

Paul Tillich
Main Works / Hauptwerke
Volume 5 / Band 5



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 5 / Band 5

1988
De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH
Berlin · New York

Paul Tillich

Writings on Religion

Religiöse Schriften

Edited by / Herausgegeben von
Robert P. Scharlemann

1988
De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH
Berlin · New York

Printed on acid free paper (pH 7, neutral)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Tillich, Paul, 1886–1965.

[Selections. English & German. 1988]

Writings on religion = Religiöse Schriften / Paul Tillich;
edited by Robert P. Scharlemann.

p. cm. – (Main works; v. 5 = Hauptwerke; Bd. 5)

English and German.

1. Religion. 2. Courage – Religious aspects. 3. Faith.
I. Scharlemann, Robert P. II. Title. III. Title: Religiöse Schriften.
IV. Series: Tillich, Paul, 1886–1965. Selections.

English & German. 1987; v. 5.

BR45.T54 vol. 5 [BL 50] 230s–dc 19 [200]

ISBN 0-89925-381-4 (U.S.: alk. paper)

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Tillich, Paul:

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

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

Bd. 5. Writings on religion / ed. by Robert P. Scharlemann. –
1988.

ISBN 3-11-011541-7

© 1988 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>	XI
Vorwort. <i>Carl Heinz Ratschow</i>	XIV
Tillich's Religious Writings. <i>Robert P. Scharlemann</i>	1
Tillichs Religiöse Schriften. <i>Robert P. Scharlemann</i>	13
1. Die religiöse Lage der Gegenwart (1926)	27
Vorwort	27
Einleitung	28
Gegenwart und religiöse Lage	28
Die religiöse Lage der bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jahrhundert	32
Erster Teil: Die religiöse Lage der Gegenwart auf wissenschaftlich-künstlerischem Gebiet	37
Die Wissenschaft	37
Das Lebendige und die Gestalt	37
Das Individuelle und der Geist	40
Philosophie und Methode	42
Die Metaphysik	45
Die Kunst	47
Die bildende Kunst	47
Die Dichtung	50
Zweiter Teil: Die religiöse Lage der Gegenwart in Politik und Ethos	53
Die politisch-soziale Sphäre	53
Wirtschaft und Gesellschaft	53
Volk und Menschheit	58
Staat und Verfassung	60
Die ethisch-soziale Sphäre	63
Gemeinschaftsprobleme	63
Leib und Seele	68
Bildungsideal und sittliche Idee	69
Dritter Teil: Die religiöse Lage der Gegenwart im Gebiet der Religion	73
Die Bewegungen der außerkirchlichen Mystik	73
Die ästhetische Mystik	73
Die okkulte Mystik	76
Die Bewegungen der Enderwartung außerhalb der Kirchen	78

Die religiöse Lage in den Kirchen	81
Der Katholizismus	81
Das Judentum	84
Der Protestantismus	86
2. Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926) . .	99
Vorwort	99
Wirklichkeit und Wesen des Dämonischen	100
Das Bild des Dämonischen	100
Die Tiefe des Dämonischen	102
Der Ort des Dämonischen	104
Dämonie und Sünde	108
Das Dämonische und die Geistesgeschichte	109
Mythos und Geschichte	109
Der Kampf gegen das Dämonische in der Religionsgeschichte	111
Profanisierung und Entdämonisierung	115
Dämonien der Gegenwart	119
3. Nichtkirchliche Religionen (1929)	125
Die nichtkirchlichen ausdrücklich religiösen Bewegungen	126
Das religiöse Prinzip der Kirche und der Sekte	127
Formen der Sekte	128
Der Mensch in der Sekte	129
Religiöse Bewegungen auf nichtkirchlichem Boden	130
Die nichtkirchliche autonome Religion	132
Die Frage nach dem Lebenssinn	133
Das Zweideutige in Religion und Kultur	134
Vater-, Mutter- und Kind-Religion	135
Das Wesen der autonomen Religion	136
Typische Formen der autonomen Religion	137
4. The Courage to Be (1952)	141
Being and Courage	141
Courage and Fortitude: From Plato to Thomas Aquinas	142
Courage and Wisdom: The Stoics	145
Courage and Self-affirmation: Spinoza	149
Courage and Life: Nietzsche	152
Being, Nonbeing, and Anxiety	155
An Ontology of Anxiety	155
The Meaning of Nonbeing	155
The Interdependence of Fear and Anxiety	157
Types of Anxiety	159
The Three Types of Anxiety and the Nature of Man	159
The Anxiety of Fate and Death	160

The Anxiety of Emptiness and Meaninglessness	162
The Anxiety of Guilt and Condemnation	165
The Meaning of Despair	166
Periods of Anxiety	167
Pathological Anxiety, Vitality, and Courage	170
The Nature of Pathological Anxiety	170
Anxiety, Religion, and Medicine	173
Vitality and Courage	177
Courage and Participation (The Courage to Be as a Part)	180
Being, Individualization, and Participation	180
Collectivist and Semicollectivist Manifestations of the Courage to Be as a Part	182
Neocollectivist Manifestations of the Courage to Be as a Part	185
The Courage to Be as a Part in Democratic Conformism	189
Courage and Individualization (The Courage to Be as Oneself)	193
The Rise of Modern Individualism and the Courage to Be as Oneself	193
The Romantic and Naturalistic Forms of the Courage to Be as Oneself	195
Existentialist Forms of the Courage to Be as Oneself	198
The Existential Attitude and Existentialism	198
The Existentialist Point of View	200
The Loss of the Existentialist Point of View	202
Existentialism as Revolt	204
Existentialism Today and the Courage of Despair	206
Courage and Despair	206
The Courage of Despair in Contemporary Art and Literature	207
The Courage of Despair in Contemporary Philosophy	210
The Courage of Despair in the Noncreative Existentialist Attitude	211
The Limits of the Courage to Be as Oneself	212
Courage and Transcendence (The Courage to Accept Acceptance)	213
The Power of Being as Source of the Courage to Be	214
The Mystical Experience and the Courage to Be	214
The Divine-Human Encounter and the Courage to Be	215
Guilt and the Courage to Accept Acceptance	217
Fate and the Courage to Accept Acceptance	219
Absolute Faith and the Courage to Be	221
The Courage to Be as the Key to Being-itself	224
Nonbeing Opening Up Being	224
Theism Transcended	226
The God above God and the Courage to Be	228
5. Dynamics of Faith (1957)	231
Introductory Remarks	231
What Faith Is	231
Faith as Ultimate Concern	231

Faith as a Centered Act	233
The Source of Faith	235
Faith and the Dynamics of the Holy	237
Faith and Doubt	239
Faith and Community	242
What Faith Is Not	245
The Intellectualistic Distortion of the Meaning of Faith	245
The Voluntaristic Distortion of the Meaning of Faith	247
The Emotionalistic Distortion of the Meaning of Faith	249
Symbols of Faith	250
The Meaning of Symbol	250
Religious Symbols	251
Symbols and Myths	253
Types of Faith	256
Elements of Faith and Their Dynamics	256
Ontological Types of Faith	258
Moral Types of Faith	261
The Unity of the Types of Faith	263
The Truth of Faith	265
Faith and Reason	265
The Truth of Faith and Scientific Truth	268
The Truth of Faith and Historical Truth	270
The Truth of Faith and Philosophical Truth	272
The Truth of Faith and Its Criteria	275
The Life of Faith	277
Faith and Courage	277
Faith and the Integration of the Personality	279
Faith, Love and Action	283
The Community of Faith and Its Expressions	285
The Encounter of Faith with Faith	287
Conclusion: The Possibility and Necessity of Faith Today	289
6. Christianity and the Encounter of the World Religions (1963)	291
A View of the Present Situation: Religions, Quasi-Religions, and Their Encounters	291
Christian Principles of Judging Non-Christian Religions	300
A Christian-Buddhist Conversation	309
Christianity Judging Itself in the Light of Its Encounter with the World Religions	318

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. Spelling and punctuation have been adapted to current usage.

In the present volume, the italicized page numbers refer to the text published in „Gesammelte Werke“ in the case of works in German; for the works in English, the italicized numbers are those of the original publication.

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. Orthographie und Interpunktion wurden dem heutigen Brauch angeglichen.

Die schräg gedruckten Seitenzahlen in diesem Band geben bei den deutschsprachigen Werken die Seiten des in den „Gesammelten Werken“ gedruckten Textes wieder und bei den englischsprachigen diejenigen der jeweiligen Ersterscheinung.

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 abzu drucken, 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

Tillich's Religious Writings

Robert Scharlemann

One can classify writings from different points of view: according to literary genres, according to subject matter, according to the mode of thinking they represent. From none of these points of view does "religious writings" seem at first to constitute a clear class-concept among Tillich's works, nor is it one that Tillich used for classifying them. According to literary genre, almost all of Tillich's major works are in one way or another systematic treatises; this does not therefore provide a useful point of view for classifying his writings. According to subject matter they vary: they treat social and political questions, philosophical, theological, historical questions, and the like. According to the mode of thinking they represent, there are at least two and perhaps three classes of work. This is the most useful point of view for making the classification. In general, Tillich distinguished philosophy from religion (or doctrine of revelation), with philosophy of religion mediating between them and with theology either as concrete philosophy of religion or as the interpretation of situation and symbol. In this last case, theology is, specifically, an interpretation of religious symbols in view of the existential questions to which they are related. This yields three or four classifications, based not upon the literary form but upon the mode of thinking which produces the work. The extremes are philosophy and religion. Philosophy is fundamentally the mode of thinking which grasps and shapes the being of things, and the structure of being as such, in theoretical and practical forms; religion is the mode of thinking which configures and presents the symbols and rites that mediate the meaning of the being of things, and the meaning of being as such. The one grasps and shapes the structure; the other expresses the depth of the structure. Thus, in his *Idea of a Theology of Culture* (1919), Tillich distinguished a philosophical view of the unity of a given culture (which is based upon the unity of form in it) from a theological view of the same culture (which is based on the unity or analogy in the *Gehalt*—the substance or the depth-content—that is shown in the content of reality by the way in which, in the various spheres of culture, the ordinary form is broken through). On this basis one can see a difference between analyses of culture that are philosophical in nature and those that are theological. Where does the class of "religious writings" fit, if they are distinct from philosophy of religion and from theology, and how is it to be defined?

The classification of works is in part somewhat arbitrary and a matter of convenience. In selecting and organizing the major works for this edition, the main concern was to make certain that all of them were included somewhere rather than to draw clear lines of distinction between the classes. Some of the writings, of course, do not present any problems for classification if one uses the basic division between philosophical and religious modes of thought. Tillich's *Reli-*

gionsphilosophie (1925), for example, clearly belongs to the philosophy of religion, just as his *Kirchliche Apologetik* is a work in theology. But a work like *The Courage to Be* is not so clearly of one class rather than another. It could be considered to be a work in philosophical analysis; for it is an ontology of courage, and the Terry Foundation lectures for which it was written have the aim of discussing religion "in the light of science and philosophy." It could also be regarded as a theological work; for both its last chapter and parts of other chapters provide theological interpretations of the analysis. But it can be regarded as a religious work as well; for it treats of the ultimate meaning of courage. By this consideration it comes to be classed as a religious writing.

Granting a certain element of arbitrariness, then, we can define religious writings as those which have either or both of the following properties: (1) They themselves have a religious intention. Some of Tillich's writings—including but not confined to his published sermons—do have the intention of presenting, or conveying, the meaning and power of the symbols with which they deal. These writings do not belong to philosophy of religion, since they do not purport to understand religion by means of philosophical concepts, nor do they belong to theology, since they involve a communication of, rather than a reflection on, or interpretation of, the religious symbols with which they deal. They are not scientific writings about religion but writings which themselves have the quality or intention of religious symbols. It is by reference to this consideration that a work such as *The Courage to Be* can rightly be considered a religious writing; for its analysis of courage, particularly as it culminates in the chapter on the God beyond the God of theism, is as much a presentation as it is a description of the power of those religious symbols whose loss it describes and interprets. Perhaps this is what Rollo May had in mind when he called it "the most existential book written in America" and called its last chapter "a superb peroration."¹ (2) They describe or analyze or interpret religion without using the technical concepts of philosophy. *Dynamics of Faith* can serve as an example here. Like the *Religionsphilosophie*, this book too undertakes to answer the question what religion is. But unlike the work on philosophy of religion, it does not concern itself with the problem which understanding religion poses for philosophical concepts at all. That there is philosophical analysis in the work and that Tillich also employs some technical concepts of the philosophy of religion no reader would wish to contest. But the work is primarily concerned not with interpreting religious symbols by philosophical concepts but with explaining, in a language as close to the language of everyday discourse as is possible, what faith or religion is.

A prototype of "religious writing" in this sense is Schleiermacher's *Speeches* (1799). Like that work, in which Schleiermacher argued that even those among his contemporaries who rejected ecclesiastical religion still were religious,

¹ Rollo May, *Paulus: Reminiscences of a Friendship* (New York: Harper & Row, 1973), p. 84. May also reports that Tillich occasionally told him that *The Courage to Be* had been written "as an answer to [May's book] *The Meaning of Anxiety*" (ibid., p. 23).

Tillich's religious writings undertake to show what religion in its broader sense is and, by doing so, to mediate the religious meaning itself. These two criteria are sufficient to distinguish religious writings as a group from works in philosophy of religion, theology of culture, or theology itself. Under these criteria, "religious writings" will include both those works which have the intention or quality of presenting, or conveying, the power of religious symbols themselves and also those works which have the intention or quality of reflecting on religious phenomena in the medium of nontechnical language with only minimal recourse to the concepts of a developed philosophical system.

The Major Works

To decide which of the religious writings, apart from the collections of sermons, are to be considered major works, three considerations come into play. First, in cases where both books and articles treat a theme from more or less the same point of view, the books are given priority. This may seem obvious; but it is not necessarily so obvious as it might at first appear to be, for it is theoretically possible that an author's major work on a subject would take the form of an article even when there is also a book on the same subject. A book can sometimes diffuse and distract, if not confuse, an argument that is compactly presented in an article and can thereby make the article, by comparison, the major work. Among Tillich's religious writings there is, however, no example of that theoretical possibility. On the other hand, this consideration does not mean that every book needs to be considered a major work. Thus, *My Search for Absolutes*, though of book length and though classifiable as a religious writing, is not included as a major work, despite its being a book, because it contains much that is a repetition, with slight variations, of lines of thought that are better developed in earlier works.

A second consideration used to distinguish the major works has to do with their nature and content. Normally, transcriptions of lectures that were delivered from notes lack the precision and coherence of articles prepared for publication or at least completely written out in manuscript form (as were the Bampton lectures, published under the title *Christianity and the Encounter of the World Religions*); hence, articles prepared for publication by Tillich are given preference over transcripts of lectures made from notes.

Two borderline cases were involved in the selection for the present volume. "Nichtkirchliche Religionen," though it was prepared from a shorthand transcript, is included among the major works because it is the only work in which Tillich gives a complete systematic sketch of the phenomenon of autonomous religions. Not included is, by contrast, another article, "Between Utopianism and Escape from History" (German title "Kairos und Utopie"), which was delivered as a Rauschenbusch lecture at the Colgate Rochester Divinity School, despite the fact that it could be regarded as the major work in which Tillich provides an account of the question of how prophetic utterances about history are verified, or of how one tests the validity of the various ways of reading the times for the

kairos that they might contain. Both "Nichtkirchliche Religionen" and "Between Utopianism and Escape from History" are borderline cases; of them, one is included, the other not, in the current edition.

A third consideration concerns the fundamental or non-fundamental character of the discussion. A work which treats the fundamental principles is given priority over one in which an application is made to particular cases.

These three considerations lead to the selection of six works as major religious writings of Tillich: *Die religiöse Lage der Gegenwart*, "Das Dämonische," "Nichtkirchliche Religionen," *The Courage to Be*, *Dynamics of Faith*, and *Christianity and the Encounter of the World Religions*. In addition to them, there are other, related works worth mention. Concerning the demonic, there is "Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie" (1926). Concerning Tillich's readings of the contemporary religious situation there are some shorter works. Besides "Die geistige Welt im Jahre 1926" and "The World Situation" (1945) (which are to appear in volume 3 of these *Hauptwerke*) one can list: "Das Christentum und die Moderne" (1928), "Die Bedeutung der Gesellschaftslage für das Geistesleben" (1928), "Gegenwart und Religion" (1928), "Die Geisteslage der Gegenwart: Rückblick und Ausblick" (1930), "The Meaning of Our Present Historical Existence" (1938), and "Beyond the Dilemma of Our Period" (1955). Related to the question of religion and human existence are the unpublished Nathaniel Taylor lectures (Yale University) on the theme "The Doctrine of Man and the Scientific Knowledge of Today" (1934),² "Religion" (1955), "The Lost Dimension in Religion" (1958), which according to the Paucks' biography brought in a larger number of letters than any other of his writings,³ "Humanität und Religion" (1958), which was Tillich's address on the occasion of receiving the Hanseatic Goethe prize (Hamburg) and in which he states that the "first and permanent (erste und bleibende)" answer to the question of religion and humanity is "das Gewährwerden dessen, was in der Tiefe geschieht, im Kampf der Mächte, der in jedem Einzelnen und in der Menschheit als ganzer gekämpft wird,"⁴ and *My Search for Absolutes* (1967).

² These lectures, to which Tillich refers in *On the Boundary* (1936) as his "Yale lectures," constitute a transition to the method of correlation as used in the *Systematic Theology*. See *On the Boundary* (New York: Scribners, 1966), p. 57. He assigns to the lectures the dual purpose of showing how a new attitude has arisen in many areas of science (an attitude expressed in "the rise of a doctrine of man") and of showing the importance of this for theology. The fourth lecture is entitled "Anthropological questions and theological answers." The manuscript of these unpublished lectures is in the Harvard Tillich archives.

³ Wilhelm and Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought*, vol. 1 (New York: Harper & Row, 1976), p. 324, n. 7.

⁴ "Becoming aware of what is happening in the depth, in the struggle of the powers, which is fought out in every individual and in mankind as a whole" (G.W. IX, p. 119).

Tillich's Religious Thought

Can one treat Tillich's thought in the religious writings as a unity? It seems clear that one can do so. For the content of these writings is, despite variations, a unified view of what religion is and how it functions in human existence. That view can be set forth by reference to the common themes and basic concepts which appear in the writings. At the center is the understanding of religion as a *reines Ergriffensein*, a pure being-grasped, which is directly expressed in religious symbols and rituals and is indirectly expressed as the "third dimension," the depth-dimension, of culture and morality. This indirect expression is, in fact, the more illuminating one for Tillich's reading of the religious situation in the first third of our century.⁵ The briefest definition of religion is that it is "unconditional concern." (The same definition can be used for faith; for, unlike his contemporary Karl Barth, Tillich did not sharply distinguish between religion and faith.) In contrast to the works in philosophy of religion and in theology, the religious writings are not basically concerned with the methodological question of relating religious symbols and philosophical concepts but with providing a description of the phenomenon of religion and, in particular, with showing how religion is expressed in the contemporary world. One can identify a network of four concepts which, in their interrelation, articulate this conception of what religion is and how it is to be judged.

1. The English phrase which is, as it were, the hallmark of Tillich's religious thought is "ultimate (or unconditional) concern"; less characteristic is Tillich's other wording, used in his philosophy of religion and elsewhere, namely, that religion is the "direction toward the unconditional (*Richtung auf das Unbedingte*)."⁶ Religion is a state of being grasped unconditionally by that which concerns us unconditionally. The term "concern," which has no exact counterpart in Tillich's German, contains both a subjective and an objective reference; it refers to the state of being concerned (the *reines Ergriffensein*) as well as to that which elicits such concern ("das uns unbedingt Angehende"). Although there is no difference in intention between "unconditional concern" and "ultimate concern," it is the term "unbedingt" or "unconditional" that connotes the distinctively religious quality, its power of breaking into the normal relations.⁶ Thus, in his comments

⁵ "It seems to me that the unconditioned character of religion becomes far more manifest if it breaks out from within the secular, disrupting and transforming it." *On the Boundary*, p. 72.

⁶ The concept of breakthrough (*Durchbruch*), which is one of the identifying marks of his rejection of idealism, is introduced into Tillich's thought about 1919—it appears in "On the Idea of a Theology of Culture" in that year—in order to formulate the way in which the unconditional is manifest in the conditional: it breaks into it. To a theology of culture, the unconditional *Gebalt* that is breaking in shows itself in the content by means of the form—the ordinary content becomes accidental and the form is transformed as it tries to grasp the depth-content breaking in. Revelation is a breakthrough in this sense.

on the category of the holy in Rudolf Otto, Tillich remarked that the concept of "the wholly other" or "das ganz Andere" is not sufficient to characterize the holy, for the holy is not just any Other but rather that Other which is of decisive significance and from which one cannot under any circumstances escape because it is "something unconditional."⁷

Religion understood in this way is a universal human possibility, a dimension of human being as such; to be human is to be directed toward the unconditional. This is true at least in the sense that the religious *question* is universal. What lies outside human capacity is the *answer* to the religious question. As Tillich put it in the Taylor lectures: "Being the question, we cannot be the answer at the same time. . . . If we ask for something which is not we ourselves, we can find an answer in ourselves and by ourselves. If we ask for ourselves, because we don't have ourselves, we cannot find the answer in and by ourselves."⁸ Theologically this is reflected in Tillich's interpretation of the proofs of God. They show how the question of God is both possible (the ontological proof) and necessary (the cosmological proof); but they do not provide an answer to the question. That is the sense in which religion is universally human; human existence is the question of God or the question of the unconditional. Religion can also be understood, however, as a response to revelation in that it constitutes the form in which the answer to the question is received. At first this double sense may seem to confuse the meaning of the term. But if one bears in mind Tillich's contention that we would not even ask the question if we had not already in some way received the answer, there is no contradiction between saying that religion is a response to revelation and saying that religion is a universal human possibility. What lies outside human capacity is the *giving* of an answer to the question that human existence both raises and itself is, not the receiving of an answer once given. Religion is the question of the unconditioned that points to an answer already received as the presupposition of the question.

The universality of religion does not entail universality of its symbols. That religion is expressed in some way, whether direct or indirect, is universal. But the symbols used to express the unconditional, whether as question or as answer, are historically and culturally conditioned—all forms, even those used to embody religion, are cultural forms. None of them is clearly universal, even though each religion may hope that its symbols can become universal. Moreover, religion does not even need symbols in order to be real. The courage to be is, for example, an expression, without symbols, of the unconditional ground of being. In the last chapter of *The Courage to Be*, Tillich speaks of this courage as living from the same

⁷ "Die Kategorie des 'Heiligen' bei Rudolf Otto," *Theologische Blätter*, 2 (1923), col. 11–12; also in G.W. XII, pp. 184–186. The holy is an Other that "für mich von entscheidender Bedeutung ist, dem ich mich unter keinen Umständen entziehen kann, d. h. eben: ein Unbedingtes" (p. 185).

⁸ Taylor Lectures, No. 4, p. 2.

power that was expressed in traditional religious symbols even when the symbols themselves have lost their power. The sheer courage to be, despite the threat of nonbeing and despite the lack of any symbols mediating the source of that courage, is an actual expression of the religious dimension of the unconditional even though, lacking all means to recognize or express itself in religious symbols, it is not conscious of itself as religious.⁹ Similarly, the autonomous religions—of which Tillich identifies four types: the romantic-conservative, the utopian-revolutionary, the critical-skeptical, and the faithful-realistic—express themselves not in religious symbols but in their attitudes toward reality.

Tillich's contention that religion is universal, that to be human is to be religious—or, theologically expressed, that no one is an atheist—has met with continual criticism over the years. It seems, indeed, to fly in the face of the obvious fact that there are people who think of themselves as not religious and who do not exhibit any symptoms of being ultimately concerned about anything. Tillich's writings may treat this criticism too lightly. But it can be answered satisfactorily in either of two ways. One way is to say that religion is universal as a human *possibility*, although there may always be persons in whose consciousness or self-consciousness it is not actualized. They are the nonreligious people. But, as long as they are human, they are always capable of becoming ultimately concerned if symbols or the radical threat of the possibility of not being at all or something else awakens that possibility in them and transforms it into actuality. This way of replying to the criticism not only allows for the fact that there actually may be people in whom consciousness of anything unconditional is absent; it also accords with the nature of existential analysis, and it points to a second reply. Such analysis has to do with human beings as they *can* be, not as they empirically are; for it is the can-be that defines human being essentially. From the standpoint of a systematic existential analysis, one does not determine the universally human by drawing generalizations from empirical instances. Rather, one sees what is universally human by looking at those instances, sometimes boundary-line cases, which show what any human being as such *can* actually be. At the observational or introspective level there clearly is a distinction between religious and non-religious people.

An existential analysis can also take another step. It can abstract the mode of relation (in this case: being ultimately concerned), or the *habitus*, from the concrete figurations of that mode. It can then show that the very same thing that religious people do when, for example, they pray or worship God is done by non-religious people in other ways. Thus, those who, in their own understanding, may not be religious at all (because they do not do such things as pray, attend

⁹ In a letter to Tillich (1961), Richard Kroner made a suggestion which might be worth pursuing. He wrote that there is not only a "Mut zu sein" but also a courage not to be ("den, nicht zu sein") and that this latter is perhaps the religious one ("wohl der religiöse"). Quoted in Pauck, op. cit., p. 327, n. 63. But see Tillich, *Courage to Be*, p. 55.

church, and believe in God) may give expression to an ultimate concern in ways that do not involve what is commonly called religion. The tenability of assertions based on such an analysis cannot be justified by the empirical data alone but only by the interaction between the data and the analytical procedure; an analysis is not a generalization about the instances, but it does indirectly make reference to them. What is common, then, to human existence as such, when seen from this analytical view, is that the very structure of existence implies an opening to the unconditional.

Finally, the question of what is to be called religious—should we use the term “religion” to mean ultimate concern?—is not a matter of observation or analysis. It is, rather, partly a matter of linguistic usage and partly a matter of systematic construction. Should anyone wish to define religion as the belief in a supernatural being, then it would follow that neither potentially nor actually is human existence as such religious. Tillich may therefore rightly contend that a work like Sartre's *Huis clos* exhibits a religious quality because there is an unconditionedness in its questioning of the meaning of human existence at all. But this does not imply that Sartre was, contrary to his self-understanding, a believer in a supernatural deity or that he would have called his own work religious.

2. Actual religion is always ambiguous; it lives in the tension between the prophetic (or critical) and the priestly (or sacramental) and between the divine and the demonic. Every living religion has both polar elements in it. This tension comes from the very relation between what is expressed as unconditional and the unconditional itself. The form and content of a religious symbol is not indifferent. Rather, it lies in the nature of a religious symbol that in its very concreteness it is ambiguous—it both is and is not unconditional; in every religious reality, the unconditional that is mediated sanctifies simultaneously the medium of expression. The symbol “God,” for example, both conveys unconditional meaning that is beyond the symbol itself and also hallows the imagery or word or concept that serves as the material of the symbol. Every living religion, therefore, is marked by the tension between the priestly and prophetic elements in it. The priestly represents the unconditional givenness of the symbols; the prophetic judges them as culturally bound. But without both elements, a religion loses its vitality; the priestly alone is sterile idolatry, and the prophetic alone secular autonomy.

The recognition of the inevitable ambiguity of religion, an ambiguity connected with its very vitality, is doubtless one of Tillich's profoundest insights in religion, separating him not only from nineteenth-century liberalism, for which religion is a positive value, but also from secularism and the theology of crisis, which judge religion only negatively. It also provides the basis for his reading of the spiritual condition in the West. When, with the split between Protestantism and Catholicism, the tension of the two elements was lost, each of the two branches of Western Christendom began to lose sustenance in the living power of the symbols. For this split differed from the break between Judaism and Christianity in the early church: Paul's doctrine of justification by grace had within it-

self not only a principle of protestation against the idolatry of the religious law but also the principle of a new religious realization; the Protestant doctrine contained a principle of protestation against the idolatry of the sacramental church but without the principle of a new religious realization because its principle was a critique of any religious realization at all. Judaism, severed from Christianity, still had the tension of the priestly and prophetic within itself; Christianity, separated from Judaism, likewise had both elements within itself. Christianity could thus arise out of Judaism as a new religion. But Protestantism could not emerge from Catholicism as a new religion; it could only live as the continual critique of the Catholic principle. Thus the religious history of the modern world in the West is shaped by the increasing loss of the substance of the religious symbols by which the Christian religion lived. Out of the Protestant critique arose a self-sufficient autonomy; out of the Catholic substance emerged a spiritually tyrannizing heteronomy.

This history traverses a course through three stages. At first, the religious substance is still immediately felt in the protest against idolizing its expressions. Then it begins to disappear—in the sense that the religious symbols are no longer immediately meaningful—and the effort is made to recover by autonomous means, by rational reflection, the theonomous substance that was immediately or prereflectively present in the symbols themselves. The immediate power of the symbol “God” is, for example, replaced by a rational proof for the existence of a Supreme Being. In the course of time, it becomes clear, however, that the effort to recover theonomous substance through autonomous means does not succeed. A God who appears in a system of thought as a necessary idea or a practical postulate (as in Kant’s philosophy) is a dead God by comparison with the God whose power and presence are immediately known in the religious symbol of God. The cultural and religious crisis that came into being during the first quarter of the present century marks the final stage of this development. The loss of meaning felt in the crisis is radical; it involves not just particular meanings but a complete loss of meaning altogether. Doubt about any meaning in the symbol God has become the doubt about any meaning at all, so that the religious question of the time, as Tillich analyzed it in the 1920s and 1930s, is the question of the meaning of being at all. With the turn of the century, “the question of the meaning of being became vital . . . [and] grew into the religious question of our time.”¹⁰

The critical side of Tillich’s religious writings is represented by this theme—that the radical loss of meaning in the West is a result of the death of the Christian symbols brought about by the split between Protestantism and Catholicism. But it is characteristic of Tillich never to leave matters with the critical or negative

¹⁰ “Die Frage nach dem Sinn des Seins wurde [mit der Jahrhundertwende] lebendig. . . Sie wurde zur religiösen Frage unserer Zeit.” See “Die Geisteslage der Gegenwart: Rückblick und Ausblick” (1930), *G. W. X*, p. 112.

side. Not that it is possible to return to an earlier theonomy—that cannot be done, and, as one of the evidence of its impossibility, Tillich cites, in *The Religious Situation*, the failure of expressionist art to find a living relation to the traditional symbols. Even so, every destruction of religion is simultaneously a symptom of something positive and creative as well. This was one of the major objections Tillich had to the theology of crisis represented by Friedrich Gogarten and Karl Barth early in the 1920s. The word that theology has to say to culture in its own time is not only negative, not only a “critical paradox,” but also positive, a “positive paradox.” Hence, Tillich’s religious writings are equally concerned to show that there already is within radical doubt about meaning something of a positive new meaning. Tillich’s analysis of the contemporary world around 1930 (which remained basically unchanged in later years) is, indeed, of a world of crisis, in which religious symbols have lost their substance and cultural forms have become empty of meaning. But it is also of a world full of promise. That world poses dangers coming from the demonries in it (such as intellectualism, aestheticism, capitalism, and nationalism).¹¹ But it also carries promise of a new theonomy for which the time may be ripe. The world in crisis stands in contrast to the self-sufficient finitude of the late nineteenth century; as an age of anxiety its spirit is no longer the bourgeois spirit borne by capitalist society, with its typical products of mathematized science, technology, and capitalist economy, but a new spirit, that of “faithful realism.” Within the emptiness, there are also indications of a transcendence, even if, for the time being, this transcendence can be expressed only in the form of “justification” and not yet in the form of “realization.” Thus Tillich notes in *The Religious Situation* that, although Nietzsche, Strindberg, and van Gogh may still have been broken by their struggle against the spirit of capitalist society—so great was its power—the later revolutionaries against it are not similarly broken; instead, something on the order of a faithful realism is emerging among them, for example, in the transformation of romanticism and in the mystical form of nationalism.

The second tension in religion is that of the divine and the demonic aspects of the holy. Religious experience is the experience of the unconditional as holy—as divine and as demonic. Noteworthy in Tillich, in contrast, for example, to Emanuel Hirsch, is that the divine and the demonic both belong to the holy; for the irruption of the depth into the structure of being is a unity of destruction and creation. The divine and the demonic exhibit both the destructive and the creative power. That is what distinguishes the divine from the ingenious or the supremely

¹¹ These are the four contemporary demonries mentioned in the last section of “Das Dämonische”: intellectualism becomes demonic by the way in which its analytic approach to reality loses connection with the vitality of the real; in reaction, aestheticism tries to sacrifice form for the sake of sheer vitalism, and becomes demonic in the opposite way. Similarly in the practical sphere: against the demonic power of capitalism, nationalism asserts itself and becomes an opposite demonry.

powerful or the extraordinarily creative and the demonic from the deficient or the erroneous or the fragile. But in the demonic the unity of creative and destructive is such that it works against every configuration of the creativity—it is *gestalt-widrig*. What is created is the power to destroy the structures into which the depth breaks. In the divine, by contrast, the creativity does not resist configuration but supports it. The destructiveness of the divine does not destroy the structures into which it breaks but transforms them into ever new configurations.

Consideration of the difference between the divine and the demonic provides a transition to the last two in the network of concepts that articulate Tillich's distinctive understanding of religion as ultimate concern.

3. The phenomenological approach that Tillich takes to religion does not preclude making judgments about the phenomena. Religion, like all other things, is ambiguous. Hence, the response to it is always a yes and a no, never simply the one or the other; and there are criteria by which one can judge its truth. Truth in this connection does not mean the correctness of statements of belief. It means, rather, the adequacy of religious symbols to express an ultimate concern, that is, their power to create reply, action, and communication; and it means that that which the symbols express as ultimate is really ultimate, or unconditional. The criterion is not whether symbols are correct or incorrect, when measured by dogmatic propositions, but whether they are demonic or divine. If they are demonic (or untrue in this sense), they destroy rather than create the figures for reply or action or communication; and they elevate to ultimacy something that is not really unconditional—they invest something conditional with the stature of the unconditional. If they are divine (or true in this sense), they create new configurations of reply, action, and communication; and what they express as ultimate is also on its own unconditional. Every actual symbol entails a risk indicated by these criteria—it may show itself to be demonic instead of divine by destroying the configurations with which it comes into contact or in which it appears. A demonic symbol cannot be refuted by arguments, and its power cannot be destroyed by showing its incorrectness. It can be “refuted” or overcome only by a divine configuration, a *Gestalt* of grace, that takes the chaotic or *formwidrig* into itself. This contrast of the divine and demonic is pervasive in Tillich's consideration of religion, at least after the appearance of the essay entitled “Das Dämonische.” But it is developed most extensively in that essay, which is not only, as its subtitle states, an interpretation of the religious meaning in history but also an examination of the demonic aspect of religion. The preface to the essay, in the way that it portrays the risk connected with any effort to do battle with demonic powers, is a paragraph of almost singular personal intensity in Tillich's writings.

But how can a symbol of the unconditional really express the unconditional if, as a symbol, it is something conditional? This question introduces the last of the four interrelated concepts: the self-relativizing of the symbol of the cross.

4. The symbol of the cross is, within the Christian religion, the symbol which relativizes all symbolic material including its own. It is the principal guardian

against the demonic and the final criterion of religious symbols. It is a symbol within the Christian religion, but it transcends the Christian religion. It expresses the paradox of the unconditional: on the one hand, the unconditional is concretely this symbol but, on the other hand, what the symbol expresses is that it is itself not unconditional. There are different ways in which Tillich formulates this paradoxical relation. One formulation, which is similar to Schelling's, is that Jesus sacrifices himself as Jesus to himself as the Christ. Another formulation, found in *Dynamics of Faith*, is that the one absolute truth is that no one possesses the absolute truth, or, as Tillich formulated it in the manuscript to that same book: "There is only one truth of faith in which the ultimate is unconditionally manifest, namely, that in relation to the ultimate any truth of faith stands under a yes and a no. There is no infallible truth of faith except this one and wherever this one truth is present, hiddenly or openly, in any other truth of faith."¹² Still another formulation, found in the *Systematic Theology*, vol. 2, is that a defeated Messiah is no Messiah but that Christianity acknowledges the paradox and accepts it.¹³ All of these are formulations intended to express the paradoxical character of the religious symbol that is both a religious symbol and the critique of all religious symbols at once. "As symbol and as reality," Tillich wrote in his autobiography, the unity of the sacramental and prophetic, the constitutive and the corrective, "seems to me to be given in the New Testament picture of the crucified Christ. There the highest human religious possibility is manifest and sacrificed at the same time."¹⁴

On This Edition

For the present edition, the printed text is that of the first edition of the work (designated as A), with variant readings noted in the endnotes. In cases where there was an obvious typographical error, the error is corrected in the text and, if it appears to be more than minor, a note is made of the original reading. Thus, at one place in *Die religiöse Lage*, the first edition has "in sich wohnende" instead of "in sich ruhende." The text is corrected in the present edition and a note is made of the original.

¹² Manuscript in the Harvard Tillich archives. See note 2 to *Dynamics of Faith* below.

¹³ "A defeated Messiah is not a Messiah at all. Christianity acknowledges the paradox—and accepts it." See *Systematic Theology* (Chicago: Univ. of Chicago, 1951–63), vol. 2, p. 111. The second sentence of the quotation does not appear in the German translation: see *Systematische Theologie* (Stuttgart: EVW, 1955–66), Bd. 2, S. 122.

¹⁴ *On the Boundary*, p. 42.

Tillichs religiöse Schriften

Robert Scharlemann

Schriften lassen sich von verschiedenen Gesichtspunkten her in Klassen einordnen: nach literarischen Gattungen, nach sachlichem Inhalt, nach der jeweiligen Denkform. In bezug auf Tillichs Schriften scheint der Titel „religiöse Schriften“ zunächst nach keinem Gesichtspunkt einen eindeutigen Begriff zu enthalten; Tillich hat ihn bei der Gruppierung seiner Schriften auch nicht angewandt. Ihrer literarischen Gattung nach sind fast alle Hauptwerke Tillichs irgendwie systematische Abhandlungen. Sie nach literarischen Gattungen einreihen zu wollen, wäre deshalb nicht sinnvoll. Nach sachlichem Inhalt sind die Werke natürlich sehr verschieden, indem sie gesellschaftliche, politische, geschichtliche, philosophische, theologische und anthropologische Themen erörtern. In den meisten ist aber irgendwie etwas vom Religiösen auch dabei. Was die Denkform anbetrifft, sind unter den Schriften wenigstens zwei wenn nicht drei oder vier klar unterscheidbare Gruppen. Dieser ist der Einteilungsgesichtspunkt, den man für die Klassifizierung am fruchtbarsten benutzen kann. Richtlinie dazu bietet Tillich selbst, indem er Philosophie und Religion (d. h. Offenbarungslehre) als gegensätzliche Denkformen einander gegenübergestellt, wobei dann Religionsphilosophie und Theologie – sei die Theologie als konkrete Religionsphilosophie, sei sie als Interpretation der Situation im Blick auf die ihr entsprechenden Symbole verstanden – als vermittelnde Denkweisen entwickelt werden. Der Theologie als interpretierendem Unternehmen ist es im Unterschied zur Religionsphilosophie eigentümlich, eine Deutung der religiösen Symbole angesichts der ihnen zugeordneten existentiellen Fragen herauszuarbeiten; das ist die bekannte Methode der Korrelation. Folgen wir dieser Richtlinie, so ergeben sich je nachdem drei oder vier Gattungen, die sich nicht auf literarische Form sondern auf die zugrundeliegende Denkweise gründen. Die Extreme sind Philosophie und Religion. Dazwischen sind Religionsphilosophie und, wenn sie nicht als konkrete Religionsphilosophie oder aber als Offenbarungslehre verstanden wird, Theologie. Philosophie ist grundsätzlich die Denkweise, die das Sein der Dinge und die Seinsstruktur als solche theoretisch und praktisch erfaßt und gestaltet; Religion (Offenbarungslehre) ist demgegenüber die Denkweise, die in Symbolen und Riten den Sinn des Seienden und des Seins gestaltet und vergegenwärtigt. Die eine bringt die Strukturtiefe zum Ausdruck, die andere ergreift und gestaltet die Struktur. Demgemäß hat Tillich in *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919) eine sich auf die Einheit der Kulturform gründende Kulturphilosophie von einer Kulturtheologie unterschieden, denn eine Kulturtheologie will die Kultureinheit nicht in der Form sondern in der Tiefe darstellen, indem sie den Gehalt an dem Inhalt mittels der Form zu ergreifen und zum Ausdruck zu bringen versucht. Auf diesem

Grund lassen sich kulturphilosophische Analysen von den kulturtheologischen unterscheiden. Wo sollen dann die „religiösen Schriften“ eingereiht werden, wenn sie weder zur Religionsphilosophie noch zur Kulturtheologie gehören? Und wie soll der Begriff „religiöse Schriften“ weiter bestimmt werden?

Jede Klassifizierung ist gewissermaßen unverbindlich, indem sie einem bestimmten Zweck dient. Bei der Auswahl der Hauptwerke für diese Ausgabe war das Anliegen vor allem dies, daß jedes Werk, das als Hauptwerk gelten sollte, irgendwo aufgenommen sei, und nicht so sehr dies, daß eindeutige Grenzlinien zwischen verschiedenen Gattungen gezogen werden sollten. Einige unter den Schriften gehören zwar ohne weiteres zu einer bestimmten Gattung, wenn man nach dem Prinzip der Unterscheidung zwischen philosophischer und religiöser Denkweise vier Gruppen (Philosophie, Religionsphilosophie, Theologie, Religion) aufstellt. Tillichs *Religionsphilosophie* (1925) gehört eindeutig zur Religionsphilosophie genauso, wie seine *Kirchliche Apologetik* (1912) zur Theologie. Demgegenüber läßt sich ein Buch wie *The Courage to Be* nicht ohne weiteres einreihen. Es könnte als philosophisches Werk angesehen werden, denn es enthält eine Ontologie des Muts, und die Vortragsreihe (die Terry Foundation Lectures), aus der es entstanden ist, hat zu ihrem Zweck die Erörterung der Religion „im Lichte der Wissenschaft und der Philosophie“. Es könnte aber auch als theologisches Werk verstanden werden, denn sowohl das letzte Kapitel wie auch einzelne Abschnitte der übrigen Kapitel enthalten theologische Interpretationen der philosophischen Analyse. Schließlich könnte es aber auch als religiöses Werk gelten, denn es geht in dem Buch nicht nur um die Analyse der Daseinsstruktur, sondern auch um den letzten Sinn des Mutes. Unter diesem Aspekt ist es als religiöse Schrift in diesen Band aufgenommen.

Angenommen, daß ein gewisses Maß an freier Wahl, wenn nicht an Willkür, bei der Begriffsbestimmung mitspielt, lassen sich diejenigen Werke als religiöse Schriften definieren, denen eine oder beide folgender Eigenschaften zukommen: (1) Sie haben selbst eine religiöse Intention. Einige unter Tillichs Schriften – einschließlich der Predigten, aber nicht auf sie beschränkt – haben in der Tat die Absicht, Sinn und Macht der betreffenden Symbole darzustellen oder zu vergegenwärtigen. Solche Schriften gehören genaugenommen weder zur Religionsphilosophie, da sie nicht den Zweck haben, die Religion mittels philosophischer Begrifflichkeit zu erfassen, noch zur Theologie, da sie eher eine Mitteilung als eine Interpretation der von ihnen besprochenen Symbole beabsichtigen. Sie sind also nicht wissenschaftliche Abhandlungen über die Religion sondern Schriften, die selbst eine religiöse Beschaffenheit oder Intention aufweisen. Nach diesem Maßstab kann ein solches Werk wie *Der Mut zum Sein* als religiöse Schrift angesehen werden, denn die darin enthaltene philosophische Analyse des Mutes ist – vor allem, wie sie in das Kapitel über den Gott jenseits des theistischen Gottes ausmündet – ebensosehr Vergegenwärtigung als Erklärung der Macht der Seinstiefe, die sich im Mut äußert. Das hat wohl Rollo May gemeint, als er dieses „das existentiellste Buch, das in Amerika geschrieben worden ist“ und das letzte Kapitel

„eine prächtige Nachrede“ nannte.¹ (2) Sie beschreiben oder analysieren oder interpretieren die Religion, ohne sich dabei technisch-philosophischer Begriffe zu bedienen. *Dynamics of Faith* dient hier zum Beispiel. Wie auch die *Religionsphilosophie* will dieses Buch Wesen und Erscheinung der Religion darstellen. Anders als eine Religionsphilosophie aber beschäftigt es sich nicht mit dem Problem, das der Versuch, Religion zu begreifen, der philosophischen Begrifflichkeit überhaupt in den Weg stellt. Daß das Buch *Dynamics of Faith* philosophische Analyse enthält und daß Tillich sich dabei philosophischer Begriffe bedient, könnte kein Leser bezweifeln. Aber es geht ihm dort nicht primär um Erfassung der religiösen Symbole durch philosophische Begriffe, sondern um eine sich im Medium einer möglichst allgemeinverständlichen Sprache bewegende Erklärung dessen, was der Glaube oder die Religion ist.

Als Prototyp einer religiösen Schrift im eben skizzierten Sinne darf man Schleiermachers *Reden über die Religion* (1799) nennen. Wie dieses Werk, in dem Schleiermacher zeigen wollte, daß selbst diejenigen unter seinen gebildeten Zeitgenossen, die die Religion verachteten, in einem anderen als in dem gewohnten Sinne noch religiös waren, wollten Tillichs religiöse Schriften das Wesen der Religion in weitem Sinne darstellen und dabei den religiösen Sinn selbst vermitteln. Die beiden genannten Kriterien genügen, um die religiösen Schriften als Gattung von religionsphilosophischen, kulturtheologischen und theologischen Schriften zu unterscheiden. Nach diesen Kriterien gelten als religiöse Schriften sowohl diejenigen, die die Intention haben, den Wirklichkeitsgehalt der religiösen Symbole darzustellen oder zu vermitteln, wie auch diejenigen, die die Intention haben, religiöse Phänomene im Medium der allgemeinverständlichen Sprache unter minimalem Rückgriff auf eine technisch entwickelte, philosophische Begrifflichkeit zu reflektieren.

Die Hauptwerke

Nach drei Gesichtspunkten wird entschieden, welche unter den religiösen Schriften – abgesehen von den Predigtsammlungen – als Hauptwerke gelten zu haben. Erstens werden Bücher vor Artikeln vorgezogen, wenn beide dasselbe Thema behandeln. Das scheint selbstverständlich zu sein, aber es ist nicht so selbstverständlich, wie es zunächst scheinen mag, denn es ist theoretisch immer möglich, daß das wichtigste Werk eines Verfassers über ein genanntes Thema in Form eines Artikels und nicht eines Buches erschienen ist, auch wenn beide vorhanden sind. Man kann sich vorstellen, daß ein Buch den im Artikel klar dargestellten Gedankengang etwa durch Materialienfülle oder nebensächliche Erwä-

¹ Rollo May, *Paulus: Reminiscences of a Friendship* (New York: Harper & Row, 1973), S. 84. May berichtet außerdem, daß Tillich ihm gelegentlich sagte, er habe *The Courage to Be* als „Antwort auf [das Buch von May] *The Meaning of Anxiety*“ geschrieben (S. 23).

gungen geradezu verdunkelt, so daß der Artikel eher als das Buch Hauptwerk wäre. Unter Tillichs religiösen Schriften gibt es allerdings kein Beispiel einer solchen Möglichkeit. Dieser Gesichtspunkt will auf der anderen Seite auch nicht besagen, daß jedes Buch als Hauptwerk zu gelten hat. *My Search for Absolutes* zum Beispiel läßt sich kaum als Hauptwerk ansehen, obwohl es ein Buch ist und zu den religiösen Schriften gehört, denn manches, das darin enthalten ist, wiederholt mit kleinen Variationen das, was in früheren Werken genauer oder vollständiger dargestellt worden ist.

Eine zweite Erwägung, die in Betracht gezogen wird, um die Hauptschriften zu identifizieren, betrifft Wesen und Inhalt der Schriften. Im normalen Laufe der Dinge haben stenographische oder sonstige Nachschriften mündlicher Vorträge die Präzision und die Kohärenz nicht, die einen für den Druck angefertigten Artikel oder ein völlig ausgeschriebenes Manuskript (wie die unter dem Titel *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* veröffentlichten Bampton Lectures) kennzeichnen. Die für den Druck angefertigten Artikel sind also den Vortragsnachschriften vorzuziehen.

Zwei Grenzfälle kommen für diesen Band vor. Der Aufsatz „Nichtkirchliche Religionen“ ist als Hauptwerk aufgenommen, obwohl er von einer stenographischen Nachschrift angefertigt wurde, denn er ist unter den Hauptwerken das einzige, das das Phänomen der autonomen Religion systematisch darstellt. Weggelassen ist demgegenüber die Schrift „Kairos und Utopie“ (engl. „Between Utopianism and Escape from History“), die als Rauschenbusch-Vortrag an der Colgate Rochester Divinity School in Rochester/New York gehalten wurde, trotzdem sie als Hauptwerk gelten könnte, insofern Tillich darin die Fragen, wie prophetische Aussagen über die Geschichte zu bestätigen sind und wie ein Kairos zu lesen ist, ausführlicher als anderswo behandelt. Beide Essays – „Nichtkirchliche Religionen“ und „Kairos und Utopie“ – sind Grenzfälle. Davon ist hier einer aufgenommen, der zweite nicht.

Eine dritte Erwägung bezieht sich auf die grundlegende oder nichtgrundlegende Art des in einer Schrift enthaltenen Gedankengangs. Eine Schrift, die Prinzipien darlegt, wird den anderen, die das gleiche Thema weniger prinzipiell erörtern oder Prinzipien auf Einzelfälle einfach anwenden, vorgezogen.

An diesen Maßstäben gemessen gehören sechs religiöse Schriften von Tillich zu den Hauptwerken: *Die religiöse Lage der Gegenwart*, „Das Dämonische“, „Nichtkirchliche Religionen“, *The Courage to Be*, *Dynamics of Faith* und *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Dazu kommen noch andere verwandte Werke als erwähnenswert, auch wenn sie keine Hauptwerke sind. Zum Thema des Dämonischen gibt es vor allem „Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie“ (1926). Zur Religionslage der Gegenwart sind einige kürzere Werke zu nennen. Neben den Schriften „Die geistige Welt im Jahre 1926“ und „The World Situation“ (1945), die im dritten Band dieser Hauptwerke erscheinen, sind: „Das Christentum und die Moderne“ (1928), „Die Bedeutung der Gesellschaftslage für das Geistesleben“ (1928), „Gegenwart und Religion“ (1928), „Die Geisteslage der Gegenwart: Rückblick und Ausblick“ (1930), „The

Meaning of Our Present Historical Existence“ (1938) und „Beyond the Dilemma of Our Period“ (1955). Zum Themenkreis der Religion im Verhältnis zur menschlichen Existenz gehören: die an der Yale-Universität (New Haven/Connecticut) gehaltenen Nathaniel Taylor Lectures, „The Doctrine of Man and the Scientific Knowledge of Today“ (1934);² „Religion“ (1955); „The Lost Dimension in Religion“ (1958), die nach der Biographie von Paucks mehr Briefe als jede andere Schrift hervorgerufen hat;³ „Humanität und Religion“ (1958), der anlässlich der Verleihung des Hansischen Goethepreises in Hamburg gehaltene Vortrag, in dem Tillich in einem für ihn sehr charakteristischen Gedanken feststellt, daß die „erste und bleibende“ Antwort auf die Frage nach Religion und Humanität „das Gewährwerden dessen, was in der Tiefe geschieht, im Kampf der Mächte, der in jedem Einzelnen und in der Menschheit als ganzer gekämpft wird“, ist;⁴ und schließlich *My Search for Absolutes* (1967).

Das religiöse Denken Tillichs

Ist es möglich, Tillichs Denken in den religiösen Schriften als eine Einheit zu behandeln? Das scheint zwar der Fall zu sein. Denn der Inhalt der Schriften ist trotz gelegentlichen Abweichungen eine einheitliche Sicht dessen, was die Religion ist und wie sie sich im menschlichen Dasein verwirklicht. Diese Sicht läßt sich an gemeinsamen Themen und Grundbegriffen, die in den Schriften vorkommen, darstellen. Im Zentrum steht das Verständnis der Religion als des reinen Ergriffenseins, das direkt in religiösen Symbolen und Riten und indirekt als „dritte Dimension“, als Tiefendimension der Kultur und der Moral, sich kundgibt. Der indirekte Ausdruck scheint ja für Tillichs Deutung der religiösen Lage im ersten Drittel des Jahrhunderts einleuchtender als der direkte zu sein.⁵ Am

² Diese Vorträge, auf die Tillich in *Auf der Grenze* (1936) als seine „Yale lectures“ hinweist, melden einen Übergang zu der in der „Systematischen Theologie“ angewendeten Methode der Korrelation an. Vgl. *On the Boundary* (New York: Scribners, 1966), S. 57 (deutsch G. W. XII, S. 36). Die Vorträge haben einen zweifachen Zweck: erstens zu zeigen, wie in vielen Wissenschaftsgebieten eine neue Haltung entstanden ist, die sich in „der Entstehung einer Daseinslehre“ ausdrückt, und zweitens auf die Tragweite davon für die Theologie hinzuweisen. Der vierte Vortrag trägt die Überschrift: Anthropologische Fragen und theologische Antworten. Das Manuskript dieser unveröffentlichten Vorträge ist im Tillich-Archiv an der Harvard Divinity School vorhanden.

³ Wilhelm und Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought*, Bd. 1 (New York: Harper & Row, 1976), S. 324, Anm. 7.

⁴ G. W. IX, S. 119.

⁵ „It seems to me that the unconditioned character of religion becomes far more manifest if it breaks out from within the secular, disrupting and transforming it.“ *On the Boundary*, p. 72 (deutsch G. W. XII, S. 44).

präzisesten wird Religion als „unbedingtes Angehen“ (unconditional concern) oder „reines Ergriffensein“ bestimmt. Der Glaube wird ebenso definiert, denn Tillich zog im Gegensatz zu Karl Barth zwischen der Religion und dem Glauben keine scharfe Grenzlinie. Anders als in seiner Religionsphilosophie und in seiner Theologie beschäftigt sich Tillich in den religiösen Schriften nicht mit der Frage, wie religiöse Symbole und philosophische Begriffe methodisch aufeinander zu beziehen sind, sondern mit der Beschreibung des Religionsphänomens und insbesondere mit einer Darstellung der Ausdrucksformen der Religion in der Gegenwart. Ein viergliedriges Begriffsgefüge enthält die grundlegende Auffassung dessen, was die Religion ist und wie sie zu beurteilen sei.

1. Der englische Terminus, der Tillichs Religionsauffassung eigentümlich kennzeichnet, ist „ultimate (oder: unconditional) concern“. Auf dasselbe hinweisend, aber weniger charakteristisch, ist die in der Religionsphilosophie gebrauchte Redewendung „Richtung auf das Unbedingte“. Religion ist unbedingtes Ergriffensein von dem, das uns unbedingt angeht. Der englische Terminus „concern“ ist zugleich subjektiv und objektiv gemeint; er bezieht sich sowohl auf das Ergriffensein wie auch auf das Ergreifende. Zwischen „unbedingtem“ und „letztem (ultimate)“ Ergriffensein besteht kein wesentlicher Unterschied, nur daß der Begriff „das Unbedingte“ es ist, der das eigentümlich Religiöse kennzeichnet, nämlich, die Macht, in den Formzusammenhang der Wirklichkeit einzubrechen.⁶ So z. B. meinte Tillich in seinen Bemerkungen über Rudolf Ottos Kategorie des Heiligen, daß der Begriff „das ganz Andere“ nicht zureicht, um das Heilige zu bestimmen, weil das Heilige nicht nur das Andere ist, sondern gerade jenes Andere, das „für mich von entscheidender Bedeutung ist, dem ich mich unter keinen Umständen entziehen kann, d. h. eben: ein Unbedingtes“.⁷

Die so verstandene Religion ist eine allgemeinemenschliche Möglichkeit, eine Dimension des Daseins überhaupt. Menschsein heißt eben Auf-das-Unbedingte-bezogen-Sein. Das gilt wenigstens, insofern die religiöse *Frage* überall vorkommt. Was jenseits der menschlichen Fähigkeit als solcher liegt, ist die *Antwort* auf diese Frage. So formulierte Tillich in den Taylor Lectures: „Indem wir die Frage sind, können wir nicht zu gleicher Zeit die Antwort sein. ... Wenn wir nach etwas fragen, das anders ist, als wir selbst sind, können wir eine Antwort in uns und durch uns selbst finden. Fragen wir nach uns selbst, weil wir uns nicht

⁶ Der Begriff Durchbruch, mit dem Tillich sich vom spekulativen Idealismus distanziert, erscheint bei Tillich um 1919 – in „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (1919) ist er schon da – und soll die Weise formulieren, wie das Unbedingte sich im Bedingten zeigt: es bricht durch. Einer Kulturtheologie zeigt sich der unbedingte Gehalt an dem Inhalt mittelst der Form, indem der normale Inhalt unwesentlich wird und die Form durch den Versuch, das Durchbrechende zu gestalten, umgeformt wird. Offenbarung ist in diesem Sinne Durchbruch.

⁷ „Die Kategorie des ‚Heiligen‘ bei Rudolf Otto“, *Theologische Blätter*, 2 (1923), Sp. 11–12; auch in G. W. XII, S. 184–186; Zitat auf S. 185.

besitzen, so können wir die Antwort in und durch uns selbst nicht finden.“⁸ Der Tatbestand spiegelt sich in Tillichs Deutung der Gottesbeweise wider. Sie zeigen nämlich, wie die Gottesfrage sowohl möglich (in dem ontologischen Beweis) wie auch notwendig (im kosmologischen und anthropologischen Beweis) ist, aber sie bringen keine Antwort auf die Frage. Das ist der Sinn, in dem die Religion allgemeinmenschlich ist: das menschliche Dasein ist die Gottesfrage, die Frage nach dem Unbedingten. Man kann die Religion aber auch als Erwiderung auf Offenbarung verstehen, da Religion die Form ist, mittels deren die Antwort auf die Frage rezipiert wird. Diese doppelte Bedeutung des Begriffs Religion kann zunächst verwirren. Aber vergißt man Tillichs Hinweisung nicht, daß wir nicht einmal die Frage stellen würden, wenn wir nicht schon auf irgendwelche Weise eine Antwort bekommen hätten, so besteht kein Widerspruch, wenn beides gesagt wird: Religion ist Erwiderung auf Offenbarung, und Religion ist eine allgemeinmenschliche Möglichkeit. Was außerhalb der menschlichen Möglichkeit liegt, ist das Geben der Antwort auf die Frage, die die Existenz aufwirft und selbst ist, aber nicht die Gestaltung der einmal gegebenen Antwort. Die Religion ist also die Frage nach dem Unbedingten, die auf eine schon empfangene und für die Frage schon vorausgesetzte Antwort hinweist.

Die Universalität der Religion schließt die Universalität ihrer Symbole nicht ein. Daß die Religion sich direkt oder indirekt ausdrückt, ist das Allgemeine. Aber die Symbole, die dazu dienen, das Unbedingte auszusagen, ob als Frage, ob als Antwort, sind geschichtlich und kulturell bedingt – alle Formen, einschließlich der Formen, dadurch die Religion sich äußert, sind Kulturformen. Von ihnen ist keines eindeutig allgemein, obwohl jede Religion hoffen kann, daß ihre Symbole allgemein anerkannt werden. Die Religion hat nicht einmal Symbole nötig, um wirklich zu sein. Der Mut zum Sein ist zum Beispiel ein sich keines Symbols bedienender Ausdruck des unbedingten Seinsgrundes. Im letzten Kapitel des Buches *Der Mut zum Sein* spricht Tillich von diesem Mut als einem Mut, der von derselben als der in den herkömmlichen religiösen Symbolen enthaltenen Macht ernährt wird, auch wenn die Symbole ihre Ausdrucksfähigkeit verloren haben. Der reine Mut, weiter zu sein trotz Bedrohung des Nichts-Seins und trotz Mangel an Symbolen, die den Mut ermöglichen, ist tatsächlicher Ausdruck der religiösen Dimension des Unbedingten, auch wenn der Mut sich dessen nicht bewußt ist, weil er über keine Mittel verfügt, sich als solche anzuerkennen oder zu äußern.⁹ Ähnlicherweise verwirklichen sich die autonomen Religionen – von denen Tillich vier Typen herausarbeitet: den romantisch-konservativen, utopisch-revolutionären, kritisch-skeptischen und gläubig-realistischen Typ – nicht in religiösen Symbolen, sondern in den verschiedenen Haltungen der Wirklichkeit gegenüber.

⁸ Taylor Lectures, Nr. 4, S. 2.

⁹ In einem Brief an Tillich 1961 wies Richard Kroner auf eine andere Möglichkeit hin, indem er schrieb, daß es nicht nur den „Mut zu sein“, sondern auch „den, nicht zu sein“ gibt und daß letzterer „wohl der religiöse“ sei. Bei Pauck, op. cit., S. 327, Anm. 63. Dazu vgl. Tillich, *Courage to Be*, S. 55.