

Paul Galles
Situation und Botschaft

Tillich Research

Tillich-Forschungen
Recherches sur Tillich

Edited by
Christian Danz, Marc Dumas, Werner Schüßler,
Mary Ann Stenger and Erdmann Sturm

Volume 3

De Gruyter

Paul Galles

Situation und Botschaft

Die soteriologische Vermittlung von Anthropologie
und Christologie in den offenen Denkformen
von Paul Tillich und Walter Kasper

De Gruyter

Gedruckt mit Unterstützung des Fonds national de la recherche (**FNR**)



ISBN 978-3-11-029180-3

e-ISBN 978-3-11-029198-8

ISSN 2192-1938

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Meinen Eltern, meinen Schwestern und meinen Großeltern
Und für Maria

Vorwort

„Frage dich nicht, was die Welt braucht. Frage dich lieber, was dich lebendig macht, und dann geh und tu das Entsprechende. Denn die Welt braucht nichts so sehr wie Menschen, die lebendig geworden sind.“

(John Eldredge, Der ungezähmte Mann)

Die vorliegende Arbeit ist die unwesentlich überarbeitete Fassung meiner im Februar 2010 eingereichten, im April 2010 verteidigten und im Wintersemester 2010/2011 vom Fachbereich Systematische Theologie der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom angenommenen Dissertation.

Entstanden ist sie aus einem lebendigen, ehrlichen und existentiellen Interesse: den christlichen Glauben *heute* so zur Sprache zu bringen, daß das Christliche als befreiend und erlösend erlebt werden kann. Mich prägte der langjährige Wunsch, das, was mich in einer Christusbegegnung zutiefst ergriffen hat, auch anderen im Modus einer motivierenden Reflektion zugänglich zu machen, göttliche Botschaft und Situation der Menschen zueinander in Beziehung zu setzen. Das menschliche Handeln artikuliert nach meiner Erfahrung viele archetypische Sehnsüchte, die nach Heil inmitten der Offenheit des Lebens und des Nichtgehaltenseins der Hoffnung suchen. Daß die Vermittlung von Gott und Mensch unter den Vorzeichen der anthropologischen Wende und der geschichtlichen Freiheit nicht als Konkurrenzverhältnis, sondern als gegenseitiges Erschließungsverhältnis zu denken ist – darin besteht das Grundanliegen dieser Arbeit.

Mein ehrlicher und herzlicher *Dank* gilt all jenen, die zum Gelingen der Dissertation beigetragen haben, vor allem meinem Doktorvater P. Prof. Dr. Elmar Salmann OSB, der mich und die Arbeit in unnachahmlicher Weise mit menschlicher Geneigtheit, benediktinischer Treue und außerordentlich kompetentem Sachverstand begleitet hat. Die Dissertation und meine existentiell-weisheitlich-theologischen Reflektionen verdanken ihm sehr viel. Dank gebührt auch P. Prof. Dr. Philipp Renczes SJ für die Mühe des Zweitgutachtens und P. Prof. Dr. Pawel Kapusta SJ, der den Vorsitz der Verteidigung in Rom übernahm.

Dem damaligen Erzbischof von Luxemburg, Mgr. Fernand Franck, und dem Regens des Luxemburger Priesterseminars, Dr. Georges Hellinghausen, verdanke ich die Gelegenheit zum Studium in Rom und bleibendes Vertrauen.

Zu Dank verpflichtet weiss ich mich auch den Herausgebern der Reihe „Tillich Research“ für die freundliche Aufnahme der Arbeit und besonders Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, der als mein früherer Trierer Lehrer die Forschung am Werk von Paul Tillich förderte und unterstützte. P. Prof. Dr. Luis Ladaria SJ, mittlerweile Sekretär der Glaubenskongregation, hat das Interesse am Denken von Kardinal Walter Kasper ermutigt und bei der Lizenzarbeit begleitet. Ebenso danken möchte ich dem Verlag Walter de Gruyter für die kompetente und freundliche Betreuung sowie dem „Fonds national de la recherche“ (FNR) für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses.

Die römische Hausgemeinschaft des Collegium Germanicum-Hungaricum bot mir nicht nur den nötigen Rahmen, um sowohl die theologische Wissenschaft als auch die Vergangenheit und Aktualität Roms und Italiens intensiv zu studieren. Sie war mir auch 8 Jahre lang Heimat: dafür danke ich den Schwestern, Patres, Brüdern, allen Mitstudenten und dem Personal. Ähnliches gilt für die letzten Monate der Fertigstellung der Dissertation von der benediktinischen Gemeinschaft von Sant’Anselmo im unvergleichlichen Ambiente des Aventin.

Namentlich erwähnt seien auch jene Personen, die unmittelbar am praktischen Gelingen meiner Arbeit beteiligt waren: Frau Petra Weber, Frau Jutta Förtsch, Frau Maria Immer und Frau Anne-Kathrin Lüdecke.

Vor allem aber danke ich jenen, die mir zuhause, in der Kirche und in freundschaftlichen Kontakten einen lebendigen Glauben geschenkt haben, in besonderer Weise der Heimatpfarre in Luxemburg-Gasperich, den Menschen meiner Pfarrstelle in Esch-sur-Alzette, der Charismatischen Erneuerung Luxemburgs, der „Gemeinschaft der kleinen Schwestern und Brüdern vom Lamm“ sowie der Jugend- und Berufungspastoral der Erzdiözese Luxemburg.

Viele Menschen vermitteln uns die Lebendigkeit des Lebens und sind damit Widerschein von Gottes guter Botschaft mitten in unserer Situation, so ganz besonders meine Familie, denen dieses Werk gewidmet ist. Möge diese Arbeit einen bescheidenen Beitrag dazu leisten, das Wohlwollen Gottes in Christus als belebende Quelle zu reflektieren.

Inhalt

I.	Einleitung	1
A.	Geistesgeschichtliche Einordnung des Themas	1
1.	Die Revolution im Seinsverständnis	1
2.	Theologie im offenen Strom der neuen Zeit	4
3.	„Situation und Botschaft“ als Tillich und Kasper zugetragenes Thema	9
B.	Problemdarstellung	18
1.	Die Vorzeichen	18
2.	Der Gang der Arbeit	23
3.	Originalität und Grenzen	28
II.	Der soteriologische Ansatz von Paul Tillich	32
A.	Einleitender Teil: Methodologische Grundlegungen	34
1.	„Christologie ist eine Funktion der Soteriologie“	34
1.1.	Die Christologie als Mitte und Gravitätszentrum	34
1.2.	Christologie als Soteriologie	37
2.	Apologetische Theologie und Korrelationsmethode	39
2.1.	Die Gestalt der Theologie in der „Systematischen Theologie“	39
2.1.1.	Situation und Botschaft	39
2.1.2.	Die Genese der Theologie und das letztgültige, unbedingte Anliegen	43
2.1.3.	Kriterien und Norm der apologetischen Theologie	49
2.2.	Die Korrelationsmethode zwischen Polarität und Dialektik	51
2.2.1.	Die Korrelationsmethode in kritischer Sicht	51
2.2.2.	Korrelation als offener Spiralgang	56
2.2.3.	Problematisierung: Entsprechung oder Überforderung?	60
3.	Die drei Phasen der Vermittlung von Christologie und Anthropologie	64
B.	Erster Hauptteil: Die religionsphilosophische Vermittlung von Gott und Mensch	67
I.	Der geschichtliche Ausgangspunkt	67
1.1.	Tillichs persönliches Schicksal „auf der Grenze“	67
1.2.	Der Kairos des Ersten Weltkriegs	71
2.	Der philosophische Ausgangspunkt: Schelling	74
2.1.	Philosophische Einflüsse im allgemeinen	74

2.2	Tillichs Abhängigkeit von Schelling	78
2.2.1.	Die Darstellung von Schelling bei Tillich	78
2.2.2.	Die kritische Rezeption Schellings	89
2.2.3.	Die existentialistische Rezeption Schellings	93
2.3.	Die Frage nach dem systembildenden Einfluß Schellings auf Tillich	97
2.3.1.	Die Problemdarstellung	97
2.3.2.	Die Konstitution selbsttätiger Subjektivität	98
2.3.3.	Offenbarung und Geschichte	105
2.3.4.	Der Sinnbegriff als geschichtsphilosophisches Integral	114
3.	Der theologische Ausgangspunkt: die Rechtfertigung	129
3.1.	Das Stehen in der lutherischen Tradition	129
3.2.	Die Rechtfertigung des Zweiflers	130
3.3.	Das ontologische protestantische Prinzip	136
3.4.	Kritik von Theismus und Atheismus	137
3.5.	„Der Mut zum Sein“	138
4.	Zusammenschau und Ausblick	142
5.	Theologie der Kultur und Symboltheorie	148
5.1.	Die Theologie der Kultur	148
5.2.	Die Symboltheorie	152
5.2.1.	Religiöse Symbole und Existentialanalyse	155
5.2.2.	Die innere Dynamik des Symbols	158
5.3.	Der Begriff der Offenbarung	162
5.4.	Die Symbolvermittlung im Hinblick auf die Christologie	166
C.	Zweiter Hauptteil: Die theologisch-philosophische Vermittlung von Christus und Mensch in der „Systematischen Theologie“	168
1.	Einführung in die Dynamik	168
1.1.	Die Logik der fünf Teile	168
1.2.	Vernunft und Offenbarung	173
1.3.	Sein und Gott	176
2.	Tillichs Anthropologie	180
2.1.	Das Essenz-Existenz-Schema und die Erwartung des Christus	180
2.2.	Ontologie und Personalismus	188
2.3.	Anthropologische Klärungen	190
3.	Das soteriologische Christus-Symbol	195
3.1.	Jesus der Christus als Träger des Neuen Seins	195
3.2.	Die heilsnotwendige „Form“ des Christus	199
3.2.1.	Das Christus-Symbol als geschichtliches	200
3.2.2.	Das Christus-Symbol als personales	202

3.3.	„Inhalt und Gehalt“ des Ereignisses Jesus der Christus	203
3.3.1.	Der „manifestierte“ Gehalt: die glaubende Aufnahme des Christus	203
3.3.2.	Der „Inhalt“ in der Spannung von Faktum und gläubiger Annahme: Leben-Jesu-Skepsis	217
4.	Paradox und Dogma	220
4.1.	Das Dogma: die Vermittlung von Gott und Mensch im „Neuen Sein“	220
4.1.1.	Tillichs Bewertung der frühkirchlichen Christologie	221
4.1.2.	Das Essenz-Existenz-Schema als Neuinterpretation der zwei Naturen	222
4.2.	Das Tillichsche Paradox	223
4.2.1.	Das christologische Paradox	223
4.2.2.	Tillichs Neuinterpretation der Inkarnation	225
5.	Kritische Würdigung der soteriologischen Vermittlung	228
6.	Die Einlösung in Versöhnungslehre und Pneumatologie	236
7.	Der III.Band: Leben und Geschichte im Geist und als Reich Gottes	241
D.	Schlussteil: Überhänge und Übergänge	250
1.	Philosophische und theologische Grundströmungen	250
2.	Soteriologie als Spiegelbild der denkerischen Optionen	255
3.	Welcher Mensch wird erlöst?	262
4.	Die Frage nach der Denkform	266
5.	Überhänge	271
III.	Der soteriologische Ansatz von Walter Kasper	274
A.	Einleitender Teil: Methodologische Grundlegungen	276
1.	„Christologie und Anthropologie“	276
2.	Neuzeitliche Theologie zwischen Glauben und Geschichte	283
2.1.	Situation und Botschaft	283
2.1.1.	Das Verständnis von Dogmatik bei Walter Kasper	284
2.1.2.	Tübinger Spurenelemente	293
2.2.	Geistesgeschichtliche Anwege	300
2.2.1.	Der neuzeitliche Atheismus als theologische Herausforderung	300
2.2.2.	Die Frage nach der vermittelten Einheit von Gott und Mensch	308
2.2.3.	Auf der Suche nach der Denkform	310
2.3.	Korrelation und transzendente Methode	318
2.3.1.	Kaspers Ansatz einer freiheitlich-geschichtlichen Korrelation	318

2.3.2.	Die transzendente Methode	324
2.3.3.	Philosophie und Theologie	332
3.	Die drei Schritte der Vermittlung von Christologie und Anthropologie	336
B.	Erster Hauptteil: Die transzendentalphilosophische Frage nach der Vermittlung von Gott und Mensch	339
1.	Der philosophische Ausgangspunkt: Schelling	340
1.1.	Glaube und Geschichte beim späten Schelling	341
1.1.1.	Schelling als Brücke zwischen Idealismus und Moderne . . .	341
1.1.2.	Die Freiheit als grundlegendes Problem	346
1.1.3.	Der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie	348
1.1.4.	Die dialektisch-christologische Vermittlung von Glaube und Geschichte	350
1.2.	Das Erbe Schellings für eine neuzeitliche Christologie	356
1.2.1.	Größe und Grenze	356
1.2.2.	Bleibende Gültigkeit	357
1.2.3.	Schellings Denkform: Dialektik, Analogie und Dialog	358
2.	Der theologische Ausgangspunkt: die natürliche Theologie	362
2.1.	Der transzendente Rückgriff auf die natürliche Theologie	363
2.2.	Erfahrung und Sprache	367
2.3.	Gotteserkenntnis im Horizont der Freiheit	370
2.3.1.	Die Freiheitsanalyse von Hermann Krings	371
2.3.2.	Die transzendentalphilosophische Aufschlüsselung der Gottesbeweise	377
2.4.	Die Pascalsche Frage des Menschen nach Hoffnung	385
2.4.1.	Die geschichtlich-freiheitliche Grundsituation des Menschen	387
2.4.2.	Der Mensch als Fragment?	389
2.4.3.	Hoffnung auf Jesus Christus – Hoffnung auf das Paradox	394
3.	Der geschichtliche Selbsterweis Gottes in einer freien Offenbarung	395
C.	Zweiter Hauptteil: Die Person Jesu Christi als Gottes universales Heil im Heiligen Geist	399
1.	Anforderungen an eine relevante Christologie	399
1.1.	Hermeneutisch-methodologische Überleitung	400
1.2.	Eine narrativ-implizite Christologie	405
1.3.	Das Grundproblem spekulativer Entfaltung der Soteriologie	411
2.	Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person	414
2.1.	Der „Gottessohn“ – eine trinitarisch verankerte Christologie	415
2.1.1.	Paradox und Gottessohnschaft	415

2.1.2.	Die Göttlichkeit Jesu Christi	419
2.1.3.	Der trinitarisch-personale Gott der Geschichte	423
2.2.	Der „Mittler“ – eine pneumatologisch gewendete Christologie	432
2.2.1.	Die „doppelte Transzendenz“ Jesu Christi	433
2.2.1.	Zwei-Stufen- oder Zwei-Naturen-Christologie?	435
2.2.3.	Die christologische Konzilsformel von Chalcedon	438
2.2.4.	Die Neuinterpretation vom Personbegriff her	442
2.2.5.	Die Vermittlung von Universalität und Einzigartigkeit Christi	449
2.3.	Der „Menschensohn“ – eine soteriologisch geprägte Christologie	461
2.3.1.	Die Ernsthaftigkeit des Heils	463
2.3.2.	Die Rezeption der Drei-Ämter-Lehre	467
3.	Christologie als Antwort auf die Anthropologie des Leidens	470
D.	Schlussteil: Überhänge und Übergänge	477
1.	Der Charakter von Kaspers Denken	477
2.	Das universale Feld der Geschichte	483
3.	Paradox, Leiden und Erlösung	487
4.	Pneuma-trinitätstheologische Christologie	489
5.	Die schwierige Korrelation von Anthropologie und Christologie	491
6.	Die Frage nach der Denkform	494
IV.	Schlussteil: Vergleich und Auswertung	496
A.	Ertrag: Situation und Botschaft	496
1.	Die Physiognomie des Gedachten	497
2.	Die unterschiedliche Auswirkung der gemeinsamen philosophischen Quelle	499
3.	Die theologische Umsetzung	504
B.	Gelenkstellen: Wie das Menschsein an Christus appelliert	507
1.	Das Bild vom Menschen	507
2.	Die Fassung der Aporetik in der Christusgestalt	510
3.	Offene Fragen	514
C.	Fassung: Die Frage nach der Denkform	518
D.	Einlösung: Seelsorglich-pastorale Reflexionen	526
1.	Das Glaubenswagnis	526
2.	Die Frage nach der Übersetzbarkeit der Botschaft	529
3.	Die Evidenz gelebter Wahrheit	530
4.	Die schwierige Suche nach dem Gleichgewicht	532

5.	Hilfreiche Unterscheidungen	535
E.	Ausblick: Das Desiderat einer Geist-Christologie	538
	Bibliographie	545
1.	Bibliographie Paul Tillich	545
	Quellen	545
	Bibliographien	547
	Sekundärliteratur	547
2.	Bibliographie Walter Kasper	557
	Quellen	557
	Monographien	557
	Beiträge von Walter Kasper in Sammelwerken	558
	Zeitschriftenbeiträge von Walter Kasper	562
	Sekundärliteratur	563
3.	Weiterführende Literatur	567
	Index	575

I. Einleitung

A. Geistesgeschichtliche Einordnung des Themas

1. Die Revolution im Seinsverständnis

„Theologie geht aus von der im kirchlichen Bekenntnis überlieferten Rede von Gott (Θεός) und sucht diese angesichts der Fragen der Menschen vor der Vernunft (Λόγος) zu rechtfertigen und tiefer zu verstehen.“¹ Mit dieser Wesensbeschreibung von Theologie aus der Feder von Walter Kasper ist ihr wesentlich eine Vermittlungs- bzw. Übersetzungsleistung zugesprochen, in der im Modus der Tradition die jeweils zeitgemäßen Antworten als Träger theologischer Wahrheit von Situation zu Situation weitergereicht werden. Glaube und Geschichte sind von jeher aufeinander bezogen, Situation und Botschaft bedingen sich gegenseitig. Doch in welchem philosophischen Makrorahmen muß ihr gegenseitiges Bestimmungsverhältnis ausgelegt werden? Und welche theologischen Gelenkstellen ermöglichen diesen hermeneutischen Vollzug?

Es ist zum philosophischen Allgemeingut geworden, die neuzeitliche „Krise der Metaphysik“ und damit den Übergang von einer „statischen“ Metaphysik der Antike und des Mittelalters zu einer „dynamischen“, weil geschichtlichen Metaphysik der Moderne zu konstatieren. Alois Halder hat in seinem Einführungsreferat „Wirklichkeit als Geschichte“ zum Band 72 der „*Quaestiones disputatae*“² die damit verbundenen philosophischen „Vorfragen“ ausgeführt. Er beschreibt die „statische“ Metaphysik als auf eine Wirklichkeit bezogen, die sich versteht als eine „im Ganzen (...) gestufte Ordnung von je mehr oder weniger umfassenden Seinsvollkommenheiten, Seinseigentümlichkeiten, Essenzen und damit „Naturen“,³ in deren Zusammenhang die Geschichte das rein Akzidentelle darstellt, welchem gegenüber dem Wesen kein Fortbestand über

1 Kasper, W.: *Der Gott Jesu Christi*, 25 (Hervorhebung von Kasper).

2 Halder, A.: *Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christuserignisses*, in: Scheffczyk, L. (Hrsg.): *Grundfragen der Christologie heute (QD 72)*; Freiburg/Basel/Wien: Herder 1975, 15–35.

3 Halder, 17.

den Tod hinaus beschieden ist. Das Seiende über allem Seienden, fähig, es sich anzueignen und es in Fülle schon seit jeher besitzend, ist Gott.

Eine Vielzahl von Ereignissen und Entdeckungen führten dieses Modell in die Krise und bewirkten einen vierfachen Verlust: der *Welt* als verlässlich ständiger Natur, der *Menschlichkeit* als der ständigen „Natur“ des Menschen, der *Göttlichkeit* als alles tragenden Urgrundes, und der *Geschichte* als geordneten Ablaufs des Kontingenten. Die Neuzeit hat den Menschen aus dem diesem großen Ordo der Natur und der Religion herausgerissen, letztlich die natürliche und menschliche Welt seiner Subjektivität untergeordnet, ihn seinen geschichtlichen Wandlungen ausgeliefert und Gott zu einem Moment in seinem Selbstvollzug gemacht. Nackt steht der Mensch im Strom der Zeit. Das Bewußtsein der Geschichtlichkeit aller Prozesse hat ihn aller ontologischer Sicher- und Gewißheit beraubt.

Erst in der Geschichte erzeugt sich der Wesensbestand der Welt selbst: „nicht Werden unter dem Maß des Seins, sondern Werden des Maßes, des Seins selbst, in der Bewegung des Bemessenen, des Wirklichen“⁴. Philosophisch tritt dies vor allem in der Hegelschen Dialektik von Identität von Substanz und Akzidenz hervor. Geschichte ist in letzter Konsequenz die Selbsterstellung Gottes oder – nach der Verabschiedung Gottes – die Selbsterstellung der Natur, so daß die Menschengeschichte zu einem Teil der Naturgeschichte degradiert wird.

Besondere Bedeutung gewinnt die Geschichtsphilosophie. Was kann Geschichte gerade im Vor- und Umfeld der Theologie bedeuten? „Eine geschichtliche Sicht der Welt besagt (...), daß die Wirklichkeit nicht eine objektiv vorhandene Größe darstellt, daß vielmehr das Subjekt eingeht in die Konstitution der Welt, wie umgekehrt das Subjekt durch die Welt vermittelt ist. So geschieht die Konstitution der Wirklichkeit im dialektischen Zusammenspiel von Welt und Mensch“⁵, so Kasper. Tillich umschreibt es philosophisch so: „Menschliche Geschichte ist, wie die semantische Untersuchung des Begriffs *historia* gezeigt hat, eine Vereinigung subjektiver und objektiver Elemente.“⁶ Von daher hat Geschichte nach Tillich vier Merkmale: Zweckverbundenheit, Freiheitsbewußtsein, sinnvolle Neuschöpfung und teleologisch-universale Ausgerichtetheit

4 Halder, 27.

5 Kasper: Der Gott Jesu Christi, 141 (Hervorhebung von Kasper).

6 Tillich, P.: Systematische Theologie III.Band (ST III), 346 (Hervorhebung von Tillich).

auf Sinn.⁷ Eine angemessene und universal für alle gültige Geschichtsdeutung kann nur im tätigen geschichtlichen Handeln erfolgen. Es gibt einen Wechselbezug des Subjekts mit der ihm vorgegebenen und als Verantwortung aufgegebenen Wirklichkeit. „Ausgangspunkt“ ist nach Kasper „die Freiheit; sie ist der Kern neuzeitlicher Geschichtsphilosophie“⁸.

Für Alois Halder ist die Geschichte das Umgreifende sowohl für jedes einzelne Subjekt als auch für das Miteinander der Subjekte. Geschichte ist nicht mehr planbar, sondern begibt sich – und der Mensch mit und in ihr. „Geschichte ist nicht das Notwendigkeitsgeschehen nach feststehenden Wesens- oder Entwicklungs- oder Herstellungsgesetzen, sondern, obwohl nicht willkürlich und bedingungslos, doch ein unableitbar-unberechenbares Geschehen von Freiheit.“⁹

Geschichte ist „mehr“ als die Partner, die in ihr leben und von ihr durchdrungen werden. Sie ist Kontinuität des Diskontinuierlichen, beständige Überraschung. Sie ist auch nicht mehr – wie noch bei Hegel – in den Begriff einzufassen. Vielmehr ist sie ständige sich in Ereignissen ereignende Gegenwart, welche eine je neue Geschichtsschreibung verlangt, da in ihr die Vergangenheit in eine neue Möglichkeit hinein „zurückgenommen“ wird und sich so künftig sich ereignender Verwandlung darbietet. Sie ist nicht die Summe von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern ein fortdauerndes gegenseitiges Bestimmungsverhältnis, sich überlieferndes, wandelndes und riskierendes Weitergeschehen.

Peter Hünermann hat diesen Gedanken im selben Band der „*Quaestiones disputatae*“ anthropologisch vertieft.¹⁰ Zeit bestimmt die Weise des Daseins des Seins. Sie ist gezeichnet durch den Vorbehalt der Zukunft und den Entzug der Vergangenheit. Nur in dieser Spannung eignet dem Menschen Gegenwart. Die Änderung gehört also zum Selbstsein, doch gerade in der Veränderung wird es es selbst. Im letzten sei diese Änderung als Sein-beim-anderen die Teilhabe an Gott auf dem Weg des Menschen durch die Zeit.¹¹

7 Vgl. Tillich: ST III, 349.

8 Kasper: Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der systematischen Theologie, in: Theologie und Kirche I, 7–22 (Vorwort), hier: 17. (Künftig zitiert als: Aufgaben der Theologie)

9 Halder, 30.

10 Hünermann, P.: Gottes Sohn in der Zeit, in: Scheffczyk, L. (Hrsg.): Grundfragen der Christologie heute (QD 72); Freiburg/Basel/Wien: Herder 1975, 114–140.

11 Hünermann: Gottes Sohn in der Zeit, 126.

Dabei wird die alleine schon geschichtsphilosophisch erkennbare Dialektik deutlich: der Mensch als Träger der Geschichtlichkeit versteht sich als solcher dank einer ontologischen Reflexion auf das Sein, welches der Grund alles Seienden ist. Diese Rückkehr zum Sein ist nun aber die transzendente Möglichkeitsbedingung der Geschichtlichkeit, „weil allein aus dieser Wurzel der Unterschied des Geschichtlichen vom Geschichtslosen erwächst. Während nämlich dieses vom Geschehen bewußtlos überwältigt wird, zeichnet sich jenes durch das bewußte Planen und freie Gestalten des Geschehens aus.“¹² Dieses neue Seinsverständnis stellt die Theologie vor ganz neue Aufgaben und Herausforderungen.

2. Theologie im offenen Strom der neuen Zeit

Was kann Geschichte demnach für den Theologen heißen? Das neue Seinsverständnis birgt nicht nur Gefahren – im Gegenteil. Theologie ist ja zu jeder Zeit ein Navigieren auf Sicht auf der hohen See der menschlichen Weltanschauungen. Die Route verläuft auf der Grenze zwischen Markierungspunkten, inmitten derer es gilt, den verschiedenen Ansprüchen gerecht zu werden. Da christliche Theologie von jeher einen apologetischen Über-Setzungs-Charakter hat, stellen die nächstgelegenen Orientierungspunkte immer die göttliche Botschaft und die aktuelle menschliche Situation dar. Letztere führt dabei nicht zu einem Schwall von immer neuen sich ablösenden Ansätzen, sondern wird als geschichtlicher Gegen-Pol des göttlichen Offenbarungsgeschehens allgemeiner in der Geschichtsphilosophie oder -theologie reflektiert. Zugleich aber eröffnen sich in den jeweiligen Herausforderungen neue Wege, neue Routen, neue Richtungen. Konnten bisher Glaube und Geschichte, Situation und Botschaft durchaus rein akzidentell materialtheologisch miteinander in Beziehung gestellt werden, gilt spätestens in einem neuen ontologischen Bezugsrahmen eine formale, sich gegenseitig bedingende und erschließende Vermittlung im Sinne der Prolegomena. Das Thema Situation und Botschaft gehört nicht zu den pastoraltheologischen Konsequenzen, sondern wird zum fundamentaltheologisch-dogmatischen Humus der modernen Theologie.

Gegenüber neuen Herausforderungen kommt der Theologie nicht die undankbare Aufgabe des Nachzüglers zu. Eine erneuerte Theologie

12 Artikel „Geschichtlichkeit“, in: Brugger, W. (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, Freiburg/Basel/Wien 1976, 136 ff., hier: 136.

wendet nicht einfach alte Weisheiten auf neue Begriffe und Kategorien an, sondern sie erweist an ihrem eigenen Vollzug die Kraft und Lebendigkeit der Offenbarung; in ihrem Licht entsteht eine Theologie, welche „die Grundzüge der veränderten Welt allererst erschließt und aufhellt“¹³. „Die Offenbarung müßte das Denken in neue Räume und Möglichkeiten vorrufen und dabei dieses zu sich selbst bringen.“¹⁴

Christliche Theologie ist der Geschichtlichkeit des modern anthropologisch gewendeten Menschen also nicht vor allem ausgeliefert, sondern vielmehr vertrauensvoll und mutig verpflichtet. Dabei bezieht sich die christliche Botschaft auf eine Pluralität von Situationen. Die Tragfähigkeit der theologischen Reflexion zeigt sich darin, daß *einerseits* jede Situation in ihren Grundmerkmalen ernstgenommen und die Botschaft hermeneutisch im Horizont der jeweiligen geschichtlichen Kontingenz ausgelegt, daß aber *andererseits* in der neuzeitlichen Theologie der Horizont des Geschichtlichen als solcher philosophisch und theologisch erschlossen und damit die metaphysische Frage neu gestellt wird.

Eine neu formulierte Metaphysik, die nicht blind auf die klassische Ontologie zurückgreift, sondern auf dem Hintergrund einer neuzeitlichen Geschichtsphilosophie entfaltet wird, birgt in sich damit *zum einen* das christliche Anliegen der Universalität, welche alleine dem Relevanzanspruch des Christlichen genügen kann, und verbürgt *zum anderen* eine (post-) moderne Identität des Christlichen, in der die Botschaft des Reiches Gottes weder pluralistisch-relativistisch verwässert noch monistisch-defensiv in das Ghetto überkommener theologischer Entwürfe verbannt wird.

Dabei erkannte die Theologie frühzeitig ihre ursprüngliche Kongenialität mit der Geschichtlichkeit. Durch das neue Wirklichkeitsverständnis wurde die Rückbesinnung auf den biblischen Befund der Geschichtlichkeit provoziert. Nach Halder hat das biblische Seinsverständnis vor-metaphysischen Charakter und läßt sich am besten mit dem Wort „Ereignis“ auslegen: es ist ein „Geschehen, in dem etwas, aus sich selbst heraustretend und sich öffnend, den Menschen angeht und anruft, zumal im Offenbarungsereignis den glaubenden oder zum Glauben bereiten Menschen angeht und anruft, sich so ereignet und ihm frei und unver-

13 Hünermann, P.: Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule, in: Philosophische Jahresschrift 1965/66 48–70; hier: 49.

14 Hünermann: Reflex, 49.

füßbar sich zueignet“¹⁵. Aus dem Ereignis wird Bestand – nicht umgekehrt. In der Offenbarungssituation ereignet sich Botschaft samt ihrem unbedingten Angehen des Menschen immer wieder je neu.¹⁶ Die Paradoxalität des christlichen Glaubens besteht darin, daß der ewige Gott am Menschen und an der Welt in Zeit und Geschichte handelt. Damit ist letztlich Gott allein das Subjekt der Geschichte. Sein Eingriff ist Kairos, und das daraus entstehende Treueverhältnis zum Menschen begründet die Heilsgeschichte.

Mehr noch: die Geschichte ist im biblischen Verständnis nicht ein Moment des Kosmos, sondern umgekehrt. Geschichte ist eine Grundkategorie der Offenbarung, ja „sie wird durch die Offenbarung nicht nur entdeckt, sondern auch gestiftet. Der absoluten Gratuität der Offenbarung entspricht ihre geschichtliche Kontingenz und Positivität.“¹⁷ Die Offenbarung geht der Geschichte theo-*logisch* voraus. Hatten Vertreter des Deutschen Idealismus’ dazu tendiert, die Offenbarung zu einem Moment der Geschichte zu machen und damit die Geschichte als absolute Größe, ja *als* Offenbarung zu setzen, muß diese Sicht von der biblischen Botschaft her korrigiert werden. Die Offenbarung ist die umfassendste Kategorie, da sie das christliche Urmysterium der gnädigen Selbstmitteilung Gottes zur Sprache bringt; erst von hier aus gibt es Geschichte, welche einerseits im Dienste der Offenbarungsdynamik steht und andererseits den Kosmos umfaßt. Die Geschehenseinheit der Offenbarung, welche ein Zusammenwirken von Offenbarer, Offenbarung und Offenbarungsempfänger voraussetzt, konstituiert sich je und je neu in der Geschichte.¹⁸ Der Theologie ist damit ins methodologische Stammbuch geschrieben, daß sie die Interpretation der Geschichte von ihren eigenen Quellen her, vor allem vom zentralen Christusereignis her, führen muß. „Sie muß also von der im Wort gedeuteten Heilsgeschichte her die Weltgeschichte verstehen.“¹⁹

Es stellt sich damit aber die grundlegende Frage nach der Relation des Göttlichen zum Menschlichen im geschichtlichen Kontext. Gisbert

15 Halder, 23.

16 Vgl. Greshake, G.: Auferstehung der Toten, Essen 1969, 192: „Das Leben wird je neu angeboten, je neu ist die Wahl zwischen Leben und Tod angesichts der konkreten Geschichte zu vollziehen und in eben dieser Entscheidung wird über die Vergangenheit positiv oder negativ mitentschieden.“

17 Artikel „Geschichtstheologie“ (verfaßt von Walter Kasper), in: Sacramentum Mundi, Band II, Freiburg/Basel/Wien 1968, 324–332, hier: 324.

18 Vgl. Greshake: Auferstehung der Toten, 20.

19 Kasper: „Geschichtstheologie“, in: Sacramentum Mundi Band II, 326.

Greshake hat in einem programmatischen Artikel eine dogmatische Klärung angeboten. In dem Beitrag „Grundlagen einer Theologie des Bittgebets“²⁰ verhandelt er auf dem Hintergrund der Frage der Berechtigung von betender Einflußnahme auf Gott das ihr zugrundeliegende Schema des Gott-Mensch-Verhältnisses. Wo Gott und Mensch im Sinne neuzeitlichen Denkens als zwei sich gegenseitig behindernde und letztlich konkurrierende Kausalitäten verstanden werden, ist Gott tot, sobald der Mensch zu allem fähig ist.²¹ Es bleibt ihm alleine die transzendente Bedingungs- und Begründungsplausibilität. Doch in Wirklichkeit wird Gott zur Selbstreflexion des Menschen funktionalisiert.²² Dieses Gottesbild entsteigt der klassischen Metaphysik, welche in ihrer Unfähigkeit, „das Sein des Seienden als *personale Macht und Liebe* zu denken“²³, es auf seine begründenden Funktionen beschränkt.

In eindrücklicher Manier beschreibt Greshake das ganz anders gelagerte Gottesbild der Heiligen Schrift, welches von einem Gott ausgeht, dessen Allmacht personale Freiheit ist, welche Freiheit und Möglichkeit zum Mitwirken gewährt und schenkt. Nur jene Allmacht wird nicht kleiner, welche das andere ihrer selbst freisetzt. Im Gegenteil: darin ist sie sie selbst. „Dieses ist das Unbegreifliche, daß die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorbringen kann: der Welt sichtbare Totalität, sondern das Gebrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen.“²⁴ Daraus ergibt sich das biblische Geschichtsverständnis nicht als Durchsetzen eines apriori vorhandenen und sich in der Zeit durchsetzenden ewigen Planes Gottes, sondern als „Miteinander-Geschichte“, als Involviertsein Gottes. Die Erstursache setzt die Zweitursachen frei und für die Geschichte voraus. „So wachsen göttliche Allmacht und geschöpfliche Freiheit in gleichem, nicht in umgekehrtem Maß.“²⁵ Die geschöpfliche, an ihren Situationen ablesbare Ursächlichkeit ist für den Gang der Geschichte nicht akzidentelles Beiwerk, sondern einbezogen, herausgefordert, ihrerseits involviert. In anderen Worten: das Göttliche setzt die Situation frei, in je

20 Greshake, G.: Grundlagen einer Theologie des Bittgebets, in: Greshake, G./Lohfink, G.: Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978, 32–53.

21 Vgl. Kasper: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965, 192 ff.

22 Greshake: Grundlagen einer Theologie des Bittgebets, 35.

23 Greshake: Grundlagen einer Theologie des Bittgebets, 35 (Hervorhebungen von Greshake).

24 Greshake: Grundlagen einer Theologie des Bittgebets, 38.

25 Greshake: Grundlagen einer Theologie des Bittgebets, 41.

neuem Eigenstand legitime gegenüberstehende Korrespondenzgröße zur geschichtlich artikulierten Selbsthingabe des Unbedingten und seiner Botschaft zu sein.

Kasper sieht das von daher zu definierende Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte am besten im typologisch-sakramentalen Modell ausgedeutet²⁶: in Vergegenwärtigung und eschatologischer Antizipation. Daraus deduziert er 3 Grundgesetze theologischer Geschichtsbetrachtung: 1) das Gesetz der Kontinuität der Gnade trotz der Diskontinuität der Sünde; 2) das Gesetz der überbietenden Neuheit, da die Geschichte noch ihrer österlichen Vollendung harrt; 3) das Gesetz der Partikularität und Universalität, da die Geschichte in Heil und Unheil als ganze vor Gott dargestellt wird und der einzelne in seinem partikularen Geschick diese Ganzheit repräsentiert. Im einzelnen nimmt die Geschichte ihre hoffnungsvolle Wendung.

Die Offenbarung Gottes in der Geschichte zeitigt zwei soteriologisch relevante Grundaussagen. Zum einen ist die Geschichte in Christus vollendet, aber nicht be-endet. Das Ende der Geschichte kann weder vorausgesagt noch präfiguriert werden, sondern ist eingeschrieben in das sich nun auszeitigende österliche Paschamysterium. Zum anderen erscheint die Geschichte – in Christus und für jeden Menschen – als Dialoggeschehen von göttlichem Angebot und menschlicher Antwort. Gott nimmt die Geschichte an, indem er inkarnatorisch in sie selbst eingeht; der Mensch wird unter den Ruf- und Entscheidungscharakter der Geschichte gestellt, indem er durch den Gehorsam Gott Antwort gibt. Dabei findet er in Christus den stellvertretenden Mittler.

Die Bedeutungsschwere dieses theologischen Paradigmas darf nicht verkannt werden: letztlich wird der geschichtliche Mensch nicht seiner Geschichtlichkeit enthoben, um auf reduktivem Wege zu einem wie auch immer gearteten Göttlichen durchzudringen; Geschichte ist nicht das Gegenteil von Gottesbegegnung. Vielmehr geht dem Menschen Gott selbst innerhalb der Geschichte auf; da aber Gott selbst Garant des Menschen und seiner Geschichte ist, kann der Mensch das in die Geschichte eingegangene Absolute niemals dinghaft verobjektivieren und seiner habhaft werden, sondern er wird vom göttlichen Wirkungsbereich umspannt und unterfaßt und von ihm ergriffen.

26 Vgl. Kasper: „Geschichtstheologie“, in: *Sacramentum Mundi* Band II, 329 f.

3. „Situation und Botschaft“ als Tillich und Kasper zugetragenes Thema

Mit dem Vorangehenden ist ausgesagt, daß die Dynamik von Glaube und Geschichte, Botschaft und Situation wesentlich eine Suche nach einem angemessenen Vermittlungsgeschehen sein muß, da sie letztlich auf das die Geschichte und die menschliche Antwort begründende Moment der Freiheit aufbaut. Weil Geschichte ein Wechselspiel der Freiheit meint, in die sich die Freiheit Gottes als unbedingt-begründende mit hinein dekliniert, bleibt die Vermittlung von Gott und Mensch stets neue Aufgabe. Die Theologie hat dabei wesentliche Charakterzüge wiederentdeckt und versucht, sie konstruktiv ins Spiel zu bringen. Dieses theologisch-philosophische Navigieren zwischen Botschaft und Situation ist Ausgangspunkt der vorliegenden Dissertation.

Glaube oder Offenbarung in ihrem Verhältnis zur Geschichte, Identität und Relevanz, Situation und Botschaft bezeichnen die spannungsreiche Begriffsdialektik, die gerade in neuerer Zeit nach einer adäquaten Vermittlung und Einheit verlangt. Die vorliegende Untersuchung zeigt, daß und wie sich Paul Tillich und Walter Kasper in dieses Spektrum einordnen und von diesem Grundproblem her zu verstehen sind.

In seiner hervorragenden Tillich-Untersuchung über die frühe Christologie auf dem Hintergrund der Inspiration bei Schelling²⁷ beschreibt Georg Neugebauer 2007 die zentrale theologisch-philosophische Entwicklung der Verhältnisbestimmung des Begriffspaares Offenbarung und Geschichte und wendet sie auf die frühe Christologie Tillichs an. Er ist uns von daher ein wichtiger Gesprächspartner. Er kann dabei nachweisen, daß die Frage nach dem Bestimmungsverhältnis von Situation und Botschaft in der prinzipielleren Version von Geschichte und Offenbarung allgegenwärtig war, die Theologie bestimmte, im Deutschen Idealismus und besonders bei Schelling als zentrale Problematik aufgeworfen und geklärt und unter veränderten Bedingungen an Tillich herangetragen wurde. Wir ziehen diesen Zusammenhang dann konsequent bis zu Kasper in die moderne katholische Theologie hinein aus.

Daß die hier vorliegende Arbeit das Begriffspaar Botschaft und Situation in den Mittelpunkt stellt, ist begründet. Offenbarung und Geschichte oder Glaube und Geschichte bezeichnen einen breiteren Rah-

27 Neugebauer, Georg: Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin 2007.

men als Botschaft und Situation, welche in Bezug auf erstere wie die einlösend-verwirklichenden Nahtstellen verstanden werden können. Die Frage nach der Offenbarung ist ja seit Schelling in erneuerter Weise relevant und zentral. Das Unvordenkliche des Christlichen wird in der nachidealistischen Zeit zur gedachten Voraussetzung einer Glaubensformulierung. Da aber die anthropologische Wende und die nachschellingianische Zuspitzung der neuzeitlichen kulturellen Krise die Theologie radikal situationsorientiert machten, gehen wir in dieser Untersuchung vom Begriff der Situation aus und stellen ihn nicht einfach dem Glauben, sondern der Botschaft gegenüber. Tillich und Kasper sehen die Theologie unter einem apologetischen Anspruch. Es geht um die adäquate Botschaft für die kairologische Situation. Dabei wenden sich beide an Menschen in Krisensituationen: bei Tillich handelt es sich um die Krise der Sinnlosigkeit in und nach dem Ersten bzw. den beiden Weltkriegen, bei Kasper um die durch Atheismus und Nihilismus getroffenen Menschen und in Frage gestellten Christen.

In seiner Problemexposition der Entwicklung des Begriffspaares Offenbarung und Geschichte zeigt Neugebauer auf, wie sich durch den Historisierungsprozeß der Aufklärung das Grundproblem der Christologie von der Zwei-Naturen-Lehre verständlicherweise auf das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte verlagert. Zentrale theologische Inhalte, die wie das christologische Dogma bisher tabu waren, werden durch die theologische Aufklärung neu interpretiert. Der geglaubte Christus und der historische Jesus brechen auseinander. Wie muß das Verhältnis neu gedacht werden? Hat die Geschichte eine „potentia oboedientialis“ der Offenbarung gegenüber? Oder muß die Offenbarung dem kontingent Geschichtlichen notwendigerweise fremd sein? Oder gibt es nur Geschichte, weil sie ermöglicht und bedingt wird durch eine vorauslaufende Offenbarung, die in metaphysischer Letztgültigkeit die Geschichte erst freisetzt?

Und wer war Jesus? Nur ein aus der Kette der Menschheit herausgelöstes Einzelglied, dem nachträglich eine größere Bedeutung auferlegt wird, als er als endlicher Mensch überhaupt haben konnte oder wollte? Was bleibt von seiner Universalgültigkeit übrig?

Neugebauer diagnostiziert zwei große Tendenzen der christologischen Reflexion: einerseits die *Historisierung* der Christologie wie bei Semler und Reimarus, andererseits die neue Zentralität der *metaphysischen* Gestalt wie bei Lessing oder Kant. Was unvermittelt nebeneinander stand,

habe Schleiermacher versucht, als Offenbarung und Geschichte zusammenzuführen.²⁸ Neugebauer nennt 3 besonders interessante christologische Entwürfe, die in dieser Zeit der Suche nach einer neuen Vermittlung die Aufmerksamkeit erregten: Novalis und sein pansymbolistisches Religionsverständnis, in dem Christus in höchster Weise die mit Gott versöhnte Welt symbolisiert; Fichte und seine Überzeugung, die Wahrheit des Christentums sei eine übernatürliche und ewige, doch die Geschichte habe insofern ihre Bedeutung, als daß die historische Erscheinung des Christentums mit dem geschichtsphilosophischen Ausdruck der „Zeitenwende“ übereinstimmt; und schließlich Hegel, der die Wichtigkeit der Geschichte nicht verkennt, sie aber in ein geistphilosophisches Programm unterordnet. In Christus geschieht letztlich die Selbstrealisierung der Idee und die Offenbarung des absoluten Geistes.

Alle diese großen Entwürfe werden aber schließlich vom Standpunkt der Nicht-Haltbarkeit des historischen Bildes der Anfänge des Christentums empfindlich durch die Leben-Jesu-Forschung in Frage gestellt. Die Historisierung entfaltet ihr gesamtes kritisches Potential, und Jesus selbst wird als Grund aller Christologie fraglich. Strauss und die Übertragung der Idee des Gottmenschen auf die ganze Menschheit, Schweitzer und die konsequente Eschatologie sowie Hirsch und die Relationierung der Offenbarung nicht mit der Universal-, sondern mit der individuellen Geschichte bauen genauso wie der für das 20. Jahrhundert – besonders für Barth und Bultmann – prägende Kähler auf einer Skepsis gegenüber dem historischen Jesus auf. Vor allem aber stellt die Schule Bultmanns (Käsemann, Bornkamm, Fuchs) die neue Frage nach Jesus, die Ebeling in seiner „impliziten Christologie“ auf die systematische Theologie bezieht. Pannenberg's Werk „Offenbarung als Geschichte“ hat nach langen Irrwegen die beiden Kategorien miteinander vermittelt und sorgt für „eine Wiedergewinnung der geschichtlichen Dimension des Offenbarungsverständnisses, ohne dabei in eine vorneuzeitliche Gestalt der Heilsgeschichte zurückzufallen“²⁹. Darin weist er darauf hin, daß als Gegenvorschlag gegenüber einer ungenügenden Selbstoffenbarung Gottes in Gestalt des göttlichen Namens, des Wortes Gottes oder von Gesetz und Evangelium an eine Theorie der indirekten Selbstoffenbarung Gottes durch die Geschichte zu denken sei. Die Fragen des Deutschen Idealismus sind also keineswegs erledigt.

28 Vgl. Neugebauer, 6.

29 Neugebauer, 14.

Ernst Troeltsch hat sich wie kein anderer in der Theologie um die konsequente Durchsetzung der historischen Methode bemüht und unterscheidet zwischen den historischen Momenten und ihrem inneren Sinn religiöser Deutung. Dieser übergeschichtliche Übersinn sei die Offenbarung Gottes. Hier knüpft Paul Tillich würdigend an³⁰, bleibt aber im Unterschied zu Troeltsch der Meinung, daß es für eine adäquate Sinndeutung der Geschichte keiner Über-Geschichte, sondern einer Theorie des *Absoluten* bedarf. Er denkt als „Neuidealist“³¹. Dank seiner Metaphysik des Absoluten hat Tillich ein grundlegendes Theoriemoment sowohl für seine Geschichtsdeutung als auch für die Christologie gefunden und kann beide miteinander verweben.

Auf dem Hintergrund dieser jahrzehntelangen komplexen Entwicklung der Philosophie und der Theologie rund um das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte kann plausibel gemacht werden – hier für Tillich und weiter unten für Kasper –, warum Schelling plötzlich eine so wichtige Rolle spielt. Seine Leistung ist es nämlich, das Offenbarungsverständnis in das Zentrum des Denkens zu rücken und eine ausgearbeitete Geschichtsphilosophie zu präsentieren. Seine Christologie baut auf beidem auf und bewegt sich zwischen der Philosophie der Geschichte und der Philosophie der Offenbarung.

Nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges, welchen Tillich an der Front hautnah miterlebt, hat der theologische Neuaufbruch das Verständnis für die Andersartigkeit des Evangeliums geschärft und kann nicht mehr schlechthin durch die Geschichte hindurch auf Gott schauen. Andererseits darf die Theologie sich gerade nun nicht von der Welt abwenden. Denn gerade nun wird die Tiefe der christlichen Botschaft von der Menschlichkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes und folglich auch der Verstehbarkeit seines Wortes neu entdeckt.³² Hinter allem aber steht „das tiefere Anliegen der Forderung nach einer Begegnung zwischen Christentum und modernem Denken“³³. Tillich selbst fordert auf, trotz aller Müdigkeit müsse man es immer wieder neu versuchen, die große Synthese zu erreichen.

30 Tillich: GW V, 72.

31 Vgl. Neugebauer, 16.

32 Kasper sieht übrigens in diesem Bedürfnis das legitime Anliegen einer pastoral orientierten Theologie, deren Gestalt wir uns auf dem Hintergrund existentieller Erfahrungen im Sinne unseres Themas im Schlußkapitel kurz widmen wollen. (vgl. Kasper: Das Absolute in der Geschichte, 4)

33 Kasper: Das Absolute in der Geschichte, 4.

Ausgehend von Schellings Kategorien gelingt es ihm, entgegen dem Auseinanderdriften von Offenbarung und Geschichte wie nur wenige andere Denker eine Synthese zu entwerfen. Schellings Arbeit erlaubt es Tillichs Meinung nach, die naturalistischen und supranaturalistisch-fundamentalistischen³⁴ Extreme, Reduktionen und Unilateralitäten vieler rezenter Christologien zu vermeiden. Dafür bedarf es einer „Methode der Korrelation“, in der das Historisch-Fragende und das Offenbarungsgemäß-Antwortende, Situation und Botschaft derart vereinigt sind, daß keiner der beiden Pole beeinträchtigt wird.³⁵ Es ist folglich kein Zufall, daß in seiner fünfteiligen „Systematischen Theologie“ die 3 mittleren Teile nach trinitarischem Muster das Zentrum bilden, welches gerahmt wird durch zwei Fragen, die auf dem Zusammenhang herausgefiltert werden und doch gerade deswegen das Ganze betreffen³⁶: im ersten Teil die Frage nach der Korrelation von Vernunft und Offenbarung, wobei auf der Seite der theologischen Antwort die *Offenbarung* steht; und im letzten Teil die Korrelation von *Geschichte* und Reich Gottes, wo die Geschichte den Platz der philosophischen Frage einnimmt. In anderen Worten: das Hauptwerk Tillichs wird gerahmt von einer sich überschneidenden Korrelation von Geschichte und Offenbarung!

Jacob Taubes hat dabei Tillichs Entwurf unter der Rücksicht des dialektischen Prinzips der Korrelationsmethode unter die Lupe genommen. Dieses Prinzip offenbare nämlich die tieferliegende Grundvoraussetzung der Theologie, daß das Göttliche in der gegenwärtigen Situation *verfinstert* sei.³⁷ Nur deswegen sei es nötig geworden, ja sei die Theologie vielleicht sogar „gezwungen“ gewesen³⁸, eine dialektische Methode zu verwenden, die einerseits die Entgegensetzung von göttlichem und menschlichem Pol voraussetze, gleichzeitig aber auf eine mögliche Versöhnung hin ausgerichtet sei.³⁹ Taubes sieht dabei Tillichs besondere

34 Vgl. Tillich: ST I, 9.

35 Vgl. Tillich: ST I, 15.

36 Vgl. Tillich: ST III, 342.

37 Vgl. Taubes, J.: Überlegungen zur Theologie Paul Tillichs (1963), in: Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft (hrsg. Assmann, A. u. A./Hartwich, W.-D./Menninghaus, W.), München 1996, 230–248, hier: 248.

38 Vgl. Taubes: Überlegungen, 247.

39 So kann z. B. Ratschow den Zusammenhalt des disparat vorliegenden Denkens Tillichs als garantiert ansehen einerseits dank des ontologischen Postulats auf dem Grund der Identität von Wirklichkeit und Erkenntnis und andererseits dank des

Stellung innerhalb der Bewegung einer orthodoxen Restauration der Dogmatik nach der problematischen Entwicklung der historisch-kritischen Betrachtung der Religion im 19. Jahrhundert, nach dem Ersten Weltkrieg und nach dem ersten Erschlaffen der Dialektischen Theologie Barths.⁴⁰ Tillich versuche keine Dialektik der Entgegensetzung – so wie Barth –, sondern eine Dialektik der Vermittlung. Während erstere das Göttliche dem Menschlichen als das „ganz Andere“ gegenüberstellt, wird jedoch in zweiterer „das Göttliche so weit in die menschliche Dialektik (verwickelt), daß der göttliche Pol jeden übernatürlichen Bezugspunkt verliert“⁴¹. Die Symbole sprechen nicht mehr, so daß sie höchstens noch dialektisch zwischen anthropologischer Tiefe und Ontologie ausgespannt werden können. Dabei offenbare sich Tillichs Ansatz als der Versuch, den spätschellingianischen Primat des Seins gegenüber dem „negativen“ Reich der reinen Idee mit Feuerbachs Prinzip der Subjektivität zu vermitteln.⁴² Er will die Symbole wieder existentiell zum Sprechen bringen.

Taubes kann feststellen, daß Tillich sich damit dem Gebot der theologischen Stunde gestellt hat. Die Stunde der Theologie ist nämlich gekommen, „wenn eine mythische Konfiguration zusammenbricht und ihre in einem Kanon erstarrten Symbole in Konflikt mit einer neuen Stufe des menschlichen Bewußtseins geraten“⁴³. Von daher entlehnt Taubes eine Definition der Aufgabe der Theologie, die auch auf Walter Kasper anwendbar ist, da er sich in besonderer Weise dem Bestimmungsverhältnis von Situation und Botschaft gewidmet hat. Diese Aufgabe besteht nach Jacob Taubes darin, eine „Dialektik von „Dauer im Wandel““ zu sein, denn „das Gleichgewicht zwischen Symbol und Situation wird selten erreicht und ist immer nur zeitweilig“⁴⁴. Tillich hat sich dieser Aufgabe und besonders akuten Umständen mutig und in innovativer Neuinterpretation der vorauslaufenden Theologiegeschichte gestellt und dabei Schellings Konstrukt von Geschichte und Offenbarung als Ausgangspunkt zugrundegelegt.

protestantischen Prinzips oder des Neuen Seins, welches innerhalb der Einheit eine dialektische Form der Vermittlung derselben darstellt. (vgl. Ratschow, C. H.: Paul Tillich. Ein biographisches Bild seiner Gedanken, in: Tillich-Auswahl. Band 1. Das Neue Sein, 1980 (hrsg. M.Baumotte), 11–104, hier: 22 f.)

40 Vgl. Taubes: Überlegungen, 232.

41 Taubes: Überlegungen, 248.

42 Vgl. Taubes: Überlegungen, 246.

43 Taubes: Überlegungen, 230.

44 Taubes: Überlegungen, 230.

Auch Walter Kasper beruft sich auf Schelling im Rahmen einer geschichtlichen Einordnung des Themas Geschichte und Offenbarung, in der er primär die theologischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts Revue passieren läßt. Als Hauptleistung sieht er vor allem die Überwindung der Neuscholastik.⁴⁵ Interessant ist dies insofern, als daß die Leben-Jesu-Forschung kritisch das Terrain untergraben und zu Tillichs Zeiten eine erneuerte Synthese unabdingbar gemacht hat, es aber bereits im 19. Jahrhundert neue theologische Ansätze wie die der Katholischen Tübinger Schule waren, die konstruktiv durch verstärktes Studium der Exegese und der Patristik inmitten einer durch die pluralistische und säkularisierte Bewegung fremd gewordenen Welt den Umbruch vorbereiteten. Die Situation zu Kaspers Zeit ist schwierig, denn durch den Zusammenbruch der klassischen Metaphysik ist die Religion nur noch ein Teilbereich neben anderen und in ihrer Innenerfassung alles andere als abgesichert, da sich die theologischen Entwürfe pluralistisch emanzipierten und die überlieferten Wahrheiten, die metaphysisch formuliert sind, nicht mehr „von oben“ den Menschen wie ein Stein zugeschleudert werden dürfen. Muß eine neue, mit der Geschichtsphilosophie korrespondierende Metaphysik entworfen werden? Für die Theologie stellt sich vor allem das Problem des Pluralismus, ohne relativistisch zu werden, und der Relevanz, ohne die Identität zu verlieren. Faktisch handelt es sich um erkenntnistheoretisch anders gelagerte Problembeschreibungen derselben Grundschwierigkeit: der Vermittlung von Absolutem und Geschichte, von göttlicher und menschlicher Situation.

In dieser schwierigen Lage macht Kasper eine ähnliche Erfahrung wie Tillich ein halbes Jahrhundert vor ihm: die „Sehnsucht nach dem Gott der Geschichte“⁴⁶ findet einen privilegierten Gesprächspartner in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Das Gespräch mit dem Deutschen Idealismus war zwar in den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts unterbrochen worden, doch es war mehr abgebrochen als beendet worden. Kasper sieht eine neue Chance für diesen Dialog heraufziehen. Er beruft sich dabei ausdrücklich auf das Vorbild Tillichs, der sich dem idealistischen Denken, vor allem der Spätphilosophie Schellings, am deutlichsten verpflichtet sah⁴⁷, auch wenn die Instrumentalisierung Schellings für den

45 Vgl. Kasper: Aufgaben der Theologie, 7.

46 Kasper: Das Absolute in der Geschichte, 120.

47 Kasper: Das Absolute in der Geschichte, 3.

Beginn des Existentialismus mehr Tillichs Interpretation als Schellings Absicht entspreche⁴⁸.

Daß Schelling philosophische Inspirationsquelle ist, scheint heutzutage nicht weiter erstaunlich, war aber bei Tillich eine Pionierleistung und zu Kaspers Zeiten noch die Ausnahme. Tatsächlich: Kasper gehörte damals mit zu denen, die in der katholischen Theologie den Anstoß gaben zu einem neuen Interesse am Leonberger Philosophen.

Das spezifisch idealistische Denken der Ungegenständlichkeit Gottes ist nach Kasper nicht im Verschwinden, sondern möglicherweise erst noch im Kommen. Der Tübinger Schule, in deren Tradition sich Kasper versteht, kommt das Verdienst zu, die Bedeutung einer Begegnung mit dem Deutschen Idealismus erkannt und praktiziert zu haben.⁴⁹ Daß dabei Schelling gegenüber den anderen hervorsteht, liegt nach Kasper daran, daß er Hegel überlebt und die Gelegenheit gehabt habe, nach Hegel die großen künftigen Motive der Theologie mit zu bedenken. Dabei stechen vor allem Freiheit und Entscheidung, aber auch das dialektische Scheitern vor der Gottesfrage, das Scheitern des Fortschrittsglaubens und das Herausziehen des Nihilismus sowie das Zentralthema seiner Altersphilosophie – das Verhältnis von Absolutheit und Offenbarung bzw. die Geschichtlichkeit des Christentums – hervor.

Schelling hat Hegel, dem großen Denker der Geschichtlichkeit, voraus, daß sein Geschichtsbegriff offen ist auf Zukunft hin. Kasper faßt diesen Unterschied sehr prägnant zusammen, indem er metaphorisch mit Martin Buber darstellt, daß Hegel auf Blaise Pascals spätromantisch erschütterte Frage „Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini? (...) Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout“ mit der Konstruktion einer neuen Sicherheit, eines neuen Hauses geantwortet hätte. Hegel habe es aber alleine in der Zeit gebaut, so daß es nach den großen Umbrüchen unbewohnbar geworden sei und Gott und Welt voneinander entfremdet habe. Schelling habe zwar mit Hegel die

48 Kasper: Das Absolute in der Geschichte, 31.

49 Peter Hünermann hat die Beziehung zwischen Deutschem Idealismus und Katholischer Tübinger Schule an den Beispielen von Drey und Staudenmaier herausgearbeitet. Vgl. Hünermann, P.: Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule, in: Philosophische Jahresschrift 1965/66 48–70. Er schreibt auf Seite 51: „Der Reflex des Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule wäre so jenes Geschehen der Brechung und Spiegelung, die das Licht der Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Medium des deutschen Idealismus zu neuer Farbenpracht erstrahlen läßt und damit dieses Medium selbst und sein verborgenes Gefüge erhellt und lichtet.“

dialektische Bewegung der Selbstvermittlung des Absoluten durch die Geschichte geteilt, er habe aber in seiner Geschichtsphilosophie auch den Selbststand der Freiheit des Menschen vor dem freien Gott verstanden und reflektiert.⁵⁰

Er wird zum ersten und damit einsamen Nachidealist. Gegenüber dem heraufziehenden Nihilismus, den er zu seinem ureigenen Problem macht, kann keine neuentstehende Wahrheit bestehen, sondern nur eine altüberlieferte: das geschichtliche Christentum. Schelling richtet in einer großen Anstrengung das Haus wieder ein – und hängt in die Studierstube ein Kruzifix. In Berlin hat Schelling ab 1841 die heftige Reaktion der zeitgenössischen Philosophie im Namen des Lebens gegen die Hybris des sich selbst genügenden Denkens miterlebt und erlitten.

Dabei ist Schelling eine außergewöhnliche Leistung gelungen: er hat das Neue nicht revolutionär als Gegeninstanz aufgegriffen, sondern es mit seinem System vermittelt. „Die Freiheit soll bei Schelling nicht das System sprengen, sondern zum „herrschenden Mittelpunkt des Systems“ werden.“⁵¹ Von daher kann Kasper schlußfolgern: „Im Spätwerk Schellings fand eigentlich die letzte Begegnung großen Stils zwischen idealistischem Denken und Christentum statt.“⁵² Schelling ist auch in der letzten Periode seines Schaffens Idealist geblieben. Noch mehr: Schelling wird von Kasper entsprechend der Interpretation von W.Schulz als Vollender des Idealismus bezeichnet, im Gegensatz zu einer geläufigen Einordnung Hegels in diesen Rang.⁵³

Kasper sieht übrigens die Grunddialektik von Offenbarung und Geschichte, Situation und Botschaft, Absolutem und Geschichtlichkeit bis in die Schellinginterpretation hinein durchgehalten: während im berühmten Expertenstreit Fuhrmans Schelling metaphysisch-platonisch interpretiert, wahrt Schulz den erkenntnistheoretisch-transzendentalen Standpunkt des Idealismus und betrachtet die Problematik der sich im Denken ergreifenden Subjektivität als entscheidend. Weil Schelling diese Frage mit der erschütternden Grundfrage nach dem „Warum ist überhaupt etwas?“ verbindet, ermöglicht er der Unvorstellbarkeit der Offenbarung im idealistischen Raum Zutritt. Die Subjektivität erfährt ihre eigene Ohnmacht und Unbegreiflichkeit und kann sich nur am Anderen als ihrer selbst brechen und sich von dorther

50 Vgl. Kasper: Das Absolute in der Geschichte, 21 f.

51 Kasper: Das Absolute in der Geschichte, 6.

52 Kasper: Das Absolute in der Geschichte, 6.

53 Vgl. Kasper: Das Absolute in der Geschichte, 14.

verstehen. Kasper formuliert das für sein abwägendes, ja gar diplomatisches Denken typische Anliegen, daß metaphysisches und transzendentes Denken sich nicht ausschließen mögen und das Absolute in der Geschichte plausibel gemacht werden könne.⁵⁴ In anderen Worten: das Anliegen einer je neuen Synthese ist sowohl formal als auch inhaltlich bleibend aktuell.

B. Problemdarstellung

1. Die Vorzeichen

Was ergibt sich daraus? Wir teilen den Problemhorizont von Neugebauer, daß es letztlich um die Vermittlung von Offenbarung und Geschichte geht und darum, wie – wenn überhaupt – sich das Absolute als Träger der übergeschichtlichen Wahrheit der Geschichte in letzterer manifestieren kann. Dieser Problemhorizont wird in unserer Analyse einerseits auf Paul Tillich und Walter Kasper hin ausgezogen, andererseits geschieht jedoch die Verschiebung der Verhältnisbestimmung auf das Begriffspaar Situation und Botschaft, welches weniger den Blick auf eine übergreifende Geschichtsphilosophie fokussiert als vielmehr auf die in Tillichs und Kaspers Manualen enthaltenen Theoriebildungen zu einer kerygmatischen Theologie, die dem jeweils zeitgenössischen, seiner Situation verhafteten Menschen zugesprochen wird. In anderen Worten: die Christologie wird als soteriologischer Gegenpol zur Anthropologie in den Blick genommen.

Inhaltlich leistet diese Arbeit demnach einen Beitrag zur Erlösungslehre. Dabei sind die Grenzen zwischen Soteriologie und Christologie allerdings fließend, da die Christologie dezidiert soteriologisch angelegt ist, weil sie eine formale Beziehung zu einer Anthropologie entwirft, welche von sich aus an die Christologie appelliert. Dieses Beziehungsgefüge von Christologie und Anthropologie ist soteriologisch gefaßt.

Jürgen Werbick spricht von der „Krise der Soteriologie“⁵⁵ und meint damit vor allem die Fragenkomplexe, warum von diesem konkreten Individuum Jesus behauptet werden dürfe, er sei der universalgültige Erlöser der Welt, und wovon er letztlich die Menschen erlöst habe. Auf

54 Vgl. Kasper: Das Absolute in der Geschichte, 16.

55 Werbick, J.: Soteriologie. Leitfaden Theologie 16; Düsseldorf: Patmos Verlag 1990, 12–52.

dem Hintergrund der neuen Geschichtlichkeit spitzt sich die Frage zu: Je mehr Geschichte, desto weniger Universalrelevanz? Desto verminderte ontologisch auf den Begriff zu bringende Erlösung? Desto weniger Bedeutung letztlich für die Person Jesu Christi? Was bedeutet die Begegnung von Absolutem und Geschichte in Christus und für uns? Ist in Christus Erlösung erfahrbar oder gar identifizierbar oder nur aposteriorisch glaubbar?

Das Spannungsverhältnis von Glaube und Geschichte, Allgemeingültigem und einmalig Kontingentem, Unbedingtem und Bedingtem, Botschaft und Situation legt sich bei Kasper und Tillich innerhalb der Spannung von Christologie und Anthropologie, also als Soteriologie aus. Dabei ist die begriffliche Fassung mit manchen Schwierigkeiten verbunden, da die Soteriologie einerseits die Sonderstellung Christi zu erklären hat, andererseits aber seine universale Relevanz so auslegen muß, daß jeder Mensch jeder Zeit davon betroffen sein kann. In anderen Worten: in einem soteriologischen Diskurs begegnen sich die fundamentale christologische Herausforderung, Christus in seiner Identität und Relevanz zu denken, als auch die anthropologische Prämisse, den Menschen als gottesfähig und auf Christus hingeeordnet zu entwerfen, und zwar so, daß die Theorie des Menschen dabei zugleich die menschliche Natur Christi mitbedenkt und die Hypostatische Union ermöglichend begründen kann.

Gisbert Greshake hat darüber hinaus in einem phänomenologisch-existential orientierten Artikel pointiert zum Ausdruck gebracht, wiesehr die Frage von Situation und Botschaft nicht nur objektiv verhandelt werden kann, sondern den Theologen selbst in den hermeneutischen Zirkel mit einbindet.

In „Dogmatik und Spiritualität“⁵⁶ beschreibt er die subjektive Verschränkung des theologisierenden Dogmatikers zwischen Lebensgestaltung und Denkleistung, letztlich zwischen persönlicher Situation und Botschaft. Freilich – so bemerkt Greshake selbst – seien diese Erkenntnisse methodologisch nur schwer operationabel zu machen, da sie die logische Vorordnung der Spiritualität vor der Dogmatik betreffen. Sie besagen, daß die Spiritualität, d. h. der ganzheitliche Glaubensvollzug des einzelnen, eigentlich die Offenbarung in ihrer innersten Bewegung erst zur Vollendung bringe, da Offenbarung erst in diesem Vollzug in ihrer

56 Greshake, G.: Dogmatik und Spiritualität, in: Schockenhoff, E./Walter, P. (Hrsg.): Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (Festschrift für Bischof Walter Kasper), Mainz 1993, 235–252.

Wirkung real antreffbar werde. Die Grundfrage bezieht sich demnach nicht auf die Offenbarung *an sich*, sondern *für mich* bzw. *für uns*. Zugleich entstehen dogmatische Reflexion und weltgewandte Sendung erst aus der christlichen Spiritualität. Dogmatik reflektiert ihre eigene Bedingung und ihre Konsequenz.⁵⁷ „Sage mir, was für eine Spiritualität du lebst, und ich sage dir, was für eine Dogmatik du vertrittst.“⁵⁸ Denn der Glaube gründet im Hören, nicht im Denken. Von daher kann die dogmatische Reflexion zu vertiefter Spiritualität führen, sie muß sich jedoch ihres hermeneutischen Zirkels bewußt sein und ihre nicht-subjektivistische ekklesiale Offenheit, d. h. ihre unerläßliche Bedingung eigener Verantwortbarkeit, an ihren Konsequenzen messen. In anderen Worten: es gibt keine Botschaft ohne Situation. Das gilt für den Theologen genau so gut wie für den, an den er das Wort richtet. Tillich und Kasper bestimmen ihr Thema nicht nur, sie werden umgekehrt auch von ihm bestimmt.

Diese biographisch-spirituelle Entgegennahme des Themas des gegenseitigen Bestimmungsverhältnisses von Situation und Botschaft, Geschichte und Glaube soll die Stelle vertreten für alle theologisch möglichen und denkbaren Spielarten des Verhältnisses von Gott und Mensch, Ewigem und Zeitlichem, Unbedingtem und Bedingtem, Offenbarung und Geschichte, Glaube und Vollzug. Ein Durchgang durch die akademischen Traktate – angefangen bei der Schöpfungslehre über die Gnadenlehre und die Ekklesiologie bis hin zur Eschatologie – könnte aufzeigen, daß es sich grundsätzlich immer um dieselbe, im Angesichte Tillichs und Kaspers als „Situation und Botschaft“ gestellte Verhältnisbestimmung von Ganzem und Einzelnem geht. An sich geht es um mehr als um Bestimmung; es geht um eine Denkform. Anhand der beiden ausgewählten Autoren und eminenten Zeugen der Fragestellung wollen wir diese jeweilige Denkform zu erforschen versuchen.

Wir werden uns im Hinblick auf Tillich auf seine „Systematische Theologie“ konzentrieren, jenes Werk, das den Höhepunkt und den Fliehpunkt von Tillichs Gesamtwerk ausmacht und dabei unter amerikanischen Vorzeichen den regen Dialog mit der modernen Gesellschaft inmitten ihrer Wissensexplosion widerspiegelt.

Die Arbeit betrachtet jedoch das Werk von Tillich als prinzipielle Einheit. Man kann das weitgefächerte Denken von Paul Tillich von zwei Seiten her verstehen: zum einen vom Ansatz der Selbstreflexion des

57 Dies läßt sich nach Greshake an Beispielen aus der Kirchen- und Theologiegeschichte nachweisen (vgl. Greshake: Dogmatik und Spiritualität, 242–244).

58 Greshake: Dogmatik und Spiritualität, 245.

Denkens bzw. der Selbstkonstitution der Subjektivität als einer typisch idealistischen Fragestellung her, und zum anderen von einem dogmatischen Interesse her, welches sich um eine systematische Darstellung und hermeneutisch verantwortbare Verknüpfung der theologischen Themen und Traktate bemüht. Tillich befährt beide Schienen, letztlich auch deswegen, weil er von vornherein beide Fragen von Schelling geerbt hat. Freilich kann man auch Umbrüche vermuten und muß vor allem den kulturellen Wechsel von Deutschland in die USA beachten; man kann auch geltend machen, daß Tillich in Deutschland bewußter vom Deutschen Idealismus her und komplexer gedacht und in den USA eher Theologisches in sprachlich und inhaltlich vereinfachter Form veröffentlicht hat; doch wir schließen uns dem Mainstream der Tillich-Forschung an, der in seinen Reflexionen eher Entwicklungen denn wahrhaftige Umbrüche feststellt. Vielleicht spiegelt die Korrelation auf methodischer Ebene den Einheitswillen, der letztlich nur durch die Person Tillichs selbst begründet werden kann. Außerdem gehen wir bei Tillich immer vom deutschen Text aus, bei welchem es sich – im Falle der amerikanischen Veröffentlichungen – um Übersetzungen handelt. Diese wurden in wichtigen Detailfragen mit dem englischen Original abgeglichen, um etwaigen Akzentverschiebungen gerechtzuwerden.

In Bezug auf Kasper stellt sich die Frage der Genese weniger. Er gibt seine Quellen offen bekannt und versteht sich als im Strom der katholischen nachkonziliaren Theologie stehend. Seit den frühesten Veröffentlichungen, „Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule“ (1962) über die Tradition und „Das Absolute in der Geschichte“ (1965) über Geschichte und Freiheit bei Schelling, sind die Grundoptionen klar, die Kasper in der Folgezeit an den immer wieder neu an die Theologie herangetragenen Themen abarbeitet und schärft. Seine Hauptwerke, die beiden Manuale „Jesus der Christus“ (1974) und „Der Gott Jesu Christi“ (1982) stammen aus einer relativ jungen Zeit und sind in der Zwischenzeit zu wahren Klassikern aufgestiegen. Man darf Kasper ungehindert eine große denkerische Kontinuität und Konsequenz unterstellen.

In beiden Denkern erkennt die Theologie angesichts der Herausforderung der Neuzeit und der christlichen Kongenialität die Notwendigkeit einer neuen Methodologie. Der bis in die Neuscholastik hinein geltende Dreischritt der Darlegung der Lehre der Kirche, der anschließenden Beweis- und Erweisarbeit im Materialbecken von Schrift und Tradition und der abschließenden spekulativen Erfassung des Themas konnte angesichts der Erkenntnis, daß auch die theologische Glaubens-

wahrheit geschichtlich bedingt ist, nicht positivistisch aufrechterhalten werden. Kasper und Tillich treffen sich mit vielen anderen im Bemühen, das Dogma als hermeneutischen Übersetzungsvorgang zu begreifen und damit als Funktion jener Kirche zu verstehen, die in jeder je neuen Situation die Vermittlung der in der Geschichte zugesprochenen Botschaft der absoluten Annahme des Menschen durch Gott auch je neu zur Sprache bringen und erfahrbar machen will.

Dogmatik ist dann nicht vor allem triumphalistische These, sondern „Quaestio“, ein „fides quaerens intellectum“. Die Wahrheit, die sie zum Ausdruck bringen soll, will nicht nur gewußt, sondern getan werden; sie ist eine geschichtliche Größe, eine eschatologische Verheißungsgröße. Spekulatives Denken bedeutet vor allem, die Geschichte als den letzten Horizont aller Wirklichkeit zu setzen und Gott als letzten Grund und Tiefe aller Wirklichkeit zur Sprache zu bringen. Dogmatische Vermittlung von Situation und Botschaft verlangt nach einer neuen Metaphysik, um das Verstehen des universalen Anspruchs des Christlichen in jeder konkreten geistigen Situation verständlich zu machen.⁵⁹ Dies erkannt zu haben, ist nach Kasper – und auch für Tillich – das Verdienst des späten Schelling: „Bereits der späte Schelling erkannte gegen Hegel, der alles Substantielle in einen bacchantischen Taumel dialektischer Bewegtheit auflösen wollte, daß ein solches Denken zutiefst ambivalent bleiben muß und notwendig in das gegenteilige Extrem eines radikal ungeschichtlichen Denkens der ewigen Wiederkehr des Gleichen umschlägt.“⁶⁰ Geschichte kann nur in der Spannung von Unendlichem und Endlichem Geschichte bleiben. Dogmatik wird zur Theologie dieser Spannung.

Walter Kasper und Paul Tillich haben sich der Herausforderung und der entsprechenden Reflexion gestellt. Deshalb werden die Überlegungen zu ihrem Ansatz jeweils mit methodischen Grundlegungen eröffnet. Ihnen ist bewusst, daß die Botschaft nicht wie ein monolithischer Block neben der Situation steht, sondern daß die Situation nicht nur alleine die Formulierung der Botschaft, sondern den Inhalt der Botschaft selbst real betrifft, berührt und bewegt.

59 Vgl. Kasper, W.: Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielfalt, München 1967, 84 f.

60 Kasper: Methoden der Dogmatik, 77.

2. Der Gang der Arbeit

Grundsätzlich sind die beiden Kapitel der Arbeit zu Tillich und Kasper, die an die allgemeine Einleitung anschließen, nach Möglichkeit parallelisiert worden, da sich in Methode und Ausführung viele Ähnlichkeiten ergeben. Auf diesem Hintergrund gewinnen die spezifischen Profile umso interessantere Konturen. Die Kapitel verfahren viergliedrig: nach den methodologischen Grundlegungen werden jene philosophischen Bedingungen geklärt, die in einem dritten Schritt die konkrete Vermittlung von Christologie und Anthropologie, Botschaft und Situation orchestrieren; in einem vierten Teil wird abschließend eine kritische Bilanz gezogen. Die Arbeit wird abgerundet durch die vergleichende Sichtung der Ergebnisse der beiden Kapitel und die Formulierung von Schlußfolgerungen und Perspektiven. Die nun folgenden Zeilen sollen einen Einblick in die inhaltlichen Schwerpunkte der beiden Kapitel ermöglichen und dabei erste gemeinsame Nenner und unterschiedliche Denkbewegungen benennen. Dadurch kann der Gang dieser Arbeit überschaut und ein roter Faden angedeutet werden.

Tillich stellt in der „Systematischen Theologie“ seinen gesamten theologischen Methodenapparat unter das Vorzeichen der Dialektik von Botschaft und Situation⁶¹, während Kasper in seiner Methodenreflexion den Glauben der Kirche als jenen Ausgangspunkt der Theologie beschreibt, der im Modus der Dogmatik den „Intellekt“ je neu gegenwartsbezogen für eine neue Interpretation bemüht.⁶² Beide reflektieren dabei ähnliche Erfahrungen: während Tillichs Bericht über die Berliner Schüler, die ihm auf alle theologischen Fragen die Antwort „Gott“ entgegenschmetterten, so daß er ihnen diesen Begriff verbot, zu paradigmatischer Berühmtheit aufgestiegen ist, stellt Kasper lapidar fest, daß auch die zentralsten theologischen Begriffe wie Gott, Heil, Sünde oder Gnade zur leeren Hülle ohne einlösende Vorstellung geworden sind.

Beide sprechen von der Unzulänglichkeit der Mittel, beiden stellt sich von daher die Frage nach der „enthüllenden“ Erfahrung, nach jenem „Ereignis“ oder jenem „Erlebnis“, durch welches das Göttliche den Menschen erreichen kann. Tillich bestimmt es so unbestimmt wie möglich als das unbedingte Ergriffensein, während Kasper die transzendente Selbstübersteigerung der Erfahrung und der Sprache als Hinweis deutet, daß Gott sich in und unter allen Erfahrungen vermitteln kann.

61 Vgl. Tillich: ST II, 9 ff.

62 Vgl. Kasper: Methoden der Dogmatik, 45 f.

Beiden ist aber auch das Bewußtsein gemeinsam, daß die Kirche in der Überlieferung der Möglichkeit solcher Erfahrung zwar keine exklusive, doch zentrale Rolle spielt. Von daher muß die Theologie wahrhaft „Funktion der christlichen Kirche“⁶³ sein eine dienende Zwischenstellung einnehmen. Die Theologie als spannende und gespannte Brückenfunktion der Kirche zwischen Botschaft und Situation!

Dabei denken Paul Tillich und Walter Kasper unter dem Primat des heimatlos gewordenen Menschen. Sie sind Theologen, auch wenn zugegebenermaßen vor allem Tillich ausgesprochen philosophisch argumentiert. In anderen Worten: Tillich und Kasper gehen davon aus, daß der Gott, den sie als Christen bekennen, sich geoffenbart hat. Gott bringt sich selbst zur Sprache – der Menschheit als ganzer und ebenso dem einzelnen. Gott für den zeitgenössischen Menschen zur Sprache zu bringen – darin sehen beide ihrerseits den primären Auftrag.

Hinter aller scheinbaren Selbstverständlichkeit verbirgt sich das Ansehnliche und Ehrliche beider Entwürfe: für den modernen und den postmodernen Menschen wird Gott nicht in dogmatischen Sätzen erfahrbar, sondern seine Gegenwart muß neu entschlüsselt werden. Beide Denker machen durch ihr ganzes Werk hindurch Ernst mit der tatsächlichen Verfaßtheit nicht eines ontologisch abgestimmten und gleichgeschalteten Menschen, sondern des konkreten Gesprächspartners in seiner jeweiligen Situation.

Krisen – persönliche, gesellschaftliche sowie weltanschauliche – verlangen nach Unterscheidungen und eröffnen eine Gelegenheit für den Blick auf Gott. Dann, wenn vieles fraglich wird, fragt sich, ob das Ewige standhält. Unterschieden wird, welche bisherigen Lösungen tragen und welche nicht. Wer dabei nach Gott ausgreift, wird prüfen, ob die jeweiligen Gottesvorstellungen dem Anspruch der Krise gerechtwerden oder nicht.

Auch wenn Tillich vor allem durch den Ersten Weltkrieg geprägt wurde und diese Prägung durch den Zweiten Weltkrieg vertieft und kulturell neu in den Vereinigten Staaten eingebettet wurde, Kasper dagegen prioritär den postmodernen Menschen der nachkriegserischen Emanzipations- und Freiheitsbewegungen in den Blick nimmt, verbindet beide der von Kierkegaard gegenüber dem Deutschen Idealismus des 18. und 19. Jahrhunderts erhobene Vorwurf, was uns denn eine allgemeine, absolute Wahrheit, die sogar Gott umgreife, nütze, wenn der einzelne

63 Tillich: ST II, 9; vgl. Kasper: Methoden der Dogmatik, 39.

Mensch seine eigene Wahrheit für seine je besondere Existenz nicht finden könne.

Während beide – Tillich und Kasper – sich des nachhaltigen Einflusses des nachcartesianischen und nachkantischen Philosophierens rund um Fichte, Schelling und Hegel bewußt sind und Tillich von der Vorstellung, das menschliche Ich sei letztlich Schöpfer der Wahrheit, regelrecht fasziniert war, beide als Deutsche und als philosophierende Theologen im Deutschen Idealismus letztlich eine Wurzel der sich nunmehr auf allen existentiellen Ebenen vollziehenden anthropologischen Wende zum Subjekt erkennen, so treffen sie sich vor allem aber in der Überzeugung, daß die im Idealismus immanente Aporie der latenten ungeschichtlichen Nezesstität der Freiheit schon im selben erkannt und prinzipiell überwunden wurde: bei Schelling. In ihm wurde das denkerische Umgreifen der neuzeitlichen Wende derart bewältigt, daß Gott weder im Begriff noch in der Notwendigkeit verschwindet, sondern als freies Gegenüber der freiheitsbezogenen Welt Bestand behält.⁶⁴

Für beide wird – wie bereits dargelegt – das Gespräch mit dem Deutschen Idealismus aller jahrzehntelangen Unkenrufen zum Trotz wieder aktuell, ja enthält eine schlechthinnige Chance für die theologische Annäherung an die moderne Zeit. Dabei greifen beide nicht vor allem auf Fichte oder Hegel, sondern auf Schelling zurück und sehen in dessen Altersphilosophie den idealen Ankerplatz. Freilich stimmt es, daß weder Tillich noch Kasper sich ausschließlich auf Schelling beziehen. Vor allem Tillich hat den Deutschen Idealismus differenzierter behandelt als Kasper und schließt auch an Fichte an. Und doch ist bei beiden nicht zu übersehen, daß die Option für Schelling keine willkürliche, sondern eine inhaltlich motivierte ist. Im Leonberger Theologen und Philosophen sehen beide einen zusätzlichen denkerischen Schritt gegenüber besonders von Kant und Hegel verwirklicht, der für ihre jeweilige Zeit von entscheidender Bedeutung ist.

Für Tillich wird Schelling zum Mitbegründer des existentialistischen Zweifels an einer idealistisch-dialektisch in sich abgeschlossenen und zu

64 Malte Dominik Krüger hat in einer rezenten Arbeit die verschiedenen Rezeptionsstränge von Schellings Trinitätslehre in der Spätphilosophie untersucht. (Krüger, M.D.: *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008) Dabei unterscheidet er einen religiös-theistischen, einen idealistischen, einen marxistischen, einen existentialistischen, einen entwicklungsgeschichtlichen und einen kantianisierenden Interpretationstypus. Walter Kasper wird dabei als Hauptvertreter des religiös-theistischen, Paul Tillich dagegen des existentialistischen Typus behandelt. (vgl. Krüger, 98, Anmerkung 4)

Ende gedachten Wirklichkeit, während Kasper an Schelling hervorhebt, daß er sich der christlichen Tradition bewußt bleibt und die reflexive Vermittlung von Idealismus und Christentum deswegen versucht, weil im Christentum die Menschheit als geschichtlich vorausgesetzt und Gott als ein Gott der Geschichte und der Geschichtsmächtigkeit wahrgenommen wird. Schelling war zugleich der erste, dem die drohende Gefahr des nachhegelianischen Nihilismus bewußt wurde und der sie zu bekämpfen versuchte.

Daß Tillichs und Kaspers Schellingrezeptionen untereinander stark differieren und Kasper später Tillich für sein einseitiges Einordnen Schellings kritisiert⁶⁵, liegt an dem jeweiligen theologischen Interesse. Gemeinsam ist ihnen jedoch das Interesse am Schellingschen Verhältnis von Offenbarung und Geschichte.

Sowohl Tillich als auch Kasper werden von einem zentralen fundamentaltheologisch-religionsphilosophischen Formalprinzip geleitet: für Tillich handelt es sich um das Rechtfertigungsprinzip, für Kasper um das transzendente Prinzip innerhalb der natürlichen Theologie. Dabei erfährt das Rechtfertigungsprinzip bei Tillich jedoch einschneidende und entscheidende Veränderungen. Vor allem sticht die neuartige These der Rechtfertigung nicht nur des Sünders, sondern auch des Zweiflers hervor. Hier liegt nicht nur eine der herausragenden und bedeutenden theologisch-philosophischen Leistungen Tillichs vor, sondern auch der gnoseologische Zugangspunkt zu seiner Ontologie im Modus der metaphysischen Gewißheit. Die ganze Selbstverständlichkeit, mit der er in der „Systematischen Theologie“ die Vermittlung von Anthropologie und Christologie auf ontologischem Hintergrund orchestriert, verdankt sich letztlich dieser Erkenntnis der Rechtfertigung des Zweiflers.

Aus der ontologisierten Rechtfertigungslehre ergibt sich bei Tillich in konsequenter Logik die Theologie der Kultur. Wie genau innerhalb dieser Theologie der Kultur die Vermittlung von Bedingtem und Unbedingtem verstanden wird, erklärt Tillich in seiner Symboltheorie. Besonders interessant ist daran, daß Tillich in seiner Christologie Christus unter dem Begriff des Symbols einführt. Das höchste göttliche Symbol muß ein Mensch sein, da sich in ihm alle Dimensionen des Lebens verwirklichen. Tillich hat auch den Begriff der Offenbarung mit seiner Symboltheorie in Verbindung gestellt. Offensichtlich leistet für ihn die

65 Kasper: *Das Absolute in der Geschichte*, 31. Kasper sieht Schelling nicht außerhalb, sondern weiterhin innerhalb des Idealismus stehen.

Symboltheorie Vergleichbares zu Kaspers Spekulationen zum Absoluten in der Geschichte.

Von den von Tillich in der Symboltheorie eingeführten Unterscheidungen „Form“, „Inhalt“ und „Gehalt“ her versucht die Arbeit, Christus in seiner soteriologischen Ausformung systematisch zu fassen, dabei die Lawine von Kritik an Tillichs Christologie aufzuarbeiten, ihn aber auch gegen falsche Polemik zu schützen. Die Dissertation kommt zu dem Ergebnis, daß Tillich letztlich ähnlich wie Schelling in einer idealistischen Denkform stecken bleibt, aus der heraus der konkrete Jesus nicht mehr sein kann als ein Moment im Selbstvollzug des Absoluten. Dies jedoch mit einer offenbarungsorientierten Theorie des Christlichen innerhalb einer apologetischen Theologie verbunden zu haben, ist Tillichs besondere Leistung.

Nach Tillich verwirklicht sich das Sein im Leben und erfüllt sich als Geist. Analog zu dieser These kann gesagt werden: die Ontologie definiert die essentielle Einheit von Gott und Mensch so, daß nach dem aktualisierenden Übergang in die Entfremdung der Existenz nunmehr die Beziehung zwischen Gott und Mensch nur durch jenen Geist wiederhergestellt werden kann, der durch das Neue Sein in Jesus dem Christus vermittelt wird. In einem letzten Kapitel zu Tillich fragen wir nach jenem pneumatologischen Ansatz, der in der „Systematischen Theologie“ erst im strengen Sinn soteriologisch wirkt. Im Christus-Symbol ist das Neue Sein zwar erschienen, wie diese Vermittlung mit der Essenz aber auf die Existenz des Menschen einwirkt, das Unbedingte das Bedingte umformt und das Heil dem Menschen letztlich zuteil wird, klärt Tillich in seiner Pneuma-Christologie und in seiner Geschichtstheologie – hier anhand des Symbols des „Reiches Gottes“.

In bestechender Manier beschreibt Tillich die Zweideutigkeiten des Lebens und führt sie damit in die Systematik der Theologie an. Dies muß als eine besondere Leistung Tillichs gewürdigt werden. Der Geist wirkt auf das Leben integrierend, und das Reich Gottes erfüllt die Geschichte bereits innergeschichtlich, harrt aber auch der eschatologischen Vollendung.

Kasper begegnet dem modernen Freiheitsbefund mit der transzendentalen Methode. Dazu inspiriert er sich – wie besonders Menke und Pröpfer feststellen – stark an der Freiheitsanalyse des deutschen Philosophen Hermann Krings⁶⁶. Analog dazu überträgt Kasper die transzen-

66 Krings, Hermann: Freiheit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band I; München 1973, 493–510.

dentale Denkmethode auf die klassischen Gottesbeweise und kann damit nachweisen, wie sie Ausdruck der menschlichen Hoffnungsstruktur, nicht aber im üblichen Sinne Nachweise der Existenz Gottes sind. Die Hoffnung auf Christus wird zu einer Hoffnung auf das Paradox. Man kann nicht mit den Mittel philosophischen Denkens gleichsam „von unten“ her die Wirklichkeit heilökonomischer Sendung deduzieren. Daß Gott sich in Christus geoffenbart hat, ist alleine durch den Glauben erkennbar.

Ausgehend von Ausgangspunkt, Inhalt und Norm, dem inhaltlichen Mittelpunkt und dem Grundproblem der Christologie soll plausibel gemacht werden, warum Kasper die Christologie als personal-relational, universal verantwortbar und narrativ konzipiert. Soll in dieser Arbeit nachgewiesen werden, daß und vor allem wie Kasper sie auf die konkreten anthropologischen Fragen hin auslegt, muß in transzendental-ontologischer Weise die Christologie in den größeren theologischen Bezugsrahmen von Gotteslehre und Pneumatologie eingeordnet werden. Gleichsam zusammenfassend wird anhand der in Kaspers Christologie nur am Ende, aber doch mit großer theologischer Kraft präsenten pneumatologischen Ausrichtung die Vermittlung von Identität und Relevanz, von Einzigkeit und Universalität Christi dargestellt, in welche das Problem der Vermittlung von Christologie und Anthropologie eingebettet ist. Nur wenn Christologie und Anthropologie im Verhältnis einer sich überbietenden Analogie stehen, wird Christus nicht zur Chiffre der Anthropologie. „Die Christologie setzt die Anthropologie voraus und überbietet und vollendet sie.“⁶⁷

Der abschließende Vergleich betrachtet die Bestimmungen von Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Offenbarungslehre, um so die jeweilige Denkform des Vermittlungsgeschehens von Situation und Botschaft zu eruieren.

3. Originalität und Grenzen

Diese Untersuchung nimmt sich vor zu zeigen, daß die Verhältnisbestimmung von Bedingtem und Unbedingtem, Geschichtlichem und Absolutem, Situation und Botschaft aufgrund des christologischen Dogmas der unvermischten und ungetrennten Einheit in Christus ein

67 Kasper: Christologie und Anthropologie, in: Theologie und Kirche II, 194–216, hier: 205.

christliches Zentralthema ist, diese Vermittlung aber je neu auf die Probe gestellt wird und fehlschlägt, die innere Spannung des Verhältnisses nie ganz erschöpfend zu einer Lösung geführt werden kann, je neue Situationen je neue Formulierungen der Botschaft verlangen und dabei Paul Tillich und Walter Kasper das Verdienst zukommt, diese Verhältnisbestimmung nicht rein innertheologisch-theoretisch zu denken, sondern sie auf die konkrete Situation ihres jeweiligen Gesprächspartners anzuwenden und schließlich die Lösung an der Zentralfigur Jesus Christus abgelesen und verifiziert zu haben. Daß Tillich und Kasper geistesgeschichtlich von ähnlichen Inspirationsmomenten, historisch von verwandten, aber unterschiedlichen Situationen, konfessionell schließlich von entgegengesetzten Traditionen ausgehen und dabei trotz der Unterschiede zu vielen ähnlichen und trotz der Gemeinsamkeiten – vor allem in der soteriologischen Absicht – zu unterschiedlichst möglichen Ergebnissen kommen, will unsere Analyse nicht nur aufzeigen, sondern auch begründen.

Dabei geht die Dissertation davon aus, daß Paul Tillich und Walter Kasper unter besonderen Blickwinkeln adäquate Gesprächspartner für dieses Thema sind und dabei auch untereinander gewinnbringende Vergleichsmomente anbieten:

1) Erstens zeichnen sie sich durch ein dezidiert theologisches Interesse aus, in dem das Christuseignis als integrative Kategorie die zentrale Stellung einnimmt.

2) Sodann benennen Tillich und Kasper die Soteriologie als das primäre Ziel der Christologie, setzen sich damit aber auch der Frage nach einem funktionalistischen Mißverständnis von Theologie aus.

3) Des weiteren entfalten beide Entwürfe eine ausgefeilte, aporetisch zugespitzte Anthropologie, die philosophisch an den jeweiligen welt- und geistesgeschichtlichen Ausgangssituationen orientiert ist und theologisch verarbeitet wird.

4) Ein Hauptaugenmerk liegt auf dem Begriff der Offenbarung, in dem das Heilshandeln Gottes an den zeitgenössischen Menschen theologisch gefaßt wird.

5) Sowohl Kasper als auch Tillich lassen ihr eigenes philosophisches Profil bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling anheben und können dieses Neuaufgreifen des Gesprächs mit dem Deutschen Idealismus inhaltlich vom Thema des Verhältnisses von Situation und Botschaft, Glaube und Geschichte, Bedingtem und Unbedingtem sowie von der Integralfunktion des Begriffs der Freiheit her begründen. Schelling kommt nachweislich ein prioritärer Einfluß auf das Denken von Tillich und Kasper zu. Beiden entspricht es auch, daß Schelling sich selbst nicht nur als kon-

struierenden Philosophen sieht, sondern gerade während seiner Spätphilosophie von der Offenbarung und vom Mythos her denkt. Sowohl für Kasper als auch für Tillich ist der Umschwung in Schellings Denken von der negativen zur positiven Philosophie das Grunddatum ihrer eigenen, aber untereinander differierenden Interpretation. Kasper und Tillich treffen sich in dem mutigen Willen, in Zeiten der Prädominanz anderer geistesgeschichtlicher Richtungen auf Schelling zu setzen und erben von ihm u. a. die Kategorien von Symbol, Geschichte und Pneuma.

6) Nicht zuletzt von Schelling her legen beide Autoren ihrem Denken eine geschichtsphilosophische Reflexion zugrunde, die sich schon alleine vom Horizont der neuzeitlichen anthropologischen Wende und der Vergeschichtlichung aller Prozesse her nahelegt.

7) Die Vermittlung von Situation und Botschaft braucht einen metaphysischen Möglichkeitsgrund und konkrete materialtheologische Scharniere. Daß Tillich sich auf eine ganz eigen verstandene Ontologie beruft, findet bei Kasper seine Entsprechung in einer relationalen Metaphysik oder „Metaphysik der Liebe“. Tillich führt seine Ontologie im Detail aus, Kasper beläßt es bei Verweisen.

8) Die theologische Hermeneutik führt den Lutheraner Tillich zu einem ontologisch verstandenen protestantischen Prinzip, Kasper dagegen ordnet sich in die Nachfolge der Katholischen Tübinger Schule mit ihrem Traditionsprinzip ein. Es ist nicht die Absicht der Arbeit, einen ökumenischen Beitrag zu leisten, doch ein kleiner Seitenblick mag gestattet sein.

9) Schließlich zeigt sich die innovative Reflexion darin, daß beide Autoren materialtheologisch Scharniere entwerfen, die die Beziehung von Situation und Botschaft ermöglichen. Bei Tillich handelt es sich um die in den größeren Kontext der Kulturtheorie einzuordnende Symboltheorie, bei Kasper dagegen um die transzendente Freiheitsanalyse, für die er bei Hermann Krings Anleihen macht, und den Personbegriff.

10) Abschließend soll gesagt werden, daß sowohl bei Tillich als auch bei Kasper die Überlegungen zu einer zeitgemäßen Denkform für die heutige Theologie einen wichtigen Platz einnehmen. Die Terminologie bewegt sich zwischen Korrelation, Dialektik, Analogie, Dialog und Paradox.

Daß und wie Kasper Tillich in „Der Gott Jesu Christi“ dreimal und in „Jesus der Christus“ viermal erwähnt und aufgreift, zeigt, daß er ihm als Quelle dient, nicht aber als Vorläufer. Von daher erarbeitet die Dissertation eine neue Verhältnisbestimmung.

Damit sind auch die Grenzen benannt:

a) Das Thema der Verhältnisbestimmung von Absolutem und Geschichtlichem hat auf dem Hintergrund der spezifisch christlichen Fragestellung nach der universalen Relevanz Christi seit dem Anbruch der Neuzeit unter vielerlei verwandten hermeneutischen Formulierungen verschiedene Ansätze und Möglichkeiten gesehen. Tillich und Kasper passen sich in diese Entwicklung ein, haben aber zugleich diesen Prozeß kritisch rezipiert und versuchen einen Neuansatz. Auch dieser ist aber notwendigerweise nur Teil einer größeren Bewegung, die wir zwar im Einleitungskapitel der Dissertation beschrieben haben, aber nicht profunder behandeln können.

b) Die werkimmanente Auswahl wurde bereits angeschnitten. Wir werden uns auf Tillichs „Systematische Theologie“ konzentrieren. Bei Kasper stehen die Manuale „Jesus der Christus“ und „Der Gott Jesu Christi“ im Vordergrund.

c) Schelling wird nicht integral aufgearbeitet. Es ist nicht die Absicht der Dissertation, ein eigenes Schellingstudium zu betreiben, sondern die jeweilige Rezipierung bei Tillich und bei Kasper und die entscheidenden Einflüsse aufzuzeigen.

d) Die bibliographische Auswahl orientiert sich am Thema. Es wird auch hier auf ein erschöpfendes Studium der beiden Autoren verzichtet – welches von anderen geleistet wurde –, sondern themenorientiert recherchiert.

e) Zwischen dem Beginn der Dissertation und der Abgabe liegen 5 intensive Jahre pastoraler Arbeit in der Erzdiözese Luxemburg in der Territorialpastoral, der Jugend-, Pfadfinder-, Berufungs- und Schulpastoral. Was einerseits zu einer thematischen Distanz und Entfremdung führen mußte, stellt andererseits eine Bereicherung und ein ins Existentielle und Pastorale gewendetes Interesse am Thema dar. Im Schlußkapitel werden dazu einige Bemerkungen formuliert.

II. Der soteriologische Ansatz von Paul Tillich

Paul Tillich ist ein im höchsten Maße anregender und vielseitiger Denker. Da er es geschafft hat, auf der Grenze von Philosophie und Theologie sowohl die politische Wirklichkeit mit ihren Herausforderungen als auch die Ansprüche des kirchlichen Denkens in seinen Entwurf zu integrieren, bietet er sich in herausragender Weise für die Erschließung des Begründungszusammenhangs des Themas Situation und Botschaft an.

Tillich ist nur schwer einzuordnen. Obwohl mitten in großen theologischen und philosophischen Umbrüchen stehend, erlebt ihn die Nachwelt als „den großen Unzeitgemäßen und Außenseiter“¹. Er hat keine Schule beeinflusst. Gerade dies mag aber als beredtes Zeugnis seiner Originalität dienen.

Tillich wird hier von seinem theologischen Anliegen her verstanden. Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie stellt bei ihm kein sekundäres laterales Problem dar, sondern führt in die Mitte von Tillichs Selbstverständnis. Letztlich kann man sein Denken von beiden Standpunkten her aufrollen, wie die vielen unterschiedlichen Anwege an Tillichs Entwurf in der Forschung andeuten. Unsere Optik geht davon aus, daß Tillich die theologische Problematik und Begrifflichkeit in den größeren Rahmen seiner Philosophie einordnet. Das theologische Ergebnis ist für ihn der Erweis der Richtigkeit der vorausgesetzten philosophischen Kategorien.

Damit wird die Philosophie überragend, die Theologie jedoch ist richtunggebend. Die Reflexion über Unbedingtes und Bedingtes entscheidet, ob in Christus wahrhaft Heil sein kann. Die Philosophie bestimmt also letztlich die Voraussetzungen, damit Theologie verantwortbar gelingen kann. Diesem letzten, theologischen Zielpunkt widmen sich die folgenden Überlegungen und versuchen, das theologische Anliegen in einem ersten Schritt methodologisch aus sich selbst, in seiner eigenen Innendynamik zu verstehen. Sie dienen der Darstellung der Sinnrichtung und der Methodik von Tillichs Theologieverständnis.

1 Dembowski, H.: Einführung in die Christologie. Die Theologie; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ²1987, 173.

Die Methode ist für Tillich Teil des Systems. Worin das Hauptanliegen des Systems liegt, ist in einem einführenden Schritt zu prüfen. In seinem für diese Arbeit zentralen zweiten Band seiner „Systematischen Theologie“² legt Tillich die Behauptung, Christologie sei eine Funktion der Soteriologie³, seiner ganzen Christologie zugrunde. Dabei wird Soteriologie verstanden als die Lehre von der dialektischen Wiedervereinigung des Menschen mit Gott. In anderen Worten: die im zweiten Band der „Systematischen Theologie“ im Modus der philosophischen Frage gezeichnete Anthropologie wird von vornherein so auf die Christologie bezogen, daß zwar dadurch einerseits die Christologie soteriologisch zugänglich wird, andererseits aber dieselbe auf ihre soteriologische Relevanz beschränkt wird.

Dieses Wechselspiel von Christologie, Soteriologie und Anthropologie deutet bereits „in nuce“ die Stärke und die Schwäche der Tillichschen Korrelationsmethode an, die den Rhythmus der „Systematischen Theologie“ bestimmt: sie versteht es, Themen füreinander zu öffnen, krankt aber stellenweise an einer konsequenten Abgrenzungsarbeit. Einerseits wird sie in den folgenden Abschnitten so dargestellt, wie sie nach Tillichs Verständnis gedacht ist, andererseits aber auch auf ihre Grenzen hin untersucht. Während an diesem Punkt der Arbeit die Korrelationsmethode rein formal kritisch betrachtet wird, bietet sich im weiteren Verlauf der Ausführungen nach der Behandlung der Christologie ein entsprechendes materiales Gegenstück der Kritik an, in dem die Korrelationsmethode an der Vermittlung von Christologie und Anthropologie gemessen wird.

2 Fortan wird die „Systematische Theologie“ in den Fußnoten mit ST abgekürzt; die Gesammelten Werke werden durch das Kürzel GW bezeichnet, während die Ergänzungsbände mit EW und die „Religiösen Reden“ mit RR gekennzeichnet sind.

3 Vgl. ST II, 163.

A. Einleitender Teil: Methodologische Grundlegungen

1. „Christologie ist eine Funktion der Soteriologie“

1.1. Die Christologie als Mitte und Gravitätszentrum

Die Vermittlung von Christologie und Anthropologie ist ein Grundanliegen von Paul Tillich. Sie überragt in gewisser Weise unbemerkt sein ganzes theologisches und auch philosophisches Denken. Diese Vermittlung geschieht letztgültig in der soteriologisch angelegten Christologie der „Systematischen Theologie“. Tillichs Denken und Schreiben ist sehr vielfältig und hat seit jeher eine Fülle an Interpretationsmöglichkeiten erfahren⁴, doch letztlich bündelt es sich hier. „La christologie n'est pas tout; elle est le centre de la théologie, non son unique domaine.“⁵ Bei Tillich ist das zentrale christologische Anliegen nicht zu trennen vom Rest: „La christologie de Tillich n'est (...) pas autonome; elle présuppose l'ensemble de sa théologie et y renvoie constamment.“⁶ Darüber hinaus gibt Tillichs materiale Norm der Theologie, „das Neue Sein in Jesus als dem Christus“⁷, nach der Meinung vieler Experten nicht nur der Christologie, sondern auch seiner ganzen Systematik Gestalt.⁸ Das Ganze von Tillichs System spitzt sich in der Christologie zu. Hier erweist sich, ob Tillichs Theologie fähig ist, auf dem Hintergrund der Korrelationsmethode existentiell tragfähige Antworten zu geben.

Die zentrale Rolle einer soteriologisch begründeten Christologie ist auch in der Tillich-Forschung nicht unbeachtet geblieben. Der ausgewiesene Tillich-Kenner Hermann Fischer konnte für Tillichs Hauptwerk, die „Systematische Theologie“, nachweisen, daß „die Christologie als Mitte des Systems“ betrachtet werden kann.⁹ Dies gilt für den Aufbau der „Systematischen Theologie“ im äußeren formalen Sinn, da die

4 Vgl. Schübler, W.: Paul Tillich (= Beck'sche Reihe „Denker“, 540), München 1997, 112–116.

5 Gounelle, A.: La christologie de Paul Tillich, in: *Études théologiques et religieuses* 52 (1977) 205–218, hier: 206.

6 Gounelle: *Christologie de Paul Tillich*, 205.

7 ST I, 62.

8 Vgl. Wolff, O.: Paul Tillichs Christologie des „Neuen Seins“, in: *NZStH* 3 (1961) 129–140, hier: 130; vgl. Dee, H.: Die Christologie in Paul Tillichs „Systematischer Theologie“, in: *EvTh* 18 (1958) 89–96, hier: 94.

9 Fischer, H.: Die Christologie als Mitte des Systems, in: Fischer, H.: (Hrsg.): Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, Frankfurt 1989, 207–228. (fortan zitiert als: Fischer: Christologie)

Christologie den dritten von fünf Teilen einnimmt. Aber es hat auch seine Gültigkeit in inhaltlicher Hinsicht. Bereits die Gliederung seiner ersten Dogmatikvorlesung aus dem Sommersemester 1925 in Marburg¹⁰ bestätigt diese Vermutung, „die Christologie auch *inhaltlich* als Mitte des Systems“¹¹ betrachten zu dürfen.¹² In der Dogmatik von 1925 ist die Christologie in eine offenbarungsgeschichtliche Perspektive hineingestellt, da sie als „Durchbruch der vollkommenen Offenbarung“ behandelt wird.

Fischer vermag zu zeigen, daß diese Akzentuierung mit einer bereits 1923 getroffenen theologischen Fundamentalentscheidung zusammenhängt. In jenem Jahr hatte Karl Ludwig Schmidt in seinen „Theologischen Blättern“ ein Streitgespräch zwischen Barth, Gogarten und dem jungen Tillich über „das kritische und positive Paradox“ veranlaßt.¹³ Es geht um das Verhältnis des Unbedingten zum Bedingten. Entsprechend seinem protestantischen Prinzip gibt Tillich in seinem Eingangsreferat¹⁴ der dialektischen Theologie recht, daß man dem Versuch, „ein unmittelbares, unparadoxes, nicht durch das ständige radikale Nein hindurchgehendes Verhältnis zum Unbedingten“¹⁵ zu errichten, ein deutliches „Nein!“ entgegen muß. Zugleich jedoch lebe dieses „Nein“ von einem noch fundamentaleren „Ja“, welches ihm als Bedingung seiner Möglichkeit vorausgeht, aber von der dialektischen Theologie nicht betont wird. Diese „Einheit von Ja und Nein, von Position und Negation, von Gnade und Gericht“¹⁶ basiert auf dem Verständnis der Welt als Gottes Schöpfung.¹⁷ Es geht Tillich um den „Rückgang vom kritischen zum positiven Paradox“¹⁸. Die Geschichte – und in besonderer Weise die

10 Vgl. Tillich, P.: Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, hrsg. von Werner Schübler, Düsseldorf 1986.

11 Fischer: Christologie, 208. (Hervorhebung von Fischer)

12 Tillich später dazu: „Historisch und systematisch ist *alles andere* im Christentum Bestätigung der schlichten Behauptung, daß Jesus der Christus ist.“ (ST II, 102; Hervorhebung vom Autor)

13 Nachzulesen in: GW VII, 216–246. Oder in: Moltmann, J. (Hrsg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I, München ⁴1977, 165–197.

14 Er kam dieser Aufforderung nach eigener Aussage nur „ungern“ nach, denn es sollte nicht der Eindruck entstehen, er wolle den Stachel der radikalen Kritik abstumpfen (vgl. GW VII, 216).

15 GW VII, 216 f.

16 Fischer: Christologie, 209.

17 Vgl. GW VII, 219 f.

18 GW VII, 218. Tillich ist der Meinung: „In der Christologie kommt der Gegensatz von positivem und kritischem Paradox zu entscheidendem Austrag.“

Geistesgeschichte und mit ihr die Religion – wird dadurch ebenfalls zum Ort der *gnädigen* Zuwendung Gottes. Doch die Offenbarung Gottes bleibt dem Zugriff des Menschen entzogen, da weiterhin das Paradox gilt. Deshalb kann die historische Kritik mit freier Hand arbeiten und kann dem Glauben keinen Schaden zufügen, denn sie kann „ohne Antastung der unanschaulichen Offenbarung in Christus die anschaulichen Relationen kenntlich machen bis zur möglichen Aufhebung der Gegebenheit als solcher“¹⁹. Das zentrale Offenbarungsgeschehen dagegen bleibt unantastbar.

Tillich liegt daran, daß die Schöpfung neben dem Nein auch unter dem Ja Gottes steht, weil sie – wie das Neue Testament bezeugt – durch den Sohn vermittelt ist. Das Wirken des Sohnes aber ist ein Ganzes. Deshalb bedeutet Tillichs „christologische Absicherung des Schöpfungsgedankens“²⁰ zugleich, „daß Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung zusammengehören, (...) die Schöpfung auf die Erlösung hin geordnet, daß die Erlösung in der Schöpfung angelegt ist“²¹, und daß „Sinn und Funktion der Christologie“ darin bestehen, „das in der Schöpfung grundgelegte „Ja“ Gottes zum Menschen und zur Welt klar zur Aussage zu bringen und gegenüber einer – angeblichen – Absolutsetzung des Gerichtsgedankens in der dialektischen Theologie zu sichern,“²².

(GW VII, 223) Er wirft der Theologie des kritischen Paradoxons vor, ganz unparadox und unkritisch das Ereignis Jesus Christus supranaturalistisch aus der Geschichte herauszuschneiden und gesondert zu betrachten.

19 GW VII, 224.

20 Fischer: Christologie, 210.

21 GW VII, 219 f.

22 Fischer: Christologie, 210. Barth hat die Position Tillichs so verstanden, daß es ihr darauf ankommt, „die singuläre Qualifikation *dieser* Geschichte durch die Offenbarung [bei Barth im Sinne der Christus-Offenbarung] zu bestreiten, oder, was auf dasselbe herauskommt: die Qualifikation *aller* Geschichte durch die Offenbarung zu behaupten“ (GW VII, 237; Hervorhebungen von Barth). Tillichs Offenbarungsuniversalismus kulminiert in Christus und ist nicht – wie bei Barth – exklusiv auf ihn konzentriert. Damit hat Barth treffsicher eine Schwierigkeit der Tillichschen Christologie vorausgeahnt. Es ist nicht schwer, in diesen Diskussionen bei Tillich sein Festhalten an der Überzeugung einer Grundoffenbarung zu erkennen. Fischer schätzt Barth und Tillich als „die beiden großen Protagonisten evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert (ein), jedenfalls im deutschsprachigen Raum, und vielleicht sogar darüber hinaus“ (Fischer: Christologie, 222). Er vergleicht im Rückblick die beiden Ansätze von Tillich und Barth und urteilt, daß Barth zwar „an systematischer Kühnheit und theologischer Phantasie“ (Fischer: Christologie, 221 f.) Tillich bei weitem

Nach Fischer wirkt sich dieser *heilsgeschichtliche* Universalismus mit voller Kraft in der Dogmatikvorlesung von 1925 aus und ist auch in der „Systematischen Theologie“ noch präsent, wird hier aber durch eine *existentiell-soteriologische* Perspektive übertroffen. Die Christologie erhält einen „neuen Zuschnitt“²³, der sich aber an die Orientierungen von 1923 und 1925 angliedert. Die berühmte und noch zu behandelnde Tillich'sche Methode der Korrelation ist für Fischer „die Übertragung seines theologischen Programms eines kritischen *und* positiven Paradoxes von 1923 ins Methodische“²⁴. Die Christologie – in der sich die Frage nach dem positiven Paradox zuspitzte – ist das Gravitätszentrum der ganzen Tillich'schen Gedankenwelt. Unserer Meinung handelt es sich dabei um jene theologische Grundeinstellung, die für Tillich's gesamtes Denken ausschlaggebend bleiben wird.

1.2. Christologie als Soteriologie

Christologie bedeutet für Tillich immer vor allem Soteriologie²⁵ und meint näherhin die erlösende Vermittlung von Gott und Mensch dank des Christus. „Christologie ist eine Funktion der Soteriologie.“²⁶ Das „Kriterium“ der Soteriologie ist, daß Christus von Entfremdung und Selbstzerstörung erlöst. Hierin besteht „das methodische Leitfossil für Tillich“²⁷, sozusagen sein theologisches Leitmotiv.

übertreffe, daß aber umgekehrt Tillich durch seine Offenheit und „den Anspruch der christlichen Wahrheit auf Universalität“ (Fischer: Christologie, 222) Barth bei weitem übertreffe. Tillich hole die Theologie aus dem Gestus der Behauptung heraus und mache sie für Bewährung und Bewahrheitung offen.

23 Fischer: Christologie, 213.

24 Fischer: Christologie, 222. (Hervorhebung von Fischer)

25 Für Sesboüé besteht hier eine interessante Parallele zu Walter Kasper (und zu Karl Rahner): vgl. Sesboüé, B.: Christologie et sotériologie chez Paul Tillich dans le cadre de la théologie contemporaine, in: in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 61 (1981) 223–238, hier: 226.

26 ST II, 163. Tillich weiter: „Das Problem der Soteriologie schafft die christologische Frage und weist in die Richtung, in der die christologische Antwort gegeben werden muß. Denn es ist die Funktion des Christus, das Neue Sein zu bringen und damit die Erlösung vom alten Sein, nämlich von Entfremdung und Selbstzerstörung. (...) Wir müssen fragen, in welchem Sinne und auf welche Weise Jesus als der Christus der Erlöser ist, oder genauer: in welchem Sinne das einzigartige Ereignis Jesus als der Christus für jedes menschliche Wesen und indirekt auch für das Universum Bedeutung hat.“ (ST II, 163)

27 Ratschow, C. H.: Jesus Christus (Handbuch Systematischer Theologie, hrsg. C. H. Ratschow, Band V), Gütersloh 1982, 109–134, hier: 126.

Im besagten dritten Teil der „Systematischen Theologie“ kommt der Mensch von Christus her und Christus vom Menschen her ins Spiel. Man kann sagen, daß Anthropologie und Christologie auf ihre gegenseitige Vermittlung in dem als Soteriologie angelegten christologischen Entwurf Tillichs hin zugespitzt werden. Sofern in der Folge von Tillichs Christologie die Rede sein wird, sei diese immer verstanden als Soteriologie unter existentiell-anthropologischen Vorzeichen. Darin erfüllt die Christologie das Grundanliegen der ganzen Tillichschen Theologie: es geht um die Bedingung der Möglichkeit existentieller Ermutigung der Menschen zum Sein, d. h. um Erlösung aus der Angst vor dem Nicht-Sein. „La christologie, comme d’ailleurs l’ensemble de la théologie de Tillich, répond à une préoccupation existentielle et non à un intérêt spéculatif.“²⁸ Tillich selbst schreibt: „Das letzte Kriterium der Christologie ist selbst existentiell. Es ist soteriologisch, d. h. durch die Frage nach der Erlösung bestimmt: „Je Größeres wir über Christus aussagen, desto größer ist die Erlösung, die wir von ihm erwarten können.“,²⁹ Das zeigt sich auch daran, daß der dritte Teil eine Überleitung bietet zu der Beschreibung des Lebens aus dem Geist. Die Erlösung, die Jesus, der Christus, bringt, wird von Tillich im vierten (und fünften) Teil des Systems entfaltet. Folgerichtig darf im Hinblick auf die „Systematische Theologie“ gelten: „Die Weichen für die Themen des Bandes III sind eindeutig in Band II gestellt.“³⁰

Von Tillichs Norm der Theologie her ist es nicht übertrieben zu behaupten, das ganze Tillichsche System drehe sich um die Heilsfrage. „La construction de l’ensemble de la *Théologie Systématique* maintient au premier plan la question du salut.“³¹ Tillich fragt nach dem, was uns unbedingt angeht. Dieses letzte Anliegen gewinnt für den entfremdeten Menschen die Form eines neuen, versöhnten Seins. Entscheidend ist für Tillich, daß unter den religionsphilosophischen und theologischen Voraussetzungen, die er klärt, deutlich und verständlich werden kann, daß Jesus der Christus derjenige ist, der das Neue Sein bringt, indem er die essentielle Gott-Mensch-Einheit unter den Bedingungen der Existenz manifestiert. Dieses Anliegen soll im Folgenden entfaltet werden. Dabei

28 Gounelle: *Christologie de Paul Tillich*, 206.

29 ST II, 158.

30 Schnübbe, O.: *Paul Tillich und seine Bedeutung für den Protestantismus heute: das Prinzip der Rechtfertigung im theologischen, philosophischen und politischen Denken Paul Tillichs*, Hannover 1985, 244. Er ergänzt: „Das Grundsätzliche ist schon gesagt. Daher finden sich in Band III viele Wiederholungen.“

31 Sesboué: *Christologie et sotériologie chez Paul Tillich*, 227.

gelten die ersten Hinweise dem Selbstverständnis und der Methodik einer Theologie, die dem Tillichschen Impetus gerechtwerden können.

2. Apologetische Theologie und Korrelationsmethode

2.1. Die Gestalt der Theologie in der „Systematischen Theologie“

Wir wollen mit den folgenden Überlegungen versuchen, das Wesen des Tillichschen Theologie-Begriffs zu erhellen. Was ist überhaupt Theologie? Und wie kommt ihr soteriologisches Integral zum Tragen?

2.1.1. Situation und Botschaft

„Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche, sie muß den Erfordernissen der Kirche entsprechen. Ein theologisches System muß zwei grundsätzliche Bedürfnisse befriedigen: Es muß die Wahrheit der christlichen Botschaft aussprechen, und es muß diese Wahrheit für jede neue Generation neu deuten. Theologie steht in der Spannung zwischen zwei Polen: der ewigen Wahrheit ihres Fundamentes und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit aufgenommen werden soll.“³² Mit dieser theologischen Dramaturgie³³ eröffnet Tillich seine „Systematische Theologie“. Die Theologie hat die Aufgabe, die Wahrheit der christlichen Botschaft und die Situation miteinander zu verbinden. Dies geschieht anhand einer *neuen* Deutung der Botschaft für die *jeweilige* Situation. Die Situation einer definierten Gruppe wird dabei verstanden als „die Summe der wissenschaftlichen und künstlerischen, der wirtschaftlichen, politischen und sittlichen Formen, in denen diese Gruppe das Selbstverständnis ihrer Existenz zum Ausdruck bringt“³⁴. So einleuchtend und selbstverständlich diese Erkenntnis zu sein scheint, so spannend ist sie zugleich, besonders bei der Frage nach den unausgesprochenen Voraussetzungen, d. h. nach der „Theologie dieser Theologie“³⁵.

Jene Theologie, die nach Tillich die Aufgabe der Vermittlung zwischen der Situation und der Botschaft am besten lösen kann, ist die

32 ST I, 9.

33 Vgl. Bayer, O.: Paul Tillich, in: Bayer, O.: Theologie (Handbuch Systematischer Theologie, hrsg. C. H. Ratschow, Band 1), Gütersloh 1994, 185–280, hier: 221.

34 ST I, 10.

35 Ringleben, J.: Paul Tillichs Theologie der Methode, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 17 (1975) 246–268, hier: 248.

apologetische Theologie, d. h. jene „antwortende Theologie“³⁶, die auf die realen Fragen eingeht. Apologetik ist keine besondere Abteilung der systematischen Theologie³⁷, sondern ein allgegenwärtiges Element, sozusagen ihr Charakter. Damit beabsichtigt Tillich, Situation und Botschaft so aufeinander zu beziehen, „daß keine von beiden beeinträchtigt wird“³⁸. Erst durch Fragen werden Antworten möglich und relevant. Hier besteht ein fundamentales Problem: die meisten Theologen halten nach Tillich die Spannung zwischen Frage und Antwort, Situation und Botschaft nicht aus und verfallen der Einseitigkeit von einem der beiden Pole.³⁹ Der amerikanische Fundamentalismus (oder die entsprechende kontinental-europäische Neuorthodoxie) und die kerygmatische

36 ST I, 12; vgl. ST II, 22. Die Bezeichnung „apologetische Theologie“ ist sehr vorbelastet, doch Tillich läßt sich davon nicht beirren und definiert sie neu: nicht als „Theologie der Abwehr“, sondern als „Theologie des Angriffs“, die jene Hoffnung, die den Theologen erfüllt, als verstehbare und existentiell relevante Antwort uneingeschränkt weitersagt (vgl. 1 Petr 3,15). Dementsprechend hatte Tillich bereits seine Marburger Dogmatikvorlesung von 1925 sehr offensiv eröffnet: „In jedem *Angriff* ist klingendes Spiel, sagt Nietzsche. Die Dogmatik kann Angriff und sie kann Verteidigung sein. (...) Demgegenüber bedeutet unser Wort wieder Angriff.“ (Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillich. Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, Düsseldorf 1986, 25; Hervorhebung von Tillich). Oswald Bayer behauptet: „In keinem großen systematischen Entwurf des 20. Jahrhunderts ist der Gesichtspunkt des Apologetischen so bestimmend wie bei Tillich.“ (Bayer: Paul Tillich, 199) Die Rechenschaft der Hoffnung darf nicht nur zu einer Identität der Kirche beitragen, sondern muß die Kirche als Vermittlungsinstanz des Heils relevant machen für den zeitgenössischen Menschen. Wenz sieht den apologetischen Charakter von Tillichs Theologie trotz allem Wandel stets erhalten (vgl. Wenz G.: Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs, München 1979, 319, Anmerkung 1). Vgl. auch Schüßler: „Theologie muß Angriff sein.“ (Schüßler, W.: Theologie muß Angriff sein. Das Religions- und Theologieverständnis Paul Tillichs, in: FZPhTh 34 (1987) 513–529) Tillichs Erfahrung der Inflation und der entsprechenden Leere des Begriffs „Glaube“ beim Unterricht von 12- und 13jährigen Jungen im Norden Berlins (vgl. EW V, 61) motiviert ihn, die alten Symbole wieder verständlich machen zu wollen, indem er sie durch eine Reflexion über das Verhältnis von Religion und Kultur neu im Leben der Menschen verankern wollte. (vgl. Schüßler: Theologie muß Angriff sein, 48) Wie tief Tillich von dieser Erfahrung getroffen war, kommt noch 1957 zum Ausdruck: „Wie Steine wirft man ihnen solche Worte an den Kopf.“ (GW IX, 243) So kann nach seiner Überzeugung religiöse Erziehung nicht erfolgreich sein.

37 So war es noch in seiner „Systematischen Theologie“ von 1913: hier steht die Apologetik zwischen der Dogmatik und der Ethik. (vgl. EW IX, 273–425)

38 ST I, 15.

39 ST I, 40.

Theologie von Luther und Barth betonen nach Tillich im Vermittlungsprozeß vorrangig die Seite der unveränderlichen Wahrheit und werden dem eigenen Recht der Situation nicht gerecht. Apologetische Theologie dagegen „antwortet auf Fragen, die die Situation stellt, und sie antwortet in der Macht der ewigen Botschaft und mit den begrifflichen Mitteln, die die Situation liefert, um deren Fragen es sich handelt.“⁴⁰

Die Vermittlung von Botschaft und Situation wird geleitet von der von Tillich definierten „materialen Norm“ der Theologie. Diese Norm ist für jede Theologie das Kriterium ihrer Wahrhaftigkeit und Konsequenzhaftigkeit. Für Tillich ist sie „das „Neue Sein in Jesus als dem Christus““,⁴¹. In ihr sind die Grundaussagen von Situation und Botschaft enthalten: die Situation des Menschen fragt nach der Möglichkeit des Seins, während in Christus das Neue der Botschaft aufbricht. Die Frage nach dieser Norm als Kriterium für den Gebrauch der Quellen und des Mediums der Erfahrung ist die „entscheidende Frage“⁴². Die Norm definiert sich in ihrer konkreten Akzentuierung aus zwei Fragen heraus: erstens der Frage nach jener Wirklichkeit, in der die Selbstentfremdung der menschlichen Existenz überwunden ist – Tillich nennt diese Wirklichkeit das „Neue Sein“ –, und der Frage, wo dieses Neue Sein offenbar werde. Die Antwort darauf heißt: „in Jesus dem Christus“⁴³. Damit ist die Christologie von vornherein in das Zentrum von Tillichs System gerückt.

Die theologische Norm wird im Wechselspiel von drei Faktoren bestimmt: der Kirche, der christlichen Botschaft und der jeweiligen Generation. Die Kirche – als *erster Faktor* – ist „der Arbeitsplatz“⁴⁴ des Theologen. Von ihrer positiven Vorgegebenheit aus wird der Theologe bestimmt und steht in einem theologischen Zirkel. Der *zweite Faktor*, die christliche Botschaft, verweist auf das einmalige Ereignis Jesus Christus, welches als unhintergebares Ereignis vorgegeben ist!⁴⁵ Die Situation des gegenwärtigen Menschen – als *dritter Faktor* – wird von Tillich als Zer-

40 ST I, 12.

41 ST I, 62. In diesem Zusammenhang ist Wolff in seiner Reflexion über Tillich der Meinung, man dürfe den Anspruch einer neuen Norm besonders an Tillich stellen, da von seinem Werk als von einem epochalen Ereignis gesprochen wurde und epochale Denker immer ihrer Zeit Normen zu setzen wissen. (vgl. Wolff, 129)

42 ST I, 58.

43 ST I, 61.

44 Vgl. ST I, 60.

45 Vgl. ST I, 57.

rissenheit und Sinnlosigkeit beschrieben.⁴⁶ Er spricht mit Blick auf seine Zeit von den „dämonisch-tragischen Strukturen des individuellen und sozialen Lebens“⁴⁷, die sich in der Kunst, der Existenzphilosophie, den politischen Geschehnissen und in der Psychologie des Unbewußten äußern. Die menschliche Selbstinterpretation ist auf allen Kulturgebieten verfügbar.⁴⁸ Es geht um das, was Tillich den „Stil einer Periode“⁴⁹ nennt. Er ist an dem interessiert, was des Menschen geistig-kultureller Zustand „für das Verständnis des Menschen und seine Beziehung zu Gott bedeutet“⁵⁰.

Tillich nennt die Begegnung von Erfahrung und vorgegebenem Ereignis, letztlich von Situation und Botschaft „Umwandlung“⁵¹. „Die Offenbarung beantwortet Fragen, die je und je gestellt worden sind, und immer wieder gestellt werden, da wir selbst diese Fragen sind.“⁵² Die christliche Botschaft zeigt in der jeweiligen Situation ihre Fähigkeit zur

46 Vgl. Tillichs Dreiertypologie der Epochen (vgl. GW XI, 50), in dem das Wesen des Menschen mit Epochen der Angst in Beziehung gestellt wird. Der Alten Kirche entspricht die Frage nach Unsterblichkeit, dem Mittelalter dagegen jene nach der Sündenvergebung. Die Neuzeit wird bestimmt von der Erfahrung des Nichts und der sinnlosen Leere und deshalb durch die Frage nach dem Sein und nach dem Sinn.

47 ST I, 61.

48 Vgl. ST I, 77.

49 ST I, 50.

50 ST I, 10. In dieser Verwiesenheit des Menschen auf die Unendlichkeit klingt eine Verwandtschaft mit Rahners transzendentaler Theologie an. (vgl. Sesboüé: *Christologie et sotériologie chez Paul Tillich*, 226) Der Mensch ist nach Tillich wesentlich eine Frage, jedoch eine Frage, die nur bestehen kann, weil sie schon in einer Antwort steht.

51 ST I, 57. Im Hinblick auf die existentiellen Fragen des Menschen wird die christliche Botschaft empfangen und umgewandelt, nicht bloß wiederholt oder gar neu erfunden. Die Neuformulierung geschieht in Abhängigkeit davon, daß der Theologe die Existenz „liest“ in der Absicht, daß die christlichen Symbole ihre Sinnhaftigkeit entfalten können. Die Antworten, die in der Offenbarung verborgen liegen, werden in einem theologischen Prozeß „aus den Quellen, durch das Medium, unter der Norm“ entgegengenommen (ST I, 78; Hervorhebungen von Tillich). Aus den Quellen heißt: aus der Bibel, aus der Kirchengeschichte, aus der Religions- und Kulturgeschichte; durch das Medium bedeutet: durch die Erfahrung; und die Norm ist bekanntlich das „Neue Sein in Jesus, dem Christus“.

52 ST I, 76.

Umwandlung, weil der Mensch eine Frage *ist*⁵³ und diese Frage immer wieder anders gestellt wird!⁵⁴

Ganz offensichtlich sind bei Tillich die Pole der ewigen Wahrheit und der Situation des Menschen nicht voneinander zu trennen. Das vierfache „muß“ im Eröffnungszitat⁵⁵ besagt eine Notwendigkeit, die Tillich zwar nirgends explizit erklärt, die aber deshalb umso mehr als ein implizites Leitmotiv angesehen werden sollte. Wenn es ein „muß“ der Vermittlung gibt, dann steht auch der Pol der Zeitsituation unter der Notwendigkeit eines „muß“ und kann nicht einfachhin als rein äußerliche Bedingung für die Darstellbarkeit der ewigen Wahrheit gewertet werden. Das deutet schon das Konzept der „Umwandlung“ an. „Ist die Geschichte selbst *notwendig*, so kann sie von der Notwendigkeit der „ewigen Wahrheit“ nicht völlig getrennt werden.“⁵⁶

Tillich integriert den Pol der Situation in eine höhere Notwendigkeit. Worauf fußt diese? Welche Implikationen und impliziten Voraussetzungen sind mit Tillichs Methode verbunden? Diese Frage wird sich nun schrittweise klären.

2.1.2. Die Genese der Theologie und das letztgültige, unbedingte Anliegen

Bis zur materialen Norm der spezifisch christlichen Theologie und der Notwendigkeit der Vermittlung von Botschaft und Situation ist es für Tillich ein weiter Weg. Auf diesem schälen sich Schritt für Schritt die

53 Da Tillich das Fragen sehr stark in Beziehung setzt mit der Philosophie, ist es rechtens anzunehmen, daß er auch den Pol der Situation und die Philosophie in einer sehr engen Beziehung sieht.

54 Sowohl die Botschaft als auch die Zeitsituation enthalten in sich ein dynamisches Element: die Botschaft hat die Macht, sich für die jeweilige Generation ganz neu zu erschließen, ohne sich selbst dabei untreu zu werden oder sich teilweise oder gar ganz zu verlieren (vgl. ST I, 78); und die Situation formuliert in einem ihr eigenen Vermögen ihre innerste Frage nach Mut und Zuversicht, so daß sie von vornherein der Botschaft „fähig“ ist (vgl. ST I, 75).

55 „Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche, sie *muß* den Erfordernissen der Kirche entsprechen. Ein theologisches System *muß* zwei grundsätzliche Bedürfnisse befriedigen: Es *muß* die Wahrheit der christlichen Botschaft aussprechen, und es *muß* diese Wahrheit für jede neue Generation neu deuten. Theologie steht in der Spannung zwischen zwei Polen: der ewigen Wahrheit ihres Fundamentes und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit aufgenommen werden soll.“ (ST I, 9)

56 Ringleben: Paul Tillich's Theologie der Methode, 247. (Hervorhebung von Ringleben)

besondere Identität der *christlichen* Theologie im Unterschied zur Philosophie und zu einer allgemeinen Form der Theologie und den ihr zugrundeliegenden Bedingungen heraus. Beide Differenzierungen gilt es nun zu unterscheiden, angefangen in diesem Abschnitt mit der Abgrenzung der christlichen Theologie vom philosophischen Anliegen.

Was die christliche Theologie samt ihrer materialen Norm auszeichnet, ist *zunächst* ihr größerer Anspruch im Vergleich zur Philosophie. „Der Theologe will mehr sein als ein Religionsphilosoph“⁵⁷. Er ist derjenige, den sein Inhalt, die christliche Botschaft, unbedingt angeht – im Unterschied zu vorläufigen Anliegen⁵⁸. Das bedeutet aber auch: der Theologie geht die Erfahrung dessen voraus, was unbedingt angeht, was ergreift und trägt, was als Macht gegen das Nicht-Sein und also als Macht des Seins erscheint und den Menschen mitten im Zweifel den tröstenden Mut zuspricht, weil es selbst die Bedingung der Möglichkeit des Zweifels ist. Wir bewegen uns damit im Zentrum der Tillichischen Fundamentalthologie.

Der sehr zentrale Begriff „unbedingtes Anliegen“ bringt dabei ein Zweifaches zum Ausdruck: einerseits das unbedingte Moment, das den „ganzen“ Menschen in Anspruch nimmt, und andererseits die dynamische Gegenwart des Unbedingten, das immer schenkt und fordert⁵⁹, das uns an-geht. Offenbarung ist nicht programmierbar, Ergriffensein nicht abrufbar. Die Dynamik liegt darin, daß das unbedingte Anliegen auf den letzten Grund unseres Seins und auf den letzten Sinn unseres Lebens hinweist. Es ist sinnstiftend. Es geschieht ein ekstatischer Prozeß, in dem das, was den Menschen unbedingt angeht, ihn überwältigt und derart in seine rationale Vernunft einbricht, daß es sich in Symbolen und Kultur Ausdruck verschafft. Die Vernunft wird nicht zerstört, sondern potenziert.⁶⁰ Die Theologie bemüht sich um dieses letzte Anliegen, insofern es in der Geschichte in Symbolen und Mythen Ausdruck gefunden hat.⁶¹

57 ST I, 17.

58 Vgl. ST I, 19. Es ist Tillich durchaus bewußt, daß auch der Philosoph von einer Macht des letzten Betroffenseins ergriffen sein kann. Dann manifestiert sich ihm auch der konkrete Logos. (vgl. ST I, 33 f.) In jenem Fall gilt: „Jeder schöpferische Philosoph ist ein heimlicher, oft sogar ausdrücklicher Theologe.“ (ST I, 33)

59 Vgl. EW IV, 22.

60 Vgl. ST I, 66.

61 Clayton übt harsche Kritik daran, daß Tillich derart unbekümmert von allem – auch rein Bedingtem –, was einen Menschen letztgültig ergreift, darauf schließt, daß jeder Mensch „religiös“ sei (vgl. Clayton, J.P.: Was heißt „Korrelation“ bei Paul Tillich? in: NZSTh 20 (1978) 175–191, hier: 181 f.). Schüßler dagegen

Die Erkenntnishaltung des christlichen Theologen ist also eine existentielle, von persönlicher Entscheidung getragene Leidenschaft für den konkreten Logos, in dem er das göttliche Unbedingte auf *letztgültige* Weise in Jesus dem Christus manifestiert sieht. Für ihn „ist die Interpretation des letztgültigen Anliegens selbst ein letztgültiges Anliegen, ein religiöses Tun.“⁶² Deshalb ist die Theologie *zugleich* methodische und existentielle Deutung des letztgültigen Anliegens. Sie hat soteriologisches, ja letztlich seelsorgliches Interesse. In dieser Leidenschaft besteht der Unterschied zur rationalen Distanzierung des kosmologischen Interesses des (Religions-) Philosophen.

Das Gemeinsame des Religionsphilosophen und des Theologen besteht darin, daß beide innerhalb „einer unmittelbaren Erfahrung von einem letzten Sein und Sinn“⁶³ stehen, von der Tillich in Anlehnung an Troeltsch als „mystisches Apriori“⁶⁴ oder „religiöses *a priori*“⁶⁵ spricht. Die

unterscheidet strikt zwischen der Form und dem Inhalt des Glaubens als religiösem Akt. *Formal* ist Glaube für Tillich „Teilhabe an dem, was uns unbedingt angeht – Teilhabe mit dem ganzen Sein“ (GW VIII, 133). „Glaube (...) kommt jedem Menschen zu“, ja ist „ein *Existential* menschlichen Seins“ (Schüßler, W.: „Der Mensch ist unheilbar religiös.“ Zu Paul Tillichs dynamischem Glaubensbegriff, in: FZPhTh 40 (1993) 298–311). *Inhaltlich* dagegen darf nur das *wahrhaft* Unbedingte für sich Unbedingtheit beanspruchen. Tillichs Glaubensbegriff ist eine äußerste Abstraktion, so daß man ihn angesichts des Vorwurfs verteidigen muß, er würde den Begriff „religiös“ vorschnell veräußern. Nicht umsonst kennt Tillich sowohl beim Religions- als auch beim Glaubensbegriff eine enge und eine weite Fassung. Hier geht es jedoch um die weite Form. Damit ist natürlich ein Anliegen verbunden: „Er will dem säkularen Menschen keinen Raum, keinen Ort lassen, an dem er „unreligiös“ leben könnte.“ (Schüßler, W.: „Was uns unbedingt angeht.“ Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (Tillich-Studien, Band 1), Münster 1999, 148); oder: es gibt keinen Ort und keinen Raum, wo nicht eine Erfahrung Gottes möglich wäre. Gleichzeitig hält Tillich aber unbeirrt an der Normativität und Letztgültigkeit der Offenbarung in Jesus dem Christus fest! Schüßler referiert auch die hauptsächlichsten Kritiken von Tillichs Zeitgenossen: Bonhoeffer warf ihm trotz seiner Tapferkeit vor, die Welt habe sich von Tillich mißverstanden gefühlt (vgl. Bonhoeffer, D.: Widerstand und Einigung, hrsg. von E. Bethge, München 1966, 219); und Barth entsetzte sich in der theologischen Auseinandersetzung mit Tillich über dessen „so großzügig geübte(s) Generalisieren“ (GW VIII, 234).

62 EW IV, 21.

63 ST I, 16.

64 ST I, 16. Es handelt sich um jenes Apriori, das den Identitätspunkt zwischen dem erfahrenden Subjekt und dem Unbedingten repräsentiert, welcher als Bedingung der Möglichkeit der wissenschaftlich-philosophischen Forschungsarbeit vorausgesetzt und während letzterer als Voraussetzung entdeckt wird.

Philosophie ist jedoch unmittelbares Beginnen ohne anderen Anfang als nur das Anfangen selbst.⁶⁶ Nach Tillichs Selbstverständnis ist die Philosophie „die Haltung des radikalen Fragens“, während Religion ein „reines Ergriffensein von dem Unbedingten“ ist, ja sogar – in Abgrenzung gegenüber der Philosophie – „ein Haben, wenn auch in der Form des „Gehabt-werdens“ „⁶⁷.

Offen bleibt die Frage, woher der Begriff des „mystischen Apriori“ bei Tillich kommt, und was er letztlich zum Ausdruck bringt. Er ist ja die Antwort auf die formal-fundamentaltheologische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Theologie und des unbedingten Ergriffenseins. Es gibt einen Punkt, an dem im Menschen Medium – die Erfahrung – und Inhalt – die Offenbarung – zusammenfallen. Die Erfahrung ist als solche Offenbarung, und die Offenbarung drückt sich aus als Erfahrung ohne konkreten Inhalt. „Es ist das Bewußtsein von dem Letztgültigen, Unbedingten-Selbst, dem *esse ipsum*.“⁶⁸ Theologie wird demnach niemals induktiv oder deduktiv voraussetzungsfrei betrieben. Das „mystische Apriori“ transzendiert die Kluft zwischen Subjekt und Objekt; es ist eine Macht, die den Denker tief ergreift und mit seinem Denken existentiell vernetzt. Als Voraussetzung allen Zweifels liegt es jenseits des Zweifels!⁶⁹ Es ist das in uns, „was es uns unmöglich macht, Gott zu entfliehen“. Systematisch gesehen handelt es sich um ein Äquivalent des Ausdrucks „was uns unbedingt angeht“. Da dadurch die Philosophie aber nicht ausgeschaltet oder überflüssig, sondern erst recht auf den Plan gerufen wird, ist Tillichs Theologie prinzipiell der Linie des „fides quaerens intellectum“ zuzuordnen.⁷⁰

Von diesem „Identitätspunkt“⁷¹ her bestimmt sich das in der Offenbarung fundamentale Verhältnis zwischen Bedingtem und Unbedingtem. Das Unbedingte hat die Fähigkeit, sich im Bedingten zu manifestieren und es an sich partizipieren zu lassen.⁷² Anders läßt sich die Unmittelbarkeit der Erfahrung des voraussetzungslosen Apriori nicht

65 EW IV, 29. (Hervorhebung von Tillich)

66 Vgl. GW IV, 15.

67 GW V, 101.

68 EW IV, 29. (Hervorhebung von Tillich)

69 Vgl. EW IV, 29.

70 Vgl. Schübler, W./Sturm, E.: Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung, Darmstadt 2007, 168.

71 ST I, 16.

72 „In jedem Vorläufigen und durch jedes Vorläufige hindurch kann das Letzte, Unbedingte sich verwirklichen.“ (ST I, 21)

erklären. Dabei wird das Bedingte vom Unbedingten ergriffen und bestimmt. Das Unbedingte läuft sich gewissermaßen selbst voraus und „bestimmt unbedingt „das Bedingte“ als Bedingung seiner „Verwirklichung“,“⁷³. Das Bedingte ist notwendig, damit sich das Unbedingte als solches manifestieren kann. Die geschichtliche Situation ist also aufgrund dieser Notwendigkeit von vornherein theologisch qualifiziert als Ort der Manifestation des Unbedingten. *Von daher* verweist das „muß“ der Vermittlung über die Methode hinaus auf die theologische Grundidee, ja das System an sich. Die Methode vollzieht das System. Sie ist selbst „eine theologische Aussage“ und „ein Teil des Systems“⁷⁴.

Theologie zeichnet sich also dadurch aus, daß die religiöse Substanz, die rational ausgelegt wird, den Menschen unbedingt angeht. Das heißt: die religiöse Erfahrung hat existentiellen Charakter, welcher seinerseits Ausdruck des „An-sich-partizipieren-Lassen(s) des Unbedingten“⁷⁵ ist. Gegenstand der Theologie kann nur das sein, was den Menschen unbedingt angeht; das ist aber nur jenes, was über des Menschen Sein und Nichtsein entscheidet. Bedingtes wird zum über sich selbst hinausweisenden Träger des Unbedingten, ohne selbst unbedingte Gültigkeit zu erlangen, und vermittelt so auf abstrakte Weise das „große“ bzw. erste Gebot: „Der Herr, unser Gott, ist *ein* Gott. Und du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen deinen Kräften.“⁷⁶ Hier steht des Menschen Sein auf dem Spiel.

Dem entsprechen die beiden formalen Kriterien jeder Theologie, die Tillich aufstellt. Das erste lautet: „Der Gegenstand der Theologie ist das, was uns unbedingt angeht. Nur solche Sätze sind theologisch, die sich mit

73 Ringleben: Paul Tillich's Theologie der Methode, 251. „Unmittelbare Erfahrung“ heißt hier also: unbedingte Passivität als subjektiv-*endliche* Erscheinung unbedingter Aktivität, der göttlichen Selbstvermittlung.“ (Ringleben: Paul Tillich's Theologie der Methode, 252)

74 ST I, 15. Das „mystische Apriori“ ist letztlich der Zugang zur Tillichschen Ontologie, zur Tiefe und Wahrheit des Seins (vgl. den deutschen Titel der ersten Folge von Tillichs „Religiösen Reden“ aus dem Jahre 1952 (1948 im englischen Original: „The shaking of the foundations“): „In der Tiefe ist Wahrheit“ (Religiöse Reden. 1.Folge, Frankfurt ⁹1985)), auch des menschlichen Seins. Von daher handelt es sich um ein Konzept, das in seiner Dialektik direkt mit dem von Tillich an Schelling erarbeiteten Problem der Selbstkonstitution der Subjektivität zusammenhängt.

75 Ringleben: Paul Tillich's Theologie der Methode, 252.

76 ST I, 19 (Hervorhebung von Tillich).