

Stefan Dienstbeck

Von der Sinntheorie zur Ontologie. Zum Verständnis des Spätwerks Paul Tillichs

Zusammenfassung: Das theologisch-religionsphilosophische Werk Paul Tillichs stellt einen der größten und gegenwartsrelevantesten Systementwürfe im 20. Jahrhundert dar. Gerade mit den neu- und teilweise erstmals entdeckten und edierten frühen Schriften Tillichs verbindet sich die Frage nach der Konsistenz des Tillich'schen Lebenswerks. Insbesondere die in Deutschland angefertigten Beiträge Tillichs gelten in der heutigen Forschung als dem Spätwerk qualitativ überlegen. Doch ist das Spätwerk Tillichs tatsächlich so aporiebehaftet, wie an mancher Stelle gelesen werden kann? Lässt sich Tillichs spätes und bekanntestes Werk auch anders interpretieren? Der Beitrag versucht die Konsistenz der Tillich'schen Theologie unter Zuhilfenahme einer Gesamtdeutung des Oeuvres Tillichs anzudenken.

Summary: The theological-philosophical works of Paul Tillich are among the best and most up-to-date system designs of the 20th century. Especially Tillich's early writings, which in parts are newly or even the first time edited, raise the question if Tillich's lifework is consistent. In particular, today's researchers consider Tillich's German works of higher quality than his later writings. Thus, are the latter works really so aporetic as some claim? Is there another way to explain Tillich's late and most popular writings? This article tries to contemplate the consistency of Tillich's theology by interpreting Tillich's lifework as a whole.

DOI 10.1515/nzsth-2015-0003

Systematische Theologie hat es bereits in der Selbstbezeichnung mit theologischen Systemen zu tun. Deren Qualitätsmarke lässt sich in der Konsistenz des Systems selbst ausmachen. Dies meint, dass sowohl logischer Aufbau und lückenloses Ineinandergreifen der Einzelbausteine genauso vorausgesetzt werden wie ein das gesamte System überspannendes Prinzip. Dabei müssen Variation und Flexibilität in Detailfragen auf die Prinzipialität des Systemaufbaus abge-

Stefan Dienstbeck: Ludwig-Maximilians-Universität München,
Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene, Geschwister-Scholl-Platz 1,
D-80539 München, Stefan.Dienstbeck@evtheol.uni-muenchen.de

stimmt sein. Solche Anforderungen, wie sie das logische Denken an einen als gelungen zu bezeichnenden Systementwurf stellt, sind mithin erheblich und schon auf ein einziges System bezogen kaum erfüllbar. Wie sich erst das Bild gestaltet, sofern man auf das Lebenswerk eines theologischen oder philosophischen Denkers blickt, offenbart die Anzahl der Sekundärliteraturtitel zu allen Persönlichkeiten der Geistesgeschichte in frappierender Klarheit: Gerade die prinzipiell geforderte Eindeutigkeit in systematischer Hinsicht scheint angesichts diverser Deutungsmodelle stark zu verschwimmen, ja im Meinungsgros der Analysten unterzugehen. Dies verwundert schon deshalb nicht, weil der Anspruch eines Gesamtsystems notwendig mit der Möglichkeit von Missverständnissen verbunden ist – zu viel muss systematisch verarbeitet werden, als dass unmittelbare Klarheit an jeder Stellschraube des Systems herrschen könnte.

Sind daher kritische Anmerkungen oder gar systemdestruierende Momente zu jedem System leicht zu eruieren, so erweist es sich als das anspruchsvollere und deutlich konstruktivere Unternehmen, sich in den Umkreis der Stärke eines Systems zu stellen. Ein solches Unterfangen schließt freilich kritische Bewertung nicht nur nicht aus, sondern gerade ein. Erst auf der Basis von System-schalt- und -schwachstellen, also im Rekurs auf die neuralgischen Punkte, lässt sich der Wert eines Systementwurfs angemessen würdigen. Zur konstruktiven Systembeschreibung bedarf es demnach gerade einer Kombination von Kritik im Einzelnen und darauf aufbauender Deutung des Systems im Ganzen. Anders wird man weder des Systems noch der eigenen kritischen Einwände gerecht, weil ansonsten Letztere von außen herangetragen scheinen und nicht genetisch dem beurteilten System selbst entspringen.

Besonders fraglich erscheint ein Systemkonstrukt, das von einem Denker stammt, der zuvor in anderer Weise an die Systementwicklung herangegangen ist. Wenn dann noch der neue Systemgedanke explizit zu vorhergehenden Systemgebäuden in Widerspruch zu stehen scheint, stellt sich unweigerlich die Frage nach der Konsistenz und Prinzipientreue eines Systematikers, sofern er seine vorherigen Entwürfe nicht als Verfehlungen beurteilt. Im Falle Paul Tillichs hat insbesondere seine prominenteste Systemfassung nicht nur Lob und weithin sich erstreckende Akzeptanz hervorgerufen, sondern auch und gerade die Kritik der Fachwissenschaftler auf sich gezogen. Der späten Theologie Tillichs, welche sich ontologisch geriert, wird zumeist in der gegenwärtigen Forschungsdebatte mit Skepsis begegnet. Der wiederentdeckte frühe Tillich und der Tillich der zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts gelten hingegen als die starken Momente im Lebenswerke Paul Tillichs. Demgegenüber sei die Ontologie eher ein erratischer Block im bis dahin idealistisch-sinntheoretischen Oeuvre Tillichs oder gar ein Rückfall hinter die Prämissen und Anliegen früherer Jahre. Manifest wird diese Annahme am Begriff des Seins, der das Tillich'sche Spätwerk

bestimmt. Ontologie komme einem metaphysischen Unterfangen gleich und tendiere zu Positivität, die gerade in der mittleren Werkphase Tillichs mit dem prinzipiellen Zweifel an aller Setzung einer rigorosen Kritik unterzogen wurde.¹ Der ins Prinzip aufgenommene Zweifel komme nicht umhin, jedwede Form von Setzung zu hinterfragen und als problembehaftet dergestalt zu kritisieren, dass in Zweifel Stehendes niemals mit dem Absoluten identifiziert werden könne.² Demgegenüber wirkt die Tillich'sche Identifikation des Seins-Selbst mit Gott, welche zudem nach Tillichs eigener Aussage unsymbolisch erfolge,³ als Wiederkehr der Metaphysik im Gewande des Seinsbegriffs.

Bereits Falk Wagner hat mit seinem prominenten und gleichnamigen Beitrag die Theologie Tillichs als »[a]bsolute Positivität«⁴ bezeichnet, was nicht zuletzt aus der ontologischen Skizze resultiert, die Tillich in seinem Spätwerk vorlegt. Damit hat Wagner ohne Zweifel die Problemstelle der Tillich'schen Theologie ausfindig gemacht und sie zum Duktus des prinzipiellen Agierens Tillichs erhoben. Allerdings bleibt Wagner selbst nicht bei der Aporetik des ontologischen Ansetzens bei Tillich stehen, sondern verweist auf die bei Tillich vorhandene prinzipielle Dynamik, die das Prinzip vor Positivität bewahren soll, was nach Wagners Urteil jedoch misslingt.⁵ Doch muss bei diesem Tillichs System letztlich der Aporetik überantwortenden oder es in die metaphysische Schublade sortierenden Schluss stehengeblieben werden? Bietet sich aus Tillichs System und Prinzip heraus ebenfalls die Möglichkeit, die Stärke Tillich'scher

1 Vgl. etwa Tillichs Aussage im Briefwechsel mit Emanuel Hirsch aus dem Jahr 1917, wonach er den Satz Kählers akzeptiere, dass das Absolute ein Götze sei (vgl. Paul TILlich, Briefwechsel mit Emanuel Hirsch [1917/1918], in: DERS., EW VI: Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche, hg. von Renate ALBRECHT und René TAUTMANN, Frankfurt a. M. 1983, 95–136, hier: 99.) Die Gesammelten Werke Tillichs (hg. von Renate ALBRECHT, Stuttgart 1959 ff.) werden im Folgenden als GW, die Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken (Stuttgart u. a. 1971 ff.) als EW zitiert.

2 Vgl. hierzu insbesondere das Konzept des prinzipiellen Zweifels bei Paul Tillich: Es geht Tillich nicht um eine Überwindung oder Beseitigung des Zweifels (vgl. Paul TILlich, Rechtfertigung und Zweifel [1919], in: DERS., EW X: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der Deutschen Zeit [1908–1933]. Erster Teil, hg. von Erdmann STURM, Berlin/New York 1999, 127–230, hier: 199f.), sondern darum, ihn ernst zu nehmen, so dass der Zweifel zum eigentlichen Medium des Gottesbezugs wird, der »durch den unendlichen Zweifel hindurch« (ebd., 204) statthabe. Zweifel avanciert so zu einem Implement des Prinzips, indem er die Art und Weise religiösen Bezugs oder der Wahrheitserkenntnis vorstellt.

3 Vgl. Paul TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, 8. Aufl. (Nachdruck), Berlin/New York 1987, 277.

4 Falk WAGNER, Absolute Positivität. Das Grundthema der Theologie Paul Tillichs, in: NZSTH 15 (1973), 172–191.

5 Vgl. die Argumentation ebd.

Systembildung auch in seiner ontologischen Spätphase auszumachen? Spuren und Linien dorthin sollen im Folgenden aufgezeigt werden. Paradigmatisch sei dabei der Begriff vom Sein-Selbst herausgegriffen und an ihm die Grundproblematik des Spätwerks Paul Tillichs entfaltet. Zunächst (I) sei hierzu das Problem ausdifferenziert, indem das Sein-Selbst näher betrachtet wird. Daraufhin (II) wird die Problemkonstellation in Tillichs Lebenswerk eingeordnet und (III) eine Interpretation von Tillichs Gesamtwerk angeboten, auf deren Basis (IV) der Begriff vom Sein-Selbst neu gedeutet werden soll. Abschließend (V) weitet sich die aus einer Gesamtsicht auf Tillichs Werk gewonnene Perspektive auf das Sein-Selbst hinsichtlich des ontologischen Konzepts selbst, das im Rahmen einer Momenttheorie kritisch gewürdigt wird.

I Der Problemhorizont

Die Rede vom Sein-Selbst als dem Inbegriff Gottes beziehungsweise des Grundes von allem, was ist, stellt im Werk Tillichs keine Selbstverständlichkeit dar. Kurz vor Ausbruch des ersten Weltkrieges ist es für Tillich in seiner *Systematischen Theologie von 1913* noch »unrichtig zu sagen: Die Wahrheit ist irgendwo als eine objektive Realität, als ein Seiendes oder das *Sein selbst*«. ⁶ In seinem frühesten ausgearbeiteten, jedoch nicht veröffentlichten System ist es noch nicht möglich, Wahrheit mit dem Sein selbst – ob nun mit oder ohne Bindestrich geschrieben – zu identifizieren. Von Bedeutung ist dies insofern, als der Wahrheitsbegriff in Tillichs 1913er System religionsphilosophisch für das Absolute steht, welches schließlich von Tillich materialdogmatisch als der christliche Gott bestimmt wird. Dabei ist der Wahrheitsbegriff Tillichs so verfasst, dass er sich eben, wie das obige Zitat anzeigt, nicht als reine These verstanden wissen möchte, sondern sich in steter Bezogenheit zum Denken befindet, das Wahrheitserkenntnis intendiert. ⁷ Wahrheit und Denken stehen für den absoluten und den konkreten Systempol, welche sich wechselseitig bedingen und die erst in ihrer Reziprozität »sind«. Insofern muss Tillich einer Bestimmung von Wahrheit widersprechen, die in irgendeiner Form mit dem als Absolute verstandenen Wahrheitsbegriff Konkretheit oder anders formuliert: Objektivität assoziiert. Wahrheit und Denken sind zwar aufeinander untrennbar bezogen, in gleicher Weise jedoch inso-

⁶ Paul TILlich, *Systematische Theologie von 1913*, in: DERS., EW IX: Frühe Werke, hg. von Gert HUMMEL und Doris LAX, Berlin/New York 1998, 278–434, hier: 279 (Hervorhebung S.D.).

⁷ Vgl. hierzu insbesondere die ersten sechs Paragraphen von Tillichs *Systematischer Theologie von 1913*: ebd., 278–286.

fern gänzlich voneinander zu unterscheiden, als mit dem Denken Konkretheit und Objektivität verbunden wird, das Absolute sich aber gerade einer Festlegung auf Bestimmtes um seiner Absolutheit willen entziehen muss.

Absolutes ist nichts auf den Begriff zu Bringendes und Konkretes ist nicht absolut, sondern stets eine Form von Bestimmtheit. Diesen Grundsatz macht bereits der frühe Tillich namhaft und bleibt ihm auch über sein Gesamtwerk hinweg treu. Trotzdem kann der Tillich der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts den Begriff vom Sein-Selbst zum Kernterminus seiner Theologie erheben: »Das Sein Gottes ist das Sein-Selbst.« (ST I, 273)⁸ Wäre diese Aussage an sich als unproblematisch einzustufen, so hat sie im Rahmen der Tillichforschung zahlreiche Kritik erfahren. Bedingt ist dies dadurch, dass Tillich die Identifizierung Gottes mit dem Sein-Selbst als einzige unsymbolische Aussage seiner gesamten Theologie verstanden wissen wollte.⁹ Die Diskussion hierzu muss an dieser Stelle nicht wiederholt werden.¹⁰ Offensichtlich bleibt jedoch, dass Tillichs nicht als Symbol verstandene Ineinssetzung von Gott und Sein-Selbst als Problempunkt den Verdacht metaphysischer Setzung hervorruft. Dass Tillich seine Gottesbezeichnung nicht als Überbau metaphysischer Provenienz missverstanden wissen möchte, zeigt sich daran, dass ihm zufolge mit der Bezeichnung als Sein-Selbst Gottes Sein nicht »als die Existenz eines Seienden neben oder über anderem Seienden« (ST I, 273) begreifbar sei. Der Gottesbegriff gehe mithin seiner transempirischen Verortung nicht verlustig, ja er sei nicht einfach einreihbar in die Abfolge der Seinsformen. Unbeschadet dessen, dass Tillich das Sein-Selbst als etwas begreift, das kein Objekt neben anderen darstellt oder als Überbegriff für verschiedene beziehungsweise alle möglichen Subjekte fungiert, möchte er das Sein-Selbst in die Seinssphäre eingliedern. Indem Tillich Gott mit einer Variante des Seinsbegriffs beschreibt und darüber hinaus auch

8 Die Zitate aus Tillichs dreibändiger *Systematischer Theologie* kommen im Folgenden direkt im Text mit dem Kürzel ST und folgender Bandnummer sowie Seitenzahl zu stehen. Alle derart ausgewiesenen Zitate entstammen der Ausgabe: Paul TILLICH, *Systematische Theologie*, Bd. I–III, Berlin/New York 1987 (Nachdrucke der 8. Aufl. von Bd. I und II sowie der 4. Aufl. von Bd. III; alle Frankfurt a. M. 1984)

9 Vgl. ST I, 277: »Der Satz, daß Gott das Sein-Selbst ist, ist ein nicht-symbolischer Satz.« Tillichs Korrektur im zweiten Band der Systematischen Theologie, dass nämlich nur die Aussage, jede theologische Aussage sei symbolisch, nicht-symbolisch zu verstehen sei (vgl. ST II, 15f.), reproduziert die Problemstellung, weil auch unter den neuen Prämissen eine These unsymbolisch eingebracht wird. Dadurch wird die Symboltheorie Tillichs insofern von ihm selbst unterlaufen, als sie nicht voraussetzungslos, sondern immer schon bezogen auf eine Grundannahme, mithin thetisch, agiert.

10 Vgl. paradigmatisch und grundlegend: Gunther WENZ, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München 1979, insbes. 171–180.

noch in nicht-symbolischer Form sprechen möchte, muss notwendig danach gefragt werden, ob zwischen Seiendem und Sein-Selbst ein Bezugspunkt besteht oder ob beide gänzlich voneinander geschieden sind. Im ersten Fall hätte eine wie auch immer geartete Variante einer Analogia entis statt, im zweiten bestünde allenfalls eine verbale Verwandtschaft zwischen Sein-Selbst und Seiendem, jedoch keinerlei Bezug in re.

Tillich liefert in seiner Spättheologie nun Argumente für beide Interpretationsmöglichkeiten. So möchte er zwischen Sein-Selbst und Seiendem einen kategorischen Bruch konstatieren, der allenfalls sprunghaft überbrückbar wäre (vgl. ST I, 275). Gemäß einer solchen vollständigen Diastase zwischen Gott und Seiendem partizipiert das Sein-Selbst nach Tillich auch nicht an den Seinsbedingungen, denen alles, was ist, unterworfen ist und – solange es sich im Zustand des Seins befindet – auch bleibt (vgl. ST I, 274). Im Gegenteil steht das Sein-Selbst jenseits aller Vorgaben für das Seiende, indem es als das Absolute und Ewige nicht der Endlichkeit, mithin der ständigen Bedrohung des Seins durch das Nichtsein, unterworfen ist. Jenseitigkeit meint daher für Tillich nicht ein Gegenüber des Seins-Selbst zum Seienden – dann wäre es wiederum genauso Objekt wie alles Seiende auch –, sondern dessen Transzendentalität. Als Transzendentalursache ist das göttliche Sein-Selbst für Tillich der Grund all dessen, was ist, und zugleich die Bedingung der Möglichkeit aller Seinsbedingungen: »Da Gott der Grund des Seins ist, ist er auch der Grund der Struktur des Seins. Er ist dieser Struktur nicht unterworfen, die Struktur ist in ihm gegründet. Er ist diese Struktur, und es ist unmöglich, über ihn zu sprechen, es sei denn unter dieser Struktur.« (ST I, 276)

Grund von Sein und Sein-Selbst sind nach Tillich daher einerseits kategorisch voneinander unterschieden und zu unterscheiden, weil das Sein-Selbst zwar in Bezug zum Seienden steht, jedoch in keinem, der bruchlos wäre oder gar das Sein-Selbst in die Seinsstruktur eingliedern würde. Indem Tillich das Sein-Selbst mit der Seinsstruktur gleichsetzt, geht er sogar so weit, das Sein-Selbst aus der unmittelbaren Verhaftung mit dem Sein herauszulösen, weil er es als jenseitig vom Sein ansetzt. Allerdings – und dies stellt die zweite Facette im Verständnis Tillichs dar – begreift Tillich das Sein-Selbst in direktem Bezug zum Seienden. So möchte er vermittels der »Struktur-Elemente des Seins-Selbst« (ST I, 276) zur Gotteserkenntnis vordringen. Dies besagt aber nichts anderes, als dass Tillich von einem möglichen Rückschluss von den Strukturen, die allem Seienden anwesen, auf den Grund des Seins ausgeht. Steht Letzterer aber in direkter Identität mit Gott selbst, dann ist Gotteserkenntnis auch und gerade durch Seinsanalyse ermöglicht, ja dann ist diese die Bedingung der Möglichkeit für Gotteserkenntnis überhaupt (vgl. ebd.). Tillich scheint hier die klassische Form einer analogia entis zu vertreten, wenn er über die Analyse des Seins auf

den Grund des Seins rückschließen möchte. Und tatsächlich: Die *analogia entis* wird von Tillich *expressis verbis* nicht als falsche Theologie, sondern als einzige Möglichkeit in Anschlag gebracht, überhaupt von Gott zu reden: »Die *analogia entis* ist nicht die Eigenart einer fragwürdigen Theologie, die durch Schlußfolgerungen vom Endlichen auf das Unendliche Gotteserkenntnis zu gewinnen sucht. Die *analogia entis* gibt uns allein das Recht, überhaupt von Gott zu sprechen. Sie beruht auf der Tatsache, daß Gott als Sein-Selbst verstanden werden muß.« (ST I, 278)

Tillich scheint hiermit etwas Unerfüllbares zu wollen: Einerseits ist es ihm um die schlechthinnige Trennung von Seiendem und Grund des Seins zu tun. Gott soll als Transzendentalursache nicht einmal in stufenweiser Verbindung, sondern nur in völligem Bruch zum Seienden stehen (vgl. ST I, 275); auf der anderen Seite hat eine permanente Rückbindung des Seienden an das Sein-Selbst statt. Gott ist nicht nur mit dem Seienden in Verbindung, sondern er ist die Bedingung der Möglichkeit, unter der alles Sein stattfindet. Nichts anderes meint Tillich, wenn er Gott als den »Grund der ontologischen Struktur des Seins« (ST I, 277) bezeichnen kann. Dieser ist Gott selbst selbstverständlich nicht unterworfen, weil Gott nicht unter das Seiende zu rechnen ist. Zweifelsfrei bringt Tillich in seiner Annahme, Gott und Sein-Selbst insofern gleichzusetzen, als Gott der Ermöglichungsgrund von allem ist, ein berechtigtes theologisches Anliegen vor, welches sich materialdogmatisch im Schöpfersein Gottes artikuliert. Worin besteht dann aber die Problematik der Ontologie in Anwendung auf den Gottesgedanken?

Zwei Punkte sind es, die Tillichs Bestimmung Gottes als Sein-Selbst in einem problematischen, ja aporetischen Licht erscheinen lassen: Zunächst ist es der Verdacht, einem Rückschluss vom Sein auf den Grund des Seins das Wort zu reden, welchem sich Tillich ausgesetzt sieht. Dieses Verdachtsmoment ist insofern nicht unberechtigt, als Tillich keineswegs deutlich macht, dass er ein Missverstehen seiner Seinslehre in solche abwegige Richtungen ausschließt. Im Gegenteil finden sich Anhaltspunkte – wie eben die Eröffnung der Gotteslehre von der Seinslehre her –, die genau einer *analogia entis* zuneigen. Wäre dem aber so, dann lässt sich der Vorwurf eines Überstiegs in metaphysische Gefilde wohl kaum von Tillichs Ontologie abwenden. Zweitens und andererseits bringt Tillich in der Verbundenheit von Seiendem und Sein-Selbst zu Recht ein genuin christliches Anliegen vor, nämlich dass Schöpfer und Geschöpf nicht in deistischer Weise einander gegenüberstehen, sondern in bleibendem Bezug stehen. Gott ist als Schöpfer nicht nur der Schöpfer all dessen, was ist, sondern auch der Gestalter der Konstitutionsbedingungen von Sein überhaupt. Kurz gesagt: Dass, wie und unter welchen Umständen etwas ist, verdankt sich dem Schöpferum Gottes. Insofern kann von den Geschöpfen und ihren Seinsbedingungen

nicht so weit abstrahiert werden, dass sich der Schöpfergott von seinen Geschöpfen isolieren ließe. Dem bleibt unbeschadet, dass Geschöpfe Geschöpfe sind und Gott Gott ist. Der unendliche qualitative Unterschied zwischen beiden ist damit nicht aufgehoben. Etwas gänzlich Anders ist es allerdings zu meinen, vom Geschöpf auf den Schöpfer rückschließen zu können. In der Theologiegeschichte gibt es hierfür zahlreiche und prominente Vertreter solcher Lehren. Allerdings scheint dieses Verfahren in nachkantischen Zeiten unter Modernitätsbedingungen deswegen unstatthaft, weil damit ein Vorausgesetztes, also Positivität, verbunden ist, die als solche nachmetaphysisch nicht angenommen werden kann.

Bleibt also – mit Tillichs Vokabular gesprochen – die stete und fortwährende Partizipation des Geschaffenen am Schöpfer unaufgebbares Element theologischen Denkens, so ist damit nicht zwangsläufig auch ein erkenntnistheoretischer Weg verbunden. Gott zu erkennen lässt sich nicht automatisch unmittelbar aus der Schöpfung ableiten. Ließe sich Tillichs Konzept in diesem Punkt noch verteidigen – dazu später mehr –, so bleibt ein zentrales Problem bestehen: Tillich kann nur eine einzige Wesensaussage über Gott tätigen, nämlich dass Gott das Sein-Selbst oder, wie gerade erörtert und umformuliert, der permanente Bezugspunkt von allem kraft schlechthinniger Abhängigkeit all dessen, was ist, von Gott ist. Damit reduziert Tillich durch eine Exklusivaussage das Wesen Gottes de facto jedoch auf sein Schöpfersein. Dies hat sein partielles Recht; doch was lässt sich über Gott aussagen, wenn der einzige Anknüpfungspunkt an ihn ausschließlich vermittels seines Schöpferseins vorliegt? Bleiben die Aussagen zu Gottes Gottheit dann nicht notwendig verkürzt? Oder generell angesetzt: Verengt der ontologische Zugriff den Gottesbegriff nicht letztlich auf seine Funktion für das Dasein des Seienden? Ist mit Ontologie also eine adäquate Theologie überhaupt betreibbar? Aus Tillichs späten Ausführungen lässt sich hierauf kaum eine unvoreingenommene Antwort geben. Deshalb seien im Folgenden die Frühphasen Tillich'scher Gedankenbildung herangezogen, um einer möglichen ›Rettung‹ der Ontologie in Tillichs Konzept näher zu kommen.

II Die Ontologie im Gesamtwerk Tillichs

Neben der ontologischen Ausformulierung des theologischen Systems kennt die Gedankenentwicklung Tillichs noch weitere systematische Konkretisierungsformen. Möchte man nicht von einer Werkshistorie ausgehen, sondern die Systementwicklung Tillichs typologisch skizzieren, so lassen sich neben der ontologischen Systemfassung noch zwei weitere Stadien der Systembildung bei

Tillich ausmachen.¹¹ Die erste Systemwerdung erfahren Tillichs Thesen in der bereits zitierten *Systematischen Theologie von 1913*¹², welche zugleich als paradigmatische Inkarnation des ersten Tillich'schen Systemstadiums angesehen werden kann. Letzteres dauert von den Anfängen der wissenschaftlichen Produktion Tillichs bis zum ersten Weltkrieg. Das erste Systemstadium Tillichs, das auch in den Thesen zum historischen Jesus von 1911 einen klassischen Ausdruck gefunden hat, zeichnet sich durch seine stark idealistische Prägung aus. Die 1913er Systematik ist rein epistemologisch aufgebaut, d. h. sie agiert vom absoluten Standpunkt aus, der als Konstituente denkerischen Vollzugs agiert. Demgemäß neigt die erste Systembildung Tillichs sehr stark zu thetischen Aussagen, indem metaphysische Bestimmungen so vorgenommen werden können, dass sie – laut Tillichs System – auch vom Zweifel nicht betroffen sein können. Letzterer sei nämlich Implikat des alles bestimmenden Wahrheitsprinzips, das selbst vom Zweifel vorausgesetzt werde, weil dieser wiederum Wahrheit für sich beanspruche.¹³ Zwar ist Denken als dasjenige zu begreifen, das der Wahrheit gegenübersteht, weil es nicht unmittelbar identisch mit der Wahrheit und eo ipso Denken zu nennen ist; doch zielt Denken ebenso sehr, wie es von der Wahrheit her kommt, wiederum auf diese ab, so dass Zweifel kein mögliches Anliegen echt denkerischen Vollzugs darstellt.¹⁴ Denken zeichnet sich durch Ambivalenz aus, indem es wortwörtlich wahrheitsgemäß auf Wahrheit ausgerichtet ist und zugleich stets als Denken unwahr bleibt.¹⁵

11 Details zum Verständnis und zur Begründung einer typologischen Stadieneinteilung von Tillichs Gesamtwerk habe ich einer größer angelegten Studie vorgelegt: Stefan DIENSTBECK, *Transzendente Strukturtheorie. Studien der Systembildung Paul Tillichs*, Göttingen 2011.

12 Zu Tillichs System von 1913 vgl. Gert HUMMEL, *Das früheste System Paul Tillichs: Die »Systematische Theologie von 1913«*, in: NZSTh 35 (1993), 115–132 sowie detailliert: Georg NEUGEBAUER, *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*, Berlin/New York 2007 sowie zum Konzept: Christian DANZ, *Theologie als normative Religionsphilosophie. Voraussetzungen und Implikationen des Theologiebegriffs Paul Tillichs*, in: DERS., *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs*, Wien 2004, 73–106, hier: 74–80.

13 Vgl. EW IX, 278: »[J]ede denkende Bestreitung der Wahrheit will selbst Wahrheit sein. Sogar der Zweifel setzt also den Wahrheitsgedanken voraus; der prinzipielle Zweifel in all seinen Formen hebt sich selbst auf.«

14 Das Denken bildet vielmehr den in der Wahrheit selbst zu verortenden Gegensatz zur Wahrheit selbst. Die Wahrheit beinhaltet sich selbst zusammen mit dem völligen Widerspruch zu sich selbst. Diese Absolutheitsbeschreibung der Wahrheit macht den Clou der Tillich'schen Argumentation 1913 aus (vgl. EW IX, 281).

15 Kurz bringt Tillich die Relation von Denken und Wahrheit auf die einprägsame Formel: »Insofern das Denken die Wahrheit *denkt*, steht es der Wahrheit gegenüber, insofern es die *Wahrheit* denkt, ist es eins mit der Wahrheit.« (EW IX, 281)

In seinem frühesten System bringt Tillich somit das idealistische Anliegen vor, wie von einem einzigen Prinzip des Denkens ausgegangen werden kann und zugleich Differenz möglich ist. Unter der Wahrheitsthematik verhandelt er die Diastase von Abstraktheit und Konkretheit, die erst in der Synthesis beider ihren absoluten Vollzug finden. In dem Dreischritt von abstrakt über konkret hin zu absolut erstreckt sich das System, welches sich selbst als momenthafte Explikation ein und desselben Prinzips begreift. Die Perspektiven, welche abstrakt, konkret und absolut vorstellig machen, stellen mithin nur starre Ausdrücke einer prinzipiellen Dynamik dar, die in ihrem Vollzug allerdings für das reflexive Bewusstsein – zeichnet es sich doch gerade dadurch aus, konkret und nicht absolut zu sein – nicht einholbar ist. Deswegen beschränkt sich Denken stets auf die Ansicht des prinzipiellen Wahrheitsprozesses in momenthafter Verkörperung. Dabei kann kein Momentpol den Vorrang vor den anderen, geschweige denn Absolutheit für sich beanspruchen. Letztere eignet allein dem Prinzip, das in den Momenten seinen wahrhaften und doch der permanenten Überwindung bedürftigen Ausdruck findet. Mit der skizzierten Systemfassung ist ein absolutheitstheoretisches Prinzip vorgestellt, das Zweifel äußerer Art durch die Absolutheit des Gesamtsystems nicht kennt und nicht kennen kann. Durch die drei Momente sind die Pfeiler des Systems erfasst, die in den ersten beiden die größten Spannungsbezüge zwischen Abstraktheit und Konkretheit markieren. Im dritten Moment schickt sich die Spannung an, überwunden zu werden, die Momente bleiben dessen unbeschadet jedoch bestehen; andernfalls fiel das Systemgebäude in bloße Identität zusammen.

Materialdogmatisch setzt Tillich seine religionsphilosophischen Befunde in erster Linie christologisch um. Im Christus Jesus kommt das abstrakte Absolute zu seiner vollständig und vollkommen konkreten Gestalt. Weil der Christus Jesus sich gerade selbst nicht die ihm eigentlich zukommende Absolutheit anmaßt, ist er vermittels seiner Selbstrelativierung tatsächlich absolut. Der Tod des konkreten Individuums Jesus Christus treibt diesen Gedanken der Abwehr von Selbstverabsolutierung auf seine Spitze. Von hier aus anhebend stellt die Himmelfahrt Christi gewissermaßen die Rückkehr des Absoluten aus dem Konkreten zu sich selbst vor; doch ist das Absolute nun insofern als modifiziert zu denken, als die Konkretheit unveräußerliches Moment der Absolutheit des Absoluten ist: »Gott trägt die Züge Jesu von Nazareth, das ist die ungeheure religiöse Paradoxie, die dem trinitarischen Gedanken zugrunde liegt.«¹⁶ Damit ist zugleich die trinitarische Ansetzung Gottes in die von Tillich angewandte Momenttheorie umgesetzt. Gott-Vater fungiert als abstrakter, Jesus Christus als kon-

16 EW IX, 365.

kreter und der Geist als absoluter Pol. Alle drei Momente machen auch hier wiederum das Selbe vorstellig, erhellen es allerdings jeweils unter einer spezifischen Perspektive. Die Absolutheit in völlig unkonkreter Form benennt der allmächtige Vater, der Sohn bringt das gegenteilige Anliegen, nämlich die völlige Konkretheit des Absoluten in Menschengestalt vor, wohingegen der Geist beide Momente zu synthetisieren versucht, ohne sie dabei aufzuheben. Das konkrete Moment ist für den in der Konkretheit gefangenen Menschen insofern von entscheidender Bedeutung, als Selbsterlösung aus dem Konkreten mittels Erhebung zum Absoluten schlechterdings unmöglich ist. Daher bedarf es unaufgebbar des Erlösers, welcher als konkreter Absoluter und zugleich absoluter Konkreter in der Absolutheit Gottes das Moment der Konkretheit einbringt und namhaft macht. Dem formalen Aspekt Jesus Christus korrespondiert daher als »Materialprinzip« der Rechtfertigungsgedanke.¹⁷

Im Briefwechsel mit Emanuel Hirsch aus den Jahren 1917/18 wird Tillich sein eigenes ursprüngliches Systemkonzept selbst dahingehend suspekt, dass er die rein positiv vorgenommene und unhinterfragbar verankerte Ansetzung des Wahrheitsgedankens in dieser thetischen Form selbst nicht mehr akzeptieren kann.¹⁸ Der Zweifel wird zum »uneleminierbare[n] Ferment des Geisteslebens«¹⁹, das nicht nur nicht hintergangen werden kann, sondern auch den Absolutheitsgedanken anficht. Die neue Fragestellung lautet daher: »Wie ist mit dem theoretischen Zweifel diejenige Gewißheit vereinbar, die das Wesen des Glaubens ausmacht? Oder: Wie können die aus dem Denken erwachsenden Hemmnisse der religiösen Funktion überwunden werden?«²⁰ Mystik sei dafür ebenso wenig ein Ausweg wie »die intellektuelle Überwindung durch den ›wissenschaftlichen Gottesbegriff.«²¹ Letztgenannter Versuch sei Tillich zufolge sein eigener Weg gewesen, den er nun in »Selbstkritik« überwinden müsse – dass es sich hierbei um die Konzeption von 1913 handelt, dürfte evident sein. Was Tillich in den neuen Systemansatz einbringen möchte, den er als »Paradoxie des ›Glaubens ohne Gott«²² bezeichnet, ist die unhintergehbare Möglichkeit des Zweifels in prinzipieller Hinsicht. Dies meint, dass nicht nur binnensystematisch der Zweifel ein Anrecht haben darf, sondern dass er auch in Anwendung auf das Prinzip der Theologie selbst statthaben muss. Kurz gesagt: Wie ist Glaube unter den Bedingungen permanenten Zweifels am Grund des Glaubens möglich? Der Glau-

¹⁷ Vgl. EW IX, 318–323.

¹⁸ Vgl. hierzu auch DANZ, *Theologie als normative Religionsphilosophie*, 80–86.

¹⁹ EW X, 200.

²⁰ EW VI, 99.

²¹ Ebd.

²² Ebd., 97.

be ohne Gott ist mithin nicht als gottloser Glaube misszuverstehen, sondern als einer zu begreifen, der nicht der Anzweifelbarkeit des Glaubensgegenstandes verfällt. Tillich begibt sich auf die Suche nach einem Glaubensbegriff, der nicht durch Kritik an objektiven Beständen – und nichts anderes ist sein früher absoluter Wahrheitsbegriff, wenn auch in abstrakter Fassung – zerstört werden kann. Dieses Ansetzen bleibt – soviel sei bereits an dieser Stelle eingefügt – auch in der Spättheologie leitendes Moment Tillich'schen Vorgehens, wenn etwa im prominenten *Mut zum Sein* aus den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts im »Gott über Gott«, gemeint ist ein Gottesbegriff über demjenigen des theistischen Gottes, ein völlig gegenstandsloser Gotteterminus eingeführt wird.²³ Durch die Herausnahme aus der Objektivität heraus bleibt Gott allererst dem Zweifel enthoben, der sich notwendig auf alles richtet, was ihm zum Objekt werden kann. Doch wie muss Glaube verfasst sein, wenn er sich gerade nicht auf konkrete Bestände richtet, sondern als ständig zweifelnder begreift?

Untrennbar verbunden mit dem prinzipiellen Zweifel ist die Instanz, von welcher der Zweifel allererst anhebt. Zweifel an etwas kann aber wiederum nur von etwas, das sich unter den selben Bedingungen wie das Bezweifelte befindet, seinen Ausgang nehmen. Insofern ist im Gegensatz zu Tillichs erstem Systemstadium nicht mehr die abstrakte Absolutheit der Startpunkt systematischen Denkens, sondern vielmehr der Zweifler selbst, also das Individuum, das bestimmte Subjekt. Dadurch, dass sich Subjektivität durch permanentes Betroffensein von der Sphäre des Konkreten und damit auch des Zweifels auszeichnet, sieht sie sich ununterbrochen der Frage nach dem Woher ihrer selbst ausgesetzt. Zugleich verfällt jegliche Begründungsfigur, die auf Ableitung beruht, der Kritik, da sie notwendig dem Zweifel anheimfallen muss. Die Errettung aus der Sphäre des Konkreten scheint mithin gänzlich verschlossen, weil sich keine unbezweifelbare Instanz ausmachen lässt, die in der Lage wäre, das Subjekt von der Konkretheit zu befreien oder es überhaupt einer Begründung zuzuführen. Der Zustand des ständigen Zweifels ist – im besten Tillich'schen Sinne – zum Verzweifeln, führt also dazu, alle Hoffnung auf Sinnstiftung des eigenen Daseins im Sog des Zweifels untergehen zu sehen. Religion setzt mithin nicht mehr bei einem vorgegebenen Absoluten an, sondern muss aufgrund des Zweifels unabhängig von äußeren Data agieren. Gibt es somit keinen Garanten für Wahrheit beziehungsweise Absolutheit mehr, dann kann auch eine Gewissheit, die auf die Überwindung des Zweifels abzielt, sich also im Absoluten beruhigen möchte, nicht mehr angenommen werden.²⁴

²³ Vgl. Paul TILlich, *Der Mut zum Sein*, in: DERS., *GW XI: Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*, hg. von Renate ALBRECHT, 2. Aufl., Stuttgart 1976, 13–139, hier: 117–139.

²⁴ Vgl. EW X, 200.

Der Zweifel ist damit tatsächlich Ferment des Geisteslebens, indem er steter Begleiter aller Selbstvollzüge zu nennen ist. Dies bedeutet, dass sowohl Glaube als auch Reflexion sich nicht nur trotz, sondern sogar *vermittels* des Zweifels ereignen. In diesem Sinne avanciert Zweifel zum Modus des Glaubensvollzugs, ja der Selbstkonstitution des Selbst.²⁵ Wahr und gewiss ist der Glaube trotzdem. Er verzichtet zwar auf eine Absolutheitssphäre, die ihn zu garantieren vermag; doch dient just die absolute Setzung, welche nun zu verabschieden ist, zugleich als Paradigma, wie mit Objektivitäten umzugehen ist: Sie können niemals Anspruch auf Absolutheit erheben. Soll also Bezug genommen werden auf das wahrhaft Absolute, so kann dies nur mit, durch und *vermittels* des Zweifels an dem, was als absolut angesehen wird, geschehen. Jede Form gläubigen Vollzugs wird damit zu einem Glauben ohne Gott, wie Tillich es nennt. Dies zeitigt zur Konsequenz, dass einerseits die Tillich'sche Grundthematik, dass die historische Person Jesu nicht unmittelbarer Grund des Glaubens werden kann, wie er es bereits 1911 vorgestellt hat, bestätigt wird und andererseits das Rechtfertigungskonzept von der Sündenthematik auf den Zweifel hin verschoben wird. Glaube findet trotz des Zweifels statt, der an sich nicht negativ besetzt ist, aber der dauernden Rechtfertigung im Glaubens- und Seinsvollzug bedarf. Die Rechtfertigung verdankt sich damit nicht einer externen absoluten Instanz, sondern geschieht im Subjekt selbst, indem sich Glaube nicht mehr an etwas richtet, sondern den Rechtfertigungsprozess selbst beschreibt: »Glaube soll nicht«, so formuliert es Folkart Wittekind, »Glaube *an* Rechtfertigung sein, [...] sondern das anerkennende Geschehenlassen der Rechtfertigung.«²⁶

Setzt man Tillichs Systemmomente als Beurteilungsmarker an, so verschiebt sich der Fokus auf dem Weg vom ersten Systemstadium zum zweiten ebenfalls vom ersten Moment zum zweiten Moment hin. Das bedeutet, dass nun die Perspektive der Systembetrachtung dem zweiten, konkreten Pol des Gesamtsystems zuzurechnen ist und daher die Anliegen des konkreten Individuums ins Zentrum rücken. Am besten ersichtlich wird dies am prinzipiellen Zweifel, der deutlich macht, dass von der Warte des Subjekts aus, alles, was nicht in unmittelbarer Identität mit dem Subjekt selbst steht, in permanentem und unüberwindbarem Zweifel steht. Davon betroffen ist eben auch die Konstituierungsbasis von Subjektivität, was seinen Ausdruck in der Verzweiflung des Subjekts findet, sofern es sich als nicht unmittelbar aus sich selbst heraus konstituiert

²⁵ Vgl. ebd., 203f.

²⁶ Folkart WITTEKIND, »Allein durch Glauben«. Tillichs sinntheoretische Umformulierung des Rechtfertigungsverständnisses 1919, in: Christian DANZ/Werner SCHÜßLER (Hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920) (Tillich-Studien, Bd. 20), Wien/Berlin 2008, 39–65, hier: 54.

erkennt und dazu die Instanz, woher die eigene Unmittelbarkeit herrührt, nicht zweifelsfrei auszumachen vermag. Sinnvolles Handeln wird dadurch gänzlich verunmöglicht, wenn nicht der Zweifel als Modus des Glaubens-, Seins- und Sinnvollzugs erkannt wird. Erst im Sprung in die Handlung trotz des Zweifels verwirklicht sich Sinn, weshalb das zweite Stadium Tillich'scher Systembildung berechtigterweise als Sinntheorie zu veranschlagen ist. Gott ist, so der Tillich der zweiten Systemphase, kein Sein – dies hatte bereits der früheste Tillich konstatiert –, sondern Sinn.²⁷ Was vor dem ersten Weltkrieg noch extern in der Christologie verortet werden konnte, spielt sich nun im Einzelsubjekt selbst ab. Sinnschöpfung und Sinnverwirklichung ereignen sich durch die Aktion des Individuums, das seinen Zweifel als berechtigt und mithin gerechtfertigt begreift. Glaube hat unter diesen Bedingungen den Charakter dessen, was Tillich später als Mut zum Sein beschreiben wird; es geht dabei um die vollständige und freie Verwirklichung des Einzelnen, ohne dass Hemmnisfaktoren durch den Zweifel aufzutreten vermöchten. Im Selbstvollzug realisiert sich Glaube und damit auch Sinn, weil mit und in der Selbsttätigkeit des Subjekts die reflexiv uneinholbare Basis von Subjektivität selbst durchscheint und gewissermaßen stellvertretend am Werk ist. Daher verbindet sich Tillichs Sinntheorie mit seiner Theologie der Kultur, wie er sie 1919 im Vortrag *Über die Idee einer Theologie der Kultur*²⁸ vorstellt und 1925 in der *Religionsphilosophie*²⁹ theologisch sowie 1923 im *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*³⁰ wissenschaftstheoretisch vollendet. Die Kultur wird als Aktionsfeld von Sinntätigkeit zur Realisierungsform der Religion, welche ihrerseits den Gehalt für die Kultur zur Verfügung stellt. Religion bildet mithin, so Tillichs Kurzformel, die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion.

Demgegenüber stellt, wie bereits gesehen, die ontologische Phase Tillichs, die gegen Ende der zwanziger Jahre ihren Anfang nimmt,³¹ eine eigentümliche

²⁷ Vgl. Tillichs Brief an Emanuel Hirsch vom 9. Mai 1918: »Das Göttliche ist Sinn, nicht Sein und es ist ›anderer Sinn‹. [...] Der Sinn setzt das Sein als sein ›anderes‹, an dem er sich realisiert. Ebenso setzt der Sinn das Göttliche als sein ›anderes‹, von dem er sich realisiert weiß. [...] Ich lehre also den Monismus des Sinnes« (EW VI, 126 f.).

²⁸ Paul TILlich, *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, in: DERS., GW IX: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur, hg. von Renate ALBRECHT, Stuttgart 1967, 13–31.

²⁹ Paul TILlich, *Religionsphilosophie*, in: DERS., GW I: Frühe Hauptwerke, hg. von Renate ALBRECHT, Stuttgart 1959, 295–364.

³⁰ Paul TILlich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, in: DERS., GW I, 109–293.

³¹ Auf der Grenzlinie zwischen Sinntheorie und Ontologie befindet sich Tillichs Systementwurf, den er zwischen 1925 und 1927 ausarbeitet und der früher unter *Marburger Dogmatik* und

Umgestaltung der Theologie dar, indem mit dem Sein scheinbar wieder thetische Begriffe eingebracht werden. Wie nun allerdings die Ontologie zu ihren Vorgängerstadien einzuschätzen ist, soll im Folgenden im Rahmen einer Gesamtdeutung des Tillich'schen Werkes erklärt werden.

III Moment und Prinzip

Anhand des wahrheits- oder absolutheitstheoretischen und des sinntheoretischen Stadiums Tillich'scher Systembildung wurde bereits deutlich, dass mit dem Wechsel der Systemstadien eine veränderte Perspektive auf das System einhergeht. Ging das erste Stadium noch vom abstrakten Wahrheitsbegriff aus, der unanzweifelbar das System fundierte, so kann im zweiten Stadium Sinn ausschließlich von der Warte des Subjekts aus in Ansicht kommen. Es findet also eine Verschiebung des Betrachtungsmodus statt, unter welchem das System in Ansicht kommt. Daraus lassen sich unter systematischem Gesichtspunkt zwei Thesen verbinden: Erstens zeichnen sich Tillichs Systemstadien dadurch aus, dass sie sich einerseits treu darin bleiben, das eine Prinzip aus unterschiedlichen Blickwinkeln heraus darzustellen. Das Angeschaute bleibt mithin identisch, nur die Anschauungsperspektive wird verändert. Hiermit verbindet sich aber zwangsläufig auch eine Modifikation des Systems als ganzem. Der veränderte Betrachtungswinkel führt zu anderen systematischen Konsequenzen. Dabei entspringt die Veränderung des Blickwinkels wie auch die Modifikation in systematischer Hinsicht immer einem Defizit des vorherigen Systementwurfs. Mit anderen Worten: Die aporetischen Punkte innerhalb eines Systemstadiums nötigen dazu, das Selbe von Neuem anzugehen und anders zur Anschauung zu bringen, um die erkannten Defizite der bisherigen Herangehensweise zu überwinden. Zweitens stellt die festgestellte neue Perspektiveneinnahme nichts Systemexternes dar, sondern ergibt sich genetisch aus den Forderungen der Tillich'schen Systematik selbst. Oder anders formuliert: Genau so, wie Tillich seine Systeme baut, tätigt er auch die Systemveränderungen beim Stadienwechsel. Systemaufbau – und zwar in allen Stadien – und Systemwechsel – in Form der Stadien – entspringen mithin demselben Movens. Nochmals in andere Worte

jetzt als *Dresdner Dogmatik-Vorlesung* bekannt ist: Paul TILlich, *Dogmatik-Vorlesung* (Dresden 1925–1927), hg. und mit einer historischen Einleitung versehen von Werner SCHÜßLER und Erdmann STURM (= EW XIV), Berlin/New York 2005. Tillich befindet sich hier am Übergang zur Ontologie, was bereits begrifflich auffällt, da etwa das Absolute noch nicht als Sein-Selbst, aber doch als »absolut Seiendes« eingebracht wird. Der Seinsbegriff taucht also schon an prominenter Stelle auf.

gefasst: Das über alle Systeme hinweg gleichbleibende Prinzip Tillich'scher Theologie wirkt sich nicht nur innersystematisch aus, sondern bedingt zugleich und schon vorher die Möglichkeit der Systemfassungen Tillichs in verschiedenen Stadien. Dies ist freilich eine bloß systematisch pointierte These, die sich nicht werkshistorisch aus Tillichs Schriften ableiten lässt, sondern rein logisch dem Kern seiner Systembildung entstammt. Die Grundlinien eines solchen Vorgehens und die Begründung der beiden Thesen seien im Folgenden näher skizziert.³²

Die Prinzipkonstanz in Tillichs Systemstadien lässt sich dem gleichbleibenden Thema der Theologie Tillichs entnehmen. Es geht ihm um die Explikation des Absoluten unter den Bedingungen der Konkretheit beziehungsweise vorsichtiger formuliert: um den Bezug zwischen Absolutem und Konkretem unter den Bedingungen der Konkretheit. In dieser allgemeinen Begrifflichkeit ist es Tillich nicht um die Lösung eines theologischen Problems im Speziellen, sondern um die Bedingung der Möglichkeit von Theologie überhaupt zu tun. Tillich ist über sein Werk hin Prinzipiendenker, der zwar aktuelle Themen zu moderner Religiosität und etwa Angstbewältigung oder Erlösungsbedürftigkeit verfasst; im Zentrum bleibt aber trotz seines breiten Zugangs die Grundthematik leitend, wie überhaupt religiöse oder theologische Rede möglich ist beziehungsweise werden kann. Die Symboltheorie, die Sinntheorie oder die Ontologie, die Korrelationsmethode und die Explikation des Glaubensbegriffs durch den Mut stellen zwar wichtige und teils innovative Einzelfacetten seiner Theologie dar. Blickt man jedoch auf den Grund der genannten Motive Tillich'scher Theologie, so erhellt, dass sie letztlich Funktionen und Modi darstellen, um dem Gesamtanliegen seiner Theologie gerecht zu werden. Ontologie und Symboltheorie zum Beispiel sind nicht Theologumena von prinzipieller Relevanz, sondern Versuche, dem gerecht zu werden, um was es Tillich prinzipiell geht.

Damit verbindet sich dasjenige, was die erste These ebenfalls namhaft machte: Ist das Thema der Theologie nicht eindeutig und selbstverständlich explizierbar, dann bedarf es eines multiplen Herangehens, mithin einer Perspektivenmodifikation, um unterschiedlichste Aspekte einholen zu können, die durch eine einzige Betrachtungsposition aus im Dunkel verbleiben müssten. Perspektiven zeichnen sich eben dadurch aus, etwas Bestimmtes genauer ansehen, anderes hingegen nicht in den Blick nehmen zu können. Paradigmatisch lässt sich ein kugelförmiges Gebilde, wie der Planet Erde, immer nur von einer Seite beziehungsweise von oben oder unten betrachten. Auch schräge Winkel, die ver-

³² Ausführlich liegt mein Entwurf zur obigen Interpretation des Werkes Paul Tillichs vor in: Stefan DIENSTBECK, *Transzendente Strukturtheorie. Stadien der Systembildung Paul Tillichs*, Göttingen 2011.

schiedene Blickwinkel kombinieren, sind denkbar. Eine Gesamtsicht auf die Kugel lässt sich allerdings nicht unmittelbar, sondern allenfalls vermittelt einer Abstraktion – im Beispiel etwa durch eine Weltkarte – gewinnen. Dann handelt es sich aber nicht mehr um die Originalansicht, sondern um eine Reduktion von Komplexität, also um systematische Abstraktion vom Ursprungsbild, was zwangsläufig mit dem Verlust bestimmter Spezifika einhergeht, die mit dem Original untrennbar verbunden sind. Kurzum: Abstraktion kann die echte Ansicht niemals ersetzen, sondern allenfalls ergänzen und unterstützen. Möglichst viel des Originären lässt sich nur durch direkte Betrachtung sammeln – wenn auch um den Preis der begrenzten Perspektive.

In Tillichs Werk fungiert anstelle des Perspektivenbegriffs derjenige des Momentes. Handhabbar wird der Terminus vom Moment vermittelt dessen, was Tillich bereits 1913 unter dem Begriff versteht: »Die lebendige Einheit einer bestimmten Mannigfaltigkeit ist der Begriff.«³³ Dies meint nichts anderes, als dass im Begriff ein bestimmtes Spektrum an Verschiedenheit zu einer Einheit zusammengefasst wird. Der Begriff reduziert Vielheit auf Einheit, er ist Bestimmung.³⁴ Da dieses Vorgehen durch Wiederholung und die Subsumierung von Begriffen unter einen erneuten Überbegriff immer weiter getrieben werden kann, ist mit der Bestimmung durch den Begriff zugleich seine Begrenzung ersichtlich. Der Begriff treibt in seiner Enge nämlich bereits im Entstehen über sich hinaus zu neuen Begriffen. Wahr ist der Begriff also nur als Moment innerhalb einer Dynamik, in der er bloßer »Durchgangspunkt des lebendigen Prozesses«³⁵ ist. Zugleich ist der Begriff die einzige Möglichkeit für die Reflexion absolute Dynamik überhaupt zu erfassen. Im Begriff kann Denken überhaupt erst einen Blick auf Prozessuales werfen, weil der Begriff Dynamisches an einer bestimmten Stelle des Prozesses zum Stehen bringt, so dass das Denken das vornehmen kann, was seine Eigentümlichkeit ausmacht: die Betrachtung eines Objekts. Dynamik lässt sich nicht verobjektivieren, weshalb denkerischer Vollzug auf die *momenthafte* Betrachtung eines Dynamikpunktes angewiesen bleibt. Der Begriff verdeutlicht daher, was unter der Momentbetrachtung zu verstehen ist. Nur was als Begriff begreifbar ist, kann Gegenstand des Denkens werden. Diese Voraus-

³³ EW IX, 283 (bei T. kursiv).

³⁴ Im Rahmen seiner Wahrheitstheorie formuliert Tillich: »Das Denken setzt also die Wahrheit als eine bestimmte« (EW IX, 283). Dies ist natürlich in der Dialektik von Denken und Wahrheit schlechterdings unmöglich, weil die Wahrheit als Absolutes niemals ein festgelegtes Bestimmtes sein kann. Im Begriff wird aber kraft Reduktion ein begrenzter Wahrheitsbereich unter einem Überbegriff subsumiert, wodurch – zumindest relative – Bestimmung erfolgt, die angesichts der absoluten Wahrheit jedoch zu überwinden ist.

³⁵ EW IX, 284.

setzung ist allerdings rein faktisch für das Denken und nicht hintergebar.³⁶ Das Denken ist sich selbst unvordenklich. Begrifflicher wie momenthafter Zugang zu etwas stellen daher die einzige Möglichkeit der Reflexion dar, Nicht-Gegenständliches erfassen zu können. Genau dies ist aber das Absolute, auf welches Konkretes beziehungsweise Relatives sich im religiösen Bezug richtet, weil es sich selbst als nicht-absolut und damit relativ erkennt.

Ein Moment im Sinne Tillichs ist also eine konkrete und damit bestimmte reflexive Perspektive auf etwas, das sich schlechterdings nicht perspektivisch einholen lässt. Momenthafter Zugang ist daher immer verkürzt und defizitär im Bezug auf dasjenige, was im Moment erfasst werden soll. Zugleich stellt das Moment die einzige Möglichkeit der Erfassung dar, weil sich das im Moment Angesehene nicht objektiv einholen lässt. Daraus lassen sich folgende Bestimmungsaspekte eines Momentes destillieren: 1. Ein Moment ist eine Möglichkeit der Betrachtung unter vielen. 2. Momenthafter Zugang zu dem, was im Moment angeschaut wird, ist daher notwendig relativ. 3. Trotz der Relativität der momenthaften Perspektive ist die Anschauung wahr. 4. Absolutheit lässt sich mit dem Zugang vermittels Moment deswegen aber nicht erzielen. 5. Echte Momenthaftigkeit weiß um die eigene Relativität und weist in Selbstrelativierung immer über sich hinaus.

Auf Grundlage des vorgestellten Momentverständnisses bei Tillich seien nun die Stadien seiner Systemprägung selbst in den Blick genommen, wie sie im Sinne des Momentes vorstellig werden können. Wendet man nämlich den Momentbegriff auf die Stadien Tillich'scher Theologie an, dann erhellt, welcher Status ihnen zukommt: Jede Systemgestalt, sei es die wahrheitstheoretische, die sinntheoretische oder die ontologisch, repräsentiert ein Moment des Prinzips, d. h. das Prinzip kommt in jedem Systemstadium in spezifischer Perspektive in Ansicht. Dabei nehmen die ersten beiden Stadien die Position der ersten beiden Momente ein. Das wahrheitstheoretische Gedankengebäude ist mithin die abstrakte, das sinntheoretische Konzept die konkrete Inkarnation von Tillichs Prinzip. Verifizieren lässt sich diese systematische These³⁷, wie unter Punkt II

36 Dies meint Tillich, wenn er schreibt: »Das Unbegreifliche ist der Begriff selbst: Um sich selbst zu begreifen, braucht der Begriff sich selbst; er setzt im Begreifen voraus, was er begreifen will; er dreht sich um sich selbst und kann sich nicht fassen, das ist seine Unbegreiflichkeit.« (EW IX, 286) Im Begriff findet das Denken somit seine eigene Begrenzung, weil es sich selbst immer nur als sich gegeben erfährt, was ihm im Begriff aufgeht (vgl. ebd.).

37 Es sei nochmals betont, dass es sich hier nicht um eine historische, d. h. werkgemäße Interpretation der Theologie Tillichs handelt. Die vorliegende Deutung versteht sich als rein systematisch-typologisch arbeitendes Destillat aus den Facetten, welche sich in Tillichs Systementwürfen einheitlich als prinzipielles Anliegen identifizieren lassen.

versucht, darin, dass sich der Interessensfokus in der Explikation des Selben verschiebt. Anstatt einen absoluten Standpunkt wie noch 1913 einzunehmen, vertritt Tillich nach dem ersten Weltkrieg die Position der Subjektivität, also des völlig Konkreten. Damit ist allerdings – und dies ist entscheidend – die Systemkonstruktion von 1913 nicht hinfällig. Zwar behebt die Perspektive ab 1917 den thetischen Charakter, der mit dem wahrheitstheoretischen Konzept unweigerlich verbunden ist; doch ändert sich das Verständnis der Theologie Tillichs nicht grundlegend. Nicht in Metaphysik abzugleiten ist bereits Anliegen der ersten Systemphase – auch wenn dies unter abstraktem Gesichtspunkt nur bedingt gelingt. Falsifiziert ist das erste Systemstadium damit allerdings keineswegs, weil auch das zweite – sofern man den Momentbegriff ernst nimmt – seinerseits nur relativen Anspruch auf die adäquate Prinzipexplikation erheben kann, so dass beide Stadien wechselseitig auf sich und zugleich über sich hinaus verweisen.

Krankte das erste Systemstadium an seiner thetischen Form, so kann die zweite Systemgestalt Tillichs zwar die Subjektivität in Anschlag bringen, vermag jedoch nicht, das System vor der Gefahr einer subjektivistischen Verengung zu bewahren. Ist Glaube in der Sinntheorie nämlich nicht mehr Glaube ›an etwas‹, dann stellt sich unweigerlich die Frage ein, was überhaupt zum Grund des Glaubens werden kann. Ein anzweifelbares Objekt ist ob des prinzipiellen Zweifels ausgeschlossen, so dass nur der Selbstvollzug des Subjekts selbst als Glaubens- und Sinnakt ermöglicht ist. Wie unter diesen Umständen allerdings die Selbstbegründung der Subjektivität als sinnvoll angesetzt werden soll, obwohl sich das Selbst allezeit als vermittelt und daher nur als vermittelte Unmittelbarkeit erkennen kann, erhellt aus der Perspektive der Sinntheorie nicht vollends. Oder anders gesagt: Mit dem Wechsel der Perspektive geht zugleich ein Wechsel in der aporetischen Tendenz einher. Das System von 1913 neigte eben gerade nicht zu einer subjektivistischen Verkürzung, konnte aber demgegenüber das Absolute nicht gegen den Zweifel des Subjekts absichern. Beide Stadien sind mithin spezialisierte Perspektiven, die jeweils berechnete Aspekte in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellen, dabei aber nolens volens andere Facetten, denen ebenfalls ein Anrecht zukommt, unterbelichten. Daraus folgt die Ergänzungsbedürftigkeit und Relativität der Systemstadien.

Die Momenttheorie, wie sie eben vorgestellt wurde, erweist sich aber auch insofern als tragfähig in Bezug auf Tillichs eigenes Systemvorgehen, als sie Grundlagen der Tillich'schen Theologie zu erklären vermag. Tillich geht es ja gerade um die Relation von Absolutheit und Konkretheit, die auf dem Boden des Konkreten stattfindet und religiös zu nennen ist. Die Grundproblematik dieses religiösen Bezugs ist, dass vom Absoluten keine Aussagen gemacht werden können, die der Absolutheit des Absoluten gerecht würden. Denn als konkrete

Aussagen beziehungsweise also solche, die der Sphäre der Relativität entstammen, sind sie selbst konkret und relativ, weshalb sie von Tillich allenfalls symbolisch eingebracht werden können. Interpretiert man die Systemstadien bei Tillich jedoch analog der Systemmomente, aus welchen das System selbst besteht, so kann eine Systemgestalt als angemessener Ausdruck des Absoluten angesehen werden, der zugleich selbst für sich nicht absolut zu nennen ist. Das System selbst wird also dahingehend entlastet, dass es nicht das Absolute selbst sein muss und soll – wie dies noch idealistischer Anspruch war; vielmehr kann sich das System damit begnügen, momenthafter Ausdruck des Prinzips zu sein. *Der Clou dabei ist, dass das dargestellte Prinzip seiner Absolutheit nicht beraubt wird, über das Prinzip aber wahre Aussagen getroffen werden können, obwohl das System, also die Darstellung des Prinzips, selbst relativer Natur ist.* Interpretiert man die Tillich'schen Systeme mithin über sich hinaus und wendet die systemintern umgesetzten prinzipiellen Vorgaben auf die Systeme selbst an, können die aporetischen Anteile jedes Systems als durch die Momentstruktur bedingt erklärt werden: Ein relatives System zeichnet sich ja gerade dadurch aus, nicht Absolutheit für sich zu beanspruchen, so dass Aporetik in spezifischen Teilen des Systems nicht nur möglich ist, sondern einen unvermeidlichen Bestandteil der Systembildung darstellt. Dadurch wird es allererst ermöglicht, ein System zu konstruieren, weil die Differenz zwischen Prinzip und System immer statthat, so dass der Anspruch auf ein absolutes System schlechterdings eine *contradictio in adiecto* ist.

Das Auseinanderziehen von Absolutheit und Wahrheit vermittelt der Selbstrelativierung der Systeme, wie sie in der Momenttheorie erfolgt, zeitigt zur Konsequenz, dass Aussagen über das Absolute überhaupt möglich werden. Zwar sind diese Aussagen nicht absolut – wahr sind sie in all ihrer Relativität aber sehr wohl. Das Bewusstsein um die Nichtidentität von Wahrheit und Absolutheit muss systematisch allerdings erhalten bleiben, weil andernfalls die Selbstverabsolutierung des Systems droht. Ebenso müssen Ansprüche an ein Metasystem abgewehrt werden, das meinte, als System der Systeme absolute Thesen hervorbringen zu können. Ein solches Unterfangen ist schon durch die Relativität aller Denkvollzüge in Abrede gestellt. – Offen ist nun bis jetzt noch die Frage, was die Momentbetrachtung der Systeme Tillichs für das Verständnis des letzten Systemstadiums, also für das große ontologische Spätwerk bedeutet. Zunächst sei zur Klärung dafür eine Deutung des Begriffs vom Sein-Selbst vorgestellt, welche vermittelt der Momenttheorie die metaphysische Tendenz des Begriffs in den Griff zu bekommen versucht.

IV Absoluter Gott und verobjektivierter Gottesbegriff

Begriffe fungieren in Tillichs Systemen wie gesehen als Reduktionsinstrumente, welche eine bestimmte Pluralität in Einheit überführen. Dabei arbeiten sie innersystematisch auf niederer Ebene analog zu den Systemmomenten. Das, was sich als Ganzes der Ansicht versperrt, wird im wahrsten Wortsinne auf den Begriff gebracht. Begriffen eignen daher dieselben Bestimmungsmomente wie Momenten. Sie sind relativ und bringen doch Wahres zum Ausdruck, ohne dafür Absolutheit beanspruchen zu können. Tillichs Verständnis von Heiligkeit ist hierfür beispielhaft: »Heilig ist Gott zugehörig, von Gott angeeignet oder Gott dargeboten.«³⁸ In diesem Sinne kann prinzipiell alles heilig werden.³⁹ Entscheidend für das Verständnis ist aber, dass im Glauben das Heilige immer in bestimmter Form auftritt. Das Heilige ist also, obwohl es auf den absoluten Bereich verweist, etwas Konkretes. In Tillich'scher Sprache ist das Heilige mithin nichts anderes als ein Symbol, was wiederum nicht verwundert, da ja auch alles zum Heiligen und mithin zum Symbol für das Absolute werden kann. Doch was sind Symbole in Tillichs Theologie? Letztlich nichts anderes als Verobjektivierungen des Absoluten. Das Unbedingte entzieht sich der Anschauung, weshalb es im theologischen System begrifflich erschlossen wird. Dieser Vorgang ist allerdings rein momenthaft, d. h. relativ und damit nicht absolut, weil das System als Moment nur *eine* Perspektive auf das Absolute darstellt. Genau genommen fungiert das System mithin für das Absolute beziehungsweise das Prinzip auch als Symbol. Der einzige Unterschied zum ›normalen‹ Symbol besteht darin, dass das System eine logische Verbindung verschiedenartiger Symbolarrangements ist. Damit kommt das System dem Mythosbegriff Tillichs nahe, der ebenfalls ein Ensemble von Symbolen genannt werden muss.⁴⁰ Kurz gesagt: Systeme sind nicht anders als Begriffe Symbole für das nicht ins System überführbare Prinzip beziehungsweise den absoluten Vollzug. *Damit fungieren Moment und Symbol bei Tillich analog. Beide sind in die Objektivierung überführte Darstellungen des Absoluten.* Dies bedeutet aber auch, dass systematische Darstellung niemals eigentliche Rede vom Absoluten sein kann, sondern sich immer als relativer und damit prinzipiell überholbarer Ausdruck des nicht Anschaulichen versteht.

38 EW IX, 301.

39 Vgl. ebd., 302.

40 Vgl. dazu Stefan DIENSTBECK, Vom Mythos zum Dogma. Paul Tillichs Aufnahme und Interpretation des Mythosbegriffs im Anschluss an den späten Schelling, in: Christian DANZ/Werner SCHÜßLER (Hg.), Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, Berlin/Boston 2015 (Tillich Research. Tillich-Studien. Recherches sur Tillich, Vol. 5), 49–72.

Nimmt man Tillichs Symboltheorie ernst, dann muss sie notwendig auch und gerade für seine eigene Systembildung in Anwendung bleiben. Daher rührt auch die Berechtigung des vorgeschlagenen Interpretationsansatzes.⁴¹

Tillichs Systematik arbeitet also konsequent mit Verobjektivierungen des Absoluten, des Unbedingten, des Prinzips – oder wie auch immer das Unbegreifliche begrifflich eingeholt werden soll. Der trinitarische Gott in seinen drei Hypostasen stellt ebenso eine Verobjektivierung des Absoluten dar wie der Rechtfertigungsbegriff, das Verständnis des Heiligen oder der Christus Jesus. Das Absolute an sich ist, wie Tillich im Briefwechsel an Hirsch in Anlehnung an Martin Kähler formulierte, ein Götze, weil es an und für sich gänzlich unzugänglich ist.⁴² Wird es aber absolut, d. h. positiv eingebracht, depraviert es zwangsläufig zur Karikatur seiner selbst, weil es allenfalls symbolisch das Absolute, niemals aber realiter so bezeichnet werden kann. In seiner ontologischen Phase übersetzt Tillich nun seine Verobjektivierungen von allmächtigem Gott und konkretem Christus Jesus in die Seinsebene. Sein-Selbst und Neues Sein stehen daher für den abstrakten und konkreten Pol beziehungsweise für das erste und zweite Moment des Prinzips. Das Sein-Selbst bringt abstrakt in Anschauung, was das Neue Sein konkret, nämlich in der transzendenten Einheit unzweideutigen Lebens eröffnet. Doch damit ist noch nicht erklärt, warum Tillich die Verobjektivierung beziehungsweise das Symbol für sein erstes Moment nicht-symbolisch verstehen kann. Dafür bedarf es eines vertieften Blickes auf das ontologische Stadium im Modus der Momenttheorie.

Wie möchte Tillich eigentlich seine Seinslehre verstanden wissen? Wie so oft lehnt Tillich ein Verständnis des Begriffs, wie er zumindest traditionell vorgestellt wird, ab. Dies stiftet in diesem Fall besondere Verwirrung, da Tillich nicht explizit, sondern implizit, also durch die Erläuterung dessen, was er unter Sein-Selbst beziehungsweise unter Ontologie insgesamt versteht, zu erkennen gibt, wie sein Seinskonzept begriffen werden soll. In seiner dreibändigen *Systematischen Theologie* erklärt Tillich sein Konzept von Ontologie dergestalt, dass er ontologische Begriffe als apriorisch bestimmt. Allerdings nimmt seine Vorstellung von Apriorizität zwar ihren Ausgang bei Kant – die Interpretation, die Apriorisches bei Tillich erfährt, muss dennoch in gewisser Hinsicht als spe-

⁴¹ Damit ist freilich nicht gesagt, dass die Stadieneinteilung bei Tillich zwangsläufig in der beschriebenen Weise vorgenommen werden muss. Im Gegenteil ist diese als relativ zu verstehende Kategorisierung bloßes Arbeitsinstrument. Ohne Konkretisierung ist Systematik schlechterdings unmöglich. Die Momenttheorie in Anwendung auf Tillichs Lebenswerk beansprucht nur für sich, das Anliegen Tillich'scher Theologie über seine Werkspanne hinweg zu systematischer, d. h. eben: relativer Darstellung zu bringen.

⁴² Vgl. EW VI, 99.

zifisch klassifiziert werden. So sind »diejenigen Begriffe« a priori zu verstehen, »die in jeder aktuellen Erfahrung vorausgesetzt sind, da eben sie die Struktur der Erfahrung selbst konstituieren. Die Bedingungen der Erfahrung sind *a priori*.« (ST I, 197) Weiterhin heißt dies: »Ontologische Begriffe sind im strengen Sinne des Wortes *a priori*. Sie bestimmen das Wesen der Erfahrung. Sie sind gegenwärtig, wann immer etwas erfahren wird.« (ebd., 196) Trifft Tillichs Verständnis des a priori hier noch Kant'sches Verständnis insofern exakt, als damit die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung beschrieben, also die Transzendentalursache von allem bezeichnet wird, so verändert sich dies, wenn man auf sein Gesamtverständnis von Apriorizität blickt: Denn Apriorizität wird von Tillich nicht als äußeres Bestimmungsmoment aller Erfahrung behandelt, sondern bleibt auch für die Empirie vorläufig. Apriorizität von Begriffen bedeutet nach Tillich »nicht, daß ontologische Begriffe *vor der Erfahrung* gewußt sind« (ebd.; Hervorhebung S.D.). Im Gegenteil entspringen nach Tillich apriorische Begriffe der Erfahrung. Zwar ist auch dies gut kantisch, doch geht es Tillich nicht darum, die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung aus der Erfahrung abzuleiten, sondern die Seinsbegriffe, die er als apriorisch kategorisiert, als prinzipiell überholbar, mithin als relativ auszuweisen. Kant ist es um die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zu tun, Tillich behandelt den Status ontologischer Begriffe mit dem Begriff des a priori. Dabei stimmen sie zwar inhaltlich überein, bringen Apriorizität allerdings an einem gänzlich anderen Ort im System zur Darstellung.

Tillich versucht vermittels des Apriori-Begriffs eine Verabsolutierung der Seinssphäre zu verhindern. Insofern »heißt *a priori* nicht, daß die ontologischen Begriffe eine statische und unveränderliche Struktur der Erfahrung konstituieren, die einmal entdeckt, für immer gültig ist.« (ST I, 197) Dies dient der Abwehr eines metaphysischen Missverständnisses der Seinsbegriffe. Ontologie ist für Tillich nicht nur nicht gleichbedeutend mit Metaphysik, Ontologie bezeichnet etwas gänzlich anderes als eine Physik jenseits der Weltphysik. Auch ontologische Begriffe sind keine extramundane Setzung, die als System – nichts anderes meint Metaphysik ja – unveränderlich den Transzendentalgrund für die empirische Welt bildet. Tillich möchte also eine metaphysiklose Lehre vom Sein entwickeln. Wozu ist dann der Seinsbegriff überhaupt notwendig? Es dürfte Tillich um die Ausweitung des Zugangsspektrums gehen. War das erste Stadium noch mit der bloßen Reflexion beschäftigt, so erkundet das zweite bereits die nicht mehr kraft Denkens einzuholende Sphäre der Selbstkonstitution von Selbstheit. Doch auch der vermittelten Unmittelbarkeit des eigenen Selbst und der damit verbundenen Sinnat liegt als Voraussetzung das Reflexionsvermögen zugrunde. Diese humane Fixierung wird in der Ontologie Tillichs als dem dritten Systemstadium dergestalt überwunden, dass es vermittels des Begriffs vom Sein zu

einer *Universalisierung* kommt, die nicht nur den Menschen als denkendes Wesen umfasst, sondern auch den extrahumanen, ja den bewusstlos-anorganischen Teil des Seins einschließt. Zwar bleiben die Bezugslinien des Tillich'schen Systems auf den Menschen zentriert; doch rückt mehr als noch im ersten und zweiten Stadium das Sein außerhalb des Menschen in den Blick. So kennt Tillich beispielsweise neben der ontologischen Polarität von Freiheit und Schicksal, die in dieser Eindeutigkeit nur dem Menschen eignet, auch diejenige von Spontaneität und Gesetz, welche in der Natur herrscht (vgl. ST I, 218). In der Systematik von 1913 hingegen war der Geistbegriff der alleinig leitende, dem gegenüber die Natur eindeutig zurückzutreten hatte.⁴³ *Ontologie will also nicht metaphysische Ambitionen reaktivieren, die in dieser Form nicht einmal in Tillichs Frühwerk zu verzeichnen sind; vielmehr möchte sie den Bezug von Absolutheit und Konkretheit, welcher religiös zu nennen ist, nicht nur im Menschen aufsuchen, sondern auf Sein an sich oder präziser: auf alles, was ist, ausweiten.* Gegenüber Wahrheitstheorie und Sinntheorie bringt die Ontologie also ein eigenes Anliegen vor, das sich in dem Anspruch artikuliert, alles Seiende in den Bezug des Konkreten zum Absoluten mit aufzunehmen. Die Seinsthematik dient also nicht metaphysischen Tendenzen, sondern verfolgt ein holistisches Unternehmen, das nichts vom Thema der Theologie ausgenommen wissen möchte.

Festzuhalten bleibt also, dass Theologie in all ihrer Rede notwendig mit Verobjektivierungen arbeiten muss, die Tillich Symbole nennt. Notwendig ist dies, weil das Absolute schlechterdings nicht in ein System überführbar ist, sich also nicht in den Status des Konkreten hinabziehen lässt. Zugleich beabsichtigt Tillichs Ontologie daher gerade nicht, das Absolute vermittels des Seinsbegriffs recte darzustellen. Die Identifikation Gottes mit dem Sein-Selbst in nicht-symbolischer Weise mag diesen Anschein erheben; aus Tillichs Ontologieverständnis heraus wird aber klar, dass er solch eine Tendenz gerade nicht verfolgt, sondern das Sein ihm nur ermöglicht, den Menschen mitsamt allem anderen, was ist, gleich zu stellen, auch wenn die Verobjektivierungen nach wie vor dem Menschen als einem denkenden Wesen geschuldet sind. Damit erhellt, welche Bedeutung Tillich der Ontologie für seine späte Systemfassung zurechnet. Geklärt werden muss nun, weshalb er trotzdem das Sein-Selbst unsymbolisch einbringen kann, obwohl es gerade im Rahmen einer Symboltheorie als Verobjektivierung, also als konkrete Fassung des Absoluten, erscheinen muss.

Auszugehen ist vom Gesamtverständnis des letzten Systemstadiums: Lässt sich dieses entsprechend der Momenttheorie mit dem dritten Moment assoziieren, dann verbindet sich mit der Ontologie der Versuch, die Positionen der vor-

⁴³ Vgl. EW IX, 288.

herigen Momente – beziehungsweise in diesem Fall: der Stadien – in eine Synthese zu überführen.⁴⁴ Lag im ersten Stadium also der Fokus auf dem abstrakten und im zweiten auf dem konkreten Pol, so muss nun in der Ontologie das absolute Moment namhaft gemacht werden. ›Rutsch‹ also gewissermaßen das Schwergewicht der Systemperspektive im dritten Stadium ganz ans Ende auf das dritte Moment – was sich rein quantitativ am Umfang des dritten Bandes der *Systematischen Theologie* ausmachen lässt –, dann dürfte mit dem Sein-Selbst auch nicht mehr das zu assoziieren sein, was noch das Absolute im ersten Stadium ausmachte. 1913 war der Gottesbegriff noch stark abstrakt geprägt, was sich auch am konkreten Moment, dem Christus Jesus, zeigte, der primär als theoretischer Erlöser aus dem Reflexionsstandpunkt fungierte. Umso mehr wies dem allmächtigen Gott an sich Abstraktheit und Weltdistanz an. Daher rührte auch das positiv-thetische Bild, welches das Absolute noch in der Systematik aus dem Jahr 1913 innehatte. Hat sich demgegenüber in der Ontologie über das zweite Systemstadium hinweg der Fokus auf das dritte Moment gerichtet, dann muss auch das Sein-Selbst in diesem Sinne verstanden werden. Der Begriff vom Sein-Selbst fungiert unter diesen Voraussetzungen nämlich doppelt: Einerseits weist ihm notwendig – gerade im Vergleich mit dem Neuen Sein – Abstraktheit an. Dies nähert das Sein-Selbst dem ersten Moment an. Zugleich beinhaltet das Sein-Selbst, sofern man es als Gottesbegriff des dritten Systemstadiums und damit unter der Leitung des dritten Moments deutet, aber auch die Absolutheit, welche Abstraktheit und Konkretheit in Synthese zu überführen sich anschickt. In diesem letzten Sinne kommt das Sein-Selbst als tatsächlich Unbedingtes in Ansicht, das sich der Identifikation, ja der Überführung in den Begriff gänzlich entzieht; zugleich lässt sich das Sein-Selbst – eben im Sinne des ersten Moments – als Objektivation seiner selbst verstehen, mithin als Vergegenständ-

44 Ähnlich prozediert schon Falk Wagner, der gewissermaßen den Kriterienkatalog für die obige Stadieneinteilung präfiguriert: »Die Verbindung dieser drei Axiome: die Priorität des Sinn- und Seinsgrundes, die Asymmetrie von Gehalt und Form und das Hervortreten des Sinngrundes als von der Formtätigkeit uneinholbare Positivität und die Formtätigkeit überholende Negativität verleiht der Tillichischen Theologie ihren dynamischen Charakter.« (WAGNER, Christus und Weltverantwortung als Thema der Pneumatologie Paul Tillichs, in Hans-Dieter KLEIN/Joachim REIKERSTORFER [Hg.], *Philosophia perennis*. Erich Heintel zum 80. Geburtstag. Teil 2, Frankfurt a. M. u. a. 1993, 235–252, hier: 238f.) Pointiert gesprochen identifiziert Falk Wagner im System Tillichs die Dreimomentigkeit von Positivität, Negativität und der Verbindung von Positivität und Negativität. Zusammengefasst begründen sie als drei Momente die Dynamik des Systems. Diese Trias arbeitet Wagner aus Tillichs System insgesamt heraus – allerdings dürfte sie sich verschiedener Phasen seiner Theologiebildung verdanken. Wagner dürfte in jedem Fall die sinntheoretische und ontologische Theologie Tillichs vor Augen haben, selbst wenn man die Frühtheologie aufgrund ihres noch nicht edierten Vorliegens außer Acht lässt.

lichungsform dessen, was sich schlechterdings nicht vergegenständlichen lässt. Im erstgenannten Sinne, also gerade nicht als Objektivierung begriffen, kann das Sein-Selbst dann aber tatsächlich als Gott auch unsymbolisch bezeichnet werden. Problematisch ist dies nur, sofern das Sein-Selbst als die Objektivierung seiner selbst, also abstrakt und damit metaphysisch verstanden wird.

Tillich selbst weist nicht auf eine Doppelfunktion des Seins-Selbst im explizierten Sinne hin. Auch lässt sich die Momenttheorie nicht als exklusiver Deutungshorizont für Tillichs Werk verstehen – und doch bietet die Momenttheorie den unvergleichlichen Vorteil, das Sein-Selbst adäquat und gemäß dem leitenden Prinzip Tillich'scher Theologie zu interpretieren, ohne dem aporetischen Abweg anheimzufallen, der mit dem Sein-Selbst offensichtlich verbunden zu sein scheint. Dass Tillich selbst hinter seine Prämissen der Sinntheorie zurückfallen möchte oder tatsächlich zurückfällt und auf seine früheste Systemfassung rekurriert sowie dabei deren Systemanlage reproduziert, dürfte als unwahrscheinlich gelten. Zugleich bezieht Tillich den Begriff vom Sein-Selbst nicht in exklusiver Form⁴⁵ auf die Verobjektivierung Gottes oder den Transzendentalgrund, mithin das Unbedingte. Ein Chauchieren des Begriffs zwischen beiden Polen ist also durchaus annehmbar – dann lässt sich die scheinbar so gravierende Aporetik des Spätwerkes Tillichs auf Basis einer Deutung seines Gesamtwerkes allerdings beheben oder zumindest relativieren.

V Religion als Transzendentaltheorie

Religion ist, so kann es Tillich bereits 1923 im System der Wissenschaften formulieren, »unmittelbare Richtung auf das Unbedingte.«⁴⁶ Es geht dem religiösen Anliegen mithin darum, das nicht einholbare Unbedingte zumindest anzuvizieren, auch wenn bereits feststeht, dass das Erreichen dessen, worauf abgezielt wird, schlechterdings unmöglich ist. Worauf sich Religion richtet, kann man sich nicht richten, weil es kein Gegenstand möglichen Abzielens darstellt, ja überhaupt kein Gegenstand ist. Als Richtung auf das Unbedingte ist Religion die Art und Weise, wie ein Umgang mit Transzendentalität gepflegt wird. Unbedingte ist nämlich nur das, was seinerseits anderes in seinem Da- und Sosein bedingt, selbst aber Grund und nicht Begründetes ist. Grund und Begründetes,

⁴⁵ Zwar bringt Tillich die unsymbolische Identifikation Gottes mit dem Sein-Selbst im Rahmen der Gotteslehre ein, also dem Teilgebiet, das eher dem ersten Moment zuzurechnen wäre, doch verhindert dies nicht die beschriebene Deutungsmöglichkeit.

⁴⁶ GW I, 228.

Sein-Selbst und Seiendes in Relation zu setzen, also von Seiten des Seienden Richtung auf das Sein-Selbst zu nehmen, ist aber nach Tillich das Wesen von Religion. Der Grund des Seins, das Unbedingte oder das Sein-Selbst erscheint für das Seiende dabei aber notwendig innerhalb der Kategorien des Seins. Anders formuliert: Um für das Seiende von Relevanz sein zu können beziehungsweise um überhaupt mit dem Grund des eigenen Seins in Bezug treten zu können, muss das Unbedingte notwendigerweise in den Kategorien des Bedingten erscheinen. Dabei wird es entweder abstrakt oder konkret vorstellig, was wiederum dem Reflexionsvermögen des Menschen geschuldet ist. Zum Objekt wird das Sein-Selbst aber in jedem Fall, weil es zu den Seinsbedingungen gehört, der Subjekt-Objekt-Spaltung zu unterliegen, wie es die Erfahrung lehrt. Als Transzendentalgrund von allem wird das Sein-Selbst damit hineingezogen in die Spannung der ersten beiden Pole von Tillichs theologischem Prinzip, indem es notwendig in verobjektivierter Fassung auftritt. Um unter objektiver Form allerdings noch absolut sein beziehungsweise den Charakter des Seins-Selbst behalten zu können, muss die Rede von den Objektivationen des Absoluten symbolisch verfahren. Damit sichert Tillich eine Vergötzung an sich relativer Ausdrucksgestalten des Absoluten ab. Ein solches Vorgehen löst das Grundproblem theologischer Rede, die zwangsläufig mit dem Gottesbegriff und damit einer Verobjektivierung Gottes operieren muss, dahingehend, dass eine klare Unterscheidung zwischen dem Absoluten selbst und demjenigen eingezogen wird, das Ausdrucksform oder Symbol des Absoluten ist. Mit dieser Grenzziehung ist die Chance verbunden, überhaupt Aussagen über Gott treffen zu können. Die Pointe an der Auseinanderdividierung von Absolutem und Symbol liegt darin, dass vermittelt des Symbols Aussagen über das Absolute getätigt werden können, die zwar relativ, trotz dem aber wahr sind. Kurz gesagt: *Die Relativität jeder Aussage über Gott wird mit der Möglichkeit verbunden, wahre, wenn auch nicht absolute Aussagen über Gott zu treffen.* Theologische Rede findet damit ihre Erfüllung in der Gleichzeitigkeit von Wahrheitstreue und relativer, d. h. vorläufiger und prinzipiell überholbarer Äußerung. Das Sein-Selbst ist damit nicht direkt erreicht – Richtung ist auf es aber allemal genommen.

Eine solche von Tillich vorgestellte Theorie des Transzendentalen, das vermittelt Symbolgebrauch erschlossen wird, lebt von dem, was das Zentralsymbol Jesus Christus in vollendeter Form vorstellig macht: Selbstrelativierung. Nur wenn sich alle theologischen Aussagen, alle Thesen und Begriffsdefinitionen, alle Prämissen und Systemgebäude angesichts des Prinzips als vorläufig oder anders formuliert: als *Momente* erkennen, vermag ein Unternehmen, wie die Tillich'sche Theologie zu gelingen. Aporetik ist dann zwar nicht ausgeschlossen, aber systemgemäß, weil Momente niemals den Anspruch erheben können, absolut zu sprechen – auf Wahrheit wird jedoch schon abgehoben. Soll daher

auch der Begriff vom Sein-Selbst wahrhaft Verwendung finden können, muss er im Sinne des dritten Moments des theologischen Prinzips Tillichs verstanden werden. Erst dann nämlich kann Tillich unsymbolisch Gott mit dem Sein-Selbst identifizieren, weil das Sein-Selbst hier nicht mehr als Verobjektivierung, sondern als Transzendentalgrund selbst zu verstehen ist. Dieser – also die nicht in Objektivierung überführbare, gleichsam logisch wie translogische Fassung des Absoluten – droht allerdings im Moment der Begriffwerdung wiederum zum abstrakten Objekt zu werden, weshalb der Aporievorwurf an Tillichs spätes System nicht zu Unrecht herangetragen wurde. Die Stärke von Tillichs theologischem Agieren lässt sich aber ohne Zweifel in der Sprachfähigkeit ausmachen, welche seine momenthaft-symbolische Rede ermöglicht. Zwar ist sie – wie schon die Zentralbegriffe aus Tillichs früher Phase – im besten Sinne Tillichs als ›paradox‹ zu bezeichnen, weil sie die Logik überschreitet und in der Form der Logik den Grund jedweder Logik ansichtig zu machen versucht; doch das Paradox, als welches sich das Unbedingte zeigt, bleibt in Form der Selbstüberwindung allezeit das Korrektiv jeder Systemwerdung. Wahr ist Theologie nach Tillich mithin dann, wenn sie sich unter dasjenige stellen kann, was ihr eigenes Prinzip ist, und sich als momenthafter Ausdruck eben dieses Prinzips begreift. Systematik ist dann kein defizitäres Unterfangen, sondern zeigt seine Wahrheit gerade an der Abweisung jeder Form eines Absolutheitsanspruches.⁴⁷

47 Vgl. Tillichs Formulierung in der *Systematischen Theologie von 1913*: »An dieser Stelle tritt das theologische System selbst unter das Paradox, das von ihm begründet und durchgeführt ist; auch das theologische System ist nicht das absolute System, so wenig wie das System der Wissenschaften aus dem es hervorgegangen ist und zu dem es wieder zurückkehrt, um den ganzen Kreislauf von neuem zu beginnen.« (EW IX, 242; bei T. kursiv) Hierin zeigt sich auch die Berechtigung, Tillichs Systeme selbst als Momente des Prinzips zu explizieren. Selbstrelativierung angesichts prinzipieller Absolutheit ist Wesensmerkmal systematischer Produktivität.