

SABINE JOY IHBEN-BAHL

Angst und die eine Wirklichkeit

Dogmatik in der Moderne



Mohr Siebeck

Dogmatik in der Moderne

herausgegeben von

Christian Danz, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans
und Friederike Nüssel

28



Sabine Joy Ihben-Bahl

Angst und die eine Wirklichkeit

Paul Tillichs transdisziplinäre Angsttheorie im Dialog
mit gegenwärtigen Emotionskonzepten

Mohr Siebeck

SABINE JOY IHBEN-BAHL, geboren 1986; 2007–13 Studium der Ev. Theologie; 2013 Erstes Theologisches Examen in der Evangelisch-reformierten Kirche; 2013–19 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Systematische Theologie an der Ev.-Theologischen Fakultät Münster; 2018 Promotion an der Ev.-Theologischen Fakultät Münster; derzeit Vikarin in der Evangelisch-reformierten Kirche.
orcid.org/0000-0001-9895-0378

ISBN 978-3-16-156836-7 / eISBN 978-3-16-156837-4

DOI 10.1628/978-3-16-156837-4

ISSN 1869-3962 / eISSN 2569-3913 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck aus der Times gesetzt, von Druckerei Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2018 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen. Das Erstgutachten wurde von Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, das Zweitgutachten von Prof. Dr. Anne Käfer erstellt. Für die Drucklegung wurde die Arbeit geringfügig überarbeitet.

Ohne *Mut zum Sein*, der in ganz unterschiedlichen Facetten erscheint, immer wieder offenbar wird, sich plötzlich ereignet, könnten wir nicht sein. Ohne den *Mut zum Sein* können wir nicht täglich unser Leben bestreiten, Ziele fassen und daran arbeiten, sie zu realisieren. *Mut zum Sein* zeigt sich nicht nur in unterschiedlichen Formen, sondern wird auch in ganz unterschiedlichen Beziehungen vermittelt und mitgeteilt. Dieses Vorwort ist der Ort, solchen Beziehungen gedanklich nachzugehen, unterschiedliche Beispiele des Muts zum Sein zu nennen und den unterschiedlichen Mut-Mittlern herzlich zu danken, ohne die die Anfertigung dieser Dissertation undenkbar gewesen wäre.

Für die Vermittlung des *Muts zum akademisch-theologischen Sein* danke ich zuvorderst meinem Doktorvater, Professor Dr. Hans-Peter Großhans. Sein Zugang, systematisch-theologische und (religions-)philosophische Fragestellungen fruchtbar miteinander zu verknüpfen, hat für mich bereits im frühen Studium die Grundlage gebildet, Theologie mit großer Freude treiben zu können. Dafür und für die Möglichkeit, dies nach dem Studium an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster in eigenen und gemeinsam durchgeführten Seminaren, auf Tagungen und nicht zuletzt innerhalb des Großprojekts „Dissertation“, an der ich in großer Freiheit meine Interessensschwerpunkte erarbeiten durfte, fortsetzen zu können, kann ich nur herzlich danken. Ebenso möchte ich Frau Professorin Dr. Anne Käfer danken, die mich nicht nur in den letzten Monaten vor der Abgabe der Dissertation durch ihre Vorträge und anregende Diskussionen in Oberseminaren inspiriert hat – ihr stets motivierender Zuspruch konnte auch die eine oder andere „akademische Furcht“ vertreiben.

Weitere Repräsentanten des *Muts zum Sein* in der *theologischen* Perspektive auf die eine Wirklichkeit durfte ich in den letzten Jahren kennenlernen. Ich danke Frau Professorin Dr. Christina Hoegen-Rohls als Vertreterin einer engagierten, leidenschaftlichen, multiperspektivischen, ja, ganzheitliche Theologie,

die sich nicht zuletzt in einem neutestamentlichen und zugleich disziplinübergreifenden Oberseminar ereignet hat, in dem intensiv dem *pneuma* und *logos* in paulinischer und johanneischer Theologie nachgegangen wurde – für diejenigen, die sich mit Tillich beschäftigen, sind das keine zu vernachlässigenden Begriffe. Als Vorbilder, deren Erkenntnisse, theologische Prämissen und Ansätze in nicht unerheblichen Maße das theologische Fundament der vorliegende Arbeit begründet haben; deren Hermeneutik und Wirklichkeitsbeschreibung und deren Plädoyer, auch dem gefühlten Leben und Erleben wie dem Erleben überhaupt neue Geltung zu verschaffen, und die mir ferner auch konkrete, wertvolle Rückmeldungen in unterschiedlichen Phasen des Dissertationsprojekts gegeben haben, seien hier auch Professorin Dr. Elisabeth Gräß-Schmidt, Professor Dr. dr. h.c. mult. Ingolf U. Dalferth und Professor Dr. Jörg Dierken genannt. Hervorgehoben sei ferner Professor Dr. Malte Dominik Krüger, dessen inspirierende Vorträge meine Lust an Systematischer Theologie und Religionsphilosophie im Horizont transdisziplinären Denkens immer wieder von Neuem entfacht haben (der Weg vom wertvollen Einblick in Schellings Philosophie am Beginn meines Studiums zur Beschäftigung mit Tillichs Theologie war nicht weit).

Wichtig und unverzichtbar im Kampf gegen die konkrete Furcht, eine Arbeit über Angst zu schreiben, und zwar durch inspirierte Nachfragen und Diskussionsangebote über Erkenntnisse der Arbeit oder auch durch ganz konkretes Korrekturlesen wurden mir eine Reihe von Menschen, von denen ich mit einigen auch in tiefer Freundschaft verbunden bin. Diese Vertreter des Muts zum Sein verbindet die Erfahrung, dass dieser eine *Quelle* hat oder zumindest haben könnte, über die es sich lohnt, in akademischen Zusammenhängen und in der kirchlichen Praxis nachzudenken, zu forschen und/oder zu predigen. Hier danke ich besonders Dr. Anneliese Bieber-Wallmann, Dr. Anna Cornelius, Steffen Götze, Eike Herzig, Rudi de Lange, Dr. Lars Maskow, Leska Meyer, Dr. Sarah Riegert, Christian Pfordt, Prof. Dr. Angelika Reichert und PD Dr. Jonathan Miles Robker. Für das intensive Korrekturlesen der Arbeit in verschiedenen Phasen ihrer Entstehung danke ich ferner bereits hier meiner Mutter und meinem Ehemann.

Mein großer Dank gilt auch den Herausgebern der *Dogmatik in der Moderne*, die es mir ermöglicht haben, die Untersuchung in eine Reihe anderer beeindruckender theologischer Werke stellen zu dürfen. Dank sei auch Dr. Katharina Gutekunst und Elena Müller gesagt und das stellvertretend für das ganze kompetente und engagierte Team von Mohr Siebeck.

Die wahre Erkenntnis, die durch das Erleben von Angst offenbar wird; diejenige, die besagt, dass Erfahrungen des Muts kontingent sind, dass letztlich alles unter dem Eindruck der Endlichkeit steht und ihr Stigma – d.h. das der Entfrem-

dung – trägt, läuft zuweilen der Erfahrung zuwider, dass manche Beziehungen einen Mut zum Sein aufweisen, der unerschütterlich erscheint und kontinuierlich da ist – und so danke an dieser Stelle meinen wunderbaren Freundinnen, Jutta Berend, Imke Krull und Ramona Peters, die mich zu einem disziplinübergreifenden Blick auf die Forschung angeregt haben, weil sie immer wieder an die Kunst und Naturwissenschaft(en) als Perspektiven, sich die Welt zu erschließen, erinnerten.

In diesem Zusammenhang seien auch weitere tragende, unverzichtbare Freundschaften genannt: Der Dank gilt insbesondere Philip Eschwey, Philipp Hoffmann, Anja Robker und Friederike Ludy-Herzig.

Für ihre zugewandte und liebevolle Aufnahme in ihr Leben und ihre Beziehungswirklichkeiten danke ich ferner Angelika Bahl, Eckhard Bahl, Melanie Bahl und Vanessa Schneider.

Dass das Erspüren und das dankbare Annehmen des Muts zum Sein am ehesten möglich ist, wenn bereits frühkindlich ein Grundvertrauen in Welt und Selbst gebildet wird, hat sich für mich nicht erst durch die Auseinandersetzung mit den psychologischen Dimensionen von Angst innerhalb der Dissertation erschlossen: Diese Wahrheit begleitet mich vielmehr seit Beginn meines Lebens und wird repräsentiert durch meine Eltern, Ingrid und Frerich Ihben, die jeden Schritt meines Lebens mit wunderbarer Fürsorge, großer Hingabe und grenzenloser Liebe begleiten. Diese drei notwendig zu erfüllenden Komponenten lebensdienlicher und lebenserfüllender Beziehungen repräsentiert nicht weniger meine Schwester, Stefanie Ihben – die mutigste Person, die ich kenne.

An letzter Stelle sei mit meinem Mann, Dr. Patrick Bahl, jemand genannt und gedankt, der mit und an mir alle Repräsentationsweisen von Angst erlebt und sich mutig jeder einzelnen stellt und zwar mit einer so großen Sensibilität, beeindruckenden Klugheit und genialem Humor, dass er in mir täglich die zentrale Ausdrucksform des Muts zum Sein – die *Freude* – auf wunderbare Weise aufdecken kann und mit mir teilt.

Inhaltsverzeichnis

Gegenstand, Ziel und Aufbau der Arbeit	1
A. Der Angstbegriff Paul Tillichs	11
1. Der Angstbegriff Paul Tillichs in <i>The Courage to Be</i>	13
1.1. <i>The Courage to Be</i> (1952) als Kulminationspunkt von Tillichs Spätwerk – werkgeschichtliche Einordnung	13
1.2. Facetten des Angstbegriffs in <i>The Courage to Be</i> – Befund . .	23
1.2.1. <i>Grund der Angst</i>	24
1.2.2. <i>Angst und Furcht</i>	30
1.2.3. <i>Die drei Angsttypen – Angst und Anthropologie</i>	35
1.2.4. <i>Angstzeiten – Angst und Geschichte</i>	45
1.2.5. <i>Pathologische und existentielle Angst – oder: die Ontologie der Angst</i>	51
1.2.6. <i>Angst und Mut</i>	60
1.2.7. <i>Angst und Gott</i>	63
1.3. Zwischenergebnis	68
2. Der Angstbegriff in Tillichs System	74
2.1. Angst und Ontologie in der <i>Systematischen Theologie</i>	75
2.2. Ontologie in der <i>Systematischen Theologie</i>	77
2.2.1. <i>Zum Begriff „Ontologie“</i>	77
2.2.2. <i>Ontologie – Philosophie – Theologie</i>	82
2.2.3. <i>Ontologie und Erkenntnis – Ontologie und Erfahrung</i> .	89
2.2.4. <i>Anthropologie und Ontologie</i>	99
2.3. Ein zentraler Einwand	108
2.4. Angst und „Emotionalität“ in der anthropologischen Ontologie	124
2.5. Zwischenergebnis	132
3. Einflüsse und Gesprächspartnerschaften	134
3.1. Vorbemerkung zu Tillichs Wissenschaftstheorie in <i>Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden</i> von 1923	138
3.2. (Existenz-)Philosophische Einflüsse	154

3.2.1. <i>Angst und Sein – Tillich und Heidegger</i>	156
3.2.2. <i>Angst und Sünde – Tillich und Kierkegaard</i>	183
3.3. Gesprächspartner aus Psychologie und Neurologie	206
3.3.1. <i>Angst und die Interdependenz von Individuation und Partizipation – Tillich und May</i>	207
3.3.2. <i>Angst und komplexe Einheit – Tillich und Goldstein</i>	228
4. Ergebnis der Kontextualisierung: Transdisziplinär untersuchte Angst als transzendenzbezogene Größe zur Erfassung der Wirklichkeit Gottes	258
B. Angst im Horizont gegenwärtiger Emotionsdebatten	263
1. Voraussetzungen: Inter- und transdisziplinäres Arbeiten an Lebensphänomenen	265
<i>Exkurs I: Die neurowissenschaftliche Herausforderung</i>	269
2. Zur aktuellen Tendenz der Aufwertung von Emotionen in unterschiedlichen Disziplinen	278
2.1. Affekte, Emotionen, Gefühle, Stimmungen und Leidenschaften – Differenzierungsversuche	278
2.2. Tendenzen aktueller Emotionskonzepte	283
2.3. Emotion und Wahrnehmung	289
<i>Exkurs II: Religiöse Gefühle?</i>	295
2.4. Beispiele für die Aufwertung der Angst	300
2.4.1. <i>Angst als beziehungsstiftender Affekt bei Angelika Ebrecht-Laermann</i>	301
2.4.2. <i>Angst als existentielle Urangst bei Egon Fabian</i>	322
3. Tillichs Angstverständnis im Dialog mit aktueller Emotionsforschung – Ergebnisse	331
3.1. Impulse durch die gegenwärtige Emotionsforschung	332
3.2. Tillichs System als mögliche Basis für gegenwärtige und zukünftige Emotionsforschung	335
3.3. Grenzen des Dialogs	337
C. Theologische Konsequenzen	339
1. Die Bedeutung der Angst für die realistische Einschätzung des Menschen in der Wirklichkeit Gottes und in der Beziehung zu Gott	341
2. Angst in der christlichen Verkündigung – über das Wiederfinden des „rechten Wortes“	344

Ausblick: Die Aktualität der Frage nach der Wirklichkeit – Überlegungen zur <i>Sinnfeldontologie</i> Markus Gabriels	351
1. Zum „Neuen Realismus“	353
2. Markus Gabriels Sinnfeldontologie	359
3. Die mögliche Bedeutung der Sinnfeldontologie für die Untersuchung von Lebensphänomenen	364
4. Schlussbemerkung	367
Literatur	369
1. Paul Tillich (Werkausgaben, Monographien, Aufsätze, Interviews)	369
2. Monographien	371
3. Aufsätze, Zeitschriften-, Zeitungs- und Handbuchartikel	374
4. Lexikonartikel	378
Personenregister	379
Sachregister	383

In der Angst meldet sich die verstoßene unmittelbare Präsenz des ganzen ungeteilten Daseins auf ursprüngliche und angemessene Weise zurück. In der Angst reklamieren die souveränen Daseinsäußerungen ihr Recht. In der Angst spielen sie die Unbestimmtheit, in die man sie verbannt hat, gegen uns aus.¹

E. Jüngel

Gegenstand, Ziel und Aufbau der Arbeit

2007 konnte Christoph Ammann in seiner theologisch-ethischen Dissertation *Emotionen – Seismographen der Bedeutung* noch zu Recht behaupten, dass Emotionen erst sehr langsam Eingang in die Theologie fänden. Er sah gerade hier Nachholbedarf, da sich Psychologie, Philosophie und Soziologie seit mindestens einem Jahrzehnt verstärkt mit Emotionen beschäftigten. Demgegenüber müssten sich Emotionstheorien in einer stark „intellektualistischen“ theologischen Ethik erst noch behaupten.²

Dem 2013 erschienenen Sammelband *Religion und Gefühl*³ zufolge sind Emotionen bzw. Gefühle mittlerweile ganz in der Theologie angekommen:

Auf dem religiösen Feld gibt es kaum ein Phänomen von gegenwärtig großer Beachtung, das nicht durch eine herausragende Bedeutung der Dimension der Gefühle gekennzeichnet ist.⁴

¹ E. JÜNGEL, Mut zur Angst. Dreizehn Aphorismen zum Jahreswechsel, in: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II, München 1980 (362–370), 367 f.

² Vgl. CH. AMMANN, *Emotionen – Seismographen der Bedeutung*. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik, Stuttgart 2007, 12–14.

³ L. CHARBONNIER/M. MADER/B. WEYEL (Hg.), *Religion und Gefühl*. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Bd. 75), Göttingen/Bristol 2013.

⁴ L. CHARBONNIER/M. MADER/B. WEYEL, Einleitung, in: DIES. (Hg.), *Religion und Gefühl*. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Bd. 75), Göttingen/Bristol 2013 (9–12), 9. Anders sehen es Roderich Barth und Christopher Zarnow in der Einleitung ihres Sammelbandes *Theologie der Gefühle* von 2015: „Allerdings ist der gegenwärtige Gefühlsdiskurs über weite

Der Auffassung der Herausgeber nach geht dieser „Boom“ der Gefühlsdebatten in der Theologie, welcher oft auch mit einer „Schleiermacherrenaissance“ verknüpft ist,⁵ jedoch zugleich mit einem „Theoriedefizit“ einher.⁶ Nun stellen Theologen vermehrt nicht nur die Forderung nach einer „Theologie der Gefühle“⁷, sondern auch Forderungen an dieselbe.⁸

Die entsprechende Frage, ob die neue Auseinandersetzung mit Gefühlen bereits systematisch bzw. systematisch-theologisch eingeholt wird,⁹ ist um eine weitere Frage zu ergänzen: Welcher *Wert* wird den Emotionen beigemessen?

Ammann hatte kritisiert, dass Emotionen noch immer als „Wahrnehmungsverzerrer“¹⁰, als „kognitive Störfaktoren“¹¹, als etwas der Realität Entgegenstehendes gelten würden.¹² Dagegen stellt er anhand von unterschiedlichen Emotions-Konzepten deren Bedeutung folgendermaßen heraus: Gerade Emotionen tragen zum Verstehen der Wirklichkeit in besonderer Weise bei.¹³ Sie seien maßgeblich an der Konstitution von Ethik beteiligt: Ethik sei nur durch und mit Emotionen möglich und zugänglich.

Strecken ein theologiefreier Raum.“ DIES., Das Projekt einer Theologie der Gefühle, in: R. BARTH/CH. ZARNOW (Hg.), *Theologie der Gefühle*, Berlin/Boston 2015 (1–19), 1.

⁵ Vgl. R. A. KLEIN, Was ist ein Gefühl? Interdisziplinäre Konzepte aus der Emotionsforschung, in: *KuD*, Bd. 63,2, 2017 (102–114), 102.

⁶ L. CHARBONNIER/M. MADER/B. WEYEL, Einleitung, 9.

⁷ So die Forderung im gleichnamigen Aufsatzband von Barth und Zarnow. Diese Theologie sei nur interdisziplinär zu erreichen, so dass „die eminente Bedeutung der Gefühle im Aufbau und der Verstetigung von Religion aus exegetischer, historischer, systematischer und praktisch-theologischer Perspektive“ beschrieben werden sollte. Vgl. DIES., Projekt, 3.

⁸ Barth und Zarnow zufolge muss sie zugleich eine „Kritik religiöser Gefühle sein“. Deren *destruktive* Möglichkeiten, die Versuche der *Manipulation* durch die religiös konnotierte Nutzung von Gefühlen, müssten mitreflektiert werden. Vgl. DIES., Projekt, 11. Rebekka A. Klein warnt u. a. vor „neurochemischer Manipulation“, vgl. R. A. KLEIN, Gefühl, 113. „Die Bedeutung einer Theologie der Gefühle wird dann auch darin zu suchen sein, dass sie gegenüber den Versuchen einer Inanspruchnahme der Emotionsforschung als Machtwissen und einer systematischen Vernachlässigung des kulturell und religiös geprägten Fühlens von Emotionen Einspruch erhebt und kritisch mit den Ergebnissen und Konsequenzen dieser Forschung umgeht.“ R. A. KLEIN, Gefühl, 114.

⁹ Denn es gibt Versuche einer Theorie der Gefühle, so I. U. DALFERTH, *Selbstlose Leidenschaften: Christlicher Glaube und menschliche Passionen*, Tübingen 2013.

¹⁰ CH. AMMANN, Emotionen, 15 (Hervorhebung im Original).

¹¹ CH. AMMANN, Emotionen, 35, in kritischer Auseinandersetzung mit Rüdiger Bittner.

¹² „Jede subjektive Prägung und Involviertheit erscheint als etwas, was der *korrekten Repräsentation der Dinge, wie sie wirklich sind, im Weg steht*.“ CH. AMMANN, Emotionen, 14 (Hervorhebung von mir, S. J. I.-B.).

¹³ Ein Beispiel ist *Reue*, deren Wert Ammann gegen Rüdiger Bittner verteidigt. Bittner behauptet, dass die Emotion *Reue unreasonable* sei, da sie eine Tat nicht besser oder schlechter mache und es ohnehin nur entscheidend sei, dass man seine Tat verstehe und nicht wiederhole. Dass man die Tat zusätzlich bereue, sei irrelevant. Ammann hingegen macht deutlich,

Dass Emotionen auf ihre genuine Weise *Wirklichkeit* repräsentieren, wird seit der sogenannten „kognitiven Wende“ vermehrt auch in einigen Zweigen der Psychologie betont. Eben darin – dies zeigt auch der von Sabine A. Döring herausgegebene Band *Philosophie der Gefühle*¹⁴ – dürfte auch ein wichtiger Anknüpfungspunkt für die philosophischen Gefühlsdebatten der letzten Jahrzehnte liegen. Die „kognitive Wende“ hat zu einer neuen Betonung der *Rationalität* der Gefühle geführt: „Damit können Gefühle plötzlich ‚Gründe‘ für bestimmte Entscheidungen liefern, können Handlungen ‚rechtfertigen‘, können korrekt oder inkorrekt, angemessen oder unangemessen, wahr oder unwahr sein [...]“.¹⁵ *Intentionalität* wird dabei zum Schlüsselbegriff: Anders als physische Empfindungen wie Kopfschmerzen *richten* sich Gefühle auf etwas und es sind „Überzeugungen, die Urteile oder Bewertungen, die das Gefühl ‚richten‘, die also seine Bezogenheit auf Welt gewährleisten.“¹⁶ Welchen Stellenwert das kognitive Moment hat, aus welchen möglichen anderen Elementen oder „Komponenten“ ein Gefühl zusammengesetzt ist, wie der Erlebnischarakter der Gefühle – die *phänomenale* Dimension – zu bewerten ist, sind seitdem die zentralen Fragen.¹⁷

Die Aufwertung von Emotionen im jüngeren Forschungsdiskurs steht dabei allerdings zuweilen diametral der Degradierung von Emotionalität im *alltäglichen Sprachgebrauch* gegenüber. Markus Mühling macht zu Recht darauf aufmerksam, dass sich mit der Zeitdiagnose „Postfaktizität“ für unsere gegenwärtige gesellschaftlich-politische Situation wieder eine beunruhigende „Trennung von ‚Fakt‘ und ‚Emotion‘“ zeige, die auch vom gegenwärtigen Christentum mitgetragen werde.¹⁸ „Es scheint so, als wäre die Auffassung weit verbreitet, es gäbe erst eine von Werten und Gefühlen unabhängige Welt, die dann, mehr oder weniger

dass genau dieses Bereuen die Wirklichkeit der Tat und ihre Konsequenzen aufzeigt, da erst mit und in der Emotion die *Realität der Tat zur eigenen Realität* werde. Vgl. CH. AMMANN, Emotionen, 25–45, bes. 41 f.

¹⁴ S. A. DÖRING (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main ³2013.

¹⁵ M. HARTMANN, *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*, Frankfurt am Main/New York ²2010, 15. Vgl. dazu auch Döring (die in diesem Zusammenhang allerdings nicht von Hartmann erwähnt wird): „Möglicherweise können Emotionen andere Zustände und Handlungen nicht bloß verursachen, sondern sie auch rational machen. Einen repräsentationalen Inhalt zu haben, heißt einer Korrektheitsbedingung zu unterliegen. Indem beispielsweise Furcht eine Schlange als gefährlich repräsentiert, kann die Repräsentation korrekt oder inkorrekt sein und dementsprechend angemessen oder unangemessen.“ S. A. DÖRING, Allgemeine Einleitung: *Philosophie der Gefühle heute*, in: DIES. (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main ³2013 (12–68), 17. Die kognitive Wende begann bereits in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts.

¹⁶ M. HARTMANN, *Gefühle*, 59.

¹⁷ Viele der gestellten Fragen wurden auch schon in der Aufklärungszeit behandelt und finden dort auch ihren begrifflichen Niederschlag (die Unterscheidung von Gefühlen und Empfindungen etc.). Vgl. R. BARTH/CH. ZARNOW, Projekt, 5–7 u. *Teil B* dieser Arbeit.

¹⁸ Vgl. M. MÜHLING, *Gefühle, Werte und das ausgedehnte Selbst*, in: KuD, Bd. 63,2, 2017 (115–131), 115.

kulturell bedingt, mit Werten und Gefühlen gedeutet würde. Es scheint fast zum guten Ton zu gehören, in Predigt und Religionsunterricht diese Trennung von Fakt und Deutung vorauszusetzen.¹⁹ Das habe wiederum fatale Folgen für das *christliche Wirklichkeitsverständnis*: „Dann hätte es der christliche Glaube bestenfalls mit der Interpretation der Welt zu tun. Und alle mit dieser Deutung verbundenen Gefühle oder gar ethischen Werte könnten unabhängig von diesem kulturellen Deutungsmuster keine Plausibilität beanspruchen, diese kulturelle Deutung sei eben immer im Wandel und deshalb nicht verbindlich.“²⁰

Die Beschäftigung mit Gefühlen hat aktuell also Hochkonjunktur und jede wissenschaftliche Disziplin versucht, dieses Konglomerat von „heterogensten psychischen Phänomenen“, die zu „kontingent, verletzlich, uneinheitlich“ seien,²¹ theoretisch einzuholen,²² da sich – trotz der angedeuteten Schwierigkeiten – eine Definition der Gefühle²³ und ihre Abgrenzung lohnen, denn Gefühle oder Emotionen nötigen den Menschen seit jeher zur Reflexion über das Menschsein.²⁴

Einigen Gefühlen wird seit jeher besondere Aufmerksamkeit zuteil: Sie „[bilden] eigene, in sich bestimmte Erfahrungswelten [...], denen die Theorie durch individualisierende, phänomenologische Begriffsbildung Rechnung tragen muß.“²⁵

Dies gilt vor allem für das Gefühl der *Angst*. Dass der Angst ein besonderer Stellenwert beizumessen ist, wussten bereits Kierkegaard und Freud, die ihr eigene Untersuchungen widmeten. Auch im Zuge der gegenwärtigen Emotionsforschung in Psychologie, Philosophie – Angst gilt seit jeher als „Signatur der

¹⁹ M. MÜHLING, *Gefühle*, 115.

²⁰ M. MÜHLING, *Gefühle*, 115. Solch ein Verständnis widerspricht dem Wirklichkeitsverständnis Paul Tillichs und auch dem der Verfasserin, wie sich in der Arbeit zeigen wird.

²¹ W. HENCKMANN, „Gefühl“, in: *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, hg. von H. KRINGS/H. M. BAUMGARTNER/CH. WILD (Studienausgabe Bd. 2. Dialektik – Gesellschaft), München 1973 (520–535), 520.

²² Hierbei zeigen sich fundamentale Unterschiede im jeweils in den Disziplinen vorausgesetzten Weltbild: Die Beschäftigung mit Emotionen bewegt sich zwischen den Positionen *Universalismus* und *Sozialkonstruktivismus*, letztlich „Natur versus Kultur“. Vgl. J. PLAMPER, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012, 16. (S. auch B.2.2.)

²³ Sprechen wir über „Emotionen“ oder „Gefühle“ oder „Affekte“ oder „Leidenschaften“? – In B.2.1. wird dies thematisiert werden.

²⁴ „Das Reflektieren über die Gefühle ist zugleich ein Reflektieren über das Subjekt selbst.“ W. HENCKMANN, „Gefühl“, 521.

Emotionen sind bedeutsam in der realistischen Einschätzung des *Menschseins selbst*, wenn die Emotion sich „als ein Stück Natur im Menschen, [...] das dem frei flottierenden Denken Grenzen setzt und zur Reflexion auf die Frage nötigt, ob und inwieweit sich das moralische Sollen unabhängig vom empirischen Sosein des Menschen – der menschlichen Natur – fassen lässt.“ So drückt es Ammann aus, der, wie gesagt, Emotionen mit der Möglichkeit von ethischem Handeln verknüpft. CH. AMMANN, *Emotionen*, 14.

²⁵ W. HENCKMANN, „Gefühl“, 523.

Philosophie“²⁶ – und inzwischen auch in der Theologie scheint sich eine Art „Wiederentdeckung“ der Angst abzuzeichnen.

Exemplarisch können hier die Arbeiten der Psychoanalytikerin Angelika Ebrecht-Laermann²⁷, des Philosophen und Soziologen Heinz Bude²⁸ und des Theologen Peter Schüz²⁹ genannt werden. Bei der neueren Beschäftigung mit der Angst zeichnet sich dabei vor allem in einem Punkt ein Konsens ab: Die Bedeutung der Angst wird darin gesehen, dass sie – stärker noch als andere Gefühle – zu einer realistischen Einschätzung von *Beziehungen* führt. Letztlich verweise sie auf *eine genuine Weise* auf die *Wirklichkeit selbst*.³⁰ Angst wird somit als „Indikator“³¹ nicht nur – ganz klassisch – für tatsächliche und vermeintliche Gefahren verstanden (i.e. ihr evolutionsbiologischer Sinn). Sie tritt verstärkt auch ins Blickfeld als eine Größe, die notwendig ist für die realistische Wahrnehmung und Konstitution von Beziehungen, auch in gesellschaftlich-kulturellen Zusammenhängen, allgemeiner: für die Möglichkeiten und Grenzen des Menschseins in der Welt und seines durch Vernunft und Leiblichkeit bestimmten Wesens.³²

Angst zeigt, wer wir sind inmitten unserer Welt, und „Angst zeigt uns, was mit uns los ist.“³³

²⁶ E. ANGHERN, Angst als Grundproblem der Philosophie, in: ST. MICALI/TH. FUCHS (Hg.), Angst. Philosophische, psychopathologische und psychoanalytische Zugänge (DGAP, Bd. 6), Freiburg/München 2017 (11–27), 15.

²⁷ Ebrecht-Laermann postuliert: „Sie [= die Angst] kann [...] sowohl als zerstörerische Bedrohung als auch als Movens von Erkenntnis und Heilung wirken.“ A. EBRECHT-LAERMANN, Angst (Analyse der Psyche und Psychotherapie, Bd. 9), Gießen 2014, 16. (S. B.2.4.1. dieser Arbeit.)

²⁸ Die Funktion der Angst als *Indikator* für die kulturelle Sphäre wird vom Philosophen und Soziologen Heinz Bude in seinem 2014 erschienenen Buch *Gesellschaft der Angst* hervorgehoben, da ihm zufolge an „Begriffen der Angst [...] deutlich [wird], wohin [sich] die Gesellschaft [...] entwickelt [...]“ H. BUDE, *Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014, 14.

²⁹ Gemeint ist die erst jüngst erschienene Dissertation von Peter Schüz zu Rudolf Ottos Angstbegriff und dessen Kontext und Rezeptionsgeschichte. S. P. SCHÜZ, *Mysterium tremendum: Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto* (BHTh, Bd. 178), Tübingen 2016.

³⁰ In welcher Form sie auf Wirklichkeit Bezug nehmen kann, wird im Anschluss an die Untersuchung von Tillichs Angstbegriff in B.2.3. thematisiert.

³¹ S. B.2.4.1.

³² Vgl. dazu Elisabeth Gräb-Schmidts Interpretation der Angst als Differenz von Vernunft und Leib bei Kierkegaard: E. GRÄB-SCHMIDT, Leibhaftiges Fühlen. Zur Ambivalenz der Angst und ihrer Überwindung im Abendmahl, in: L. CHARBONNIER/M. MADER/B. WEYL (Hg.), Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Bd. 75), Göttingen/Bristol 2013 (299–311), 303. (S. A.3.2.2. dieser Arbeit.)

³³ So sagt es H. BUDE, *Gesellschaft*, 10. Angst zeigt uns z.B., wie es um unsere Gesell-

Die Funktion der Angst als Indikator für gefährdete Beziehungsstrukturen zeigt sich also außerhalb und innerhalb des Menschen. In der *gefühlten* Angst wollen sich diese ambivalenten Beziehungen *bemerkbar* machen.

In dieser theologischen Untersuchung soll die Angst in ihrer zentralen Funktion mit ihren verschiedenen *Repräsentationsweisen*³⁴ – physische und psychische, in Bild, Symbol und Sprache – betrachtet werden. Diese Repräsentationsweisen können dabei nur in einer *disziplinübergreifenden* Untersuchung angemessen wahrgenommen werden, die ein Desiderat in der spätestens seit 2013 geführten Emotionsdebatte in der Theologie darstellt, da über die bloße Behauptung der immensen Bedeutung von Emotionen (auch im Kontext neuer disziplinübergreifender Erkenntnisse) hinaus selten versucht worden ist, einen Angstbegriff zu beschreiben, der für die *Beziehung von Gott und Mensch* bedeutsam ist.

Verwunderlich ist ferner, dass Paul Tillichs *The Courage to Be* in der neuen Angstdebatte bislang kaum Berücksichtigung gefunden hat bzw. nur nach und nach entdeckt wird.³⁵ Dabei versuchte Tillich bereits vor beinahe 70 Jahren in dieser seinerzeit überaus breitenwirksamen³⁶ Schrift, eine auch theologisch relevante Theorie der Angst zu entwickeln.

Eine gegenwärtige Auseinandersetzung mit Tillichs Beitrag empfiehlt sich im Rahmen der neueren Angstforschung vor allem aus sechs Gründen:

1. Tillichs Erörterung der Angst ist *disziplinüberschreitend* angelegt. Unabhängig davon, ob der Begriff „interdisziplinär“ dafür angemessen ist oder der gegenwärtig vermehrt gebrauchte Begriff „transdisziplinär“ treffender er-

schaft bestellt ist: „Die Phänomenologie der Ängste veranschaulicht, in was für einer Gesellschaft wir leben.“ BUDE, Gesellschaft, 27.

³⁴ Zum Begriff vgl. G. MEYER, Konzepte der Angst in der Psychoanalyse. Bd. 2: 1950–2000. 2. Halbbd., Frankfurt am Main 2007, 317.

³⁵ Gerade wenn Theologen Theoriedefizite beklagen, gar eine „Theologie der Angst“ vermissen – so U.H.J. KÖRTNER, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988, 37–39; DERS., ‚Um Trost war mir sehr bange‘. Angst und Glaube, Krankheit und Tod, in: U.H.J. KÖRTNER (Hg.), Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema, Neukirchen-Vluyn 2001, 69–86.

Eine Ausnahme in der gegenwärtigen Angstliteratur findet man bei Bude, der auf den letzten Seiten seiner Monographie *Gesellschaft der Angst* mehrfach auf Tillichs Angstbegriff rekurriert. Vgl. H. BUDE, Gesellschaft, 155–158. Im *theologischen* Beitrag eines interdisziplinären Handbuchs zur Angst würdigt ferner Michael Bongardt Tillichs Angstbegriff: M. BONGARDT, Theologie der Angst, in: L. KOCH (Hg.), Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2013 (20–30).

³⁶ Tillichs kurze Monographie, deren Gegenstand die Angst ist, durfte deshalb auch in kaum einem intellektuellen amerikanischen Haushalt der 50er und 60er Jahre fehlen. So sagt es zumindest sein Schüler Peter J. Gomes, vgl. P.J. GOMES, Introduction, in: P. TILlich, *The Courage to Be* (1952), New Haven/London 2000 (XI–XXXIII), XII.

- scheint,³⁷ dürfte kaum zu bestreiten sein, dass Tillichs nicht auf eine einzige Disziplin verengter Blick auf die Angst sehr anschlussfähig ist im Hinblick auf die schon erwähnte Einsicht in die Notwendigkeit disziplinübergreifender Arbeit in der neueren Angstforschung.³⁸
2. In Tillichs Angstanalyse kommt im Zusammenhang der verschiedenen *Repräsentationsarten* der Angst die Dimension des *Erlebens* in den Blick. Dies entspricht dem Ansatz in der neueren Diskussion, den vernachlässigten Aspekt der Angst als eines auch *gefühlten Phänomens* aufzugreifen und ernst zu nehmen.³⁹
 3. Tillich ist auch hinsichtlich der in Emotionsdebatten zentralen Frage, ob die *phänomenale* oder *intentionale* Seite der Emotion im Vordergrund steht, wie auch hinsichtlich der gegenwärtigen Versuche, beide Seiten zu integrieren, ein wertvoller Gesprächspartner.
 4. Tillich nimmt ferner wahr, dass sich Angst im Individuum und in der übergreifenden kulturellen Einheit äußert. Dieser Verweis auf die in der Kultur sich abzeichnende Angst spielt auch in der neueren Diskussion – z. B. in den Beiträgen von Lars Koch⁴⁰ oder Heinz Bude⁴¹ bis hin zu konkreten Phänomenen der gegenwärtigen politischen Lage – eine immer wichtigere Rolle.

³⁷ Diese Frage wird noch erörtert werden. S. A.1.2.5.

³⁸ Philosophie, Theologie und Psychologie arbeiteten lange weithin getrennt, wenn es um die Erschließung der Angst ging. Diese Trennung hat auf jeder Seite zu einer eingegengten Sicht auf die Angst geführt.

Die Trennung der Disziplinen hat in der *Theologie* oft zu Relativierungen der Angst auf unterschiedliche Weise geführt. Eine Form von Relativierung zeigt sich u. a. in der Behauptung der Möglichkeit der *Angstlosigkeit im Glauben*. Sie kann zu Verharmlosungen von Angst führen oder gar Teil einer theologischen Vermeidungsstrategie werden, weshalb Körtner auch von „dogmatischer Angstabwehr“, U.H.J. KÖRTNER, *Trost*, 73, oder „theologischer Phobophobie“ sprechen kann, U.H.J. KÖRTNER, *Trost*, 73.

Die Beobachtung von Körtner muss aber in gewisser Weise korrigiert werden. Einerseits wird nämlich der Angst in theologischen Analysen im Ansatz ihr „ubiquitärer“ (die Verwendung des Begriffs in Bezug auf die Angst stammt von Fabian, der so Kierkegaards Beschreibung der Angst kennzeichnet, vgl. E. FABIAN, *Die Angst. Geschichte, Psychodynamik, Therapie*, Stuttgart 2013, 44) und existentieller Charakter zugesprochen. Andererseits wird aber die Angst, der zuvor noch in anderen Lebensbereichen Unverzichtbarkeit bescheinigt wurde, aus den Dimensionen des *Glaubenslebens* entfernt.

³⁹ So I. U. Dalferth, E. Gräb-Schmidt oder M. Roth (z. B. M. ROTH., *Das Leibsein des Menschen als Schicksal und Aufgabe*, in: DERS./J. SCHMIDT [Hg.], *Gesundheit. Humanwissenschaftliche, historische und theologische Aspekte [Theologie – Kultur – Hermeneutik, Bd. 10]* Leipzig 2008, 99–125) und einige große Forschungsforen, so z. B. das DFG-Projekt *Kulturen der Leiblichkeit* (www.leiblichkeit.net).

⁴⁰ L. KOCH, II. Epistemologie der Angst. Einleitung: Angst und Moderne, in: DERS. (Hg.), *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, 5–20.

⁴¹ H. BUDE, *Gesellschaft*.

5. Letztlich fragt Tillich nach der Beziehung von *Angst und Gott*, nach Angst in ihrem Verhältnis zum *Sein-Selbst*. Dies ist das zentrale Moment in Tillichs Theorie der Angst.
Tillich nimmt das Moment der Angst in die Beziehung zu Gott, in Gott selbst hinein. In der neueren Diskussion finden sich Ansätze, die in eine ähnliche Richtung weisen.⁴²
6. Alle diese Aspekte integriert Tillich dabei in das System einer anthropologischen Ontologie als Methode seiner Theologie, die den Rahmen einer kohärenten und konsequenten Angsttheorie bietet, die ihrerseits letztlich die vorausgesetzte Ontologie beschreiben kann. Eine zentrale Prämisse der Ontologie Tillichs ist dabei, dass sie *die eine Wirklichkeit* erschließt, die vom *Sein-Selbst* umschlossen ist.⁴³ Gegenwärtige Versuche, Angst als sinnvolle Größe zu postulieren, die z. B. gestörte Beziehungen im und außerhalb des Menschen anzeigt oder Ethik konstituiert, versäumen es oft, die Beziehung der Angst auf Wirkliches zu erläutern, und können deshalb nicht beschreiben, *warum es überhaupt die Wirklichkeit ist, die mit Angst wahrgenommen*⁴⁴ wird – dafür bräuchte es eine Ontologie.

So scheint es aussichtsreich, Paul Tillichs Angstbegriff zu analysieren, ihn mit den gegenwärtigen Angstdiskursen der Psychologie, jenen der an sie angrenzenden Wissenschaften und der Philosophie ins Gespräch zu bringen und ihn schließlich erneut auf die Relevanz der Angst in der Gottesbeziehung hin zu befragen.

Es soll untersucht werden, wie Angst als relationale Größe fungieren kann, die zeigt, wie es um den Menschen selbst, seine Beziehung zum Anderen, auch im größeren gesellschaftlich-kulturellen Zusammenhang, und letztlich zu Gott bestellt ist. Es wird sich damit auch zeigen, dass sich dies *gerade* von Angst behaupten lässt, so dass sie eine besondere Stellung im Kontext der Emotionen einnimmt.

⁴² Das gilt z. B. für Thorsten Dietz' Analyse des Angsterlebens bei Luther, TH. DIETZ, *Der Begriff der Furcht bei Luther* (BHTb, Bd. 147), Tübingen 2009. (S. dazu C.1. dieser Arbeit.)

Damit verbunden sind auch weiterführende Überlegungen zu der Frage, ob es spezifisch „religiöse Gefühle“ gibt, oder zu der, ob *alle Gefühle* ein religiöses *a priori* aufzeigen. Mit diesen Fragen beschäftigen sich einige der Aufsätze in *Theologie der Gefühle* von Roderich Barth und Christopher Zarnow. Die beiden Forscher behaupten in ihrer Einführung, dass „[e]ine allgemeine Theorie des Gefühls [...] nur davon profitieren [kann], wenn sie die Möglichkeit ‚höherer Empfindungen‘ und ‚tiefer Gefühle‘ in Rechnung stellt.“ – Die Theologie wird also gebraucht. R. BARTH/CH. ZARNOW, Projekt, 5. S. *Exkurs II: Religiöse Gefühle?*

⁴³ S. A.2.2.

⁴⁴ Inwieweit der Begriff „Wahrnehmung“ angemessen ist, wird in Kapitel B.2.3. geklärt.

Im Hinblick auf dieses Ziel wird der Arbeit folgender Aufbau zu Grunde gelegt:

Teil A untersucht Paul Tillichs Verständnis der Angst. Diese Untersuchung wird sich zunächst (A.1.) auf die Monographie *The Courage to Be* (1952) konzentrieren. Trotz ihres Bekanntheitsgrades gibt es nur wenige detaillierte Untersuchungen dieser Schrift.⁴⁵ Der Befund der Schrift gibt das weitere Vorgehen vor: In einem zweiten Schritt soll Tillichs Angstverständnis kontextualisiert werden. Dabei wird zunächst Tillichs übergreifendes System, d. h. seine anthropologische Ontologie, untersucht (A.2.). In einem nächsten Schritt werden seine Einflüsse und Gesprächspartnerschaften berücksichtigt (A.3.), d. h. seine (existenz-)philosophischen Gesprächspartner sowie jene aus Psychologie und Neurologie, die zur Ausformung von Tillichs Angstverständnis maßgeblich beigetragen haben.

Teil B beschäftigt sich mit der Angst in inter- bzw. transdisziplinär geführten Emotionsdebatten. Nach der Klärung der Voraussetzungen des disziplinübergreifenden Arbeitens (B.1.) geht es um die Beschreibung einiger einschlägiger Begriffe des Emotionsdiskurses (B.2.1.). In einem nächsten Schritt werden die zentralen Fragestellungen und Prämissen der gegenwärtigen disziplinübergreifenden Emotionskonzepte skizziert (B.2.2.). Im Anschluss daran wird eine Strömung der gegenwärtigen Emotionsforschung fokussiert, die Emotionen als *Wahrnehmungen sui generis* beschreibt. Sie kann den referentiellen Zusammenhang zwischen Angst und Wirklichkeit erhellen (B.2.3.). In B.2.4. wird der Blick von dem größeren Kontext der gegenwärtigen Emotionsdebatten wieder auf die Angst gerichtet und es werden zwei Konzepte aus der psychologischen Angstforschung vorgestellt. Im dritten Kapitel (B.3.) wird Tillichs Angstverständnis dann mit dem gegenwärtigen Emotionsdiskurs zusammengeführt.

Teil C beschreibt die *theologischen Konsequenzen* der vorausgegangenen Synthese.

Es schließt sich ein *Ausblick* an: Vor dem Hintergrund, dass die Frage nach der *Wirklichkeit selbst* in einer Untersuchung zentral wird, die zeigen will, dass Angst eine Form der Wahrnehmung von Wirklichkeit ist, werden die Befunde im letzten Teil der Arbeit auf die Debatten des sogenannten „Neuen Realismus“, spezieller auf die Sinnfeldontologie Markus Gabriels, bezogen.

⁴⁵ In Monographien, die sich mit dem Dialog von Tillich und der (Tiefen-)Psychologie beschäftigen, wird zwar auch dem Angstbegriff – notwendig – Aufmerksamkeit geschenkt, aber die Autoren dieser Arbeiten verweisen oft selbst darauf, dass der Angstbegriff noch einmal genauer analysiert werden müsste. Vgl. H. ELSÄSSER, Paul Tillichs Lehre vom Menschen als Gespräch mit der Tiefenpsychologie, Stuttgart 1973, 116.

A. Der Angstbegriff Paul Tillichs

Tillichs Angstbegriff soll zunächst anhand der Analyse von *The Courage to Be* (A.1.) dargestellt werden, bevor er in einem nächsten Schritt in den größeren Kontext von Tillichs Theologie gestellt wird (A.2. u. A.3.). Erst dann ist eine abschließende Beschreibung von Tillichs Angstbegriff möglich (A.4.).

1. Der Angstbegriff Paul Tillichs in *The Courage to Be*

Da im Folgenden Tillichs Verständnis der Angst vor allem auf der Grundlage von *The Courage to Be* erhoben werden soll (A.1.2.), erscheint es sinnvoll, zunächst eine werkgeschichtliche Einordnung der Monographie vorzunehmen (A.1.1.), die aber bereits auf den größeren Kontext der Angsttheorie verweisen kann.

1.1. *The Courage to Be* (1952) als Kulminationspunkt von Tillichs Spätwerk – werkgeschichtliche Einordnung

The Courage to Be gilt als das vielleicht bedeutendste Werk Paul Tillichs. Kurz nach Erscheinen war die Monographie auf der Literaturliste jedes Colleges der USA zu finden¹ und erreichte bald im ganzen Land eine Art Kultstatus.²

Peter J. Gomes zufolge enthält *The Courage to Be* die „essence“ von Tillichs Denken.³ Deshalb habe es der Leser hier auch nicht mit einem „easy afternoon’s read“ zu tun.⁴ Zwar ist es möglich, die kurze Schrift als *zeitdiagnostische* – und dabei auch noch erbauliche – Abhandlung ohne großen Zeitaufwand zu lesen, dabei dürfte sich jedoch die zentrale inhaltliche Ebene kaum erschließen: Tillich versucht in *The Courage to Be* nicht weniger, als mit *courage* und *anxiety* bzw. Mut und Angst den Menschen und das Menschsein zu bestimmen, seine Geschichte zu deuten und zu zeigen, wie Mut und Angst aufgehoben sind in einem Gott, der jeden theistischen Gott, der weniger als das *Sein-Selbst* ist, überwindet. In jeder Zeile der Schrift findet sich ein dichter Komplex von Gedanken, die sich im Laufe der Arbeit Tillichs gleichsam angesammelt haben und die von ihm schon zuvor mal mehr, mal weniger systematisiert dargelegt wurden. Dies geschieht im Rahmen des *Systems* Tillichs, an dem er von Beginn an

¹ Vgl. P. J. GOMES, Introduction, XII.

² Es war beinahe „iconic“, vgl. P. J. GOMES, Introduction, XV.

³ Vgl. P. J. GOMES, Introduction, XII.

⁴ Vgl. P. J. GOMES, Introduction, XXXI. „This book does not coexist with the easy-reading, low impact genre of much contemporary spirituality; it does not lend itself to glib one-liners and inspirational smiley-face notes.“ P. J. GOMES, Introduction, XXXI.

philosophisch und theologisch arbeitete und das in der Bestimmung der Angst kulminiert. In jeder Zeile findet sich auch das Ergebnis des Austauschs von Natur- und Geisteswissenschaften. Dieses ist eingebunden im idealistischen Systemgedanken, dem Tillich aber auch die notwendige existentialistische und phänomenologische Kritik entgegenstellt.

Die Monographie gehört zum Spätwerk Tillichs. Dieses ist dadurch gekennzeichnet, dass Tillich hier Fragen bearbeitet und auf Begriffe zurückgreift, die ihn seit Beginn seines Wirkens beschäftigen,⁵ die er aber z. T. neu akzentuiert oder zentriert, wie etwa den Begriff des *Zweifels* im Zuge der Rechtfertigungslehre, den durch Husserls intentionalitätstheoretischen Sinnbegriff geprägten *Glaubensbegriff*⁶ oder auch den Begriff des *Mutes*.⁷ Sie alle sind Schlüsselbegriffe in *The Courage to Be*.

Christian Danz weist zu Recht besonders auf die Entwicklung der für Tillichs gesamtes Werk bedeutenden Wendung „Gott über Gott“ hin, die bereits in der Habilitationsschrift Tillichs 1915 auftaucht und hier noch Gott als das *Absolute* in Konzepten vor Schleiermacher beschreibt. Für Danz kommt in dieser Wendung der Versuch Tillichs zum Ausdruck, Gott als „das Absolute“ vor den Angriffen der Religionskritik zu schützen, das „supra“ solle die mit dem Absoluten eigentlich gemeinte begriffliche Uneinholbarkeit des Gottesgedankens ausdrücken.⁸ Schon einige Jahre später jedoch will oder kann Tillich das Absolute in dieser Form – Danz beschreibt es im Kontext der genannten Habilitationsschrift als „dem Individuum übergeordneter Bezugsrahmen“ in Tillichs System – nicht mehr retten: Tillich geht es nun nicht mehr primär um *Seiendes*, sondern um *Sinn*, der von nun an sein System und so auch seinen Religionsbegriff mitbestimmen wird.⁹ Die sinntheoretischen Überlegungen werden in den nächsten Jahren mit geistphilosophischen verbunden, um „[dem] Problem der Objekti-

⁵ Vgl. auch CH. DANZ, Der Mut zum Sein. Ein werkgeschichtlicher Prospekt, in: P. TIL-
LICH, Der Mut zum Sein, Berlin/München/Boston ²2015 (1–14), 2.

⁶ Vgl. CH. DANZ, Mut, 6.

⁷ Vgl. W. SCHÜSSLER/E. STURM, Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007, 163.

⁸ Vgl. CH. DANZ, Mut, 3 f., in Bezug auf P. TIL-
LICH, Der Begriff des Übernatürlichen, sein
dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität – dargestellt an der supranaturalisti-
schen Theologie vor Schleiermacher, in: DERS., Frühe Werke (EW IX), Berlin/New York 1998
(439–588).

⁹ CH. DANZ, Mut, 4 f. Damit ist Tillich der Erste, der den von Husserl, Rickert, Lask (und
z. T. auch von Lotze und Windelband geprägten) *Sinnbegriff* auf die *Religion* anwendet. Vgl.
U. BARTH, Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche
Hintergründe zum frühen Tillich, in: DERS., Religion in der Moderne, Tübingen 2003 (89–
123), 90.96. Barth entnimmt die Bezugspersonen Tillichs „Lektürebericht“ (U. BARTH,
Grundlagen, 96), der aus dem Briefwechsel mit Hirsch erschlossen werden kann, ergänzt ihn
aber in seinem Aufsatz um Frege, der zentral für den Sinnbegriff sei, auch wenn Tillich ihn
nicht aufzählt. Vgl. U. BARTH, Grundlagen, 95–97.

vationen des religiösen Bewusstseins, an dem sich unter den Bedingungen der Moderne das Spannungsverhältnis von Zweifel und Gewissheit entzündet und das zu der Dialektik des Supra treibt [...]“,¹⁰ zu begegnen. Dies führt Tillich zu Überlegungen einer Rechtfertigungstheologie, die den *Zweifel* im Glauben aufnimmt und der auch die Spannung von Religion und moderner Kultur „bejaht“ und Religion selbst als „Reflexionsgeschehen im kulturschaffenden Bewusstsein“¹¹ bestimmt.

Tillich präzisiert diesen Gedanken in der darauffolgenden Zeit, bindet ihn ein in wissenschaftstheoretische, kulturtheologische und religionsphilosophische Überlegungen, bis es eine letzte Akzentverschiebung in Tillichs Denken gibt, die auch das Spätwerk und damit *The Courage to Be* und das Verständnis der Angst maßgeblich mitbestimmen wird: Sinn und Sein werden nun in einer Synthese von Anthropologie und Ontologie zusammengeführt,¹² die maßgeblich von Heidegger geprägt ist. *Sein wird am und im Menschen und seiner Wirklichkeit konkret und verweist wieder auf die Wirklichkeit selbst.*

Tillich hat einerseits erkannt, dass die Entwicklung einer *Ontologie* unumgänglich ist: Man könne ihr nicht „entrinnen“. ¹³ Andererseits wird ihm bewusst, dass dabei der *Mensch* im Zentrum stehen muss, der erst die Frage nach dem Sein stellt, so dass er auch Anthropologie und Fundamentalphilosophie miteinander identifizieren kann.¹⁴ Das lernt Tillich nicht zuletzt von der Existentialphilosophie – und meint dabei eben gerade Heidegger –,¹⁵ die verstanden hatte, dass es eine Ontologie ohne den Menschen nicht gibt:

¹⁰ CH. DANZ, Mut, 6.

¹¹ CH. DANZ, Mut, 6. Das geschieht 1919 in Tillichs bedeutendem Aufsatz *Rechtfertigung und Zweifel*. S.P. TILlich, Rechtfertigung und Zweifel, in: DERS., Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933) (EW XI,1), Berlin/New York 1999, 128–185 (1. Version) bzw. 185–230 (2. Version).

Die kulturtheologischen, religionsphilosophischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen werden in Tillichs Zeit in Berlin, Marburg und Dresden über den Sinnbegriff miteinander verbunden. Vgl. U. BARTH, Grundlagen, 93.

¹² Vgl. CH. DANZ, Mut, 7–9.

¹³ P. TILlich, Systematische Theologie Bd. I/II (Berlin 1958), aus dem Englischen übers. von R. ALBRECHT/M. RHINE/G. SIEMSEN/G. STÖBER/ H.-H. SCHREY, besorgt von A. RATHMANN, Berlin/New York 1984, unveränderter Nachdruck 1987, Bd. I, 28 u. s. A.2.1.

Philosophie betreibt Tillich zufolge wesentlich „ontologische Analyse des Seinsgehalts“ (P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, 35). S. A.2.1.

¹⁴ Vgl. P. TILlich, Die Lehre vom Menschen (Union Theological Seminary, New York 1934/35), in: DERS., Frühe Vorlesungen im Exil (1934–1935) (EW XVII), Berlin/Boston 2012 (158–188), 181.

¹⁵ Für Tillich ist Heidegger sogar der personalisierte Existentialismus des 20. Jahrhunderts, vgl. G. WENZ, Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs, München 1979, 53.

[...] die Existentialphilosophie wollte keine Anthropologie, sie wollte eine Ontologie, aber sie spürte, dass sie nur einen einzigen Zugang zum Sein hatte, den Menschen. So erhielt die Ontologie den Charakter einer Lehre vom Menschen. Nicht die Dinge, nicht die Abstraktionen vom Wesen, sondern die konkreten Elemente menschlicher Existenz sind das Tor in die Welt und in die Beschaffenheit des Seins. Das Sein ist verstehbar in der Form des Existenz-Habens; und Existenz ist nur verstehbar als unsere eigene Existenz, das heißt in der Form einer existentiellen Lehre vom Menschen.¹⁶

Tillichs Beschäftigung mit dem Menschen, die seit der Zeit seiner Auswanderung z.B. in anthropologischen Vorlesungen zum Ausdruck kommt,¹⁷ verhindert es so, dass sein System abstrakte Ontologie bleibt. Danz spricht von der Einbeziehung „[l]ebensphilosophische[r] Motive“ und meint damit eine Ontologie, die sich aus einer „Begegnungsanalyse“, einer Betrachtung der „Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit“ speist.¹⁸ Für Tillich ist „die Lehre vom Menschen die einzige radikal konkrete Wissenschaft.“¹⁹

So wird die Ontologie gleichzeitig zu einer *realistischen* Ontologie. Gegen jegliche Form von nominalistischer Auffassung vertritt Tillich eine Ontologie, in der sich die reale Seinsmacht gegen ebenso reale Bedrohungen des Seins im Menschen durchsetzt.²⁰

Nach unterschiedlichen konzeptionellen Etappen kommt Tillich letztlich – und zwar explizit in *The Courage to Be* – auf den *Gott über Gott* zurück, der als *Sein-Selbst* bestimmt werden kann.

Anders als in dem kurz zuvor erschienenen ersten Band der *Systematic Theology* ist der Begriff „Sein-Selbst“/ „being-itself“ in *The Courage to Be* jedoch kein zentraler Begriff. Tillich selbst erwähnt hier überhaupt nur einmal die letzte Fassung seiner *Systematic Theology* (nämlich beim Verweis auf die Pole „Individuation und Partizipation“ vor der Explikation individueller und kollektiver Wege, dem Nichtsein zu begegnen), doch es zeigt sich immer wieder, dass kaum ein Begriff und kaum eine Überlegung der kurzen Monographie ohne den ersten oder möglicherweise auch den zweiten Band des Hauptwerkes (die *Systematic Theology* vol. 2 erscheint 1957) verstanden werden können. Tillich gibt auch selbst zu, dass seine Wer-

¹⁶ P. TILlich, *Lehre*, 275.

Eine „Philosophie des Wesens“ könne das nicht integrieren, das habe auch Schelling erkannt: „Die Existenz benötigt ihre eigene Philosophie.“ P. TILlich, Einführung in die Existential-Philosophie (Columbia University, New York, Frühjahr 1934), in: DERS., *Frühe Vorlesungen im Exil (1934–1935)* (EW XVII), Berlin/Boston 2012 (57–156), 87.

¹⁷ Allerdings beschäftigt sich Tillich bereits in den 20er Jahren, in seiner Frankfurter Zeit, mit der Anthropologie. Im fruchtbaren Austausch und der notwendigen Abgrenzung zu Horkheimer und Adorno entwickeln sich Tillichs grundlegende anthropologische Prämissen. Vgl. ST. DIENSTBECK, Die Existenz und die Erwartung des Christus (II 25–106), in: CH. DANZ (Hg.), Paul Tillichs „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017 (143–169), 146–149. S. auch A.2.2.4.

¹⁸ CH. DANZ, *Mut*, 11.

¹⁹ P. TILlich, *Lehre*, 190.

²⁰ S. hierzu W. SCHÜSSLER/E. STURM, Tillich, 37.

ke – und zwar gerade die kurzen Schriften und Aufsätze – oft Begriffe aufgreifen, die andernorts erläutert würden. Das sei die Gefahr seiner essayistischen „Arbeitsmethode“, jedoch bleibe auch sein Hauptwerk nicht von diesem Problem verschont.²¹

Der „Gott über Gott“ steht am Ende von *The Courage to Be*. Darin zeigt sich, dass die Ontologie Tillichs, die vom Menschen her entwickelt wird, letztlich immer zur *Theologie* führt und zur Theologie wird. Denn sie stellt die Frage nach dem „Sinn des Seins für uns“.²²

Damit deutet sich auch ein wesentliches Kontinuitätsmoment in Tillichs Gesamtwerk an: die Notwendigkeit einer allumfassenden anthropologischen Ontologie, die letztlich auf den transzendenten Gott verweist.

Dass *The Courage to Be* ganz von dem das Spätwerk prägenden Ontologie-Gedanken, der anthropologischen Ontologie abhängig ist, wird schon am groben Aufbau der Schrift deutlich: *The Courage to Be* beginnt mit den Kapiteln „1. *Being and Courage*“ und „2. *Being, Nonbeing, and Anxiety*“ und schließt mit dem Kapitel „6. *Courage and Transcendence (The Courage to Accept Acceptance)*“. Davon umschlossen sind die Kapitel „3. *Pathological Anxiety, Vitality,*

²¹ P. TILlich, Autobiographische Betrachtungen (engl. 1952), in: DERS., Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere (GW XII), Stuttgart 1971 (58–77), 70. Tillich schreibt mehr Aufsätze und Reden als Bücher, was Vorteile hat, denn „Reden und Essays können wie Bohrer sein, mit denen man in unberührtes Gestein eindringt. [...] Dadurch ergaben sich immer neue Entdeckungen [...]“ (P. TILlich, Autobiographische Betrachtungen [GW XII], 70), aber auch gewichtige Nachteile bei Schriften wie *Der Mut zum Sein* und „[s]elbst in einem organisch angelegten Werk wie meiner ‚Systematischen Theologie‘ findet sich ein gewisser Mangel an Konsistenz und an Genauigkeit in der Terminologie; verschiedene, manchmal einander entgegengesetzte Gedankengänge zeigen ihren Einfluß, und Begriffe und Argumente sind vorausgesetzt, die in anderen Werken behandelt worden sind.“ P. TILlich, Betrachtungen (GW XII), 71.

Gunther Wenz erkennt hier eine starke Ähnlichkeit zu Adorno (vgl. G. WENZ, Subjekt, 40 f): Auch bei ihm finde sich der essayistische Stil und auch bei ihm ist damit etwas Grundsätzliches nicht nur zum Arbeiten, sondern letztlich zum Denken des Autors ausgesagt. Wenz spricht in Anlehnung an Kudsus' Untersuchung von „Vorläufigkeit, Vervollständigungsbedürftigkeit und grundsätzliche[r] Unsicherheit aller Identifizierung“. G. WENZ, Subjekt, 41, mit Verweis auf H. KUDSZUS, Die Kunst versöhnt mit der Welt. Zu den literatursoziologischen Essays von Adorno, in: Über Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1968 (28–34), 32. Der Essay impliziert damit allerdings auch eine grundsätzliche Wahrheit über die Wirklichkeit, die Tillich ohne weiteres unterschreiben würde: Wenz spricht von Tillichs Betonung der „Irreduzierbarkeit des Geistes“ und der „Unabschließbarkeit seines Prozesses“, dem *Widerspruch*, der „nicht zur Ruhe [kommt]“ (nach WENZ gerade in der Frankfurter Zeit). Vgl. G. WENZ, Subjekt, 41 f.

²² Tillich bestimmt im ersten Band der *Systematischen Theologie* Theologie im Kontext des Verhältnisses von Philosophie und Theologie: „Philosophie und Theologie stellen die Frage nach dem Sein. Aber sie fragen danach von verschiedenen Ausgangspunkten her. Die Philosophie beschäftigt sich mit der Struktur des Seins an sich, die Theologie mit dem Sinn des Seins für uns.“ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, 30. S. A.2.2.2.

and Courage“, „4. Courage and Participation (The Courage to Be as a Part)“ und „5. Courage and Individualization (The Courage to Be as Oneself)“.²³ Man könnte hierbei vielleicht von einem „ontologischen Aufbau“ sprechen: Tillich führt mit der Schrift über die Frage von Mut und Angst im Horizont von Sein und Nichtsein zum *Gott über Gott* und zur transzendenten Wirklichkeit; der *Gott über Gott*, der Sein möglich macht und den Mut zum Sein gewährt.

Es gibt auch einen zweiten Weg, den Aufbau zu verstehen. Er lässt sich vielleicht als „wissenschaftstheoretisch inter- oder transdisziplinär“²⁴ beschreiben, was auch den konkreten Anlass der Schrift aufzeigt: *The Courage to Be* entsteht im Rahmen einer Vorlesungsreihe der „Dwight Harrington Terry Foundation Lectures on Religion in the Light of Science and Philosophy“. Diese soll dem Gründer zufolge eine „broadened and purified“ Religion ermöglichen, die wiederum auf Mensch und Gesellschaft zurückwirken könne.²⁵ Überdies ist Tillich der Meinung, das Thema „Mut“ sei bestens geeignet, um es aus mehreren Disziplinen zu beleuchten und in seine Ontologie einzuordnen.²⁶

In der Perspektive des wissenschaftstheoretischen Aufbaus beschäftigt sich Tillich in *The Courage to Be* zunächst mit klassischen *philosophischen* Entwürfen zum Thema des Mutes;²⁷ auch das Nichtsein und seine Bedeutung werden in einem philosophischen Abriss aufgezeigt.²⁸ Es folgt eine Analyse der Angst-Typen und ihrer Manifestationen in der *Geschichte*.²⁹ Im Anschluss geht es um die individuelle Manifestation der Angst, wobei die Erkenntnisse von (*Tiefen-*

²³ Hervorhebung von mir, S. J. I.-B.

²⁴ Welcher Begriff angemessen ist, wird später geklärt werden.

²⁵ „The deed of gift declares that ,the object of this foundation is not the promotion of scientific investigation and discovery, but rather the assimilation and interpretation of that which has been or shall be hereafter discovered, and its application to human welfare especially by the building of the truths of science and philosophy into the structure of a broadened and purified religion. The founder believes that such a religion will greatly stimulate intelligent effort for the improvement of human conditions and the advancement of the race in strength and excellence of character. [...]“ Die Erklärung folgt dem Index der hier verwendeten zweiten Auflage von *The Courage to Be*.

Tillich hielt die 27. Terry-Lecture vom 30. Oktober bis zum 2. November 1950. Vor ihm wurde u. a. Erich Fromm eingeladen. Vgl. CH. DANZ, Mut, 2.

²⁶ „I have chosen a concept in which theological, sociological, and philosophical problems converge, the concept of ,courage‘. Few concepts are as useful for the analysis of the human situation. Courage is an ethical reality, but it is rooted in the whole breadth of human existence and ultimately in the structure of being itself.“ P. TILlich, *The Courage to Be*, 1.

²⁷ Von Platon, Aristoteles, Stoa (insbesondere Seneca), Spinoza und Nietzsche u. a.

²⁸ Bei Augustin, Hegel, Schelling, Heidegger, Sartre u. a.

²⁹ Antike, Mittelalter und Moderne und ihre jeweils zentralen Ängste „Angst vor Schicksal und Tod“, „Angst vor Schuld und Verdammung“ und „Angst vor Leere und Sinnlosigkeit“. S. A.1.2.4.

Psychologie und *Biologie* maßgeblich miteinbezogen werden. Darauf folgen ein *historisch-soziologischer* Abriss zu „kollektiven“ Begegnungen der Angst mit Mut³⁰ und eine Darstellung zum Umgang mit der Angst im *Existentialismus*, besonders in der existentialistischen *Philosophie*. Ihre *theologische* (Auf-)Lösung erfährt die Thematik am Ende mit der Herausarbeitung des „Gott über Gott“.³¹

Die zwei Möglichkeiten, den Aufbau der Schrift zu lesen, konvergieren letztlich jedoch im folgenden Punkt: Die Erkenntnisse, das „Material“ der unterschiedlichen Disziplinen, die sich wiederum aus dem Fragenstellen des Menschen entwickeln, das Tillich mit der philosophischen Aufgabe identifiziert, werden in einer Ontologie erschlossen,³² die letztlich auf den Gott über Gott verweist – *The Courage to Be* ist also auch methodisch konsequent das, was in der *Systematischen Theologie* als *Korrelationsmethode* beschrieben wird:

Die Analyse der menschlichen Situation bedient sich des Materials, das die menschliche Selbstinterpretation auf allen Kulturgebieten verfügbar gemacht hat. Die Philosophie trägt dazu bei, ebenso die Dichtkunst, die dramatische und epische Literatur, die Psychotherapie und die Soziologie. Der Theologe ordnet diesen Wissensstoff in bezug auf die von der christlichen Botschaft gegebene Antwort. Im Lichte dieser Botschaft kann er seine Existenzanalyse machen, die tiefergründiger ist als die der meisten Philosophen. Trotzdem bleibt sie eine philosophische Analyse. Existenzanalyse, einschließlich der Entfaltung der in der Existenz liegenden Fragen, ist eine philosophische Aufgabe, [...].³³

Dass die immer stärkere Einbeziehung anderer Wissenschaften und ihrer unterschiedlichen Zugänge den späten Tillich nicht von seiner Betonung der *einen* Wirklichkeit abbringen, sondern ihn vielmehr darin bestärken, liegt vielleicht auch daran, dass Tillich sich bewusst solche Gesprächspartner anderer Wissenschaften sucht, die – zumindest in der Einschätzung Tillichs – selbst von dieser Prämisse ausgehen. Rollo May und Kurt Goldstein, die *The Courage to Be* maßgeblich beeinflussen, sind die besten Beispiele dafür: Der (Existenz-)Psychologe May, auf dessen Monographie *The Meaning of Anxiety* (1950) Tillich mit *The*

³⁰ Mut zum Sein in der (vorreformatrischen) Kirche und in Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus u. a. Der Begriff „kollektiv“ muss mit Vorsicht verwendet werden, denn es gibt Tillich zufolge kein gemeinsames kollektives Selbst. S. A.1.2.4.

³¹ Oder kürzer: Philosophie – Geschichte – Biologie und Psychologie – Geschichte – existentielle Philosophie und Theologie.

³² Wobei die Trennung von Philosophie und Ontologie hier auch eine künstliche ist. Nach Schüssler und Sturm ist Tillichs Philosophie eigentlich Ontologie. Vgl. W. SCHÜSSLER/E. STURM, Tillich, 34.

³³ P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 77 f. Eine weitere Definition lautet: „Beim Gebrauch der Methode der Korrelation schlägt die systematische Theologie folgenden Weg ein: Sie gibt eine Analyse der menschlichen Situation, aus der die existentiellen Fragen hervorgehen, und sie zeigt, daß die Symbole der christlichen Botschaft die Antworten auf diese Fragen sind.“ P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 76.

Courage to Be (1951) antwortet, versucht, Angst aus unterschiedlichen Disziplinen zu beleuchten. Er arbeitet dann eine konkrete Feldstudie zur Angst ein und geht dabei anthropologisch „von der existierenden Person in ihrem *ontologischen* Kontext aus [...]“.³⁴ Der Neurologe Goldstein vertritt Tillich zufolge in seinen Werken einen „monistischen“ Ansatz des Menschen. Dieser verhindere nicht nur einen Dualismus von Geistigem und Biologischem, sondern verweise letztlich auf das *Ganze*.³⁵ Und darum geht es Tillich.

Die skizzierte Entwicklung Tillichs im Zusammenhang der werkgeschichtlichen Einordnung von *Der Mut zum Sein* und die Überlegung zum zweidimensionalen Aufbau der Schrift im Horizont der einen transzendenten Wirklichkeit können mit Stefan Dienstbeck noch einmal anders beleuchtet werden. Dienstbeck unternimmt in seiner Dissertation den Versuch, die unterschiedlichen „Systemstadien“ Tillichs zu benennen und dabei die *Strukturen* der gesamten Theologie festzuhalten: Nach einer „wahrheitstheoretischen Fundierung“ des Systems mit dem *Absoluten* als Ausgangspunkt erfolgt Dienstbeck zufolge die „sinntheoretische Präzisierung“ (inklusive der Frage nach Rechtfertigung und Zweifel) in Tillichs Werk, bevor es letztlich zur „ontologischen Gestaltung“ des Systems kommt.³⁶ Trotz Wandlungen geht es Tillich Dienstbeck zufolge in den Systemfassungen doch immer „um die Verhältnisbestimmung von der Faktizität kontingenter Erfahrungsdaten und deren Möglichkeitsbedingungen.“³⁷

Transzendentalität, die „nicht eingeholt werden darf“,³⁸ wird dabei zum Schlüsselbegriff, weshalb Dienstbeck Tillichs Werk letztlich auch unter den Begriff „transzendente Strukturtheorie“ fasst.³⁹ Dabei könne man, das macht

³⁴ So W. SCHÜSSLER/E. STURM, Tillich, 73 (Hervorhebung von mir, S. J. I.-B.).

³⁵ Vgl. P. TILlich, Die Bedeutung Kurt Goldsteins für die Religionsphilosophie (engl. 1959), in: DERS., Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere (GW XII), Stuttgart 1971 (305–309), 306 f.

³⁶ Daran sind bei Dienstbeck auch die Titelüberschriften der Kapitel angelehnt. S. ST. DIENSTBECK, Transzendente Strukturtheorie.

Die grundsätzliche Dreiteilung findet man zuvor schon bei Ulrich Barth. Er spricht von den „drei Stadien“: „Der erste selbständige Systementwurf [gemeint ist: P. Tillich, Systematische Theologie (1913), in: DERS., Frühe Werke (EW IX), Berlin/New York 1998, 273–434] orientierte sich kategorial am Wahrheitsbegriff, die Schriften der frühen Reifezeit am Sinnbegriff, und das mit dem Exil einsetzende Spätwerk an der Ontologie.“ U. BARTH, Grundlagen, 90.

³⁷ ST. DIENSTBECK, Transzendente Strukturtheorie, 18.

³⁸ ST. DIENSTBECK, Transzendente Strukturtheorie, 465.

³⁹ „Betrachtet man die Systemstadien Tillichs in ihrer hier jeweils explizierten und interpretierten Form, so lässt sich Tillichs Theologie allgemein als *transzendente Strukturtheorie* beschreiben, d. h. Tillich ist es in seinem theologischen Bemühen darum zu tun, die Bedingungen der Möglichkeit von Selbst- und Weltvollzug bzw. allgemeiner gesprochen: von Seinsvollzug zu bestimmen. Dies ist jedoch letztlich nur in religiöser Form möglich, wobei die verschiedensten Systemstadien jeweils eine Erweiterung des untersuchten Spektrums die

Dienstbeck deutlich, keine stetige *Entwicklung* behaupten, die sich in der Spätphase Tillichs „vollende“, vielmehr müsse man diese Strukturen stets als *Perspektiven* lesen, die jeweils zentral seien.⁴⁰

The Courage to Be enthält diese Strukturen *in nuce* und trotz der Einordnung der Schrift in die letzte von der anthropologisch-onto-theologisch geprägten Schaffensphase Tillichs wird dies oft nicht herausgearbeitet, d. h. diese Einord-

transzendentalen Voraussetzungen betreffend darstellen: [...]“ ST. DIENSTBECK, *Transzendente Strukturtheorie*, 446 (Hervorhebung im Original).

Auf eine gewisse Vorsicht hinsichtlich der Nutzung des Begriffs *Transzendentalität* sei hier schon einmal hingewiesen, da sich Tillich kritisch mit der transzendentalen Tradition auseinandersetzt. S. hierzu A.3.2.

⁴⁰ Dienstbeck warnt zu Recht davor, die „ontologische Gestaltung“ als „Vollendung“ des Systems Tillichs zu betrachten. Auch diese sei eine Perspektive: „Da sich die Prinzipfassung damit ihrer absoluten Gestalt nähert, böte sich auch der Begriff der Vollendung für dieses Stadium an, der jedoch gleichfalls wie der der Präzisierung als nicht völlig zutreffend ausscheidet, weil das Vollendungsgeschehen im letzten Stadium ja erst im Anheben begriffen angeschaut wird und nicht die Vollendung einer Synthesis von Abstraktheit und Konkretheit thematisiert. Genau Letzteres würde nämlich der Vollendungsbegriff implizieren, der unweigerlich die Vorstellung einer Klimax evoziert, die mit dem Momentbegriff, der auch für das dritte Systemstadium anzusetzen ist, schlechterdings nicht harmonisieren könnte. Aber auch die absolute Gestaltung des Prinzips ist konkrete Perspektive, selbst wenn sie vorstellig zu machen sucht, was sich dem reflexiven Vollzug zu entziehen beginnt, nämlich die Synthese von abstrakt und konkret in und trotz ihrer polaren Differenz. Genau dies *ansichtig* zu machen, ist nun aber die Perspektivität des ontologischen Stadiums.“ ST. DIENSTBECK, *Transzendente Strukturtheorie*, 454 (Hervorhebung im Original).

Dass eher von Perspektiven als von Entwicklungen gesprochen werden sollte, kann man auch bei Phasen Tillichs sehen, die eher „religionsphilosophisch“ ausgerichtet sind. Vgl. z. B. W. SCHÜSSLER/E. STURM, Tillich, 44.

Gunther Wenz sieht auch keine großen Brüche in Tillichs Werk. Ihm zufolge kann Tillichs gesamtes Werk dabei mit den Schlüsselbegriffen „Subjekt“ und „Sein“ und ihrem engen Zusammenhang, letztlich ihrer *Einheit* gedeutet werden. Vgl. G. WENZ, Subjekt, 13 f. Er versteht die Begriffe als „Grenzmarken der Theologie Paul Tillichs [...] deren Entwicklung von den an der Subjektivitätsproblematik des transzendentalen Idealismus orientierten Anfängen hin zur seinsmetaphysischen Konzeption der Spätzeit [verläuft].“ G. WENZ, Subjekt, 13. Gerade auch die Pneumatologie Tillichs in der Spätphase zeige, dass es sich immer um diese Begriffe drehe und das Subjekt später nicht durch die Ontologie verdrängt werde: „Die Tendenz der Argumentation zum Pneumatologischen zielt auf das Zusichkommen des Sein-Selbst im Subjekt.“ G. WENZ, Subjekt, 13 f. Die Begriffe bestimmen seit den Anfängen Tillichs Werk, so dass es in diesem keine Brüche gibt, sondern eher Akzentverschiebungen. Vgl. G. WENZ, Subjekt, 48 f. in Bezug auf die Frage, ob es z. B. mit der Exilszeit die große Wende in Tillichs Denken gab.

Von Akzentverschiebungen spricht auch W. Schüssler. Er sieht die größte in der Hinwendung zur existentialistischen Philosophie, vgl. W. SCHÜSSLER, Tillichs ‚existentialistic turn‘. Seine Wende von der Transzendentalphilosophie zur Existenzphilosophie in der Zeit des Übergangs von Deutschland in die USA, in: CH. DANZ/W. SCHÜSSLER (Hg.) *Paul Tillich im Exil* (Tillich Research 12), Berlin/Boston 2017, 323–345.

nung nicht immer plausibel gemacht: Sie gilt vielen in erster Linie als kluge, zeitdiagnostische Schrift, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Zwar wird die Schrift in das *System* des Spätwerks eingeordnet, aber es wird selten aufgezeigt, dass sie selbst etwas zu diesem beiträgt. Dabei kann Tillich durch die Analyse der Angst, die diejenige in der *Systematic Theology* weiterführt, das von ihm dargestellte System sogar erstmals bestätigen. Es ist wiederum seinem essayistischen Stil⁴¹ geschuldet, dass, wie sich zeigen wird, Tillich das selbst nicht hinreichend explizit macht. Doch Angst als erfahrenes, erlebtes Gefühl, das sich im individuellen und kollektiven Bereich – auch historisch – jeweils ganz unterschiedlich und durch verschiedene Medien repräsentiert und daher in vielen Disziplinen eine Rolle spielt, verweist auf die transzendente Struktur der Wirklichkeit, der wiederum die Disziplinen untergeordnet sind.⁴² Sein und Sinn, die auf das Sein-Selbst zielen, die jede Disziplin bestimmen und die Tillich deshalb schon früh in Form seiner wissenschaftstheoretischen Überlegungen einordnet, können durch die Größe Angst, die im Menschen wahrgenommen wird, erstmals wirklich zusammengeführt werden.

Die Forschung sieht keine fundamentalen Brüche in der Entwicklung Tillichs. Tillich nimmt vielmehr unterschiedliche Perspektiven ein, indem er verschiedene philosophische, theologische, aber auch naturwissenschaftliche Gesprächspartner rezipiert. Das Spätwerk steht unter der Perspektive der „anthropologischen Ontologie“. Tillich entwickelt diese im Zuge seiner intensiven Beschäftigung mit Heidegger in den 1930er Jahren, konkretisiert sie spätestens seit der USA-Zeit und integriert dabei frühere Perspektiven (z. B. wissenschaftstheoretische Überlegungen). *The Courage to Be* fällt in diese letzte Schaffensphase. Obwohl die Forschung erkannt hat, dass die Schrift keinen Fremdkörper im Spätwerk darstellt, wird ihre Wechselwirkung mit der „anthropologischen Ontologie“ noch nicht genügend beachtet. Der nachfolgende Befund (A.1.2.) und die Kontextualisierung (A.2. u. A.3.) werden aber zeigen, dass die anthropologische Ontologie in *The Courage to Be* geradezu kulminiert. Anhand der durch den Menschen wahrgenommenen Angst und nur anhand dieser zeigt Tillich, dass die Wirklichkeit so ist, wie sie ist. Angst fungiert so als *erfahrungsabhängige* Zugangsweise zur Wirklichkeit, als *Wahrnehmung der Wirklichkeit*.

⁴¹ Der Stil beschränkt sich nicht auf Essays – es ist Tillichs Arbeitsmethode. Vgl. P. TILICH, *Betrachtungen* (GW XII), 70 f.

⁴² Hier erkennt man Tillichs frühe Entwicklung eines Wissenschaftssystems, das in der letzten Schaffensphase anhand des Untersuchungsgegenstands Angst konkret wird. Tillich schreibt *Das System der Wissenschaften* bereits 1923. S. dazu A.3.1.

1.2. Facetten des Angstbegriffs in *The Courage to Be* – Befund

Bei der folgenden Untersuchung des Angstbegriffs in *The Courage to Be* wird dem englischen Original der Vorrang gegeben. Tillich lebt, als die Monographie erscheint, schon seit knapp zwanzig Jahren in den USA, hat seine Sprachbarrieren inzwischen überwunden und kann das, was er sagen will, in englischer Sprache mitteilen.⁴³ Die deutsche Übersetzung⁴⁴ wird aber hinzugezogen, gerade dann, wenn es um zentrale Begriffe der Angstbestimmung geht, bei denen die deutsche Übersetzung möglicherweise Aufschluss über ihre Bedeutung geben könnte.⁴⁵

Die eigentliche Beschäftigung mit Angst umfasst in *The Courage to Be* ca. fünfzig Seiten, macht also annähernd ein Viertel der Schrift aus und befindet sich hauptsächlich in den Kapiteln „3. Being, Nonbeing, and Anxiety“ und „4. Pathological Anxiety, Vitality, and Courage“.

Die folgende Untersuchung des Angstbegriffs orientiert sich an den Gesichtspunkten: Grund der Angst; Furcht und Angst; die drei Angsttypen – Angst und Anthropologie; Angstzeiten – Angst und Geschichte; pathologische und existentielle Angst; Angst und Mut; Angst und Gott.⁴⁶ Diese Gesichtspunkte sind an Tillichs Vorgehen angelehnt, so dass es sich zunächst größtenteils um eine kurssorische Analyse des Angstbegriffs dieser Seiten handelt. Die Analyse ist weitgehend synchron angelegt und wird nur an einigen Stellen diachron u. a. anhand der notwendigen begrifflichen Voraussetzungen, die aus der *Systematic Theology* bzw. ihrer deutschen Übersetzung erschlossen werden müssen, vertieft.

⁴³ Das war in den ersten Jahren nach Tillichs Immigration in die USA noch nicht der Fall (S. dazu u. a. R. MAY, Paulus. *Reminiscences of a Friendship*, London 1974, 5 f).

⁴⁴ Die deutschen Übersetzungen stammen von Gertie Siemens (P. TILlich, *Der Mut zum Sein*, dt. Übersetzung von G. SIEMENS, Stuttgart 1953; Hamburg 1965) und Ingeborg C. Henel (P. TILlich, *Der Mut zum Sein*, dt. Übersetzung von I. C. HENEL, in: DERS., *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie* [GW XI], Stuttgart 1969, 13–139), wobei letztere auch die Grundlage für die jüngste Ausgabe bildet: P. TILlich, *Der Mut zum Sein*, übers. von I. C. HENEL, Berlin/München/Boston 2015. Diese Ausgabe wird auch in dieser Arbeit verwendet.

⁴⁵ Der Fall ist etwas anders gelagert als bei der Übersetzung der *Systematic Theology* ins Deutsche. Hier scheint der deutschen Übersetzung der Vorrang bei Unterschieden zu gebühren, da Tillich stärker eingegriffen hat, um seine Gedanken zu präzisieren (vgl. F. W. GRAF, *Zur Publikationsgeschichte von Paul Tillichs „Systematic Theology“*. Teil 1, in: JHMTh/ZNThG, Bd. 23,2, 2016 [192–217], 192).

Dem genauen Hintergrund zur Entstehung kann noch nicht nachgegangen werden. Friedrich Wilhelm Graf erklärt, dass die „für Tillichs erfolgreichstes Buch einschlägigen Boxes in The Yale University Press Records“ noch bis 2025 unter Verschluss seien. F. W. GRAF, *Publikationsgeschichte*, 203.

⁴⁶ In den Kapiteln A.1.2.1.–A.1.2.7.

Der ontologische und anthropologische Rahmen der Angsttheorie gerade des ersten Bandes der *Systematic Theology* bzw. der *Systematischen Theologie*, der in *The Courage to Be* vorausgesetzt wird, wird dann später genauer analysiert (A.2.1.).

1.2.1. Grund der Angst

Ein Ziel des Werkes, das Tillich explizit nennt, ist die Entwicklung einer „Ontology of Courage“ und einer „Ontology of Anxiety“.⁴⁷

Nachdem Tillich im ersten Kapitel⁴⁸ eine begriffsgeschichtliche Analyse von *courage* anhand der deutschen Worte „tapfer“ und „mutig“ vorgenommen, einen philosophiegeschichtlichen Abriss des Mutes von Platon bis Nietzsche geboten und seine *ethische* und *ontologische* Dimension und somit auch eine Ontologie des Mutes festgestellt hat, kommt er im zweiten Kapitel explizit auf die Angst zu sprechen.

Er will zunächst eine „Ontology of Anxiety“ begründen, die sich aus der Analyse des *nonbeing* ergibt. Denn der Begriff *courage*, den Tillich als „self-affirmation ‚in spite of‘“ definiert,⁴⁹ als Bejahung des Seins, steht in unauflösbarer Verbindung zum Gegenstück dieser Bejahung:

Speaking of courage as a key to the interpretation of being-itself, one could say that this key, when it opens the door of being, finds, at the same time, being and the negation of being and their unity.⁵⁰

Es handelt sich um eine Korrelation von Angst und Mut.⁵¹ Hat die Ontologie des Mutes das Sein zum Gegenstand, muss die Ontologie der Angst zunächst auch

⁴⁷ Vgl. u. a. P. TILlich, *The Courage to Be* (1952), New Haven/London 2000, 64.

⁴⁸ Vgl. P. TILlich, *The Courage to Be*, 1–31 („1. Being and Courage“).

⁴⁹ P. TILlich, *The Courage to Be*, 151 u. a.

⁵⁰ P. TILlich, *The Courage to Be*, 32.

⁵¹ Die Methode der Korrelation, die Tillich in seiner *Systematic Theology* dem theologischen System zugrundelegt (s. dazu A.2.3.), spiegelt sich auch hier wider: Mut und Angst verhalten sich wie Antwort und Frage zueinander, allerdings nicht ganz analog: Da auch viele Formen des Muts letztlich als unzureichend festgestellt werden, „teilt sich die Antwort-Seite ihrerseits in die Gegenüberstellung von Fragen und ‚der Antwort‘ auf.“ K. GLÖCKNER, *Personsein als Telos der Schöpfung. Eine Darstellung der Theologie Paul Tillichs aus der Perspektive seines Verständnisses des Menschen als Person* (Tillich-Studien, Bd. 15), Münster 2004, 89. Glöckner zufolge wird aber nicht nur die Methode der Korrelation angewendet, sondern gerade in der Verwendung in *Der Mut zum Sein* zeige sich, was Korrelation wirklich bedeute: In der Beschreibung des Muts mit seinen zwei polaren Elementen, nämlich einem *ontologischen* und einem *ethischen*, könne man „den Schlüssel für ein Verständnis seiner Methode der Korrelation überhaupt“ (K. GLÖCKNER, *Personsein*, 90) erkennen. Für Glöckner bestätigt sich in *Der Mut zum Sein* seine zentrale These, dass man die Korrelation von Frage

Analyse des *nonbeing* sein. So beginnt Tillich mit einer kurzen Geschichte des Nichtseins in philosophischen und theologischen Systemen, wobei Heidegger und Sartre herausragen, da sie das *nonbeing* erstmals „in the center of their ontological thought“⁵² überführt hätten.⁵³ Dabei ist *nonbeing* nicht ein dem Sein gleichwertiges „concept“, es sei vielmehr „the negation of every concept“.⁵⁴

Dass Tillich keinen Dualismus von Sein und Nichtsein vertritt, macht er ferner dadurch deutlich, dass er das Verhältnis von *nonbeing* und *being* als *Umarmung* jenes durch dieses beschreibt.⁵⁵ Dabei zeigt sich zum einen, dass Tillich ein *meontisches nonbeing* im Sinn hat, das in dialektischer Beziehung zum Sein steht,⁵⁶

und Antwort bei Tillich als Korrelation von *moralischem Imperativ* und *Rechtfertigung* verstehen müsse: „Tillichs Begriff des moralischen Imperativs verstehe ich als eine Beschreibung, wie dem Menschen der Anspruch, Person zu sein, unausweichlich, nämlich als eine im Sein beschlossen liegende Forderung, begegnet. Die Rechtfertigung interpretiere ich als das Geschehen, in dem sich von Gott her der Anspruch dieses Imperativs, d. h. das Personsein des Menschen schöpferisch erfüllt. Dabei vertrete ich die Überzeugung, dass Tillichs Theologie eine Entfaltung der Rechtfertigungslehre ist [...] interpretiert als ein personenkonstituierendes Geschehen.“ K. GLÖCKNER, Personsein, 4. Zu Glöckners These s. auch A.2.3.

⁵² P. TILlich, *The Courage to Be*, 33.

⁵³ Vgl. P. TILlich, *The Courage to Be*, 32–34. Das *nonbeing* habe Aristoteles zu seiner Unterscheidung von Form und Materie geführt und Augustin habe nie eine „ontological interpretation of human sin“ leisten können ohne die Erkenntnis des *nonbeing*. Im Kontext des Kapitels „Courage and Individualization“, in dem Tillich sich ausführlich dem Existentialismus widmet, da dieser das Nichtsein mutig auf sich nehme, wird die Bedeutung des *nonbeing* in weiteren Konzepten beleuchtet, beispielsweise in dem Hegels. Vgl. P. TILlich, *The Courage to Be*, 134.

⁵⁴ P. TILlich, *The Courage to Be*, 34.

⁵⁵ Tillich spricht von „embrace“, vgl. P. TILlich, *The Courage to Be*, 34, der deutsche Text (P. TILlich, *Der Mut zum Sein*, Berlin/Boston 2015) verwendet „einschließen“, vgl. P. TILlich, *Der Mut zum Sein*, 34.

⁵⁶ In der *Systematischen Theologie* geht Tillich auf die Unterscheidung von *ouk on* und *me on* dezidiert ein und beschreibt, in welcher Form des Nichtseins der *ex-istierende* und damit *heraus-stehende* Mensch sich befinde. Tillich zufolge steht der Mensch einerseits aus dem absoluten Nichtsein (*ouk on*) heraus, da er aber andererseits mit seinem *Ex-istieren* zugleich in etwas stehen *muß*, aus dem er herausstehen *kann*, ist er auch von relativem Nichtsein umgeben. Vgl. P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I, 220 f. Diese Bestimmung ist aber äußerst problematisch. Warum es doch ein Nichtsein geben kann, das überhaupt keine Beziehung zum Sein hat, leuchtet im Kontext von Tillichs Ontologie nicht ein. Dass das *ouk-ontische* Nichtsein für Tillich auf die *Endlichkeit* (*finitude*) rekurriert und das *me-ontische* die *Aktualisierung* der Existenz meint, so dass Dienstbeck auch von einer „Subkategorie“ dieser von jener sprechen kann (vgl. ST. DIENSTBECK, *Existenz*, 150 f), ist eine Zuordnung, mit der Tillich zwar den Wert beider Nichtseins-Typen und Nichtseins-Traditionen für die menschliche Existenz zu rechtfertigen versucht, aber ich meine, dass man dies über die *meontische* und somit *dialektische* Nichtseinsbestimmung, wie sie sich auch oben zeigt, allein einholen könnte. Auch Henel geht vom *meontischen* Nichtsein bei Tillich aus, das es auch verhindere, sich ein Gegenprinzip zu Gott vorzustellen: Die *Zweiheit* muss in Gott selbst

das Sein sogar bestimmt,⁵⁷ zum anderen verweist die „metaphorische“ Beschreibung bereits hier auf die Priorität des *being*, das sich gegen das in ihm enthaltene *nonbeing* stets selbst behaupten, ihm *schöpferisch* begegnen muss, was wiederum als *courage* bezeichnet werden kann.⁵⁸

Von dieser Bestimmung aus kann Tillich nun erstmals Angst definieren: Angst ist *existential awareness*, also Wahrnehmung oder Bewusstsein (die dt. Übersetzung spricht hier von „Gewahrwerden“; ebenso die in der *Systematischen Theologie*)⁵⁹ des *nonbeing*:

The first assertion about the nature of anxiety is this: anxiety is the state in which a being is aware of its possible nonbeing. The same statement, in a shorter form, would read: anxiety is the existential awareness of nonbeing.⁶⁰

Angst, hier noch nicht differenziert in ihre existentiellen und pathologischen Formen oder in Furcht und Angst, verweist auf *mögliches* Nichtsein und damit auch auf Nichtsein selbst. *Nonbeing* des Menschen meint ganz konkret die Möglichkeit zu sterben, die Endlichkeit,⁶¹ die auch wirklich Endlichkeit ist: „It is the anxiety of nonbeing, the awareness of one’s finitude as finitude.“⁶²

Der Grund der Angst, den Tillich hier beschreibt, deckt sich mit der Beschreibung des „metaphysische[n] Schock[s]“ des ersten Bandes in der *Systematischen Theologie*.⁶³ Der existierende und damit buchstäblich aus dem Sein „heraus-

sein. Dass sich Tillich dabei auf den *Existentialismus* berufe, beruhe Henel zufolge auf einer Fehleinschätzung, denn bei Heidegger, Jaspers u. a. sei das Nichtsein keines, das noch mit dem Sein verbunden sei, *Substantialität* besitze. Hier erkenne man deutlich Idealismus, nicht Existentialismus. Vgl. I. C. HENEL, Philosophie und Theologie im Werk Paul Tillichs, Frankfurt am Main/Stuttgart 1981, 17–19. Hier zeigt sich ferner ein Grundproblem Tillich’scher Ontologie, auf das z. B. A. Thatcher aufmerksam macht: Tillichs Versuch, idealistische Dialektik und zugleich ein nicht-dialektisches, platonisches Verständnis von Ontologie zu behaupten, führt zu Widersprüchen. S. A.2.3.

⁵⁷ S. A.1.2.7.

⁵⁸ Vgl. P. TILlich, *The Courage to Be*, 34.

⁵⁹ Vgl. P. TILlich, *Der Mut zum Sein*, 35. Vgl. DERS., *Systematische Theologie*, Bd. I, 79. Über die Übersetzung und das Verständnis von *awareness* wird noch zu sprechen sein.

⁶⁰ P. TILlich, *The Courage to Be*, 35.

⁶¹ Vgl. P. TILlich, *The Courage to Be*, 35.

⁶² P. TILlich, *The Courage to Be*, 36. Man wird an Tillichs Definition „Endlichkeit eint Sein mit dialektischem Nichtsein“ denken müssen (P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I, 222), an die Formel: „Sein durch Nichtsein begrenzt ist Endlichkeit“ (P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I, 222) oder auch die letztliche Identifikation von Endlichkeit mit der Drohung des Nichtseins. Vgl. P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I, 224. Dies tut Tillich in *The Courage to Be* nur indirekt. Auch wird die Endlichkeit nicht weiter bestimmt, wie es in der *Systematischen Theologie* geschieht.

⁶³ Vgl. P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I, 193.

stehende“ Mensch⁶⁴ könnte auch nicht sein, er ist endlich und das weiß er. Das führt zu dem Zustand, den man Angst nennt.⁶⁵ Und zwar notwendigerweise, wie Wenz prägnant festhält:

Indem das Endliche seiner Endlichkeit als solcher gewahr wird, ängstigt es sich und wird von einem nihilistischen Schauer drohenden Nichtseins erfasst. Dabei kann die Frage nicht sein, ob man sich ängstigt oder nicht. Diese Alternative steht nicht zur Wahl, denn Angst ist mit dem Bewusstsein des Endlichen als eines Endlichen alternativlos verbunden.⁶⁶

Die fortwährende Betonung der Angst als ontologische Größe und ihre Beschreibung als *awareness* oder *state of awareness* machen dabei deutlich, dass Angst keine Folge der Entfremdung des essentiellen Seins, nicht Folge der Sünde ist,⁶⁷ sie gehört vielmehr von Beginn an zum Menschen, es ist „die menschliche Situation selbst [...] die Angst erzeugt.“⁶⁸

Dabei ist es nicht nur der biologische Tod, der mit der Drohung des *nonbeing* identifiziert werden könnte: In der Beschreibung der *Angsttypen* im übernächsten Unterkapitel zeigt sich, dass das *nonbeing* drei Ängste verursacht und Angst wiederum die drei Bedrohungen wahrnimmt: Der Mensch in seiner nach Tillichs Anthropologie triadischen Struktur ist *ontisch*, *moralisch* und *spirituell* durch das *nonbeing* bedroht bzw. in seiner ontischen, moralischen und spiritu-

⁶⁴ Vgl. P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, 237.

⁶⁵ Vgl. P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, 222–225.

⁶⁶ G. WENZ, *Courage to Be*. Zu Paul Tillichs gleichnamiger Schrift, in: DERS. (Hg.), *Existenzangst und Mut zum Sein* (Eugen-Biser-Lectures, Bd. I), Göttingen 2014 (108–113), 109.

⁶⁷ Schöpfung und Sünde *koinzidieren* bei Tillich. Vgl. P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. II, 46–52. „Die Schöpfung ist gut, aber sie ist reine Potentialität. Wird sie aktualisiert, so verfällt sie durch Freiheit und Schicksal der universalen Entfremdung.“ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. II, 52. Es gibt keinen „moment *in time*“ für den Fall. Vgl. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. II: *Existence and the Christ*, Chicago 1957, 41 (Hervorhebung im Original). Dieser Aspekt seiner Theologie ist schon kritisiert worden. Tillich ist es aber wichtig, dass Schöpfung und Fall nicht miteinander *identifiziert* werden, er verteidigt die christliche Grundaussage von der „guten Schöpfung“. Der Mensch entfremdet sich fortlaufend, es ist aber nicht „notwendig“. Das zeigt nicht zuletzt die Möglichkeit der *Heilung* an, die sich auch fragmentarisch im Leben ereignet. Tillich beschreibt das beispielsweise in der *Karen Horney Memorial Lecture*. Vgl. P. TILlich, *What Is Basic in Human Nature* („Karen Horney Memorial Lecture“, 1963), in: P. LEFEVRE (Hg.), *Paul Tillich. The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis, and Religion*, Chicago 1984 (184–191), 189. In der *Systematic Theology* spricht Tillich davon, dass es sich um keine „logical coincidence“ handelt. Vgl. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. II, 44.

⁶⁸ W. SCHÜSSLER/E. STURM, Tillich, 164. Vgl. auch W. SCHÜSSLER/E. STURM, Tillich, 72. „Diese Angst [sterben zu müssen] ist potenziell gegenwärtig in jedem Augenblick. Sie durchdringt das Ganze des menschlichen Seins. Sie formt Seele und Körper und bestimmt das geistige Leben; sie gehört zum geschöpflichen Charakter des Seins und ist keine Folge der Entfremdung.“ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, 227.

ellen *self-affirmation* (im dt. „Selbstbejahung“). Die Ängste zeigen die jeweilige Bedrohung an.⁶⁹

Die Ontologie der Angst und die Ontologie des Mutes sind ineinander verwoben, doch sind sie nicht gleichwertig. Zunächst ist das *nonbeing* nicht Gegenmacht des Seins: was bis jetzt nur angedeutet wurde, wird im Unterkapitel der „Types of Anxiety“ weiter bestimmt: Das *nonbeing* ist dem Sein letztlich zweifach untergeordnet: Denn *nonbeing* kann nur das *being* bedrohen, das immer schon vorhanden ist, weshalb es einen anderen, subordinierten ontologischen Status hat, und es kann ferner gar nicht ohne das *being* begrifflich bestimmt werden: Selbst habe es keine „quality“, keine „difference“ an sich.⁷⁰

Auch Mut und Angst sind keine gleichwertigen Größen, die aus Sein und Nichtsein abgeleitet werden könnten. Das wäre ein Kategorienfehler. Mut ist die Bejahung des Seins trotz der Bedrohungen durch das Nichtsein und wird aus dem Sein-Selbst gespeist, so Tillichs Bestimmung des Mutes. Durch Angst hingegen wird die Bedrohung angezeigt. Tillich spricht zunächst vom „state“, in dem die Bedrohung wahrgenommen wird, im nächsten Satz identifiziert Tillich dann jedoch Angst und die *awareness des nonbeing* miteinander. Ähnliche Formulierungen finden sich in der *Systematic Theology*: „Finitude in awareness is anxiety.“⁷¹

Dabei ist es eben eine *existential awareness*, die Tillich sogleich vor Missverständnissen schützen will: „Existential“ meine nicht ein „abstract knowledge of nonbeing“, nicht ein Wissen um den Tod als *allgemeine* Möglichkeit, sondern um den Tod als *meine* Möglichkeit. Es geht darum, dass „nonbeing is a part of one's own being.“⁷²

Was mit „existential“ hier nur angedeutet wird, wird im Kontext der „existentialist forms“ des Muts in einem späteren Kapitel ausgeführt: Eine existentielle Haltung (= attitude) meine so:

participating in a situation, especially a cognitive situation, with the whole of one's existence. This includes temporal, spatial, historical, psychological, sociological, biological conditions.⁷³

Und durch die existentielle Partizipation werde man selbst und das, an dem man partizipiert, verändert.⁷⁴

⁶⁹ Vgl. P. TILlich, *The Courage to Be*, 40 f; DERS., *Der Mut zum Sein*, 38 f.

⁷⁰ Vgl. P. TILlich, *The Courage to Be*, 40.

⁷¹ P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I: Reason and Revelation. Being and God, Chicago 1951, 191. Tillich kann auch von *self-awareness* sprechen: „Anxiety is the self-awareness of the finite self as finite.“ P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, 192. Dabei soll „self“ hier sicherlich nur das zweite „self“ betonen. Häufiger fällt der Begriff „awareness“ ohne die Vorsilbe.

⁷² P. TILlich, *The Courage to Be*, 35.

⁷³ P. TILlich, *The Courage to Be*, 124.

⁷⁴ Vgl. P. TILlich, *The Courage to Be*, 124.