomous life in which philosophy and theology unite in reconciled diversity, and the compulsory rule of heteronomy is just as much in the past as the arbitrary character and direct self-assertion of abstract autonomy, when this promise is fulfilled theoretically and practically in faithful realism.

The essence of Tillich's thought, as that essence is developed under the viewpoints of continually new situations, has thus been described. In order to create an appropriate basis for it in the ensemble of sciences, Tillich was immediately led to the relevant methodological studies, as well as those dealing with the theory of science. The first comprehensive result of these is found in the volume *The System of the Sciences According to Their Objects and Methods* (German; see below, p. 113ff.). It appeared in 1923 and was dedicated to the memory of Ernst Troeltsch, who died shortly before it went to press. Its basic thoughts were again taken up in the article "Wissenschaft" (Science; see below, p. 349ff.) published in 1931 in the second edition of the handbook for theology and the science of religion, "Die Religion in Geschichte und Gegenwart". According to Tillich, every act of knowledge is determined by two factors: by the procedure of knowing itself, thinking, and by that at which it is aimed, being.

The differentiated connection of both factors is manifest in the mind as the identity of thinking and being. This classification provides the basic arrangement of the theory of science. The science of thinking is basically represented by logic and mathematics, in which being appears to be reduced to pure thought determinations. On the other hand, thinking in the science of being, with its plural profusion of subgroups, is totally devoted to being. The science of the intellect ("Geisteswissenschaft"), finally, is characterized by the mutual mediation of

thinking and being. As the dialectical synthesis of thinking and being, the mind ("Geist") for Tillich stands at the same time for the unity of intended generality, and of the individual character of a form ("individueller Gestaltcharakter"). Creation as the individual realization of the general is here declared to be the basic category of the intellect ("das Geistige"). The highest form of creativity in turn is the figure which bears the intellect, a figure in which ideality and reality, form and material, the specific and the general, unite in a meaningful way and accomplish meaning.

In regard to the functions of meaning of forms bearing intellect, Tillich differentiates between theoretical acts of meaning of the perception of reality, and practical acts of meaning of the shaping of reality. Both acts of meaning can each be further differentiated by asking whether they are directed towards the unconditional, which establishes each individual fulfilment of meaning, or towards the conditional. In the first case one can speak of functions of meaning which provide a basis. In the second, one can speak of established functions of meaning, whereby these are further determined either by content or form. The relevant aspects of Tillich's arrangement of the intellectual sciences are thus the following: "In the theoretical sphere, *science* is the established function determined according to form, *art* is the established function determined according to content, while *metaphysics* is the establishing function for both. In the practical sphere, *law* is the established function determined according to form, *community* the established function determined according to content, while the establishing function for both is *morality*" (see below, p. 210).

Tillich connects with his arrangement according to subject matter a methodological and a so-called metaphysical aspect. In regard to methodology he differentiates between 1) the doctrine of the principles of meaning, or philosophy, which on the one hand includes the directions of deeds, in which the form bearing intellect executes its relationship of reality in a valid way and thus produces a meaningful reality, and which on the other hand is to determine in a critical and analytical way the forms of meaning which constitute the object in every area of meaning, 2) the doctrine of the material of meaning, or the history of the intellect, which deals with the concrete realizations of the intellect in history as it is experienced and which divides it into various types, as well as 3) the doctrine of the norms of meaning, or systematics, which joins together the doctrines of the principles of meaning and of the materials of meaning in an active and relevant claim to validity. Finally, in regard to the so-called metaphysical aspect of arrangement it can be stated that it is determined by the differentiation of an autonomous and theonomous realization of the intellect in the intellectual sciences. While an autonomous attitude of the intellect seeks the unconditional merely for the sake of the conditional, and in its form is thus determined purely by itself, the theonomous attitude of the intellect seeks the unconditional for the sake of the unconditional. In doing so, however, it does not intend the destruction of the forms of human thought and behavior according to their laws by a law which is foreign and extrinsic to the intellect. It thus does not present the uncon-

ditional as the abstract negation of all conditional forms of meaning or as a determined form of meaning in addition to others. Rather, it is directed to the filling of forms of meaning with transcendental content according to their own laws. It may be added that the difference between an autonomous and theonomous attitude of the intellect according to Tillich only becomes directly effective in those areas of the intellectual sciences which are determined by functions of meaning which themselves provide a basis, that is to say, in metaphysics and ethics. In other areas the difference is only effectual to the extent that they are dependent on metaphysics and ethics.

It is possible for Tillich to find an appropriate place for philosophy and theology in the system of sciences on the basis of his developed scheme of arrangement. Theology thus fulfills its basic destiny as theonomous systematics, i.e. as the theonomous doctrine of the norms of the function of establishing meaning in the theoretical sphere, or, in other words, as theonomous, normative metaphysics or a theory of metaphysics, and also as the theonomous doctrine of the norms of the function of establishing meaning in the practical sphere, or, in other words, as a theonomous, normative teaching of morality. In regard to philosophy, however, its difference from theology is based less on the contents of the subject themes, which according to Tillich are definitely common to both disciplines, than on methodology, and even more on the attitude of the intellect which determines the method, an attitude which seeks to be the final stage. Philosophy can accordingly be described as the autonomous teaching of the principles of meaning, a teaching of the functions of meaning of the theoretical and practical sphere of meaning which provide a foundation. Nevertheless, Tillich by no means intends to be exclusive with such determinations of definition. On the contrary, the goal of the description is the proof of the mutual dependence of philosophy and theology. The teaching of the principles of meaning and the teaching of the norms of meaning belong together just as much as autonomy and theonomy. A separation would mean a real loss of self for both parts. Consequently, philosophy and theology become in reality what they essentially are only in the way they explicate themselves in each other.

This is clearly confirmed by the methodology characteristic of Tillich's entire system, whether this is called a metalogical method, or a method of correlation. Metalogic according to Tillich is nothing else than a descriptive guide to the actual process of creative activity of reason as it is accomplished in contemplating unconditional content in conditional forms. In metalogic, the logical and alogical ordering of reality ("Logismus und Alogismus") are both sublated ("aufgehoben"). Logism is to be preferred in its rationalistic, critical, and above all in its idealistic form, for clarifying the intellect's function of creating meaning in regard to all immediate being. Yet it runs the danger of abstracting from the intention of a given reality towards intellectual meaning, and of declaring the bestowal of meaning to be merely a subjective act of the logical formation of a reality which in itself is not only without form, but also without content. Alogism, which Tillich especially connects with phenomenological currents, in contrast correctly

emphasizes the presupposed content of meaning which is constitutive for every process of the formation of thought and behavior, as this presupposed content of meaning can be directly perceived by ideation and by intentional experiences. However, it does not recognize that one cannot speak of the content of the meaning of being when the content is separated from actual processes of the formation of meaning. It is the goal of metalogic to avoid such one-sided positions and abstractions. It seeks to attain this goal by being consistently directed towards a creative kind of fulfilment of meaning in which form and shape, validity and being, creating meaning and meaning's already being present, subject and object are in agreement in differentiated unity.

It is not difficult to show that the basic idea which metalogic pursues, and which can be formally described as the identity of identity and difference, is found in an analogous structure in all thematic areas of Tillich's thought, all the way up to the *Systematic Theology* and the method of correlation which governs it. It is significant that a typical case of the latter presents the relationship between philosophy and theology, in which the argumentation is again accomplished by demonstrating the necessary openness of both to each other. In this connection Tillich emphasizes anew something which was established for him ever since his early teaching on the *kairos*: the true determination of the character of the *Logos* is only revealed when it is removed from the timeless and history-less abstraction of static thought in forms and when it is connected with the character of decision and destiny of concrete existence in a way which corresponds to the dynamic character of truth.

Tillich developed in a precise manner this dynamic character of truth, which implies the factor of the individual, the existential, the irrational and the destined, with reference to thinkers like Jakob Böhme, the late Schelling, Schopenhauer and Nietzsche. In doing so he had the autonomous intellectual attitude characteristic of philosophy take on the character of radical questionability. This he did in his *A Study of the Metaphysics of Knowledge and Kairos and Logos*, published in 1926 (German; see below, p. 265ff.). His contribution of 1955 dedicated to Max Horkheimer's sixtieth birthday, *Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition* (see below, p. 381ff.), took up this theme again, from a different perspective. So too in the academic inaugural lecture held in June of 1929 in Frankfurt, "Philosophy and Destiny" (German; see below, p. 307ff.), and in the article written for the second edition of the RGG in 1930, "The Concept and Essence of Philosophy" (German; see below, p. 341ff.). While the prevailing tradition of western intellectual history, from Democritus and Plato via Descartes and Spinoza to the neo-Kantians of Tillich's era, strove for knowledge of the eternal form of being in the sense of an idea unchanging in time, the minor line mentioned is oriented towards existence as taking place in a unique way in destiny and decision, hence as constituted individually and historically. Tillich's epistemological and ontological criticism of logism joins this line of tradition. As the real event of knowledge cannot be comprehended under the presupposition of an absolute and contentless position of the subject of knowledge because the possi-

bility of perceiving truth is dependent on decision and destiny, so decision and destiny are not external to truth itself, but rather are basic to it. This is because the eternal idea does not rest in itself in static perfection, but rather causes its inner endlessness to appear externally, and itself assumes temporal form. Truth itself thus prohibits a conclusion of the knowledge of truth by itself. Only a basically open system can correspond to truth's abundance, a system which—critical in respect to itself and others—makes sure that the unconditional truth is not equated with one of its conditional forms of perception. According to Tillich, this charge to be a watchman is intimately connected with the standpoint of a relativism of faith which transcends the relativism of abstract indifference, just as it does the claim of something conditional to be absolute. As a relative standpoint it deserves to be called absolute and non-surpassable to the extent that it dissolves the opposition of relative and absolute in itself, and thus itself corresponds to the idea of truth *per se*.

From this insight there arises, for thought and action bound to the *kairos*, the constant task, which must be pursued differently in changing situations, of combating every standpoint which makes itself unconditional, in order thereby to point to the infinite transcendence of the absolute. Tillich's political activity and his sensitive concern with socio-cultural phenomena have their conceptual origin and foundation here. At the same time this explains why a major part of Tillich's literary work in the creative period up to 1933 consisted of literary essays. The fact that Tillich for the most part produced occasional pieces is an indication and consequence of his insight that reason only becomes itself and can correspond to the truth of the absolute where it proceeds beyond itself in order to deal very seriously in constructive criticism with the concrete objects as the contemporary period presents them. In this way Tillich attempted to achieve what he saw laid out in Troeltsch, but not sufficiently realized: to break through from a pure historicity of description, which he considered not less abstract than logism, to a truly historical existence, the subjectivity of which achieves its abundance in real confrontation with objects.

It should be added that Tillich's interest in a philosophy directed towards existentialism, which grew in the course of time, also belongs in this context. Temporality, as a major category of finitude, and, connected with it, the awareness of the threat of nonbeing in fear and anxiety are for him the decisive characteristic of an "Existential Philosophy," as he presents it in an essay of 1944 with the same title (see below, p. 353ff.), and in the symposium contribution on "The Nature and the Significance of Existentialist Thought" (see below, p. 403ff.). Existentialist philosophy is developed in forms of direct and personal experience of existence, in contrast to the abstraction in essential philosophy of factual reality for the sake of rational possibility, and with a rejection of an identification of being with the objects of thought or of a deduction of existence from essence in the form of rational necessity. Existential philosophy thereby becomes an exemplary expression of human questionability, which is answered in the courage to be, borne by the symbols of the mystery of revelation. In this courage

to be, trusting in divine acknowledgement in spite of the despair due to death, guilt and meaninglessness, something which exists ("ein Seiendes") can acknowledge and accept its own finitude. The lecture held on May 12, 1960, in St. Paul's University in Tokyo, "*Philosophical Background of my Theology*," which otherwise is of interest primarily as a testimony to where the author placed himself in the history of ideas, confirms the fact that Tillich saw in existentialist philosophy not primarily one philosophical school among others, but rather the characteristic expression of his own time. Moreover, the existentialist manner of thinking clearly influences the entire context of Tillich's "summa," his three-volume "Systematic Theology." Since it is not possible within this limited framework to develop its philosophical and ontological premises in detail, it must suffice in conclusion once again to present characteristic basic decisions in Tillich's thought by means of the example of the correlation of self and world, and its relationship to the theme of God.

It should be noted, first of all, that Tillich's philosophical arguments do not begin with the state of affairs as given in a cosmic manner, but rather with the self-perception of an entity endowed with consciousness which belongs to the world, yet is simultaneously separate from it. This decisively anthropological point of departure determines not only the beginnings, which are oriented towards the theme of the subjectivity of transcendental idealism, but also the conception of the latest period regarding the metaphysics of being. The priority of the ontological in later years by no means signifies a dismissal of the theme of subjectivity. Rather, the pneumatological tendency of the thought sequences clearly aims at being's becoming itself in the subject. The metaphysics of being of Tillich's later period thus remains modern to the extent that it makes human self-discovery its central theme. The decisive problem connected with this is that man as a completely centered personal self is concomitantly in the world and over against it. Man, in the process of perceiving himself, finds himself on the one hand as a part of the world as it is, as an empirical separate object, as one entity among many. On the other hand, he perceives himself simultaneously as a subject which creates unity, a subject to whose self-consciousness the world in its totality is always related. As a self-conscious "I," man consequently not only belongs to the world, but is also separate from it. Tillich vigorously strives to maintain both aspects, the world immanence and the world transcendence of man. In opposition to the idealistic assumption that man can directly determine his worldly existence in the manner of an absolute subject, Tillich points to the elementary character of being bound to the world, without alternatives, of all human deeds of accomplishment. The post-idealistic change of thinking in the context, for example, of the perception of the biological and evolutionary conditioning of man, as well as the discovery of the importance of the unconscious for the human psyche, appears to Tillich to be simply incontestable. Nevertheless, the essence of man is in his judgment not less incorrectly perceived when he is described in a naturalistic, materialistic, external perspective as merely an object pertaining to the world, because the self-relationship characteristic of human

being must necessarily elude such an external view. From this Tillich draws the conclusion that a relationship to the self and a relationship to the world are mediated mutually; the polar connection of self and world may not be terminated by either side. He adds that the polar unity of self and world is only realized with complete validity in man. It is true that every entity participates in this structure of being, yet only man is this very structure. Precisely because he is the completely developed self, he also possesses world in the complete sense, namely, as a structured whole. Man possesses world, i.e., he is capable of endlessly going beyond the particular realities of given environments.

Tillich simultaneously considers such openness to the world of man as a fully centered person to be a pointer to the extra-mundane basis of human personality in general. The analysis of the self and the world in this sense offers the most important point of contact for a theology which is concerned with the divine truth of revelation. Nevertheless, this point of contact is not so constituted that it merely needs theological confirmation. Rather, Tillich proceeds from the assumption that, under the conditions of existence in consequence of the Fall of man understood transhistorically, the polarity of self and world is in fact depolarized and the human personality is disintegrated. The penetrating analyses of the phenomena of estrangement caused by this certainly belong to the most impressive things which Tillich ever wrote. At the same time they point to the fact that man, alienated from himself and the world he lives in, in order to come to himself and his destiny, needs an encounter with that new being as it is founded upon the triune God and has appeared in final form in Jesus as the Christ, for the salvation of mankind and the world.

Übersetzung: Dr. Roger Aus, Berlin.

Literature

On Tillich's biography and the history of his works, cf.: W. and M. Pauck, Paul Tillich: His Life and Thought. Vol. I: Life, New York 1976 (German: Paul Tillich, Sein Leben und Denken. Bd. I: Leben, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1978 = Pauck); R. Albrecht/W. Schübler, Paul Tillich. Sein Werk. With contributions by Andreas Rössler, Eberhard Rolinck, W. Schübler and Sturmius-M. Wittschier, Düsseldorf 1986 (= Albrecht/Schübler); G. W. = Gesammelte Werke von Paul Tillich, ed. R. Albrecht, 14 vols., Stuttgart, 1959 ff.; E. = Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, 6 vols., Stuttgart 1971 ff.

I would like to thank Ms. Christine Gericke and Mr. Georg Pfeleiderer for their aid in the editorial work and Prof. Robert P. Scharlemann for his cooperative advice.

1. Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung (1912)

Druckvorlage: Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Lizentiatenwürde der hochwürdigen theologischen Fakultät der Kgl. Universität Halle-Wittenberg vorgelegt von Dr. Paul Tillich, Gütersloh (C. Bertelsmann) 1912 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Hg. v. A. Schlatter und W. Lütgert. Jg. 16, Nr. 1).

Zum Text in G. W. I, S. 11–108 vgl. G. W. XIV, S. 26 und 139.

Tillich reichte seine Studie im Mai des Jahres 1911 unter dem Dekanat Martin Käblers (1835–1912) bei der Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg ein. Die Wahl des Themas war veranlaßt worden insbesondere durch die Darstellung, die Adolf Schlatter (1852–1938) in seiner Schrift „Die philosophische Arbeit seit Cartesius“ (s. u. S. 105) von Schelling gegeben hatte; in seinem Tübinger Studiensemester im SS 1905 war Tillich Schlatter persönlich begegnet und hatte bei ihm eine Vorlesung zum Johannesevangelium gehört. Referent der theologischen Lizentiatendissertation Tillichs war Wilhelm Lütgert (1867–1938), Korreferent Ferdinand Kattenbusch (1851–1935). Namentlich von Lütgert, bei dem er während seiner Hallenser Studienzeit vom WS 1905/06 bis zum SS 1907 zahlreiche Lehrveranstaltungen besucht hatte, wußte sich Tillich nachhaltig geprägt. In seinem Gutachten hob Lütgert Tillichs außerordentliche spekulative Auffassungsgabe hervor, kritisierte aber zugleich dessen Systembefangenheit und mangelnde historische Differenziertheit; als Bewertung schlug er das Prädikat magna cum laude vor. Demgegenüber plädierte Kattenbusch unter Verweis auf den rein reproduktiven Charakter der Studie und die nur ansatzweise gegebene kritische Urteilsbildung für cum laude. Nachdem Kähler und Hermann Hering (1938–1920) unbeschadet sachlicher Vorbehalte bzw. gewisser Bedenken gegen die schon von Kattenbusch monierte einseitig philosophische Ausrichtung der Dissertation unter Würdigung der ungewöhnlichen theoretischen Gewandtheit des Autors der Zensur Lütgerts zugestimmt hatten, schlossen sich die übrigen Votanten (Carl Heinrich Cornill, Paul Feine, Paul Drews, Gottlob Hausleiter, Friedrich Loofs) diesem Urteil an. Am 16. Dezember 1911 unterzog sich Tillich im Hause des nunmehrigen Dekans F. Loofs der Schlußprüfung zur Erlangung der Lizentiatenwürde, welche den höchsten von den damaligen deutschen theologischen Fakultäten zu vergebenden akademischen Grad darstellte. Kattenbusch prüfte Dogmatik, Lütgert Ethik, Hering Praktische Theologie, Loofs Kirchen- und Dogmengeschichte, Cornill Altes Testament, Feine Neues Testament.

Die Promotionsthese, die Tillich am 13. Februar 1912 von Nauen aus, wo er ein einjähriges Lehrvikariat zu absolvieren hatte, schriftlich der Fakultät einreichte, stimmen mit Ausnahme der geringfügig geänderten 9. These (ihre ur-

spprüngliche Version lautet: „Das Wiedererwachen des deutschen Idealismus im geistigen und religiösen Leben der Gegenwart wird historisch verständlich durch die Tatsache, daß der sogenannte Zusammenbruch des Idealismus nicht durch innere Überwindung desselben, sondern durch äußere Abwendung von ihm verursacht war.“) wörtlich mit den im Dissertationsdruck wiedergegebenen überein. (Alle von mir eingesehenen Druckexemplare der Lizentiatendissertation enthielten auch die Disputationsthesen; vgl. dgg. H. Brandt, Konstanz und Wandel in der Theologie Paul Tillichs im Licht der wiedergefundenen Thesen zu seiner Lizentiaten-Dissertation, in: ZThK 75 (1978), 361 – 374, bes. 362 f.) Allerdings wird in der Druckfassung die ausdrückliche Gliederung nach Sachgebieten (Apolegetik: 1; Dogmatik: 2–4; Ethik: 5 und 6; Altes Testament: 7; Neues Testament: 8; Kirchengeschichte: 9; Praktische Theologie: 10) weggelassen, ohne daß deshalb die Reihenfolge der Thesen geändert worden wäre. Als Termin der Disputation wurde von Loofs im Einvernehmen mit Tillich der 22. April 1912 festgesetzt. Auf dieses Datum ist schließlich auch das Diplom ausgestellt, das für das Rigorosum das Prädikat magna cum laude, für die Dissertation ein admodum laudabilis bescheinigt. Als Opponenten der Promotionsdisputation waren der Hallenser Privatdozent und nachmalige Rostocker Neutestamentler Friedrich Büchsel (1883–1945) und der Berliner Pastor Carl Richard Wegener (1883–1967), der nach seinem 1921 erfolgten Kirchenaustritt vor allem in leitenden pädagogischen Funktionen sich betätigte, vorgesehen; beiden war Tillich in enger und freundschaftlicher Weise verbunden. Da Wegener aus Krankheitsgründen verhindert war, vertrat ihn der Philosoph Karl Julius Ludwig Ebbinghaus (geb. 1885 als Sohn des Psychologen Hermann Ebbinghaus). (Für die freundlich gewährte Einsichtnahme in eine in seinem Besitz befindliche Abschrift der Hallenser Promotionsakte Tillichs bin ich dem Enkel von Martin Kähler, dem emeritierten Greifswalder Kirchenhistoriker Prof. D. Ernst Kähler zu großem Dank verpflichtet. – Zur Aufnahme der Tillichschen Lizentiatendissertation in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vgl. beispielsweise die Rezensionen von O. Braun (Kant-Studien 17 [1912], 475f.) und B. Jordan (Archiv für Geschichte der Philosophie 26 [1913], 276). – Eine englische Übersetzung hat Victor Nuovo angefertigt: *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*. Trans. with an Introduction and Notes by V. Nuovo, Lewisburg/London 1974.)

Hinzuzufügen ist, daß Tillich bereits 1910 in Breslau die philosophische Doktorwürde mit einer Abhandlung über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“ (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Kgl. Universität Breslau eingereicht und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht von Paul Tillich, Breslau [H. Fleischmann] 1910) erlangt hatte (auch hierzu liegt eine englische Übersetzung von V. Nuovo [Lewisburg/London 1974] vor). Äußerer Anlaß für die Promotion war die Ausschreibung eines Säkularstipendiums der Stadt Berlin für denjenigen Doktoranden, der bis zum 1. August 1910 die beste philosophische Arbeit publizieren würde.

Tillich entschloß sich daher, seine bereits vorliegenden, ursprünglich zur Erlangung des theologischen Lizentiatengrades konzipierten Schelling-Studien zunächst für eine philosophische Dissertation zu verwerten. Ihr wesentlicher Gegenstand ist die letzte Periode des Schellingschen Philosophierens, also vornehmlich die Zeit der Vorlesungen über Philosophie der Mythologie und Offenbarung (vgl. F. W. J. von Schellings sämtliche Werke, hg. v. K. F. A. Schelling, Zweite Abtheilung, Bd. 1–4, Stuttgart und Augsburg 1856ff.). Nach Erörterung der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Ausgangspunkte der Geschichtskonstruktion entfaltet Tillich Schellings Darstellung der Religionsgeschichte, um abschließend dessen Religions- und Geschichtsbegriff einer gesonderten und zusammenfassenden Analyse zu unterziehen. Referent der Arbeit war der Cohenschüler und Philosophieprofessor Eugen Kühnemann (1868–1946), ein guter Kenner der idealistischen Philosophie und der deutschen Klassik. Zwei Tage nach seinem 24. Geburtstag konnte Tillich am 22. August 1910 im Musiksaal der Breslauer Universität das Promotionsverfahren mit einem Vortrag über „Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte“ erfolgreich abschließen. Das erwünschte Stipendium wurde ihm zuteil.

Zum Abschluß gebracht wurde Tillichs akademische Ausbildung mit einer Habilitationsschrift (s. o. S. 3f.), die er 1915 bei der Hallenser Theologischen Fakultät einreichte, und deren erster Teil zusammen mit einem Gesamtinhaltsverzeichnis noch im selben Jahr veröffentlicht wurde (Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Princip der Identität dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher. Habilitationsschrift gedruckt mit Genehmigung der Hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg von Dr. Paul Tillich, Licentiat der Theologie, Königsberg Nm. [H. Madrasch] 1915), während ein umfangreicherer zweiter Teil bislang nur maschinenschriftlich vorliegt (Archiv Marburg). Thema der Untersuchung ist – wie ein aus gegebenem Anlaß (s. u.) beigefügtes Vorwort (III f.) darlegt – eine logisch-dialektische Analyse des Begriffs des Übernatürlichen mit seinen Voraussetzungen und Folgen für die gesamte theologiegeschichtliche Begriffsbildung am Beispiel der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher. Ihr Ziel ist der Erweis notwendiger Bejahung des Identitätsprinzips, worunter „das in der kritisch-idealistischen Philosophie von Kant bis zu Schellings zweiter Periode erfaßte erkenntnistheoretische Grundprincip der lebendigen Einheit von Subjekt und Objekt, Begriff und Anschauung, Absolutem und Relativem“ verstanden wird. Allerdings will Tillich Identitätsprinzip und Identitätsphilosophie nicht gleichgesetzt wissen; er geht im Gegenteil von der Voraussetzung aus, in seiner Lizentiatendissertation gezeigt zu haben, „daß die Bejahung des Identitätsprinzips die Annahme einer Identitätsphilosophie nicht ein- sondern vielmehr ausschließt“.

Die Annahme der Habilitationsschrift war anfänglich mit Schwierigkeiten verbunden, über die Tillich durch ein Schreiben Lütgerts vom 8. Juli 1915 (vgl. E. V, S. 101–103) in Kenntnis gesetzt wurde. Die Bedenken innerhalb des Hallenser Fakultätskollegiums richteten sich vor allem dagegen, daß Tillichs Arbeit wie schon die Lizentiatendissertation zu ausschließlich philosophisch angelegt

und nicht wirklich historisch sei. Der ursprünglich vorgesehene Titel „Die Entwicklung des Begriffs des Übernatürlichen im älteren Supranaturalismus“ konnte insofern nicht akzeptiert werden. Lütgert schlug Tillich daraufhin folgende Änderung vor: „Der Begriff des Übernatürlichen im älteren Supranaturalismus, beurteilt vom Standpunkt der Schellingschen Identitätsphilosophie aus“. Im übrigen legte er ihm nahe, sich in einem Vorwort genauer über den eingenommenen Standpunkt und den rein logisch-dialektischen Charakter seiner Studie zu äußern. Tillich befolgte (ohne freilich die von Lütgert vorgeschlagene Titelrevision exakt zu übernehmen) diese Weisung, so daß sein Habilitationsverfahren nach einer am 3. Juli 1916 vorgetragenen nichtöffentlichen Probevorlesung zu einem positiven Abschluß gebracht und ihm die *venia legendi* verliehen wurde, die er allerdings erst nach Kriegsende regulär wahrnehmen konnte. Seine Antrittsvorlesung hielt Tillich am 20. Juli 1916 zum Thema „Volk und Christentum“ (vgl. E. V, S. 101).

Editorische Vorbemerkung

Tillichs Zitierweise entspricht nicht dem heute üblichen Standard. Orthographische Modernisierungen werden stets stillschweigend vorgenommen, Groß- bzw. Kleinschreibungen usw. in der Regel ohne Markierung den eigenen syntaktischen Erfordernissen angepaßt. Sperrungen (bei Schelling sehr zahlreich) hat Tillich zumeist nicht übernommen, manchmal aber auch ohne weiteren Hinweis ergänzt. Abgrenzungen des Zitats in laufenden Sätzen sind häufig nicht korrekt angegeben. Des weiteren unterscheidet Tillich nicht zwischen einfachen und doppelten Anführungszeichen. Zitate, die nur Zitationsmängel dieser Art aufweisen, werden von Ausnahmen abgesehen nicht im kritischen Apparat aufgeführt. Ein präziseres Verfahren würde sowohl die gegebenen Räumlichkeiten erheblich überfordern, als auch eine Unübersichtlichkeit zur Folge haben, die durch den sachlichen Ertrag nicht zu rechtfertigen ist. Notiert werden mithin nur unzutreffende Stellennachweise sowie Zitationsabweichungen, die sich auf Textauslassungen oder -ergänzungen und auf Abschreibefehler beziehen, sofern diese von einer gewissen inhaltlichen Bedeutung sind. Hinzuzufügen ist, daß allein solche Fremdzitate überprüft wurden, bei denen mindestens Autor und Text genannt sind. Paraphrasen sowie Kurzzitate von Begriffen und Wendungen, die mit keinem Beleg verbunden sind, bleiben in der Regel unberücksichtigt. Zu bemerken ist ferner, daß Tillich bei mehrfacher Zitation derselben Seite nur einmal (meist beim letzten Zitat) einen Stellenbeleg gibt, was teilweise zu Nachweisproblemen führt.

Übersetzungen von Texten Tillichs, die nachweislich ohne Mitwirkung des Autors zustande kamen, werden hier wie auch sonst im kritischen Apparat nicht berücksichtigt.

Thesen für die Disputation

1. Der Religionsbegriff muß aus dem Gottesbegriff abgeleitet werden, nicht umgekehrt.
2. Nicht die Idee der Sittlichkeit, sondern die Idee der Wahrheit muß die *Grundlage* der Lehre von Gott bilden.
3. Die Lehre von der „Natur in Gott“ ist Bedingung für einen lebendigen Gottesbegriff.
4. Natürlich und Übernatürlich verhalten sich weder wie Natur und Nicht-Natur, noch wie Natur und Geist, sondern wie Relatives und Absolutes.
5. Jede Deduktion der Sünde hebt den Begriff der Sünde auf.
6. Die Einheit von Ethik und Ästhetik ist in ihrem Verhältnis zur Wahrheit begründet: Sittliches und ästhetisches Handeln verhalten sich wie tätiges und anschauendes Bejahen der Wahrheit.
7. Die eschatologischen Stoffe der Schriftprophetie sind älter als die prophetische Periode der israelitischen Religion.
8. Taufe und Abendmahl haben nirgends im Neuen Testament lediglich symbolische, sondern überall sakramentale Bedeutung.
9. Das geistige und religiöse Wiedererwachen des deutschen Idealismus in der Gegenwart wird historisch verständlich durch die Tatsache, daß der sogenannte Zusammenbruch des Idealismus nicht durch innere Überwindung desselben, sondern durch äußere Abwendung von ihm verursacht war.
10. Die Kirche kann ihrer apologetischen Aufgabe an den Gebildeten nur dann gerecht werden, wenn sie weder die Verteidigung kirchlicher Lehren, noch Grenzregulierungen zwischen Glauben und Wissen anstrebt, sondern das lebendige dialektische Verhältnis des vorhandenen Geisteslebens zum Christentum offenbar macht. |

Einleitung

Die Schellingforschung ist neuerdings durch die geistvolle und originale Schellingstudie in Schlatters Schrift: „Die philosophische Arbeit seit Cartesius“ (2. Aufl. S. 166ff.)^a bereichert worden. Schlatter weist auf das tragische Moment in Schellings Entwicklung hin, auf den Gegensatz zwischen der stürmischen Begeisterung, mit welcher der junge Naturphilosoph aufgenommen wurde, und der spöttischen Mißachtung, die ein Jahrzehnt später dem Religionsphilosophen allenthalben begegnete. Die letzte Ursache dieses tragischen Resultates sieht Schlatter in der Unlösbarkeit des Grundproblems der Schellingschen Religionsphilosophie, in dem unüberwindlichen Gegensatz von „Verschmelzungsgefühl“^{ab} mit dem Absoluten und den sittlichen Kategorien oder von Kantianismus und Christentum. Schellings Versuch, die kantische These von der Identität der allgemeinen und individuellen Vernunft am Willensvorgang durchzuführen, sei mißlungen und damit die Katastrophe des kritischen Idealismus entschieden. Diese Auffassung spricht Schelling offenbar eine Bedeutung zu, die ihn selbst über Hegel und Schleiermacher hinaushöbe, wenn die Entscheidung über Gelingen oder Mißlingen der Schellingschen Synthese entgegengesetzt ausfallen würde. Das tragische Moment würde dann darin liegen, daß Schelling keine führende Stellung im deutschen Geistesleben erlangt hat, *obwohl* er es konnte (während

nach Schlatter auch die Möglichkeit dazu gefehlt hat). Der Sturz des Hegelschen Systems, der Pessimismus, die Rückkehr zu einem agnostizistisch aufgefaßten Kant: das alles – müßte man dann sagen – ist die Folge einseitiger Durchführung Kantischer Prinzipien, oder Schellingsch gesprochen: das Wirksamwerden der Potenzen in ihrer Zertrennung. Eine geschichts-philosophische Betrachtung könnte es für durchaus verständlich halten, daß die Fülle der Prinzipien, die sich in den klassischen Tagen unserer Philosophie drängten und ablösten, durch einseitiges Vorherrschen dem Gesamtbewußtsein eindrücklich werden mußten, ehe die große Synthese, die in Schellings zweiter Epoche vorliegt, eine entsprechende Würdigung erfahren konnte. Und eine empirisch-historische Beobachtung könnte diese Auffassung durch den Hinweis bekräftigen, daß die „positive Philosophie“ zu einer Zeit veröffentlicht wurde, wo das spekulative Interesse völlig geschwunden und das Geistesleben auf einem Tiefstand angekommen war. Doch ist das alles nicht ausschlaggebend. Entscheiden kann allein die eindringende, von spekulativem Verständnis geleitete, historische Erforschung der Schellingschen Philosophie.

Mit der Forderung der historisch-dialektischen Methode treten wir der weit verbreiteten Auffassung entgegen, daß Schellings philosophische Entwicklung eine mehr oder weniger zusammenhangslose Aufeinanderfolge verschiedener Perioden sei, deren man etwa sieben unterscheiden müsse. Und zwar sei der Übergang von einer Periode zur andern hauptsächlich auf den Einfluß desjenigen Philosophen zurückzuführen, mit dem sich Schelling gerade energischer beschäftigte. Als seine eigene Tat läßt man allenfalls die Naturphilosophie gelten. Dann aber zählt man die Reihe der vermeintlichen Väter seiner Gedanken auf: Spinoza, Plato, Böhme, Baader, Hegel, Aristoteles. Wäre diese Auffassung richtig, so würde der Historiker sich damit zu begnügen haben, den Einfluß jedes dieser Philosophen nachzuweisen und die Art zu kennzeichnen, in der Schelling das Gegebene verarbeitete. Von einer inneren Dialektik der Schellingschen Entwicklung könnte dann keine Rede sein. Nun liegt freilich ein mehr als formeller Anschluß Schellings an jene Systeme vor, aber das *πρῶτον ψευδός* der gekennzeichneten Auffassung besteht darin, daß sie diesen Anschluß als für Schelling zufällig hinstellt. In Wirklichkeit liegen die Dinge so, daß Schelling durch den inneren Fortschritt seiner Entwicklung in die Nähe jener Philosophen geführt wurde und er sich, sobald ihm die Verwandtschaft zum Bewußtsein kam, die ihm homogenen Elemente des verwandten Systems aneignete. Es ist a priori wahrscheinlich, daß bei diesem Aneignungsprozeß auch fremdartige Elemente aufgenommen wurden. Wo das der Fall ist, hat die dialektische Untersuchung ihre Grenze und muß der äußerlich historischen Vergleichen das weitere überlassen. Die vorliegende Darstellung hat mit diesen Fällen deshalb wenig zu tun, weil ihr Gegenstand der Nerv der Schellingschen Entwicklung ist, das Identitäts-Prinzip und sein Verhältnis zu den sittlichen Kategorien. Wird an dieser Stelle einwandfrei die wesentliche Einheitlichkeit der Entwicklung nachgewiesen, so ist die kritisierte Auffassung widerlegt. An einigen evidenten Punkten werden entsprechende Bemerkungen gemacht werden.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei jedoch gleich bemerkt: Selbstverständlich ist die Meinung nicht die, als hätte Schelling gewissermaßen sämtliche Perioden seiner Entwicklung mit ihren wesentlichen Gedanken aus sich herausgesponnen. Es kann ja gar kein Zweifel sein, daß er, wie die übrigen Geistesheroen seiner Zeit und seines Kreises, nur aus dieser Zeit und aus den literarischen und vor allem persönlichen Beziehungen zu den Mitgliedern dieses Kreises, historisch zu verstehen ist. Aber eben darum kann diese Aufgabe nur im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Romantik befriedigend gelöst werden. Im Zusammenhang unserer Darstellung würden derartige Untersuchungen entweder viel zu weit| führen oder Bekanntes in oberflächlichen Andeutungen wiederholen müssen. Aus diesem Grunde ist prinzipiell darauf verzichtet worden. Daß ein Unternehmen wie das unsrige trotz dieses Verzichtes sein volles, ja vorzügliches Recht hat, ist darin begründet, daß Schelling durch und durch Systematiker ist und bei einem Systematiker die erste Frage sich auf den Sinn und das Recht eines Gedankens innerhalb seines Systems und erst die zweite Frage sich auf den äußeren Anlaß dieses Gedankens richten muß. Daß die historische Fragestellung für die systematische einzutreten hat, wo diese schlechterdings versagt, ist schon bemerkt. Schließlich sei darauf aufmerksam gemacht, daß auch die Entwicklung einer Gesamtrichtung, wie die Romantik, trotz aller Zufälligkeiten im tiefsten Grunde dialektische Motive hat und es schon deshalb berechtigt ist, die Führer einer solchen Richtung immanent-dialektisch zu behandeln.

Die Reduktion der sieben Perioden auf zwei ist Voraussetzung jedes inneren Verständnisses von Schellings Werden. Vor der „Freiheitslehre“^c liegt der große Umschwung in Schellings Denken, der alle Probleme in eine neue Beleuchtung rückt und es als berechtigt erscheinen läßt, wenn von Schelling I. und Schelling II. gesprochen wird. Aber der Übergang ist nicht äußerlich, sondern dialektisch; er ist darum kein Abbrechen, sondern ein großartiges Durchführen des Begonnenen. Dies muß vor allem klar werden, und gerade für unser Problem kommt alles auf die Einsicht in diesen Zusammenhang an. Darum ist die erste Periode so ausführlich behandelt; es sollten an allen Punkten die dialektischen Notwendigkeiten zum Übergang in die zweite Periode nachgewiesen werden. Dort war es dann möglich, die Lösung verhältnismäßig kurz zu behandeln.

Die Bevorzugung der „Freiheitslehre“ vor der „positiven Philosophie“^d für die prinzipiellen Lösungen ist in der größeren Einfachheit der Formeln und Durchsichtigkeit der Motive in| der „Freiheitslehre“ begründet, obgleich die „positive Philosophie“ manche Motive zu schärferer Auswirkung kommen läßt.

Das Thema ist so formuliert, daß die religiös-sittlichen Wurzeln des Problems in den Vordergrund gestellt werden. Es handelt sich hier nirgends um dialektische Spielereien oder Träumereien, sondern um die ernsthaftesten Angelegenheiten des geistigen Lebens. Es waren die größten Probleme seiner Zeit, um die Schelling gerungen hat, und von ihm selbst ist das in den abstrakten Untersuchungen nie vergessen worden, wie zahlreiche, mitten in logische und dialektische Ausführungen eingestreute Bemerkungen konkretester Art beweisen. Über die Begriffe Mystik und Schuldbewußtsein wird im ersten Teil gesprochen wer-

den. Um den Sinn des Themas vorläufig zu umgrenzen, möge folgende Frage als sein Inhalt formuliert werden: „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 gewahrt bleibt?“* Alle näheren Bestimmungen gibt der erste Teil.

Diejenigen Anmerkungen, welche theologische Zitate oder allgemeinere, geistesgeschichtliche Ausblicke enthalten, dienen dem Zweck, die Konkretheit und die Anschaulichkeit da zu erhöhen, wo sie bei Schelling selbst, resp. in unserer Darstellung nicht direkt zu erreichen war. Zugleich sollen sie Nachwirkungen Schellings besonders in der Theologie an manchen Punkten aufdecken, wo sie weniger offen zutage liegen. Die klare Einsicht in den Grad der Abhängigkeit der Theologie von der modernen Philosophie ist für die erste von | der allergrößten Wichtigkeit; und es sollte keine Gelegenheit versäumt werden, auf sie aufmerksam zu machen. Endlich ist die Bezugnahme auf die Wirkung einer historischen Erscheinung für ihre historische Erforschung nicht ohne Bedeutung. – Natürlich kann von Vollständigkeit in dieser Beziehung keine Rede sein.

Grundlage für diese Abhandlung ist meine Dissertation über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“^e. Was dort bewiesen ist, wird hier herangezogen, ohne wieder begründet oder durch Schelling-Zitate belegt zu werden; dagegen ist auf die betreffenden Abschnitte in der Dissertation verwiesen. Im übrigen ist der vorliegenden Arbeit ihre volle Selbständigkeit gewahrt: ein Zurückgreifen auf die Dissertation ist nirgends erforderlich, wenn auch, namentlich im letzten Teil, nicht ohne Wert für das Verständnis.

Was die übrige Schelling-Literatur betrifft, so gilt für die vorliegende Abhandlung in noch höherem Maße das schon in der Dissertation (S. 3^f) Bemerkte: Eine fruchtbringende Benutzung ist nur selten möglich; infolgedessen ist auf Zitate dieser Art ganz verzichtet worden. |

Erster Teil:

Historisch-dialektische Begründung des Problems

I. In der vorkantischen Philosophie

1. Die Antinomie von Wahrheit und Sittlichkeit im allgemeinen

Mystik und Schuldbewußtsein, Gefühl der Einheit mit dem Absoluten und

* Natürlich ist die Frage nicht absolut, sondern relativ auf die Prinzipien der Schellingschen Philosophie gemeint. Dadurch wird ihre Beantwortung zu einer historischen Aufgabe, die sich von der systematischen Beurteilung der Schellingschen Prinzipien und Lösungen deutlich unterscheidet.

Bewußtsein des Gegensatzes zu Gott, Prinzip der Identität von absolutem und individuellem Geist und Erfahrung des Widerspruchs zwischen dem heiligen Herren und dem sündigen Geschöpf: das ist eine Antinomie, deren Lösung das religiöse Denken zu allen Zeiten in der Kirche angestrebt hat und immer wieder anstreben muß. Auf der einen Seite findet der Wille zur Wahrheit erst da Befriedigung, wo die Einheit von Erkennendem und Erkanntem erreicht ist, wo das Absolute ebenso Subjekt wie Objekt der Erkenntnis ist, auf der anderen Seite deckt das Sittengesetz, wo es in seiner Tiefe erfaßt wird, die Widergöttlichkeit des Wollens, die Feindschaft des Subjekts gegen Gott auf.

Der heilige erhabene Gott Israels,¹ dessen Anblick wie verzehrendes Feuer ist, vor dem kein Mensch bestehen kann (vgl. Jes. 6), bildet einen schroffen Gegensatz zu der *νόησις* | *νοήσεως* der griechischen Philosophie, jener ewigen, in sich ruhenden Selbstanschauung der Weltvernunft, an der teil zu haben, höchstes Gut des Weisen ist.² In der Kirche ist diese fundamentale religionsgeschichtliche Antithese in allen Perioden wirksam gewesen; sie treibt auch gegenwärtig – bewußt oder unbewußt – die Geister gegeneinander; denn es ist im letzten Grunde die Antinomie von Wahrheit und Sittlichkeit in der Sphäre des Religiösen, um die es sich bei dem Problem: Mystik und Schuldbewußtsein handelt.

2. Die Identität als Prinzip der Wahrheit. Begriff der Mystik³

Das Prinzip der Identität kann doppelt aufgefaßt werden, entweder als Identität des Allgemeinen mit dem Besonderen | oder als Identität von Subjekt und

¹ Über die Gleichsetzung von „heilig“ und „erhaben“ vgl. Kautzsch, Altes Testament, 3. Aufl., die Anm. zu Jes. 6, 3.⁸ – Über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Erhabenen s. u. S. 37^h Text und Anm.

² Diese religionsgeschichtliche Betrachtung sei hier nur angedeutet; sie geschieht im Sinne Schellings und wird unten ausführlich dargestellt werden. Durch die Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert kann sie übrigens nur bestätigt werden. Wo die starke Betonung des Wahrheitsgedankens die sittlichen Kategorien gefährdete, z. B. bei Hegel, wird das Judentum seiner exzeptionellen Bedeutung für das Christentum beraubt und unter die übrigen Religionen, bei Hegel erst an dritter Stelle, eingereiht (vgl. Hegel, Religionsphilosophie⁴). Wo dagegen unter Berufung auf die agnostizistischen Elemente Kants (vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., S. 526 über Ritschl⁵) der Wahrheitsgedanke durch die sittlichen Kategorien verdrängt wird, entsteht eine scharfe Opposition gegen die Einflüsse der griechischen Philosophie auf die christliche Kirche (vgl. Harnacks Dogmengeschichte⁶, Hermanns und Kaftans Kampf gegen die Mystik). Auch nach dieser Richtung hin ist demnach die Frage der Einleitung, ob es Schelling gelungen ist, die Synthese zu finden, für den von größter Bedeutung, der seinen Prinzipien zustimmt.

³ Die folgenden dialektischen Erörterungen sind im wesentlichen aus dem Entwicklungsgange der Schellingschen Philosophie abstrahiert. Sie sind an den Anfang gestellt, um das Problem klar erkennbar zu machen und ein Verständnis der Schellingschen Arbeit vorzubereiten. Umgekehrt erhalten sie ihre Füllung und konkrete Anschaulichkeit erst durch die eigentliche Darstellung. Zugleich dienen die historischen Anknüpfungen zur Charakterisierung der in Schellings Entwicklung wirksam gewordenen Systeme. – Für die historischen Ausführungen vgl. Windelband¹ und Schlatter^m.

Objekt. Das erste ist sokratisch, das zweite augustinisch; Augustins Gedankengang ist unmittelbar verständlich; er beruht auf dem Gegensatz von Innen- und Außenwelt, der dem modernen Denken durch den Einfluß des Christentums unauslöschlich eingepreßt worden ist: Das an allem Objekt, an der gesamten Außenwelt zweifelnde Subjekt hat jedenfalls Gewißheit von seinem eigenen, im Zweifel sich betätigenden Geistesleben. Wahr ist, was mit dieser Selbstgewißheit des Subjekts gegeben ist. Das Kartesische: *Cogito, ergo sum* ist ein Ausdruck für dasselbe Prinzip, wenn auch die inhaltliche Bestimmung sich geändert hat. Und Malebranche zieht nur die letzte Konsequenz, wenn er die Außenwelt vollständig abschneidet vom Bewußtsein und die Wahrheit als Teilnahme des individuellen Geistes an der Selbstanschauung der geistigen Substanz beschreibt. Dieser Gegensatz von Innen- und Außenwelt, der die Frage, wie das Subjekt an das Objekt herankommen könne, unbeantwortbar macht, lag dem antiken Denken durchaus fern. Für den Griechen ist der eleatisch-heraklitische Gegensatz von Einheit und Vielheit das Problem, und die Einheit der Vielheit im Begriff die Lösung. Aber der Begriff ist nicht Funktion des die Außenwelt erkennenden Subjekts, sondern selbständige Realität. Je umfassender der Begriff, desto realer, denn desto mehr Vielheit bringt er zur Einheit. Die umfassendste Idee ist die realste, die inhaltvollste und zugleich die bestimmungsloseste: die Idee des Guten bei Plato,⁴ das auch übergeistige „Eine“ bei Plotin. Wer die reine vollkommene Wahrheit schauen will, muß sich abwenden von allem Einzelnen, Bestimmten, auch von sich selbst als selbständigem Einzelwesen; er muß auch den letzten Gegensatz unter sich lassen, aus sich selbst „heraustreten“ in der „Ekstase“.

Eine äußerst folgenreiche Synthese beider Formen der Identität vollbrachte das ausgehende Mittelalter durch das Prinzip der „*coincidentia oppositorum*“. Das plotinische „Eine“ wird als das Unendliche gefaßt, unendlich aber im Sinn der inneren Erfahrung, insbesondere des Willens. Unendlichkeit ist ein qualitativer innerlicher Begriff, er steht darum nicht mehr im ausschließenden Gegensatz zum Endlichen. Jedes Endliche hat vermöge seiner Innerlichkeit teil am Unendlichen, und das Unendliche ist *implicite* in jedem Endlichen. Jedes Ding ist ein Spiegel des Universums, ein Mikrokosmos, am vollkommensten der Mensch. So Nikolaus Kusanus und Giordano Bruno. Leibniz' Monadologie ist die reifste Frucht dieser Entwicklung: Die Monade ist Identität von Subjekt und Objekt, von Einheit und Vielheit, von Unendlichem und Endlichem. Der Erkenntnisakt ist ein rein innerlicher Vorgang, ein Sich-Selbst-Bewußtwerden der Monade ohne jede Einwirkung von außen. Die Monade ist bei sich, wenn sie in der Wahrheit ist. Aber indem sie bei sich ist, ist sie zugleich im Universum; denn das Universum ist in ihr. Der Grieche tritt aus sich heraus, um im „Einen“ die Wahrheit anzuschauen. Augustin wendet sich ab von der Welt und versenkt sich in die Tie-

⁴ Daß die höchste Idee das Gute genannt wird, ändert an ihrer Bestimmungslosigkeit nichts; denn das Gute heißt hier soviel wie „der Wert schlechthin“. Die absolute Idee ist zugleich ontologisches- und Wert-Prinzip, aber größere Bestimmtheit erlangt sie dadurch nicht, zumal Plato jener Unterschied nicht zum Bewußtsein kam.