

Inauguraldissertation

**zur Erlangung des
akademischen Doktorgrades der
Theologischen Fakultät
der
Ruprecht-Karls-Universität
Heidelberg**

vorgelegt von

Tabea Rösler

- 1. Referent: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Michael Welker**
- 2. Referent: Prof. Dr. Michael Plathow**

Paul Tillichs
vieldimensionale Anthropologie
Von der Cartesianischen Vernunft
zur lebendigen Person

* * * * *

*One can compare the Spiritual Presence with the air we breathe,
Surrounding us, nearest to us, and working life within us. In the same way
The Spirit is always present,
A moving power,
Sometimes in stormy ecstasies of individuals and groups, but
Mostly quiet,
Entering our human spirit and keeping it alive;
Sometimes manifest in great moments of history or a personal life, but
Mostly working
Hiddenly.*

Paul Tillich, „Spiritual Presence“, *The Eternal Now*

* * * * *

KURZINHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	1
Einführung: Wozu theologische Anthropologie?	2

WIE ENSTEHT TILlicHS VIELDIMENSIONALE ANTHROPOLOGIE? KAPITEL EINS

Einleitung	6
Die Entstehung aus drei anthropologischen Kontexten	
A. Die Methode der kontextuellen Interpretation	8
I. Das Verfahren der Kontextualisierung	10
II. Formal-terminologische und dogmatische Verortung der vieldimensionalen Anthropologie in Tillichs Systematischer Theologie	14
B. Tillichs vieldimensionale Anthropologie im Kontext	18
I. Anthropology: Der erste anthropologische Kontext	19
II. Doctrine of Man: Der zweite anthropologische Kontext	29
III. Tillichs metaphorische Theologie: Der dritte anthropologische Kontext	39
Ergebnis und Ausblick: Anwendung der drei anthropologischen Kontexte	51

VERWECHSLUNG VON DOCTRINE OF MAN UND ANTHROPOLOGY? PROBLEMSTELLUNG UND THESE KAPITEL ZWEI

Einleitung	55
Entfaltung von Problemstellung und These	
A. Doctrine of Man als Mitte und Achse des theologischen Systems	66
I. Formen des Absolutheitsanspruchs gegenüber Anthropology und Theologie	67
II. Kreis oder Ellipse? Abstrakte Mehrdeutigkeit der systematischen Form	75
B. Problemstellung: Doctrine of Man als Träger des „indirekten Cartesianismus“	79
I. „Das System scheint wie ein Gefängnis zu sein ...“: Die drei „Gefangenschaften“ der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs	80
II. Ertrag: Verwechslung oder Verwechselbarkeit von Doctrine of Man und Anthropology im Ersten Band der Systematischen Theologie?	88
C. These: Die lebendige Person als „bearer of the spirit“	101
I. Ist Tillichs Anthropologie theologische Anthropologie?	101
II. Theologie im Übergang: Von der Synthesewissenschaft zum Prinzip der Differenz als dem dritten anthropologischen Grundprinzip	103
III. Kreative, fruchtbare und schöpferische Differenzen im Wirken des Heiligen Geistes: Grundlegung des Konzepts der lebendigen Person	124

IV. Ertrag: Die triadische Grundstruktur der „Transluzenz“ und die differenziert wirklichkeitserschließende Kraft visuellen Glaubenserlebens	144
---	-----

Ergebnis und Ausblick: Konstruktive Differenz als kreatives, fruchtbares und schöpferisches anthropologisches Prinzip im Wirken des Heiligen Geistes	147
---	------------

DIE LEBENDIGE PERSON IM KRAFTFELD DES HEILIGEN GEISTES KAPITEL DREI

Einleitung	154
Die lebendige Person: „Bearer of the spirit“ im Kraftfeld von Geist (Mind), Seele und Leib	
A. „Persona“ als rationalistischer Grundbegriff des Personenseins: Tillichs „Cartesianische Vernunft“ in der anthropologischen und theologischen Kritik	161
I. Die Person als „persona“ und aktiver Handlungsträger in der Existenz	161
II. „Aber die Struktur der Vernunft ist nur ein Element in der Dynamik des Lebens und in den Funktionen des Geistes“: Tillichs Transformation der Cartesianischen Vernunft durch das dynamische Wirken des Geistes als „spirit“	203
III. Ertrag: „Persona“ als „architektonischer Strukturbauplan“ des Personenseins	216
B. Von der „persona“ zum „prosopon“ und zur lebendigen Person: Entwicklung eines neuen anthropologischen Grundbegriffs	218
I. Tillichs Konzeption des „prosopon“ metaphorisch-theologisch entfaltet	219
II. „Leiblichkeit (becoming body) ist das Ende der Wege Gottes“: Die Wirklichkeit der lebendigen Person als von Gott geliebtes Geschöpf	257
Ergebnis: Das Antlitz als Synekdoche für die Person	265
Tillichs vieldimensionale Anthropologie: Sieben Thesen zur Begründung eines neuen Forschungsbereichs	270
Bibliographie	285
Abkürzungen	300

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	1
Einführung: Wozu theologische Anthropologie?	2
WIE ENSTEHT TILlichS VIELDIMENSIONALE ANTHROPOLOGIE?	
KAPITEL EINS	
Einleitung	
„Er war wie ein wandelndes System von Antennen ...“	6
Die Entstehung aus drei anthropologischen Kontexten	
A. Die Methode der kontextuellen Interpretation	8
I. Das Verfahren der Kontextualisierung	10
1. „Kontext“ als Begriff und als Metapher	10
2. Zur kontextgestaltenden Funktion der Pneumatologie TillichS	13
II. Formal-terminologische und dogmatische Verortung der vieldimensionalen Anthropologie in TillichS Systematischer Theologie	14
1. Der Befund in den Primärquellen	14
2. Zur Rezeption der Anthropologie TillichS in der Sekundärliteratur	17
B. TillichS vieldimensionale Anthropologie im Kontext	18
I. Anthropology: Der erste anthropologische Kontext	19
1. Primärquellen und terminologische Bezeichnung der Kontexte	19
2. Anthropology und das anthropologische Prinzip der Abstraktion	22
a. Die Krisis der Wissenschaft in wissenschaftspolitischer Perspektive	23
b. Problematische Symbiose von Anthropology und mathematischer Physik	25
II. Doctrine of Man: Der zweite anthropologische Kontext	29
1. Leidenschaftliches Fragenstellen: TillichS anthropologischer Neuansatz	30
2. Das anthropologische Prinzip der Einheit: Der Mensch in der Zentralstellung einer einheitlichen anthropologischen Wissenschaft	33
3. Ertrag: Doctrine of Man als anthropologische Wirklichkeitswissenschaft?	36
III. TillichS metaphorische Theologie: Der dritte anthropologische Kontext	39
1. TillichS homiletisches und seelsorgliches Selbstverständnis	39
2. Visualität und Architektonik: Zwei theologische Entdeckungen	43
3. Ertrag: Der Mensch als „Lebenshaus“ in TillichS metaphorischer Theologie	50
Ergebnis und Ausblick: Anwendung der drei anthropologischen Kontexte	
1. Anthropology als der erste Anwendungsbereich der Korrelationsmethode	53
2. Doctrine of Man in der Zentralstellung des theologischen Systems	53
3. Metaphorische Theologie im Ansatz grundgelegt	54

**VERWECHSLUNG VON DOCTRINE OF MAN UND ANTHROPOLOGY?
 PROBLEMSTELLUNG UND THESE
 KAPITEL ZWEI**

Einleitung

1. Neuansatz und Problemanzeige in der Tillichforschung.....	55
„Constructive analysis“ nach Robert P. Scharlemann (1969)	55
2. Apologie der Doctrine of Man im Dritten Band der Systematischen Theologie	57
a. „Tillich's Doctrine of Man“ von David E. Roberts (1952)	58
b. „The System and the Gospel“ von Kenneth Hamilton (1963)	60
3. Verwechslung als „Kampfbegriff“ in der Apologie der Doctrine of Man	62

Entfaltung von Problemstellung und These

A. Doctrine of Man als Mitte und Achse des theologischen Systems	66
I. Formen des Absolutheitsanspruchs gegenüber Anthropology und Theologie	67
1. Exklusion: „An Anthropolgy is Not a Doctrine of Man“	67
2. Dialog: Anthropology und Doctrine of Man in abstrakt-formaler Beziehung	71
a. Anthropology ist kein „Zustand“	71
b. Anthropology als existenzieller „Umstand“ in Beziehung zur Doctrine of Man	73
II. Kreis oder Ellipse? Abstrakte Mehrdeutigkeit der systematischen Form	75
B. Problemstellung: Doctrine of Man als Träger des „indirekten Cartesianismus“	79
I. „Das System scheint wie ein Gefängnis zu sein ...“: Die drei „Gefangenschaften“ der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs	80
1. Keine differentia specifica zwischen Doctrine of Man und Anthropology	81
2. „Erfahrung“ ohne detailgenaue empirische Beobachtung und Forschung	83
3. Theologische Überhöhung der anthropologischen Situationsbestimmung	85
II. Ertrag: Verwechslung oder Verwechselbarkeit von Doctrine of Man und Anthropology im Ersten Band der Systematischen Theologie?	88
1. Karl Barths Kritik des „indirekten Cartesianismus“, auf Tillich angewandt	88
2. „Bauen blieb meine Leidenschaft ...“: Tillichs anthropologische Systematik der Extreme und die transformative Kraft seiner metaphorischen Theologie	90
3. Tillichs Gebrauch der Cartesianischen Vernunft	95
C. These: Die lebendige Person als „bearer of the spirit“	101
I. Ist Tillichs Anthropologie theologische Anthropologie?	101
II. Theologie im Übergang: Von der Synthesewissenschaft zum Prinzip der Differenz als dem dritten anthropologischen Grundprinzip	103
1. „Evangelische Katholizität“: Problematisierung und Transformation von Tillichs werkgenetischer Arbeitsweise und systemkohärenter Gesamtschau	103
a. „Der Standpunkt“: Tillichs statisch-abstrakte Systemkonzeption im Ersten Band der Systematischen Theologie	107
b. „Theologie steht in der Spannung zwischen ...“: Tillichs neue theologische Rahmentheorie und die Einführung des Differenzprinzips	110

2. Pneumatologie und mittelalterliche Kathedrale: Der metaphorische Rahmen von Tillichs dynamisch-prozessualer Theologiekonzeption	112
a. „Standpunkt“ und Festungskathedrale von Chartres im Vergleich	113
b. Das „Spannungsfeld zwischen“ als strukturell-konzeptionelles Rückgrat	116
c. Schöpferische Menschen zur Mitarbeit an der „Entkrustung“ locken	117
3. Ertrag: Tillichs pneumatologischer Anthropozentrismus	122
III. Kreative, fruchtbare und schöpferische Differenzen im Wirken des Heiligen Geistes: Grundlegung des Konzepts der lebendigen Person	124
1. Zusammenführung von dreigliedrigem Differenzprinzip und der Metapher der mittelalterlichen Kathedrale zum dritten anthropologischen Grundmodell	124
a. Das Symbolmaterial begrenzen und erfahrbar machen: Kreative Differenz	124
α. Die Metapher der mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern als Interpretationsschlüssel für Tillichs geistliche und theologische Existenz	127
β. Personalisierung und Authentizität in der Anwendung kreativer Differenz	132
b. Im ausgewählten Symbolmaterial wirklichkeitserhellende Details hervorheben und verstärken: Fruchtbare Differenz und die Metapher der „Transluzenz“	134
c. Gott schauen? Schöpferische Differenz im Erleben der „Transluzenz“	140
IV. Ertrag: Die triadische Grundstruktur der „Transluzenz“ und die differenziert wirklichkeitserschließende Kraft visuellen Glaubenserlebens	144
Ergebnis und Ausblick: Konstruktive Differenz als kreatives, fruchtbares und schöpferisches anthropologisches Prinzip im Wirken des Heiligen Geistes	
1. Tillichs theologische Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale	147
2. „Eine stille, verborgene Kraft, nicht immer beachtet ...“: Gottes Diskretion im Geistwirken und die lebendige Person als „bearer of the spirit“	148

DIE LEBENDIGE PERSON IM KRAFTFELD DES HEILIGEN GEISTES KAPITEL DREI

Einleitung

Das kirchliche Profil der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs	154
a. „Transluzenz“ im Spannungsfeld von Innerlichkeit und profaner Lebenswelt	154
b. „Rückweg“ aus der mittelalterlichen Kathedrale in die profane Lebenswelt	157

Die lebendige Person:

„Bearer of the spirit“ im Kraftfeld von Geist (Mind), Seele und Leib

A. „Persona“ als rationalistischer Grundbegriff des Personenseins: Tillichs „Cartesianische Vernunft“ in der anthropologischen und theologischen Kritik	161
I. Die Person als „persona“ und aktiver Handlungsträger in der Existenz	161
1. Das Individuum öffnet sich und begegnet der profanen Lebenswelt	161

a. Abstrakte Freiheit als ein „Charakter“ menschlichen Personseins.....	163
b. Der Mensch als Individuum im Zentrum des persona-Begriffs	165
c. Die Differenz von „persona“ und „prosopon“ und die Entfaltung des persona-Begriffs im Anschluss an Tillichs Konzeption der Doctrine of Man	169
2. Introspektion in das Dasein der Person als in sich zentriertes Selbst	174
a. Struktur und existentielle Verortung des in sich zentrierten Selbst	177
b. Die Person als Träger von Selbstbewusstsein und Subjektivität und die Materialisierung und Anonymisierung des Personseins	181
3. Tillichs rationalistisches Verständnis der Person als erkennendes Subjekt	186
a. Selbstheit und Subjektivität als Urphänomene und der dynamische Gestaltungsansatz in der ontologischen Vernunft	186
b. Fünffache Definition des Vernunftwirkens im menschlichen Geist (mind)	188
c. Das Zusammenwirken von „Charakter“ und „Substanz“ im Geist (mind) als dem intellektuellen Lebenszentrum der Person	191
d. Personsein denkend bemessen (mens) durch die Vernunft als dem Organon des Geistes (mind)	194
e. Vernunft, Geist (mind) und Mensch als in der Grundstruktur des erkennenden Subjekts verwechselbare Gegenstände: Die Problemstellung	200
II. „Aber die Struktur der Vernunft ist nur ein Element in der Dynamik des Lebens und in den Funktionen des Geistes“: Tillichs Transformation der Cartesianischen Vernunft durch das dynamische Wirken des Geistes als „spirit“	203
1. „In sich vermischte Einheit“ und „konflikträchtige Differenz“: Zwei Problem- anzeigen für die Cartesianische Vernunft in Tillichs Doctrine of Man.....	204
a. Abwehr der Verwechslung von struktureller und dynamischer Vernunft	204
b. Geist (mind), Körper und Seele im Widerstreit der Person mit sich selbst	208
c. Konflikträchtige Differenzen in stark selbstbezüglichem Personsein	212
2. Tillichs Korrektur seines Cartesianischen Vernunftgebrauchs in der rationalistischen persona-Konzeption	213
a. Schlüsseltext aus der Pneumatologie mit drei konstruktiven Wendepunkten ...	213
b. Die lebendige Person im Spannungsfeld von Struktur und Performanz	215
III. Ertrag: „Persona“ als „architektonischer Strukturbauplan“ des Personseins.....	216
B. Von der „persona“ zum „prosopon“ und zur lebendigen Person: Entwicklung eines neuen anthropologischen Grundbegriffs	218
I. Tillichs Konzeption des „prosopon“ metaphorisch-theologisch entfaltet.....	219
1. Die Person als „prosopon“: Ein neuer Grundbegriff des Personseins	219
a. Einheit und konzeptionelle Differenz von „persona“ und „prosopon“	219
b. Entdeckung des „prosopon“ durch ein neues, differenzsensibles Sehen	222
c. „Introduce Yourself ...“: Theologe mit Leidenschaft, Furcht und Liebe	225
2. Sehen – aber „nicht nur mit den Augen“: Zur „Physiognomie“ von Geist (mind) und Seele im expressionistischen Portraitbild	230
a. Der Blick der Anthropology auf die Größe und Würde der Person	230
α. Visuelle Wahrnehmung: Die mentale Konstruktionsarbeit des Geistes (mind).....	235
β. Mit dem „Auge des Geistes“ (mind) sehen: Individualität neu wahrgenommen im Erleben von Antlitz und expressionistischem Personportrait	237

b. Äußere Bilder innerlich verwandeln: Die emotionale Bewusstseinstätigkeit der Seele im vieldimensionalen Kraftfeld von Geist (mind) und Leib	240
α. „Transluzenz“ mitten in dieser Welt: Das christologische Initialereignis....	241
β. Ekstase und Ausdruckstanz: Ein dynamisches Seelen-Bild	248
γ. „Meine Augen haben dein Heil gesehen“: Ein Seelen-Bild in zarten Farben	253
II. „Leiblichkeit (becoming body) ist das Ende der Wege Gottes“:	
Die Wirklichkeit der lebendigen Person als von Gott geliebtes Geschöpf	257
1. Gott schauen mit dem Herzen, dem „Auge“ des Leibes	257
2. Als Gottes Geschöpf die Kraft menschlicher Würde verlebendigen.....	260

Ergebnis: Das Antlitz als Synekdoche für die Person

1. Das Antlitz vermittelt lebendige Selbsterkenntnis in lebendiger Begegnung.....	266
2. Das Antlitz ist visuell-expressives Offenbarungsmedium des Geistes Gottes	267
3. Theologische vieldimensionale Anthropologie als Wirklichkeitswissenschaft	269

Tillichs vieldimensionale Anthropologie:

Sieben Thesen zur Begründung eines neuen Forschungsbereichs

1. Konstruktive Anthropologie bedarf der differenzgeführten Hermeneutik	270
2. Konstruktive Anthropologie problematisiert die Cartesianische Vernunft in der Doctrine of Man und entwickelt einen theologisch vertieften Personbegriff	272
3. Der Mensch ist „Lebenshaus“ und „Resonanzraum“ des Heiligen Geistes	274
4. Lebendige Person zu sein bedeutet, als „bearer of the spirit“ Gottes Geist in, mit und unter den Prozessen vieldimensionalen Lebens zu verlebendigen	276
5. Werden „persona“ und „prosopon“ als zwei verschiedene Personkonzepte aufgefasst, kann die Anthropologie theologisch neu interpretiert werden	277
6. Als „bearer of the spirit“ verlebendigt die lebendige Person Gottes Geist im vieldimensionalen Kraftfeld von Geist (mind), Seele und Leib	279
7. Der Mensch ist von Gott geliebtes Geschöpf und steht unter dem Zuspruch und dem Anspruch der ihm von Gott verliehenen Würde	282

Bibliographie

1. Primärquellen	285
2. Sekundärliteratur	287

Abkürzungen	300
-------------------	-----

Die vorliegende Studie ist eine leicht überarbeitete Form meiner Dissertation, die von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Herbst 2010 angenommen wurde. Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Michael Welker, der diese Arbeit engagiert und mit hilfreichen Anregungen als Betreuer und Erstgutachter begleitete. Sehr herzlich danke ich ebenso Prof. Dr. Mark Lewis Taylor, der mich während meiner Zeit als Promotionsstudentin am Princeton Theological Seminary (2004-06) betreute, sowie Prof. Dr. Catherine Keller für den theologischen Austausch. Auch Prof. Dr. Dr. h.c. Alfred Jäger und Prof. Dr. Helmut Lamm danke ich für Gespräche und Begleitung. Sodann danke ich Prof. Dr. Michael Plathow für die Erstellung des Zweitgutachtens. Hilfreiche Hinweise für Titelfindung und Gesamtaufbau der Arbeit verdanke ich außerdem Dr. Markus Höfner.

Die Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. unterstützte mich durch eine großzügige ideelle und finanzielle Förderung (2004-07), ohne die die Umsetzung des Promotionsvorhabens nicht möglich gewesen wäre. Meine Forschungstätigkeit in den USA begleitete das Princeton Theological Seminary durch zwei Stipendien. Die North American Paul Tillich Society unterstützte mich zudem durch zwei Förderpreise. Für all dies möchte ich sehr herzlich Dank sagen.

Prof. Dr. Robison B. James danke ich für die Durchsicht des englischen Abstract für die digitale Veröffentlichung der Arbeit durch die Universitätsbibliothek Heidelberg.

Weiter danke ich sehr herzlich Pfr. Dr. Rolf Dannenbaum, meiner Mutter Marianne Rösler und meinem Schwiegervater Lür Vilmar für die formale Durchsicht des Manuskripts sowie meinen Brüdern Nikolaus Rösler und Daniel Rösler wie auch Aline Abel für die technische Unterstützung bei der Drucklegung. Meine Mentorin Pfr. Eike Fröhlich und die Ev.-Luth. Kirchengemeinde Varrel (Oldenburg) haben in der Zeit des Vikariats (2008-10) das theologische Studium durch die lebendige Praxis bereichert.

Vor allem aber haben mein Mann Matthias Breitkreuz sowie meine gesamte Familie zum Gelingen des Promotionsvorhabens beigetragen. Ihnen sei diese Arbeit daher gewidmet.

Tabea Rösler

Delmenhorst und Heidelberg, im Oktober 2011,

dem Monat der Geburt unseres Sohnes Yanek Elia

**Meiner Familie
in Liebe gewidmet**

VORWORT

Wozu heute noch Paul Tillich lesen? Der Klassikerstatus des großen Theologen des 20. Jahrhunderts, der Tillich (1886-1965) bis heute zukommt, ist in Theologie und Kirche umstritten.

Paradoxerweise ist es gerade *Tillichs eigene Anthropologie*, innere Mitte seines systematisch-theologischen Denkens, die wesentlich zu diesem ihrem Resonanzverlust, zum Verlust der Klarheit ihrer *theologischen* Stimme beiträgt. Tillich will eine allgemeingültige, in wissenschaftlicher Theorie wie Verkündigung und Seelsorge anwendbare Lehre vom Menschen konzipieren. Rational einsichtig soll sie sein, offen für Theorieentwicklung. Trotz der Stärken dieses dynamischen Grundansatzes liegen die Probleme auf der Hand: Innovation und Dialog bleiben oberflächlich, wenn die theologische, die geistliche Tiefe und Kraft fehlen.

Besonders in seiner *Systematischen Theologie* riskiert es Tillich, *erkenntnisfördernde Details, Differenzen und Innenspannungen* einer abstrakten, spannungslosen Homogenität in der Wahrnehmung Gottes, des Menschen und der Welt aufzuopfern. Dies hat Konsequenzen für das Verständnis des Menschen als Person. Dass der Mensch *lebendige, von Gottes schöpferischem Geist erfüllte* Person ist, fordert Tillich zwar in der Theorie ein, kann es aber nicht durchgängig mit Leben füllen. Seiner Anthropologie fehlt die Lust am Detail, der Blick für das Wirken des Geistes Gottes in den untergründigen Tiefendimensionen des Menschen.

Die Studie *Paul Tillichs vieldimensionale Anthropologie – Von der Cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person* will in dieser Problemlage der systematisch-theologischen Anthropologie und Tillichforschung eine konstruktive Antwort darbieten. Sie unterscheidet konzeptionell zwischen der Person als *persona* und als *prosopon*. Dies ist die *pneumatologische Leitdifferenz*, die wir in den drei Kapiteln der Arbeit erproben und verifizieren.

Beide Personbegriffe, *persona* und *prosopon*, sind in Struktur, Inhalt und theologischem Gehalt verschieden. Tillichs Rede von „der Person“ ist irreführend. Sie überdeckt die konkrete Vielfalt im schöpferischen Wirken Gottes. Sie verkürzt die reiche Vieldimensionalität im Kraftfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib, in welchem ein Mensch als „bearer of the spirit“, als *Gottes Schöpfergeist verlebendigende (bearer) lebendige Person*, lebt und wirkt.

Persona ist ein rationaler Strukturbegriff des Personseins. Tillich entfaltet ihn dreifach als Individuum, in sich zentriertes Selbst und erkennendes Subjekt. Im *prosopon*, wörtlich, dem Entgegenblickenden, kommt die Person dagegen mit ihren untergründigen geistlichen Tiefendimensionen in den Blick. Nicht Strukturkonzeption ist sie, sondern „*bearer of the spirit*“ in authentischen geistlichen Begegnungen. Erfüllt von Gottes Geist verlebendigt sie den Geist (*spirit*), erschafft sein lebendiges Kraftfeld. Sie schaut, fühlt und erkennt von Antlitz zu Antlitz. Mit dem Geist (*mind*), aber auch als Seele und Leib – mit den Augen der Liebe.

EINFÜHRUNG: WOZU THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE?

Die systematisch-theologische Anthropologie wartet weiterhin auf konstruktive Neubearbeitung.¹ Sie ist Anthropologie „im Übergang“, wobei noch nicht abzusehen ist, wohin der Übergang sie führen wird. Seit W. Pannenberg's anthropologischem Standardwerk hat die systematische Theologie zumindest im protestantischen Raum keine neuen umfassenden Arbeiten mehr vorgelegt, die größere Resonanz fanden und hervorgebracht hätten. Auch Pannenberg's Anthropologie und systematische Theologie aus den 80iger und 90iger Jahren fassen den bis dahin bestehenden Diskussionsstand eher zusammen und bringen ihn zum Abschluss, als dass sie die Anthropologie einer *konstruktiven theologischen* Neubearbeitung unterziehen.

Auch Paul Tillich's Anthropologie und Theologie sind Teil der hiermit beschriebenen Problemlage und gegenwärtigen Krise in der systematisch-theologischen Anthropologie. Tillich ist ein abstrakter Denker. Er will eine „allgemeingültige“ Anthropologie konzipieren, die rational einsichtig ist. In der Lehre vom Menschen (*Doctrine of Man*) riskiert er auf die Weise jedoch, systeminterne innovative *Details, Differenzen und Innenspannungen* einer abstrakten Homogenität in der Wahrnehmung Gottes, des Menschen und der Welt in ihrer lebendigen Vieldimensionalität aufzuopfern. Das hat Konsequenzen für das Verständnis des Menschen als Person. Obwohl Tillich zwei Personbegriffe, „persona“ und „prosopon“, der Theorie nach voraussetzt, führt er in der Personkonzeption nur *einen* Begriff, den abstrakten persona-Begriff, aus. Sein Rationalismus verstellt ihm die Wahrnehmung menschlichen Personseins in seinen tieferen, untergründigen Dimensionen als „prosopon“. Dass der Mensch lebendige Person ist, die von Gottes schöpferischem Geist erfüllt ist und im Kraftfeld des Geistes lebt, fordert er zwar in der Theorie ein, kann es aber nicht durchgängig *konkret* verwirklichen.

Eine Vielzahl von wissenschaftlichen Studien wurde in den vergangenen 30 Jahren zu Tillich's Anthropologie und Theologie verfasst. Dabei zählt Tillich's Lehre vom Menschen zu den Themenbereichen, die, wie Hans Anzenberger 1998 den Forschungsstand auf den Punkt bringt, „nicht genügend rezipiert worden“ sind, obwohl sie einen „besonderen Schwerpunkt“ in Tillich's theologischem Denken darstellen.² In dem 2009 von Russell Re Manning veröffentlichten Sammelband zu Tillich's systematischer Theologie fehlen Anthropologie

¹ Das dieser Arbeit vorangestellte Zitat ist entnommen aus P. Tillich, *Eternal*, 86f. Zeilensetzung TR. Im Weiteren S. 149 in unserer Arbeit. Wir orientieren uns mit der Überschrift und in den folgenden Ausführungen an W. Schoberth, „Wozu theologische Anthropologie?“, *VF* 2. 51. 2006, 38-55. Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie* (1983). Ders., *Theologie I* (1988); ders., *Theologie II* (1991); ders., *Theologie III* (1993). Eine erkenntnisreiche theologische Anthropologie bietet D. H. Kelsey, *Existence* (2009; Bd. 1; 2). Jedoch nimmt er die konzeptionelle Differenz von „persona“ und „prosopon“ nicht in den Personbegriff auf: D. H. Kelsey, *Existence I*, 361; 364.

² H. Anzenberger, *Mensch*, 33. Vgl. in unserer Arbeit S. 17 für die Diskussion der Forschungsliteratur.

(Anthropology) und Lehre vom Menschen (Doctrine of Man) als spezifischer theologischer Locus bezeichnenderweise ganz.³ Um den für Tillich so zentralen Locus der Anthropologie zu entwickeln, bedarf es einer neuen, tiefer gegründeten und für konzeptionelle Differenzen sensiblen *theologischen* Systematik und *violdimensionalen* anthropologischen Entfaltung.

Die vorliegende Studie *Paul Tillichs violdimensionale Anthropologie – Von der Cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person* will in dieser Problemlage und Krise in der systematisch-theologischen Anthropologie und Tillichforschung eine konstruktive Antwort darbieten. Sie will zur theologischen Arbeit an innovativen Personkonzepten beitragen. Zu diesem Zweck führen wir den terminus technicus der „*violdimensionalen Anthropologie*“ sowie den theologischen Leitbegriff der „*lebendigen Person*“ in die Tillichforschung und systematisch-theologische Arbeit am Personbegriff ein. In methodischer Hinsicht konzipieren wir eine konkret „differenzgeführte Hermeneutik“, indem wir das anthropologische Prinzip der „Differenz“ dreifach als kreative, fruchtbare und schöpferische Differenz pneumatologisch entfalten. Dies ermöglicht es uns, die verschiedenen anthropologisch relevanten Haupt- und Nebenstränge in Tillichs Pneumatologie in ein wechselseitiges Spannungsverhältnis zu setzen und sie methodisch kontrolliert mehrperspektivisch und problembezogen zu bearbeiten.

Auf dieser Grundlage stellen wir Tillichs theologische violdimensionale Anthropologie in diesem Buch in drei Kapiteln dar. *Wie entsteht Tillichs violdimensionale Anthropologie?*, lautet die Leitfrage des 1. Kapitels. Wir wählen einen dynamischen, mehrperspektivischen Zugang im Unterschied zu Konzeptionssträngen sowohl in Tillichs Anthropologie selbst als auch in der Forschungsliteratur, die vermittelt durch Tillichs zweistellig-abstrakte Korrelationsmethode und Ontologie direkt auf „den Menschen“, „die Person“ oder „die Beziehung“ von Gott, Mensch und Welt Zugriff nehmen wollen. Stattdessen entwerfen wir ein „Wegenetz violdimensionale Anthropologie“ aus drei verschiedenen anthropologischen Kontexten: Anthropology, Doctrine of Man und metaphorische Theologie. Jeder Kontext hat sein besonderes Profil und eine eigene anthropologische und theologische Binnensystematik. Tillichs violdimensionale Anthropologie „entsteht“ aus diesen drei Kontexten heraus.

Im 2. Kapitel legen wir auf der Grundlage unserer *Problemstellung* die *These* vor, die wir in der Studie bearbeiten. *Verwechselt Tillich Doctrine of Man und Anthropology?*, lautet unsere Leitfrage. Im Zentrum der Problemstellung steht die Lehre vom Menschen (Doctrine of Man). Sie ist Mitte und Achse des theologischen Systems. In dieser Funktion *verkürzt* das abstrakte ontologische Einheitsprinzip der Lehre vom Menschen jedoch den Erfahrungsbegriff der Anthropology sowie die Wahrnehmung der Lebendigkeit Gottes, der Geist, *Spirit*, ist.

³ R. R. Manning (Hg.), *Tillich* (2009). Rezension: T. Rösler, „A Theological Festival of Positions and Perspectives“, *SJT* (März 2012). Zum terminus technicus der „violdimensionalen Anthropologie“ S. 14, Kapitel 1.

In der Ontologie wendet Tillich den rationalistischen Vernunftbegriff René Descartes' an. Die Folge ist die *Verwechselbarkeit* von „Lehre vom Menschen“ und „Anthropologie“ (Anthropology), ein abstraktes Menschenbild sowie ein rein formaler Personbegriff (*persona*).⁴

Ausgehend von dieser Problemstellung – der Verwechselbarkeit von Doctrine of Man und Anthropology aufgrund des ontologischen Konstrukts der „Einheit“ von Mensch, Welt und Gott – fragen wir: *Inwiefern* wird Tillichs theologische Anthropologie der *Wirklichkeit des lebendigen Gottes*, der schöpferischer Geist ist, und der *Wirklichkeit der von diesem Geist ergriffenen und erfüllten lebendigen Person* gerecht? Dabei lautet unsere These: *Der Mensch ist „bearer of the spirit“, den Schöpfergeist Gottes „verlebendigende“ lebendige Person.*

Diese *These* entfalten und verifizieren wir in Kapitel 3, dem umfassendsten Kapitel. Ausgangspunkt ist unsere Beobachtung, dass die Begriffe der „*persona*“ und des „*prosopon*“ konzeptionell nicht identisch sind, sondern verschiedenartig, teilweise sogar einander entgegengesetzt in Struktur, Inhalt und theologischem Gehalt. Die Forschung subsumiert „*persona*“ und „*prosopon*“ zumeist unter einen gemeinsamen, lediglich historisch unterschiedlich verorteten Personbegriff, ohne die spezifischen konzeptionellen Differenzpotentiale auszuschöpfen. Dabei wird übersehen, dass „*persona*“ ein Strukturbegriff des Personseins ist, „*prosopon*“ dagegen das „Entgegenblickende“, das heißt das Antlitz der Person. Das Antlitz vermittelt lebendige Selbsterkenntnis und lebendige Begegnung. Es steht als Synekdoche für die Person, die sich im Kraftfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib als lebendig erlebt.

Die *Unterscheidung* von „*persona*“ und „*prosopon*“ hat mannigfaltige Konsequenzen für die gesamte Personkonzeption in Struktur und Inhalt. Als formal-struktureller Grundbegriff des Personseins umfasst die „*persona*“ drei Grundformen des Personseins: das Individuum, das in sich zentrierte Selbst und das erkennende Subjekt. Allen drei Grundformen ist gemeinsam, dass sie in abstrakter Weise menschliches Personsein beschreiben. Um allgemein zu bleiben, abstrahiert Tillich von konzeptionellen Details und Differenzen sowie vielgestaltigen Metaphern. Dabei gilt, dass die „*persona*“ selbstbewusst und selbstaktiv in ihrer Existenz agiert. Sie ist „Herr im eigenen Hause“ und kann ihr Denken und Tun selbst koordinieren, kontrollieren und nach außen hin präsentieren. *Die „persona“ ist freie, autonome Person.*

Fundamental verschieden ist hingegen die Konzeption des „*prosopon*“. Auch als „*prosopon*“ ist der Mensch selbstbewusst und selbstaktiv. *Jedoch dominieren diese „Charakterzüge“ nicht seine Existenz wie bei der „persona“.* Im „*prosopon*“, dem Entgegenblickenden, kommt die Person mit ihren untergründigen Tiefendimensionen in den Blick. Da sie frei davon ist, sich selbst beständig nur produzieren und präsentieren zu müssen, ist sie offen für sich

⁴ In Kapitel 1 differenzieren wir die Begriffe „Lehre vom Menschen“, „Doctrine of Man“, „Anthropologie“ und „Anthropology“ terminologisch und sachlich, vgl. S. 19ff.

selbst, ihre inneren Reichtümer und Geheimnisse, für die Begegnung mit anderen und mit Gott, dessen Blick „von Antlitz zu Antlitz“ sie sensibel macht für die reiche Vielgestaltigkeit des Lebens. Während „*persona*“ ein aktivischer Begriff ist, denkt, fühlt und handelt ein Mensch aktiv, rezeptiv und reaktiv als „*prosopon*“. Seine Wahrnehmung und Empfindungen sind authentisch, da tiefer gegründet, vielgestaltiger und lebendiger als bei der „*persona*“.

Die Unterscheidung von „persona“ und „prosopon“ stellt ein fundamentales Element dar in Richtung auf einen Paradigmenwechsel in der Personkonzeption konstruktiver systematisch-theologischer Anthropologien. Indem wir beide Personbegriffe unterscheiden und in ihrem spezifischen Profil theologisch entfalten, befreien wir Tillichs Anthropologie von dem Einheitszwang und Kohärenzdruck, den Doctrine of Man und der ihr zugehörige abstrakte *persona*-Begriff auf die anthropologische Theoriebildung ausüben. *Damit ist ein Theorieniveau erreicht, auf dessen Grundlage wir bei der Anwendung der Personbegriffe „persona“ und „prosopon“ konkret mehrperspektivisch aufeinander beziehen können.* Wir tun dies anhand unseres pneumatologischen Leitbegriffs der „*lebendigen Person*“. Seine Entfaltung gibt der vieldimensionalen Anthropologie ihr besonderes *theologisches* Profil.

Wer als lebendige Person im Kraftfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib lebt und Gottes Geist verlebendigt, erfährt *und* vermittelt die *Achtung* der Würde des Menschen im vertieften, geistlich verdichteten Vollzug. In Jesus als dem Christus und Träger des Heiligen Geistes sieht Gott jeden Menschen als sein einzigartiges Geschöpf an. Er begegnet ihm, der Sünderin und dem Sünder, in der Kraft des Heiligen Geistes, die die Liebe ist, die aus der Vergebung lebt. *Als Geschöpf Gottes ist und wird der Mensch lebendige Person in der Erfahrung dieser Liebe.* Sie ist unverfügbar. Sie entzieht sich der Machbarkeit und Kontrolle durch den Einzelnen oder die Gemeinschaft. Sie lässt sich nicht verdienen durch moralisch vorbildhaftes Leben. Gottes Geist ergreift und erfüllt den Menschen, trotz Sünde und Schuld. Gott vergibt ihm, heilt seine Lebensvollzüge. Er macht ihn der Liebe *würdig*, zu einer lebendigen Person.

Die in dem vorliegenden Buch für Tillichs vieldimensionale Anthropologie erarbeiteten Ergebnisse können *theoriebildend* auch für andere konstruktive theologische Anthropologien der Gegenwart und Zukunft sein. Wozu theologische Anthropologie? Gerade die Pneumatologie ist in vielen systematischen Theologien und Anthropologien gegenwärtig noch unausgeschöpft, da indirekt und verdeckt in Ontologie und Theologie von abstrakten, rationalistischen Denkfiguren beherrscht, wie auch unsere Arbeit an Tillichs vieldimensionaler Anthropologie aufzeigt. Sie aufzudecken und zu transformieren bedarf einer konkret differenzgeführten Hermeneutik und theologischer Sensibilität für Differenzen. Beides lässt sich in der Arbeit an Tillichs vieldimensionaler Anthropologie erlernen und konstruktiv anwenden.

WIE ENTSTEHT

TILLICHS VIELDIMENSIONALE ANTHROPOLOGIE?

KAPITEL EINS

*Tillich's writings had power
Because in them he risked being in touch with the unrepeatability of his present.*

– Mark Lewis Taylor, Paul Tillich. Theologian of the Boundaries

Dann wird die Gegenwart des göttlichen Geistes unser Bewußtsein wieder erfüllen, uns zur Selbsterkenntnis führen, uns erschüttern und verwandeln.

– Paul Tillich, „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, Das Ewige im Jetzt

Symbols vibrate at the point of tension between what is obvious and what is hidden, between the visible and the invisible, between what is seen and what is unseen, between the shallow and the deep [...]. Once we begin to focus our attention so that we look at things through the symbols, a whole spectrum of realities is opened up to our vision and insight.

– Ted Peters, God – The Word's Future. Systematic Theology for a New Era

EINLEITUNG

„Er war wie ein wandelndes System von Antennen ...“

Paul Tillichs vieldimensionale Anthropologie, sein Verständnis des Menschen als einer vieldimensionalen Einheit und lebendigen Person, entsteht aus dem Spannungsreichtum und der schöpferischen Kraft seines Lebens und Wirkens als Theologe und Philosoph, Prediger und Seelsorger.¹ Tillich *lebt* seine vieldimensionale Anthropologie. Diese *lebt aus* der komplexen Bezogenheit seines Lebens, Wirkens und Werks. In einem Interview anlässlich des 80. Geburtstags seines philosophischen Lehrers Tillich beschreibt Theodor W. Adorno die besondere Verflochtenheit von Person und Werk in Tillichs Theologie in folgenden Worten:

„Wenige Züge Tillichs dürften so sehr ins Zentrum dieses wirklich sehr merkwürdigen Menschen führen, wie seine fast grenzenlose Impressionabilität, seine selbstvergessene Fähigkeit, andere Menschen auch auf sich einwirken zu lassen. Er war wie ein wandelndes System von Antennen [...]. Man hatte bei ihm das Gefühl, daß ihn tatsächlich jeder Mensch, der ihm gegenübertrat, absolut anging. In dieser Verhaltens-

¹ Obige Zitate: M. L. Taylor, „Introduction“, *Tillich*, 11. Zeilensetzung TR. P. Tillich, „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, *Ewige*, 88. T. Peters, *God*, 37.

weise, die nicht reflektiert, sondern ganz spontan war – so ist ‚Paulus‘ eben gewesen –, liegt wohl etwas wie der Schlüssel zu seinem Denken.“²

Paul Tillich, ein Theologe wie ein „wandelndes System von Antennen“. Adornos Worte verdeutlichen durch ihre feinfühlig anerkennende Wahrnehmung der Person eine Wesenseigenschaft Tillichs: sich durch persönliche Begegnung begeistern zu lassen sowie anregend, befreiend und heilend auf Menschen in ihren verschiedenen Lebenskontexten zu wirken.

Auffällig ist, dass Adorno nicht den Anspruch erhebt, ein umfassendes Lebensbild Tillichs zu bieten. Noch stellt er die Person und ihr Denken einfach auf eine Ebene.³ Vielmehr hebt der Philosoph einzelne aussagekräftige „Züge“ aus dem Leben seines ehemaligen Lehrers hervor. Diese qualifiziert er als einen „Schlüssel“, mit dessen Hilfe sich die komplexe Einheit von Leben, Wirken und Werk Tillichs differenziert erhellen und verstehen lässt.⁴

Adornos Herangehensweise bildet Grundzüge unserer Methode der *kontextuellen Interpretation* ab, wie wir sie in diesem Kapitel entwickeln. Quelle und Bezugspunkt für diese Methode ist Tillichs theologische vieldimensionale Anthropologie in ihrer *Entstehung aus drei spezifischen anthropologischen Kontexten* [S. 18ff.]. Oft beinahe bis zur Unkenntlichkeit verborgen hinter systematisch-theologischer Abstraktion und Theoriebildung atmet Tillichs vieldimensionale Anthropologie den Geist eines aus der Fülle zwischenmenschlicher Begegnung und der Vielgestaltigkeit des Wirkens des Geistes Gottes erwachsenen und erwachsenen Lebens, Fühlens und Denkens. In dieser ihrer *pneumatologischen* Gestalt ist sie *theologische* vieldimensionale Anthropologie.⁵ Sie speist sich aus der kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Begegnung von menschlichem Geist (*spirit*) und Geist Gottes (*Spirit*), die den Menschen zur lebendigen Person aufbaut. Diese Begegnung ereignet sich an konkreten Lebensorten, in denen Tillichs vieldimensionale Anthropologie verwurzelt ist: den drei anthropologischen Kontexten Anthropology, Doctrine of Man und metaphorische Theologie.

In diesem 1. Kapitel der Arbeit untersuchen wir Tillichs vieldimensionale Anthropologie primär unter methodischen und formalen Gesichtspunkten. In *Teil A* beschreiben wir Herkunft und Arbeitsweise der kontextuellen Interpretation [S. 8-17]. *Teil B* verortet Tillichs vieldimensionale Anthropologie in den genannten drei anthropologischen Kontexten [S. 18-

² T. W. Adorno, „Erinnerungen an Paul Tillich“, *Werk*, 25. Süddeutscher Rundfunk 21.08.1966. Vgl. A. D. Foster „Die Fünfziger Jahre bis zur Pensionierung vom ‚Union‘“, *EGW V*, 322: „Auch in den höchst wissenschaftlichen Vorlesungen war Tillichs Intention immer auf den ganzen Menschen gerichtet, und dadurch hatte er für viele Studenten befreiende und heilende Kraft. Für manche wurde er zum Berater, zum Helfer in großen Nöten. Er hatte die Gabe, sich in ihre Situation zu versetzen, vielleicht aufgrund der Erfahrungen, die ihn selbst vielmals vom Abgrund der Sinnlosigkeit gerettet hatten.“ Foster ist einer der ersten Studenten Tillichs in den USA.

³ So die Tendenz in C. H. Ratschow, „Paul Tillich“, *Tillich-Auswahl*, 22; 24. Kritisch W. Schüßler, *Tillich*, 24.

⁴ T. W. Adorno, „Erinnerungen an Paul Tillich“, *Werk*, 25. Die drei anthropologischen Kontexte bieten dementsprechend auch keine Biographie Tillichs. Vgl. in dieser Hinsicht P. Tillich, „Auf der Grenze“ (1962; engl. 1936), *GW XII*, 13-57. Ders., „Autobiographische Betrachtungen“ (posthum 1971; engl. 1952), *GW XII*, 58-77.

⁵ T. Rösler, „Gibt es eine theologische Anthropologie Paul Tillichs?“, *Preview 2*. 2009, 43-52.

51]. Sie liegen der vorliegenden Arbeit methodisch, formal sowie in der weiteren systematisch-theologischen Entfaltung auch inhaltlich mit Blick auf das Personverständnis zugrunde. Im *abschließenden Teil* „*Ergebnis und Ausblick*“ schlagen wir die „Brücke“ von den drei anthropologischen Kontexten zum Ersten Band der *Systematischen Theologie* [S. 51-54]. In „Die Methode der Korrelation“ [ST I, 73/59ff.] entfaltet Tillich die Korrelationsmethode ausgehend von ihrer anthropologischen und theologischen *Anwendung*. Er benennt drei Anwendungsbereiche, die unseren drei anthropologischen Kontexten entsprechen. Indem wir Anwendungsbereiche und Kontexte miteinander verbinden, gewinnt die Korrelationsmethode an *Konkretheit*. Zugleich ist der Grund gelegt für die *systematische* Entfaltung der Kontexte.

DIE ENTSTEHUNG AUS DREI ANTHROPOLOGISCHEN KONTEXTEN

A. Die Methode der kontextuellen Interpretation

Wer Tillichs Anthropologie bearbeitet, steht vor der Aufgabe, das systematisch-theologische Material begrenzen zu müssen. Das gilt in quantitativer und qualitativer Hinsicht. *Quantitativ* betrachtet hinterlässt Tillich ein großes literarisches Vermächtnis, das neben der dreibändigen, zweisprachigen *Systematischen Theologie* Schriftensammlungen und Einzeltexte umfasst.⁶

Aber auch in *qualitativer* Hinsicht besteht die Notwendigkeit konstruktiver Reduktion. Für Tillich steht die „Gott-Mensch-Beziehung“ [ST I, 75/61] im Zentrum der anthropologischen und theologischen Betrachtung des Menschen.⁷ Die Stärke dieses Begriffs liegt in seiner Offenheit und Weite des Denkens und der religiösen Erfahrung. Tillich „hat in die Theologie eine Weite des Denkens und der Aufmerksamkeit eingebracht, die zumal in der deutschen akademischen Theologie ihresgleichen sucht“.⁸ Diese „Universalität“ des anthropologischen Denkens Tillichs ist jedoch gleichermaßen problematisch. So wird der Begriff der „Gott-Mensch-Beziehung“ von Tillich sehr weit gefasst. Er *qualifiziert* inhaltlich weder den Menschen als lebendige Person, noch die Wesenswirklichkeit des lebendigen Gottes. Konstruktive Reduktion ist vonnöten, um den „Klassiker Tillich“ im „Original in aller Ruhe zu betrachten und dabei auch die Details zu studieren“ und somit Tillichs vieldimensionale Anthropologie konkret mehrperspektivisch, problembezogen und innovativ zu bearbeiten.⁹

⁶ Eine Bibliographie der Primärquellen bietet die Homepage der Deutschen Paul Tillich-Gesellschaft e.V.

⁷ Hinweis zur Zitation: Wir zitieren Tillichs *Systematische Theologie* respektive *Systematic Theology*, indem wir zuerst die Seitenzahl der deutschen, dann die der englischen Ausgabe nennen. Die Abkürzung lautet ST.

⁸ W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 223.

⁹ Formulierung im Zitat im Anschluss an D. Perler, *Descartes*, 9.

Die Methode der kontextuellen Interpretation, wie wir sie in dieser Arbeit entwickeln, verortet Tillichs vieldimensionale Anthropologie an drei konkreten Lebensorten und anthropologischen Kontexten: *Anthropology*, *Doctrine of Man* und *metaphorische Theologie*.¹⁰ Diese Kontexte wirken zusammen wie die unterschiedlichen Stimmen und Instrumente in einem Orchester [S. 10ff.], wobei Tillichs metaphorische Theologie respektive Pneumatologie formal wie inhaltlich die entscheidende, da kontextgestaltende, *Leitungsfunktion* ausübt.

Im Speziellen geht es in diesem 1. Kapitel darum, eine *konkret mehrperspektivische Grundlegung* für Tillichs vieldimensionale Anthropologie zu erarbeiten. Dem dient die Verortung in den drei anthropologischen Kontexten. Sodann fassen wir Tillichs Darlegung der *Anthropology* und *Doctrine of Man* mithilfe von *zwei anthropologischen Prinzipien* zusammen: dem Prinzip der *Abstraktion* im ersten anthropologischen Kontext, dem Prinzip der *Einheit* im zweiten Kontext.¹¹ Diese anthropologischen Prinzipien sind „Kristallisationspunkte“ in Tillichs theologischer Anthropologie [ST III, 14/4]. Sie reduzieren das vielfältige Textmaterial und spitzen es auf die für das Verständnis des Menschen relevanten Sachverhalte zu.

Besonders wichtig ist, dass sich an der Art und Weise, wie Tillich Abstraktion und Einheit bestimmt, bereits Grundzüge dessen identifizieren lassen, was wir in Kapitel 2 als die *Problemstellung* unserer Studie entfalten [S. 95ff.]. Die Verwechselbarkeit von *Doctrine of Man* und *Anthropology*, von *Einheit* und *Abstraktion*, die eine vieldimensionale Entfaltung der Anthropologie verstellt und blockiert, lässt sich bereits „im Kleinen“ an den zwei anthropologischen Kontexten ablesen. In Kapitel 2 werden wir daher Tillichs Auffassung der „Abstraktion“ und „Einheit“ im Detail untersuchen und problematisieren sowie mit Blick auf seine Auffassung des Menschen in die „Problemstellung“ überführen. Daran anknüpfend arbeitet Kapitel 3 stärker induktiv, indem wir Tillichs Personkonzept pneumatologisch entfalten.

Im Folgenden beschreiben wir ausgehend von der kontextuellen Theologie Rebecca S. Chopps und Mark L. Taylors das Verfahren der Kontextualisierung [S. 10-14]. Sodann verorten wir Tillichs vieldimensionale Anthropologie in der Primär- und Sekundärliteratur [S. 14-17]. Deutlich wird, dass Tillichs anthropologisches Denken, unserem induktiven Grundansatz entsprechend, im Kontext eines konkreten religiösen, wissenschaftspolitischen und naturwissenschaftlichen Arbeitens und Forschens verortet ist. Tillich *ist* ein „wandelndes System von Antennen“ [S. 6]. Seine Vorträge, Aufsätze und Predigten sind mehrperspektivisch gestaltet.

¹⁰ Wir beziehen uns auf P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 359-363 („Anthropology“ und „Doctrine of Man“). Außerdem in Tillichs Predigten auf ders., „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 120-127. Ders., „Die Erde erbebt“, *Tiefe*, 7-16. Ders., „Dennoch bejaht“, *Tiefe*, 144-153. Ders., „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, *Ewige*, 81-91 („metaphorische Theologie“).

¹¹ Das dritte anthropologische Prinzip, das Differenzprinzip, erarbeiten wir in Kapitel 2 im Kontext der metaphorischen Theologie respektive Pneumatologie und wenden es in Kapitel 3 auf Tillichs Personverständnis an.

I. Das Verfahren der Kontextualisierung

1. „Kontext“ als Begriff und als Metapher

„Today the myth of the melting pot is often replaced by the image of the mosaic or the collage of different faces and voices. The image of the collage highlights the *real differences* among Americans, reinforces that not everyone should or can fit the same mold, and celebrates the variety of traditions, perspectives, orientations, and communities as resources for flourishing today more richly. Theology in the United States, therefore, has undergone a shift from using a melting pot model [...] to a *model that values the collage of different faces, voices, styles, questions, and constructs*. Black theologies, Asian-American theologies, feminist theologies, womanist theologies, theologies from gay men and lesbian women, and theologies offered from the perspectives of the disabled are all presented on the scene today. Where once such differences were either ignored or belittled as ‘special interests,’ theology today is increasingly understood as having its vitality only insofar as its traditional resources embrace *new voices and their differences*. The fusion of voices in the theology of this book, then, is not so much a melting as an *orchestrating of differences that are irreducible to one another, conflicting in their interests, but also mutually enriching*.“¹²

Rebecca S. Chopp und Mark L. Taylor führen in dem Aufsatzband *Reconstructing Christian Theology* in Grundzüge ihrer kontextuellen Theologie ein. Wir fassen ihr Programm, an dem wir uns bei unserer kontextuellen Interpretation orientieren, in zwei Punkten zusammen.

Erstens: Chopp und Taylor *kontextualisieren* die systematische Theologie. Das heißt, sie verorten sie in verschiedenen Lebenskontexten gegenwärtiger nordamerikanischer Anthropologie und Kulturtheologie und entwickeln sie aus diesen Kontexten heraus. Sechs unterschiedliche konkrete Arbeitsfelder stehen für sie im Zentrum der Kontextualisierung, wie das Zitat verdeutlicht. Zweitens: Die genannten sechs Arbeitsfelder bzw. Lebenskontexte stehen zueinander im *dynamischen Differenzverhältnis*. Sie stellen eigenständige, für die aktuelle nordamerikanische Theologie repräsentative Bereiche dar, in denen man gegenwartsnah lebendig Theologie betreibt („highlights the real differences among Americans“).¹³ Dabei stehen die Kontexte zueinander wie, im Bild gesprochen, die verschiedenen Instrumente in einem Orchester. Sie erklingen mit ihrer je eigenen Stimme und dem gestalterischen Anspruch des Solisten. Aus dieser relativen Eigenständigkeit der Instrumente und Stimmen heraus entsteht ein abwechslungsreicher, voller Gesamtklang der Musik („orchestrating of differences that are irreducible to one another, conflicting in their interests, but also mutually enriching“).

Überwinden soll das Bild des Orchesters die für nordamerikanische Identitätsfindung oft gebrauchte Vorstellung des Schmelztiegels („the myth of the melting pot“). Im Schmelz-

¹² R. S. Chopp, M. L. Taylor, „Introduction“, *Theology*, 4. Hervorhebung TR.

¹³ Vgl. M. L. Taylor, *Esperanza*, 23-45 („A postmodern trilemma“). Ders., *God*, 1-16. Ders., *Religion*, 96-109 („Prophetic Spirit“) für die aktuelle theologische Diskussion und Tillichinterpretation in den USA. Ausgehend von seiner Tillich-Textsammlung, ders., *Tillich* (1991), hat Taylors Tillichinterpretation auch Einzug in die konservativere englischsprachige Tillichforschung genommen. In R. R. Mannings (Hg.) *Sammelband zur Theologie Tillichs* (2009) verfasst er den Artikel zu Tillichs Sozialethik: Ders., „Tillich’s ethics“, *Tillich*, 189-207.

tiegel herrscht eine undifferenzierte und abstrakte „Einheit“ Einzelner. Das Orchester hingegen lebt aus der *strukturierten Polyphonie* der verschiedenen Instrumente und Stimmen, die erklingen. In dieser Hinsicht verkörpert das Bild, so Chopp und Taylor, ein Modell („a model“) für die gegenwärtige kontextuelle Theologie im pluralistischen Nordamerika.

Auch Tillich's vieldimensionale Anthropologie entsteht in theologischer und philosophischer wie in sprachlicher Hinsicht im Kontext nordamerikanischer Theologie, und zwar der 50iger und 60iger Jahre des 20. Jahrhunderts. So erscheint der Erste Band der *Systematic Theology* 1951, der Dritte Band 1963, wobei Tillich alle drei Bände seines Hauptwerks intensiv mit führenden Vertreterinnen und Vertretern aus Theologie, Philosophie, Human- und Kulturwissenschaften diskutiert [ST III, 13/3ff.].¹⁴ Sein Hauptwerk wird kurze Zeit nach der Veröffentlichung des jeweiligen englischen Bandes ins Deutsche übersetzt. Doch auch die zahlreichen Einzeltexte wie Reden, Essays, Vorlesungen und Predigten erscheinen zum Teil zweisprachig und werden im Kontext des jeweiligen Sprachsystems weiterbearbeitet. Darüber hinaus bewegt sich vor allem die *Systematische Theologie* im Spannungs- und Wirkungsfeld von zwei Weltkriegen auf deutschem Boden.¹⁵ Historische und biographische Fakten fließen als Deutungsimpulse in Tillich's Denken ein. Durch diese verschiedenartigen Einflüsse und Impulse entwickelt sich sein Denken als systematische Theologie in vieldimensionaler Weite. Tillich's vieldimensionale Anthropologie ist in konkreten Lebensorten auf dem nordamerikanischen und europäischen Kontinent sowie in den jeweiligen theologischen und philosophischen Denktraditionen und Sprachsystemen verankert. Leben, Wirken und Werk bilden eine komplexe und spannungsreiche Einheit in Tillich's Verständnis des Menschen.

Auf der Grundlage dieser Verflochtenheit von Person und Werk Tillich's in der vieldimensionalen Anthropologie, wie sie Adorno im Bild des „wandelnde[n] System[s] von Antennen“ beschreibt, stellen wir folgendes Verfahren der Kontextualisierung heraus: Wir verorten Tillich's vieldimensionale Anthropologie in drei spezifischen und aufeinander bezogenen Kontexten innerhalb seines Lebens, Wirkens und Werks, um sie in ihrer Gesamtgestalt aus diesen Kontexten heraus „entstehen“ zu lassen. Die drei anthropologischen Kontexte sind Anthropology, Doctrine of Man und metaphorische Theologie. Die kontextuelle Verortung

¹⁴ Vgl. C. W. Kegley, R. W. Bretall (Hgg.), *Theology* (1952; 1964²) für die Diskussion nach Veröffentlichung des Ersten Bandes der *Systematic Theology* (1951). Die Interdisziplinarität der modernen Tillichforschung spiegelt sich in R. R. Manning (Hg.), *Tillich* (2009) wider. Hierzu T. Rösler, „A Theological Festival of Positions and Perspectives“, *SJT* (Rezension zu dem von R. R. Manning herausgegebenen Aufsatzband, erscheint 2011).

¹⁵ P. Tillich, *ST I*, 8/-: Tillich's Werk entsteht durch das „Teilhabe an zwei Kulturen“. Ders., „'John Nuveen Professor' in Chicago“, *EGW V*, 363f.: „[I]ch [konnte] nicht zu mir selbst als dem zurückgelangen, der die Texte schrieb, sondern ich konnte den Texten nur aufs Neue begegnen und das festhalten, was sie bei mir an Reaktionen auslösten, als ich sie wiederlas [...]. Der Text selbst erlangt so etwas wie eine eigenständige Macht.“ Mit Blick auf die Pneumatologie vgl. insbesondere J. P. Clayton, *Concept*, 20: „[T]he German edition of that volume [ST III] is more than a translation in the usual sense; it is in fact a sort of 'second edition.'”

verlebendigt die vieldimensionale Anthropologie, indem sie sie perspektivisch zuspitzt und die für die Sicht des Menschen relevanten Details als Interpretationsschlüssel offen legt.

Im Unterschied zu Chopp und Taylor bezieht unsere Methode der Kontextualisierung Tillichs vieldimensionale Anthropologie lediglich auf drei Lebensorte und Wissenschaftsfelder zurück. Darüber hinaus bleibt das Verständnis des Kontexts abstrakter und folglich nicht zu stark an gegenwartspolitischen Einzelereignissen aus Tillichs Lebensepoche oder unserer Gegenwart heute ausgerichtet.¹⁶ Wesentlich ist für uns dabei der *induktive* Grundansatz.

Formal orientiert sich unsere Konzeption des Kontexts an Wilfried Härles *Dogmatik*. Härle unterscheidet zwischen dem Kontext als Begriff und Metapher.¹⁷ Dem *Begriff* liegt ein eng gefasstes Verständnis von Text und Kontext als literarischen Produkten zugrunde. Während der *Text* einen literarischen Teiltex innerhalb eines Gesamttextes darstellt, werden die dem Teiltex vorausgehenden und nachfolgenden Textpassagen als *Kontext* bezeichnet. Im übertragenen Sinn können mit einem Kontext jedoch auch Dinge und Ereignisse im literarischen Text sowie Aspekte des Lebens und der Zeitumstände der Autorinnen und Autoren und ihrer Textproduktion gemeint sein. Aus dem *Begriff* des Kontexts wird eine *Metapher*. „Der metaphorische Gebrauch von ‚Kontext‘ erlaubt dann seine Anwendung nicht nur auf Texte, sondern auch auf Ereignisse, Personen, Institutionen, Theorien usw., ohne daß diese (normalerweise) deswegen als ‚Text‘ bezeichnet werden. Zuzolge dieser Übertragung(en) ist es gebräuchlich geworden, z.B. von dem Kontext zu sprechen, in dem ein Mensch lebt oder in dem eine bestimmte Anschauung in Geltung steht.“¹⁸ Der Kontext überschreitet den engen literarischen Bezugsrahmen und wird zum *metaphorisch-umfassenden Verstehenszusammenhang*.

In unserem Zusammenhang – der Kontextualisierung der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs – sind beide Verwendungsweisen, der Kontext als Begriff und Metapher, vorausgesetzt. Zum einen interpretieren wir literarische Quellen und somit Texte mit ihren Kontexten. Zum anderen setzen wir diese Texte und Kontexte mit Aspekten des Lebens und Wirkens Tillichs sowie seiner Theologie in Verbindung, *wodurch Kontexte im metaphorischen Sinn entstehen*. Begriff und Metapher bilden eine spannungsvolle Einheit. Dabei gilt: „Die Kontexte, in denen Menschen leben, sind unaufhebbar verschieden.“ Der Begriff der „gegenwärtige[n] Lebenswelt“ ist insofern „ein Abstraktum“ und bedarf der Differenzierung und Konkretisierung.¹⁹ Diesem Kontextcharakter der begrifflich erfassten und metaphorisch gedeuteten Lebenswelt gilt es *theologisch* mittels des *Differenzprinzips* Rechnung zu tragen.

¹⁶ R. S. Chopp, M. L. Taylor, „Introduction“, *Theology*, 2; 13 („contextual“).

¹⁷ W. Härle, *Dogmatik*, 176f.

¹⁸ W. Härle, *a.a.O.*, 177.

¹⁹ Ders., *a.a.O.*, 177; 178. Die theologische Metapher der „Transluzenz“, welche den architektonischen und visuellen Metaphernkomplex verbindet, dient in Kapitel 2 der Entwicklung des Differenzprinzips [S. 134ff.].

2. Zur kontextgestaltenden Funktion der Pneumatologie Tillichs

Für Chopp und Taylor zeigt das Bild der Instrumente und Stimmen im Orchester das lebendige Zusammenwirken der Kontexte in der kontextuellen Theologie auf [S. 10]. Ein kraftvolles und eindrückliches Bild, auch für Tillichs vieldimensionale Anthropologie. Auffällig ist allerdings, dass in dem Bild eine entscheidende Person fehlt: der Dirigent oder die Dirigentin, der oder die die Orchesterarbeit vorstrukturiert, leitet und verantwortet.²⁰ Während für Chopp und Taylor die genannten sechs Kontexte prinzipiell gleichberechtigt sind, besteht für uns ein quantitativer und qualitativer Unterschied zwischen Anthropology und Doctrine of Man einerseits, metaphorischer Theologie respektive Pneumatologie andererseits.

Wir verstehen die Theologie sozusagen als die „Dirigentin“ in Tillichs vieldimensionaler Anthropologie. Diese ist *vieldimensional*, weil sie als Anthropology und als Doctrine of Man *aus der kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Begegnung von menschlichem Geist (spirit) und Gottes Geist (Spirit) heraus „entsteht“ und so der Auferbauung der Person zu einem „Resonanzraum“ des Heiligen Geistes Rechnung trägt* [S. 18; 218ff.]. Entsprechend stehen Anthropology und Doctrine of Man zueinander im *Differenzverhältnis*, weil sie Teil der Pneumatologie sind und im Wirken des Geistes sich Gegensätze wechselseitig befruchten und lebendiges Fühlen und Denken hervorbringen. Der dritte anthropologische Kontext, die metaphorische Theologie respektive Pneumatologie, verkörpert und wirkt somit als das *innere kontextgestaltende Zentrum* der *theologischen* vieldimensionalen Anthropologie Tillichs.

Diese formale und materiale Gewichtung im Verhältnis von Anthropologie und Theologie unterscheidet Tillichs vieldimensionale Anthropologie von Chopps und Taylors kontextueller Theologie. Anders als Chopp und Taylor entwickeln wir eine dezidiert theologische vieldimensionale Anthropologie. Gottes Geist ist hier eine *eigene wirkmächtige* Größe.²¹ Was beide Konzepte verbindet, ist ein anthropologisches Denken, das aus seinen spezifischen Lebenskontexten heraus die emotionale und intellektuelle Begegnung mit dem Menschen, im Amerika und Deutschland zur Zeit Tillichs wie heute, sucht und ihm in kraftvollen Bildern und Konzepten Ausdruck gibt. „Tillich’s writings had power because in them he risked being in touch with the unrepeatably tensions of his present“, in den Worten Mark L. Taylors.²²

Die hiermit bezeichnete Zuordnung von Anthropology und Doctrine of Man zu Pneumatologie und vieldimensionalem anthropologischem Denken hat auch hermeneutische Konsequenzen. In seiner Studie *René Descartes* macht Dominik Perler auf die Schwierigkeiten bei

²⁰ U. Jäger, „Die Wellenreiter“, *Diakonie*, 119f.: Anstelle von „Dirigent“ ließe sich von „Moderator“ sprechen.

²¹ Gottes Geist ist für Tillich Wirkmacht *und* Person: P. Tillich, *ST III*, 139/116.

²² M. L. Taylor, „Introduction“, *Tillich*, 11. Vgl. M. Welker, „Theologie der Kultur“, *VF* 54, 2. 2009, 26: „Obwohl die von Tillich geforderte Ausarbeitung einer ‚Theologie der Kultur‘ verständlicherweise nun schon fast ein Jahrhundert lang auf sich warten lässt, blieb die Faszinationskraft seiner programmatischen Idee erhalten.“

der Annäherung an eine Philosophie, die man schon zu kennen glaubt, aufmerksam. Als „Vater der Moderne“ kommt Descartes ein Klassikerstatus seit dem 17. Jahrhundert zu:

„Gerade diese Würdigung und der damit verbundene Klassikerstatus [...] haben ihre Tücken. Denn ein Klassiker wird so oft kommentiert und kopiert, daß das Original hinter den Kopien zu verschwinden droht. Es verhält sich wie mit einem berühmten Bild: Leonardo da Vincis ‚Mona Lisa‘ ist auf so vielen Reproduktionen zu sehen, daß jeder sie zu kennen glaubt und sich sogleich eine Vorstellung von ihr macht, wenn er nur schon ihren Namen hört. *Kaum jemand macht sich die Mühe, im Louvre das Original in aller Ruhe zu betrachten und dabei auch die Details zu studieren.* Ähnlich steht es mit Descartes [...]. Dabei werden die einzelnen Facetten seiner Philosophie allerdings häufig übersehen oder gar nicht erst in den Blick genommen.“²³

Auch Tillichs dreibändiger *Systematischer Theologie* beziehungsweise *Systematic Theology* kommt ein Klassikerstatus in der gegenwärtigen deutsch- und englischsprachigen Theologie zu. Es gilt: „Was die Auseinandersetzung mit Descartes [und mit Tillich] so spannend macht, ist [...] diese komplexe Verbindung von Vertrautem und Fremdem.“²⁴ Für Tillichs Bestreben, den Menschen als eine vieldimensionale Einheit zu erkennen und ihm als lebendiger Person zu begegnen, bedeutet dies: Theologische vieldimensionale Anthropologie „entsteht“ aus ihren inneren kreativen, fruchtbaren und geistlich-schöpferischen Differenzen heraus [S. 148ff.]. Diese Wirklichkeit lebendigen vieldimensionalen Menschseins bringen die folgenden drei anthropologischen Kontexte in Tillichs vieldimensionaler Anthropologie zum Ausdruck.

II. Formal-terminologische und dogmatische Verortung der vieldimensionalen Anthropologie in Tillichs Systematischer Theologie

1. Der Befund in den Primärquellen

Der Begriff der „vieldimensionalen Anthropologie“, den wir in diesem Buch als terminus technicus verwenden und in die Tillichforschung einführen möchten, findet sich als solcher in den Primärquellen nicht.²⁵ Wie wir herausgestellt hatten, steht Tillichs vieldimensionale Anthropologie sachlich-theologisch wie formal-terminologisch im Spannungsfeld von Pneumatologie, Anthropology und Doctrine of Man. Die Pneumatologie verankert er maßgeblich im Dritten, mit „Das Leben und der Geist“ und „Die Geschichte und das Reich Gottes“ überschriebenen Band der *Systematischen Theologie*.²⁶ Als schwierig gestaltet sich demgegenüber

²³ D. Perler, *Descartes*, 9. Hervorhebung TR.

²⁴ D. Perler, *a.a.O.*, 9f. Zitatergänzung TR. Vgl. W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 215-258 (Tillichs Wirkung).

²⁵ T. Rösler, „Reconstructing Paul Tillich’s Anthropology“, *Dialog* 45. 1. Spring 2006, 63; 70f. Dies., „Gibt es eine theologische Anthropologie Paul Tillichs?“, *Preview* 2. 2009, 44. Wir orientieren uns an M. Welker, „Theological Anthropology versus Anthropological Reductionism“, *God*, 319ff. (multidimensional anthropology).

²⁶ P. Tillich, „Der Einfluss der Psychotherapie auf die Theologie“ (posthum 1970; engl. 1960), *GW VIII*, 334: „Der allgemeine und etwas vage Begriff des Geistes Gottes muß mit konkretem Material gefüllt werden, das den vielen Dimensionen der menschlichen Existenz und den mannigfaltigen Bereichen des Lebens entstammt.“ Er gebraucht den Begriff „Pneumatologie“ nicht, wohl aber „Lehre vom göttlichen Geist“: Ders., *ST III*, 134/111.

die dogmatische Verortung der Anthropologie. Zwar durchzieht die Lehre vom Menschen (Doctrine of Man) mit ihrer Kategorie der „Existenz“ und dem dazugehörigen anthropologischen Prinzip der „Einheit“ wie ein roter Faden das systematisch-theologische Gesamtwerk Tillichs. Jedoch fehlt ein distinkter dogmatischer Ort. „Tillich [hat] keine eigene systematische Erfassung des Menschen vorgelegt [...], auf die man sich hauptsächlich stützen könnte“, wie Hans Anzenberger den Sachverhalt auf den Punkt bringt.²⁷ Tillichs vieldimensionale Anthropologie weist folglich weder eine formal-terminologische noch eine dogmatische Verankerung im strikten und direkten Sinn innerhalb der *Systematischen Theologie* auf.

Wer Tillichs vieldimensionale Anthropologie „ent/decken“ und ihre Komplexität und Dynamik verstehen, ja, sich von ihr immer wieder neu herausfordern lassen möchte, ist aufgefordert, mit Tillich und über ihn hinaus „tiefer sehen zu lernen“. Was sich durch Tillichs systematisch-theologisches Hauptwerk sowie seine Vorträge, Vorlesungen, Predigten und Briefe hindurch erkennen und erspüren lässt, ist das Bestreben, den Menschen als lebendige Person zu verstehen. Tillich erkennt und erspürt ihn als die Einheit von Geist (*mind*), Seele und Leib im Kraftfeld des Heiligen Geist. Er tut dies als ein Philosoph, der der *rationalistischen* anthropologischen Denktradition *René Descartes'* aus Überzeugung sowie gleichermaßen kritisch verhaftet ist [S. 95ff.]. Er tut dies als ein Theologe, der sich in der Pneumatologie, die sein theologisches System zum Abschluss und Höhepunkt führt, durch die *Vieldimensionalität* des Geistwirkens herausfordern lässt. So vermerkt Tillich 1961 in „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ im Zuge der Ausarbeitung seiner Pneumatologie:

„Das Beispiel, das ich geben will, ist in gewisser Weise mehr als ein Beispiel, denn die *Erfahrung* [...] ist es zum großen Teil, die mir selbst beides hat aufgehen lassen, das Verständnis der Einheit und das Verständnis für die Zweideutigkeit der Lebensprozesse. Das Gebiet, von dem ich spreche, ist das Gebiet des Heilens. *Man kann von einer vieldimensionalen Einheit des Heilens reden [...]. Der Mensch ist eine vieldimensionale Einheit, und das ist die Hauptthese, zu der ich [...] führen wollte.*“²⁸

Die persönliche Erfahrung und das Verstehen des Heiligen Geistes als heilender Geist bilden sich für Tillich in einem schöpferischen Lebensprozess ab.²⁹ Dieser beinhaltet, ja erfordert Strukturen begrifflicher und systematischer Abstraktion. Doch erschöpft sich der Lebensprozess in der Begegnung mit Gottes heilendem Geist nicht in ihnen. Lebendige Vieldimensionalität lässt sich nicht schematisieren. Daher gilt, dass Abstraktion, Verstehen, Erfahrung und

²⁷ H. Anzenberger, *Mensch*, 81. Anzenberger bearbeitet deshalb die Grundstrukturen des Menschseins [S. 81]. S.-M. Wittschier erkennt eine „gegen Ende immer dichter“ werdende „Konzentration auf die pneumatologische Perspektive“: S.-M. Wittschier, „Die ‚Systematische Theologie‘“, *Tillich*, 171. Entfernen der Hervorhebung TR.

²⁸ P. Tillich, „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ (1961), *GW IV*, 128f. Hervorhebung TR. Die englische Fassung erscheint 1959: Ders., „Dimensions, Levels, and the Unity of Life“, *MW VI* (1959), 401-416.

²⁹ „Disease“ (Krankheit) meint wörtlich „Unruhe“. In diesem Sinn bezeichnet es z.B. das gestörte Gleichgewicht zwischen Geist, Seele und Leib in der Person: Vgl. J. B. Cobb, Jr., D. R. Griffin, *Prozess-Theologie*, 88; 92.

Gefühl einander herausfordern und stimulieren, ergänzen wie begrenzen in dem Ansinnen und Ringen darum, inmitten der Vieldeutigkeiten des Lebens und der Geschichte dem Menschen und damit sich selbst als vieldimensionaler Einheit zu begegnen („en/counter“), wie Tillich in „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ ausführt.³⁰ Der Mensch als lebendige Person kann *zwischen* den Abstraktionen und, oft überraschenderweise, sogar *zwischen* den Fehl-Abstraktionen entdeckt werden [S. 90]. Er ist in der Komplexität und Dynamik des vom Heiligen Geist erfüllten Lebens zu suchen – und auch zu finden. Auf diesem Paradoxon, dem spannungsvollem „Zwischensein“, das sich formal-terminologisch nicht synthetisieren lässt, „entsteht“ Tillich's vieldimensionale Anthropologie. Das Paradoxon ist der „überraschende, geheimnisvolle und ekstatische“ Ausdruck des Wirkens des Heiligen Geistes in dieser Welt und in jedem Menschen [ST I, 179/150f.]. Der Mensch ist lebendige Person, da er Geschöpf Gottes ist und sich in ihm Gottes Geist und menschlicher Geist, *Spirit* und *spirit*, kreativ, fruchtbar und schöpferisch begegnen. Dies gilt es in der vorliegenden Arbeit darzustellen.

Am jetzigen Punkt der Ausarbeitung unterstreichen die aufgezeigten Zusammenhänge zum einen, dass die vieldimensionale Anthropologie als terminus technicus und theologisches Konzept der detailgenauen Rückbindung an die Primärquellen, so vorhanden in deutscher und englischer Sprache, bedarf. Zum anderen unterstreichen sie die Notwendigkeit der kontextuellen Interpretation, da sich hierbei im Kontext konkreten religiösen, wissenschaftspolitischen und naturwissenschaftlichen Denkens Tillich's schöpferisch-prozessuales anthropologisches Denken herausbildet. Drei anthropologische Kontexte stellen wir im vorliegenden Kapitel dar. Der *erste* und *zweite Kontext* erarbeitet zwei anthropologische Modelle, Anthropology und Doctrine of Man. Sie werden nach ihren anthropologischen Prinzipien vor dem Hintergrund der modernen Natur-, Human- und Geisteswissenschaften befragt. Der *dritte Kontext* stellt uns Tillich als Prediger und Seelsorger vor Augen. Das Thema ist Tillich's metaphorische Theologie und dabei die Anwendung von architektonischen und visuellen Metaphernkomplexen auf die Ausbildung geistiger, geistlicher Identität und Glaubenserkenntnis.

So zeigt sich auch in dieser Hinsicht, dass Tillich's vieldimensionale Anthropologie nicht einfach schlichtweg „clearly central“ in seinem Werk ist, wie es David E. Roberts mit Blick auf „Tillich's Doctrine of Man“ und deren „place [...] in the system“ durchzuführen versucht.³¹ Roberts schreibt seinen Beitrag, der lange Zeit zur Standardliteratur in der Tillich-forschung zählen sollte, 1952 (1964²). Er kennt Tillich's Pneumatologie bestenfalls aus Vorträgen und Vorlesungen, nicht aber in ihrer veröffentlichten Endgestalt. Das in deutscher

³⁰ „Begegnung“ bzw. „encounter“ ist nicht „Beziehung“. Erstere ist *paradoxal*, die Beziehung hingegen abstrakt-korrelativ [S. 75ff. im 2. Kapitel]. Zur Verdeutlichung P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 124 („Antlitz“).

³¹ D. E. Roberts, „Tillich's Doctrine of Man“, *Theology*, 108. Im Weiteren Kapitel 2, S. 58ff.

Sprache verfasste Werk ist ihm nicht zugänglich. Tillichs vieldimensionale Anthropologie und mit ihr den theologischen Grundbegriff der „lebendigen Person“ in der Tillichforschung zu verankern, kann demgegenüber einen neuen theologischen Forschungsbereich erschließen.

2. Zur Rezeption der Anthropologie Tillichs in der Sekundärliteratur

Die Sekundärliteratur zu den verschiedenen dogmatischen Topoi in Tillichs systematischer Theologie sowie zu den Großthemen wie z.B. seiner Korrelationsmethode, der Kulturtheologie, der Symboltheorie und dem Religionsbegriff ist heute in ihrer Anzahl und internationalen Verbreitung kaum mehr überschaubar. Dem gegenüber zählt Tillichs Anthropologie zu den Themenbereichen, die, obwohl sie einen „besonderen Schwerpunkt“ in seinem theologischen Denken darstellt, bislang „nicht genügend rezipiert worden“ sind, wie Hans Anzenberger 1998 in *Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn* die Forschungslage beschreibt.³² Da wir in der vorliegenden Arbeit auf die für uns relevante Sekundärliteratur im Zusammenhang mit der jeweils zu erörternden Themenstellung verweisen, seien im Folgenden lediglich vier Monographien der letzten Jahre herausgestellt. Sie befassen sich explizit und ausführlich mit Tillichs Anthropologie und Personverständnis und deuten sie im Kontext seiner Pneumatologie.

Anzenberger erfasst Tillichs Anthropologie als „pneumatologisch“.³³ Im Zuge dessen erschließt er sie im Dialog mit den Humanwissenschaften, wobei er besonders Riedl, Fromm und Frankl betrachtet. Nach Anjuta Horstmann-Schneider steht Tillichs Anthropologie „im `Vermittlungsstadium` zwischen der traditionellen `klassischen` Anthropologie, welche die Frage nach dem Wesen des Menschen metaphysisch zu beantworten sucht, und der sogenannten `modernen` Anthropologie, die antispekulativ orientiert, sich insbesondere auf spezifische Einzelforschungen ausrichtet.“³⁴ Sie will Tillichs Anthropologie daher ganzheitlich und den Menschen in seiner Totalität betrachten. Der Gedanke der Vieldimensionalität menschlichen Lebens liegt ihrer Arbeit zugrunde, ohne jedoch als spezifisch entfaltet zu werden. Angeregt durch feministische Theologie widmet sich Karin Grau der Frage der Heilung durch den Glauben in der Macht des heilenden Geistes Gottes.³⁵ Auch sie rekurriert im Ansatz auf den Topos der vieldimensionalen Einheit des Lebens. Schließlich erörtert Konrad Glöckner Tillichs Personverständnis in ethisch-moralischer Perspektive.³⁶ Er bietet einen Überblick über den Gebrauch des Personkonzepts (i.S. von „persona“) in der *Systematischen Theologie*.

³² H. Anzenberger, *Mensch*, 33. Für 1967-83 bietet eine Literaturübersicht C. Schwöbel, „Tendenzen der Tillichforschung (1967-1983)“, *ThR* 51. 1986, 166-223.

³³ H. Anzenberger, *a.a.O.*, 192.

³⁴ A. Horstmann-Schneider, *Sein*, 5. Im Weiteren 6ff.

³⁵ K. Grau, „*Power*“, 13ff.; 75; 112; 152; 159ff. Grau bietet wertvolle Details zum Thema, siehe Kapitel 2.

³⁶ K. Glöckner, *Personsein*, 13; 111ff. Vgl. S. 55 im 2. Kapitel.

B. Tillichs vieldimensionale Anthropologie im Kontext

Tillichs vieldimensionale Anthropologie „entsteht“ aus den drei Kontexten der Anthropology, Doctrine of Man und metaphorischen Theologie. Jeder Kontext hat sein eigenes anthropologisches und theologisches Profil und seine spezifische Binnendynamik. Wir entfalten nun den ersten anthropologischen Kontext, die Anthropology [S. 19-29], sowie den zweiten Kontext, die Doctrine of Man [S. 29-38], im Anschluss an Tillichs „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“.³⁷ Wir beziehen uns maßgeblich auf diesen Text, da Tillich hier die in der dreibändigen *Systematischen Theologie* formal und inhaltlich vorausgesetzten und bearbeiteten anthropologischen Kontexte [ST I, 198/167] Anthropology und Doctrine of Man im Detail darlegt, ihre Gegenwartsbedeutung gewichtet und ihren anthropologischen Gehalt problematisiert. Keine andere Arbeit, auch nicht sein „System der Wissenschaften“ (1923), auf das wir uns ergänzend beziehen [S. 23f.], differenziert die zwei anthropologischen Wissenschaften formal-terminologisch und inhaltlich derartig trennscharf. Auch die *Systematische Theologie* kennt keinen eigenen anthropologischen Topos. Demgegenüber behandelt Tillichs Vortrag die Anthropologie konzentriert und problembezogen.

Sodann entfalten wir Tillichs metaphorische Theologie als den dritten anthropologischen Kontext, indem wir im Besonderen seine Predigt „Vom Sehen und Hören“ in den *Religiösen Reden* untersuchen [S. 39-51].³⁸ Während die ersten beiden Kontexte mit den zwei anthropologischen Prinzipien der Abstraktion und Einheit den „Grundbauplan“ menschlicher Identität bereitstellen, wendet Tillichs metaphorische, seelsorgliche Theologie in den Predigten diesen „Grundbauplan“ und die „Bausteine“ im Konkreten an. In einer Zeit, in der Kirche und Theologie sich als religiös, sozial und politisch „unbehaust“ wahrnehmen – den 40iger und 50iger Jahren des „Kalten Krieges“ – vermittelt Tillich Sicherheit, Geborgenheit sowie geistige und geistliche Identität. Gottes Geist ist im Menschen gegenwärtig und nimmt in ihm Wohnung [ST III, 134/111]. Durch den Geist erleuchtet erfährt sich der Mensch als ein „Lebenshaus“, als, wie Tillich selbst es ausdrückt, „Tempel“ in der „Sphäre des Heiligen“, da Gottes Geist in ihm wirkt.³⁹ Dieser „Tempel“ ist Gebäude und Kircheninnenraum, Lebens- und Glaubenshaltung, Heiligtum, Allerheiligstes und profane Lebenswelt zugleich. Er steht „zwischen“ den Dimensionen des Lebens. Der Christ befindet sich auf dem „Weg zum Tempel“, der *mitten durch das Leben* mit seinen religiösen, sozialen und politischen Herausforde-

³⁷ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 359-363.

³⁸ Ders., „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 120-127. *Architektonische und visuelle Metaphern beschreiben die geistige und geistliche Identität des Menschen, wobei Tillich diesbezüglich v.a. Kirchenräume betrachtet.*

³⁹ Ders., *a.a.O.*, 124. „Kontemplation“ (wörtl.: der „Eintritt in den Tempel“) ist der Weg, um sich selbst geistig (*mind*), seelisch und leiblich als „Tempel“ in der „Sphäre des Heiligen“ zu erfahren. Vgl. Kapitel 2, S. 122ff.

rungen führt und ihn mit „[u]nzählige[n] Tempel[n]“ und ihren „Götzenbilder[n]“ konfrontiert.⁴⁰ Wir bevorzugen daher den Begriff des Lebenshauses gegenüber dem des Tempels. Er bringt das, worauf es Tillich ankommt – die Einheit profaner und sakraler Lebensdimensionen im Selbsterleben des modernen Menschen – anschaulich, konkret und lebensnah zum Ausdruck.⁴¹ Architektonische (das „Kirchengebäude“ als Ort des Glaubenserlebens) und visuelle („Glaube als Erkenntnis und Gottesschau“) Metaphern durchdringen sich im „Lebenshaus Mensch“. Sie deuten die zwei Prinzipien der Abstraktion und Einheit im Horizont der geistigen und geistlichen Identitätssuche der von Gottes Geist durchdrungenen lebendigen Person.

I. Anthropology: Der erste anthropologische Kontext

1. Primärquellen und terminologische Bezeichnung der Kontexte

Im Mittelpunkt der folgenden anthropologischen Verortung stehen zwei chronologisch und sachlich verhältnismäßig frühe Arbeiten Tillichs: zum einen seine sog. „*Erste Lehre vom Menschen*“, eine vierteilige Vorlesungsreihe, die er 1935 mittels einer Vorlesungsstiftung an der Universität Yale hält, zum anderen die erwähnte „*Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952*“.⁴² Tillich berichtet von der Vorlesungsreihe in einem Rundbrief vom 17. April 1935. Dieser dient uns als Bezugsquelle. Die Vorlesungsreihe selbst ist uns als solche textlich nicht mehr greifbar. Die explizite Erwähnung der Vorlesungsreihe im Rundbrief lässt darauf schließen, dass es sich um eine der ersten bedeutenden auswärtigen Darbietungen Tillichs in den USA handelt. Der Rundbrief enthält eine deutsche Zusammenfassung. Sie bietet trotz der Kürze aufschlussreiche Einblicke in Tillichs „zum erstenmal zusammenfassend und systematisch dargeboten[e] [...] Lehre vom Menschen“.⁴³

Die Marburger Jubiläumsansprache von 1952 trägt Tillich im Anschluss an den Universitätspräsidenten als einer der Hauptredner des Tages vor. In Marburg wirkt Tillich 1924-25 als Extraordinarius für Systematische Theologie. Er ist Kollege von R. Bultmann und M. Heidegger. Tillich durchlebt „einige [s]einer schwersten und fruchtbarsten Semester“ an jener Universität, die auch „einen guten Klang jenseits des Ozeans“ hat.⁴⁴ Er erkennt die Auswir-

⁴⁰ *Ibid.*, 126. Hervorhebung TR.

⁴¹ Tillich kennt den Begriff des „Lebenshauses“ nicht, er ist Teil unserer Interpretation. Vgl. K. Boehme, „Kirchenräume erschließen“, *Methoden*, 230; 238ff.: Kirchenraum als lebensweltlicher und geistlicher *Erlebnisraum*.

⁴² P. Tillich, „Gastvorlesungen in Chicago 1935“, *EGW V*, 225-228 (Rundbrief vom 17. 04. 1935 an Tillichs Freunde in Deutschland). Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 359-363. Hervorhebung der Titel TR. Der Hinweis auf die Vorlesung in Yale („Erste Lehre vom Menschen“) findet sich in Tillichs Rundbrief. Hier vermerkt er zudem, dass er am Union Theological Seminary eine 2-stündige Vorlesung „über die Lehre vom Menschen“ hält, „natürlich englisch“ [S. 225].

⁴³ Ders., „Gastvorlesungen in Chicago 1935“, *EGW V*, 226.

⁴⁴ Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 359. Im Folgenden ders., „Autobiographische Betrachtungen“ (posthum 1971; engl. 1952), *GW XII*, 69. Weitere biographische Informationen über Tillichs Marburger Zeit bietet W. Schüßler, *Tillich*, 16f.

kungen der „neuen Orthodoxie“ auf die Theologiestudenten. Kulturelle, soziale und politische Gegenwartsfragen werden, so Tillich, anthropologisch und theologisch nicht mehr bearbeitet.

Beide Schriften geben auf unterschiedliche und doch vergleichbare Weise Einblick in die Ausarbeitung der Anthropologie durch Tillich, weshalb es sich anbietet, sie wechselseitig aufeinander zu beziehen und auf die Weise für die Kontextualisierung der vieldimensionalen Anthropologie fruchtbar zu machen. Wir beginnen mit der *terminologischen* Bezeichnung der Kontexte. Im Deutschen handelt es sich bei dem Begriff „Anthropologie“ („Lehre vom Menschen“) um eine Sammelbezeichnung. *Ein* einheitlicher terminus technicus umfasst verschiedene anthropologische Wissenschaftszweige.⁴⁵ Diesem Sprachgebrauch folgend führt Tillich in seinem auf Deutsch verfassten Rundbrief bezüglich der Vorlesungsreihe von 1935 und erstmaligen systematischen Ausarbeitung der „*Lehre vom Menschen*“ aus:

„Die erste Vorlesung enthielt einen Überblick über die wissenschaftliche Entwicklung in Deutschland und Europa vom Standpunkt der *Anthropologie*, vor allem also der Psychologie und Biologie einerseits, der Lebens- und Existentialphilosophie andererseits [...]. Im vierten Vortrag versuchte ich unter dem Titel ‚*Anthropologische Fragen und theologische Antwort*‘ eine Neuformulierung der christlichen Grunddogmen“.⁴⁶

Der Sprachgebrauch zeigt, dass Tillich zu Beginn seines systematisch-anthropologischen Arbeitens in der „Ersten Lehre vom Menschen“ die deutschen Begriffe „Lehre vom Menschen“, „Anthropologie“ und „anthropologisch“ parallel gebraucht.⁴⁷ Anders als im Deutschen gibt es im Englischen keinen einheitlichen Sprachgebrauch. Dementsprechend führt Tillich in der „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“ eine doppelte anthropologische Begrifflichkeit an. Terminologisch wie inhaltlich unterscheidet er zwischen „*Anthropology*“ und „*Doctrine of Man*“. Während erstere natur- und humanwissenschaftlich arbeitet, ist letztere philosophisch-theologische Wissenschaft. Dieser Sachverhalt bringt es mit sich, dass Tillich als systematischer Theologe und Philosoph die *Doctrine of Man* der *Anthropology* überordnet. So heißt es bereits 1935, dass Tillich mittels „meiner Lehre vom Menschen [...] tiefere und grundsätzlichere Probleme“ zu erörtern gedenkt, wobei er kritisch anmerkt, dass die „Mehrheit der amerikanischen Philosophen und Wissenschaftstheoretiker [...] aber heute noch am Pragmatismus und Empirismus“ festhielten. Dies erklärt, so Tillich, den „nur begrenzten Erfolg“ bei der Verbreitung „meiner“ Lehre vom Menschen.⁴⁸

⁴⁵ W. Schoberth, *Einführung*, 39.

⁴⁶ P. Tillich, „Gastvorlesungen in Chicago 1935“, *EGW V*, 226f. Hervorhebung TR.

⁴⁷ Das ändert sich im Marburger Vortrag: Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 361f. Analog ders., *ST I*, 197/167f.

⁴⁸ Ders., „Gastvorlesungen in Chicago 1935“, *EGW V*, 226f. Eindeutig identifiziert Tillich den Pragmatismus und Empirismus mit der Anthropologie (*Anthropology*) in ders., *ST I*, 198/167. Dirk-Martin Grube erläutert, dass Tillich den anglo-amerikanischen Positivismus und Pragmatismus vor allem aus den Diskussionen im „Philosophy Club“ gekannt habe: D.-M. Grube, „Tillich und die anglo-amerikanische Philosophie“, *Theologie*, 225f.

Eindeutiger und kritischer zeigt sich Tillich 1952 in seiner „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg“. Anders als in der deutschen Zusammenfassung im Rundbrief arbeitet er in seinem Festvortrag mit den beiden Fachtermini aus dem Englischen:

„Der Einheitspunkt der Wissenschaften ist für den Menschen der Mensch [...]. [D]er Mensch fragt vor allem nach sich selbst, seiner Natur und seiner Bestimmung. Und diese Frage ist in den letzten Jahren mit immer größerer Leidenschaft gestellt worden. Eine Lehre vom Menschen hat sich entwickelt. Man kann sie nicht ‚*anthropology*‘ nennen, weil das charakteristischerweise durch ‚Schädellehre‘ übersetzt werden müßte. Man nennt sie ‚*doctrine of man*‘, Lehre vom Menschen. Und es ist erstaunlich zu beobachten, wie schnell sich dieser Begriff durchgesetzt hat.“⁴⁹

Die Parallelsetzung von Anthropologie und Lehre vom Menschen ist in dem Zitat wie gleichermaßen im Gesamttext aufgegeben, ja, der deutsche Begriff der „Anthropologie“ wird gar nicht mehr verwendet. An seiner Stelle erscheint nun ausschließlich der englische Terminus „Anthropology“. Zugleich übersetzt Tillich den englischen Begriff mit „Schädellehre“, womit er ihn von „meiner“ Doctrine of Man bzw. Lehre vom Menschen abgrenzt und mit einer negativen Konnotation versieht.⁵⁰ Was die Anthropology betrifft, scheint es der Fall zu sein, dass sie „charakteristischerweise“, wie Tillich schreibt, gegenüber dem deutschen Begriff der Anthropologie eine die Problematik erhellende Bedeutungsspezifizierung mit sich bringt, da Tillich sonst auf die Übersetzung verzichtet hätte. Doch lässt das Zitat mit seinen Begriffsüberkreuzungen nicht erkennen, worin diese inhaltlich genau bestehen könnte [S. 26ff.]. *Deutlich wird jedoch sowohl in Tillichs Vorlesungszusammenfassung von 1935 als auch im Marburger Vortrag von 1952, dass die englische Doppelterminologie größere Differenzierungsmöglichkeiten bereithält als die deutsche Sammelbezeichnung „Anthropologie“. Innerhalb der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs differenzieren wir deshalb zwischen Anthropology, dem sog. ersten anthropologischen Kontext, und Doctrine of Man, dem zweiten Kontext.*

Die hiermit entfaltete Begriffsverwendung lässt erkennen, dass Tillich insbesondere im Marburger Vortrag, der kurz nach Erscheinen des Ersten Bandes der *Systematic Theology* (1951) entsteht, umfassende konzeptionelle Zusammenhänge vor Augen stehen, die rein formal-terminologisch nicht mehr einzuholen sind. Dem entspricht, dass für Tillich der Einsatz von Zweisprachigkeit nie ein Sprachspiel darstellt, sondern der differenzierten Erhellung der

⁴⁹ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 360f. Zur aktuellen Diskussion vgl. R. J. Russell, „The Relevance of Tillich for the ‚Theology and Science‘ Dialogue“, *Religion*, 261-311 sowie v.a. den Beitrag des Mediziners und Philosophen R. J. Fante, „An Ontology of Health“, *Bulletin XXXV*. 4. Fall 2009, 16-28: „This paper seeks to help resolve common reductionistic and objectifying attitudes about human health and disease by introducing Paul Tillich’s ontological framework for conceptualizing this aspect of human existence and by discussing the resultant implications for healing.“

⁵⁰ P. Tillich, „Gastvorlesungen in Chicago 1935“, *EGW V*, 227. Ders., *History* (1967; 1968), 415 mit Blick auf die „moderne Anthropology“: „And generally Anthropology is [...] a doctrine about the bones which have been left by the human race“. In der *Systematischen Theologie* wird der Begriff „Schädellehre“ nicht verwendet. Vgl. aber ders., „Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands“ (1932), *GW XII*, 147 mit zeitpolitischer Deutung.

zu erläuternden Sache dient. Sprachen verkörpern für Tillich, der ab 1933 in zwei verschiedenen Sprachsystemen lebt und denkt, Erfahrungswelten und Wissenschaftszugänge, die sachin-terne Spannungen und Differenzen erhellen können. Deutlich erkennen wir dies in Tillichs Pneumatologie, in der er das Wirken des Heiligen Geistes mittels unterschiedlicher Geistbegriffe (*Spirit; spirit; mind; intellect*) entfaltet. Ausgehend von diesen formal-terminologischen Bestimmungen legen wir nun die inhaltlichen Grundzüge der Anthropology dar.

2. Anthropology und das anthropologische Prinzip der Abstraktion

„Seine Magnifizenz hat die Frage nach der Einheit der Wissenschaft von der religiösen Grundlage aller wissenschaftlichen Arbeit aus beantwortet. Es ist meine Aufgabe, über die Verwirklichung dieser Einheit in der Kooperation der Wissenschaften zu sprechen. Eine solche Kooperation ist sachlich notwendig und tatsächlich im Werden.“⁵¹

Wir zitieren aus dem Eröffnungsteil der Marburger Festrede Tillichs. Sie folgt auf den Vortrag des Universitätspräsidenten. Der Universitätspräsident, „seine Magnifizenz“, gehört dem Zitat zufolge der Fachrichtung der Religionsphilosophie an. Auch Tillich spricht als Vertreter der systematischen Theologie und einer internationalen theologischen Anthropologie. Der Unterschied zu seinem Vorredner besteht allerdings darin, dass Tillich aus der aktuellen Praxis der Kooperation der Wissenschaften berichten soll. Nicht religiöse Grundlegung ist gefragt, wie im Beitrag des Universitätspräsidenten, sondern Einblick in die aktuelle interdisziplinäre Lehr- und Forschungstätigkeit auf dem Gebiet der Anthropologie. Diese Schwerpunktsetzung entspricht Tillichs akademischer Tätigkeit am Union Theological Seminary.

Wie Tillich ausführt, bestehen dort drei Zweige des interdisziplinären anthropologischen Studiums und Forschens, die er mit begleitet: allgemeine fächerübergreifende Vorlesungen im Rahmen des Philosophiestudiums; das Angebot für Absolventinnen und Absolventen der Naturwissenschaften wie der Geisteswissenschaften, der „humanities“, fächerübergreifend zu studieren; schließlich die, so Tillich, meistversprechende Methode, die sog. „University Seminars“ für Doktorandinnen, Doktoranden und die Professorenschaft. „Man behandelt in diesen Seminaren [...] Themen wie Religion und Demokratie, Religion und Gesundheit, Verbrechen und Verbrecher, Vergleich und Deutung verschiedener Literaturen usw.“ Als Abgesandter der Theologischen Fakultät gehört Tillich dem Seminar zum Thema „Religion und Gesundheit“ an. Er forscht und arbeitet dort mit Vertreterinnen und Vertretern aus der Psychologie, Medizin, Ethnologie, Sozialwissenschaft und Philosophie.⁵²

⁵¹ Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 359. Die Identität des Universitätspräsidenten lässt sich aus dem Vortrag heraus nicht festmachen.

⁵² Ders., *a.a.O.*, 361f. Ders., „Gastvorlesungen in Chicago 1935“, *EGW V*, 227f. Tillich vermerkt, dass er mit dem Neurologen K. Goldstein und dem Pädagogen R. Ulich ein „Zentrum für Anthropologie“ an der Columbia University aufbauen möchte. Über seinen Berlinaufenthalt 1948 schreibt er, dass vor allem Naturwissenschaftler

Tillich eröffnet seinen Marburger Festvortrag, indem er die hierin anvisierten *Zielperspektive* darlegt: die Verwirklichung der Einheit der Wissenschaft (*sapientia*) in der Kooperation der Wissenschaften (*scientiae*) [S. 22]. Nicht nur angesichts der begrenzten Vortragszeit, die ihm bei dem Anlass zur Verfügung steht, ist dies ein anspruchsvolles und brisantes Vorhaben. Tillich ruft die Wissenschaften auf, sich in Theorie und Praxis einer einheitlichen Zielsetzung zu verpflichten. Diese ist der Mensch, die menschliche Existenz. Tillich fordert von den Wissenschaften, wieder menschenwürdige Wissenschaft, „sapientia“, zu sein. Eine in den 40iger und 50iger Jahren in der Zeit des „Kalten Krieges“ in den USA sowie weltweit wissenschaftspolitisch virulente Frage. Um das große Ziel zu verwirklichen und als Wissenschaft wieder dem Menschen zu dienen, ist es notwendig, dass die Wissenschaften in sachliche Kooperation treten, ihre eigenen ideologischen Vorurteile abbauen und sich dem menschenwürdigen Umgang mit dem Menschen in Theorie und Praxis gemeinsam neu verschreiben.

Diesem Anspruch stellt sich für Tillich die Doctrine of Man. Sie will „sapientia“ sein: menschenwürdige Wirklichkeitswissenschaft für die Wissenschaften. Anders die Anthropology. Sie dient Tillich der Problemanzeige, denn sie ist Ursache und Ausdruck der gegenwärtigen Krise, der „Krisis“, der Wissenschaften. Sie zählt folglich zu den „scientiae“.⁵³

a. Die Krisis der Wissenschaft in wissenschaftspolitischer Perspektive

Tillichs Wahrnehmung der Anthropology als Problemanzeige für eine Orientierungskrise der anthropologischen Wissenschaften beruht auf wissenschaftspolitischen Voraussetzungen, die der Erläuterung bedürfen. Der Begriff „Krisis der Wissenschaft“ findet sich bei Tillich bereits 1931, das heißt acht Jahre nach Erscheinen des voluminösen „Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ (1923) und vier Jahre vor Abfassung der „Ersten Lehre vom Menschen“ (1935), in dem Artikel „Wissenschaft“ für die RGG².⁵⁴ Die hier genannte „Krisis der Wissenschaft“ umschließt für Tillich zwei Bedeutungsfelder, in denen je unterschiedlich um die Wissenschaft als Wirklichkeitswissenschaft, als menschenwürdige „sapientia“ im Dienst des Menschen, gerungen wird. Sachlich befinden wir uns damit im Kernbereich der *Zielvorstellung*, die Tillich im Marburger Festvortrag für die Doctrine of Man und ihre verschiedenen Wissenschaftsbereiche, die „scientiae“, kritisch in den Blick nimmt [S. 22].

Die von Tillich diagnostizierte Krisis der Wissenschaft vollzieht sich einerseits *in* der Wissenschaft (*sapientia*) und ihren methodischen Grundlagen. In diesem Fall gilt, dass die

seine Vorlesungen besuchen: Ders., „Deutschlandreise 1948“, *EGW V*, 317 (Brief an M. Niemöller 1948). Vgl. T. D. Cooper, „Paul Tillich and the New York Psychology Group, 1941-45“, *Bulletin XXXI*. 2. Spring 2005, 14-18.

⁵³ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 359f. Ders., „Wissenschaft“ (1931), *MW I*, 349-351.

⁵⁴ Ders., *a.a.O.*, 349-351.

„Krisis der W.' ein notwendiges und positiv zu wertendes innerwissenschaftliches Ereignis [ist]. Denn die kritische Wendung gegen sich selbst gehört zum Wesen der W.“. Insofern trägt die Krisis konstruktiv zum Aufbau einer „*schöpferischen Wissenschaft*“ bei, wie Tillich im „System der Wissenschaften“ seinen eigenen mehrperspektivischen Wissenschaftsansatz bezeichnet.⁵⁵ Das Ziel schöpferischer Wissenschaft ist es hiernach, das „Wesen der Wirklichkeit“ in der „lebendigen Wechselwirkung“ der Wissenschaften zum Ausdruck zu bringen.

Andererseits gibt es eine Krisis der Wissenschaft *gegen* die Wissenschaften (*scientiae*). Nach Tillich handelt es sich bei dieser zweiten Form um die zu seiner Zeit vorherrschende. Es ist die Situation eines „Babylon nach der Zerstörung des Turms“: die Zersplitterung und Verwirrung der Wissenschaften auf der einen Seite, ihre Dogmatisierung und Ideologisierung auf der anderen Seite, zum Teil in Kombination beider Richtungen.⁵⁶ Eine verfahrene Lage mit intellektuellen und wissenschaftspolitischen Gefahrenpotentialen. Klar ist, dass die Krisis der Wissenschaft im obigen Sinn und die angestrebte Kooperation der Wissenschaften, welche ja Teil der „schöpferischen Wissenschaft“ ist, hier kaum möglich sind. Vielmehr führt diese Krisis zur Eliminierung der Wissenschaften und damit in letzter Instanz des Menschen selbst.

Die zwei Bedeutungsfelder der „Krisis der Wissenschaft“ beleuchten die intellektuellen Hintergründe von Tillich's „Erster Lehre vom Menschen“ und seinem Marburger Vortrag. Sie erhellen die Gründe für Tillich's kritische Bewertung der Anthropology. Dabei gilt es, sich die jeweiligen wissenschaftspolitischen Zusammenhänge zu vergegenwärtigen: So entsteht der RGG-Artikel „Wissenschaft“ im Vorfeld von Hitlers Ernennung zum Reichskanzler 1933 und Tillich's „Erste Lehre vom Menschen“ bereits zwei Jahre nach dieser bzw. nach der Suspension vom Hochschullehreramt und dem Exilsbeginn 1933. Tillich greift diese Situation zu Beginn des Marburger Jubiläumsvortrags im Bild der „Abgründe“ auf, die sich „zwischen dem deutschen Volk und den anderen großen Völkern aufgetan haben“ und der zu leistenden Verständigungsarbeit eine besondere Tiefe geben.⁵⁷ Doch zeigt die Krise zu dieser Zeit bereits ein doppeltes Gesicht. Findet die Gründungsfeier der Universität doch nur sieben Jahre nach dem Abwurf der ersten amerikanischen Atombomben über Hiroshima und Nagasaki 1945 statt, womit sie vor dem Hintergrund der internationalen atomaren Bedrohung der 40iger und 50iger Jahre steht. „Nirgends wohl war der Prozeß der Entmenschlichung der Wissenschaft so weit getrieben worden wie in Amerika“, lautet Tillich's scharfes Urteil, das er auf die „Anwendung der Atombombe“ durch den „neuen großen Kontinent, der sich die Vereinigten

⁵⁵ *Ibid.*, 351. Ders., „System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ (1923), *GW I*, 291.

⁵⁶ Ders., „Wert und Grenzen der Fortschrittsidee“ (posthum 1975; engl. 1966), *EGW IV*, 119. Vgl. ders., „System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ (1923), *GW I*, 114.

⁵⁷ Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 359. Die Ausführungen im Folgenden entstammen 360f.; 359; 362f.

Staaten von Amerika nennt“, direkt bezieht. Die Krisis der Wissenschaft trägt somit für Tillich besonders in ihrer zweiten, anti-wissenschaftlichen Form nicht nur intellektuelle, sondern konkrete wissenschaftspolitische Züge. Der Zweite Weltkrieg und die atomare Bedrohung bilden zwei extreme und doch höchst reale Formen dieser Krisis gegen die Wissenschaft „in einer zerrissenen und heillosen Gesellschaft“. Die intellektuelle und wissenschaftspolitische Instrumentalisierung des Menschen widerspricht der Würde der menschlichen Existenz [S. 167ff.]. Sie verunmöglicht seriöses anthropologisches Arbeiten und Forschen, da nicht mehr der Mensch in seiner Einheit, sondern wissenschaftliche Spezialfragen im Vordergrund stehen.

Die Anthropology als Problemanzeige für die gegenwärtige Krisis der Wissenschaft zu verstehen, stellt für Tillich auch eine systematisch-anthropologische Fragestellung dar. Es gilt, die Anthropology in ihrer grundsätzlichen Arbeitsweise zu untersuchen: als anthropologisches „Modell“ (Maß, Maßstab), das bestimmte Wissenschaftsfelder umgreift und die entsprechenden methodischen „Prinzipien“ (Grundsätze) aufweist [ST I, 72/58].⁵⁸ Unter Bezugnahme auf diese Wissenschaftsfelder und ihre Prinzipien will Tillich die Anthropology problemadäquat auf die genannte Zielperspektive [S. 22] hin untersuchen. Er betrachtet daher die Einheit der Wissenschaft (*sapientia*) in der Kooperation der anthropologischen Wissenschaften (*scientiae*) mit dem Ziel, den Menschen als „Einheitspunkt der Wissenschaften“ neu zu erfassen.

b. Problematische Symbiose von Anthropology und mathematischer Physik

Wenden wir uns der systematisch-anthropologischen Analyse der „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“ zu, so stellt sich als erstes die Frage, welchen Wissenschaftsfeldern und Einzelwissenschaften die Anthropology Tillichs Verständnis zufolge genau zugehört. Die begrenzte Vortragszeit sowie Tillichs offenes Ansinnen, die Kooperation der Wissenschaften möglichst umfassend in den Blick zu nehmen, bringen es mit sich, dass er sich in einer anscheinend nur lose verbundenen Auflistung verschiedener Einzelwissenschaften „ergießt“. Diese erstreckt sich unter anderem von Mathematik und Physik über Biologie, Psychologie, Geologie, Geographie, Soziologie, Geschichte und Medizin hin zur Philosophie und Theologie. Da Tillich die Anthropology als *terminus technicus* nur an einer Stelle, der oben zitierten Textpassage [S. 21] im Zuge der Vergleichung mit der „Schädellehre“, erwähnt, fällt es schwer, sie einem der Wissenschaftsfelder konkret zuzuordnen.⁵⁹

⁵⁸ U. Görman, „Modell. Naturwissenschaftlich“, *RGG* 5⁴, 1374-1375. P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 360.

⁵⁹ P. Tillich, *a.a.O.*, 360. Zum Begriff der „Schädellehre“ vgl. auch ders., *History* (1967; 1968), 415. Es handelt sich hierbei um keinen primär philosophischen, sondern um einen empirisch-wissenschaftspolitischen Begriff.

Die Verbindung der „Atomphysiker“ mit der „Anwendung der Atombombe“ und der erfahrenen „Entmenschlichung der Wissenschaft“ lassen allerdings auf eine konzeptionelle Nähe der Anthropology bzw. Schädellehre zur modernen mathematischen Physik schließen. Anthropology ist für Tillich Anfang der 50iger Jahre „*Schädellehre*“: eine Wissenschaft, die die toten Gebeine der Menschen „verwaltet“, die in den Schützengräben der Weltkriege ums Leben kamen und auf den Todesfeldern nach dem Abwurf der Atombomben zugrunde gingen.⁶⁰ Sie ist Schädellehre auch in dem Sinn, dass sie als *moderne mathematische Physik* besonders in Gestalt der *Atomphysik* die Katastrophe von Hiroshima und Nagasaki mit heraufbeschwor und durch den Abwurf der Atombombe 1945 grausame Wirklichkeit werden lässt. „Die Erde erbebt! Die Visionen der Propheten sind zu einer physikalischen Möglichkeit geworden und können bald geschichtliche Wirklichkeit werden. Der Satz: ‚Die Erde zerbricht in Stücke‘ ist für uns nicht mehr eine bloß poetische Metapher, sondern harte Realität.“⁶¹

Anders, als es auf den ersten Blick erscheint, stehen die genannten Einzelwissenschaften für Tillich somit nicht schlichtweg unverbunden nebeneinander, wengleich der Marburger Vortrag keine genaue Ordnungssystematik bereithält. Die Verbindung der Anthropology mit dem Wissenschaftsbereich der modernen mathematischen Physik ist in sich spannungsvoll und birgt aus systematisch-anthropologischer Sicht folgende Problempotentiale in sich:

„Die Gleichungen sind eine *äußerste Abstraktion* von den Lebensprozessen des Physikers, der sie findet. Sie sind wahr in den Grenzen ihrer wissenschaftlichen Methodik [...]. Um [jedoch] über den Menschen als Menschen eine völlig konkrete Aussage wissenschaftlich machen zu können, ist eine Zusammenarbeit aller Wissenschaften nötig. Man kann unzählige *abstrakte* Aussagen machen. Und in dieser Möglichkeit ist der Glanz und das Elend der Wissenschaft begründet: der Glanz, sofern die *Abstraktion* es möglich macht, die Wirklichkeit zu zwingen, bestimmte ihrer Geheimnisse zu offenbaren. Das Elend, insofern um dieses Zieles willen das Lebendige seines Lebens und das Konkrete seiner Konkretheit beraubt werden muß, und daß bei diesem Prozeß der wirkliche Mensch dem wissenschaftlichen Blick entschwindet.“⁶²

Die im Zitat kompakt dargebotene Information zur mathematischen Physik kreist um einen inneren Zielpunkt, die *Abstraktion* (*abstrahere*) als anthropologischem Grundprinzip. Dem direkten Wortsinn nach bedeutet „Abstraktion“ den „Vorgang der Herauslösung eines Momentes oder Teiles aus einem individuellen Ganzen.“⁶³ Tillich erhebt die im Zitat dreimal direkt genannte und indirekt als der „Glanz“ bzw. das „Elend“ der Wissenschaft bezeichnete

⁶⁰ Auf die Schützengräben an der Westfront im Ersten Weltkrieg verweist Tillich in „One Moment of Beauty“, siehe die Übersetzung von W. Schüßler, „Nachwort“, *Tillich-Studien*. Beihefte 1, 57: Tillich erlebt „Schmutz, Blut und Tod“ in den Schützengräben während der härtesten Schlachten bei Verdun.

⁶¹ P. Tillich, „Die Erde erbebt“, *Tiefe*, 8. Vgl. P. Tillich, *a.a.O.*, 12 („Hiroshima“). Zur anthropologischen Bedeutung der „Schädelmetapher“: Der Kopf ist das ranghöchste Glied des Körpers und repräsentiert in dieser Hinsicht den „ganzen Menschen“, vgl. S. Schroer, T. Staubli, *Körpersymbolik*, 93.

⁶² P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 360. Hervorhebung und Wegnahme der Hervorhebung TR.

⁶³ M. Müller, A. Halder (Hg.), „Abstraktion“, *Wörterbuch*, 10-11.

Abstraktion zum *Prinzip* der Anthropology, indem er ihre Arbeitsweise typisiert und dem „*Modell mathematische Physik*“ die Grundfunktion der Abstraktion zuschreibt [ST I, 72/58].

An die *formale* Zuordnung von Anthropology und anthropologischem, mathematisch-physikalischem Prinzip der Abstraktion schließt sich die folgende problemorientierte *materiale* Zuordnung an: Wie der Doppelbegriff „mathematische Physik“ anzeigt, handelt es sich um ein Arbeitsfeld, das aus zwei Bereichen zusammengestellt ist. Man versucht, in Gestalt von Mathematik und Physik zwei, so Tillich, in ihrer Arbeitsweise verschiedene Wissenschaften zusammenzuführen, indem man beide der Abstraktion als Funktionsprinzip zuordnet.⁶⁴ Genau diese auf die Abstraktion hin zugespitzte Synthese bildet das Spannungsverhältnis und die Krisis der Wissenschaft „modellartig“ ab, in denen moderne Mathematik wie Physik mit- und gegeneinander im Ringen um eine menschenwürdige *oder* aber menschenvernichtende Wirklichkeitserschließung stehen. Folgerichtig verkörpert die Anthropology für Tillich den Ausdruck eben dieses Spannungsverhältnisses und seiner Krisis, deren Zentrum als beständiger Konfliktherd das Prinzip der Abstraktion in seinen verschiedenen Ausprägungen darstellt.

Diese Systematik vorausgesetzt, beginnt das Zitat [S. 26] mit der kritischen Feststellung, dass unter der *Vorherrschaft der statischen Mathematik* der Physiker der Gegenwart – obgleich „Vertreter *der* Wissenschaft, mit der an Glanz sich keine andere vergleichen kann“ – die Aufgaben seines Arbeitsfeldes als eines aus zwei heterogenen Bereichen zusammengesetzten weithin *verfehlt* und verfehlen *muss*: die „Geheimnisse der Wirklichkeit“, die Kleinstbausteine des Lebens und seiner Prozesse, empirisch-induktiv zu erschließen und in die Lebensprozesse einzuordnen im verantwortungsvollen Austausch mit den Wissenschaften.⁶⁵

Konstruktive, wirklichkeitserschließende Anwendung des Abstraktionsprinzips bedeutete demgegenüber: *Aufbau des empirisch-induktiv bestimmten Spannungsverhältnisses von negativer und positiver Abstraktion, von konkreten Formen empirisch-induktiver und metaphysisch-deduktiver Wirklichkeitserschließung und in dem Sinn von moderner Physik und Mathematik* [ST I, 55/44]. Dieser mehrperspektivische Ansatz trägt von seinem Grundsatz her dazu bei, den „Glanz“ der Anthropology neu zu begründen, ihre gegenwärtige „Zerspaltung“ zu überwinden und moderne Physik und Mathematik im Dienst des „wirkliche[n] Mensch[en]“ neu aufstrahlen zu lassen. „Einen bedeutungsvollen Beitrag zur Entwicklung einer Lehre vom Menschen haben die Atomphysiker geliefert, die unmittelbar nach der Anwendung der Atombombe mit schlechtem Gewissen erklärten, daß ihre Wissenschaft sie ge-

⁶⁴ Tillich ordnet die Mathematik der deduktiven Arbeitsweise zu, die Physik in ihrer „klassischen Form“ der empirisch-induktiven: P. Tillich, *ST I*, 72/58. Erstere arbeitet „von oben“, letztere „von unten“: Ders., *ST I*, 27/19.

⁶⁵ Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 361; 360. Vgl. T. Peters, *God*, 13: „We need to challenge such dichotomous thinking in the attempt to apprehend a more inclusive notion of truth [...]. I believe we need to think of truth comprehensively.“

zwungen hätte, Dinge zu offenbaren, die besser verborgen geblieben wären“. *Der empirisch-induktive Erkenntnisansatz der Physik kann den systeminternen Neuansatz der Anthropology stärken*. Wichtig ist daher, „daß Vertreter der Wissenschaft, mit der an Glanz sich keine andere vergleichen kann, zuerst ihr Elend erkannten.“⁶⁶ In Zusammenarbeit mit den anderen Wissenschaften können sie die Anthropology in eine konstruktive Krisis überführen [S. 24].

Unter der Vorherrschaft der Mathematik mit ihrem metaphysisch-deduktiven Rationalismus [ST I, 72/58] stößt der Physiker jedoch unmittelbar und dauerhaft auf hochgradig abstrakte Gleichungen und Modelle. Sie stellen aber lediglich die „äußerste Abstraktion“ von den Lebensprozessen dar, die er zu begreifen sucht. Folgt er ihnen trotz dieses Vorbehalts, werden ihn, so Tillich, diese Formen äußerster Abstraktion „zwingen“, „unzählige abstrakte Aussagen“ in den Feldern des Empirischen zu treffen. So wird er schließlich beide Extreme, das verabsolutierte *und* relativierte „abstrahierte Abstraktum“, in zahllosen Einzelformen wie Kombinatens bis ins unanschauliche Unendliche hineinzwingen: in das „Erkennen als Erkennen des Erkennens“, das heißt in die Krisis und Totalkatastrophe als Offenbarung der Dinge, „die besser verborgen geblieben wären“.⁶⁷ Nach einer derartigen Methode „Wissenschaft zu treiben“, kann wissenschaftspolitisch nützlich sein: ein „Spiel“, in dem Abstraktion und Wirklichkeit, Modell und Mensch *austauschbare* Komponenten darstellen und man sie realiter auch ganz problemlos *verwechselt*: „’Ich verstehe die Frage nicht’, ist die äußerlich überhebliche, innerlich allzu bescheidene Antwort, die man erhält, wenn man an Vertreter dieser Richtung eine konkrete Frage nach etwas Menschlichem stellt.“⁶⁸ Man hält die abstrakte für die wahre Wirklichkeit, das Modell für „etwas Menschliche[s]“. In dieser Doppelstrategie und der (angeblichen) Unfähigkeit, sie wissenschaftsimmanent aus sich selbst heraus zu überwinden, offenbart sich für Tillich die Krisis der Anthropology in voller Härte: das „Elend“ der modernen mathematischen Physik als Krisis der Wissenschaft *gegen* die Wissenschaften.

⁶⁶ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 360; 361. Vgl. J. Polkinghorne, *Faith*, 11: „I belong to the generation of theorists who plodded along in the wake of the experimentalists, trying to make sense of their discoveries“. Erweiternd J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 113 (J. Polkinghorne): „Wir müssen uns nicht nur mit den Bottom-up-Kausalitäten beschäftigen, also mit den Auswirkungen der einzelnen Teile auf das Ganze, sondern ebenso mit einer Top-down-Kausalität, mit den Auswirkungen des Ganzen auf seine einzelnen Teile.“ Für diesen Holismus gibt es jedoch zurzeit keine umfassende Theorie. Polkinghornes „Holismus“ ist dementsprechend detail- und differenzorientiert.

⁶⁷ P. Tillich, „System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ (1923), *GW I*, 114. Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 361. Ders., „System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ (1923), *GW I*, 149f.: Die mathematische Physik behauptete, dass „diese abstrakte Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit sei“.

⁶⁸ Ders., „Absolute und relative Faktoren in der Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit“ (posthum 1969), *EGW IV*, 36. Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 360. Vgl. R. P. Scharlemann, *Being*, 38-46 („Standpoint As a Problem in Science“): „Until recently it was not considered necessary to take account of the possibility of standpoint in the sciences because the scientific method required the neutralization of all standpoints and owed its successes to just that neutralization. The method of *abstracting from all factors of differentiation in the human subject in favor of those in principle common to all* was thought to be the method by which to arrive at the truth of things.“ [S. 38f. Hervorhebung TR].

Die Anthropology ist eine Form anthropologischer Problemanzeige. Dies zu erörtern, umfasst für Tillich im Marburger Vortrag somit eine zweifache Ebene: Einerseits bringt die Anthropology ein *kritisches, empirisch-induktiv begründetes „Messinstrument“ zur Evaluierung* der bezeichneten Spannungsverhältnisse und Problempotentiale hervor.⁶⁹ Andererseits ist sie der „Schauplatz“ selbst, auf dem die *Krisis der Wissenschaft* nicht nur evaluiert, sondern vor allem hervorgebracht und in den gegenwärtigen wissenschaftspolitischen Kämpfen um moderne Physik und Atompolitik mit allen Konsequenzen ausgetragen wird.

So endet Tillichs Beitrag als ein eindrücklicher Protestruf gegen ein Wissenschaftsgenre, das noch immer „durch den Wissenschaftsbegriff der Vergangenheit“ diktiert und in „statischen Spezialinteresse[n] steckengeblieben“ ist, die auch nach erfolgter Totalkatastrophe strukturanalog fortgeschrieben werden. Folgt die Anthropologie diesem statischen Wissenschaftsbegriff, verfehlt sie ihren Auftrag, Wirklichkeitswissenschaft (*sapientia*) zu sein. Der Mensch wird zu einem Konglomerat von „Schichten“, die „auseinandergerissen“ zusammenhanglos neben- und gegeneinander stehen. Aus der Anthropology wird eine *Schädel*-Lehre im direkten Begriffssinn: ein „totes Modell“, das nichts Konstruktives austrägt für die Kooperation der Wissenschaften, wobei der Mensch „totes Objekt“ in diesem Modell ist. „Daß über den unzähligen Einzelfragen der wissenschaftlichen Arbeit diese Frage nicht mehr gehört wurde, ist einer der Gründe für die Katastrophe, die wie über unsere ganze Kultur, so auch über unsere Wissenschaft hereingebrochen ist [...]. Heute, wo wir überall auf Trümmer und wankende Traditionen sehen, sollten wir nicht versuchen zu repristinieren, sondern neu zu schaffen.“⁷⁰

Aufgrund dieser inneren und äußeren Zerrüttung der anthropologischen Wissenschaften (*scientiae*) haben diese als isolierte Bereiche keinen Bestand. Sie bedürfen der Kooperation mit der *Doctrine of Man (sapientia)*, in deren Zentrum der „Mensch als Mensch“ steht.

II. *Doctrine of Man*: Der zweite anthropologische Kontext

Die Anthropology bringt Tillichs Bestreben zum Ausdruck, im Austausch mit den modernen Naturwissenschaften und besonders der mathematischen Physik Erkenntniswege mehrperspektivischen anthropologischen Arbeitens zu erschließen und in den Dienst einer menschenwürdigen Wissenschaft zu stellen. Wie im Vorausgehenden aufgezeigt, führt für Tillich die Untersuchung zu einem kritisch-negativen Ergebnis: Bewusst und unbewusst verfehlt die

⁶⁹ Sie bildet eine „Brücke“ zum Differenzprinzip in seiner anthropologischen Anwendung, S. 110ff. Vgl. die Relevanz detailgenauer Beobachtung für philosophische Theoriebildung: A. N. Whitehead, *Wissenschaft*, 13: „Das Neue an unserer gegenwärtigen Gesellschaft ist aber gerade diese Vereinigung des leidenschaftlichen Interesses an den Tatsachen im einzelnen mit einer ebenso großen Hingabe an abstrakte Verallgemeinerung.“

⁷⁰ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 361; 363; 360. Analog bereits ders., „System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ (1923), *GW I*, 113f.; 149f. Weiterführend L. Gilkey, *Nature*, 88ff. („new physics“ und „new philosophy of science“).

Anthropology ihren Auftrag, Wirklichkeitswissenschaft zu sein und dementsprechend ihre Arbeitsweise und Prinzipien auf den Menschen und seine Existenz hin auszurichten.⁷¹

Allerdings will Tillich im Marburger Vortrag das Elend und Scheitern der Anthropology nicht allein beklagen bzw. gegen es protestieren. In der *Doctrine of Man* beabsichtigt der New Yorker Theologe, seinen eigenen Wissenschaftsansatz und damit konstruktive Wege der Problembearbeitung anzubieten und auf die anvisierte Zielperspektive [S. 22] hin zu öffnen. Der Neuansatz impliziert die Überführung der zweiten Form der Wissenschaftskrisis in die erste, das heißt den Übergang von der destruktiven in die konstruktive Krisis [S. 24]. Er mündet ein in die *Doctrine of Man* als Lehre vom „wirkliche[n] Mensch[en]“ und Wirklichkeitswissenschaft. Aufgabe im Folgenden ist es daher, Tillichs Neuansatz zu entfalten und zu überprüfen, inwiefern es ihm gelingt, seinen Anspruch konkret zu verwirklichen. Nach der Darstellung der Anthropology als dem ersten anthropologischen Kontext treten wir damit in den zweiten anthropologischen Kontext der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs ein.

1. Leidenschaftliches Fragenstellen: Tillichs anthropologischer Neuansatz

Der Ausgangspunkt in Tillichs neuem Wissenschaftsansatz ist eine terminologisch-sachliche Präzisierung. Wie wir herausgestellt hatten, unterscheidet Tillich zu Beginn seines systematisch-anthropologischen Arbeitens in der „Ersten Lehre vom Menschen“ (1935) inhaltlich nicht zwischen den Begriffen „Lehre vom Menschen“ und „Anthropologie“ [S. 20]. Dem entspricht, dass er in dem zitierten Rundbrief, welcher ja die in Englisch geschriebene Vorlesungsreihe auf Deutsch zusammenfasst, die Ausdrücke „Lehre vom Menschen“ und „*Doctrine of Man*“ als grundsätzlich austauschbar auffasst.⁷² Die für unseren Zusammenhang notwendige Ausdifferenzierung dieser allgemeinen Begriffsverwendung bietet wiederum der Marburger Vortrag, wobei Tillich die terminologischen Distinktionen in umfassende konzeptionelle Zusammenhänge integriert und so seinen Neuansatz vorbereitet. Wir beginnen mit der *terminologischen* Unterscheidung. Sie lässt uns in Tillichs Marburger Vortrag (1952) eine interessante *Begriffsstaffelung* entdecken, welche von der *Anthropology via negationis* ausgehend über „[e]ine“ Lehre vom Menschen in *die* *Doctrine of Man* einmündet:

„[Die] Frage [des Menschen nach sich selbst] ist in den letzten Jahren mit immer größerer Leidenschaft gestellt worden. *Eine Lehre vom Menschen* hat sich entwickelt. Man kann sie *nicht* ‚anthropology‘ nennen, weil das charakteristischerweise durch ‚Schädellehre‘ übersetzt werden müßte. Man nennt sie ‚doctrine of man‘, *Lehre vom Menschen*. Und es ist erstaunlich zu beobachten, wie schnell sich dieser Begriff durchgesetzt hat [...]. Einen bedeutungsvollen Beitrag zur Entwicklung *einer Lehre*

⁷¹ So die Zielvorgabe in P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 360, auch im Folgenden. Vgl. S. 22; 36f. in diesem Kapitel.

⁷² Ders., „Gastvorlesungen in Chicago 1935“, *EGW V*, 227.

vom Menschen haben die Atomphysiker geliefert, die unmittelbar nach der Anwendung der Atombombe mit schlechtem Gewissen erklärten, daß ihre Wissenschaft sie *gezwungen* hätte, Dinge zu offenbaren, die besser verborgen geblieben wären – und die nach der Soziologie riefen als Hilfe gegen die zerstörerischen Kräfte, die durch ihre Arbeit entfesselt waren [...]. Aber nicht dieser Irrtum ist wichtig. Wichtig ist, daß Vertreter *der* Wissenschaft, mit der an Glanz sich keine andere vergleichen kann, zuerst ihr Elend erkannten.⁷³

Tillichs Ausführungen in dem Zitat kreisen um die zwei Kernbegriffe und Grundmodelle der „anthropology“ und „doctrine of man“. Darüber hinaus findet sich im letzten Zitatabschnitt ein weiteres Wissenschaftsfeld als eine Art „Mittelglied“ zwischen den in Arbeitsweise und Prinzipien einander entgegengesetzten anthropologischen Modellen. Tillich hebt die „Vertreter *der* Wissenschaft“ hervor, die bis zum Eintreten der Totalkatastrophe als *das* Modell und Muster für Wissenschaft überhaupt galt: die moderne mathematische Physik. Den *Ausgangspunkt* in Tillichs Begriffsstaffelung bildet das erste anthropologische Modell, die Anthropology. Allerdings stellt sie den Ausgangspunkt nicht als „Position“, als positiv etablierte Wissenschaft, dar, sondern *via negationis*. Tillich hebt ausdrücklich hervor, dass eine wissenschaftliche Auffassung vom Menschen gerade „nicht“ als Anthropology und Schädellehre bezeichnet werden dürfe. Dieser kritische Sachverhalt deckt sich mit der gleichermaßen negativen Tatsache, dass den Vertretern der Anthropology *eine* menschliche Grundhaltung offenbar unbekannt ist oder aber von ihnen wissenschaftsstrategisch instrumentalisiert und verleugnet wird: das leidenschaftliche *Fragenstellen*. Die Frage des Menschen „nach sich selbst, seiner Natur und seiner Bestimmung“ bildet für Tillich den Anfangspunkt dafür, dass ein Mensch die „kritische Wendung gegen sich selbst“ vollzieht und sich von der destruktiven zur konstruktiven Krisis wendet.⁷⁴ *Diesen selbstkritischen Impetus kennt die Anthropology jedoch gerade nicht.*

Damit erreichen wir das *zweite* Element in der Reihung. Dieses bildet deshalb ihr Mittelglied, weil es in formaler Hinsicht der Anthropology angehört, weshalb die besagten Vertreter der Atomphysik auch *keinem speziellen terminus technicus zuordnet* sind. Zugleich weist es voraus auf eine neue begriffliche Entität, „eine[] Lehre vom Menschen“ genannt. Die Atomphysiker gehören zu denjenigen Wissenschaftlern, die sich, so Tillich, nach der Katastrophe „zuerst“ ihrer eigenen Krisis bewusst werden und damit „[e]inen bedeutungsvollen Beitrag“ leisten zur Entwicklung „einer“ Lehre vom Menschen. Diese ihre selbstkritische Wendung vollzieht sich weder reibungslos und selbstverständlich, noch auf ein Mal und vollständig. Wenden sich doch die ihr Elend erkennenden Atomphysiker letztendlich der Soziologie

⁷³ Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 360f. Hervorhebung TR. Vgl. im Vorausgehenden S. 21.

⁷⁴ Ders., *a.a.O.*, 361; 360. Ders., „Wissenschaft“ (1931), *MW I*, 351. Vgl. J. Moltmann, *Mensch*, 8 (der Mensch als „frag-würdiges Wesen“). W. Pannenberg, *Mensch*, 6: „Aber in der Tat ist heute die Frage, was der Mensch ist, nicht mehr aus der Welt zu beantworten, sondern auf den Menschen selbst zurückgeschlagen.“

zu, einer Subform der Anthropology, womit ihr hoffnungsträchtiger Vorausschritt hin zu einem neuen anthropologischen Denken in der Sackgasse endet.⁷⁵ Und doch nimmt Tillich die Pionierarbeit der modernen Physik, die selbstkritische Hinterfragung und öffentliche Anerkennung ihres Elends und ihrer Hybris, die so unerwartet aus dem Dunkel der „Entmenschlichung der Wissenschaft“ zutage tritt, konstruktiv auf. Ihr „naiver Wissenschaftsglaube“ ist ins Wanken geraten. Wenn ihnen auch neue Erkenntniswege noch nicht greifbar sind, so hat doch die Grundhaltung des Fragenstellens in der Anthropology unwiderruflich Einzug erhalten. Indem sie, wenn auch noch vage und wankend, „nach sich selbst fragen“, erbringen die Atomphysiker einen bedeutungsvollen Beitrag zur Auferbauung einer Lehre vom Menschen.

Auffällig ist an dieser Stelle der im vorliegenden Zusammenhang mehrfach gebrauchte unbestimmte Artikel. Er dient Tillich dazu, einen *dritten* Begriff in die Staffelung einzuführen: *eine* Lehre vom Menschen. Der unbestimmte Artikel lässt erkennen, dass der Ausdruck nicht identisch ist mit der Doctrine of Man, dem vierten Begriff. Er steht wie ein offenes Scharnier dazwischen. Er scheint sich zu einem Sammlungsbereich für Menschen herauszubilden, die sich auf der Suche nach einem neuen anthropologischen Denken befinden und darum ringen, von der herrschenden Krisis zum Aufbau einer schöpferischen Wissenschaft vorzudringen.⁷⁶

Der damit eröffnete Erkenntnisweg mündet in „Tillichs Doctrine of Man“ ein, den *vierten* Begriff. Ihn erfasst Tillich klar und distinkt. Im Gegensatz zur Anthropology und zu allem versuchsweise praktiziertem Fragen habe sich die von ihm und anderen fortschrittlichen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in den USA begründete Doctrine of Man in den letzten Jahren erstaunlich schnell in diversen Wissenschaftszweigen „durchgesetzt“.⁷⁷ Die Doctrine of Man ist Träger und Multiplikator in dem von Tillich angestrebten anthropologischen Neuansatz. Der herrschenden Krisis gegen die Wissenschaften will er keinesfalls reaktiv begegnen, sondern grundsätzlich innovativ. *Beabsichtigt ist die schrittweise Überführung der Anthropology in eine Lehre vom Menschen und schließlich in die Doctrine of Man.*

Zwei verschiedene Bearbeitungsstränge sollen diese Vereinigung auf den Weg bringen. Tillich weiß sie seinen Hörerinnen und Hörern nicht ohne Freude und Stolz zu präsentieren, geben sie doch Einblick in die fruchtbare interdisziplinäre Zusammenarbeit am Union Theological Seminary, deren Leitung er maßgeblich innehat. Die beiden Bearbeitungsstränge sind die folgenden: einerseits der erläuterte interdisziplinär und integrativ gestaltete Lehrkomplex

⁷⁵ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 361. Im Folgenden 360; 363. Vgl. ders., „System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ (1923), *GW I*, 160f. Die Soziologie schreibt, so Tillich, die Missstände in der Anthropology gesellschaftspolitisch fort.

⁷⁶ Ders., „Wissenschaft“ (1931), *MW I*, 351. Voraussetzung ist neben wissenschaftlicher Fachkompetenz eine neue Geisteshaltung, ein „neuer prophetischer Geist“: Ders., „Die Erde erbebt“, *Wahrheit*, 8 sowie am Ende des Predigtbandes ders., „Siehe, es ist alles neu geworden“, *Wahrheit*, 162-173.

⁷⁷ Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 360f.

von universitären Vorlesungen und Seminaren [S. 22], andererseits, daraus hervorgehend, die systematische Konzipierung der Doctrine of Man als „sapientia“ und Wirklichkeitswissenschaft im Dienst des Menschen und zugunsten einer menschenwürdigen Wissenschaft [S. 36].

Oberflächlich betrachtet stehen diese in der Tat bemerkenswerten Projekte und Arbeitsvorhaben wie gleichermaßen der Erfolgsweg, den sie zu verzeichnen beabsichtigen, voll und ganz im Glanz einer feierlich bekannten, alle sachliche wie persönliche Zerspaltung und Zerrissenheit überwaltenden Einheit. *Diese Einheit generiert eine allgemeine Lehre vom Menschen, welche die grauenvollen Abgründe der Vergangenheit überspannen soll.* „Und wir alle sind uns einig, daß es sich in jeder unserer Wissenschaften um den Menschen als Menschen handelt [...]. Ungetrennt durch Ozeane und geschichtliche Klüfte sollten alle, die der Wissenschaft dienen, einer einheitlichen, einer menschlichen, einer für den göttlichen Grund transparenten Wissenschaft zustreben, hier, wo es einmal eine solche Einheit gab, und drüben, wo wir sie zum ersten Mal mit vollem Bewußtsein suchen.“ Das ist wissenschaftspolitische Diplomatie. Sie ist notwendig für die Verständigung. Doch weiß auch Tillich, dass mit einer *allgemeinen* Lehre vom Menschen das eigentliche Ziel – *die* Doctrine of Man und somit der Wiederaufbau der „Einheit der Wissenschaft selbst“ im Dienst des „wirkliche[n]“ und „ganzen“ *Menschen* – in systematisch-anthropologischer Perspektive noch aussteht.⁷⁸

2. Das anthropologische Prinzip der Einheit: Der Mensch in der Zentralstellung einer einheitlichen anthropologischen Wissenschaft

„Aber eine solche Vereinigung kann ja nur gelingen, wenn sie in der Sache selbst begründet ist.“ Der Vorstoß zur „Sache selbst“ kann durch punktuell und exemplarisch vollzogene Projektarbeit allein nicht geleistet werden. *Der erste anthropologische Modellstrang, die Anthropology und ihre Subformen, bedarf daher der substanziellen, fundamentalanthropologischen Erweiterung durch das zweite Modell, die Doctrine of Man.* Wie das erste anthropologische Modell weist auch die Doctrine of Man ein anthropologisches Grundprinzip auf: das *Prinzip der Einheit*. Dem fundamentalanthropologischen Typus der Doctrine of Man gemäß fasst Tillich diese Einheit in ihrer Zielausrichtung kurz und prägnant zusammen: „*Der Einheitspunkt der Wissenschaften ist für den Menschen der Mensch.*“⁷⁹ Während es zum Verständnis der Anthropology vonnöten war, die wissenschaftspolitischen und wissenschaftstheoretischen

⁷⁸ Ders., *a.a.O.*, 362f.; 360f. Vgl. E. Jünger, „Ganzheitsbegriffe“, *Mensch*, 353-367.

⁷⁹ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 362; 360. Hervorhebung TR. Den Begriff „Prinzip der Einheit“ greift er auf in ders., „Die Beziehung zwischen Religion und Gesundheit“ (posthum 1967; engl. 1945; 1946), *GW IX*, 280. Anders als 1952 führt er jedoch aus: „[A]ber nun müssen wir fragen: Welches ist die Struktur dieser Einheit und welche Konsequenzen ergeben sich aus ihr für die Beziehung von Religion und Gesundheit?“ *Die Einheit homogenisiert nicht, sondern innoviert.*

Hintergründe ausführlich zu beleuchten, wirkt Tillichs Methode, wie er sie in der Doctrine of Man zur Anwendung bringt, einfach und klar.⁸⁰ Gerade diese Einfachheit und Klarheit verleihen ihr eine bemerkenswerte Integrationskraft. Blicken wir in dieser Hinsicht auf Tillichs Definition der „Einheit“ – „Der Einheitspunkt der Wissenschaften ist für den Menschen der Mensch“ – so enthält diese *zwei formal-sachliche Methodenkomponenten*:

Zentralisierung und Neutralisierung: Die Einheit der Wissenschaften zu fordern und zu fördern, gehört zum „diplomatischen Ton“ guter Wissenschaftspolitik. Sobald man die Einheit jedoch als systematisch-anthropologisches Grundprinzip und nicht nur als konsensfördernde praktische Maßnahme gebraucht, wird sie unpräzise und missverständlich. Tillich jedoch möchte das Einheitsprinzip qualifiziert anwenden. Er spricht deshalb präzisierend von dem „Einheits-Punkt“ der Wissenschaften. Ein „Punkt“ ist in der Mathematik ein geometrischer „Ort“ ohne Längen- und Breitenausdehnung im Raum.⁸¹ Durch die Verbindung der beiden Begriffe „Einheit“ und „Punkt“ erreicht Tillich, dass das Einheitsprinzip so weit „auf die Spitze getrieben“ und „zentralisiert“ wird, dass die Einheit sich selbst ihrer anthropologischen Zugehörigkeiten und Spezifizierungen entleert, sich selbst gleichsam vollständig neutralisiert. Die Einheit als Einheitspunkt und Prinzip ist damit kein spezifisch mathematisches Gebilde mehr, sondern allgemeiner Fix- und Referenzpunkt „der Wissenschaften“ überhaupt, wie die obige Definition ausführt. Mittels *einfach-reduktiver Formen von Abstraktion* erzeugt Tillich *relative Formen von Einheit*. Sie eröffnen die „Zusammenarbeit *aller* Wissenschaften“, jenseits von schadhafte Zersplitterungen und Abstraktionen. Damit ist die „Einheit“ zu dem Prinzip geworden, das die Integration der „äußersten Abstraktion von den Lebensprozessen des Physikers“ in die eine, einheitliche Wirklichkeit menschlichen Lebens ermöglicht.

Begriffsverdoppelung: Wem dient das anthropologische Einheitsprinzip? Auch hier kann Tillichs Antwort bündig gefasst werden. Die Einheit bezieht sich auf den Menschen, sie ist, so die Definition, „für den Menschen“. Allerdings bedarf diese Aussage, wie Tillich zu bedenken gibt, des Schutzes vor Verwechslung. Kann doch ihr Inhalt, der Mensch (*man*), zu leicht zu einem bloßen Definiendum degradiert und dabei von „etwas Menschlichem“ ununterscheidbar gemacht werden, wie es faktisch in der Anthropology und ihren Subformen geschieht.⁸² Um dieser Fehlabbildung vorzubeugen und der Anthropology den rechten Weg zu

⁸⁰ Der Prämisse der methodischen Einfachheit und Klarheit liegt zugrunde, dass die „ontologische Tiefendimension“ seismäßig vorgegeben ist und sich durch Reflexion nicht erzeugen lässt. Ders., *ST I*, 15/8f.

⁸¹ Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 360. Ders., „Das Problem der theologischen Methode“ (posthum 1975; engl. 1947), *EGW IV*, 29: „Es gibt [...] einen Punkt – und ich meine einen Punkt ohne Längen- und Breitenausdehnung –, in dem Medium und Inhalt zusammenfallen [...] und der] als Voraussetzung allen Zweifels jenseits des Zweifels liegt.“

⁸² Tillich hat die Problematik von „sex“ und „gender“, die beim Gebrauch von „man“ i.S. von „Mensch“ entsteht, nicht tiefergehend reflektiert. Vgl. M. L. Taylor, „Introduction“, *Tillich*, 24 zu Tillichs Metaphern.

weisen innerhalb der verschiedenen Stufen der Begriffs- und Modellstaffelung [S. 31f.], verdoppelt Tillich den Zentralbegriff, auf den die Aussage seiner Definition abzielt („für den Menschen der Mensch“). Zudem schiebt er mittels der grammatikalischen Struktur des Satzes die Begriffe „Einheit“ und „Mensch“ als Subjekt und Prädikatsnomineinander. Im Gegensatz zur „Neutralisierung“ auf der Formalebene der „*Doctrine of Man*“ erzeugt Tillich auf der Sachebene die für die „*Doctrine of Man*“ notwendige inhaltliche Füllung und Präzisierung. Beide „Methodenkomponenten“, Punktualisierung bzw. Neutralisierung und Begriffsverdoppelung, sind so miteinander verbunden und eröffnen der Anthropologie das *formale Gerüst und den Sinngehalt*, der sie als Wissenschaft bestimmt. Beide, Anthropologie und *Doctrine of Man*, sollen um die „Sache selbst“ ringen: um den „Menschen als Menschen“. Diese einheitliche fundamentalanthropologische Zielperspektive übersteigt alle wissenschaftlichen Einzelfragen. Die Frage-Antwort-Korrelation, welche, wie Tillich erörtert, eine menschliche Grundbewegung darstellt [ST I, 78/63f.], ist die abstrakte Ausdrucksform dieses Einheitsprinzips.

Es dürfte in der straffen Organisation dieser „anthropologischen Grammatik“ mit begründet sein, dass für Tillich das Grundprinzip der Einheit und damit die *Doctrine of Man* im Marburger Vortrag so überaus positiv besetzt sind. Abstraktion erzeugt Zersplitterung und Singularisierung, und beides identifiziert Tillich mit der Auseinanderreißung des Menschen in Schichten und der „Verrohung“ der Wissenschaften [ST III, 23/12ff.]. Anders als der Anthropologie gegenüber, die er unmittelbar mit der Realität ihres Totalversagens konfrontiert, findet sich weder in der „Ersten Lehre vom Menschen“ noch im Marburger Vortrag eine einzige kritische Erwägung der *Doctrine of Man* gegenüber. Sie bildet für Tillich die ideale Wissenschaft (*sapientia*), in der die zwei anthropologischen Modelle und Wissenschaften zueinander finden. Das große Vertrauen, das Tillich sachlich und persönlich in die *Doctrine of Man* und ihre Arbeitsweise setzt, gipfelt darin, dass der *Mensch* als der Einheitspunkt der Wissenschaften alle Strukturen und Inhalte, auch die der *Doctrine of Man*, transzendiert. Der Mensch steht *im* Zentrum und *ist* das Zentrum der *Doctrine of Man* – kein Modell und kein Prinzip, auch wenn diese die notwendigen Bedingungen für Tillichs Anthropozentrik bilden.

Wenn Tillich somit im Marburger Vortrag hervorhebt, dass sich in Gestalt der *Doctrine of Man* sein anthropologischer Neuansatz „durchgesetzt“ habe, verweist er demnach nicht nur auf das Modell als solches, sondern vielmehr und insbesondere auf die Grundbewegung des Fragens „nach sich selbst, seiner Natur und seiner Bestimmung“. Diese Frage ist „in den letzten Jahren mit immer größerer Leidenschaft gestellt worden“.⁸³ Sie rückt den Menschen und seine Existenz in die Zentralstellung einer einheitlichen anthropologischen Wissenschaft.

⁸³ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 361; 360. Folgende Zitate 363; 359. A. Gounelle, „Le kairos“, *Mutations*, 33-42 (kairologisches Menschenbild).

„Es ist die Bezogenheit alles wissenschaftlichen Fragens auf den, der fragt, den Menschen. Und wenn der Mensch radikal fragt, so fragt er nach dem Sinn seines Seins und damit allen Seins.“ Das Bestreben, die konstruktive Krisis der Wissenschaft neu zu beleben, erhebt die Doctrine of Man zur von Menschen für Menschen verantwortungsvoll gestalteten Wirklichkeitswissenschaft. Dies geschieht in der Kooperation der Wissenschaften, wobei die Zusammenarbeit im Besonderen zwischen Anthropology (mathematischer Physik) und Doctrine of Man stattfinden soll. Dabei ist die aus der Kooperation hervorgehende einheitliche anthropologische Wissenschaft (*sapientia*) „sachlich notwendig“ und „tatsächlich im Werden“.

3. Ertrag: Doctrine of Man als anthropologische Wirklichkeitswissenschaft?

In „Naturwissenschaft und Religion. Ein wachsender Forschungsbereich“ untersucht Ted Peters das Verhältnis von modernen Naturwissenschaften und existentialistischer Theologie in der Gegenwart. Er gelangt zu folgender kritischer Schlussfolgerung:

„Der dritte geistige Faktor [in der Zusammenarbeit] war eine wachsende Disposition für den Dialog innerhalb der Theologie. Die Vorherrschaft der großen neoorthodoxen und existentialistischen Theologen des Protestantismus – Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Reinhold Niebuhr, Richard Niebuhr, Anders Nygren, Gustaf Aulen usw. – ging ihrem Ende entgegen. *Diese Schulrichtung hatte die Theologie gegen die Naturwissenschaft immunisiert, indem sie das ‚Zwei-Sprachen-Modell‘ propagierte, nach welchem Naturwissenschaft und Glaube jeweils eine unterschiedliche Sprache sprechen.* Während es der Naturwissenschaft um Tatsachen geht, spricht die Religion von Bedeutung (Sinn). Beide Referenzsysteme seien, so die Vertreter dieser Schulrichtung, nicht miteinander in Einklang zu bringen, *weswegen der Naturwissenschaft keinerlei Bedeutung für Fragen des Glaubens zukommen könne.* Naturwissenschaft und Glaube sind zwei angeblich getrennte Bereiche.“⁸⁴

Unsere Diskussion der „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg“ hatte gezeigt, dass sich bereits 1952 für Tillich die Beziehung zwischen modernen Naturwissenschaften, den Human- und Geisteswissenschaften sowie der Theologie differenzierter gestaltet, als es Peters hier überblicksartig zur Sprache bringt. So gilt es grundsätzlich positiv hervorzuheben, dass sich Tillich als Theologe und somit als fachfremder Wissenschaftler an den interdisziplinären Wissenschaftsaustausch mit Natur- und Humanwissenschaftlern überhaupt heranwagt.⁸⁵ Er tut dies relativ vorbehaltlos und vorurteilsfrei, was angesichts der weltpolitischen Lage und wissenschaftspolitischen Zeitsituation, in der er schreibt, nicht selbstverständlich und beachtenswert ist. Darüber hinaus verhält es sich auch durchaus nicht so, dass die Anthropology allein Faktenwissen, die Doctrine of Man nur Sinnfragen verhandle. Am Beispiel der Atomphysik zeigt Tillich auf, dass Vertreterinnen und Vertreter der zu seiner

⁸⁴ T. Peters, „Naturwissenschaft und Religion“, VF 49. 2. 2004, Übersetzung T. Rösler, 53f. Hervorhebung TR.

⁸⁵ Von Tillichs Schülern wurde das immer wieder gewürdigt: L. Gilkey, *Gilkey*, 56ff.; ders., *Nature*, 62ff. sowie P. Hefner, *Factor*, 27; 37. Tillich bereitete grundlegende Standards für den Wissenschaftsaustausch vor.

Zeit führenden und die anderen Wissenschaften wie das politische Geschehen weltweit beeinflussenden Naturwissenschaft zur konstruktiven Hinterfragung ihres eigenen Denkens und Handelns in der Lage sind. Während die Doctrine of Man eher nüchtern und rational das anthropologische Prinzip der Einheit postuliert und der Anthropology gegenüber einfordert, tritt letztere erstaunlicherweise viel lebendiger und wirklichkeitsnäher als die Doctrine of Man auf, da in ihr die anthropologische Systematik direkte wissenschaftspolitische Relevanz hat. Tillich muss konkret Position beziehen, anstatt die Verschiedenartigkeit der Wissenschaften zu homogenisieren und die „eine Wirklichkeit“ zu postulieren, der sich jede Wissenschaft unter dem „Dach“ einer uniformen Doctrine of Man annähern sollte.

Soweit unsere grundsätzlich positive Würdigung des anthropologischen Neuansatzes Tillichs. Sie verdeutlicht, dass Tillichs Zielvorgabe, die Doctrine of Man als anthropologische Wirklichkeitswissenschaft zu etablieren, noch viele Fragen offen lässt. Gewiss bedeutet es ein großes Verdienst, in der damaligen ideologisch aufgeheizten politischen Lage die verschiedenen Wissenschaften überhaupt an den Verhandlungstisch gebracht zu haben und somit dazu beizutragen, das „Schubladendenken“ der einzelnen Disziplinen zu überwinden. Dass dieser systematische Neuansatz sich auf die Wahrnehmung des Menschen in seiner „Ganzheit“ auswirkt und theologische Kernfragen neu aufwirft, hat Tillich klar erkannt und als positives Resultat der Verhandlungen festgestellt: „Und das führte zu der letzten und umfassendsten Frage, der Frage nach der Heillosigkeit und der Heilung der menschlichen Existenz selbst in ihrer Verbundenheit mit aller Existenz. Damit ist die theologische Frage gestellt. Und ich kann Ihnen versichern, daß die medizinischen und soziologischen Kollegen diese Frage mit der gleichen und zuweilen mit noch größerer Leidenschaft stellen als die Theologen selbst.“⁸⁶

Doch ist es signifikant, dass wir nichts Konkretes über die Verwirklichung der Einheit der Wissenschaften sowie die Konstitution des „wirkliche[n]“, des „ganzen“ Menschen erfahren. Einen derartig abstrakten Holismus zu vertreten, hat mit der begrenzten Vortragszeit im Rahmen des Festaktes indirekt zu tun, da Tillich offenbar das Problem in seiner Tragweite nicht genau einschätzt und zu wenig Zeit veranschlagt. Vor allem aber stellt der abstrakte Holismus ein *systemimmanentes* Problem in seiner Anthropologie dar [S. 213ff.]. In der Kooperation mit der Anthropology verbleibt die Doctrine of Man in, wie Tillich im Dritten Band der *Systematischen Theologie* deduktive theologische Systeme kritisch bewerten wird, „quasi-mathematische[r]“ Spannungs- und Wirklichkeitsarmut [ST III, 13/3]. Die konstruktiven empirisch-induktiven Ansätze in der Anthropology arbeitet er nicht weiterführend auf [S. 230ff.]. *Die Doctrine of Man bleibt auf einem Abstraktionsniveau stehen, das dem deduktiven System-*

⁸⁶ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 362f. Im Folgenden 360f. L. Gilkey, *Nature*, 134: Die Natur des Menschen ist ein „realm of meanings“.

ansatz in der Anthropology vergleichbar ist, den Tillich so vehement ablehnt und zu überwinden gedenkt. Tillichs Konzept ist in sich widersprüchlich und von daher irreführend.

Die anvisierte „Kooperation der Wissenschaften“ bedeutet somit faktisch den Aufbau einer *abstrakt-korrelativen Kontakttheorie*, der Doctrine of Man, auf der Basis ihres anthropologischen *Einheitsprinzips*. Im Rahmen dieser Kontakttheorie „klopft[]“, wie T. Peters die Beziehung existentialistischer Theologie zu den Naturwissenschaften nun treffend charakterisiert, „[d]ie Naturwissenschaft [...] an die Tür der Theologen, wenn diese sie auch noch nicht hereinbaten.“⁸⁷ Naturwissenschaft und Theologie bleiben im Konkreten zwei getrennte Bereiche. Die Kontakttheorie verschleiert die Trennung. Das Verständnis des Menschen bleibt anthropologisch und theologisch unbestimmt und streckenweise wirklichkeitsfremd.

Die Frage, wie Anthropology, Doctrine of Man, Theologie und Glaube in einen konstruktiven Austausch treten können, lässt sich innerhalb der ersten beiden anthropologischen Kontexte nicht befriedigend beantworten. Wir erweitern Tillichs vieldimensionale Anthropologie daher durch einen *dritten Kontext*. Tillich arbeitet hier als Prediger und Seelsorger dezidiert theologisch. Das bedeutet, dass er sich von den direkten naturwissenschaftlichen Fragen entfernt. Der Abstand zu den Naturwissenschaften gibt Tillich die Freiheit und Gelassenheit, den *Menschen* deutlicher und vorbehaltloser ins Zentrum der Theologie zu stellen und dabei den *induktiven Systemansatz* aus der mathematischen Physik in die Pneumatologie hinein zu übernehmen. Die *theologisch verantwortete* Zusammenarbeit von Anthropology, Doctrine of Man und Pneumatologie eröffnet Tillich neue Gestaltungsmöglichkeiten in einer dynamischen, der Vieldimensionalität wirklich gelebten Lebens zugewandten theologischen Anthropologie.

Tillichs Predigten stellen ein theologisches Sprachgenre dar, das interdisziplinär und mehrperspektivisch konzipiert ist, da er Personengruppen mit unterschiedlichen Geistes- und Glaubenshaltungen anspricht. In den *Religiösen Reden* erörtert er die Frage nach einer menschenwürdigen Anthropologie und Theologie nicht in ihrer direkten, wissenschaftstheoretischen Form, sondern *indirekt-metaphorisch*. Der direkte Weg ist *zu* direkt. *Es fehlt die konstruktive Distanz*. Das Einheitsprinzip bringt einen abstrakten Holismus hervor. Aus der Distanz hingegen erkennt man „nicht nur eine Seite, sondern viele Seiten, viele Eigenschaften an ihnen [Dingen und Menschen], viele Möglichkeiten, mit ihnen umzugehen“.⁸⁸ Diese konstruktive Distanz nutzt Tillich in den Predigten. Er konzipiert architektonische und visuelle Metaphernkomplexe mehrperspektivisch. Er bindet die anthropologischen Prinzipien der Abstraktion und Einheit in sie ein und gelangt zu einem vertieften Verständnis des Menschen.

⁸⁷ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 359. T. Peters, „Naturwissenschaft und Religion“, *VF* 49. 2. 2004, Übersetzung T. Rösler, 54.

⁸⁸ W. Pannenberg, *Mensch*, 8. Distanz schafft in unserer Konzeption das Prinzip der kreativen Differenz [S. 148]

III. Tillichs metaphorische Theologie: Der dritte anthropologische Kontext

1. Tillichs homiletisches und seelsorgliches Selbstverständnis

In den anthropologischen Modellen der Anthropology und Doctrine of Man erarbeitet Tillich den „Grundbauplan“ des Menschseins im Austausch mit den Natur-, Human- und Geisteswissenschaften seiner Zeit. Als Prediger und Seelsorger lässt Tillich den „Grundbauplan“ und die „Bausteine“ für den Menschen *lebendig* werden und baut sie zu seinem „Lebenshaus“ auf [S. 18].⁸⁹ Die Predigten aus der amerikanischen Zeit, „sermons“ oder „Religiöse Reden“ genannt, geben Einblick in die geistliche Auferbauung dieses „Lebenshauses“, der vieldimensionalen Einheit, die der Mensch in der Begegnung mit Gottes Geist ist und werden kann.⁹⁰ Geistliche Auferbauung ereignet sich, indem Tillich die ihm anvertrauten Menschen dem Sinngehalt der religiös und kulturell geprägten sowie künstlerisch gestalteten Sprach- und Symbolwelten der Bibel unterstellt und die Verkündigung des Neuen Seins, wie es in Jesus als dem Christus erschienen ist und in der Kraft des Geistes Gottes das Leben verwandelt, in sie einbindet.

Tillichs Predigten aus der amerikanischen Zeit entstehen nahezu zeitgleich (1943-63) zur *Systematischen Theologie*. Den Studierenden empfiehlt er daher die Lektüre der Predigten als Einführung in sein systematisch-theologisches Denken. Sie sollen lernen, sich in Fragen der Existenz einzufühlen.⁹¹ Speziell in den Predigten weist Tillichs Sprache eine emotionale Ausdruckskraft und einen Reichtum an konzeptionellen Perspektiven sowie an Metaphern auf, wie sie den Ausführungen zur Anthropology und Doctrine of Man fremd sind. Im „Memoir of the Harvard Years“, das den Titel *Paul Tillich First-Hand* trägt, erinnert sich Grace Calí, Tillichs Privatsekretärin an der Harvard Divinity School, an sein Wirken als Prediger und Seelsorger. In den Predigten ringt Tillich mit seinen Worten und Gefühlen, mit seinem Glauben:

„I glanced at him apprehensively as I hung up my coat. ‚What is it, Paulus?‘ ‚Everything ... and nothing. It’s just people. They keep crowding in on me. There’s no rest. Such problems ... But no!‘ [...]. ‚No ... in reality, it is me.‘ He sighed heavily and his voice was very low. ‚Grace. everything that is in my sermons is what I am not.‘ Still moments ticket by. ‚I’ve sensed that you seem to be chastising yourself in your sermons.‘ He inclined his head in mute agreement. So this is why it is such torture for him to compose a sermon! *He had once said that they were really his form of poetry. Far from sermonizing, they actually were a self-analytical probing into the psychological and spiritual depths of personal problems that find an echo in people everywhere. But today’s admission implied much more. That truthfully, to know the man Tillich, one must read his sermons. At times they are almost painfully personal.*“⁹²

Tillich predigt existentiell in dem Sinn, dass er sich selbst mit seinen Gedanken, Gefühlen und seinem Glauben in die Verkündigung „hineingibt“. Er ist seinen Zuhörerinnen und Zuhörern

⁸⁹ Zur pneumatologischen Bedeutung der Metaphern „wohnen“ und „Haus“: B. Harbeck-Pingel, *Geist*, 91.

⁹⁰ Der Begriff „Religiöse Reden“ entstammt F. D. E. Schleiermacher, *Darstellung*. 2. Auflage, § 284, 426.

⁹¹ P. Tillich, *Shaking*, 5. E. Nix, Jr., „Paul Tillich as Apologetic Preacher“, *Bulletin XXXV*. 4. Fall 2009, 28-31.

⁹² G. Calí, *Tillich*, 19f. Hervorhebung TR.

nahe als Berater und Freund. In *Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung* bezeichnen Werner Schüßler und Erdmann Sturm Tillich als „charismatische[n] Lehrer“. Sie zitieren aus Kurt A. Mautz' Roman „Der Urfreund“ (1996). Mautz besuchte Tillichs Kolleg in Frankfurt und erinnert sich: „Ein prächtiger Mensch, dieser Paulus, eine charismatische Persönlichkeit, deren Ausstrahlung sich niemand entziehen könne [...]. Für Paulus war Philosophie keine rein akademische Angelegenheit, sie hatte es mit unsren Nöten, Ängsten, Hoffnungen zu tun.“⁹³

Zuhörerinnen und Zuhörer im Hörsaal wie im Gottesdienst oder bei anderen öffentlichen Anlässen spüren Tillichs Ausstrahlung und geistliche Zugewandtheit zu den Menschen. Seine Empathie findet Widerhall in ihnen, weil sie authentisch ist. Die *Religiösen Reden* entfalten ihren Sinngehalt im Vollzug der Verkündigung, der sich im schöpferischen Zuhören und Verstehen der Botschaft fortsetzt. *Abstrakte Strukturen und Begriffsfiguren werden „dynamisiert und rhythmisiert, geraten in Bewegung und werden spürbar, bis zu körperlich intensiver Erfahrung“*. Sie werden zu *Metaphern*, Tillichs Theologie wird metaphorisch, wie wir Ernstpeter Maurers Beitrag „Theologie und Kunst“ auf Tillichs Predigten anwenden und für sie fruchtbar machen können.⁹⁴ Die Predigt dient der geistlichen Auferbauung des Menschen. Sie ist *performativ*. Im lebendigen Vollzug des Predigens, Hörens und Lesens schafft sich *„der kreative Überfluss des Geistes [...] in unserem Denken Raum, die Begegnung mit Gott setzt die Begriffe in Bewegung und erschließt ungeahnte Differenzierungen.“*⁹⁵

Die geistliche Auferbauung kann sich sowohl beim Prediger als auch bei den Zuhörenden, bei Leserinnen und Lesern ereignen. Ein neues schöpferisches, für Details und ihren Spannungsreichtum sensibles Denken und Fühlen gewinnt konkrete Gestalt. Manchmal wandert es bis „in die Fingerspitzen und in den Gehörgang“, wie Maurer es plastisch ausdrückt. *Von diesem „kreative[n] Überfluss“ des Heiligen Geistes, der die Sinne sensibilisiert und ihre Wahrnehmung verfeinert, zeugt Tillichs metaphorische Theologie und die Leidenschaft für den Menschen, die durch sie hindurchstrahlt.* Tillichs metaphorische Theologie in den Predigten ist Teil seiner Pneumatologie. Im Vollzug der Botschaft des gepredigten Gotteswortes durchdringen sich im Menschen Kognition, Erfahrung und Sinnlichkeit spannungsreich.

⁹³ W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 215. Zitat K. A. Mautz, *Urfreund*, 37; 40. Vgl. L. Gilkey, *Twilight*, 87: „Tillich is a strange theologian for us to absorb and understand. He is a philosopher with a complex, coherent theological system; at the same time, he is an existentialist with a deeply personal reference to all he says. As a woman said [...]: ‚I did not understand a word that professor was saying, but he was talking about me every minute.‘“

⁹⁴ E. Maurer, „Theologie und Kunst“, *VF* 49. 2. 2004, 50. Hervorhebung TR. Michael Welker stellt heraus, „dass wir uns hier in einem wissenschaftlich noch wenig erschlossenen Terrain bewegen“: M. Welker, „Zu diesem Heft“, *VF* 49. 2. 2004, 2. Zu Tillichs Metaphern- und Symbolverständnis allgemein: P. Tillich, „Wesen und Wandel des Glaubens“ (1961; posthum 1970), *GW VIII*, 139-148. P. Ricœur, „Préface“, Vorwort in J. Dunphy, *Tillich*, 11-14. K.-D. Nörenberg, *Analogia* (1966). M. Vetter, *Zeichen* (1999).

⁹⁵ E. Maurer, „Theologie und Kunst“, *VF* 49. 2. 2004, 50. Hervorhebung TR. Zum performativen Predigtansatz u.a. M. Nicol, *Bild*, 47ff. („Predigt als Ereignis“). Zur leiborientierten Seelsorge u.a. E. Naurath, *Seelsorge*, 146ff. („Körper versus Leib“; „Der Leib als körperlicher Ausdruck der Seele“). D. Nauer, *Seelsorge*, 23ff. („Seele“).

In den USA bezeichnen Kritiker und Kollegen Tillich zuweilen als einen „Apostel für die Intellektuellen und Skeptiker“.⁹⁶ Dies verdeutlicht, dass in seinem Spätwerk die politische Seite der Apologetik zwar nicht ihre konkrete Relevanz verliert, sich jedoch inhaltlich verlagert.⁹⁷ So verarbeitet Tillich in den Predigten durchaus wissenschaftspolitische Ereignisse: „Der Titel der ersten Predigtsammlung lautet ‚The Shaking of the Foundations‘. Dies ist auch der Titel der ersten Predigt. Der eigentliche ‚Predigttext‘ ist der Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki Anfang August 1945. Tillich hat dazu Worte der Propheten Jeremia und Deuterocesaja ausgewählt, in denen die Rede ist vom Zerschellen der Erde und Vergehen der Welt einerseits und von Gottes Gnade, Gerechtigkeit und Heil andererseits.“⁹⁸ Anthropologie und Atomphysik stehen hier im Zentrum der biblischen Auslegung. Allerdings geschieht dies nicht abstrakt-analytisch, sondern poetisch-metaphorisch. Anders als in der Homilie, die Vers für Vers eine Perikope interpretiert, wählt er oft nur einen einzigen Vers oder Textabschnitt für die Predigt („Die Erde erbebt“). Dieser bietet dann das Stichwort oder Schlüsselthema für die Auslegung, welche sich neben der biblischen auch religiös, kulturell und künstlerisch geprägter Sprache bedient, Metaphern prägt und auslegt. Tillich weiß die biblischen Sprach- und Symbolwelten in seine Theologie einzubinden und sich und andere auf reizvolle und oftmals überraschende Weise durch sie herausfordern und bereichern zu lassen. So stellen die *Religiösen Reden* und ihre metaphorische Theologie eine reiche „Fundgrube“ für geistliche Auslegung und kreative Denkproduktion dar. Tillich betrachtet die *geistige und geistliche Identität* des Menschen in einer heillosen, zerrissenen Zeit.⁹⁹ Er will die Selbstwahrnehmung, das Weiterleben und den Glauben der Menschen stärken. Nicht Wissenschaftskooperation ist das Thema der Predigten, sondern geistliche Begleitung und Seelsorge.

Tillichs Autobiographie „Auf der Grenze“ (engl. 1936) gibt Einblick in sein Verhältnis zur kirchlichen Tradition, Verkündigung und Arbeit und verortet ihn im Spannungsfeld von Kirche, sozialer Arbeit und Gesellschaft.¹⁰⁰ Tillich sieht die Kirche als „Heimat“, mit deren Predigt, biblischer Sprache, Liturgie, Gesang und Festtagen er sich verbunden fühlt. Er betont dabei die „Liebe zum Kirchengebäude mit seiner Mystik“ und sakralen Kunst. „[A]ll das wirkte zusammen und schuf ein unzerstörbares Fundament kirchlich-sakramentalen Fühlens.“

Wie Tillich in den „Autobiographischen Betrachtungen“ (engl. 1952) darlegt, beginnt für ihn am Union Theological Seminary eine neue, bedeutsame Phase der Wirksamkeit als

⁹⁶ D. M. Brown, *Concern*, 193. Vgl. S. 229 im 3. Kapitel.

⁹⁷ A. Rössler, „Die ‚Religiösen Reden‘“, *Tillich*, 211. W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 202-210.

⁹⁸ W. Schüßler, E. Sturm, *a.a.O.*, 204. Im Folgenden auch A. Rössler, „Die ‚Religiösen Reden‘“, *Tillich*, 200f.

⁹⁹ M. A. Stenger, „Faith (and religion)“, *Tillich*, 91-104. E. Sturm, „First, read my sermons!““, *Tillich*, 105-120. In autobiographischer Perspektive A. M. Reijnen, „Vers de nouveaux mondes“, *Mutations*, 154-166.

¹⁰⁰ P. Tillich, „Auf der Grenze“ (1962, engl. 1936), *GW XII*, 37f.; 21f. Im Folgenden 37.

Prediger an einer theologischen Fakultät.¹⁰¹ Obgleich Tillich als Theologiestudent und in der praktischen Ausbildung zum Pfarrer (1909-14) sowie während des Ersten Weltkrieges an der Westfront (1914-18) häufig predigte, ist diese Situation für ihn neu, da er offenbar seit Beginn seiner Hochschullehrertätigkeit nur ein einziges Mal eine Kanzel betreten hatte und zudem ein seltener Kirchgänger war.¹⁰² Die Bedeutsamkeit des Predigens liegt für Tillich darin zu erfahren, dass Gottes Wort ihn „in den Bann zieht“, ihn mit sich selbst und mit Gottes Macht und Botschaft hadern und dabei geistig und geistlich reifen lässt. Dass Gottes Geist eines Menschen „Lebenshaus“ verändern und neu erbauen kann, spürt Tillich, für den mit 47 Jahren in den USA ein neuer Lebensabschnitt beginnt, konkret in seinem Geist, seelisch und körperlich. Die Erfahrung des Neuanfangs verändert ihn, lässt ihn geistlich und theologisch reifen.

So schreibt Tillich in „Dennoch bejaht“, einer seiner bekanntesten Predigten, im Anschluss an Röm. 5,20: „Ich habe sie [die Worte aus dem Römerbrief] früher niemals zu behandeln gewagt. Aber etwas hat mich dazu getrieben, sie während der letzten Monate zu bedenken, ein Verlangen, von zwei Dingen Zeugnis zu geben, die mir in Stunden der Rückschau als die entscheidenden Tatsachen unseres Lebens erschienen: die Macht der Sünde und die Übermacht der Gnade.“¹⁰³ Die „Erde erbebt“, die Grundfesten selbstgebauter „Behausungen“, unsere Wissenschaftsideologien und persönlichen Sicherheiten der vergangenen Jahre und Jahrzehnte, wanken, das erkennt Tillich in den „Stunden der Rückschau“. Die Kraft menschlicher Sünde ist übermächtig im Menschen und seinem Schaffen. Nun gebietet Gott selbst Einhalt und übt Gericht: „Die Wissenschaft, die uns für die wenigen Dinge von letzter Bedeutung blind gemacht hatte, hat ihre Grenzen offenbart. Sie hat unsere Augen geöffnet und hat auf die Wahrheit hingewiesen – daß ‚die Berge weichen und die Hügel hinfallen‘“.¹⁰⁴

Und dennoch – „[d]ennoch bejaht“, schließt Tillich aus Paulus' Worten. Mit „suchenden Augen“ und „verlangenden Herzen“ erblickt der Mensch im Glauben das „Licht dieser Gnade“ neu.¹⁰⁵ Wer mit offenen Sinnen dem Leben begegnet, gelangt zu einer neuen konstruktiven Wahrnehmung seiner selbst. Die biblischen Worte Sünde und Gnade, die uns fremd geworden sind, „gerade weil wir sie so gut kennen“, entfalten eine ungeahnte Kraft. Zu predigen fordert Tillich daher in seiner geistlichen Erkenntniskraft und seinem Glauben heraus. Er ist persönlich ergriffen und betrachtet kritisch sich selbst und den Menschen mit den Möglichkeiten seiner Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung. Das biblische Wort ereignet sich im Moment der Verkündigung. Predigt ist geistliches Ereignis in der Kraft des Geistes Gottes.

¹⁰¹ Ders., „Autobiographische Betrachtungen“ (posthum 1971; engl. 1952), *GW XII*, 73.

¹⁰² A. Rössler, „Die ‚Religiösen Reden‘“, *Tillich*, 197. P. Cornehl, „In der Tiefe ist Wahrheit“, *Tillich*, 256.

¹⁰³ P. Tillich, „Dennoch bejaht“, *Wahrheit*, 144.

¹⁰⁴ Ders., „Die Erde erbebt“, *Wahrheit*, 8f. Vgl. B. Hort, „Diabologie et modernité“, *Mutations*, 78-91.

¹⁰⁵ P. Tillich, „Dennoch bejaht“, *Wahrheit*, 152f.; 144. Vgl. R. S. Baard, „Tillich and feminism“, *Tillich*, 276.

2. Visualität und Architektonik: Zwei theologische Entdeckungen

Welches Menschenbild liegt Tillichs *Religiösen Reden* zugrunde? In *Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung* stellen Werner Schüßler und Erdmann Sturm als zentrales Thema in Tillichs „homiletische[m] Konzept“ die „Grenzsituation“ heraus, in der der „moderne Mensch“ als Individuum, in der Welt sowie vor Gott lebt. „Auffallend ist in diesem Verkündigungskonzept, wie sehr Tillich daran liegt, die menschliche Situation als Grenzsituation zu erfassen und sie für die Verkündigung ernst zu nehmen. Eine Beschönigung der menschlichen Situation in ihrer Unbedingtheit würde die Verkündigung mit ihrem Nein und Ja zunichte machen.“¹⁰⁶

Dieses existentielle Spannungsfeld von „Nein“ und „Ja“, von Gesetz und Evangelium, das der homiletische Topos der „Grenzsituation“ umreißt, wollen wir im Folgenden in seinem inneren Spannungsreichtum durch Tillichs *metaphorische Theologie* nachempfinden. Auffällig ist dabei, dass Tillich in seinen Predigten sehr häufig auf *Lichtmetaphern* zurückgreift, um Gottes „Ja“ zu den Menschen zu beschreiben, spürbar und erlebbar werden zu lassen. In der Predigt „Dennoch bejaht“ spricht er in dieser Hinsicht vom *Erblicken* des *Lichtes* der Gnade:

„Die Gnade trifft uns, wenn wir in großer Qual und Unruhe sind. Sie trifft uns, wenn wir durch das *finstere* Tal eines sinnlosen und leeren Lebens gehen [...]. Zuweilen bricht in einem solchen Augenblick *eine Welle von Licht in unsere Finsternis* ein, und es ist, als ob eine Stimme sagte: ‚Du bist dennoch bejaht!‘ [...]. ‚Sünde‘ und ‚Gnade‘ sind fremde Worte, aber keine fremden Dinge. Wir finden sie, wenn immer wir *mit suchenden Augen und verlangenden Herzen in uns blicken*. Sie bestimmen unser Leben. Sie sind mächtig in uns und in jedem Leben.“¹⁰⁷

Ein Mensch, der in der Erfahrung des Heiligen Geistes von Gott die Kraft empfängt, ‚Ja‘ zu [... sich] zu sagen“, spürt eine „Welle von Licht“ seine innere Finsternis erhellen. Seine Sinne werden erleuchtet und in ihrer Wahrnehmung und ihrem Ausdruck neu belebt. Er spürt Gottes Geist in sich, indem seine suchenden Augen und sein nach Vergebung verlangendes Herz neu „sehen lernen“. Im Licht der Gnade empfängt er die Kraft der Gnade, Gott spricht ihm vertrauensvoll zu: ‚Du bist dennoch bejaht!‘. Die Erkenntnis der Gnade Gottes in Worten und heilenden Gesten der Versöhnung ist ein *visuelles Erlebnis*. Gott macht sich dem Glauben wie durch eine „Welle von Licht“ erfahrbar. Das Wort folgt dem visuellen Ereignis nach. Wer mit „suchenden Augen und verlangende[m] Herzen“ in sich „blickt“ und sein Leben wahrnimmt, kann die seine Sinne und sein Herz erhellende Nähe Gottes in sich erspüren. Er strahlt Licht und Wärme auf andere aus. *Gottes Geist wirkt in ihm, durchströmt und erleuchtet ihn*.

Was verändert sich, wenn Gottes Geist eines Menschen visuelle Sinneskraft neu belebt? Zunächst einmal kann er seine innere Finsternis überhaupt als eine solche erkennen und veror-

¹⁰⁶ W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 200. Vgl. A. Pieper, „Der unbehauste Mensch“, *„Mensch“*, 207-217.

¹⁰⁷ P. Tillich, „Dennoch bejaht“, *Wahrheit*, 151ff. Hervorhebung TR. Weiterführend die Sinnen-Anthropologie von D. Abram, *Spell*, 73ff. („Flesh of language“). S. B. Carroll, *Forms*, 281ff. („Endless forms most beautiful“).

ten. Im Rückblick erscheint das Leben als ein „finstere[s] Tal“, die eigene Wahrnehmung, das persönliche Selbsterleben und der Glaube als ermattet, abgestumpft und wie ein dunkler, einsamer „Raum“, von der Außenwelt abgeschlossen. Augen und Herz hatten aufgegeben, Gott zu suchen und nach seinem Geist zu verlangen. Das Licht der Gnade wird deshalb wie ein „Einbruch“ erfahren, denn Gott muss sich den Weg durch eine dichte Finsternis „bahnen“.¹⁰⁸

Wer „Ja“ zu sich sagt, erfährt jedoch auch, dass das „Licht der Gnade“ gar nicht immer nur abrupt über uns kommt, uns unerwartet und momenthaft „trifft“. So spricht Tillich in seiner Predigt auch von „Einkehr“ und „Heilung“, das heißt von geistlicher Auferbauung als *Vollzug* im Glauben. „Aber manchmal geschieht es, daß wir die Kraft empfangen, ‚Ja‘ zu uns zu sagen, daß Friede in uns einkehrt und uns heilt“. Der momenthafte „Einbruch“ der Gnade öffnet die Wahrnehmung für das Neue. Er zeigt den Weg auf, den der Glaube fortan beschreiten kann. Bei sich selbst „angekommen“ ist ein Mensch damit jedoch noch nicht. Er hat das *Licht der Gnade erkannt*, aber noch nicht seelisch *verinnerlicht* und leiblich *inkorporiert*.

Tillich's Begriff der „Einkehr“ entstammt nicht dem Bereich der *visuellen* Wahrnehmung, sondern eröffnet einen zweiten Metaphernkomplex in seiner metaphorischen Theologie, den wir als den *architektonischen* bezeichnen. Wir assoziieren mit „Einkehr“ ein bewohntes Haus, in das man gerne eintritt und in dem man sich wohl fühlt. Wer sich im Licht der Gnade neu erkennt, erfährt seine Person als „Lebenshaus“, das Gottes Geist erfüllt und deren Geist (*spirit*) auf andere ausstrahlt, weil Gott geistlich in ihr „Wohnung nimmt“ [ST III, 134/111f.].

Visuelle und architektonische Metaphern ergänzen sich und verweisen mit ihrer komplementären Bedeutung auf das Wirken des Geistes Gottes. Dieser „durchstößt“ die „Mauern der Trennung“.¹⁰⁹ Er konfrontiert den Menschen mit einer neuen Sichtweise seiner selbst. Er weckt seine Sehnsucht, das Verlangen nach Geborgenheit, Vertrauen und Liebe. *Visuelle* Metaphern *öffnen* den Blick für die untergründigen Tiefendimensionen in der lebendigen Person. Mit sich selbst neu vertraut zu werden, ist jedoch ein geistiger und geistlicher *Prozess*. Die Herausbildung persönlicher Identität im „*Lebenshaus Mensch*“ braucht Zeit. Der Geist wirkt impulsiv *und* emergent, indem er Menschen mit Leben erfüllt. „Wenn der göttliche Geist in den menschlichen Geist einbricht, so bedeutet das nicht, daß er dort einen ‚Ruheplatz‘ findet, sondern daß er den menschlichen Geist über sich hinaus treibt.“ [ST III, 134/112].

Die differenzierte theologische Gestaltungskraft architektonischer und visueller Metaphern ist in der Tillichforschung selten beachtet worden.¹¹⁰ In *Der Vorgang Autonomie* macht

¹⁰⁸ P. Tillich, „Dennoch bejaht“, *Tiefe*, 152, im Weiteren 153. Vgl. für die Metapher des „Durchbruchs“ U. C. Scharf, „The Concept of the Breakthrough of Revelation in Tillich's *Dogmatik* of 1925“, *Legacy*, 65-81.

¹⁰⁹ P. Tillich, „Dennoch bejaht“, *Tiefe*, 152f.

¹¹⁰ Vgl. ansatzweise R. P. Scharlemann, „The Mystical Correlate of Symbolic Appearance in Tillich's Systematic Theology“, *Religion*, 222f. sowie ders., „Tillich and the Religious Interpretation of Art“, *a.a.O.*, 77f.

Michael Welker in dem Kapitel „Autonomie im Konflikt (Tillich)“ auf diese „Interpretationslücke“ aufmerksam. Welker betrachtet die Logos-Struktur des personalen Selbst als „Urphänomen“, das im Sein verankert ist und sich auf das Sein-Selbst ausrichtet. *Das „Selbst“ ist somit ein Einzelnes, das zu sich selbst wie zu seinem Gegenüber im Seinsverhältnis der Trennung (der „Abstraktion“) wie zugleich der Zusammengehörigkeit (der „Einheit“) steht:*

„Selbst‘ bezeichnet ein Einzelnes, das [...] in einer gedachten Subjekt-Objekt-Relation in allen ihren Elementen konstatiert werden kann; ein Einzelnes in jedem Fall, das sich zu ‚allem anderen‘ verhalten *kann*, daß, wenn es sich im *Blick* verhält, sich als zum *Erblickten* gehörend gewahrt. Es liegt eine *Differenz* vor, in der eines der Differenten *schon* eine Einheit ausmacht. Darüber hinaus *kann* offenbar eine Vereinigung der Differenten stattfinden (es ist die Rede vom *Blick*, der sie stiftet) [...]. *Tillichs eingängige Rede von der ‚gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Ich-Selbst und Welt‘ ließ leicht übersehen, daß hier mit einer differenzierteren Systematik doch ein Gefälle zu beachten, zu erhellen und zu prüfen ist.*“¹¹¹

Die anthropologische Grundform des in sich zentrierten Selbst untersuchen wir in Kapitel 3 der Arbeit [S. 174ff.]. In unserem Kontext sei das Interesse daher auf eine kleine Nuancierung in Tillichs anthropologischer Konzeption gelenkt: die *Differenz* zwischen den Erkenntnisvollzügen des *Denkens* und *Sehens* im personalen Selbst, die Welkers Argumentation offenlegt. Während sich im Denken die Seinsrelationen der „Abstraktion“ und der „Einheit“ wie selbstverständlich konfliktfrei einstellen, *können* sie sich in visuellen Prozessen ereignen, *wenn der Blick sie stiftet und die Vereinigung der Differenten im Prozess des Sehens sie herbeiführt* („daß hier mit einer differenzierteren Systematik doch ein Gefälle zu beachten, zu erhellen und zu prüfen ist“). In visuellen Prozessen geschieht das Zusammenwirken von Abstraktion und Einheit nicht statisch-instrumentell, wie in rationaler Erkenntnis. Wer einen anderen Menschen anblickt, *kann* die Begegnung lebendig und detailreich erfahren als ein „sich Verhalten“ im Blick und „Stiften“ des Selbstverhältnisses durch den Blick. Tillichs Konzeptionen des „Selbst“ und der „Person“ sowie M. Welkers *Qualifizierung der Differenz zwischen Denken und Sehen* innerhalb derselben lenken den Blick auf noch auszuschöpfende Interpretationspotentiale in Tillichs Anthropologie als vieldimensionaler Auffassung des Menschen.

Doch inwiefern tragen Tillichs *Religiöse Reden* dazu bei, die hiermit freigelegte und im Ansatz erhellte „Visualität“ anthropologisch konkret werden zu lassen? Wir hatten in der Predigt „Dennoch bejaht“ die pneumatologische Entfaltung visueller Metaphern anhand von Prozessen der Sinneswahrnehmung betrachtet [S. 43]. Dabei hatten wir festgestellt, dass sich die „Entdeckung der Visualität“ durch eine zweite ergänzen lässt: die der Architektonik. Allerdings wird das „Wie“ der Zusammengehörigkeit beider Metaphernkomplexe in dieser Predigt, die Tillichs erstem, ab 1943 zusammengestellten Predigtband entnommen ist, noch nicht

¹¹¹ M. Welker, *Vorgang*, 158f. Hervorhebung TR. Welker bezieht sich auf P. Tillich, *ST I*, 201/170.

im Detail deutlich. Dass und auf welche Weise für Tillich der architektonische und der visuelle Metaphernkomplex in seiner metaphorischen Theologie zusammengehören, zeigt sich dagegen in der Predigt „*Vom Sehen und Hören*“ (Joh. 9,39-41) aus dem zweiten Predigtband.

Diese Predigt, in der Literatur selten beachtet, ist eine kostbare Perle in Tillichs Predigtwerk, da sie auf einem hohen Differenzierungsniveau arbeitet, was nicht für alle Predigten gleichermaßen gilt.¹¹² „Come and see“ lautet, wie das Englische noch auffordernder und lustvoller formuliert als das deutsche „Kommt und sehet!“, Tillichs Einladung an seine Hörerinnen und Hörer, sich auf die Spuren und Spannkraft visueller theologischer Rede einzulassen. Im „Sehen“ ereignet sich ein kreativer und sinnstiftender Prozess der geistlichen Auferbauung der Person (*prosopon*). „Das Sehen ist von unseren natürlichen Fähigkeiten die erstaunlichste [...]. Das Auge ist das Korrelat zum Licht der Schöpfung.“ Wer sieht, erschafft sich eine Welt. Die Sinne werden sensibel für die Vieldimensionalität des Lebens, denn Sehen ist, besonders als intuitives Sehen, eine Weise des „Hineinsehens“ und „Sich-einens“. Der Glaubende verlangt, Gott zu schauen und von Gottes „Herzensblick“ verwandelt zu werden in seinem Geist (*mind*), seiner Seele und seinem Leib. In diese Deutung der zahlreichen visuellen Sprachbilder und Metaphern der Bibel, in religiöser Dichtung und geistlichem Schrifttum bezieht Tillich auch die *anthropologischen Wissenschaften* mit ein, da „[a]lle Naturwissenschaft [...] bei der Anschauung [beginnt] und [...] immer wieder zur Anschauung zurückkehren“ muss.¹¹³ Der *empirisch-induktive* Forschungsansatz fasziniert Tillich und macht ihn sensibel für den detailgenauen Blick auf den Menschen und seine Lebenswirklichkeit. Die Entdeckungen, die Tillich in der Begegnung mit dem Menschen als vieldimensionaler Einheit macht, gibt er in Sprachbildern und Metaphern wieder. Empirisch-induktive Erfahrung und metaphorische Rede ergänzen sich, da beide die Wirklichkeit *differenzsensibel* wahrnehmen und deuten.

Dem Sehen als kreativem, sinnstiftendem und personbildendem Prozess stellt Tillich das Hören entgegen. Der Erkenntnisdual von „Sehen und Hören“ strukturiert seine Predigt:

„[W]enn wir auf unsere heutige menschliche Situation blicken, werden wir von Zweifeln und Fragen bedrängt. Ist Glauben nicht das Gegenteil von Schauen? Sollen wir nicht glauben, ohne zu schauen [...]? All das scheint darauf hinzudeuten, daß der Glaube sich auf das *Hören* und nicht auf das *Sehen* gründen muß.“¹¹⁴

Zwei unterschiedliche Menschenbilder sind es, zwei verschiedene „Persontypen“, die sich für Tillich in dem Erkenntnisconflikt von Sehen und Hören abbilden. Wer sich in Fragen der Iden-

¹¹² Ders., „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 120. Hervorhebung TR. Ders., „Seeing and Hearing“, *Being*, 125. P. Cornehl, „In der Tiefe ist Wahrheit“, *Tillich*, 271: „Und doch scheint mir das Reden von der Gegenwart des Neuen Seins [...] doch zu einfach eine gegebene Möglichkeit und die Rede von der Erfahrung der Ewigkeit in der Zeit oft zu spannungslos, der Lobpreis der Liebe und der Versöhnung des Getrennten allzu harmonistisch.“

¹¹³ S. 235ff., Kapitel 3. P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 122. Im Weiteren 120; 123; 127. Zur biblischen Metaphorik S. Schroer, T. Staubi, *Körpersymbolik*, 16; 115-135 („Augentheologie“ und „antlitzende[s] Auge“).

¹¹⁴ P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 121. Im Weiteren 121. Hervorhebung TR.

tität seiner Person auf seine visuellen Erkenntnisfähigkeiten verlässt, vertraut der dynamischen Gestaltungskraft des Glaubens wie dem Vermögen zur intuitiven Einfühlung in andere Menschen in der persönlichen Begegnung. Er oder sie weiß darum, dass der Heilige Geist das Leben verändern und über die engen Möglichkeiten seiner selbst hinausführen kann. Gottes Geist „begeistert“ und verwandelt. Der „erkenntnisgeleitete Mensch“ ist offen für diese Veränderungen, blickt ihnen erwartungsvoll entgegen und vertraut sich Gottes Wirken an.

Wer dagegen das Hören den visuellen Erkenntnisfähigkeiten vorzieht, vertritt tendenziell eine weniger kreative, sondern eher passive und konservative Glaubenshaltung, die Gehorsam und den Erhalt des „Status quo“ geistlicher Innovation vorzieht: „Wir unterwerfen uns in Demut und Gehorsam dem Wort der Autoritäten. Wir glauben das, was in der Bibel steht, weil es in der Bibel steht. Wir nehmen die Lehre der Kirche an, weil es die Lehre der Kirche ist [...]. *Wir hören, wir glauben, wir gehorchen, aber wir sehen nicht.*“ Eine abstrakte Rationalität und Selbstwahrnehmung steuert diese Glaubens- und Gehorsamshaltung.

Um seine *Beobachtungen* zu den verschiedenen „Persontypen“ und jeweils zugehörigen Glaubenshaltungen zu bekräftigen, wählt Tillich eine *dreifache Beweisführung*. Er rekurriert, *erstens*, auf die „heutige menschliche Situation“. ¹¹⁵ Zweifel bedrängen Tillich und die Menschen, mit denen er in Kirche und Universität zu tun hat. Ist unsere Glaubenserkenntnis nur dann wahrhaftig, wenn wir unsere Sinneswahrnehmungen ausschalten beziehungsweise ignorieren? Begegnen wir Gottes Geist nur in der Erfahrung der unsichtbaren Dinge und also im gepredigten Wort, nicht zum Beispiel in der Betrachtung von Kunst oder in wissenschaftlicher Erkenntnis? Fragen, die Tillich als interdisziplinär arbeitenden Theologen umtreiben.

Zweitens stellt Tillich in der Predigt dem visuellen Metaphernkomplex den architektonischen *gegenüber*. Während die visuellen Sprachbilder und Metaphern zwischenmenschliche Begegnung, Selbstveränderung und Gotteserkenntnis in ihrer Dynamik erfahrbar machen, untermauert der architektonische Metaphernkomplex den Glauben als Hören und Gehorsam:

„In den ersten Jahrhunderten der Kirche wurde lange um die religiöse Bedeutung des Hörens und Sehens gerungen. Anfangs erhielt das Sehen den Vorrang, aber nach und nach gewann das Hören eine immer größere Bedeutung. Zur Zeit der *Reformation* endlich trug das Hören den vollständigen Sieg davon. *Die typisch protestantischen Kirchenbauten legen Zeugnis dafür ab. Es sind Räume, in denen wir einer Predigt zuhören sollen. Sie sind entleert von allem, was in der Gestalt von Bildern und Skulpturen, von Kerzen, bunten Fenstern und sakramentalen Handlungen das Auge beschäftigt (to be seen).* Rund um die Kanzel des Predigers baute man einen Raum, um hier Gesetz und Evangelium zu vernehmen. *Nirgends fand das Auge einen Ruhepunkt, an dem es kontemplativ verweilen konnte. Das Hören und der Gehorsam traten an die Stelle des Schauens.*“¹¹⁶

¹¹⁵ P. Tillich, *a.a.O.*, 121. Im Folgenden 121f.

¹¹⁶ Ders., *a.a.O.*, 121. Hervorhebung TR. Ders., „Seeing and Hearing“, *Being*, 127. Hierzu Kapitel 2, S. 124ff.

Wie wir vor dem Hintergrund des ersten und zweiten anthropologischen Kontexts – der qua „Abstraktion“ arbeitenden Anthropology und der die „Einheit“ des Menschen und der Wissenschaften suchenden Doctrine of Man – hervorheben können, *versinnbildlicht Tillichs theologische Beschreibung und Deutung der „typisch protestantischen Kirchenbauten“ durch ihre architektonischen Sprachbilder und Metaphern diese beiden anthropologischen Modelle und Prinzipien*. Das Zitat bietet keine wissenschaftstheoretische Abhandlung, wie es im Marburger Festvortrag und in der *Systematischen Theologie* der Fall ist.¹¹⁷ In „Vom Sehen und Hören“ analysiert und kommentiert Tillich nicht, sondern deutet Menschsein, religiöse Praxis und Glaubenserkenntnis metaphorisch-theologisch. Als Deutungskategorien dienen ihm die beiden anthropologischen Prinzipien der Abstraktion und der Einheit.

Deutlich tritt in dem Zitat das Prinzip der *Abstraktion* zutage. Tillich deutet und kritisiert die Abstraktion („Herauslösung“) als „*architektonische Entleerung*“ [S. 44]. Diese spiegelt sich sowohl in den sakralen Bauwerken selbst als auch in der Mentalität der Gläubigen, die die Kirche zum Gottesdienst besuchen, wider. Dabei verzeichnet Tillich in seiner geschichtlich angelegten Betrachtung der Architektonik der Kirchengebäude einen Einschnitt in der Reformationszeit [S. 47]. Visualität als bis dahin vom biblischen Zeitalter an durch das frühe Christentum und Mittelalter hindurch gepflegter, legitimer Zugang zu religiöser Erkenntnis, Kontemplation und Mystik wird hier beseitigt und tabuisiert. Die kalten und sterilen protestantischen Sakralbauten zeugen bis in die Gegenwart davon, wie sich die Kirche „erfolgreich“ ihrer antik-mittelalterlichen visuellen Erkenntnis- und Erfahrungstraditionen entleert hat. Leere Räume und Hallen (*halls*), in denen die entmündigten Gläubigen der Predigt „zuhören sollen“: Das sind unsere protestantischen Kirchen und ihre Menschen.¹¹⁸

Weniger klar hingegen ist das zweite anthropologische Prinzip, die *Einheit*, festzumachen. Die „architektonische Entleerung“ respektive Abstraktion ist in protestantischer Architektonik und Mentalität so stark ausgeprägt, dass für kontemplative Ruhe und geistliche Identitätsfindung kein Raum mehr vorhanden ist. Das Einheitsprinzip hat seine konstruktive personbildende Kraft verloren, die es, so Tillich, potentiell ausüben könnte. Es herrscht „via negationis“: im „vollständigen Sieg“ der Abstraktion und damit des Hörens, des Gehorsams und des auf sich selbst, auf seine inneren und äußeren „vier Wände“, zurückgedrängten Menschen.

Sodann zur *dritten Argumentationslinie*, die Tillich darlegt, um den herrschenden Erkenntniskonflikt von Sehen und Hören zu kritisieren [S. 46] und, so möglich, zu überwinden:

¹¹⁷ Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 359-363. Zum Überblick R. R. Manning, „Tillich’s theology of art“, *Tillich*, 152-172 und F. J. Parrella, „Tillich’s theology of the concrete spirit“, *Tillich*, 74-90.

¹¹⁸ P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 121. Ders., „Seeing and Hearing“, *Being*, 127. Vgl. E. Moltmann-Wendel, *Gott*, 23ff. („Kontainer-Körper“). Unbekannt ist, welche Kirchen Tillich konkret vor Augen hat.

„Aber Jesus sagt: ‚Ich bin auf die Welt gekommen, auf daß, die da nicht sehen, *sehend* werden.‘ Und der Apostel schreibt: ‚Was wir *gesehen* haben mit unseren Augen, was wir *geschaut* haben – das verkündigen wir euch.‘ Beide reden nicht von der Zukunft, sondern von etwas, das sie gesehen *haben*, das man *jetzt* noch sehen kann. Und sicherlich fühlen sie sich nicht wie viele frühere und gegenwärtige Theologen durch die Vorstellung belastet, daß zwischen Sehen und Hören ein Konflikt bestehe.“¹¹⁹

Im *sub contrario* („Aber“) und der Ausrichtung auf Verkündigung und Botschaft Jesu und der Apostel kündigt sich die neue Intensität und Klangfarbe in Tillichs Predigt an. Jetzt, in unserer eigenen Gegenwart, können wir es erfahren: Wer an Jesus als den Christus glaubt, kann den Widerstreit zwischen Sehen und Hören überwinden, indem er oder sie ein neues, schöpferisches Verhältnis sowohl zum Sehen als *auch* zum Hören entwickelt. Das verbürgt in den biblischen Schriften das *Sinneszeugnis* der ersten Jüngerinnen und Jünger, die Jesu Heilshandeln leiblich miterlebten, es sahen und vernahmen. Durch ihr Sehen, Hören, Miterleben und Verkündigen des Neuen Seins, wie es ihnen in Jesus als dem Christus erschienen ist, gestalten und bezeugen sie das wirkmächtige „Realbild“ des Neuen Seins. Dessen vielgestaltige, schöpferische Kraft strahlt durch das Denken, Sehen und Erleben hindurch, öffnet und verwandelt die Sinne [ST II, 126/115]. Wen das konkrete Bild Jesu Christi erleuchtet, kann eine neue Identität seiner Person ausprägen. Wir treten in den „Tempel“ Gottes ein, in unser „Lebenshaus“, als dem wunderbaren vieldimensionalen Schöpfungswerk des Heiligen Geistes:

„Und hinter dem allen erkennen wir eine neue Tiefe. Auch hier hilft uns die Sprache, wenn sie von der Kontemplation spricht. *Contemplatio heißt: in einen Tempel eintreten, in die Sphäre des Heiligen*, an die tiefen Wurzeln der Dinge gelangen, an ihren schöpferischen Grund [...]. Dann kann es geschehen, daß vor uns das *Bild* dessen steht, der uns *mit Augen anschaut*, in denen unendliche menschliche Tiefe und darum göttliche Macht und Liebe ist. *Und diese Augen sagen uns: ‚Kommt und sehet!‘*“¹²⁰

Tillichs Predigt endet mit genau der Einladung an seine Zuhörerinnen und Zuhörer, die er auch zu Anfang ausspricht. *Die Reprise macht deutlich, dass Architektonik und Visualität im differenzierten Zusammenspiel ihrer Sprachbilder und Metaphern eine „Botschaft im Vollzug“ bedeuten.* Es bedarf geistlicher Sensibilität und Erfahrung, aus den Augen, die uns anblicken, und dem Antlitz, das uns entgegenleuchtet, wirklich eine *Botschaft* zu empfangen („diese Augen sagen uns“), die mehr ist als ein „Augen-Blick“, der vergeht, sondern das Wort verkörpert, das uns trifft, weil Gottes Macht und Liebe uns in ihm begegnen.¹²¹ Dann können auch die architektonischen Metaphern ihre Kraft entfalten als „Sinnträger“ für geistige, geistliche Identität, der das Wort verkündigt, jenseits von rationalistischem Gehorsamszwang.

¹¹⁹ P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 121f.

¹²⁰ P. Tillich, *a.a.O.*, 124; 127. Hervorhebung TR. K. Boehme, „Kirchenräume erschließen“, *Methoden*, 231: *In evangelischer Perspektive sind Kirchen Erlebnisräume des Glaubens, die mit Leib und Sinnen zu erspüren sind.*

¹²¹ H. K. Berg, *Wort*, 171: Gottes Wort ereignet sich als Wirkwort und Lebewort, wenn es metaphorisch gestaltet ist und mehrperspektivisch Wirklichkeit eröffnet. M. Nicol, „To Make Things Happen“, *Predigen*, 47: „Nicht über das Trösten reden, sondern trösten!“ P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 127. Hervorhebung TR.

Auch der Einleitungscharakter der *Religiösen Reden* wird hierbei nochmals deutlich [S. 39]. Die Predigten bedürfen des theologischen Systems, um sich und ihre Kostbarkeiten von dort her entdecken zu lassen. Sie bieten reiche architektonisch- und visuell-metaphorische Gestaltungspotentiale dar. Diese wiederum sind in der abstrakt-rationalen Systematisierung menschlichen Personseins in der *Systematischen Theologie* oft nur noch schwer erkennbar.

3. Ertrag: Der Mensch als „Lebenshaus“ in Tillichs metaphorischer Theologie

Wir diskutierten zwei Predigten Tillichs aus seinen *Religiösen Reden*: „Dennoch bejaht“ und „Vom Sehen und Hören“. Die erste Predigt entsteht ungefähr zeitgleich zum Ersten Band der *Systematischen Theologie*, die zweite zum Zweiten Band. Beide Predigten beleuchten Fragen menschlicher Identität. Ihrem Entstehungsdatum entsprechend tun sie dies auf unterschiedliche Weise.¹²² In „Dennoch bejaht“ betrachtet Tillich die existentielle „Grenzsituation“ des Menschen. Dabei verbindet er recht unkompliziert architektonische und visuelle Metaphern und wendet sie auf die Erfahrung der Versöhnung an: Gottes Geist erleuchtet den Menschen und kehrt in ihm ein, so dass der Mensch sich selbst in einem neuen Licht erblickt [S. 42].

In „Vom Sehen und Hören“ hingegen problematisiert Tillich den Widerstreit von Architektur und Visualität in der Glaubenserkenntnis [S. 46]. Architektonische Metaphern verkörpern spannungsreich Einkehr und Heilung, denn wenn ein Mensch sich hinter der „Bastion“ des Glaubensgehorsams verschanzt und geistliche Innovation und Veränderung aus der Wiedervereinigung mit Gott „aussperrt“, verkümmern Kreativität und geistlicher Reichtum seines Glaubens. Visuelle Metaphern bilden nicht mehr die Vielfalt seiner Sinneserkenntnis ab. Das Sehen wird kühl und indifferent. Es unterwirft sich dem Hören und Gehorsam.¹²³

Indem Tillich architektonische und visuelle Sprachbilder und Metaphern *differenziert* betrachtet und sich in die gelebte Erfahrung, die ihnen zugrunde liegt, *einfühlt*, „fächern“ sich die Sprachbilder und Metaphern zu *Metaphernkomplexen* auf. Einzelne Sprachfiguren und Bilder können miteinander in konstruktiven Widerstreit treten. Die Komplexität des metaphorischen Reichtums erlaubt keine einfachen Homogenisierungen. Das wiederum hat Konsequenzen für die biblische Verkündigung: „Die Predigt wird *von Denkwängen befreit*, denn was logisch nicht aufgeht, muss nicht fehlerhaft gedacht sein. Die berüchtigten ‚*Spannungen*‘, wie sie sich in fast jeder biblischen Perikope finden, sind eben nicht aufzulösen, sondern zunächst einmal *auszukosten* wie in der musikalischen Zeit. Vielleicht leuchtet gerade dann die tiefere, die lebendige Wahrheit des Textes auf.“¹²⁴ In „Theologie und Kunst“ bringt Ernstpe-

¹²² Ders., „Dennoch bejaht“, *Wahrheit*, 144-153. Ders., „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 120-127.

¹²³ Ders., *a.a.O.*, 123. Demgegenüber E. Moltmann-Wendel, *Körper*, 111 ff. („Mit dem Körper denken“).

¹²⁴ E. Maurer, „Theologie und Kunst“, *VF* 49. 2. 2004, 50. Hervorhebung TR.

ter Maurer wesentliche Aspekte seiner Predigtmethode auf den Punkt, die sich auch auf die metaphorische Theologie und Pneumatologie Tillichs anwenden lassen [S. 40f.]. Speziell die anthropologischen Prinzipien der Abstraktion und der Einheit, wie sie Anthropology und Doctrine of Man vertreten, können „Denkzwänge[]“ bei der Konzipierung des Menschenbildes hervorrufen, wenn Tillich sie funktionalisiert [S. 214]. Dazu bestehen Tendenzen im Marburger Vortrag sowie, wie im Weiteren deutlich wird, vor allem auch im Ersten Band der *Systematischen Theologie* [Kapitel 2]. Die Arbeit mit den architektonischen und visuellen Metaphernkomplexen in Tillichs „Vom Sehen und Hören“ und anderen ausgewählten Predigten erbringt demgegenüber Möglichkeiten der Öffnung und differenzsensiblen Gestaltung – einer bereits auf Gottes Geist hin theologisch geöffneten Anthropologie und Theologie [Kapitel 3].

Ein *drittes anthropologisches Prinzip* haben wir, analog zu Abstraktion und Einheit, für diesen dritten anthropologischen Kontext nicht bestimmt, da die von uns betrachteten Predigten kein solches terminologisch benennen. In Kapitel 2 werden wir das *Differenzprinzip* anhand der visuellen Metapher der „Transluzenz“ erarbeiten [S. 135ff.]. Die Anwendung dieses Prinzips ermöglicht es uns, die Heterogenität lebendiger Gotteserfahrung und Selbstidentität in Tillichs Pneumatologie und deren Konzept der lebendigen Person zu erörtern.¹²⁵

ERGEBNIS UND AUSBLICK:

ANWENDUNG DER DREI ANTHROPOLOGISCHEN KONTEXTE

Wie entsteht Tillichs vieldimensionale Anthropologie? – Ergebnis und Ausblick unseres 1. Kapitels lassen sich dergestalt aufzeigen, dass wir erörtern, inwiefern die drei anthropologischen Kontexte in die *Systematische Theologie* methodisch und formal „Einzug“ gefunden haben. Wir tun dies mit Blick auf den Kardinalbeleg für Tillichs Konzeption des theologischen Systems, den Paragraphen „Die Methode der Korrelation“ [ST I, 73/59ff.]. Die Korrelationsmethode versteht er als das „Rückgrat im Aufbau des vorliegenden Systems“. Sie koordiniert das relevante naturwissenschaftliche, soziologische, psychologische, philosophische und theologische „Material [...] gemäß seiner Bedeutung für das systematische Ergebnis“ [ST I, 81/66]. Auch die drei anthropologischen Kontexte der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs unterstehen in einer noch zu erörternden Weise der Korrelationsmethode [S. 53].

¹²⁵ K.-D. Nörenberg, *Analoga*, 228: „Es ist aber fraglich, ob eine philosophische Analyse die existentiellen Aporien in Wahrheit adäquat ausdrücken kann [...]. An dem Merkmal der Uneigentlichkeit des Symbols ist deutlich geworden, daß durch die Korrelationsmethode die menschliche Situation zur begrenzenden Norm der dogmatischen Theologie wird. Gott aber ist größer und reicher, als es die Methode der Korrelation ausdrücken kann.“

In der Literatur wird Tillichs Korrelationsmethode bisweilen mittels der zweistelligen Grundstruktur von Situation und Botschaft bzw. existentiellen Fragen und theologischen Antworten verhandelt.¹²⁶ Dieser eingängigen, jedoch auf ein zweistelliges Grundgerüst verkürzten Fassung der Korrelationsmethode hat Tillich selbst insofern Vorschub geleistet, dass er das Doppelschema von „Situation-Botschaft“ und „Frage-Antwort“ direkt an den Anfang der *Systematischen Theologie* stellt, ohne an dieser Stelle bereits die notwendige Binnendifferenzierung des Schemas leisten zu können [ST I, 9/3]. Hinzu kommt, dass er es im Zuge der von ihm angekündigten sog. „Neuformulierung“ des Zweiten Bandes allen kritischen Anfragen zum Trotz erneut praktisch unverändert darbietet [ST II, 19/13]. Dabei verdeckt das Grundgerüst aufgrund der Überlast seiner zweistelligen Struktur, dass wir uns in der vieldimensionalen Anthropologie „zwischen Frage und Antwort bewegen“, nicht nur von der Frage zur Antwort respektive in abstrakter Umkehrung von der Antwort zur Frage. „Frage und Antwort sind so ins Verhältnis zu setzen, dass der *Überschuss an Bedeutung und Bedeutsamkeit zur Geltung* kommt, der zur Eigenart der symbolischen bzw. metaphorischen Rede gehört“, wie Michael Moxter bezüglich Tillichs Korrelationsmethode in „Die Frage als Symbol, das Symbol als Frage“ hervorhebt.¹²⁷ Das *vieldimensionale Spannungsfeld* „zwischen“ Situation und Botschaft, Antwort und Frage ist als „Ort“ der vieldimensionalen Anthropologie neu zu entdecken und zu gestalten.¹²⁸ Diese ist *triadisch*, nicht zweistellig aufgebaut.

Davon ausgehend lautet unser Deutungsvorschlag, Tillichs Korrelationsmethode von ihrer *dreifach anthropologischen* – mathematisch-naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen – *Anwendung* her zu gebrauchen. Dieser dynamischen Auffassung der drei anthropologischen Kontexte entspricht folgendes Zitat aus „Die Methode der Korrelation“:

„Eine Methode ist kein indifferentes Netz, in dem die Wirklichkeit eingefangen wird; die Methode ist vielmehr ein *Element der Wirklichkeit selbst* [...]. Die systematische Theologie *benutzt* die Methode der Korrelation. Sie hat das immer getan, manchmal mehr, manchmal weniger bewusst; sie muß es bewußt und ausdrücklich tun, besonders wenn der apologetische Gesichtspunkt vorherrschen soll. Die Methode der Korrelation erklärt die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentielles Fragen und theologi-

¹²⁶ Vgl. H. Zahrt, *Sache*, 341. G. F. Thomas, „The Method and Structure of Tillich's Theology“, *Theology*, 86ff.

¹²⁷ M. Moxter, „Die Frage als Symbol, das Symbol als Frage“, *Symbol*, 34. Hervorhebung TR. Vgl. 33-35 („Die Frage als Symbol“). Zur Kritik der Korrelationsmethode allgemein D. Tracy, *Rage*, 43-63 („A Revisionist Model for Contemporary Theology“) und J. P. Clayton, *Concept*, 34ff. Erhellend R. P. Scharlemann, „Der Begriff der Systematik bei Tillich“, *NZStH* 8. 1966, 242: „Auf eine einfache Formel gebracht, ist Tillichs ‚Systematische Theologie‘ eine Korrelation von existentiellen Fragen und theologischen Antworten. So charakterisiert sie in der Tat Tillich selbst.“ Ders., *Reflection*, viii ff. Zu Kritik und Würdigung Scharlemanns Kapitel 2, S. 57.

¹²⁸ R. S. Corrington, *Naturalism*, 158: „Betweenness is extremely protean in its various forms of interaction. At no point it is merely a static grid within which things or events may obtain. Throughout its dominion, betweenness is always active in bringing about an increase in the semiotic possibilities within the world [...]. The incarnation of meaning and power increases in depth and scope because of the ever-restless rhythms of betweenness.“ In Kapitel 2 erarbeiten wir die triadische Grundstruktur der vieldimensionalen Anthropologie. Ihr entspricht das theologische Differenzprinzip, das wir als kreative, fruchtbare und schöpferische Differenz entfalten [S. 124ff.].

sches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit. Der Begriff ‚Korrelation‘ kann auf *dreierlei Weise gebraucht* werden.“¹²⁹

Welche Verbindungslinien gibt es zwischen den drei anthropologischen Kontexten und der im Zitat angekündigten dreierlei Weise des Gebrauchs der Korrelationsmethode? „Ergebnis und Ausblick“ dieses Erkenntnisgangs wollen wir anhand der folgenden *drei Punkte* darlegen:

1. Anthropology als der erste Anwendungsbereich der Korrelationsmethode

Die *erste* Art der Anwendung der Korrelationsmethode in der *Systematischen Theologie* besagt: „Der Begriff ‚Korrelation‘ kann [...] die Entsprechung verschiedener Reihen von Daten bedeuten wie etwa bei statistischen Tabellen“ [ST I, 74/60]. Mit dieser Anwendungsweise befinden wir uns im Bereich der „experimentell nachprüfbaren Erfahrung der Naturwissenschaften“ [ST I, 55/44]. Sie trägt dem mathematisch-naturwissenschaftlich und humanwissenschaftlich ausgerichteten Modell der *Anthropology* Rechnung. Tillich weist diesem einen festen Platz innerhalb der Korrelationsmethode zu.¹³⁰ Allerdings gilt auch hier, dass er den Korrelationsbegriff dieser Wissenschaften nicht unbesehen übernimmt, sondern die *Anthropology* in die *Doctrine of Man* integriert wissen möchte [S. 235]. Experimentell erforschte und statistisch evaluierte Einsichten in die Natur des Menschen sind nur dann für Theologie und Glauben relevant, wenn sie ontologisch in die *vieldimensionale* Einheit des Lebens eingebunden sind. Den *induktiven* Wissenschaftsansatz zieht Tillich damit dem *deduktiven* vor.

2. Doctrine of Man in der Zentralstellung des theologischen Systems

Die *zweite* Anwendungsweise bezieht sich auf den philosophisch-ontologischen Reflexionsbereich. Korrelation kann demnach „den logischen Zusammenhang von Begriffen bezeichnen wie etwa bei polaren Beziehungen“ [ST I, 74/60]. Diese Art der Anwendung trägt dem Modell der *Doctrine of Man* Rechnung und spezifiziert deren *ontologischen* Charakter [ST I, 197/167]. Sie verankert die *Doctrine of Man* als Bindeglied zwischen *Anthropology* und *Theologie* im Zentrum des Systems. Ob die *Doctrine of Man* das Potential hat, das mit dieser Position verbundene Spannungsverhältnis zwischen *Anthropology* und *Theologie* problemsensibel und kreativ zu gestalten, wird kritisch zu evaluieren sein [Kapitel 2]. Tillich diskutiert diese Frage in „Die Methode der Korrelation“ [ST I, 73/59ff.] nicht. Das lässt vermuten, dass Tillichs

¹²⁹ P. Tillich, *ST I*, 74/60. Hervorhebung und Entfernen der Hervorhebung TR. Vgl. M. Moxter, „Die Frage als Symbol, das Symbol als Frage“, *Symbol*, 38: „Die Bedeutung eines religiösen Symbols zu explizieren, heißt in einen bestimmten Gebrauch einzuweisen. Es ist keine Eigenschaft der Zeichen und Symbole, als Dinge der Welt auf das Anderssein Gottes zu verweisen, sondern ein Resultat eines spezifischen Umgangs mit ihnen.“ Moxter kritisiert an Tillich, die *Pragmatik* in seiner Zeichen- und Symbolkonzeption zu vernachlässigen.

¹³⁰ Darin liegt die Möglichkeit, *Anthropology* als „Mit-Wissenschaft“ neben *Doctrine of Man* und metaphorischer *Theologie* zu etablieren: K. M. Meyer-Abich, „Die Zukunft des Menschen im Kosmos“, *Traum*, 112.

Verortung der Doctrine of Man als Mitte und Achse seines Systems [S. 66ff.] die im Marburger Festvortrag zum Teil unkritisch hervorgebrachten Ambivalenzen fortschreibt, indem er sie im Ersten Band der *Systematischen Theologie* in umfassende Zusammenhänge hineinträgt.¹³¹

3. Metaphorische Theologie im Ansatz grundgelegt

Schließlich geht es in dem *dritten* Anwendungsbereich um die „reale gegenseitige Abhängigkeit von Dingen oder Ereignissen in Strukturganzheiten [...]. Die dritte Bedeutung von Korrelation zielt auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch im religiösen Erlebnis.“ [ST I, 74/60f.]. Tillich möchte an dieser Stelle seine Pneumatologie, die er im Dritten Band der *Systematischen Theologie* entwickeln wird, bereits an dieser Stelle in die Korrelationsmethode integriert wissen. Obwohl Tillich von der „realen Korrelation“ von Gott, Mensch und Welt spricht [ST I, 75/61], wirkt die Pneumatologie abstrakt und anwendungsfern. Allerdings fällt auf, dass Tillich, anders als in den beiden ersten Anwendungsbereichen, Details aus diesem dritten Anwendungsbereich ausführlich erläutert: „Die Gott-Mensch-Beziehung (und somit Gott und Mensch in ihrer Bezogenheit aufeinander) *ändert* sich je nach den Stufen der Offenbarungsgeschichte und der persönlichen Entwicklung. Es gibt eine *wechselseitige* Abhängigkeit zwischen ‚Gott für uns‘ und ‚Wir für Gott‘. Gottes Zorn und Gottes Gnade sind *keine Gegensätze im ‚Herzen‘ Gottes* (Luther), in der Tiefe seines Seins“ [ibid.; Hv.TR]. Die pneumatologischen Metaphern des göttlichen „Herzens“ und „Herzensblicks“ werden wir im Weiteren vertiefen [S. 257ff.]. Tillich gestaltet sie mit Hilfe des architektonischen und visuellen Metaphernkomplexes, was den Metaphern eine *dynamische* Bedeutung gibt und die *Intimität* und *Tiefe in der Begegnung mit dem lebendigen Gott* aufscheinen lässt. So können wir für diesen dritten Anwendungsbereich konstruktiv festhalten, dass er bedeutsame, in der Theologie selten angewandte Metaphern für Tillichs vieldimensionale Anthropologie bereithält.¹³²

Tillich ist ein abstrakt denkender systematischer Theologe. Zugleich aber verbinden sich die ekstatischen Charakterzüge seiner eigenen Persönlichkeit mit einer emotionsreich-intensiven, detailsensiblen und somit lebendigen Wahrnehmung des Menschen. Ein starkes Formbewusstsein und ein impulsiver Gestaltungswille vereinen sich spannungsreich in seiner vieldimensionalen Anthropologie. Wir spüren Tillichs authentische Stimme und in ihr eine geistliche Kraft, die auch das eigene theologische Denken inspiriert und herausfordert.

¹³¹ Wir beziehen uns zurück auf P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *GW XIII*, 359-363.

¹³² Vgl. Catherine Kellers Schellinginterpretation: C. Keller, *Face*, 180ff. („unruly deep“) für die Gotteslehre. P. S. Fiddes, *Suffering*, 253: „This does not mean, I suggest, that the symbol of non-being as ‚driving out‘ being can make no contribution to the idea of the suffering of God. It expresses a hunger and thirst of God for fellowship with his creation, evoking the sense of a hollow (an ‚abyss‘) in the heart of God which craves satisfaction.“

VERWECHSLUNG

VON DOCTRINE OF MAN UND ANTHROPOLOGY?

PROBLEMSTELLUNG UND THESE

KAPITEL ZWEI

Es war nicht schwer, die Freude am Abbau von Differenzen zu wecken. Schwieriger war und ist es, die Entdeckung fruchtbarer Differenzen zu einer grundlegenden Leitidee werden zu lassen.

– Michael Welker, „Christentum und strukturierter Pluralismus“, Konstruktive Toleranz – gelebter Pluralismus

Der Mensch ist eine vieldimensionale Einheit, und das ist die Hauptthese, zu der ich in diesem ganzen Aufsatz führen wollte.

– Paul Tillich, „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“, GW IV

Die nicht auf sich selbst bestehen, die nicht ihre eigenen Lebensrechtfertiger sind, die nicht nur im eigenen Frieden leben wollen, sondern im Blick Gottes leben, die leben im Geist.

– Fulbert Steffensky, „Der Glaube und die Schönheit“, Spiritualität in der Diakonie

EINLEITUNG

1. Neuansatz und Problemanzeige in der Tillichforschung

„Constructive analysis“ nach Robert P. Scharlemann (1969)

Bereits 1969 hebt Robert P. Scharlemann in *Reflection and Doubt in the Thought of Paul Tillich* die Notwendigkeit hervor, Tillichs systematische Theologie konstruktiv zu bearbeiten.¹

Scharlemann fordert einen Wendepunkt in der Tillichforschung. Er vertritt den Anspruch, „to interpret Tillich fairly and to take a step away toward a full transposition into another system

¹ Obige Zitate: M. Welker, „Christentum und strukturierter Pluralismus“, *Toleranz*, 105. P. Tillich, „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ (1961), *GW IV*, 128. F. Steffensky, „Der Glaube und die Schönheit“, *Spiritualität*, 119. Im Weiteren R. P. Scharlemann, *Reflection*, viii ff. K. Glöckner, *Personsein*, 16. Fußnote 19 nimmt Scharlemanns Ansatz in die aktuelle Tillichforschung mit auf, allerdings ohne weiterführende Konsequenzen daraus zu ziehen. Tillich bezieht sich insgesamt anerkennend auf Scharlemann: P. Tillich, „Rejoinder“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 186. Hervorhebung und Textkorrektur TR: „And I am especially grateful that S[c]harlemann has done what the majority of critics have not done, namely, to read beyond the section on ‚God as Being‘ in the doctrine of Being and God and to include a discussion of God as Life, as Spirit, as related.“

which might stand on its own."² Dem Neuansatz *gegenüber* stehen ausgewählte Studien zu Tillichs systematisch-theologischem Werk. R. P. Scharlemann teilt sie in *zwei Gruppen*:

Die erste Gruppe der „*critical studies*“ zielt darauf, ihr Nichtübereinstimmen mit Tillichs Position zu demonstrieren. „While such exercises in criticism may be important and significant for those who are committed in advance to that alternative standpoint, they disclose nothing about the tenability of Tillich’s thought and only the extent to which it coincides or fails to coincide with the position implied in the critics’ objections.“ In der zweiten Gruppe hingegen, den „*expository studies*“, geht es um die zusammenfassende Rekonstruktion des Tillichschen Werkes. Ihre Zielsetzung: „making clearer certain phrases which he expressed only obscurely or indirectly“. Scharlemanns kritische Bilanz bezüglich der zwei Gruppen lautet: „Within each of these classes some of the productions are, of course, better than others. *But taken together they have already accomplished as much as can be accomplished by these methods.*“ Dies ist eine klare Absage an die Ansätze in der Tillichforschung, die sich mit einer einseitig kritischen oder einer einseitig rekonstruktiven Arbeitsweise zu genügen suchen.

Scharlemanns Kritik kulminiert in der Forderung nach einer „*constructive analysis*“.³ In ihr verortet er den angestrebten Wendepunkt in der Tillichforschung. Tillichs systematische Theologie der „*constructive analysis*“ zu unterziehen, bedeutet für Scharlemann, die abstrakt-duale Korrelationsmethode, wie sie der Erste und Zweite Band der *Systematischen Theologie* bieten [ST I, 81/66; ST II, 21/14f.], zu überschreiten und Tillichs Denken in eine *triadische* Grundstruktur zu überführen. Zu diesem Zweck verbindet er Tillichs Korrelationsmethode mit dessen Christologie. Die Pneumatologie mit der „vielfimensionalen Einheit des Lebens“ als triadisch angelegter Prozesstheorie lässt er allerdings als systematisch-anthropologische und theologische Transformation der zweistelligen Korrelationsmethode unberücksichtigt [S. 213].

Scharlemanns Lösungsansatz lautet: „If we put Tillich’s two ideas together – *correlation and paradox* – we can summarize his solution of the problem of systematic thought in a historically conscious period by saying that the totalitarian character of absolute systems is replaced by the self-correcting character of a system of correlation, and that the certainty of an absolute whole is replaced by the certainty of a paradoxical reality and presence.“⁴ Denn: „The relation is this: the reflection of a paradoxical object and the response to a paradoxical presence *are one and the same act.*“ Damit beruht der Zusammenschluss von „Korrelation und Paradox“ auf dem anthropologischen Prinzip der Einheit [S. 53; 75]. Die „*constructive*

² R. P. Scharlemann, *Reflection*, x. Hervorhebung TR. Im Folgenden viiiif. Hervorhebung TR. Scharlemanns Zuordnung konkretisieren wir im Folgenden durch Beiträge von D. E. Roberts und K. Hamilton [S. 58ff.; 60ff.].

³ R. P. Scharlemann, *a.a.O.*, viii.

⁴ Ders., *a.a.O.*, xviiif. Hervorhebung TR. Im Folgenden xviii.

analysis“ von Korrelationsmethode und Christologie führt Scharlemann zu Tillichs Ontologie („are one and the same act“). In deren Anwendungsbereich fällt auch, wie wir feststellten, die durch das anthropologische Prinzip der Einheit strukturierte Doctrine of Man [S. 33ff.].

Die Rückführung der Theologie in die Ontologie ist ein Ergebnis, das insgesamt gesehen weniger als innovativ denn als rekonstruktiv und den „Status quo“ bewahrend bezeichnet werden muss. Der Theologie respektive Pneumatologie misst Scharlemann keine *eigenständige* Gestaltungsfunktion zu. Seine Arbeit kann so den „expository studies“ zugeordnet werden [S. 56]. Allerdings ist seine Frage nach dem geschichtlich-prozessualen Charakter des menschlichen Denkaktes sowie die Möglichkeit, im Anschluss an Tillichs Epistemologie und Personverständnis zu einer triadischen Grundstruktur der Anthropologie zu gelangen, ernst zu nehmen [S. 106]. Scharlemanns Anspruch ist somit auch heute noch weiter gültig und gefordert, so dass die Aufgabe lautet, das hierin erreichte Niveau zu halten und zu verbessern.

Wir wollen in dieser Arbeit eine vieldimensionale Anthropologie und ein Verständnis der lebendigen Person im Anschluss an Tillichs Pneumatologie entwickeln, auf das Scharlemanns Forderung zutrifft, dass es „might stand on its own“ und den Weg hin zu einem neuen Forschungsbereich eröffnet.⁵ Die damit gestellte Forderung nach einer triadisch aufgebauten Anthropologie ist in letzter Instanz nicht aus der Forschungsliteratur heraus zu erfüllen. Sie kann nur durch Tillichs systematisch-theologisches Werk selbst beantwortet werden. Wir wenden uns daher im Folgenden zwei für Tillichs Zeit gewichtigen Kritikern seiner Doctrine of Man zu: David E. Roberts (1952) und Kenneth Hamilton (1963) [S. 58; 60]. Beide problematisieren die von Tillich im Ersten Band der *Systematischen Theologie* vertretene Zentralstellung der ontologischen Doctrine of Man im theologischen System. Sie fordern ihn heraus, seine Position zu verteidigen und im Zuge dessen ausführlich darzulegen [S. 66-79].

2. Apologie der Doctrine of Man im Dritten Band der Systematischen Theologie

Tillich versteht sich selbst als apologetischer Theologe [ST I, 12/6ff.]. In der *Systematischen Theologie* will er eine „echte Antwort“ auf die „Situation“ und ihre Fragen geben, die aus der „Existenzdeutung des modernen Menschen“ mit ihren „historische[n], soziologische[n] und psychologische[n] Stoffe[n]“ hervortreten [ST I, 81/66]. Tillich ist sich der Schwierigkeit bewusst, im Spannungsfeld von Kritik und Eigenanspruch, von Verteidigung gegen die „Angriffe und Verlockungen“ des modernen Geistes und der schlichten „Einlassung“ auf die Situation eine dritte, eigenständige Größe und theologische Antwort zu entwickeln – soll diese mehr und anderes sein als der Bindestrich, die Leerstelle zwischen Frage und Antwort [ST I, 15/8].

⁵ *Ibid.*, x. Vgl. T. Rösler, „Gibt es eine theologische Anthropologie Paul Tillichs?“, *Preview* 2. 2009, 43f.

Die Schwierigkeiten bei der Herausarbeitung des theologischen Profils der Anthropologie Tillichs, die den Charakter der *Systematischen Theologie* von Anfang an prägen, reflektiert in verdichteter Weise die Einleitung in den Dritten Band der *Systematischen Theologie* [ST III, 13/3ff.]. Die Einleitung stellt eine der wenigen Textpassagen in Tillichs *Systematischer Theologie* dar, in denen er sich mit der Forschungsliteratur explizit auseinandersetzt.⁶ Obgleich die Diskussion knapp gehalten ist, lässt sich die Position eines prominenten Kritikers Tillichs erkennen: Kenneth Hamilton mit seiner Studie *The System and the Gospel*.⁷

Hamilton stellt das Problem des sog. „*circulus vitiosus*“ (Zirkelschlusses) in Tillichs *Doctrine of Man* zur Disposition [ST I, 16/9; ST III, 13/3]. Zwar gebraucht er den Fachbegriff nicht, problematisiert jedoch dessen relevante Phänomene. Ist ein Denksystem zirkulär, bedeutet dies, dass wesentliche Elemente und Begriffe miteinander vermischt oder verwechselt werden, wobei durch die zirkuläre Kreisbewegung ein Element oder Begriff den anderen, die „Antithese“, zunächst dominiert, im weiteren Verlauf vereinheitlicht und absorbiert [S. 33ff.]. Anthropologie und Theologie schaffen sich selbst die „Mittel, die [...] für ihr Scheitern verantwortlich sind“, wie Tillich mit Blick auf R. Descartes' Epistemologie den Mechanismus des „*circulus vitiosus*“ darlegt [ST I, 87/71]. Zusätzlich zu K. Hamiltons Studie diskutieren wir das Problem des „*circulus vitiosus*“ in David E. Roberts' Beitrag „Tillich's *Doctrine of Man*“.⁸ Auch Roberts stellt wesentliche Phänomene in der *Doctrine of Man* heraus, die auf eine Zirkularität in Tillichs anthropologischem Denken verweisen. Wir beginnen mit der zeitlich früheren Arbeit von D. E. Roberts und wenden uns dann Hamiltons Ausarbeitung zu.

a. „Tillich's *Doctrine of Man*“ von David E. Roberts (1952)

David E. Roberts' Beitrag zu „Tillich's *Doctrine of Man*“ entstammt dem bereits ein Jahr nach dem Erscheinen der *Systematic Theology* veröffentlichten Aufsatzband *The Theology of Paul Tillich* (1952). Es dürfte sich um eine der ersten Publikationen zum Thema handeln. Roberts, Philosoph am Union Theological Seminary, befasst sich mit der Lokalisierung („the place“) von Tillichs *Doctrine of Man* im System. Gleich zu Beginn seiner Ausarbeitung stellt er fest: „The doctrine of man is clearly central in Paul Tillich's theology.“⁹ Roberts orientiert sich an Tillichs Verankerung der *Doctrine of Man* in der Zentralstellung seines theologischen Systems [S. 67ff.], wie er sie im Ersten Band der *Systematischen Theologie* vornimmt [ST I, 197/167f.]. Mit seiner insgesamt deduktiven Arbeitsweise steht er der von Scharlemann als

⁶ Zu nennen ist für die *Systematische Theologie* noch Karl Barth: P. Tillich, ST I, 11/5, S. 88ff. in diesem Kapitel. Zusammenfassend E. Rolinck, *Geschichte*, 22-35: Tillichs Stellung zur liberalen und dialektischen Theologie.

⁷ Dazu im Folgenden K. Hamilton, *System* (1963). Tillich verweist auf Hamilton in P. Tillich, ST III, 13/3.

⁸ D. E. Roberts, „Tillich's *Doctrine of Man*“, *Theology*, 108-130.

⁹ D. E. Roberts, *a.a.O.*, 108. Herausgeber des Sammelbandes sind C. W. Kegley und R. W. Bretall.

„expository studies“ bezeichneten Richtung nahe [S. 56]. Was Roberts unterlässt, ist die Begründung und Rechtfertigung der Zentralstellung der Doctrine of Man, wie sie Tillich selbst mit Blick auf das Verhältnis des zweiten anthropologischen Modells zu Anthropology und systematischer Theologie vornimmt [*ibid.*]. Ohne kritischen Argumentationsweg und theologische Ideenentwicklung kann Roberts jedoch zu keiner tragfähigen Kritik der Doctrine of Man gelangen. Sein Beitrag beschränkt sich daher im Wesentlichen auf eine Zusammenfassung der großen anthropologischen Themen des Ersten Bandes der *Systematischen Theologie*.

Bemerkenswert ist nun allerdings Roberts' Reaktion auf die strukturellen Schwächen des Zentralismus der Doctrine of Man. Seine nüchtern gehaltene Untersuchung endet in überschwänglicher Emphase: „I have always been mystified as to how he [Tillich] could be so flexible, concrete, vital, and ‚close to home‘ on the one hand, and so schematic, abstract, abstruse, and remote on the other [...]. Somehow Tillich, like God, manages to engulf distinctions without blurring them.“¹⁰ Die Frage, wie in einem zentralistisch organisierten System die anthropologischen Prinzipien der Einheit und der Abstraktion sinnvoll miteinander verbunden sein können, stellt Roberts am Ende des Beitrags zur Diskussion. „The struggle between these two tendencies runs throughout his writings, and *the schematic aspect is, so far as I am concerned, both an asset and a liability.*“ Roberts zeigt ein gutes Gespür dafür, dass Tillichs anthropologischer Zentralismus seine Ontologie formalisiert und verallgemeinert, so dass sie der „Existenzdeutung des modernen Menschen“ [ST I, 12/5f.], welche die genuine Aufgabe der Doctrine of Man darstellt, nicht mehr dienlich sein kann. „It [the schematic aspect] becomes a liability at the point where existential problems, after being high-lighted, are swallowed into an abyss.“ *Problematisch ist nicht der Formalismus der Doctrine of Man an und für sich, wie Roberts trennscharf herausstellt, sondern deren Tendenz, existentielle Themen und Fragen aufzuwerfen sowie vermeintliche Lösungsangebote darzubieten, ohne diese kritisch im Detail zu untersuchen und eine eigene Position auszuarbeiten* [S. 80ff.].

Trotz des feinsinnigen Aufweisens anthropologischer Strukturprobleme in der Ontologie kehrt Roberts letztendlich allerdings zu dem unkritischen Enthusiasmus zurück, der seinen Beitrag als ganzen ausmacht. Den für die Doctrine of Man diagnostizierten Zirkelschluss („It becomes a liability at the point where existential problems, after being high-lighted, are swallowed into an abyss“) sucht er nicht kritisch zu bearbeiten. Er transferiert ihn, darin Tillich folgend [ST I, 197/167f.], von der Ontologie in die Theologie hinein und schreibt ihn dort fort. „Somehow Tillich, like God, manages to engulf distinctions without blurring them. He fully realizes (again, no doubt, like God) that such problems are met, in so far as they ever are, by

¹⁰ Ders., *a.a.O.*, 130. Im Folgenden weiter 130.

living rather than by constructing systems.” *Hält Tillichs systematische Theologie Differenzierungspotentiale bereit, die über den durch die Doctrine of Man vorgeprägten Synthesecharakter hinausreichen?* Roberts Antwort ist ausweichend. Er überhöht den zuvor kritisch diagnostizierten Zirkelschluss sakral-pathetisch („Tillich, like God, manages to engulf distinctions without blurring them”). So schneidet er die Basis für weiterführende theologische Kritik ab.

b. „The System and the Gospel“ von Kenneth Hamilton (1963)

Bei der in der Einleitung in den Dritten Band [ST III, 13/3] zitierten Studie Kenneth Hamiltons *The System and The Gospel. A Critique of Paul Tillich* (1963) handelt es sich um eine schroffe, aber in ihrer Kritik erkenntnisreiche und herausfordernde Abhandlung. Sie steht dem von Robert P. Scharlemann als „critical studies“ bezeichneten Ansatz nahe [S. 56]. Der Aufsatzband *The Theology of Paul Tillich* von 1952, dem David E. Roberts’ Beitrag entstammt, ist hier bereits vorausgesetzt.¹¹ Tillich zufolge vollstreckt Hamiltons Studie die „Totalverwerfung“ seines theologischen Systems sowie des systematisch-theologischen Denkens schlechthin. Hier ist „das System als solches – und nicht etwa Einzelheiten – als der entscheidende Irrtum meiner Theologie bezeichnet worden. Eine solche Kritik müßte sich zweifellos gegen alle theologischen Systeme richten, die im Laufe der Geschichte entstanden sind“ [*ibid.*].

In der Tat eröffnet Hamiltons letztes Kapitel „The Challenge of The System“ mit einer grundsätzlichen Absage an Tillichs Theologie: „To see Tillich’s system as a whole is to see that it is incompatible with the Christian gospel. From the perspective of results the system is something the believer has to meet with a ‘No!’, since to accept it would be to put aside the *kerygma* in favour of a *logos* philosophy functioning as a self-contained and authoritative theology.”¹² Zugleich differenziert Hamilton in seiner Kritik: „This is a theology that compels us to take note of it and to determine how we stand in relation to it.” Tillichs Programm, den Glauben in Ausdrucksformen moderner Kultur zu integrieren, dürfe die kerygmatische Theologie nicht ausweichen. Sie drohe sonst weltabgewandt und engstirnig zu werden.¹³

Hamiltons eigenes Plädoyer lautet, apologetische und kerygmatische Theologie in der konkreten Praxis von Vernunft und Glauben zu vereinen, womit er ein wichtiges apologetisches Anliegen Tillichs zur Sprache bringt [S. 144]. Der Mensch muss seinen Glauben leben.

¹¹ K. Hamilton, *System*, 33. Fußnote 1 verweist auf den Aufsatzband von C. W. Kegley u.a. (Hg.), *Theology* (1952¹). Hamilton würdigt Tillichs sprachliche Ausdruckskraft: „In short, Tillich is an artist in words“ [S. 33].

¹² K. Hamilton, *System*, 227. Im Weiteren 227f. Hamilton bezieht sich des Öfteren auf Karl Barth, jedoch unspezifisch [vgl. S. 245]. Im „Appendix“ seines Buches unterzieht Hamilton auch Tillichs Pneumatologie der Kritik: „For not only is the revelation of God in Christ made into one revelatory experience amongst others, but also the nature of revelation itself is decided solely by reference to a theory of the essential nature of life.”

¹³ Auch Hamiltons Wahrnehmung der Kulturtheologie Tillichs bleibt allgemein gehalten. Wichtig sind die Konsequenzen, die Tillich aus der Auseinandersetzung zieht [S. 122ff. in diesem Kapitel; 213ff. in Kapitel 3].

Er muss seine Vernunft gebrauchen im Dienst einer dem Wort Gottes gehorsamen Lebenspraxis. Das ist dem Kerygma verpflichtete „gelebte Apologetik“. Daher gilt: „[Tillich’s] wish to bring faith into a living relationship with our total response to our environment and with our understanding of ourselves and our world is surely a sound one, by any standard.“¹⁴

Allerdings bleibt Hamiltons Praxiskonzeption formal wie inhaltlich unbestimmt, sein Aufruf zum Glauben ein zwar rhetorisch schlagkräftiger, aber letztendlich doch leerer Appell. Er weiß keinen Lösungsweg anzubieten für die praktische Gestaltung der Zusammenarbeit der theologischen Schulen sowie ihrer Glaubens- und Lebenshaltungen, obwohl er sie selbst einfordert. Dass Anthropologie und Theologie nur in der gelebten Praxis konkret und für ein modernes Bildungsbürgertum überhaupt erst interessant werden, hat er, darin Tillich verwandt, richtig erkannt [S. 154ff.].¹⁵ Letztendlich verschiebt Hamilton jedoch das Problem von der systematischen in die praktische Theologie. Dass die Einheit von Vernunft und Glauben sich in Individuen und der Gesellschaft nicht automatisch einstellt, sondern theologischer Innovation und Kreativität bedarf, hindert ihn seine eigene ablehnende Haltung zu erkennen.¹⁶

Tillichs „Reply to Interpretation and Criticism“ (1952), der den Aufsatzband *The Theology of Paul Tillich* beschließt, enthält keine Auseinandersetzung mit Roberts’ Beitrag zur *Doctrine of Man*.¹⁷ Hamiltons Kritik ist Tillich lediglich eine kurze Notiz in der Einleitung in den Dritten Band der *Systematischen Theologie* wert [*ibid.*]. Dennoch haben beide Theologen ihre Spuren in Tillichs Anthropologie hinterlassen. Sie fordern Tillich im Dritten Band der *Systematischen Theologie* heraus, das Problem der *Verwechslung (confusion; confuses) von Doctrine of Man und Anthropology* nicht nur sachneutral zu erörtern [S. 62ff.], sondern letztendlich selbstkritisch auf seine eigene Ontologie zurück zu beziehen [S. 213ff.].

Verwechslung ist ein „Kampfbegriff“ in Tillichs Anthropologie. Wer theologisch zirkulär denkt und demzufolge wesentliche Strukturelemente „verwechselt“, ist entweder ein „orthodox-fundamentalistischer“ Denker [*ST I*, 9/3] oder aber ein „Rationalist Cartesianischer Prägung“ [*ST I*, 90/74], wie Tillich den Sachverhalt im Ersten Band der *Systematischen Theologie* prägnant und verkürzend zugleich auf den Punkt bringt. Orthodox-fundamentalistische Theologen „verwechseln die ewige Wahrheit mit einer ihrer zeitlichen Ausformungen“ [*ST I*, 9/3]. Wer einen Cartesianischen Vernunftbegriff vertritt, verwechselt hingegen die technisch-

¹⁴ K. Hamilton, *a.a.O.*, 228. Tillichs anwendungsbezogenes Verständnis der Korrelationsmethode wird hier im Prinzip aufgegriffen: P. Tillich, *ST I*, 74/60 [S. 51ff.]. Analog E. Rolinck, *Geschichte*, 48ff.

¹⁵ Weiterführend für Tillichs theologische Ethik und Kulturtheologie sind M. L. Taylor, „Tillich’s ethics“, *Theology*, 189-207 sowie W. Schweiker, „Theology of culture and its future“, *Theology*, 138-151.

¹⁶ Anders die innovative Kritik Karl Barths, der Tillich mit dem Vorwurf des „indirekten Cartesianismus“ konfrontiert [S. 88ff.]. Zur Grundlegung: G. Pfeleiderer, *Theologie*, 94-98.

¹⁷ P. Tillich, „Reply to Interpretation and Criticism by Paul Tillich“, *Theology*, 342 nennt in dem Paragraphen zum Thema „Man“ lediglich D. E. Roberts Namen, kommentiert dessen Beitrag aber nicht.

instrumentale mit der ontologischen Vernunft [ST I, 90/74]. *Orthodoxie und Cartesianismus*: Tillich muss sich in der *Systematischen Theologie* mit beiden Positionen auseinandersetzen. Dies geschieht nicht immer sachlich, sondern auch polemisch und verkürzend. Dabei zeigt die Heftigkeit der Auseinandersetzung [ST III, 13/3], dass die Kritiker durchaus Probleme in Tillichs Denken offenlegen, er sich dies aber nicht immer eingestehen will. Eine Gegenposition anzuerkennen und auf seine eigene Theologie zu beziehen, bedeutet auch, sich selbstkritisch einzugestehen, dass Elemente der anderen Position Teil des eigenen Denksystems sind.

Differenzierter, da nunmehr präzise Elemente und Strukturverknüpfungen mittels inhaltlicher Kriterien fokussierend, äußert sich Tillich in der Pneumatologie zu dem Problem der Inkohärenz. In dem Moment, in dem er der *Theologie* ihre *eigenständige Gestaltungsaufgabe* zuerkennt, wird er auf die zirkulären Strukturelemente in seinem eigenen anthropologischen Denken aufmerksam [ST III, 79/63ff.]. Diese selbstkritische Evaluation wird Tillich zur dezidiert theologischen Entfaltung seiner vieldimensionalen Anthropologie mit befähigen.

3. Verwechslung als „Kampfbegriff“ in der Apologie der Doctrine of Man

Dem Phänomen des „circulus vitiosus“ respektive der „Verwechslung“ liegt, wie Tillich im Ersten Band der *Systematischen Theologie* ausführt, das ontologische Grundprinzip der Einheit zugrunde [S. 33].¹⁸ Alle Elemente und Begriffe in Theologie und Anthropologie sind auf „eine[n] Identitätspunkt“ zurückzuführen und in ihm vereint. Dieser umschließt und verbindet die Person als erkennendes Subjekt mit der Welt und dem göttlichen Unbedingten, das sie im religiösen Erlebnis erfährt [ST I, 16/9; Hv.TR]. *Von diesem einen, einheitlichen Ausgangspunkt, dem „mystischen Apriori“, leitet sich alles systematisch-theologische Denken ab. Er bildet die innere Mitte und die Achse des theologischen Systems in seiner Ganzheit.*

Der Vorteil dieser auf dem Prinzip der Einheit aufgebauten einheitsgeführten Methodik ist die rationale Einsichtigkeit von Struktur und Inhalt, die Kohärenz des theologischen Denkens. In dieser Hinsicht sollte jedes Verständnis geistiger Dinge zirkulär (*circular*) sein, wie Tillich betont [*ibid.*]. Personbegriff und Gottesbegriff wären allgemeingültig und rational transparent. Verwechslung und Inkohärenz wären in ihrer Systematik einsichtig und problemlos behebbar beziehungsweise würden gar nicht erst auftreten, da das Einheitsprinzip alle Elemente und Begriffe zusammenhält, das Denken strukturiert und systematisiert [ST I, 9/3].

Tillich ist sich dessen bewusst, dass absolute Kohärenz in einem lebendigen systematisch-konstruktiven Denksystem nicht zu erreichen ist [ST III, 13/3]. Nur rein deduktive Systeme könnten dem Anspruch streng formaler und inhaltlicher Kohärenz genügen. Doch zeigt

¹⁸ Wobei P. Tillich zwar zwischen Kreis (*geometrical circle*) und Ellipse differenziert, ders., *ST II*, 21/14, gleichwohl aber vom zirkulären (*circular*) Charakter der Theologie spricht: ders., *ST I*, 16/9; *ST II*, 11/5.

„die Geschichte der Naturwissenschaften, der Philosophie und der Theologie [...], daß ein deduktives System sehr selten versucht worden ist, ausgenommen in der Mathematik“ [ST I, 72/58]. Jedes lebendige Denksystem enthält Momente relativer Inkohärenz. Der Versuch, rein deduktiv theologische Gewissheit und Wahrheit zu erlangen, ist unrealistisch und scheitert.¹⁹

Die Inkohärenz kann allerdings verschieden starke Ausprägungsformen annehmen. So gibt es Theologinnen und Theologen, die ihr Material „von allen Seiten und aus allen möglichen Erfahrungen“ beziehen [ST I, 16/8f.]. Dieser Herangehensweise, die sich sowohl im Fundamentalismus als auch im Rationalismus findet, steht Tillich kritisch gegenüber. Nicht nur vermutet er, dass derartige Denkansätze den „einen Identitätspunkt“, auf dem jede Theologie stehen muss, vernachlässigen. Auch erachtet er ihr Denken als willkürlich und wechselhaft, sowohl was die Themen, als auch was den persönlichen theologischen Standpunkt betrifft [ibid.]. Wer das einheitsgeführte ontologische Denken ignoriert, gefährdet die Lebendigkeit und Authentizität sowie den Gegenwartsbezug in seinem Denken und Glauben.²⁰

Auch andere Erscheinungsweisen inkohärenten Denkens in orthodoxer und rationalistischer Gestalt können auftreten. So warnt Tillich, wie wir gesehen hatten [S. 58], gleich direkt zu Beginn des Ersten Bandes der *Systematischen Theologie* davor, Botschaft und Situation zu „verwechseln“. Theologinnen und Theologen gefährden entweder die geistliche Tiefe und den Antwortcharakter ihres theologischen Denkens, indem sie „Teile der Wahrheit [opfern]“, oder sie reden an der Gegenwart mit ihren Problemen und Fragen vorbei [ST I, 9/3].

Während es im *ersten Fall* darum geht, Empirie und Erfahrung methodisch kontrolliert in die theologische Systematik einzubringen [ST I, 16/8f.], behandelt der *zweite Fall* das Verwechseln der grundlegenden Systemkomponenten von Situation und Botschaft, Frage und Antwort [ST I, 9/3]. Sie bilden, wie wir sahen [S. 51], das methodische Rückgrat in Tillichs theologischem System aus [ST I, 81/66]. Dass sich Tillich sofort auf der ersten Seite der Einleitung in die *Systematische Theologie* genötigt sieht, vor dieser „Verwechslung“ zu warnen, zeigt die Virulenz des Problems an. Auf dem Spiel steht „der Standpunkt“ seiner Theologie: die innere Mitte und Achse des theologischen Denkens in seiner Ganzheit [ST I, 9/3].

Allerdings scheint Tillich weder im ersten noch im zweiten Fall das Problem der „Verwechslung“ in seiner eigenen Theologie zu verorten. So ist in der Eröffnung der *Syste-*

¹⁹ Zur Kritik A. N. Whitehead, *Prozeß*, 36: „Die Forderung nach Kohärenz ist die große Rückversicherung für den Rationalismus [...]. Man hat festgestellt, daß philosophische Systeme nie widerlegt werden; sie werden lediglich aufgegeben.“ In Tillichs Anthropologie geht der Kohärenzdruck von der Doctrine of Man aus.

²⁰ Authentisch ist eine Glaubensäußerung, wenn sie von einer individuellen Person ausgeht und persönliche Gewissheit ausstrahlt: J. Polkinghorne, M. Welker, *Faith*, 29: „The concentration on the single person and on myself is good and important [...], because it grasps faith as a living *personal* relationship to God. It makes sense because it aims at expressing God’s caring goodness, God’s love for the creatures.“ (M. Welker). Wir zitieren die englische Ausgabe, da diese die Zusammenhänge plastischer beschreibt als die deutsche. Zur weiteren Bestimmung von „Authentizität“ und „Prinzip der kreativen Differenz“ vgl. S. 125ff.; 226 in unserer Studie.

matischen Theologie von den „meisten Theologien“ aus Orthodoxie oder liberaler Theologie respektive Rationalismus die Rede. „*Sie* verwechseln (*They confuse*) die ewige Wahrheit mit einer ihrer zeitlichen Ausformungen“, wie Tillich hier das Problem aus der Außenperspektive heraus analysiert [ST I, 9/3; Hv.TR]. Dem entspricht Tillichs Betrachtung und Erörterung des „theologische[n] Zirkel[s]“ in abstrakter, distanzierter Weise [ST I, 15/8f.]. Genau diese Position relativer Sicherheit, Festigkeit und Kohärenz sieht Tillich nun durch die „Totalverwerfung“ seines theologischen Systems [S. 60], wie sie K. Hamilton vornimmt, gefährdet:

„In einem der Bücher, die *meine Theologie* einer Kritik unterziehen [...], ist das System als solches [...] als der entscheidende Irrtum *meiner Theologie* bezeichnet worden. Eine solche Kritik müßte sich zweifellos gegen alle theologischen Systeme richten, die im Laufe der Geschichte entstanden sind [...]. Es lassen sich viele Gründe für die Abneigung gegen die systematisch-konstruktive Form in der Theologie anführen. Einer dieser Gründe ist die *Verwechslung (confusion)* eines deduktiv quasi-mathematischen Systems [...] mit der systematischen Form als solcher.“²¹

Für Tillich ist es der Vorwurf des „quasi-mathematischen Rationalismus“ [ST III, 13/3], den er in Hamiltons Kritik an seiner Theologie erkennt. Ein schwerwiegendes Urteil, sind doch deduktive fundamentalistische wie rationalistische Systeme einem „Gefängnis“ gleich, das die „schöpferische Kraft (*creativity*) geistigen (*spiritual*) Lebens erstickt“ [ST I, 73/59]. Während Tillich jedoch in der Einleitung in den Ersten Band der *Systematischen Theologie* noch davon ausgeht, dass der Rationalismus lediglich die anderen Theologen, niemals aber „meine Theologie“ betreffe, ändert sich im Dritten Band offensichtlich die Problemlage [ST III, 13/3]. Tillich selbst verwechsle die „systematisch-konstruktive Form in der Theologie“ mit einem „deduktiv quasi-mathematischen System[]“. Hamilton hält ihm das Problem der „Verwechslung“ und der formal-inhaltlichen Inkohärenz in seinem Denken vor.²²

Tillich deutet Hamiltons Kritik als „Totalverwerfung“, weil deduktiv arbeitende Systeme seinem Verständnis nach die *beiden* oben bezeichneten Fehldispositionen – den willkürlichen Umgang mit Informationen aus Empirie und Erfahrung einerseits, mit den Grundkomponenten des systematischen Denkens andererseits – *gleichzeitig* vollziehen. Sie sind *fundamentalistisch*, indem sie für alle Elemente und Begriffe wie für alle Situationen und Gegenwartsfragen ein einziges Einheitsprinzip veranschlagen [ST I, 16/9]. Sie sind *rationalistisch*, da sie behaupten, dass alles, was denkmöglich sei, auch ontologisch real sei [ST I, 30/22].

Um diese „Totalverwerfung“ abzuwenden, wirft Tillich seinerseits Hamilton vor, dass dieser weder die „Einzelheiten“, beispielsweise den systematischen Umgang mit empirischem Material, überprüft habe. Noch habe er überhaupt reflektiert, welcher der „viele[n] Gründe“,

²¹ P. Tillich, ST III, 13/3. Hervorhebung TR.

²² K. Hamilton, *System*, 239: „The Christian message speaks to us, so that a genuine hearing of the Word of God does not depend upon our correct formulation of the question to which we receive an answer in the Gospel.“

die prinzipiell zur Ablehnung der „systematisch-konstruktive[n] Form“ führen können, in dem speziellen Fall der *Systematischen Theologie* Tillichs irreführend und mangelhaft seien, da dieser die Offenbarungserlebnisse rationalisiere [ST III, 13/3]. Hamilton lässt sich auf keine differenzierte Analyse und Kritik ein, sondern fragt pauschal: Warum überhaupt ein System? Dass Tillich, der in der *Systematischen Theologie* so selten auf Sekundärliteratur rekurriert, sich hier explizit mit Hamilton auseinandersetzt, zeigt, wie schwer ihn dessen Kritik trifft.

Auch wenn Tillich den harten Vorwurf der „Verwechslung“ letztendlich gegen Hamilton selbst zurückspiegelt [*ibid.*], ist spätestens seit dem Erscheinen von dessen Studie 1963 gewiss, dass Tillich das Problem des „circulus vitiosus“ respektive der „Verwechslung“ nicht mehr innerlich unbeteiligt aus der Außenperspektive betrachten kann [S. 200]. In der Apologie der Doctrine of Man und ihres ontologischen Einheitsprinzips [*ibid.*] wird die zweimal im Zusammenhang mit Hamiltons Kritik genannte Verwechslung zu einem „Kampfbegriff“: zu einer Anklage und Verwerfung, der zufolge Tillichs systematisch-theologisches Denken in seiner Gesamtheit als *rationalistisch* gekennzeichnet und als *inkohärent* ablehnt wird.

Während sich Hamiltons Vorwurf gegen Tillichs apologetische Theologie *als ganze* richtet, gehen wir nunmehr in der folgenden Abhandlung einen Schritt weiter. Mit Roberts und Hamilton sowie insbesondere vor dem Hintergrund der in Kapitel 1 für die Doctrine of Man herausgestellten Problemanzeige [S. 36ff.] unterstreichen wir die Notwendigkeit, eine systematisch-theologisch begründete *Problemstellung* für Tillichs Anthropologie herauszuarbeiten. *Dabei untersuchen wir das Problem der „Verwechslung“ in Tillichs Doctrine of Man.* Über Roberts, Hamilton sowie Claytons gleichermaßen eher allgemein gehaltene „constructive analysis“ hinausführend [S. 57] *spitzen wir somit unsere Kritik perspektivisch zu.*

In diesem Kapitel bearbeiten wir die Frage, ob und inwiefern Tillich Doctrine of Man und Anthropology aufgrund des ontologischen Einheitsprinzips verwechselt. Wir spitzen dabei unsere Kritik auf den ersten und zweiten anthropologischen Kontext, Anthropology und Doctrine of Man, im Ersten Band der *Systematischen Theologie* zu [S. 67ff.; 71ff.]. Davon ausgehend steht in *Teil A* die Doctrine of Man im Verhältnis zur Anthropology im Zentrum der Auseinandersetzung und Kritik [S. 66-79]. Wir untersuchen zwei ontologische Vermittlungsmodelle, das Exklusions- und das Dialogmodell. Daran anschließend stellt *Teil B* die in Tillichs vieldimensionaler Anthropologie zu bearbeitende Problemstellung der „Verwechslung“ von Doctrine of Man und Anthropology heraus [S. 79-101]. Wir untersuchen die Doctrine of Man kritisch als Träger des „indirekten Cartesianismus“ [S. 88-90] und reflektieren Tillichs Gebrauch der Cartesianischen Vernunft [S. 95-101], wobei wir zwei verschiedene Sinnstränge – das abstrakt-rationalistische Einheitsprinzip der Doctrine of Man und Tillichs

visuell-metaphorische Theologie – in seiner vieldimensionalen Anthropologie gegeneinander abgrenzen [S. 90-95]. *Teil C* erarbeitet die systematisch-theologische These unserer Arbeit [S. 101-146]. Diese lautet: Der Mensch ist „bearer of the spirit“, Gottes schöpferischen Geist verlebendigende lebendige Person [S. 103]. Im *abschließenden Teil „Ergebnis und Ausblick“* [S. 147-153] stellen wir zusammenfassend das theologische Prinzip der Differenz in seiner dreifachen Anwendungsfunktion als kreativer, fruchtbarer und schöpferischer Differenz dar.

ENTFALTUNG VON PROBLEMSTELLUNG UND THESE

A. Doctrine of Man als Mitte und Achse des theologischen Systems

Tillich stellt die ontologisch ausgerichtete Doctrine of Man in die Zentralstellung des theologischen Systems als Bindeglied zwischen Anthropology und Theologie. Dem anthropologischen Prinzip der „*Einheit*“ kommt damit die Aufgabe zu [ST I, 16/9], die Korrelationsmethode wie das systematisch-theologische Denken in seiner Ganzheit zu steuern [S. 75]. Es gilt: „Das folgende System ist ein Versuch, mit Hilfe der ‚Methode der Korrelation‘ Botschaft und Situation zu *vereinigen (uniting)*“ [ST I, 15/8; Hv.TR].²³ *Subjekt in dieser einheitsgeführten Systematik ist der Mensch als Person, als persona* [S. 169ff.]. Er erschließt sich denkend und handelnd seine Welt und verortet sein Leben im Gegenüber zu Gott. Als Individuum, als Selbst und als Subjekt verkörpert er in seiner Person das *innerste Zentrum* der systematisch-konstruktiven Form in der Theologie [ST III, 13/3]. Damit ist er zugleich der „schwierigste Gegenstand“ im anthropologischen und theologischen Erkenntnisprozess [ST I, 200/169].

Im Dritten Band der *Systematischen Theologie* kann Tillich bereits zurückblicken auf die Auseinandersetzungen, die seine These und der mit ihr verbundene Anspruch abstrakter einheitsgeführter Anthropozentrik im theologischen Denken hervorrufen [ST III, 13/3]. Im Ersten Band dagegen „kämpft“ Tillich „mitten in der Arena“ [ST I, 72/58; 194/164]. Er verteidigt die Stringenz und Kohärenz seiner einheitsgeführten Systematik: „[E]s kommt oft vor, daß die Feinde der systematischen Form sehr ungehalten sind, wenn sie im Denken eines anderen eine Inkonsequenz finden. Andererseits ist es leicht, auch in den ausgewogensten Systemen Sprünge zu entdecken, weil das Leben beständig durch die systematische Hülle hin-

²³ Zur Analyse J. Ringleben, *Gott*, 3f. („Theologie der Methode“) in fundamentalontologischer Ausarbeitung. In philosophischer Perspektive C. C. Brittain, „Tillich and Adorno. Two Approaches to a Theology of Correlation“, *Bulletin XXXVI*. 3. Summer 2010, 36-41. R. P. Scharlemann, „Tillich’s Method of Correlation: Two Proposed Revisions“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 92-103. Scharlemann bearbeitet die Zirkularität in Tillichs Korrelationsmethode formal-theoretisch mit dem Ziel einer triadischen Grundstruktur, vgl. S. 57 in diesem Kapitel.

durchbricht.“ [ST I, 71/58].²⁴ „Chaos“ beherrscht das geistige Leben [ST I, 73/59]. Das Chaos manifestiert sich für Tillich in den „Angriff[en]“ seiner „Feinde“, ist gefährlich und destruktiv. Im Gegenzug erweckt die Situation das Bedürfnis nach einer straff organisierten systematischen Form. Diese von innen heraus im theologischen System aufzurichten, ist das Ziel, das Tillich mit der einheitsgeführten ontologischen Doctrine of Man verfolgt [ST I, 16/8f.].

Zwei Modelle sind es, derer sich Tillich in der Vermittlung von Doctrine of Man und Anthropology bedient: das Exklusionsmodell [S. 67-71] und das Dialogmodell [S. 71-75].

I. Formen des Absolutheitsanspruchs gegenüber Anthropology und Theologie

1. Exklusion: „An Anthropology is Not a Doctrine of Man“

Der Kampf gegen die „Feinde der systematischen Form“ [ST I, 71/58] findet in verschiedenartiger Weise auf unterschiedlichen Schauplätzen statt. Tillich muss die Doctrine of Man gegenüber der Anthropology einerseits und im Verhältnis zur systematischen Theologie andererseits positionieren [S. 80]. Sein „zähester Gegner“ ist die *Anthropology in Form des historischen Relativismus* [ST I, 197/167f.]. In ihm verbindet sich willkürliche, unkritische empirische Forschung mit entwicklungsanthropologischem Dogmatismus [S. 63]. Nach zwei Seiten hin versucht der historische Relativismus somit, das Einheitsprinzip der Doctrine of Man in seiner verbindenden Kraft abzuschwächen und ihre apriorische Ontologie zu unterlaufen.

„Das ist auch die Antwort auf den historischen Relativismus, der die Möglichkeit einer [...] Lehre vom Menschen (*a [...] doctrine of man*) [...] leugnet: Da die Natur des Menschen sich im Geschichtsprozess wandelt, kann nichts ontologisch Bestimmtes oder theologisch Wesentliches über sie behauptet werden, und da die (*the*) Lehre vom Menschen [...] der Hauptzugang (*the main entrance*) zur Ontologie und der Hauptbezugspunkt (*the main point of reference*) für die Theologie ist, sind weder Ontologie noch Theologie wirklich möglich. Eine solche Kritik wäre unwiderlegbar, wenn die ontologischen und theologischen Lehren vom Menschen den Anspruch erhöben, mit einer unveränderlichen Struktur, genannt menschliches Wesen, zu tun zu haben. Obwohl ein solcher Anspruch oft versucht wurde, ist er nicht notwendig [...]. Eine Anthropologie (*An anthropology*), die diese Grenzen überschreitet [...], ist keine Lehre vom Menschen (*is not a doctrine of man*).“²⁵

Das Zitat entstammt der Einleitung in die Gotteslehre im Zweiten Teil des Ersten Bandes der *Systematischen Theologie*. Tillich möchte den „apriorisch[en ...] Charakter“ seiner Ontologie und damit der ontologisch ausgerichteten Doctrine of Man abklären. Der aggressive Tonfall vom Beginn des Ersten Bandes ist abgeklungen. Tillich möchte nicht weiter in die „Arena der ontologischen Diskussion“ eintreten, wenngleich es für die Theologie notwendig ist, mit ihr

²⁴ Tillich „kämpft“ um die Kohärenz seines Systems. Drei „Angriffssituationen“ benennt er, P. Tillich, *ST I*, 72/58f., wobei die erste die für ihn schwerwiegendste ist, weshalb er sie in der Einleitung in den Dritten Band nochmals aufgreift: Ders. *ST III*, 13/3. Zur Kritik des Rationalismus A. N. Whitehead, Fußnote 19 in diesem Kapitel.

²⁵ Ders., *ST I*, 197/167f.

vertraut zu sein, da sie zum „Tagesgeschäft“ gehört [ST I, 194/164]. Als apologetisch vermittelnder Theologe strebt Tillich eine Ontologie an, deren Strukturen „*relativ a priori*“ sind, wie er direkt im Anschluss an das Zitat darlegt [ST I, 198/167; Hv.TR]. Er vertritt somit eine „mittlere Linie“ zwischen Relativismus und Absolutismus [S. 88]. In der Doctrine of Man will er diese nun zu einer eigenen systematisch-theologischen Position ausbauen [S. 200ff.].

Thema des Zitats ist daher erneut die Zentralstellung der Doctrine of Man im theologischen System [ST I, 197f./167]. Sie stellt sowohl den Beziehungspunkt von wissenschaftlicher Forschung und Theologie dar [ST I, 26/18] als auch den Hauptzugang zur Ontologie und den Hauptbezugspunkt für die Theologie [ST I, 197/167]. Die imposante Stellung der Doctrine of Man ist damit zwar keineswegs „*clearly central*“ (David E. Roberts), wohl aber „*clearly central*“.²⁶ Sie verkörpert das „System im System“, seine innere Mitte und Achse, welche das theologische Denken bis in die Einzelheiten hinein steuert, ohne statisch zu fixieren. Auffällig ist dabei die architektonische Metapher des „Hauptzugang[s]“ zur Ontologie, die Tillich einbringt, wenngleich er sie hier nicht weiter ausführt. Die Metapher unterstreicht die enge konzeptionelle Verbindung von Doctrine of Man und Ontologie. Auf diesem „Fundament“ steht das Systemgebäude. Beide koordinieren das „Innenleben“ im „Haus der Theologie“.²⁷

Eine steile Konzeption. Tillich manifestiert den Absolutheitsanspruch der Doctrine of Man sowohl gegenüber den anthropologischen Einzelwissenschaften als auch im Verhältnis zu Ontologie und Theologie. Ihnen allen steht die Doctrine of Man als die zentrale Vermittlungsinstanz gegenüber. Sie ist nicht nur „der Hauptzugang“ zur Ontologie, sondern kontrolliert auch die „Nebenzugänge“ zum Systemgebäude, wie wir das architektonische Bild weiter ausführen können. Die Anthropology, welche in Form des historischen Relativismus den Nebenzugang passieren möchte, muss sich diesem Anspruch in einer *dreifachen Weise* stellen:

Erstens: Wie auch in der „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26.05.1952“, die wir im 1. Kapitel untersuchten, legt Tillich Wert darauf, nicht in allgemeiner Weise von „einer“ oder „der“ Doctrine of Man zu reden, sondern den Begriff zu spezifizieren.²⁸ So verzeichnet das Zitat [S. 67] sowohl den unbestimmten Sprachgebrauch („a [...] doctrine of man“) als auch den absolut gefassten Begriff („the doctrine of man“). Nur

²⁶ D. E. Roberts, „Tillich’s Doctrine of Man“, *Theology*, 108. Die Zentralstellung der Doctrine of Man ist unter anderem deshalb keineswegs „klar“, weil Tillich noch ein zweites Modell, das Dialogmodell [S. 71], anwendet.

²⁷ Im Zweiten Band der *Systematischen Theologie* steht Tillich der Bedeutung und Anwendung architektonischer Metaphern kritischer gegenüber aufgrund der Starrheit, die sie vermitteln bzw. die ihnen theologisch zugrunde liegt und die in der Anwendung zutage tritt: P. Tillich, *ST II*, 20/14: „Das zweite und schwierigere Problem [in der Korrelationsmethode] bezieht sich auf die gegenseitige *Abhängigkeit* der Fragen und Antworten [...]. Dieses Problem wurde in der klassischen Theologie akut [...], wenn immer man den Einfluß des Unterbaus der natürlichen Theologie auf den Oberbau der Offenbarungstheologie diskutierte und umgekehrt.“

²⁸ Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“ (1952), *GW XIII*, 359-363. Vgl. S. 31ff. im 1. Kapitel unserer Arbeit.

„the doctrine of man“ stellt für Tillich die Vermittlungsinstanz zu Anthropology, Ontologie und Theologie dar. Der Sinn der Begriffsstaffelung ist ein doppelter: Sie erzeugt eine relative Schnittmenge zwischen Anthropology und Doctrine of Man, welche, wie bereits im Marburger Vortrag von 1952, die Überführung der ersteren in die letztere vorbereitet [S. 31].

Zugleich soll eine inhaltliche Spezifizierung erreicht werden. Es geht Tillich nicht um ein beliebiges Konglomerat von zwei anthropologischen Denkrichtungen, sondern um einen theologisch bestimmten Neuanatz. Daher betont der Erste Band der *Systematischen Theologie* noch stärker als der Marburger Vortrag die Einbettung der beiden anthropologischen Modelle in die „*Lehre von der Existenz*“ [ST I, 77/63; Hv.TR; 199/168f.]. Lehre vom Menschen (*doctrine of man*) und Gottlehre sind in Beziehung zueinander zu setzen [ST I, 77/63]. „Der Mensch in seiner Existenz repräsentiert die gesamte Existenz und stellt die Frage, die ihm mit seiner Existenz gegeben ist. Als solcher ist er die eine Seite der Erkenntniskorrelation [...], die andere Seite ist die göttliche Majestät.“ [ST I, 77/63]. Freiheit, Endlichkeit und existentielle Entfremdung sind Themen, die Doctrine of Man und Anthropology gemeinsam reflektieren sollen, um den Menschen in seiner Existenz vor Gott zu erfassen [ST I, 197/167].²⁹ Doctrine of Man und Anthropology beziehen sich beide auf die „*gesamte Existenz*“ des Menschen vor Gott [ST I, 77/63; Hv.TR]. Das vereint sie, so Tillich, in Gegenstand und Zielsetzung.

Freiheit, Endlichkeit und Entfremdung erwachsen aus der *Geschichtlichkeit* der Existenz. Sie sind dynamische Wirklichkeiten des Lebens. „Das menschliche Wesen wandelt sich in der Geschichte. Darin hat die Prozeßphilosophie [sowie der historische Relativismus] recht. Aber das menschliche Wesen wandelt sich in der *Geschichte*. Wie sehr sich auch der Mensch wandeln mag, er bleibt immer das Wesen, das Geschichte hat, und die Struktur dieses Wesens ist der Gegenstand einer ontologischen und theologischen Lehre vom Menschen.“ [ST I, 197/167f.]. Indem Tillich Anthropology und Doctrine of Man in die Existenzlehre einfügt, führt er sie dem „relativen Apriori“ zu, dem jeder Mensch als in der Geschichte sich wandelndes Wesen vor Gott unterstellt ist [ST I, 198/167]. Die Integration in die Lehre von der Existenz bewahrt beide, Anthropology *und* Doctrine of Man, vor extremen relativistischen oder fundamentalistischen Ausdrucksformen. Tillich überführt sie zusammen in die von ihm vertretene „mittlere Linie“, die dem Anspruch seiner apologetischen Theologie gerecht wird [S. 63].

Auf diesem Weg der Integration der Anthropology gilt es, *zweitens*, Tillichs architektonische Metapher „de[s] Hauptzugang[s]“ zu betrachten [ST I, 197/167]. Tillich versteht sie exklusiv, was der absolute Artikel unterstreicht. Nur zweimal verwendet er sie im Ersten Band der *Systematischen Theologie*: im obigen Zitat [S. 67] sowie als „Tür“ und „einzig mög-

²⁹ Zur anthropologischen Kritik der Ganzheitskonzeption vgl. Kapitel 1. T. Peters, „Naturwissenschaft und Religion“, VF 49. 2. 2004, Übersetzung T. Rösler, 53f. Zur theologischen Kritik M. Welker, *Geist*, 14; 33; 262-279.

lichen Zugang zum Dasein selbst“ im Paragraphen zur Lehre von der Existenz [ST I, 76/63f.]. Die Metapher, die bezüglich ihrer anthropologischen Bildwelt unkommentiert bleibt, erzeugt durch den exklusiven Gebrauch den Eindruck einer starken Kräftebündelung. Es gilt, die Integration der Anthropology in Doctrine of Man und Existenzlehre zu kontrollieren, damit die erkannten Gefahrenpotentiale, der historische Relativismus, direkt beseitigt werden können [ST I, 197/167f.]. Deutlich wird erneut, dass Tillich das Zusammenwirken der beiden anthropologischen Denkrichtungen nicht paritätisch versteht. Nur die Doctrine of Man gibt den Hauptzugang zur Ontologie frei. Nur sie empfängt die Anthropology am Nebeneingang.

Dem entspricht, dass, *drittens*, Tillich in dem Zitat insgesamt ein sehr negatives Bild von der Anthropology als historischem Relativismus zeichnet [*ibid.*]. Tillich polarisiert und pauschalisiert. Er bleibt damit weit hinter der subtilen Sichtweise für Details zurück, die den Marburger Beitrag von 1952 in vielerlei Hinsicht auszeichnet.³⁰ Da das Zitat die Untersuchung zur „Arena der ontologischen Diskussion“ beendet [ST I, 194/164], kommt ihm ein in sich geschlossener und repräsentativer Charakter am Ende der Einleitung in die Gotteslehre zu. Hier findet gleichsam eine Verhandlung statt, ohne dass der Angeklagte zu Wort kommt. Überhaupt argumentiert Tillich nicht, sondern konstatiert, und das zugunsten der existentialistischen Doctrine of Man. Während er im Marburger Vortrag mit Blick auf die Anthropology durchaus einen „bedeutungsvollen Beitrag zur Entwicklung einer Lehre vom Menschen“ veranschlagt, fehlt derartiges in der Einleitung.³¹ Die Anthropology wird als irrelevant erachtet.

Dieses signifikante Schweigen der Anthropology verdeutlichen zwei Details im Zitat. So wird die Anthropology einerseits nur via negationis im Gegenüber zur Doctrine of Man angeführt: „Eine Anthropologie [...] ist keine Lehre vom Menschen (*An anthropology [...] is not a doctrine of man*).“ Zum anderen bietet unsere Textpassage die einzige terminologische Erwähnung der Anthropology bzw. Anthropologie in der gesamten *Systematischen Theologie*.³² Eine begriffliche Verankerung scheint dem Absolutheitsanspruch der Doctrine of Man zu widersprechen, für den der Erste Band so vehement einsteht. In der Lehre von der Existenz sind Doctrine of Man und Anthropology einander in erster Linie per *Exklusion* zugeordnet.

Trotz der offenkundigen Schwächen besteht die Leistung von Tillichs Vermittlungsarbeit darin, die komplexe Verflochtenheit der beiden anthropologischen Modelle einer klaren, kompakten Grundordnung zuzuführen. Diese fußt auf der Zentralstellung der Doctrine of Man

³⁰ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“ (1952), *GW XIII*, 359-363. Hierzu besonders S. 19-22; 53 im 1. Kapitel.

³¹ P. Tillich, *a.a.O.*, 361. In ders., *ST I*, 197/167 setzt Tillich die Anthropology mit der Prozessphilosophie gleich. Doch ist der Hinweis zu allgemein gehalten und erhellt nicht, was *genau* Tillich an der Anthropology kritisiert.

³² Das Stichwortregister bietet weder im Deutschen noch im Englischen einen entsprechenden Vermerk, wobei sich in ders., *ST III*, 480/- für den Begriff „Anthropologie“ ein Querverweis zu „Lehre vom Menschen“ findet.

im theologischen System im Gegenüber zur Anthropology. *Ziel ist die Einheit von Anthropology und Doctrine of Man in der existentialistischen Lehre vom Menschen* („*the doctrine of man*“) [ST I, 197/167; Hv.TR]. Allerdings ist Tillichs exklusiver, autoritärer Umgang mit der Anthropology nicht der einzige Zugang, den er im Ersten Band der *Systematischen Theologie* bereithält. Während die im Vorausgehenden erörterte Vermittlungsform die Doctrine of Man als die innere Mitte und Achse, das heißt als den „*eine[n] Punkt* [...] wo Frage und Antwort nicht mehr voneinander getrennt sind“, etabliert wissen möchte [ST I, 75/61; Hv.TR], wendet sich Tillich in der zweiten Vermittlungsform stärker der Anthropology als Teil der existentiellen Zeitsituation zu [ST I, 10/3f.]. Wir untersuchen jetzt diese zweite Vermittlungsform.

2. Dialog: Anthropology und Doctrine of Man in abstrakt-formaler Beziehung

In der Einleitung in die Gotteslehre [S. 67] ordnet Tillich die Anthropology den natur- und humanwissenschaftlichen sowie den historischen Einzelwissenschaften zu [ST I, 198/167]. Da sich an dieser Stelle die einzige direkte terminologische Erwähnung der Anthropology bzw. Anthropologie in der *Systematischen Theologie* findet, setzen wir die Zuordnung auch in der zweiten Vermittlungsform von Anthropology und Doctrine of Man voraus. Deren Beziehung ist damit der existentiellen Zeitsituation, dem „*eine[n] Pol* aller theologischen Arbeit“, zugehörig [ST I, 10/3]. Die Zeitsituation bietet die lebensweltliche Erfahrung des Menschen dar. Das Doppelschema von „*Situation-Botschaft*“ und „*Frage-Antwort*“, das der Korrelationsmethode zugrund liegt, steckt folglich auch in der zweiten Vermittlungsform den Rahmen für das Verhältnis der beiden anthropologischen Modelle ab. Allerdings liegt der Schwerpunkt nun auf dem Fragecharakter der Situation, während der ontologische Botschafts- und Antwortcharakter der Doctrine of Man für Tillich feststeht und keiner weiteren Erörterung bedarf.³³

a. Anthropology ist kein „Zustand“

Trotz der abstrakt-zweistelligen Form des Doppelschemas [S. 52] stellt die „*Zeitsituation*“ für Tillich keinen monolithischen Block in der Korrelationsmethode dar. Sie bedarf der lebensweltlichen Analyse und theologischen Interpretation, dann manifestiert sich ihre „*Bedeutung* für das systematische Ergebnis“ [ST I, 81/66; Hv.TR]. *Um die Bedeutung der Zeitsituation und damit der Anthropology herauszustellen, führt Tillich eine zusätzliche Differenzierung der Zeitsituation ein, die Unterscheidung von „Zustand“ und „Umständen“.* Diese Unterscheidung findet sich direkt in der Eröffnungspassage der *Systematischen Theologie*:

³³ Dass Tillich im Dialogmodell durchaus den existentiellen Fragecharakter der Situation ernst nimmt, übersieht D. Tracy, *Rage*, 43ff. Auch ein zweistelliges, auf „Dialog“ ausgerichtetes System kann statisch sein, wenn die Pole im Inneren unverbunden bleiben. Tillichs Verständnis der Lebenswelt reflektiert M. Moxter, *Kultur*, 24-54.

„Die Situation als der eine Pol aller theologischen Arbeit bedeutet nicht den empirischen psychologischen oder soziologischen Zustand (*state*), in dem sich ein Individuum oder eine Gruppe von Menschen gerade befindet [...]. Die Situation, um die es in der Theologie geht, ist vielmehr das schöpferische (*creative*) Selbstverständnis der Existenz, wie es sich in jeder Periode unter den verschiedensten (*all kinds of*) psychologischen und soziologischen Umständen (*conditions*) vollzieht.“³⁴

Tillich unterscheidet in dem Zitat zwischen dem „empirischen psychologischen oder soziologischen Zustand (*state*)“ und den „psychologischen und soziologischen Umständen (*conditions*)“, denen die Anthropology unterliegt. Der „Zustand“ ist für Tillich negativ konnotiert [*ST I*, 10/3]. Er verwendet daher eine verneinte Definition („bedeutet nicht“). Mittels derer stellt er klar, dass es sich bei der existentiellen Zeitsituation, die ja für die Anwendungsbezogenheit der Theologie von Bedeutung ist, keinesfalls um empirische natur- oder humanwissenschaftliche „zeitliche[] Ausformungen“ handelt [*ST I*, 9/3]. Diese finden in Orthodoxie, Fundamentalismus oder liberaler Theologie ihren Ort. *Die Anthropology hingegen ist kein „Zustand“*.

Tillichs Zurückweisung des „Zustandes“ bleibt für sich genommen schwer verständlich. Sie ermangelt der konkreten Problemanalyse, wie er sie beispielsweise im Marburger Vortrag für die Anthropology anbietet.³⁵ Immerhin jedoch zeigt Tillich anhand einzelner Teilaspekte auf, was er durch seine Abwehr des „Zustandes“ verhindern wissen möchte. So ist es im Bereich der Psychologie „nicht die Tatsache – sei es der Verbreitung, sei es der besseren Erkenntnis – der Geisteskrankheiten, mit der sich die Theologie befaßt, sondern es ist die Frage, was Geisteskrankheit als individuelle oder soziale Erscheinung für das Verständnis des Menschen und seine Beziehung zu Gott bedeutet (*is concerned with the psychiatric interpretation of these trends*)“ [*ST I*, 10/4]. Desgleichen fragen Anthropologie und Theologie nicht nach der „politische[n] Spaltung zwischen Ost und West, sondern [nach dem] religiösen und ethischen Sinn dieser Spaltung (*is concerned with*)“ [*ST I*, 11/3]. *Die existentielle Zeitsituation ist nichts Kontingentes*: kein „Zustand, in dem sich ein Individuum oder eine Gruppe [...] gerade befindet“, kein „Trend (*trends*)“, der nur heute zufällig von Brisanz ist [*ST I*, 10/3f.].

Tillich Befürchtung, dass sich Anthropologie und Theologie in den „Relativitäten der Situation“ verlieren könnten [*ST I*, 11/5], lässt sich anhand der Beispiele nachvollziehen.³⁶ Er

³⁴ P. Tillich, *ST I*, 10/3f. Die Unterscheidung von „Zustand“ und „Umständen“ findet sich als solche nur an dieser Stelle in der *Systematischen Theologie*. Tillich greift den Begriff der „Umstände“ nochmals in ders., *ST I*, 30/22 auf, indem er anmerkt, dass der Philosoph versucht, „persönliche, soziale und historische Umstände (*conditions*) auszuschalten, durch die eine objektive Betrachtung der Wirklichkeit beeinflusst werden könnte.“

³⁵ Ders., „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“ (1952), *GW XIII*, 359-363. Vgl. hierzu besonders S. 23ff. im 1. Kapitel.

³⁶ Demgegenüber J. Polkinghorne, M. Welker, „Introduction“, *End*, 5. Hervorhebung TR: „*Our claim is more subtle and demanding*: science and theology are both concerned with realities (facts and meanings; truth and value) attentive to the connection between understanding and what is presented to be understood. This entanglement of the ‚what‘ and ‚how‘ of understanding is the famous hermeneutical circle [...]. No discipline of thought and inquiry can escape its own epistemological circle.“ Tillich hingegen reflektiert das „Dass“ der Korrelation.

respektiert die Fachfremdheit der Theologie in anthropologischen Spezialfragen, z.B. mit Blick auf seelische und geistige Erkrankungen oder Fragen der Gegenwartspolitik [ST I, 9/3f.]. Zudem will Tillich den fundamentalistischen Biblizismus abwehren [ibid.]. Dieser misst den „Erfolg“ seiner Theologie an der Anzahl der durch die Predigt bekehrten Menschen. Systematische Anthropologie und Theologie bieten keine derartige Verkündigung oder Seelsorge, wie Tillich hervorhebt. Schließlich warnt er davor, „selber zu einem Teil der Situation [zu] werden (*become a ‚situation’ itself*)“. Das geschah im religiösen Nationalsozialismus der Deutschen Christen und ereignet sich, so Tillich, in veränderter Form im Fortschrittsglauben der Humanisten in den USA, wie die atomare Katastrophe verdeutlicht [ST I, 11/5f.].³⁷

b. Anthropology als existentieller „Umstand“ in Beziehung zur Doctrine of Man

Um dem Missbrauch der „existentiellen Zeitsituation“ und der damit einhergehenden Instrumentalisierung der Anthropology entgegenzuwirken [S. 53f.], lautet Tillichs Vorschlag, eine terminologische Modifikation vorzunehmen. Diese findet sich in der zweiten Zithälfte im Begriff der „Umstände[] (*conditions*)“ [ST I, 10/4].³⁸ Die „Umstände“ ordnet Tillich ebenso der Anthropology zu, wie der analoge Wortlaut anzeigt („unter den verschiedensten psychologischen und soziologischen Umständen“). Ins Auge fällt jedoch ihre unvermittelt *positive* Konnotation („ist vielmehr“). *Als sinntragende Medien des schöpferischen Selbstverständnisses des Menschen kommen die „Umstände“ in den verschiedensten (all kinds of) Forderungen und Ausformungen der „Situation“ zum Ausdruck, wobei sie durchaus psychologischer oder soziologischer Natur sein können. Anthropology ist ein existentieller „Umstand“.* Daher gilt: „Die Situation, um die es in der Theologie geht, ist vielmehr das schöpferische Selbstverständnis der Existenz, wie es sich in jeder Periode unter den verschiedensten psychologischen und soziologischen Umständen (*conditions*) vollzieht.“ [ibid.]. Ähnlich wie bei Tillichs Zurückweisung des „Zustandes“ bleibt jedoch auch der Wechsel zum Begriff des „Umstands“ für sich genommen schwer verständlich. Wir erhellen ihn in *zwei Schritten*:

Erstens ist es wichtig zu erkennen, dass Tillich die existentiellen „Umstände“ *als Beziehungsbegriff* verstanden wissen möchte. „Der Beziehungspunkt (*point of contact*) von wissenschaftlicher Forschung und Theologie liegt in dem philosophischen Element“ [ST I, 26/18]. Die Anthropology kann den Übergang vom bloßen „Zustand“ zum sinntragenden Medium des

³⁷ Vgl. S. 24 im 1. Kapitel. In historisch-philosophischer Perspektive P. Gisel, „Première Guerre mondiale et apories de la modernité“, *Mutations*, 50-77 und T. Rösler, „L’*éthique sociale* comme *éthique de la liberté*“, *Éthique*, 31-47. Zum aktuellen nordamerikanischen Diskurs M. L. Taylor, „Tillich’s ethics“, *Tillich*, 189-207.

³⁸ In den sog. zwei formalen Kriterien jeder Theologie, P. Tillich, *ST I*, 19/12, gebraucht Tillich den Begriff der Umstände bzw. *conditions* erneut, nun allerdings im überbietenden Umkehrschluss von der Existenz zum unbedingten und totalen Betroffensein, dem „*unconditional concern*“, im religiösen Erleben. Hierzu S. 85ff.

„Umstands“ vollziehen, indem sie in die Beziehung zur existentialistischen Doctrine of Man eintritt. Für sich genommen, als Einzelwissenschaft, ist die Anthropology abstrakter Relativismus [ST I, 197/167f.]. Sie bringt, so Tillich, keinen anthropologischen Erkenntnis- oder Erfahrungsgewinn in Anthropologie und Theologie ein. Anders sieht es jedoch aus in der sog. „Beziehung“ zur Doctrine of Man [ST I, 26/18].³⁹ Dies verdeutlicht auch die zweite Belegstelle für den Begriff der „Umstände“ in der Einleitung in die *Systematische Theologie*:

„Er [der Philosoph im Gegensatz zu Theologinnen und Theologen] versucht, persönliche, soziale und historische Umstände (*conditions*) auszuschalten, durch die eine objektive Betrachtung der Wirklichkeit beeinflusst werden könnte.“⁴⁰

In dem Zitat grenzt Tillich die systematische Theologie vom Relativismus ab. Letzterer versucht, die Zeitsituation, die sich in „persönliche[n], soziale[n] und historische[n] Umstände[n] (*conditions*)“ manifestiert, aus dem anthropologisch-theologischen Denken zugunsten einer objektiven Wirklichkeitssicht auszuschließen [ST I, 30/22f.]. *Die Doctrine of Man* hingegen tritt in die Beziehung zur Anthropology ein. Sie macht sich die „Umstände“, die die Anthropology in die aktuelle Zeitsituation einbringt, zunutze und überführt sie in den theologischen Zirkel. „Theologie ist notwendig existentiell, und keine Theologie kann dem theologischen Zirkel (*theological circle*) entrinnen“, wie Tillich daher in dem Zusammenhang ausführt [ST I, 31/23]. Das Ergebnis ist die Beziehung von Anthropology und Doctrine of Man in Gestalt des *abstrakt-korrelativen Zirkelmodells (circle)*, des theologischen Zirkels [S. 78]. Der „[existentielle] Beziehungspunkt (*point of contact*) von wissenschaftlicher Forschung und Theologie liegt in dem philosophischen Element, das sowohl die Wissenschaften als auch die Theologie enthalten“ [ST I, 26/18]. Diesen Beziehungs-Punkt im Verhältnis zu den Einzelwissenschaften verkörpert, wie wir sahen, die Doctrine of Man [S. 34]. Im theologischen Zirkel sind der Doctrine of Man die *Umstände* als ihre „äußeren Umlaufbahnen“ im Raum einer einheitlichen existentiellen Zeitsituation und universalen Grundhaltung zugeordnet [S. 82].⁴¹

Das ist eine abstrakte Beschreibung und Deutung des Beziehungsgefüges von Anthropology und Doctrine of Man. Doch stellt „*Beziehung*“ neben dem anthropologischen Prinzip der „*Einheit*“ für Tillich den Schlüsselbegriff zur Verhältnisbestimmung der beiden anthropologischen Denkrichtungen dar [ST I, 30/22]. Von der kerygmatischen Theologie, wie sie Ha-

³⁹ Für einen komplexen Beziehungsbegriff siehe C. Schwöbel, „Der Geist Gottes und die Spiritualität des Menschen“, *Glaube*, 356. Schwöbel entfaltet die „relationale[] Verfassung des Menschseins“ im Licht des Glaubens.

⁴⁰ P. Tillich, ST I, 30/22.

⁴¹ Ders., ST I, 57/45: „Peripherie“ und „Mitte“ formen den theologischen Zirkel, vgl. Kapitel 1, S. 34f.; 52. „Beziehung“ ist nicht „Begegnung“. Beziehung verläuft unilateral, in der Begegnung hingegen „[schafft der] kreative Überfluss des Geistes sich in unserem Denken Raum, die Begegnung mit Gott setzt die Begriffe in Bewegung und erschließt ungeahnte Differenzierungen“: E. Maurer, „Theologie und Kunst“, VF 49. 2. 2004, 50. Vgl. D. H. Kelsey, *Existence II*, 844: „[T]he term ‚relation‘ is exceedingly abstract.“ Tillich kann den Beziehungsbegriff daher in verschiedene theoretische (Korrelationsmethode) und praktische (Gott-Mensch-Beziehung; Mensch-Welt-Beziehung) Verhältniskonstellationen einstellen und sie auf abstrakte Weise miteinander verbunden halten.

milton vertritt [S. 60], fordert er daher die „radikale Teilnahme an der Situation, an der Existenzdeutung des modernen Menschen“ [ST I, 12/5]. Tillich möchte die Beziehung zwischen den zwei anthropologischen Richtungen als „*Dialog*“ verstanden wissen. Diesen soll der – nunmehr im *zweiten Schritt* zu betrachtende – abstrakt-korrelative theologische Zirkel, in den Anthropology und Doctrine of Man eingestellt werden, heraufbefördern [S. 34; 88].

Im Unterschied zum Exklusionsmodell [S. 67], das die Zentralstellung der Doctrine of Man im *Gegenüber* zur Anthropology herausstellt, versucht Tillich im Dialogmodell [S. 71], die Anthropology gründlicher wahrzunehmen. Während das Exklusionsmodell autoritär und zentralistisch arbeitet, strebt Tillich im Dialogmodell die konstruktive Beziehung zwischen Anthropology und Doctrine of Man an. *Exklusions- und Dialogmodell sind folglich in Organisation und Zielsetzung unterschiedlich*. Doch legt Tillich im Ersten Band der *Systematischen Theologie* Wert darauf, *beide* Modelle in den theologischen Zirkel integriert zu wissen [ST I, 10/4; 16/9; 75/61]. Das jedoch bedeutet im Umkehrschluss, dass theologischer Zirkel respektive anthropologisches Einheitsprinzip so *abstrakt* gehalten sein müssen, dass sie zwei verschiedenartige Modelle, Exklusions- und Dialogmodell, überhaupt in sich aufnehmen können, ohne dass das theologische System „auseinander bricht“ [ST I, 71/58].

II. Kreis oder Ellipse? Abstrakte Mehrdeutigkeit der systematischen Form

Der für die Beziehung von Anthropology und Doctrine of Man propagierte „theologische Zirkel“ stellt im Ersten Band der *Systematischen Theologie* die zentrale Vermittlungsinstanz der apologetischen Theologie Tillichs dar: „Das ist der Zirkel (*circle*), dem kein Religionsphilosoph entgehen kann. Und es ist keineswegs ein *circulus vitiosus*, denn jedes Verständnis geistiger Dinge ist zirkulär (*circular*).“ [ST I, 16/9]. Es dürfte in der prägnanten Eingängigkeit der Gedankenführung begründet sein, dass das hiermit von Tillich vertretene Programm von Anfang an positive Aufnahme erfährt, wie David E. Roberts’ Beitrag von 1952 aufzeigt.⁴² Andererseits wird gerade die prägnante Eingängigkeit und vermeintliche Einfachheit seines theologischen Denkens Tillich zum Problem [S. 135]. Die *reale* Vielgestaltigkeit der Anthropologie droht den engen Radius des abstrakt-korrelativen theologischen Zirkels zu sprengen. Der „bescheidene[]“, wie Tillich meint, Anspruch, mit Hilfe der Vermittlungsfigur des theologischen Zirkels „eine Definition von Philosophie vor[zuschlagen], die weit genug ist, um die meisten bedeutenden Philosophien, die in der sogenannten Geschichte der Philosophie vorkommen, zu umfassen“, stößt auf Feindschaft und Aggression [ST I, 26/19]. Die Wirklichkeit „als sol-

⁴² D. E. Roberts, „Tillich’s Doctrine of Man“, *Theology*, 108 [S. 49-51]. Bis heute gilt, dass Tillichs theologischem Programm gelegentlich zu schnell zugestimmt oder es vorschnell abgelehnt wird. A. Schüle, „Kultur, Lebenswelt und christlicher Glaube“, *VF* 49. 2. 2004, 27: Er plädiert für den Aufbau realistischer Theologien.

che“ oder „als Ganzes“ lässt sich denkend nicht erfassen. Sie in den theologischen Zirkel zu „zwingen“, hieße, sie in ein „Gefängnis“ zu sperren und zu „erstick[en]“ [ST I, 73/59].

Im Zweiten Band der *Systematischen Theologie* tritt das Problem noch klarer hervor. Tillich will eine „Neuformulierung einiger im Ersten Band gegebener Antworten“ vornehmen [ST II, 11/5]. Zu den „Steinen des Anstoßes“ zählt auch die Korrelationsmethode. Tillich hebt hervor, dass das Zirkelmodell, das heißt der theologische Zirkel, „nicht als Kreis (*geometrical circle*), sondern als Ellipse mit zwei Brennpunkten (*two central points*)“ aufgefasst werden müsse. Die „*Ko-Relation*“ respektive der Dialog zwischen den zwei Zentralpunkten führe somit auch nicht zur Vereinnahmung eines der beiden Korrelate. Sie stelle vielmehr die jeweilige Eigenständigkeit in der gegenseitigen Abhängigkeit sicher. Dabei handle es sich nicht um eine logisch-kausale (*geometrical*), sondern existentielle Beziehung [ST II, 19/13; 21/14].

Tillich versucht, einen „Dialog auf Augenhöhe“ im Spannungsfeld von zwei *verschiedenartigen* und doch *gleichwertigen Partnern respektive Spannungszentren* aufzubauen. Dazu ersetzt er den abstrakt-korrelativen theologischen Zirkel (*geometrical circle*) durch die stärker dialogische Vermittlungsfigur der Ellipse mit zwei Brennpunkten (*two central points*). Wichtig ist Tillich in diesem Prozess, dass es sich um eine „Neuformulierung“ von Sachverhalten handelt, die sich „als unzulänglich in bezug auf Klarheit, Durcharbeitung und Betonung“ erwiesen hatten [ST II, 11/5]. Es geht ihm folglich nicht um die Korrektur, sondern um die Präzisierung von Begriffen wie den der „Korrelation“. Er wird in den Wissenschaften verschiedenartig gebraucht und bedarf daher der Klärung, wie Tillich ausführt [ST II, 19/13].

Auch Tillich selbst wendet im Ersten Band der *Systematischen Theologie* in der Anthropologie die Korrelationsmethode auf *verschiedenartige* Weise an, wie wir in der Bearbeitung des Exklusions- und des Dialogmodells festgestellt hatten [S. 67ff.]. Allerdings unterstellt er sie in letzter Instanz *beide* dem abstrakt-korrelativen theologischen Zirkel. Dieser ist jedoch monozentrisch-zirkulär, nicht duozentrisch („two central points“) organisiert [ST II, 21/14]. Den inhaltlichen „Mehrwert“ des terminologischen Wechsels vom „Zustand“ zu den existentiellen „Umständen“ im Bereich der Anthropologie kann Tillich daher nicht ausschöpfen. In letzter Instanz behält der autoritäre Zentralismus der Doctrine of Man über die anthropologischen Einzelwissenschaften die Oberhand. „*Dialog*“ und „*Beziehung*“ *finden zwischen ihnen zwar statt, aber nicht „auf Augenhöhe“, nicht paritätisch.*⁴³ Der Unterschied zwischen beiden Modellen liegt darin, dass im Exklusionsmodell der Absolutheitsanspruch der Doctrine of Man deutlicher zutage tritt als im Dialogmodell. Der Wechsel vom „Zustand“ zu den „Umständen“ lenkt vordergründig den Blick von der Doctrine of Man zur Anthropologie hin ab. *In*

⁴³ Peters benennt acht Kontaktmodelle zwischen Naturwissenschaft und Religion, die direkt oder indirekt dem Paradigma „Krieg oder Frieden?“ folgen: T. Peters, „Naturwissenschaft und Religion“, *VF* 49. 2. 2004, 55-59.

Gestalt des theologischen Zirkels homogenisiert die „systematische Form“ [ST III, 13/3] durch ihre abstrakte Mehrdeutigkeit die im Ansatz real vorhandenen Differenzen zwischen den Modellen und zwischen den anthropologischen Kontexten der Anthropology und Doctrine of Man. Die Doctrine of Man ist abstrakt-formale Wirklichkeitswissenschaft [S. 36].

Welchen inhaltlichen „Mehrwert“ können wir aus Tillichs Dialogmodell herausarbeiten? Bemerkenswert ist, dass Tillich bereits zu Beginn der *Systematischen Theologie*, das heißt innerhalb des Dialogmodells, seine *Pneumatologie* in Anthropologie und Theologie *einführt*. Er tut dies mittels eines adverbialen Zusatzes, den er hier erstmalig verwendet:

„Die Situation, um die es in der Theologie geht, ist vielmehr das *schöpferische (creative)* Selbstverständnis der Existenz, wie es sich in jeder Periode unter den verschiedensten psychologischen und soziologischen *Umständen (conditions)* vollzieht [...]. Die Situation, zu der die Theologie sprechen muß, ist die *schöpferische (creative)* Selbstbesinnung des Menschen in einer besonderen Geschichtsperiode.“⁴⁴

Tillichs Pneumatologie erscheint indirekt. Und doch „belebt“ der Zusatz des Adverbs „schöpferisch[]“ respektive „creative“ das starre Schema von „Situation-Botschaft“ durch die „leisen Zwischentöne“ im Wirken des Heiligen Geistes. Das Schema lässt eine neue, intensive Erlebnisqualität erkennen. Es wirkt nicht mehr als das „tote Gerippe“, das so allgemein gehalten ist, dass es letztendlich „in keinem Wissensbereich irgendeine Bedeutung besitzt“ [ST I, 67/54]. Dass Tillich seine Theologie und in ihr die „Umstände“ respektive Erfahrungen geistiger, psychischer wie sozialer Art „theoretisch *und* praktisch“ ausgerichtet wissen möchte [ST I, 10/4; Hv.TR], gewinnt an Plausibilität, auch wenn die konkreten Details für die Verwirklichung der von ihm in der Pneumatologie angestrebten „*Anwendung* rationaler Strukturen im *Schaffen* des Geistes (*dynamics of the spirit*)“ hier noch fehlen [ST III, 79/63; Hv.TR].⁴⁵

Indem wir die pneumatologischen, anwendungsbezogenen Interpretationsstränge in Tillichs Dialogmodell freilegen, öffnen wir Anthropology *und* Doctrine of Man, die sich bislang noch in der abstrakt-korrelativen Dependenzfigur des theologischen Zirkels bewegen, füreinander. In der geistigen (*spiritual*) Existenz des Menschen als lebendiger Person ist das *dia*-logische, duozentrische Zusammenwirken der beiden anthropologischen Kontexte im Spannungsfeld des Heiligen Geistes (*Spirit*) möglich. Damit aber weist Tillichs Vermittlungsfigur der Ellipse mit zwei Brennpunkten (*two central points*) [ST II, 21/14] über den vorliegenden Zusammenhang hinaus in die Vieldimensionalität des vom Geist (*spirit*) erfüllten Lebens, das im Geist (*mind*), der Seele und dem Leib der lebendigen Person zu sich selbst findet.

Im Ersten Band der *Systematischen Theologie* hingegen [ST I, 10/4] fehlt die für den komplexen Gebrauch des Dialogmodells notwendige Binnendifferenzierung. Der Streit um

⁴⁴ P. Tillich, *ST I*, 10/4. Hervorhebung TR.

⁴⁵ Ders., *ST III*, 79/63f. ist unser „Kardinalbeleg“ für Tillichs Korrektur der Doctrine of Man, S. 213ff., Kapitel 3.

Kreis oder Ellipse überdeckt die vorhandenen „zarten Interpretationsfäden“ aus der Pneumatologie. Im Vordergrund der so genannten „Neuformulierung“ steht für Tillich somit primär die formale Gültigkeit eines starren Interpretationsschemas zur Abwehr des philosophischen Rationalismus und zur Behauptung des „nicht-deduktiven Charakter[s] des Systems“ [ST II, 11/5]. Das apologetische Anliegen dominiert die theologischen Potentiale der Transformation.

Das Beharren der Kritikerinnen und Kritiker auf der Vermittlungsfigur des theologischen Zirkels zeugt folglich weniger von Böswilligkeit oder Unverständnis, wie Tillich meint, als von dem konstruktiven Ansinnen, die *Kohärenz* in seinem Programm aufzuspüren und dieses mittels seiner *stärksten* Aspekte, das heißt in *formal-logischer* Hinsicht, darzustellen.⁴⁶ Indem sie die Verhältnisbestimmung von Doctrine of Man und Anthropology auf den Bereich der formalen Strukturführung *begrenzen*, erfassen sie den Zustand von Anthropologie und Theologie in Tillichs theologischem System genauer, als er selbst es zu dieser Zeit vermag.

Die Folge der Apologetik ist die vorschnelle Vereinnahmung und unkritische Inkorporation der angewandten Wissenschaften. Es „*verschmilzt* die Frage nach der Beziehung von Theologie und Einzelwissenschaften mit der Frage nach der Beziehung von Theologie und Philosophie.“ [ST I, 26/18; Hv.TR]. Anthropology ist jedoch keine beliebig kontingente Erscheinungsform (*trends*) im „Konglomerat von Beziehung“ [ST I, 10/4]. Als eigenständiges Modell und anthropologischer Kontext bei der Entfaltung der komplexen, dynamischen Einheit des Lebens gilt ihr ein distinkter Platz innerhalb der systematisch-konstruktiven Form des theologischen Denkens, die Tillich zu entwickeln bestrebt ist [ST III, 13/3]. Die Kritikerinnen und Kritiker gemahnen ihn zur konstruktiven Bescheidenheit. Im Ersten und Zweiten Band der *Systematischen Theologie* hingegen meint Tillich, durch deduktive, autoritäre Strukturführung die Vieldimensionalität des Lebens gedanklich und real synthetisieren zu können.

Unsere Kritik an Tillichs Exklusions- und Dialogmodell und dessen abstrakt-formaler Beziehung von Doctrine of Man und Anthropology spitzen wir im Folgenden weiter zu [S. 79-101]. Ziel ist es, die *Problemstellung* herauszustellen, die es in Kapitel 3 theologisch zu bearbeiten gilt: *die Verwechselbarkeit von Doctrine of Man und Anthropology* [S. 88-101]. Diese wird durch Tillichs Gebrauch der „Cartesianischen Vernunft“ hervorgerufen, die das ontologische Einheitsprinzip der Doctrine of Man mit sich trägt und „verdeckt“ unter dem „Vor-

⁴⁶ C. Hartshorne, „Tillich's Doctrine of God“, *Theology*, 166; 169; 193-195 ermahnt Tillich zur „konstruktiven Bescheidenheit“. Das Bestreben, in seiner Gotteslehre „alles“ systematisch reflektieren zu wollen, birgt die Gefahr in sich, dass das theologische Denken additiv wird: Das symbolische Gottesverständnis wird dem direkten, wörtlichen lediglich „hinzugefügt“, wie einer der Hauptkritikpunkte Hartshornes lautet. „[T]he addition of ‚symbolic‘ seems of problematic value“ [S. 166]. Das hat Konsequenzen für die Wahrnehmung Gottes als lebendigen Gott: „This at least is clear: merely to say that something becomes and something does not, that we must admit ‚form and dynamics‘ (in Tillich's phrase), leaves it open what status is assigned to the *togetherness* of the two.“ [S. 169. Hervorhebung TR]. Zu Tillichs Systemkonzeption des „*Spannungsfeldes zwischen*“ S. 110ff.

wand des Synthetisierens“ in Anthropologie und Theologie hineintransportiert. Tillichs „indirekter Cartesianismus“ beraubt so realiter Anthropologie und Theologie ihrer Eigenständigkeit in der Konzeption der vieldimensionalen Anthropologie. Tillich entzieht seinem eigenen Verständnis des Menschen die Lebendigkeit und die konkrete Anwendungsbezogenheit.

B. Problemstellung:

Doctrine of Man als Träger des „indirekten Cartesianismus“

Um in der Einleitung in den Ersten Band der *Systematischen Theologie* abschließend Bilanz zu ziehen, fasst Tillich die Auseinandersetzung um den Absolutheitsanspruch der Doctrine of Man in drei apologetischen „Angriffssituationen“ (*attack*) zusammen [ST I, 72/58]. Die Angriffe spiegeln die drei Hauptkritikpunkte der „Feinde der systematischen Form“ wider [ST I, 71/58]. Die Feinde kritisieren, wie K. Hamiltons „Totalverwerfung“ verdeutlicht hatte [S. 62], in Tillichs einheitsgeführter Systematik die formal-inhaltliche Inkohärenz aufgrund der Verwechslung der systematisch-konstruktiven Form mit einem „deduktiv quasi-mathematischen System[]“ [ST III, 13/3]. Den terminus technicus der Doctrine of Man bietet Tillich in diesem Zusammenhang das erste Mal in der absoluten Formulierung – „the doctrine of man“ – dar [ST I, 72/58]. Die Anthropology bleibt hingegen ungenannt.⁴⁷ Der terminologische Gebrauch unterstreicht nochmals Tillichs Gewichtung der beiden anthropologischen Modelle [S. 30; 70].

Da die Doctrine of Man aus der Zentralposition heraus auf Anthropologie und Theologie einwirkt und sie dominiert, trifft sie die Kritik der „Gegner“ nun auch am direktesten. Auf diese wirkt das theologische System wie ein „Gefängnis“. Geist (*mind*) und Emotionen werden unterdrückt, die „schöpferische (*creative*) Kraft geistigen (*spiritual*) Lebens erstickt“, wie Tillich selbst aus der Sicht seiner Kritiker das Problem auf den Punkt bringt [ST I, 73/59]. Obwohl er gegen die rationalistische Verobjektivierung des Menschen in Wissenschaft und Praxis ankämpft, riskiert er durch seine zentralistische Konzeption der Doctrine of Man das innerste Zentrum derselben, und das heißt gerade den Menschen als lebendige Person in ihrer komplexen geistig-seelisch-leiblichen Einheit, aus dem Blick zu verlieren. Nicht die Gegner,

⁴⁷ Allerdings unterscheidet P. Tillich, ST I, 58/46 zwischen einer „theologischen“ und einer „modernen“ Lehre vom Menschen (*doctrine of man*). In letzterer werden menschlicher Geist (*spirit*) und göttlicher Geist (*Spirit*) als identisch erachtet, eine Position, der Tillich die zweistellig organisierte sog. theologische Lehre vom Menschen entgegensetzt. Für die Entfaltung der Doctrine of Man spielt die Unterscheidung jedoch keine weitere Rolle. Der Zusatz „theologisch“ bleibt unspezifisch und unkonkret. In ST I, 72/58 erwähnt Tillich außerdem in allgemeiner Weise die „Naturwissenschaften“.

sondern Tillich selbst ist es, der sich systemimmanent in Gestalt der *Doctrine of Man* „das Monstrum erschafft, das er bekämpft“.⁴⁸ Diesen Problembestand, den die Tillichforschung oft in eher abgeschwächter Form darlegt, gilt es nun ausführlich zu erörtern.

Wir diskutieren dazu die drei „Gefangenschaften“ der vieldimensionalen Anthropologie [S. 80-87]. Im Weiteren entfalten wir die Verwechselbarkeit von *Doctrine of Man* und Anthropology, das heißt die Problemstellung unserer Arbeit [S. 88-101], wobei wir unsere Kritik auf Tillichs „Cartesianischen Vernunftbegriff“ in der *Doctrine of Man* zuspitzen [S. 96].

I. „Das System scheint wie ein Gefängnis zu sein ...“: Die drei „Gefangenschaften“ der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs

„Die systematische Form ist häufig von drei Gesichtspunkten aus angegriffen worden. Der *erste Angriff* beruht auf einer *Verwechslung (confusion)* von ‚System‘ und ‚deduktivem System‘ [...]. Der *zweite Vorwurf* [...] besteht in der Behauptung, daß es sich weiterer Forschung verschließe [...]. Sie sollte unsere Haltung weder gegenüber [...] der Naturphilosophie (z.B. in der Lehre vom Menschen (*the doctrine of man*)) [...] noch gegenüber der systematischen Form [...] bestimmen [...]. Der *dritte Grund* [...] ist weitgehend gefühlsbedingt. Das System scheint wie ein Gefängnis zu sein“.⁴⁹

Wie ein „Gefängnis“ wirkt Tillichs theologisches System auf Kritikerinnen und Kritiker, die sich mit *Doctrine of Man* und vieldimensionaler Anthropologie auseinandersetzen. In dem Zitat referiert Tillich die Kritik, grenzt sich jedoch zugleich gegen die „Totalverwerfung“ seiner Konzeption ab. So fordert er in der Auseinandersetzung mit Kenneth Hamilton eine konstruktive, an einzelnen Elementen und übergreifenden Prinzipien ausgerichtete Analyse: „Die Betonung der systematischen Form bedeutet nicht, daß man den vorläufigen und keineswegs endgültigen Charakter eines speziellen Systems verneint. Neue organisierende Prinzipien tauchen auf, und vernachlässigte Elemente erlangen zentrale Bedeutung. Die Methode kann verfeinert oder völlig verändert werden, und das alles kann eine neue Konzeption des Ganzen zur Folge haben.“ [ST III, 14/3f.]. Die Kritik ist perspektivisch und problembezogen zu fassen.

Wir wollen bei der Erarbeitung der Problemstellung unserer Studie Tillichs konstruktiven Maßgaben folgen. Als Grundlage dient uns das vorausgehende Zitat mit den drei von Tillich aufgezeigten Kritikfeldern [ST I, 72/58f.]. Die Kritikfelder beziehen sich, *erstens*, auf die deduktive Arbeitsweise der *Doctrine of Man* [S. 81], *zweitens* auf die Einschränkung anthropologischer Beobachtung und Forschung [S. 83], *drittens* auf die Überhöhung der systema-

⁴⁸ Formulierung E. Gilson, *Etudes*, 163. Wir zitieren nach D. Perler, *Descartes*, 94. Hervorhebung TR.

⁴⁹ P. Tillich, ST I, 72/58f. Hervorhebung TR. Ders., *Vorlesungen I* (posthum 1971; engl. 1967; 1968), 18: „Ich habe gefunden, daß diejenigen, die die größten Bedenken gegen die systematische Form meiner Theologie äußern, zugleich die größte Ungeduld bekunden, wenn sie einen Widerspruch [...] finden. Aber wenn ich nun versuche, diese Lücke zu schließen, so halten sie das für einen hinterlistigen Versuch, sie einzufangen. Diese doppelte Reaktion ist verständlich, denn ein System wird etwas Schlimmeres als ein Gefängnis, wenn es als endgültige Antwort aufgefaßt wird“. Tillich stellt das Problem fest, bietet an dieser Stelle aber keine Lösung an.

tischen Theologie als Synthesewissenschaft [S. 85]. Auf diese Weise richten wir die Problemstellung auf die drei anthropologischen Kontexte der vieldimensionalen Anthropologie aus.

Dabei tragen wir im Speziellen der Tatsache Rechnung, dass die Problemstellung im Absolutheitsanspruch der Doctrine of Man ihre Wurzeln trägt: Mittels ihres Universalitätsanspruchs [S. 82; 165ff.] inkorporiert die Doctrine of Man ihr abstraktes Einheitsprinzip in den mathematisch-naturwissenschaftlichen und theologischen Kontext der vieldimensionalen Anthropologie hinein. Konstruktive, empirisch-induktive Abstraktion wird im Konglomerat dieser Einheit mechanisch und gegenstandslos. Die anthropologische Situationsgegebenheit wird schließlich theologisch überhöht und in ihrem Status quo kritiklos gerechtfertigt.

1. Keine differentia specifica zwischen Doctrine of Man und Anthropology

Im abstrakt-korrelativen theologischen Zirkel, in dem Tillich die Anthropology der Doctrine of Man zuordnet [S. 75], verschwindet die differentia specifica zwischen beiden anthropologischen Kontexten und ihren Prinzipien der Abstraktion und der Einheit [S. 22; 33]. Die vielgestaltige Unterschiedenheit zwischen ihnen wird homogenisiert. Am Ende hat die Anthropology ihre Autonomie verloren, ist nichts weiter als der „Nebeneingang“ in die „Festung“ der Doctrine of Man (im Exklusionsmodell) oder aber der „Platzhalter“ für „Beziehung“ in der als universal deklarierten Einheitsvision von Wissenschaft und Menschsein (im „Dialogmodell“). Dieser Prozess der abstrakten Homogenisierung hatte sich bereits im Marburger Vortrag im Konzept der Doctrine of Man als Wirklichkeitswissenschaft angebahnt.⁵⁰ Nun schreibt Tillich ihn systematisch-theologisch fest durch theologischen Zirkel und Korrelationsmethode.

Offensichtlich ist, dass das Zitat von den drei „Gefangenschaften“ der vieldimensionalen Anthropologie diese Kritik nur verdeckt einräumt [S. 80], so wie Tillich im gesamten Ersten Band der *Systematischen Theologie* seine Kritikerinnen und Kritiker nur indirekt zu Wort kommen lässt. Doch fällt auf, dass er im ersten Kritikfeld, auf das wir uns jetzt beziehen, den brisanten terminus technicus der „Verwechslung“ [S. 62; 94] erneut anführt: „Der erste Angriff beruht auf einer *Verwechslung (confusion)* von ‚System‘ und ‚deduktivem System‘.“ [ST I, 72/58; Hv.TR.]. Dabei können wir aufgrund der Argumentationsweise in diesem ersten Kritikfeld davon ausgehen, dass die genannten „Gegner“ unter verschiedenen Blickwinkeln *beide* Ausprägungen der Inkohärenz Tillichs theologischem System zurechnen [S. 63ff.].

Wir konzentrieren uns demgegenüber auf *einen* zentralen Aspekt, den wir im Folgenden erörtern: Tillichs Konzeption von Universalität [S. 74]. Sie liegt dem Absolutheitsanspruch der Doctrine of Man und ihrer abstrakt-korrelativen Einheitsvision zugrunde.

⁵⁰ P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“ (1952), *GW XIII*, 359-363. Vgl. besonders S. 30ff. im 1. Kapitel.

„Etwas, das rein abstrakt (*merely abstract*) ist, hat eine begrenzte Universalität, da es auf die Wirklichkeiten beschränkt ist, von denen es abstrahiert worden ist [...]. [*N*]ur, was die Kraft hat, alles Abstrakte darzustellen, ist absolut universal. Das führt zu einem Punkt, wo das absolut Konkrete [und Abstrakte] und das absolut Universale *identisch* sind. Und das ist der Punkt, an dem die christliche Theologie einsetzt“.⁵¹

Tillich stellt die „Abstraktion“, das heißt das methodische Prinzip der Anthropology, der „Universalität“ entgegen, welche sich im Einheitsprinzip der Doctrine of Man ausdrückt. Dabei fällt auf, dass er die Abstraktion nicht in ihrem Eigenwert und Eigenwirken wahrnimmt [S. 34], sondern von Anfang an nur in Bezug auf sowie aus dem Blickwinkel von Universalität und Einheit. Abstraktion ist hier „reine Abstraktion“ (*merely abstract*), ohne besondere Spezifika. Sie ist von der „einen universalen Wirklichkeit“ abstrahiert und kann somit nichts „Eigenes“ in das universale und bereits vollständig abgesteckte Beziehungsgeflecht der Doctrine of Man einbringen. Diese schließt folgerichtig den Prozess des Inkorporierens der Abstraktion ab. In dieser Funktion veredelt sie gleichsam die Einheit von Abstraktion und Einheit mit dem Hinweis auf den „existentiellen Charakter der christlichen Wahrheit“ [ST I, 72/58]. An dem Punkt, an dem die Einheit ihre Vollendung erreicht und die *differentia specifica* gegenüber der Abstraktion ihre Kraft verloren hat, kommt folglich die Theologie zur Sprache [S. 85].

Die *Systematische Theologie* will „keine vollständige“ Konzeption von Universalität darbieten [ST I, 27/19].⁵² Die in der Dialogfigur von *Um*-ständen und *Beziehungs-Punkt* vertretene Universalität [S. 73] würde Tillich wohl als „perspektivisch“ verstanden wissen wollen. Dies ist zumindest der in seiner Universalismuskonzeption benutzte Begriff: „Wenigstens in der Hinsicht ist das Ganze gegenüber dem Menschen *Eines*, daß es *perspektivisch auf uns bezogen* ist, wie diskontinuierlich es in sich auch sein mag.“ [ST I, 201/170; Hv.TR].

Auch hier ist das Gefälle von den Außenrändern, den „Umständen“, zum inneren Einheitspunkt deutlich, auf den hin sich die Außenränder trotz ihrer Andersheit und Heterogenität im Sinne der „*Uni-Versalität*“ zurückbeziehen *müssen*.⁵³ Die *Perspektive*, aus der heraus Tillich die Perspektivität proklamiert, ist somit wiederum die der *Doctrine of Man*. Daraus resultiert der abstrakte Gebrauch von Abstraktion *und* Einheit [ST I, 24/16]. Sie unterliegen *beide* dem Kohärenzzwang des Systems [S. 92ff.]. *Die faktische Verschiedenartigkeit zwischen den Modellen schwimmt und ist am Ende verschwunden* – oder hält sich „zumindest die Waage“, wie Tillich dem Problem beschwichtigend auszuweichen sucht [ST I, 73/59]. *Die*

⁵¹ Ders., ST I, 24/16. Hervorhebung und Textergänzung TR. Für den Begriff des „Konkreten“ führt Tillich in dem Zitatabschnitt dieselbe Auseinandersetzung durch. Kontext ist die Logos-Christologie. „Konkret“ verstehen wir im Gegensatz zu Tillich im direkten Sinn des emergenten „Zusammenwachsens“ der Elemente und Zusammenhänge. Dies erläutert Tillichs triadische Referenztheorie der „vieldimensionalen Einheit des Lebens“, vgl. S. 84; 111. Ders., *Berliner Vorlesungen III* (1951-1958), EGW XVI, 335-409 (Zweideutigkeit der Lebensprozesse).

⁵² Ders., ST I, 27/19: Aristoteles wie Leibniz versuchten, von „oben“ und von „unten“ gleichzeitig zu arbeiten.

⁵³ C. Keller, *Penelope*, 252. Fußnote 75: „Uni-versum, ‚in-Einem-kreisen‘, könnte am besten durch das Wort *Kosmos* ersetzt werden, das etymologisch eher auf Schönheit denn auf Einheit hinweist.“

Doctrine of Man führt sich selbst durch sich selbst ad absurdum, indem sie zwei verschiedenartige anthropologische Modelle der Form halber aneinander angleicht. Die folgenden zwei „Gefangenschaften“, die das Zitat benennt [S. 80], leiten sich aus diesem ersten Kritikpunkt ab. Das Einheitspostulat der *Doctrine of Man* reduziert Anthropology und Gotteslehre in unkonstruktiver Weise. Mensch und Gott werden ihrer Lebendigkeit „entledigt“.

2. „Erfahrung“ ohne detailgenaue empirische Beobachtung und Forschung

Im Ersten Band der *Systematischen Theologie* gelangt Tillich nicht über die kritisch-negative Bewertung der Anthropology hinaus.⁵⁴ Dabei böte ihm der empirisch-induktive Zugang zur Physik und naturwissenschaftlichen Forschung, den er im ersten und zweiten Kritikfeld anführt [ST I, 72/58f.], die Möglichkeit, das praktisch-empirische Wissen der Anthropology für einen konstruktiven Wissenschaftsbegriff und die innovative Sicht der lebendigen Person zu nutzen [S. 235ff.]. Wie Tillich in der Pneumatologie in der Personkonzeption des „proso-pon“ anhand von visuellen Metaphern und daraus resultierenden komplexen Theoriezugängen erkennt, umfasst das praktisch-empirische Wissen der Anthropology mehr als die mathematische sowie digitale Datenverarbeitung und Statistik, in denen man weitgehend deduktiv arbeitet [ibid.].⁵⁵ *Anthropology ist induktiv angewandte Wissenschaft.* Ihre praktisch-empirische Kompetenz speist sich aus der *wirklichkeitserschließenden detailgenauen Beobachtung* von Lebensprozessen und deren *empirisch-experimenteller Erforschung*, wie es der Erste Band in dem Paragraphen „Erfahrung und systematische Theologie“ ansatzweise darlegt [ST I, 55/44].

Sich die praktisch-empirische Kompetenz anthropologischer Forschung in Anthropologie und Theologie zunutze zu machen, bedeutet nicht, eine „empirische Theologie“ auf der Basis „reiner Erfahrung“ zu konstruieren, wie Tillich hervorhebt [ST I, 53/42]. Vieldimensionale Anthropologie schreibt nicht den abstrakten und indirekt doch religiös gefärbten Rationalismus und Fortschrittsglauben der Moderne fort [ST I, 12/5]. Sie stützt sich auf individuelle Beobachtung und Erfahrung, die in relevante übergreifende Zusammenhänge einzuordnen sie im Austausch mit „wahrheitssuchenden Forschungsgemeinschaften“ in der Lage ist:

„This initiative [of bottom up thinking] corresponds [...] to the scientifically fruitful initiative of modern thinking, one that *countered* the rationalism and intellectualism of the Middle Ages by pledging itself in a thoroughgoing fashion to *examination* and support derived through *observation*“.⁵⁶

⁵⁴ Wie bereits im Ansatz in P. Tillich, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“ (1952), *GW XIII*, 359-363.

⁵⁵ Das betont Tillich auch bei der Anwendung der Korrelationsmethode nicht klar genug: Ders., *ST I*, 74/60.

⁵⁶ M. Welker, „Christian Theology“, *Future*, 78. Hervorhebung TR. Vgl. J. Polkinghorne, *Faith*, 11; A. N. Whitehead, *Prozeß*, 34. J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 66f. über die Notwendigkeit der naturwissenschaftlichen Arbeit in der „Gemeinschaft von Wissenschaftlern“ und der theologischen in der „wahrheitssuchende[n] Gemeinschaft“. Diese verbinden die Beobachtung „von außen“ mit persönlichem Engagement (J. Polkinghorne).

Um die detailgenaue Beobachtung sowie empirisch-experimentelle Forschung und Erfahrung in die Doctrine of Man einzubringen, ist die Anthropology von ihrem Ansatz her als Einheit von Physik und Mathematik konzipiert [S. 27].⁵⁷ *Ihr Ausgangspunkt und Maßstab ist die empirisch-induktive Abstraktion* [S. 230ff.]. *Das „bottom-up thinking“ verbindet sie mit abstraktem „top-down thinking“, mit metaphysisch-deduktiver Abstraktion: „Die wahre Forschungsmethode (method of discovery) gleicht einer Flugbahn. Sie hebt ab (starts from) von der Grundlage einzelner Beobachtungen (particular observation), schwebt durch die dünne Luft phantasievoller Verallgemeinerungen und versenkt sich dann wieder in neue Beobachtungen (renewed observation), die durch rationale Interpretation geschärft sind.“*⁵⁸ Beide Formen der Abstraktion kann die Anthropology in die Doctrine of Man einbringen. Diese Erkenntnispotentiale der induktiv-deduktiven Anthropology nutzt Tillich jedoch an dieser Stelle nicht.

Tillich stellt vielmehr für die Doctrine of Man neben dem abstrakt-logischen Begriffsdenken auch die *existentielle praktische Erfahrung des Individuums* heraus [ST I, 51/40]. Erfahrung ist das Medium normativen Denkens in Doctrine of Man und Theologie. Indem Tillich jedoch empirisch-induktive Abstraktion und detailgenaues Beobachtungswissen aus der Erfahrung des „bottom-up“ zu scharf von der Selbsterkenntnis des Menschen *abtrennt*, wird aus der Erfahrung ein „schwache[s], lückenhafte[s], verzerrte[s] Medium“ [ST I, 65/52]. *Wider besseres Wissen ignoriert Tillich die Einsicht, dass das „Leben in seiner schöpferischen Dynamik und überwältigenden Fülle [...] nicht deduziert werden [kann]“* [ST II, 11/5; Hv. TR]. Erfahrung wird zum Sammelbecken unspezifischer, rein subjektiver Gefühlsäußerungen, obwohl Tillich als Lebenstheologe gerade einen subjektivistischen Erfahrungsbegriff zu vermeiden sucht. Er entzieht wider besseres Wissen seiner Anthropologie ihr eigenes lebendiges Fundament, und das heißt auch ihren Anspruch, Wirklichkeitswissenschaft zu sein [S. 36].

⁵⁷ Tillichs triadische – Bereiche (*realm*), Dimensionen (*dimension*) und Grade (*grades* und *degrees*) spannungsreich miteinander verbindende – Prozesstheorie basiert formal-strukturell auf der *Geometrie*, wobei er die räumliche Unanschaulichkeit der Bereiche, Dimensionen und Grade voraussetzt und dieselben metaphorisch-dynamisch transformiert [ST III, 22/12; 25/15]. Tillich erachtet das *Anorganische als den ersten und grundlegenden Bereich vieldimensionalen Lebens*. Er weist ihn der Physik und Chemie zu und lehnt dabei einen allgemeinen Begriff von „Natur“ ab, indem er zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos als speziellen Lebensdimensionen unterscheidet. Von der Theologie fordert er, die unermessliche „religiöse Bedeutung des Anorganischen“ zu untersuchen, da die „Theologie es bisher noch kaum beachtet hat“, so P. Tillich, ST III, 29/18. Vgl. K. Grau, „Power“, 166f. und P. Tillich, *Berliner Vorlesungen III* (1951-1958), EGW XVI, 338 („universal“).

⁵⁸ A. N. Whitehead, *Prozeß*, 34. Whitehead bezeichnet seinen Zugang als „synoptische[] Anschauungsweise“ [S. 35]. In Aufnahme Whiteheads J. Polkinghorne, *Faith*, 11: Das „bottom-up thinking“ ist der empirisch-induktive Ausgangspunkt konstruktiver erfahrungsgebundener Naturwissenschaft, sukzessive angereichert durch abstraktes „top-down thinking“. Hierzu im Weiteren J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 65 zum „hermeneutischen Zirkel“ von Naturwissenschaft und Theologie, der Interpretation, Erfahrung, Beobachtung und persönliches Engagement wechselseitig verbindet, wobei die Korrelation dynamischer Art ist: „Wer verstehen will, muss sich zunächst einem bestimmten (später durchaus korrigierbaren) Anfangsglauben verpflichten; der Glaube wird gestärkt durch das Verstehen, das durch diesen Glauben überhaupt erst möglich wird.“ (J. Polkinghorne).

3. Theologische Überhöhung der anthropologischen Situationsbestimmung

Die Verwerfung des Systems als eines „Gefängnis[ses]“ [S. 80] führt Tillich im dritten Kritikfeld an, in dem er die Theologie evaluiert [ST I, 73/59]. Zu seiner Verteidigung rekurriert er auf die „theologischen Schulen des 19. Jahrhunderts“ sowie der Gegenwart und stellt heraus, dass die Geschichte des theologischen Denkens immer eine „Geschichte der großen Systeme“ gewesen sei. Jedoch bleibt Tillichs Argumentation auch an dieser Stelle allgemein. Dass sein *theologisches* System speziell aufgrund seines *theologischen* Charakters als *Gefängnis* wirkt, lässt auf eine breite Ablehnung schließen. „Das System scheint wie ein Gefängnis zu sein, in dem die schöpferische Kraft geistigen Lebens erstickt.“ [ibid.]. Die ablehnende Haltung der Gegner greift Tillich auch in der Einleitung in den Zweiten Band der *Systematischen Theologie* auf. Dort heißt es im Zuge der angekündigten Neuformulierung, dass „[v]or allem [...] die Lehre von Gott“ Kritik hervorgerufen habe [ST II, 11/5]. Die Kritikerinnen und Kritiker spitzen folglich ihre Kritik auf die Theologizität der Anthropologie Tillichs zu [S. 89].

Dabei schwingt in dem *architektonisch* konnotierten Begriff des *Gefängnisses* [S. 80] eine doppelte Vorstellung mit: einerseits Enge und Eingeschlossenheit, ein „geistiges Ersticken“ [ST I, 73/59]; andererseits das Gefühl, einer den Menschen beherrschenden Übermacht, Gott als dem ganz Anderen, dem Sein-Selbst, ausgeliefert zu sein [ST II, 12/6].⁵⁹ Der Begriff des Gefängnisses schließt sich so an die abstrakte Vermittlungsfigur des theologischen Zirkels (*circle*) an, da beide stringente Geschlossenheit vermitteln [ST I, 73/59]. Zugleich bekräftigt und verfestigt der Bildgehalt des Begriffs die Zirkularität in der Vermittlungsfigur.

In der Einleitung in den Ersten Band der *Systematischen Theologie* bezeichnet Tillich die beiden „formalen Kriterien“ seiner Theologie als die zwei methodischen „Wächter“ an der Grenze zur Erfahrung des göttlichen Unbedingten [ST I, 19/11]. Auch die Wächtermetapher gehört dem *architektonischen Metaphernkomplex* an, da Wächter üblicherweise ein Gebäude oder eine Gebäudeanlage bewachen.⁶⁰ Die durch die „Wächter“ methodisch begrenzte und zugleich zugänglich gemachte Erfahrung des Unbedingten beschreibt Tillich wie folgt:

„Das, was uns unbedingt angeht, ist von allen zufälligen Bedingungen der menschlichen Existenz unabhängig (*The ultimate concern is unconditional*). Es ist total (*The unconditional concern is total*) [...]. Was uns unbedingt angeht, läßt keinen Augenblick der Gleichgültigkeit und des Vergessens zu [...]. Das Unbedingte ist kein ‚höchstes Ding‘, das wir in unverbindlicher Objektivität erörtern könnten. Es ist der

⁵⁹ Tillich Anliegen ist es, trotz aller (von ihm veranschlagten) Erfahrungsbezogenheit der Theologie die Majestät und Würde des transzendenten Gottes sicherzustellen. Zur theologischen Diskussion J. Bauke-Ruegg, *Allmacht*, 489ff. Bauke-Ruegg stellt Trost und Gewissheit als zentrale Botschaft in der Rede vom allmächtigen Gott heraus.

⁶⁰ P. Tillich, *ST I*, 319/278. Hervorhebung TR: „Und in der Gewißheit des *allgegenwärtigen* Gottes sind wir immer im *Heiligtum*.“ Ders., „Kairos und Logos“ (1926), *GW IV*, 73-76. Hervorhebung TR: Der Wächter weist auf das *Heiligtum* hin, das er bewacht. Sein Standpunkt ist der „Wächterstandpunkt“. Ders., *ST I*, 264/227 erfasst den Wächter demgegenüber formal-theologisch als „protestantische[s] Prinzip“.

Gegenstand völliger Hingabe (*surrender*), der auch die Aufgabe (*surrender*) unserer Subjektivität fordert (*while we look at it*) [...]. Aus diesem Grund haben wir [...] von unbedingtem und totalem Betroffensein gesprochen (*unconditional ... concern*).⁶¹

Tillich bestimmt in dem Zitat den „Gegenstand“ der Theologie als das, was „von allen *zufälligen* Bedingungen der menschlichen Existenz *unabhängig*“ ist und zugleich in *totaler* Weise unser *gesamtes* Selbst und unsere *gesamte* Welterkenntnis ausfüllt. Der Gegenstand der Theologie – das „Unbedingte“ (the *unconditioned*) – lässt sich demzufolge in *doppelter Weise* festmachen: In *kritischer* Hinsicht ist er alles, was „*unconditional*“ ist (unabhängig von allen Zufälligkeiten gelebter Existenz), in *positiver* Hinsicht alles, was die menschliche Existenz in ihrer Gesamtheit *überbietet* [*ST I*, 19/12; Hv.TR]. Das klingt abstrakt und unverbindlich, da die Erfahrung des göttlichen Unbedingten lediglich in „formaler Weise“ betreffend [*ibid.*].

Doch verbirgt sich hinter der „formalen Unscheinbarkeit“ der Tillichschen Konzeption ein Verständnis Gottes und des Menschen, das problematisch ist. Dies tritt deutlich hervor, sobald wir die Doppelaussage im Kontext des Dialogmodells [S. 73] und dessen existentialistischer Leitdifferenz von „Umständen“ (*conditions*) und Einheits-Punkt, das heißt der Doctrine of Man im Gegenüber zur Anthropology, kritisch in den Blick nehmen [*ST I*, 7/3f.].

Nehmen wir Tillichs Zuordnung von Anthropology und Doctrine of Man im Dialogmodell *theologisch* ernst, folgt daraus für die Bestimmung des „Unbedingten“ (the *unconditioned*), das heißt des Gottesbegriffs: *das Unbedingte ist einerseits der Anthropology, andererseits der Doctrine of Man entgegengesetzt, indem es beide mit ihren jeweiligen Bestimmungen der menschlichen Existenz theologisch überschreitet und überbietet*. So überschreitet das Unbedingte durch sein „*unbedingtes*“ Wesen (the *unconditioned*) die Anthropology als „*conditions*“. Zugleich überhöht es die Doctrine of Man in ihrem *Totalanspruch* auf die Existenz [S. xIII], indem es den Menschen in seinem Subjekt-Sein in totaler Weise fordert und ihn mit dem „*metaphysische[n] Schock*“ des Nichtseins konfrontiert [*ST I*, 21/14; 193/163].

Was folgt aus dieser systematisch-theologischen Gegenstandsbestimmung *anthropologisch* für die Verhältnisbestimmung von Doctrine of Man und Anthropology? Tillichs Beschreibung der Erfahrung des Unbedingten [*ST I*, 19/12] folgt terminologisch und konzeptionell den Maßgaben des Dialogmodells und schreibt sie auf die Weise theologisch fest. Auch das Exklusionsmodell fließt in die Bestimmung mit ein [S. 67], da, wie herausgestellt, die Wächtermetapher den architektonischen Metaphernkomplex aktiviert und sich somit an die Metapher des „Zugangs“ anschließt [*ST I*, 197/167f.]. Indem Tillich somit die anthropologische Situationsbeschreibung beider Modelle voraussetzt und durch seinen Gottesbegriff überschreitet und überbietet, *riskiert* er in der Personkonzeption die *Umkehrung von Mensch und*

⁶¹ Ders., *ST I*, 19/12. Das Englische enthält den Textüberschuss „while we look at it“.

Gott, gleichsam in Form eines Wechselspiels von „conditions“ und „unconditional“ beziehungsweise von totaler Hingabe des Menschen und dem göttlichen Unbedingtem [ST I, 19/12].

Es wäre zu einfach argumentiert, Tillich mit Verweis auf die erörterten Textabschnitte auf diese „Umkehrung“ festzulegen. Das Problem muss theologisch anhand der relevanten *Einzelfragen* [S. 88ff.] aus der Pneumatologie und Konzeption der lebendigen Person erörtert werden. Dass „das Unbedingte [...] kein ‚höchstes Ding‘ [ist], das wir in unverbindlicher Objektivität erörtern könnten“, soll im vorliegenden Kontext daher als *Schutzformulierung* für die Theologie verstanden werden [ST I, 19/12]. Zugleich aber bleibt die *Warnung* bestehen: Wird die Differenz zwischen Gott und Mensch und damit *Gottes Transzendenz* nivelliert, fehlt dem Menschen die *Freiheit*, sich geistig (*mind*), seelisch und leiblich als lebendige Person zu entfalten [ST I, 239/205]. Im „Angesicht“ der unbedingten Totalität Gottes („while we look at it“), vor der es „kein Ausweichen“ gibt, bleibt dem Menschen nur totaler Gehorsam, totale Hingabe und Angst vor dem ständig drohenden Vernichtungsschlag aus dem Nichtsein, da Gott jeden „Augenblick der Gleichgültigkeit und des Vergessens“ ahndet [ST I, 19/12].

Eine Theologie mit autoritärem Gottesbild und deterministischer Sicht der individuellen Person wäre in der Tat ein „Gefängnis“ [ST I, 73/59]. *Sie schriebe die Phänomene des Verfalls fort, die sie zugleich beklagt und zu überwinden behauptet*: dass sich der Mensch einen Gott ersinnt, der Geist, Emotionen und die „schöpferische (*creative*) Kraft geistigen (*spiritual*) Lebens erstickt“ [ST I, 73/59].⁶² Tillich würde die Gottesidee dazu „missbrauchen“, Schwächen und Widersprüche in seiner Personkonzeption zu verdecken und die reale Vieldimensionalität in der lebendigen Person zu verschleiern. Der Anthropozentrismus und Universalanspruch der Doctrine of Man wären auf dem Weg autoritär-theologisch abgesichert.⁶³

Doch stellt eine „Totalverwerfung“ im Stil K. Hamiltons keine brauchbare Lösung dar [S. 64]. Vielmehr soll ein Maßstab der Kritik gelten, wie ihn einer der größten Kritiker Tillichs – Karl Barth 1963 in einem „Introductory Report“ – charmant und scharfsinnig zugleich vorbringt [S. 88]: „Throughout this book it is evident that while the author reacts to the thought of Tillich with reservations and objections, he never simply rejects him [...]. Tillich has been afforded such an interest in the Germany of the second postwar period as to constitute for him something like a ‚second spring‘ (or should one call it an ‚Indian summer‘?).“⁶⁴

⁶² Formulierung im Anschluss an M. Welker, *Kurs*, 8. Zur hier kritisierten Konzeption des Dualismus, den das Einheitsprinzip zu überdecken sucht, vgl. E. Gilson, *Etudes*, 163 respektive D. Perler, *Descartes*, 94.

⁶³ S. 74ff. in diesem Kapitel. Zur Erläuterung M. Welker, „Subjectivist ‚Faith‘ as a Religious Trap“, *Having*, 126: „[It is] extremely difficult to distinguish this empty inner certainty of a ‚Wholly Other‘ from a very simple and basic form of ‚pure‘ human self-reference that had come to terms with its inner structure: namely, *that all self-reference has to include some element of difference if it wants to reach the level of experiencing ‚certainty‘.*“

⁶⁴ K. Barth, „An Introductory Report by Karl Barth“, 11; 14f. Vorwort in A. J. McKelway, *Theology*, 11-15. Wir entfalten die Kritik im Anschluss an M. Welker, „Subjectivist ‚Faith‘ as a Religious Trap“, *Having*, 126; 134ff.

II. Ertrag: Verwechslung oder Verwechselbarkeit von Doctrine of Man und Anthropology im Ersten Band der Systematischen Theologie?

1. Karl Barths Kritik des „indirekten Cartesianismus“, auf Tillich angewandt

„Is man with his philosophical questions, for Tillich, *not more than simply the beginning point* of the development of this whole method of correlation? Is he not, in that he himself knows which questions to ask, anticipating their correctness, and therefore already in possession of the answers and their consequences? Should not the *theological* answers be considered as more fundamental than the philosophical questions and as essentially superior to them? If they were so considered, then the question and answer would proceed, not from a philosophically understood subject to a ‘divine’ object, but rather [...] *from Spirit to life, and from the Kingdom of God to history.*“⁶⁵

Welcher anthropologischen „Situation“ soll die systematische Theologie den Raum eröffnen? Für Tillich ist es der Mensch in seiner Existenz, der theologisch wie anthropologisch den zentralen Bezugspunkt für die Situationsbestimmung bildet. So stellt es Karl Barth in seinem „Introductory Report“ heraus. Tillichs systematische Theologie ist in ihrer Grundausrichtung anthropozentrisch. Der in der Existenz stehende Mensch, wie ihn die Doctrine of Man vermittelt, ist für ihn ein „universales Konzept“ [S. 82]. Als Hauptgegenstand der Doctrine of Man konstituiert der autonome Mensch den innersten Bezugspunkt für Anthropologie, Ontologie und Theologie [ST I, 197/167f.]. In der Korrelationsmethode stellt er folgerichtig nicht nur den Ausgangspunkt, sondern zugleich auch Mitte und Ziel der theologischen Botschaft dar, wie Barth kritisch zu bedenken gibt.⁶⁶ Auch wenn das Verhältnis zwischen den drei anthropologischen Kontexten im Detail komplexer ausgestaltet ist, als es Barths Bericht zum Ausdruck bringt, stellt er doch wesentliche Grundzüge heraus, die in allen drei „Gefangenschaften“ der vieldimensionalen Anthropologie auch Gegenstand unserer Kritik an Tillich sind [S. 80-87].

Barth greift in seinem „Introductory Report“ auf die von ihm 1932 im Ersten Band der *Kirchlichen Dogmatik* entwickelte Kritikfigur des „indirekten Cartesianismus“ zurück.⁶⁷ Er grenzt diesen „indirekten“ von einem „direkten Cartesianismus“ ab. Im direkten Cartesianis-

sowie J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 49: „Manche Theologen haben den Glauben [...] ein ‚Dasein begründendes Vertrauen‘ genannt, freilich mit dem Schönheitsfehler, dass aufgrund dieser Formel sehr leicht das menschliche Vertrauen als das Dasein begründend angesehen werden kann. Der Glaube an Gott wird dann leicht zu einem Glauben an den Glauben.“ (M. Welker). Aufgrund dieser Kritik ist es schwierig, den Glaubensbegriff für Tillichs Anthropologie überhaupt zu veranschlagen. Allerdings bietet Tillichs Pneumatologie konstruktive Ansätze. Der Begriff der lebendigen Person konstituiert sich durch den Glauben an den lebendigen Gott im Licht der kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Differenz, die den Glauben gestaltet und bereichert [S. 148; 251f.].⁶⁵ K. Barth, „An Introductory Report by Karl Barth“, 13. Hervorhebung TR. Vorwort in A. J. McKelway, *Theology*, 11-15. Zur Diskussion vgl. G. F. Thomas, „The Method and Structure of Tillich’s Theology“, *Theology*, 89: „[T]here is a danger that [Tillich’s] theology will become anthropocentric“.

⁶⁶ Zur Diskussion im Weiteren L. Wilkens, „Barth und Tillich 1923“, *Theologie*, 97-106 sowie insbesondere P. Gallus, *Mensch*, 565-574: Barths und Tillichs Glaubensbegriff im inhaltlich-theologischen Vergleich.

⁶⁷ K. Barth, *Dogmatik I/1*, 223. Hervorhebung TR. K. Barth, *a.a.O.*, 35: „[D]ie Antwort der *modernistischen* Dogmatik [...] ist diese: Kirche und Glaube wollen als Glied eines größeren Seinszusammenhangs [...] verstanden werden [...]. Dieser Problemzusammenhang ist aber der einer Ontologie und das muß seit Descartes bedeuten: eines umfassend explizierten Selbstverständnisses des menschlichen Daseins“. Ders., *a.a.O.*, 220: der sog. direkte Cartesianismus im Anschluss an L. Feuerbach.

mus, den Barth Ludwig Feuerbach zuschreibt, macht die Theologie „das menschliche Subjekt zum Schöpfer seiner Bestimmtheit durch Gott“. Es erfolgt die unmittelbare Gleichsetzung von Gott und Mensch, welche die Theologie in ihrer Gesamtheit konsequent durchzieht. Anders der indirekte Cartesianismus mit seiner sog. theozentrischen Theologie: Er weißt um die Gefahren des direkten Cartesianismus, welche in der Überhöhung und Vergottung des sündigen und sterblichen Menschen liegen. Er sucht diese zu umgehen, indem er den „Kreis“, das heißt die Identität von Gott und Mensch im direkten Cartesianismus, zur „Ellipse“ auszieht, „deren einer, und zwar der uns nächstliegende Pol, Gott gegenüber, der erfahrene Mensch ist“.⁶⁸

Der Übergang vom Kreis zur Ellipse, den auch Tillich in seiner *Systematischen Theologie* propagiert [ST II, 21/14], führt über den direkten Cartesianismus hinaus, indem er die unmittelbare Identität von Gott und Mensch in eine korrelative Verhältnisbestimmung überführt, in der sich der Mensch im Gegenüber zu Gott und in Beziehung zur Welt befindet. *Das Überwinden des Anthropozentrismus respektive Cartesianismus erfolgt jedoch halbherzig und uneindeutig.* „Man fängt scheinbar gar nicht cartesianisch an, aber man fährt dann doch offenkundig cartesianisch weiter [...]. Es hat eine ‚Konjunktion‘, eine ‚Synthese‘ stattgefunden.“ *Im indirekten Cartesianismus versteckt sich der Mensch gleichsam hinter dem Schutzschild der göttlichen Theozentrik. Faktisch wird der autonome Mensch erneut zum Kriterium und Maß der Aussagen über Gott, denn Seinshingabe vor Gott und menschliche Freiheit, Botschaft und Situation korrelieren.*⁶⁹ *Der Cartesianismus ist nur scheinbar überwunden. Er lebt in indirekter, verdeckter und verschleierter Form theologisch fort und mit ihm der Anthropozentrismus, den Theologie und Anthropologie faktisch zu überwinden beabsichtigten.* Diese Kritik greift Barth Tillich gegenüber im „Introductory Report“ von 1963 erneut auf [S. 88].

Anders als die Beiträge von David E. Roberts [S. 58] und Kenneth Hamilton [S. 60], die eher Einzelaspekte in Tillichs Anthropologie kritisch hervorheben, können wir mit Hilfe von Barths Kritik die drei „Gefangenschaften“ der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs nun tiefergehender beleuchten und abschließend auf den Punkt bringen. Dass sich Tillich in Gestalt der rationalistischen Doctrine of Man „das Monstrum erschafft, das er bekämpft“, lässt sich als die zu bearbeitende Problemstellung der vorliegenden Arbeit vor diesem Hintergrund plausibilisieren.⁷⁰ Barth legt offen, dass in Tillichs systematischer Theologie der vernunftbegabte autonome Mensch das Kriterium und Maß der Aussagen über Gott ist. „[T]he

⁶⁸ *Ibid.*, 222. Tillich wird hier nicht erwähnt, wohl aber im Vorausgehenden, vgl. 76; 142; 191.

⁶⁹ *Ibid.*, 221.

⁷⁰ E. Gilson, *Etudes*, 163; D. Perler, *Descartes*, 94. Vgl. M. Frank, „Zwei Jahrhunderte Rationalitäts-Kritik und ihre ‚postmoderne‘ Überbietung“, *Vernunft*, 99: „Heute [...] ist das aus der Perspektive des 17. und 18. Jahrhunderts Unglaubliche eingetreten, daß ‚die Vernunft‘, die Rationalität selbst [...] vor Gericht geschleppt werden [...]. Die Rationalität nach ihrer Legitimität befragen heißt nichts Geringeres als diejenige Instanz, in deren Namen bislang Legitimität zuerkannt wurde, selbst als etwas der Legitimität Bedürftiges unter Verdacht stellen.“

word ‚systematic‘ for Tillich designates a science given to a conceptual (semantic), logical, and methodological *rationality* which deals with *man’s ultimate concern*“.⁷¹ Aus der Korrelation von Mensch und Gott folgt – wie wir in Orientierung an Barth in den drei „Gefangenschaften“ vorausgehend aufgezeigt hatten – eine anthropologische Situationsbestimmung, deren zentraler Bezugspunkt der vernunftbegabte Mensch in der Existenz darstellt und die, *erstens*, im Anthropozentrismus der Doctrine of Man, *zweitens*, in der abstrakten Vereinheitlichung und Abwertung der Anthropology und, *drittens*, in einem autoritären Gottesverständnis exemplarisch und doch auch in einem umfassenden Sinn theologisch Gestalt gewinnt.

Da Tillich in allen Kritikfeldern, aus denen sich die drei Gefangenschaften der vieldimensionalen Anthropologie herausbilden [ST I, 72/58f.], den Absolutheitsanspruch der Doctrine of Man bei *gleichzeitiger* Versicherung des Eigenrechts, des Eigenbeitrags und der Wissenschaftsautonomie von Naturwissenschaften und Mathematik [S. 73] gegen die Anthropology ausspielt, legt es sich nahe anzunehmen, *dass Tillich tatsächlich beständig Doctrine of Man und Anthropology verwechselt und gegeneinander austauscht*. Durch die Verwechslung entsteht eine Form der Doctrine of Man, die faktisch keinen Erkenntnismehrwert für die anthropologische Situationsbestimmung bietet. Ihren Rationalismus muss er als *abstrakt* ablehnen und *zugleich*, allem besseren Wissen zum Trotz, bejahen und durch seine Theologie hindurch stringent praktizieren. Der Rationalismus sichert den Absolutheitsanspruch der Doctrine of Man gegenüber der Anthropology ab und garantiert so die weitestgehende Kohärenz des Systems. *Ist das anthropologische Modell der Doctrine of Man ein Träger des indirekten Cartesianismus? Verwechselt Tillich Doctrine of Man und Anthropology? Verwechselt er folglich die beiden anthropologischen Modelle, die er doch einander zuzuordnen sucht, um das Dasein des Menschen und seine Existenz vor Gott zu reflektieren [ST I, 199/168f.]? Tillich hätte gegen diese Kritik protestiert! Doch kraft welcher Argumente?*⁷²

2. „Bauen blieb meine Leidenschaft ...“: Tillichs anthropologische Systematik der Extreme und die transformative Kraft seiner metaphorischen Theologie

„In meiner Jugend wollte ich Architekt werden, und erst am Ende meines 20. Lebensjahres siegte der andere Wunsch, nämlich Theologe und Philosoph zu werden [...]. *Denn das Bauen blieb meine Leidenschaft, sowohl in Stein als auch in Gedanken, und wie die Beziehung der mittelalterlichen Kathedralen zu dem scholastischen System zeigt, liegen diese zwei Wege nicht weit voneinander entfernt*. Beide sind Ausdrucksformen für den Sinn des Lebens als ganzem. Meine Liebe zur Architektur ließ nie nach.

⁷¹ K. Barth, „An Introductory Report by Karl Barth“, 12. Vorwort in A. J. McKelway, *Theology*, 11-15.

⁷² Im Ersten Band der *Systematischen Theologie* gehört die systemimmanente Inkohärenz für Tillich in den Bereich der Kritik an anderen Theologinnen und Theologen. Sie impliziert keine kritische Eigenwahrnehmung. In der Pneumatologie ändert sich dies. Die prosopon-Konzeption eröffnet Tillich neue Gestaltungsfreiräume, was zugleich bedeutet, dass er von der persona-Konzeption *selbstkritisch* Abstand nimmt: Kapitel 3, S. 213ff.

Bedeutende Bauwerke erregten meine Bewunderung, *und ich nahm jede Gelegenheit wahr, sie persönlich kennenzulernen*. Immer, wenn ich von solch vollkommener Architektur umgeben war, hatte ich ein Gefühl innerer Befriedigung.⁷³

Das Zitat entstammt einem autobiographischen Bericht, mit dem Tillich 1965, in seinem letzten Lebensjahr, einen mit „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ überschriebenen Vortrag vor der National Conference on Church Architecture in Chicago eröffnet. Tillich vergleicht hier rückblickend das „Erbauen“ seiner Theologie mit der Tätigkeit eines Architekten. *Aus Eisen, Stein und Glas beziehungsweise in Begriffen, Sätzen und Bildern errichtet er sein theologisches System wie eine mittelalterliche Kathedrale*. Lebenslang fühlt sich Tillich, wie er fortfährt zu schreiben, von der Liebe zur Architektur und zu bedeutenden mittelalterlichen Sakralbauten ergriffen. Das Bauen, in Stein wie im theologischen Denken, bleibt seine Leidenschaft und schenkt ihm ein Gefühl innerer Befriedigung.

Die mittelalterliche Kathedrale, die Tillich errichten möchte, gleicht in der Theologie dem scholastischen System, wie der Bericht hervorhebt. Die literarische Form des scholastischen Systems ist die Summa. Im Ersten Band der *Systematischen Theologie* beschließt Tillich die Zusammenfassung der drei „Gefangenschaften“ der vieldimensionalen Anthropologie [S. 80], die wir im Vorausgehenden kritisch erörtert hatten, mit einer „Diskussion über den systematischen Charakter der systematischen Theologie und ihrer methodischen Rationalität“ [ST I, 73/59]. Im Mittelalter arbeitete die Theologie beinahe durchgängig mithilfe der systematischen Form der Summa, wie Tillich ausführt. In der Gegenwart ist dies „angesichts des Chaos unseres geistigen Lebens“ schwierig geworden [S. 104]. Die Summa in ihrer klassischen Gestalt lässt sich nicht mehr verwirklichen. Widerstand und Misstrauen gegenüber der abstrakt-deduktiven Arbeitsweise der Scholastik sind zu stark. In Form der „systematischen Theologie“ soll daher ein Mittelweg zwischen Summa und Essay beschritten werden [ibid.]. Auch wenn Tillich objektiv klar ist, dass die Summa für die neuzeitliche Theologie nicht die angemessene Form sein kann, bedauert er doch, dass dies so ist. Gezwungenermaßen wendet er sich von der Summa ab, um dem geistigen Chaos der Gegenwart entgegenzuwirken, aber nicht aus vollem Herzen. Vom „theologischen Traum“ der mittelalterlichen Kathedrale und einer universalen Philosophie und Theologie Abschied zu nehmen, fällt ihm schwer.

Indem wir im Vorausgehenden die Problemstellung dieser Studie erarbeiteten, konnten wir deutlich machen, warum Tillich wider besseren Wissens und die Bedenken seiner Kritiker weitgehend ignorierend an dem Ideal der „mittelalterlichen Kathedrale“ festhält und für eine streng formale Rationalität eintritt, wie sie die Doctrine of Man durch das anthropologische

⁷³ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 444. Hervorhebung TR. Tillich bezeichnet seine Darlegung zu Beginn als „autobiographischen Bericht[]“, vgl. 444.

Prinzip der Einheit ausübt. *In Form der Doctrine of Man vertritt Tillich eine methodische Rationalität und anthropologische Systematik der Extreme.* In einer Zeit, in der die Grundfesten des geistigen Lebens brüchig sind, wanken und der Mensch sich als „unbehaust“ erfährt [S. 39ff.], zeigt Tillich ein *starkes Ordnungsbedürfnis*. Er will die faktische Mannigfaltigkeit an geistigen Phänomenen, individuellen wie sozialen Lebensformen durch ein *stringent und umfassend ausgeprägtes Prinzip der Einheit koordinieren und unter Kontrolle halten*.

Die sog. *Kategorie der Einheit* korreliert daher neben der Kategorie der Mannigfaltigkeit mit der ontologischen *Grundstruktur* von Individualisation und Partizipation [ST I, 196/166], welche, wie im Weiteren zu erörtern sein wird, die Personkonzeption der „persona“ in ein rationalistisches Beziehungsgefüge einstellt [S. 161ff.]. In der *Doctrine of Man* erfüllt sich für Tillich im Kleinen, in einem anthropologischen Modell und Kontext, der „Traum“ von Summa und mittelalterlicher Kathedrale. *Die Sorge, ihn dem „Chaos“ der Gegenwart opfern zu müssen, treibt ihn zu extremen Denkmöglichkeiten, die er auch auf die Gefahr hin, die Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit in seiner Anthropologie zu verlieren, durchsetzt [ibid.].*⁷⁴

Blicken wir zurück auf den autobiographischen Bericht [S. 90]. In ihm identifiziert Tillich seine Theologie mit dem mittelalterlichen Denksystem der Scholastik: „Denn das Bauen blieb meine Leidenschaft, sowohl in Stein als auch in Gedanken, und wie die Beziehung der mittelalterlichen Kathedralen zu dem scholastischen System zeigt, liegen diese zwei Wege nicht weit voneinander entfernt.“⁷⁵ Beide Denksysteme, systematische Theologie und Summa, bringen, so Tillich, den Sinn des Lebens als ganzem zum Ausdruck. Neben dem Gefühl, nach außen und nach innen hin in der „Trutzburg“ der mittelalterlichen Kathedrale „Zuflucht zu finden“, stellt sich bei Tillich jedoch noch ein zweites Gefühl ein. Es ist für ihn ein emotionales, sinnliches Erlebnis, die mittelalterliche Kathedrale zu *betreten*, sie von *innen* zu betrachten und sich von ihrer „mystischen Aura“ und „vollkommene[n] Architektur“ in den Bann ziehen zu lassen [S. 130]. Teil dieses Erlebnisses ist es nun, dass sich Tillich den inneren Sakralraum der mittelalterlichen Kathedrale Schritt für Schritt und Besuch um Besuch *in der Betrachtung erschließt*, er ihn „*persönlich kennenlernen[t]*“. Aus der Leidenschaft für das Bauen heraus, die Tillich, ein „phantasiebegabtes Kind“, von klein auf empfindet, drängt es ihn nun,

⁷⁴ Zur aktuellen philosophietheoretischen Einordnung der Tillichschen Seinsontologie B. Wald, *Substantialität*, 9; 12. Hervorhebung TR: „Neuzeitliche Theorien der Person gehen zumeist von *Personmerkmalen* aus, die unmittelbar aus der Selbsterfahrung und der gegenseitigen Anerkennung gewonnen sind. *Weitergehende* seinsphilosophische Begründungen menschlicher Personalität gelten als unausweisbar und als kategorial verfehlt. Als Konsequenz aus dem Metaphysikverzicht werden dann die Identität von Personen in der Zeit wie auch die Identität von Menschen und Personsein zum Problem – oder aber heute zu einer erwünschten Option in der bioethischen Diskussion [...]. *Zu zeigen [...], weshalb Menschen als Menschen Personen sind, [ist] die wichtigste Implikation eines recht verstandenen Begriffs der Substanz.*“

⁷⁵ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 444. Im Weiteren 444. Hervorhebung TR. Wir vertiefen Tillichs Bericht auf S. 130; 147; 155ff.

den Sinngehalt des scholastisch-sakralen Systems nicht mehr nur andächtig empfangend zu bestaunen. *Er öffnet sich einem neuen aktiven und kreativen geistlichen Erfahrungsprozess.* Diese Entdeckung führt ihn, so der autobiographische Bericht, zu einem *außergewöhnlichen visuellen Erlebnis*: Vermittelt durch einen Freund öffnen sich Tillichs „Augen für den Glanz der Malerei“. *Er entdeckt die expressive geistliche Kraft moderner visueller Bildkunst.*⁷⁶

Bereits von Jugend an empfindet Tillich eine „Kunstsehnsucht“, die durch das elterliche Erziehungsangebot nicht gestillt werden kann.⁷⁷ „Neben der Musik war das Wort, vor allem das biblische Wort, bedeutsam. Wenn auch die bildenden Künste nicht abgelehnt wurden, so wurden sie doch arg vernachlässigt, und man betrachtete sie mit einem gewissen Mißtrauen, und soweit ich mich erinnere, geschah das besonders dann, wenn meine Schwester und ich nach den Sonntagsgottesdiensten, denen mein Vater vorstand, regelmäßig die Berliner Museen besuchten.“⁷⁸ Während Tillich in einem durch theologische Tradition und mittelalterliche Architektur reich geprägten Umfeld wie selbstverständlich aufwächst, muss er sich den Zugang zur visuellen Kunst eigenständig gegen den strengen Willen seines Vaters erschließen.

Expressive visuelle Kunst wird für Tillich zum Gestaltungsmedium geistiger und geistlicher Freiheit. Während die mittelalterlichen Kathedralen architektonische Sinnbilder für die scholastische Summa sind, indem sie Festigkeit und Sinnstiftung vermitteln („den Sinn des Lebens als ganzem“), eröffnet ihm die Bildkunst tiefere Dimensionen geistigen und geistlichen Erlebens seiner selbst sowie des Glaubens. In der künstlerischen Anschauung widerfährt Tillich „ein ekstatisches Gefühl von offenbarem Charakter“.⁷⁹ Visuelle Betrachtung und

⁷⁶ Ders., „Autobiographische Betrachtungen“ (1952), *GW XII*, 61. Im Erlebnis der „Transluzenz“ ist vorausgesetzt, dass sich die visuelle Schau im Innenraum, im Heiligtum, der mittelalterlichen Kathedrale ereignet [Kapitel 3, S. 157ff.]. Bei genanntem Freund handelt es sich um den Kunsthistoriker E. von Sydow. Er führt Tillich in die expressionistische Kunst ein: W. Schüßler, „Nachwort“, *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 55; 65-76.

⁷⁷ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (1965), *GW XIII*, 444. P. Tillich, „Auf der Grenze“, *GW XII* (1962; engl. 1936), 20; 37; 58. Wie Tillich in der Autobiographie darlegt, reicht seine Liebe zur sakralen Baukunst bis in seine Kindheit hinein. Die, wie er es ausdrückt, „vollkommene[] Architektur“ mittelalterlicher Gotik ist ihm durch die gegenüber dem Pfarrhaus in Schönfließ (Neumark) gelegene gotische Kirche vertraut. Dort lebt Tillich bis zu seinem 14. Lebensjahr und dem Umzug der Familie nach Berlin. Sein Vater ist Geistlicher der Preußischen Landeskirche und Superintendent für den Kirchenkreis Schönfließ. Er pflegt die musikalische Tradition des lutherischen Pfarrhauses. Seinem Elternhaus verdankt Tillich die „Liebe zum Kirchengebäude mit seiner Mystik, zu Liturgie, Gesang und Predigt“ [Kapitel 1, S. 41]. Er erfährt geistige wie geistliche Geborgenheit. „[A]ll das wirkte zusammen und schuf ein unzerstörbares Fundament kirchlich-sakramentalen Fühlens“. Trotz aller Geborgenheit, Wärme und Sicherheit, die für den jungen Tillich Pfarrhaus, gotische Kirche und traditionell-lutherische Erziehung vermitteln, nimmt er auch die räumliche Enge und den autoritären Traditionalismus des Elternhauses wahr. Für ein „phantasiebegabtes Kind“ gibt es zwischen mittelalterlicher Kirche und Stadtmauer „nur geringe Möglichkeiten, den Horizont zu überschreiten“. Schönfließ „war umgeben von einem Wall, innerhalb dessen auch eine alte gotische Kirche lag. Man trat durch Tore ein, auf denen Wachtürme standen. Ein Rathaus aus dem Mittelalter beherrschte das Ganze und erweckte den Eindruck einer in sich geschlossenen und behüteten Welt.“ Zur theologischen Interpretation im Weiteren S. 107ff.

⁷⁸ Ders., „Erste Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004; engl. 1952), 13. Weiter ders., „Auf der Grenze“, *GW XII* (1962), 21. Ders., „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (1965), *GW XIII*, 444.

⁷⁹ Ders., „Erste Vorlesung“, *Kunst* (1952), 14. Hervorhebung TR. Ders., „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (1965), *GW XIII*, 444. Zur aktuellen Diskussion vgl. R. R. Manning, „Tillich’s

Schau in der Kunst versetzen ihn in Ekstase. Tillich erblickt und spürt die Tiefe des vom Geist (*Spirit*) ergriffenen und erfüllten menschlichen Lebens in seiner lebendigen Expressivität.

Ein strenges Ordnungsbedürfnis, das Verlangen nach klaren Strukturen und Kohärenz, das bis hin zum Systemzwang führen kann – und die Sehnsucht nach Freiheit, Leidenschaft und Entdeckungsfreude, die Tillich vor geistiger Erstarrung bewahren und sein Denken und Fühlen für die schöpferische Kraft des Heiligen Geistes öffnen: *Zwei gegeneinander konträre und in ihrer jeweiligen Intention extrem ausgeprägte Sinnstränge sind in Tillichs vieldimensionalen Anthropologie wirksam.* Den *ersten Sinnstrang* haben wir im vorliegenden Kapitel mit Blick auf die Verhältnisbestimmung von Doctrine of Man und Anthropology untersucht und kritisch bewertet. Der *zweite Sinnstrang* verbindet sich für Tillich mit dem transformativen Charakter seiner metaphorischen, insbesondere visuell ausgestalteten Theologie. Wir finden diese in den *Religiösen Reden* sowie im Dritten Band der *Systematischen Theologie*.⁸⁰ In der Verhältnisbestimmung der beiden anthropologischen Modelle kommt dieser zweite Sinnstrang allerdings nur indirekt zum Tragen.⁸¹ Er verschwindet hinter der strengen formalmethodischen Rationalität der Doctrine of Man. Sie gibt der vieldimensionalen Anthropologie die „systematische Form“ als äußeres Ordnungsgerüst vor [ST III, 13/3]. So koordiniert die Doctrine of Man bis ins Detail Struktur und Inhalt. Sie kanalisiert und ordnet die reale Mannigfaltigkeit menschlichen Personseins in der ontologischen Grundstruktur [ST I, 196/166].

Verwechselt Tillich also Doctrine of Man und Anthropology, *die* beiden Grundmodelle und zentralen Gestaltungskontexte seiner vieldimensionalen Anthropologie? Wir kommen zurück zur Ausgangsfrage des Kapitels [S. 78; 96]. *Unsere abschließende Bewertung lautet, dass Tillich Doctrine of Man und Anthropology realiter zwar nicht verwechselt, sie aber verwechselbar macht.* Die *differentia specifica* zwischen ihnen wird nivelliert und verschwindet, weil er die *Verschiedenartigkeit* in der anthropologischen Theoriebildung, wie sie in den beiden Prinzipien der Einheit und der Abstraktion zum Ausdruck kommt, nicht *theologisch* bearbeitet.⁸² Erst durch das dritte anthropologische Prinzip, das *Differenzprinzip*, das Tillich pneumatologisch bestimmt und mehrperspektivisch entfaltet, schafft er sich diese Möglichkeit [ST I, 268/231f.].⁸³ Er ordnet Doctrine of Man und Anthropology konstruktiv einander zu.

theology of art“, *Tillich*, 164f.; J. Begbie, „Introduction“, *Glory*, xi: „[Pictures] can be vehicles of discovery.“; K. M. Meyer-Abich, „Was können wir mit den Augen verstehen?“, *Zwischenreich*, 221-241; M. Leiner, „Eindeutiges Wort und vieldeutiges Bild?“, *Gott*, 189-200. Wir folgen in Kapitel 3 besonders D. G. Campbell, *Seeing*, 21-24 und M. L. Taylor, *Tillich*, 212ff. (Tillichs expressionistische Portrait-Christologie).

⁸⁰ S. 31-50 und 222ff. Zur Interpretation E. Maurer, „Theologie und Kunst“, *VF* 49. 2. 2004, 49-51.

⁸¹ P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 121 sowie unsere Interpretation in Kapitel 1 und 3, S. 43ff.; 216ff.

⁸² So auch K. Barth, „An Introductory Report by Karl Barth“, 13. Vorwort in A. J. McKelway, *Theology*, 11-15.

⁸³ S. 148: Differenz ist kreative, fruchtbare und schöpferische Differenz im Wirken und Erleben des Geistes. O. Bayers Hervorhebung des „Indifferenzpunkt[es]“ in Tillichs Korrelationsmethode und Gotteslehre ist für die konstruktive Entfaltung von Pneumatologie und Personkonzeption – der „persona“ im Gegensatz zum „proso-

Dabei bringt er die empirisch-induktive Methode und damit die visuellen Erschließungspotentiale der Anthropology in der Personkonzeption des „prosopon“ zur Anwendung [S. 218ff.].

Anthropology und Doctrine of Man stehen im Ersten Band der *Systematischen Theologie* in keiner innovativen Beziehung. Vielmehr vereinnahmt und homogenisiert in Gestalt der Doctrine of Man Tillichs existentialistische Ontologie die systematisch-anthropologische Detailarbeit und die Differenzpotentiale am Begriff der menschlichen Person. *Mittels des Einheitsprinzips der Doctrine of Man versucht Tillich, Anthropology und Doctrine of Man, zwei anthropologische Kontexte, Modelle und Prinzipien von extremer Heterogenität, formal-abstrakt zusammenzuhalten. Doch gelingt die Synthese Tillich nur notdürftig. Er erzwingt sie auf Kosten der lebendigen Mannigfaltigkeit, der Vieldimensionalität in seiner Anthropologie.*

3. Tillichs Gebrauch der Cartesianischen Vernunft

Von der Cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person lautet der Untertitel unserer Arbeit. Er zeigt eine *Entwicklung* an: Tillichs vieldimensionale Anthropologie ist keine fest gefügte Entität, auf die von Anfang an und somit bereits im Ersten Band der *Systematischen Theologie* unvermittelt und schnell Zugriff genommen werden könnte. Ein einfacher, problemloser Gebrauch von Tillichs reich gestaltetem anthropologischen Denken und Personverständnis ist für seine *Systematischen Theologie* nicht möglich. Das gilt gleichermaßen für deren Dritten Band. Was geleistet werden muss, ist theologische Konstruktion und Innovation [S. 122ff.]. Dazu gehört der Mut, Probleme beim Namen zu nennen und ihre Implikationen aufzudecken.

In Vorausgehenden legten wir unsere systematisch-theologische Kritik der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs dar [S. 66-79], wobei wir die Problemstellung dieses Buches erarbeiten [S. 79-101; 96]. Dabei untersuchten wir zwei Vermittlungsformen von Doctrine of Man und Anthropology, das Exklusions- und das Dialogmodell [S. 67; 71]. Ausgehend von Karl Barths „Introductory Report“ (1963) zur Korrelationsmethode und Anthropologie des Ersten Bandes der *Systematischen Theologie* wandten wir Barths Kritikfigur des „indirekten Cartesianismus“ auf Tillichs zwei Vermittlungsmodelle an.⁸⁴ *Somit spitzen wir unsere Kritik*

pon“ – wenig hilfreich, da sie deren systemimmanente Differenzpotentiale nicht freilegt, sondern verdeckt: O. Bayer, „Tillich as a systematic theologian“, *Tillich*, 24: „Tillich places greater importance on the identity of God and humanity than on their difference.“ Demgegenüber M. Welker, *Geist*, 33: „Der Geist Gottes bewirkt ein vielstelliges, für Differenzen sensibles Kraftfeld, in dem die Freude an geschöpflichen, stärkenden Differenzen gepflegt wird und in dem ungerechte, schwächende Differenzen in Liebe, Erbarmen und Sanftmut abgebaut werden.“ Dieser konstruktive, kontext- und begegnungssensible Gebrauch des Differenzprinzips ist auf Tillichs vieldimensionale Anthropologie und das dort entfaltete *Wirken* und *Erleben* des Geistes Gottes anwendbar. J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 105: „Der Geist [ist] keine undifferenzierte göttliche Kraft, sondern eine göttliche Person [...], die in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich handelt.“ (J. Polkinghorne).

⁸⁴ S. 88ff. K. Barth, *Dogmatik I/1*, 223. P. Gallus, *Mensch*, 565f. betont, dass auf der formal-strukturellen Ebene Gemeinsamkeiten zwischen Barths und Tillichs Glaubensbegriff herrschen, die in systematisch-theologischer Hinsicht jedoch als grundlegende Unterschiede zutage treten. In seiner Zusammenfassung heißt es: „Man kann

auf die folgende Problemstellung zu: Die *Doctrine of Man*, welche das zentrale Bindeglied zwischen Anthropologie und Theologie ist, indem sie Mensch, Welt und Gott in das Beziehungsgefüge der Korrelationsmethode einstellt, ist Träger des „indirekten Cartesianismus“.⁸⁵

„Indirekt“ ist dieser Cartesianismus, weil Tillich einer Methodik folgt, deren Rationalismus und Anthropozentrismus ihn trotz besseren Fachwissens und ohne Rücksicht auf den Verlust der lebendigen Mannigfaltigkeit in seiner Anthropologie bewusst zur konzeptionellen Verwechselbarkeit von *Doctrine of Man* und Anthropology führt, die er doch mit allen ihm in der Korrelationsmethode zugänglichen Mitteln zu vermeiden sucht und sogar hart bekämpft. Um eine Form des „*Cartesianismus*“ handelt es sich, weil der „Träger“ und „Promotor“ in dieser anthropozentrischen Systematik die methodisch-formale Rationalität ist.⁸⁶

In dreifacher Hinsicht tritt diese „*Cartesianische Vernunft*“ in Tillichs vieldimensionaler Anthropologie hervor, wie die drei „Gefangenschaften“ derselben verdeutlichen: *ontologisch*, weil Tillich nicht realisiert, dass Universalität des Denkens zwar logisch denkmöglich, damit jedoch nicht notwendigerweise ontologisch wahr sowie praktisch sinnvoll und anwendbar ist [S. 81]. Diese Gefangenschaft stellt den Hauptkritikpunkt in unserer Problemstellung, in der *Doctrine of Man* als Träger des indirekten Cartesianismus, dar. Sodann ist die Gefangenschaft *erfahrungsbezogener* Art. Tillich riskiert durch die Homogenisierung der Anthropology den Verlust empirisch-induktiven Erfahrungs- und detailbezogenen Beobachtungswissens in derselben [S. 83]. Schließlich hat der Einsatz der Cartesianischen Vernunft *theologische* Konsequenzen. Durch ein autoritäres Gottesbild, das den Anthropozentrismus der *Doctrine of Man* abbildet, verdeckt Tillich die Schwächen und Widersprüche in der der *Doctrine of Man* zugehörigen Konzeption der „*persona*“ [S. 200ff.].⁸⁷ Die Vieldimensionalität in der lebendigen Person muss er folgerichtig „erstick[en]“ [*ST I*, 73/59], um sie intellektuell und formal im Rahmen der *Doctrine of Man* unter Kontrolle zu halten [S. 85].

Ist die Verwechselbarkeit von *Doctrine of Man* und Anthropology ein rein verstandesmäßiges und methodisches Problem? Die drei Gefangenschaften zeigen, dass dies mitnich-

keine direkte Übereinstimmung, aber auch keine unmittelbaren, zu einer direkten Polemik zugespitzten Widersprüche finden, beide Denker verfolgen ihre eigene Bahn, die einfach unterschiedlich ist.“ [S. 574]. Wir gehen demgegenüber davon aus, dass Barths Kritik des „indirekten Cartesianismus“ dazu geeignet ist, das systemimmanente Problem der „Verwechslung“ von *Doctrine of Man* und Anthropology in Tillichs theologischem System offenzulegen. Barths Kritik ist der „Stachel im Fleisch“, der die Tillichinterpretation dazu veranlassen sollte, die untergründigen Tiefendimensionen in Tillichs vieldimensionaler Anthropologie zu suchen und zu entfalten.

⁸⁵ P. Tillich, *ST I*, 87/71: Tillich selbst stellt die „heutige Theologie“ zusammen mit Descartes in die Reihe eines „indirekten Cartesianismus“, einer Theologie, deren Rationalismus für ihr eigenes Scheitern verantwortlich ist.

⁸⁶ Descartes ist für Tillich der Vater des modernen Rationalismus: Ders., *Vorlesungen I* (posthum 1971), 131.

⁸⁷ Tillich selbst deutet diese Schwächen und Widersprüche zumindest an, indem er zu bedenken gibt: „Aber wenn wir Gott von der Welt ableiten, kann er nicht dasjenige sein, was die Welt unendlich transzendiert. Er ist ein Glied in der Kette, das durch korrekte Schlußfolgerung entdeckt wird. Er ist die einigende Kraft zwischen der *res cogitans* und der *res extensa* (Descartes)“, so ders., *ST I*, 239/201.

ten der Fall ist. Die ambivalente Funktionsweise der „Cartesianischen Vernunft“ betrifft und beeinträchtigt die vieldimensionale Anthropologie nicht nur auf der abstrakt-formalen Ebene.

Tillich will die Doctrine of Man als *anwendungsbezogene Wirklichkeitswissenschaft* im Rahmen der Korrelationsmethode konzipiert wissen [S. 53]. Er betont direkt im Anschluss an die drei Gefangenschaften des theologischen Systems [ST I, 73/58f.], dass die *Anwendung der Korrelationsmethode* für dessen *theoretisches* Verständnis wesentlich ist [S. 269], da die Anwendung „ein Element der Wirklichkeit selbst“ zum Ausdruck bringt [ST I, 74/60]. *Ihre reale Anwendbarkeit stellt im Ersten Band der Systematischen Theologie Tillichs entscheidendes Argument gegenüber dem Cartesianischen Rationalismus und in dem Sinn gegen die Verwechselbarkeit und Verwechslung von Frage und Antwort, Situation und Botschaft dar.*⁸⁸ Das gilt sowohl für Tillichs Theologie im Allgemeinen [ST I, 9/3] als auch, wie er im Weiteren hervorhebt, für sein anthropologisches Denken [ST I, 74/60] und Personenverständnis [ST I, 207/175; ST III, 33/21]. Die Anwendungsbezogenheit der Korrelationsmethode soll die interne Kohärenz und die Plausibilität seines Systems sicherstellen, indem der „Cartesianische Rationalismus“ aus dem anthropologischen und theologischen Denken „beseitigt“ wird.⁸⁹

In der von uns dargelegten Problemstellung und Bewertung der Doctrine of Man als rationalistisch und anthropozentrisch orientieren wir uns an Andreas Kemmerlings Untersuchung „Was macht den Begriff der Person so besonders schwierig?“⁹⁰ Kemmerling wendet sich hierin dem Begriff der „Person“ zu. Er eröffnet seinen Artikel mit der Feststellung und Frage: „Der Begriff der Person ist verwirrend. Woran liegt das?“ Daraufhin führt er aus:

„Etwas, das an dem Begriff der Person zutiefst verwirrend ist, ist dies: *sein unerschöpflicher Reichtum*. Selbst der basale und dürrste, ‚ontologische‘, Begriff der Person ist unerschöpflich vielfältig. Und es ist völlig unklar, welche seiner Merkmale Kernbestandteile sind – und welche eher an den begrifflichen Rand gehören oder vielleicht sogar nur als von anderen abgeleitet zu betrachten sind.“⁹¹

Den unerschöpflichen Reichtum des Personbegriffs erachtet Kemmerling als „philosophisch reichlich *betrübliche[s]* Faktum“. Er erklärt: „Einerseits scheint Personalität etwas Unkompliziertes zu sein; jedenfalls bereitet es uns keine besonderen Schwierigkeiten, Personen von

⁸⁸ Erst im Zuge der Anwendung der Korrelationsmethode wird Tillich sich daher auch erst des „Cartesianischen Vernunftgebrauchs“ in seiner vieldimensionalen Anthropologie bewusst: ders., ST III, 79/63f.

⁸⁹ Eine Schwäche in Tillichs Doctrine of Man und Ontologie ist, dass er zu leichtfertig davon ausgeht, durch eine übergreifende Meta-Theorie das Problem des Dualismus überwunden zu haben. Behutsamer J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 113 (J. Polkinghorne): Die Arbeit an einer „Top-down-Kausalität“ wirft „einen schwachen Lichtschimmer auf das, was sich einmal als neues, nicht-dualistisches Verständnis der geistlichen Dimensionen der Schöpfung erweisen könnte: Menschen sind mehr als Computer, sind aus Fleisch und Blut, und unsere Vernunft ist mehr als ein Software-Programm, das auf der Hardware unseres Gehirns läuft.“

⁹⁰ A. Kemmerling, „Was macht den Begriff der Person so besonders schwierig?“, *Gegenwart*, 541-565. Zitat im Folgenden 541.

⁹¹ A. Kemmerling, *a.a.O.*, 544f. Hervorhebung TR. Kemmerling bietet eine 14-stellige Liste mit Personenmerkmalen dar [S. 545]. Der konzeptionelle Scharfsinn seiner Position liegt darin, anders als Descartes keine umfassende Meta-Theorie darzubieten.

allem andern in der Welt zu unterscheiden. Andererseits haben wir keine klare Idee davon, welches die entscheidenden Begriffsmerkmale der Personalität sind. *Beim Nachdenken drängen sich uns schlicht zu viele und zu verschiedenartige Merkmale auf*, als dass wir hoffen könnten, zu größerer Klarheit darüber zu gelangen, was wir mit ‚Person‘ eigentlich meinen.“⁹² Eine Antwort auf den verwirrenden terminologischen Überreichtum des Personbegriffs erkennt Kemmerling in der Verwendung desselben über die Jahrhunderte philosophischen Denkens hinweg. So bedienen sich verschiedene Denkerinnen und Denker des Personbegriffs, um mittels unterschiedlicher hochtheoretischer Ansätze sehr disparate Probleme zu reflektieren. Diese Einsicht führt Kemmerling im zweiten Teil seines Artikels zum *Personbegriff in René Descartes‘ Theorie des Menschen*, um anhand dessen zentrale Aspekte der Komplexität und Heterogenität auch unseres modernen Personverständnisses freizulegen.⁹³

Wichtig für das Verständnis unserer systematisch-theologischen Kritik sowie die Darlegung der Problemstellung für Tillichs vieldimensionale Anthropologie sind in diesem Zusammenhang die folgenden grundlegenden Einsichten in das Personverständnis Descartes‘:

„Die metaphysische Konklusion, dass unser Geist und unser Körper verschiedene Entitäten sind, ist nicht leicht damit in Einklang zu bringen, wie wir uns selbst *erleben* [...]. Aber das ist eben das, und nur das: Metaphysik, das Terrain des reinen Verstandes. Wie wir uns selbst erleben, das ist etwas anderes. Descartes gesteht zu [...], *dass wir uns nicht als aus zwei verschiedenen Entitäten bestehend erleben, sondern als eine Körper/Geist-Einheit*. Jedoch ist diese Einheit nichts, das zum *ontologischen* Ur-Inventar der Wirklichkeit gehörte: *Es gibt keine dritte Basal-Entität, namens ‚Körper/Geist-Einheit‘*, die zu unserm Körper und unserm Geist noch hinzukäme [...]. Es ist nun genau diese Körper/Geist-Einheit, die Descartes als *Person* bezeichnet.“⁹⁴

Verstandesmäßig betrachtet besteht der Mensch aus zwei real verschiedenen Entitäten (Substanzen), aus Körper und Geist. In der Erfahrung hingegen erlebt er sich als Körper/Geist-Einheit, als Person. Dieses Erleben der *Personeinheit* ereignet sich außerhalb der Metaphysik. Es gehört in den Bereich des praktischen Erfahrungswissens, des *gesunden Menschenverstandes*. Diesem traut Descartes eine hohe Moralität und Differenzierungskraft zu. „Echtes“, das heißt metaphysisches, Wissen kann über die Personeinheit jedoch nicht erlangt werden.⁹⁵

Ausgehend von diesem Tatbestand kommt Kemmerling zu dem Schluss, *dass die verwirrende und für das philosophische Denken betrübliche Vielfältigkeit und Undeutlichkeit des Personbegriffs aus Descartes‘ Verortung desselben im praktischen Erfahrungswissen her-*

⁹² Ders., *a.a.O.*, 545. Hervorhebung TR. Im Weiteren 546. Hervorhebung TR. Im Anschluss an Tillichs metaphorische Theologie bringen wir deshalb *zwei* Metaphernkomplexe in seine Personkonzeption ein [S. 43].

⁹³ *Ibid.*, 547-557. Descartes‘ Personverständnis kann hier nicht im Detail referiert werden. Kemmerling versteht Descartes und Locke [S. 557ff.] als zwei aufschlussreiche Repräsentanten auch für heutige Personverständnisse.

⁹⁴ *Ibid.*, 548f. Hervorhebung TR. Zur Ausführung der Personkonzeption D. Perler, *Descartes*, 209-243.

⁹⁵ A. Kemmerling, „Was macht den Begriff der Person so besonders schwierig?“, *Gegenwart*, 554ff. Eine Theorie über den „gesunden Menschenverstand“ entwickelte Descartes nicht, vgl. 555.

rührt. Descartes zufolge liegt darin jedoch kein Fehler, jedenfalls keiner, der sich vermeiden ließe. Es ist ein unumstößliches Faktum, dass das Wissen um die Einheit der Person nicht dem epistemisch „erstklassigen“ Wissen der Metaphysik entstammt. Auf die Frage nach der Personeneinheit und ihrer transtemporalen (geschichtlichen) Identität kann es folglich „wegen der prinzipiellen Undeutlichkeit des Personbegriffs [...] nur unvollkommene Antworten geben [...]. Der Begriff der Person lässt, seines übermäßigen inneren Reichtums wegen, krass divergierende theoretische Auffassungen zu“.⁹⁶ Eine vieldimensional gestaltete Anthropologie und Konzeption der lebendigen Person, wie sie Tillich in der *Systematischen Theologie* entwickelt, hätten Descartes respektive Kemmerling dementsprechend wohl als Beitrag zum praktischen Erfahrungswissen begrüßt, letztendlich jedoch als „dem Unternehmen äußerlich“ erachtet.

Wir hatten Tillichs Doctrine of Man als Träger des indirekten Cartesianismus bewertet [S. 88; 96]. Dass sie den Cartesianischen Rationalismus *indirekt* vertritt, bedeutet auch, dass sich Tillich nicht unmittelbar und durchgängig mit seiner Vernunft- und Personkonzeption an denselben anschließt. Kemmerlings Einsichten in den Personbegriff, die er vor dem Hintergrund der Descartesschen Theorie des Menschen gewinnt, lassen sich deshalb nicht direkt auf Tillich übertragen, wohl aber vergleichsweise. So findet sich der unerschöpfliche und verwirrende Reichtum an Merkmalen, den Kemmerling mit Blick auf den Personbegriff und seine Verwendung bemängelt, in Tillichs vieldimensionaler Anthropologie im ersten anthropologischen Kontext wieder [S. 23; 97]. Auch Tillich kritisiert an der Anthropology und dem von ihr instrumentell verwendeten Grundprinzip der Abstraktion, dass sie sich in zu vielen zu abstrakten und gegeneinander heterogenen Aussagen über den Menschen und seine Existenz verliert. Anthropologische Wissenschaft wird zum „Spiel“, ihr zentraler Erkenntnisgegenstand, der Mensch, zum auswechselbaren, belanglosen Objekt [S. 28f.]. Descartes, Kemmerling und Tillich stehen somit mit ihrer anthropologischen *Problemdiagnose* dicht beieinander.

Anders als Descartes respektive Kemmerling – und darin besteht ein entscheidender Unterschied zwischen den Theorien – steht Tillich jedoch den Erkenntnisfähigkeiten und dem moralischen Vermögen des sog. gesunden Menschenverstandes kritisch gegenüber.⁹⁷ Tillich versteht die Anthropology, Doctrine of Man und Theologie, das heißt alle drei anthropologischen Kontexte, vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkriegs und Nationalsozialismus in Deutschland, der atomaren Weltkrise und dem religiösen Fortschrittsglauben in den USA [ST I, 11/5f.]. Die Bewertung des gesunden Menschenverstandes fällt daher insgesamt negativ aus.

Da für Tillich, anders als für Descartes, der gesunde Menschenverstand als legitimer Ort für den Pluralismus menschlicher Erkenntnis und Erfahrung wegfällt [ST I, 201/170],

⁹⁶ A. Kemmerling, *a.a.O.*, 549. Vorausgehende Zitate 554; 561. Im Folgenden 564.

⁹⁷ Zum Hintergrund J. Richard, „Tillich’s analysis of the spiritual situation of his time(s)“, *Tillich*, 123-137.

stellt sich die Frage, wie Tillich die komplexe und dynamische Einheit vieldimensionalen Lebens mit seinen Zweideutigkeiten und existentiellen Verzerrungen in sein Personverständnis *sinnvoll strukturiert* zu *integrieren* gedenkt [ST I, 81/66f.]. Tillich steht vor der Schwierigkeit, die Cartesianische Vernunft [S. 84], derer er sich in allen drei anthropologischen Kontexten zum Zweck der Bändigung und Kontrolle der realen Vielgestaltigkeit des Lebens konsequent bedient, *nachhaltig* theologisch zu verantworten und damit *pneumatologisch kreativ, fruchtbar und schöpferisch* zu *gebrauchen* [S. 148; 213]. Im Ersten Band der *Systematischen Theologie* kulminiert dieses Problem in der Doctrine of Man als dem Träger des indirekten Cartesianismus, wie wir in diesem Kapitel in der Problemstellung herausgestellt hatten [S. 96].

Allerdings ist Tillichs anthropologische und theologische Kreativität und Innovationskraft mit dem Gebrauch der Cartesianischen Vernunft nicht am Ende.⁹⁸ Tillichs metaphorische Theologie und triadisch strukturierte Pneumatologie [S. 39; 123] ist nicht die Metaphysik R. Descartes'. Tillich findet Wege, methodisch kontrolliert und doch zugleich in theologischer Freiheit und in der Wahrhaftigkeit des Glaubens dem Reichtum universalen Lebens, dem Glaubenserleben der lebendigen Person und dem Wirken des Geistes Gottes in der vieldimensionalen Einheit des Lebens Rechnung zu tragen. Tillich begegnet dem Menschen und erkennt ihn „*im Geist*“.⁹⁹ Das heißt, dass er die Person nicht mehr intellektuell-abstrakt, sozusagen als bloßes Konzept „objektiv“ und distanziert wahrnimmt und dementsprechend in das Beziehungsschema der Doctrine of Man einordnet. Vielmehr entwickelt Tillich in der Pneumatologie ein Gespür *und* die notwendige anthropologische Kompetenz für sinntragende Differenzen, die insbesondere in visuellen Metaphern zum Ausdruck kommen. *Gottes Geist erhebt den Menschen in den Reichtum der Fülle vieldimensionalen geschöpflichen Lebens. Der Mensch ist lebendiges, den Geist (spirit) in die Welt hinein „ausstrahlendes“, ihn sinnlich-visuell „verlebendigendes“ Geschöpf Gottes.* In diesem *Perspektivwechsel* auf Gott als den lebendigen Gott und den Menschen als lebendige Person liegt die fundamentale Differenz und Weiterentwicklung vom Erstem zum Drittem Band der *Systematischen Theologie*, von der Doctrine of Man zur theologischen vieldimensionalen Anthropologie Tillichs. Er vollzieht

⁹⁸ W. Schweiker, „Theology of culture and its future“, *Theology*, 147; 150: „’Ecstatic humanism’ means human existence grasped by a power beyond itself, a word spoken to it, which nevertheless does not violate the dignity and free self-determination of human beings in community with others. It is the event of theonomous human existence and is, furthermore, best defined in terms of love (*agape*) [...]. If theological thinking is to remain a search for truth and relevant to the world we now inhabit, it must continue in some form the brilliant, faithful and humane enterprise of Paul Tillich’s theology of culture.”

⁹⁹ Formulierung im Anschluss an M. Welker, *Abendmahl*, 25. Hervorhebung TR: „Von vielen Zeuginnen und Zeugen, in vielen verschiedenen Erfahrungszusammenhängen wird sie [die Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi] bezeugt. Die biblischen Zeugnisse nennen dies eine Gegenwart ‚im Geist‘. ‚Im Geist‘ – das heißt aber nicht: nur in Gedanken oder gar nur in Illusionen. ‚Im Geist‘, das heißt: in einer Fülle von Erinnerungen, Erwartungen und Erfahrungen.“

sich im Konkreten in vielen kleinen Erkenntnisschritten und Details, aus denen heraus sich das komplexe Bild der lebendigen Person zu einem umfassenderen Konzept zusammenfügt.

C. These:

Die lebendige Person als „bearer of the spirit“

Der Problemstellung [S. 79-101] soll nun die systematisch-theologische These unserer Arbeit entgegengesetzt werden. Zu diesem Zweck führen wir den pneumatologischen Personbegriff des „bearer of the spirit“ [ST III, 36/25ff.] in die vieldimensionale Anthropologie ein [S. 103; 152]. Wir bestimmen ihn mittels eines dreifachen Differenzbegriffs: des Prinzips der kreativen [S. 124ff.], der fruchtbaren [S. 134ff.] und der schöpferischen Differenz [S. 140ff.]. Als visuell-expressive Metapher zur Entfaltung des Differenzprinzips gebrauchen wir Tillichs terminus technicus der „Transluzenz“ [S. 135]. Der Mensch ist „bearer of the spirit“ im Kraftfeld der differenziert wirklichkeitserschließenden „Transluzenz“ des Geistes Gottes. Die ästhetische und geistliche Erfahrung der „Transluzenz“ ist aus der zweistelligen Bestimmung der „Gott-Mensch-Beziehung“ oder der „Mensch-Welt-Beziehung“ heraus nicht verständlich, da sie sie überschreitet [S. 52]. Der Glaube an den lebendigen Gott erschließt einen schöpferischen Reichtum in der Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis, der dem rationalen, abstrakt-zweidimensionalen Blick nicht zugänglich ist. Er kann nur „im Geist“ differenziert erlebt, bezeugt und im künstlerischen Wirken authentisch zum Ausdruck gebracht werden [S. 146].

I. Ist Tillichs Anthropologie theologische Anthropologie?

Die Frage mag irritieren. Gibt es eine profiliert theologische Anthropologie Tillichs?¹⁰⁰ Im Ersten Band der *Systematischen Theologie* bezeichnet Tillich die Gott-Mensch-Beziehung und somit „Gott und Mensch in ihrer Bezogenheit aufeinander“ als das theologische Zentrum der Korrelationsmethode [ST I, 75/61]. Davon ausgehend stellt er den theologischen Gehalt der Lehre vom Menschen (*Doctrine of Man*) heraus, indem er für Mensch und Welt respektive Gott und Mensch die Beziehung veranschlagt [ST I, 76/62].¹⁰¹ Auf dieser Grundlage durchzieht Tillichs „theologische Anthropologie“ die *Doctrine of Man* in ihren Hauptsträngen. Es liegt eine Konzeption vor, die sich durch klare Eingängigkeit auszeichnet und rational ein-

¹⁰⁰ T. Rösler, „Gibt es eine theologische Anthropologie Paul Tillichs?“, *Preview* 2. 2009, 43-44.

¹⁰¹ T. Koch, „Mensch. VIII. 19. und 20. Jahrhundert“, *TRE* XXII, 542. Demgegenüber legen wir im Anschluss an D. Ritschl, *Logik*, 33; 275 das triadische Verhältnis von Gott, Mensch, Welt als Grundbegriff dar.

sichtig ist. Darin liegen der Vorteil und die Stärke der abstrakt-zweistelligen Strukturführung, des Menschenbildes und Gottesbegriffs der Doctrine of Man und systematischen Theologie.

Die aus dieser abstrakten Zweistelligkeit resultierende Problemstellung hatten wir anhand des Begriffs der Cartesianischen Vernunft herausgestellt [S. 95ff.]. Wir hatten kritisiert, dass Tillich die für seine Doctrine of Man relevanten theologischen und anthropologischen Denkkategorien zu schematisch und rationalistisch fasst. Die aus dieser Problemstellung resultierende Frage, ob es eine profiliert theologische Anthropologie Tillichs gäbe, lautet dann: *Inwiefern* wird Tillichs theologische Anthropologie der *Wirklichkeit des lebendigen Gottes*, der schöpferischer Geist ist, und der *Wirklichkeit der von diesem Geist ergriffenen und erfüllten lebendigen Person* gerecht? Damit befinden wir uns im Forschungsbereich der *theologischen vieldimensionalen Anthropologie* Tillichs. Dieser weist sich durch ein für konzeptionelle Differenzen sensibles theologisches und anthropologisches Denken aus.¹⁰² Vor diesem Hintergrund führen wir den Begriff der „vieldimensionalen Anthropologie“ Tillichs als terminus technicus in die Tillichforschung und die konstruktive Arbeit am Personbegriff ein.

Unsere Antwort auf die Frage nach Tillichs Personverständnis bewegt sich auf einer doppelten Ebene. Grundsätzlich richten wir uns an den konstruktiven Interpretationselementen aus der *Pneumatologie* aus und verstärken diese durch die theologisch und anthropologisch relevanten konzeptionellen Details sowie Differenzen aus Tillichs *Religiösen Reden*.

Inbesondere aber differenzieren wir in unserer Personkonzeption zwischen der Person als „persona“ und der Person als „prosopon“. Diese Differenzierung ist neu in der Tillichforschung. Die Unterscheidung zwischen dem rationalistischen Grundbegriff des Personseins (*persona*) und der Person als geistig-seelisch-leiblicher Einheit (*prosopon*) im Kraftfeld des Heiligen Geistes führt auch über das hinaus, was *Tillich selbst* vor dem Hintergrund seiner eher *werkgenetischen* Arbeitsweise *theologisch* zu erkennen in der Lage ist. Seine metaphorische Theologie und Pneumatologie hält Potentiale für die theologische Entwicklung vieldimensionalen Personseins bereit. Diese ist er jedoch aufgrund seiner eigenen Strukturvorgaben nur bedingt zu entfalten in der Lage. Das gilt vor allem für Tillichs Personverständnis sowie im Speziellen für den rationalistischen persona-Begriff der Doctrine of Man.

Ein für Differenzen sensibles anthropologisch-theologisches Denken, wie es in diesem Buch zur Anwendung kommt, erkennt mehr und anderes als der auf einen eher äußeren Strukturvergleich und die formale Werkkohärenz ausgerichtete Blick. Es lebt aus theologischer Kreativität und Innovationskraft. Es kann auf Anregungen von außen flexibel reagieren und sie für das eigene Denken fruchtbar machen. Das Verständnis von „persona“ und „proso-

¹⁰² M. Welker, *Geist*, 11-14. Ders., „Prozeßtheologie“, *EKL* 3³, 1363-1366. Für den Begriff der „vieldimensionalen Anthropologie“ vgl. ders., „Theological Anthropology versus Anthropological Reductionism“, *God*, 317-330.

pon“ im Konzept der lebendigen Person differenzsensibel zu entwickeln, ist insofern „vergleichbar einem teils verschütteten, teils zerbrochenen Mosaik, das erst freigelegt und neu zusammengesetzt werden muß, um wieder Bilder zu zeigen. E[s] ist vergleichbar einem Wegenetz, das neu entdeckt und vermessen werden muß, um wieder Zugänge und Ausblicke zu erschließen.“¹⁰³ In Tillichs Anthropologie gilt dies für die Unterscheidung und die theologische Qualifizierung von „persona“ und „proson“ im Konzept der lebendigen Person.

Die anthropologische Forschung subsumiert beide Begriffe zumeist unter einen gemeinsamen Personbegriff, ohne die Differenzpotentiale auszuschöpfen. Zwar ordnet sie beide Begriffe verschiedenen historischen Ursprungslinien zu. Doch auch hier bleibt ihre spezifische konzeptionelle Differenz unbeachtet.¹⁰⁴ Tillichs Pneumatologie hält diese Differenzpotentiale zur Entfaltung bereit, allerdings „verschüttet“ und „verborgen“ unter dem anthropologischen Einheitskonstrukt der Doctrine of Man und ihres Cartesianischen Vernunftbegriffs.

Entsprechend lautet die These unserer Arbeit: Aus den theologisch und anthropologisch relevanten kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Differenzen heraus lässt sich in Tillichs vieldimensionaler Anthropologie ein subtiles Verständnis des lebendigen Gottes und der lebendigen Person erschließen. *Der Mensch ist „bearer of the spirit“, Gottes schöpferischen Geist „verlebendigende“ lebendige Person.*¹⁰⁵ Für dieses pneumatologische Personverständnis legen wir in diesem Kapitel die theologischen und anthropologischen Grundlagen dar.

II. Theologie im Übergang: Von der Synthesewissenschaft zum Prinzip der Differenz als dem dritten anthropologischen Grundprinzip

1. „Evangelische Katholizität“: Problematisierung und Transformation von Tillichs werkgenetischer Arbeitsweise und systemkohärenter Gesamtschau

„Der Standpunkt

Botschaft und Situation

Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche, sie *muß* den Erfordernissen (*needs*) der Kirche entsprechen. Ein theologisches System *muß* zwei grundsätzliche Bedürfnisse (*two basic needs*) befriedigen: Es *muß* die Wahrheit der christlichen Botschaft aussprechen, und es *muß* diese Wahrheit für jede neue Generation neu deuten. Theologie steht *in der Spannung zwischen* zwei Polen (*Theology moves back and forth between two poles*): der ewigen Wahrheit ihres Fundamentes und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit aufgenommen werden soll. (*Not many theological systems have been able to balance these two demands perfectly*).“¹⁰⁶

¹⁰³ Ders., *Geist*, 11.

¹⁰⁴ H. Cancik, „Person. I. Zum Begriff“, *RGG* 6⁴, 1120-1121; J. Heinrichs, „Person I. Philosophisch“, *TRE* XXVI, 220-225; C. Andresen, „Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs“, *ZNW* 52. 1961, 1-39.

¹⁰⁵ Zum Begriff K. Grau, „Power“, 112. Zur pneumatologischen Ausarbeitung T. Rösler, „Gibt es eine theologische Anthropologie Paul Tillichs?“, *Preview* 2. 2009, 50f.

¹⁰⁶ P. Tillich, *ST I*, 9/3. Hervorhebung TR. Zitat mit einleitender Überschrift. Die deutsche und die englische Textfassung weichen voneinander ab, wie das Zitat verdeutlicht.

Tillichs Eröffnungsworte im Ersten Band der *Systematischen Theologie* strahlen Selbstbewusstsein aus (1951/1956). Das Zitat zeigt das Selbstverständnis eines Denkers, der den unwegsamen „Weg der Synthese“ hinter sich gelassen und das große Ziel erreicht hat: den „Weg der Synthese“. Diese findet ihre „endgültige Form [...] in meiner ‚Systematischen Theologie‘“. ¹⁰⁷ Es ist das Zeugnis eines der bedeutenden „intellektuellen Baumeister“ seiner Zeit, wie Walter M. Horton in *The Theology of Paul Tillich* herausstellt: „Paul Tillich is one of the principal architects of the new theological structure that has been erected on the ruins of idealistic liberalism [...]. No Thomist and no Scholastic, he nevertheless shows a concern to relate theology to all knowledge and all culture which reminds one more of St. Thomas than of any contemporary Protestant thinker.“ ¹⁰⁸ Tillichs Theologie ist „*Synthesewissenschaft*“ [S. 107ff.].

Die Einschätzung des Religionsphilosophen Horton erweist sich in *dreifacher Hinsicht* als aufschlussreich. Horton betont, *erstens*, den Unterschied zwischen Tillich und der mittelalterlichen thomistisch-scholastischen Traditionslinie. Er weist ihn der gegenwärtigen evangelischen Theologie zu, nicht der klassisch-katholischen. ¹⁰⁹ Allerdings erkennt er, *zweitens*, eine starke Affinität Tillichs für universale Systembildung, die ihn Thomas von Aquin und der mittelalterlichen Summa an die Seite stellt [S. 91ff.]. Beide Denker verbindet das Bestreben, die Theologie mit der religiösen Wissenskultur des christlichen Denkens in Korrelation zu setzen („to relate theology to all knowledge and all culture“). *Drittens* hebt Horton, und dies im Unterschied zur klassisch-katholischen Summa, den innovativen Wert der universalen Systembildung Tillichs hervor. Der idealistische Liberalismus der jüngsten Vergangenheit ist in Europa wie den USA zusammengebrochen. Die Theologie steht auf Ruinen. ¹¹⁰ Tillich ist einer der maßgeblichen Baumeister, der hier den Neubeginn wagt. Der Aufbau eines neuen Strukturgebäudes für die Theologie verbindet sich für ihn inhaltlich mit dem Rückgang zur mittelalterlichen Traditionslinie und ihrem Universalanspruch. Diese *Doppelstrategie* markiert den Neubeginn, der sich mit Tillichs systematischer Theologie verbindet. Besonders die von Horton benutzten architektonischen Metaphern spiegeln die Aufbruchsstimmung der Zeit wider: Hier geht es nicht um partielle Ausbesserungsarbeiten an einer vom Zusammenfall bedrohten Bauruine. Person und Werk Tillichs verkörpern die auf den Fundamenten der mittelalterlich-katholischen Tradition errichtete neue „protestantische“ Sicht der Wirklichkeit.

¹⁰⁷ Ders., „Autobiographische Betrachtungen“ (1952), *GW XII*, 64. Hervorhebung TR.

¹⁰⁸ W. M. Horton, „Tillich’s Rôle in Contemporary Theology“, *Theology*, 26.

¹⁰⁹ Die Begriffe „katholische Substanz“ und „protestantisches Prinzip“ sind bei Tillich nicht primär konfessionell, sondern anthropologisch-konzeptionell gemeint. Hierzu erläuternd P. Tillich, *ST III*, 146/122.

¹¹⁰ In ders., *ST I*, 14/7 bezieht sich Tillich auf die Auseinandersetzung zwischen Emil Brunner und Karl Barth in den 30iger Jahren. Vgl. E. Busch, „Streit unter Freunden“, *NZZ* 10./11.02.2001. 34, 83-84 (Barth und Brunner). Zusammenfassend E. Rolinck, *Geschichte*, 36ff.: Rechtfertigungslehre, protestantisches Prinzip, Paradoxon.

Die universale Syntheseleistung des theologischen Systems stellt Hortons Einschätzung nach etwas durchweg Konstruktives dar. „There is something Thomistic about this brilliant thinker [...], not in the sense that he subscribes to the more characteristic Thomistic theses – he rejects many of them violently – but in the sense that he is moved by the same feeling for unity and completeness in his vision of the real.“¹¹¹ Dabei entzieht sich, so Horton, Tillichs universales Denken seinem Selbstverständnis nach der Kritik von innen wie von außen. Nichts kann dem *Einen* – Mensch und Welt, Gott und Mensch in ihrer Bezogenheit aufeinander – nachhaltig entgegenstehen [ST I, 75/61], da sich alles um das *Eine* dreht, wendet und von ihm vollständig umschlossen ist (*uni-vertere*). Im Rahmen dieser Systematik gedacht ist es folgerichtig, dass auch Horton sich der Kritik an Tillich enthält. Er stellt abschließend fest: „In its main lines it [Tillich’s system] is now fixed, and only time will destroy it, as all things finite must expect to be destroyed in the end.“¹¹² Auf dem Weg zwischen Konstitution und Niedergang bleibt Tillichs theologisches Denken wesentlich mit sich selbst identisch. Selbsttransformation durch Kritik und Innovation findet weder statt, noch ist sie notwendig.

Wir führen Hortons Untersuchung in dieser Arbeit an, weil sie hilft, Tillichs *werkgenetische* Perspektive und damit sein Ringen um die *formal-theologische Kohärenz* seines in insgesamt 14 Jahren (1951-1965) in zwei Sprachen entstandenen breit gefächerten Systems zu beleuchten.¹¹³ Für Horton stellt Tillichs „evangelische Katholizität“ einen Schlusspunkt in dessen theologischer Entwicklung bzw. einen im Grunde permanenten Zustand in seinem Denken dar. Dieser Position entspricht in Tillichs Einleitung in die *Systematische Theologie*, deren Eröffnungspassage wir zitierten [S. 103], die *Position „des Standpunktes“* [ST I, 9/3].

Als die statische („katholische“) Position in den Eröffnungsworten steht sie allerdings im *Gegensatz zur Position des „Spannungsfeldes zwischen ...“*, dem prozessual-dynamischen („evangelischen“) Systemansatz in der Eröffnungspassage [*ibid.*]. Zwei unterschiedliche, verschiedenartige Wege sind es, die Tillich in der *Systematischen Theologie* beschreitet: „[d]er Standpunkt“ der Theologie einerseits, das „Spannungsfeld zwischen ...“ andererseits [S. 107f.; 110f.]. Den beiden Konzeptionen entspricht die englische und die deutsche Textfassung, wie sie das Zitat anzeigt [S. 103]. Tillichs „evangelische Katholizität“ stellt folglich weder einen Zustand, noch einen Schlusspunkt (Horton) in der spannungsvollen Entwicklung seiner systematischen Theologie dar. *Im Ringen um die formal-theologische Kohärenz seines Systems*

¹¹¹ W. M. Horton, „Tillich’s Rôle in Contemporary Theology“, *Theology*, 41f.

¹¹² W. M. Horton, *a.a.O.*, 46. Vgl. C. Keller, *Penelope*, 252. Fußnote 75 und erweiternd dazu Tillichs zentralistisches Verständnis von „Universalität“ in *Doctrine of Man und Theologie*, S. 74; 107ff.

¹¹³ Zum Begriff der „evangelischen Katholizität“ siehe A. Rössler, „Paul Tillichs Programm einer evangelischen Katholizität“, *ÖR* 35. 1986, 415-427. Die nun folgende Erörterung der Eröffnungspassage des Ersten Bandes der *Systematischen Theologie*, P. Tillich, *ST I*, 9/3, findet sich nicht mehr bei W. M. Horton.

steht für Tillich allerdings die statische Systemposition, das heißt „[d]er Standpunkt“, im Vordergrund. Aus ihr heraus entwickelt er das anthropologische Modell der *Doctrine of Man* und verstärkt es durch die Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale [S. 91; 147; 154ff.].

Horton folgt der „katholischen“ Positionslinie Tillichs wie selbstverständlich und kritiklos. Sein Artikel erscheint 1952, das heißt zu einer Zeit, zu der weder Tillichs Christologie und Pneumatologie, noch die deutsche Ausgabe der drei Bände der *Systematischen Theologie* vorliegen. Das markiert die formale Begrenztheit von Hortons Beitrag. Seine sachliche Begrenztheit liegt darin, Tillich zu wenig *und* zu viel zuzutrauen: „It [Tillich’s system] will yield on matters of detail, and improve itself under criticism.“¹¹⁴ Horton unterschätzt Tillich insofern, als dass dessen Christologie und Pneumatologie keine „matters of detail“ darbieten, sondern ein innovatives Verständnis der lebendigen Person entwickeln – insofern Theologinnen und Theologen in der Lage sind, dieses freizulegen. Entsprechend überschätzt Horton Tillich darin, dass er den Aufbau der systematischen Theologie als einen im Grunde reibungslosen und sich durch Kritik lediglich optimierenden Prozess missversteht („improve itself under criticism“). Dass dies nicht der Falls ist, hatten wir in diesem Kapitel anhand unserer Problemstellung aufgezeigt. Gewiss, systematische Theologie ist für Tillich im Kern Synthesewissenschaft. Aber diese Synthese resümiert nicht nur – sie innoviert auch aufgrund ihrer dynamischen Grundstruktur, die in Tillichs Pneumatologie triadisch angelegt ist [S. 124].

Der theologische Gehalt der vieldimensionalen Anthropologie beruht auf den kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Differenzen im Wirken des Heiligen Geistes. Konstruktive Differenz gebrauchen wir neben den Grundprinzipien der Abstraktion [S. 22] und Einheit [S. 33] als drittes anthropologisch-theologisches Grundprinzip [S. 111]. Es stellt die Ausgangsbasis für eine reiche theologische Entdeckung und Entwicklung dar. Dabei liegen Statik und Innovation allerdings oft so dicht beieinander, dass Tillichs Strukturzwang und Kohärenzstreben die lebendigen, vieldimensionalen Entwicklungsstränge dominieren. Dies illustriert Hortons Ansatz, ohne dass er diesen Problembestand jedoch kritisch hinterfragt hätte. Theologie als Synthesewissenschaft ist rational einsichtig sowie eingängiger und (vermeintlich) klarer als die differenzgeführte vieldimensionale Pneumatologie. Demgegenüber bringen wir auf der Grundlage der textgenauen zweisprachigen Interpretation der Primärquellen exemplarisch und doch sachbezogen und methodisch kontrolliert die Widersprüche, Mehrdeutigkeiten und Innenspannungen zwischen den Leitdualen und Leitbegriffen zur Sprache. Es gilt, Tillichs dynamisch-prozessualen Theorieansatz für seine theologische vieldimensionale Anthropologie fruchtbar zu machen. Dies geschieht mittels unterschiedlicher Erkenntnis-

¹¹⁴ W. M. Horton, „Tillich’s Rôle in Contemporary Theology“, *Theology*, 46.

schritte struktureller und metaphorisch-theologischer Art mit dem Ziel, die triadische Grundstruktur herauszuarbeiten und auf das Konzept der lebendigen Person anzuwenden [S. 122].

a. „Der Standpunkt“: Tillichs statisch-abstrakte Systemkonzeption im Ersten Band der Systematischen Theologie

Wir beginnen unsere Interpretation mit der Überschrift, mit der Tillich die *Systematische Theologie* eröffnet [S. 103]. Die Überschrift lautet lakonisch „Der Standpunkt“ respektive „The Point of View“ [ST I, 9/3]. Die Eröffnungspassage beeindruckt auf den ersten Blick, befremdet jedoch bei genauem Hinsehen. Das gilt bereits für die Überschrift. Zunächst irritiert hier die offensichtliche Informationsarmut. Da es Aufgabe der Einleitung sein sollte, in Tillichs *Systematische Theologie* einzuführen, läge es nahe, die Eröffnungspassage informationsreich und lebendig zu gestalten. Zu wählen wäre folglich eine Leserinnen und Leser ansprechende und sie in das Werk einführende Überschrift. Zu der Art von Überschriften gehört jedoch „Der Standpunkt“ nicht. Tillich konstatiert das Vorhandensein des „Standpunkt[es]“ in absoluter Formulierung, ohne weitere Erklärung bezüglich dessen Rahmenbedingungen.

„Der Standpunkt“ scheint für Tillich einen, wie auch immer definierten, *Status quo* festzuschreiben. Informationsarmut, Absolutheitsanspruch und die Statik der Überschrift verstellen oder erschweren zumindest den klaren Zugang zu Tillichs theologischem System. Blicken wir weiter auf die Entfaltung der Überschrift, so verfestigt sich der Vorwurf. Tillich ringt um die Kohärenz seines theologischen Systems. Beginnend mit der Überschrift suggeriert er universales theologisches Denken (*uni-vertere*) gemäß der Verhältnisbestimmung von „Botschaft und Situation“ [S. 75; 109], wie es die Zwischenüberschrift ausführt [ST I, 9/3]. *Formal-strukturelle Kohärenz* ist die *eine* Kraft und die *eine* Strategie, um das vermeintlich „Ganze“, Botschaft und Situation, Gotteswort und Menschenwort, zusammenzuhalten. Für das Erlangen dieser Kohärenz nimmt Tillich jedoch zugleich *konzeptionelle Inkohärenz* – in anthropologischer Hinsicht die Verwechselbarkeit von *Doctrine of Man* und *Anthropology* – in Kauf [S. 94; 200]. „Von einem System verlangt man, daß es in all seinen Teilen ein zusammenhängendes Ganzes bildet.“ – „*A system demands consistency*“, so das abstrakte Einheitsprinzip der *Doctrine of Man* auf eine Formel gebracht [ST II, 9/3; Hv.TR].

Tillichs lakonisch gesetztem „Der Standpunkt“ respektive „The Point of View“ kommt eine zentrale Funktion in diesem Ringen um Kohärenz zu [ST I, 9/3]. Wie er in der Eröffnungspassage im Weiteren mitteilt, ist es die Theologie, die hier in der Zentralposition zwischen Botschaft und Situation steht („Theologie steht in der Spannung zwischen zwei Polen“). Theologie im Zentrum des theologischen Systems: Das klingt einfach, fast banal. In der Tat

verzichtet Tillich im Interesse der Kohärenz des Systems darauf, Akteure, Inhalte oder Kernfragen seiner Theologie zu explizieren. Die Theologie „muß den Erfordernissen der Kirche entsprechen“, das ist alles [*ibid.*]. Es scheint, als überblicke („The Point of View“) und beherrsche Tillich bereits vom ersten Satz an die Wirklichkeit seines theologischen Denkens.¹¹⁵

Resultat dessen ist die abrupte Art und Weise der Systemeröffnung mit einer Definition unmittelbar im ersten Hauptsatz („Theologie ist ...“) [*ibid.*]. Definiens der Theologie ist logisch wie inhaltlich die *Kirche* („... eine Funktion der christlichen Kirche“). Auffällig bei dieser Definition ist weiterhin das viermalige „muß“, welches auf den autoritär-zwanghaften Grundzug in der Etablierung der Theologie als Synthesewissenschaft verweist [S. 103]. Das viermalige „muß“ standardisiert die Forderung nach „Wirklichkeit“, da die Korrelation von Struktur und Wirklichkeit monoton qua Imperativ vonstatten geht. Zugleich neutralisiert es die „Wirklichkeit“ selbst. Das zeigt sich an der Redundanz der in den vier Forderungen erhobenen inhaltlichen Bezüge. Im ersten und zweiten Fall geht es in mehr oder weniger unveränderter Weise um die „needs“ (Erfordernisse; Bedürfnisse) der Kirche. Dann folgt im Text der Doppelpunkt und die Entfaltung besagter „needs“ in, drittens, der Gestalt der Botschaft sowie viertens der Situation. Ein spezifischer Zusammenhang dieser Themen mit der Kirche, der Religion und den Gläubigen besteht nicht und wird auch nicht herzustellen versucht [S. 157].

Zwar kommt der Theologie die Verpflichtung zu, die Botschaft von der Wirklichkeit Gottes im Leben der Menschen nicht einfach nur auszusprechen und ansonsten in innerer Statik und äußerer Distanz zu verharren. Sie soll vielmehr die Botschaft „für jede neue Generation neu deuten“ [*ibid.*]. Daraus resultiert die quantitative (die Abfolge der Generationen betreffende) und qualitative (jeweils neue Deutungen hervorbringende) Vielgestaltigkeit der christlichen Botschaft. Doch auch diese Bestimmung verbleibt in der für die statisch-abstrakte Systemkonzeption charakteristischen Spannungs- und Wirklichkeitsarmut. Dem entspricht sodann der Begriff der „Funktion“.¹¹⁶ So ist die „Theologie [...] eine *Funktion* der christlichen Kirche“ [ST I, 9/3. Hv.TR]. Anders als der vieldimensionale Lebens-*Prozess* beschränkt sich die *Funktion* auf den Umgang mit der Wirklichkeit auf vertikalen und horizontalen Ebenen. In vertikaler Richtung verkörpert sie die Weisungsinstanz von Theologie und Kirche. In horizontaler Richtung gliedert sich die „Funktion“ in die vier Imperative auf („muß“), die die Erfordernisse, grundsätzlichen Bedürfnisse und jeweilige Deutung der Botschaft einfordern. *Innenspannungen zwischen diesen Ebenen respektive den zwei Polen der Theologie, der Botschaft und der Situation, kommen dabei nicht in den Blick. Es findet keine Binnendifferenzierung*

¹¹⁵ Vgl. diesbezüglich G. Boehm, *Studien*, 11; 18; 19 zum Begriff der „Zentralperspektive“.

¹¹⁶ „Funktion“ ist ein Strukturbegriff, kein Begriff der Anwendung in Lebensprozessen: P. Tillich, *ST I*, 87/71ff.

statt. Theologie in irdischer Schwerelosigkeit, könnte man Tillichs Position umschreiben. Sie findet sich vor allem ausgeprägt in der Eröffnungspassage der *Systematic Theology* (1951):

„*Theology moves back and forth between two poles, the eternal truth of its foundation and the temporal situation in which the eternal truth must be received. Not many theological systems have been able to balance these two demands perfectly.*“¹¹⁷

Der englischen Textfassung zufolge bewegt sich die Theologie vor und zurück von der Botschaft zur Situation. Die *Botschaft* steht einerseits jenseits von Zeit und Raum als „eternal truth“, andererseits inmitten von Zeit und Raum, in denen sie aufgenommen und gedeutet werden soll. Zugleich steht die *Situation* als „foundation“ einerseits jenseits irdischer Erfordernisse und Bedürfnisse, andererseits mitten in ihnen als „temporal situation“, die sich durch die quantitative und qualitative Vielheit der christlichen Botschaft ausweist. In dieser *von Pol zu Pol oszillierenden Bewegung* „back and forth“ strebt die Theologie, die im Zentrum der hier vorgestellten Ellipse steht, nach der perfekten Balance (*balance ... perfectly*) von Botschaft und Situation mit ihren jeweiligen Anforderungen. Ausdrücklich weist Tillich darauf hin, dass nur wenige theologische Systeme diesem Anspruch Genüge leisten. Ebenso betont er, dass das Nichterreichen der perfekten Balance negativ zu bewerten sei – wobei er sich allerdings selbst aus der Problematik herausnimmt [S. 61]. „Sie verwechseln (*They confuse*) die ewige Wahrheit mit einer ihrer zeitlichen Ausformungen“, lautet Tillichs Urteil bezüglich des in den „meisten Theologien“ nur schwach ausgeprägten Kohärenzgrades [ST I, 9/3].

Tillich verfolgt in der Eröffnung seines theologischen Systems eine große Vision von Universalität im Sinne des „*uni-vertere*“ [S. 82]. Die englische Textfassung von 1951 untermauert dieses Ansinnen [ST I, -/3]. Die Theologie *muss* deshalb das Vermögen besitzen, höchste Realität zu gestalten, ohne selbst gegenständlich real zu werden. Sie *muss* abstrakt-zweistellig denken und dabei zwischen Botschaft und Situation vor und zurück oszillieren. Sie *muss* sich einer Synthese bedienen, die nicht innoviert, sondern nach der perfekten Balance der für die Synthese relevanten Leitduale strebt. Die Theologie ist damit *irreal* in der Realität, aber mit gewaltigem *Anspruch* auf Realitätsbesitz. „Der Standpunkt“ – eine kurze Überschrift in einem kurzen Absatz entfaltet – ist ein „Paradebeispiel“ für ein hohes Maß an *formal realisierter* Systemkohärenz und eine große universale Vision von Gott und dem Menschen.

Die Kehrseite der Unternehmung liegt allerdings in der Nähe des Systementwurfs zur hierarchischen Ordnung. „Eines der *universalsten* Prinzipien ist das Prinzip der *hierarchischen* Ordnung [...]. Diese Art, in das scheinbare Chaos der Wirklichkeit Ordnung zu bringen, unterscheidet Grade und Schichten des Seins“, wie Tillich im Dritten Band der *Systematischen Theologie* darlegen wird [ST III, 23/12f.; Hv.TR]. Auch „[d]er Standpunkt“ stellt eines

¹¹⁷ Ders., ST I, -/3. Hervorhebung TR.

der „universalsten“ Prinzipien dar, um die Einheit in der Mannigfaltigkeit des Seienden wider alle Realität zu behaupten [S. 92]. Es entspricht Tillichs Nähe zur hierarchischen Ordnung in der Systemkonzeption von 1951, dass er eben diese Analogie nicht als problematisch und diskussionswürdig empfindet. Er setzt sie für die systematische Theologie als notwendig gegeben voraus. An diesem Punkt entspricht Tillichs Haltung W. M. Hortons Konstruktion der in sich selbst suffizienten und gegen Kritik resistenten universalen Systembildung [S. 106].

b. „Theologie steht in der Spannung zwischen ...“: Tillichs neue theologische Rahmentheorie und die Einführung des Differenzprinzips

In der Eröffnung der *Systematischen Theologie*, wie wir sie dargelegt haben [S. 103], verwendet Tillich Denkfiguren, in denen im Wechselverhältnis von Botschaft und Situation abstrakte Zweistelligkeit dominiert [ST I, 9/3]. Die dritte Bezugsgröße, „[d]er Standpunkt“, synthetisiert den Vorgang, setzt aber keine inhaltlichen Impulse frei. Die Theologie bewegt sich vor und zurück von der Botschaft zur Situation und strebt nach der perfekten Balance beider Größen.

Aufmerken lässt bei dem Befund nun allerdings der Vergleich des Englischen mit der deutschen Übersetzung der Textstelle. Hier lautet die – vermeintliche – Parallelstelle:

„Theologie steht *in der Spannung zwischen* zwei Polen (*Theology moves back and forth between two poles*): der ewigen Wahrheit ihres Fundamentes und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit aufgenommen werden soll. (*Not many theological systems have been able to balance these two demands perfectly*).“¹¹⁸

Die deutsche Textfassung von 1956 liegt in deutlich veränderter Form vor. Tillich streicht das relativ unverbindliche Oszillieren der Theologie und den dementsprechend hoch gegriffenen Syntheseanspruch. Stattdessen steht die Theologie nun „in der Spannung zwischen“ den beiden Polen. *Tillich führt eine neue, dritte Bezugsgröße neben Situation und Botschaft in sein theologisches System ein, das „Spannungsfeld zwischen“.* Er setzt für die Theologie einen *genuinen Wirkungsraum fest*. Dieser ist „lokalisierbar“ und liegt „zwischen“ den Polen, weshalb wir auch von einem *Spannungs-Feld* sprechen. Allerdings lässt er sich nicht räumlich fixieren – die Präposition „in“ bezieht sich auf die „Spannung“, nicht auf eine lokalisierbare Strukturgröße.¹¹⁹ *Das Spannungsfeld, wie es Tillich versteht, ist kein locus circumscriptus, keine statische Größe* [S. 75ff.]. Entsprechend ist Quantifizierbarkeit zwar gegeben (es gibt nur *ein* Spannungsfeld), aber ebenso wenig spezifisch. *Minimalistisch gefasst lässt sich sagen, dass Tillichs neue Bezugsgröße den Mittelwert – das heißt die Differenz – aus den Leitdualen der theologischen Synthesewissenschaft, aus Botschaft und Situation, ausdrückt und darstellt.*

¹¹⁸ Ders., ST I, 9/-. Hervorhebung TR.

¹¹⁹ Vgl. ders., „Von der Tiefe“, *Tiefe*, 52. „Tiefe“ ist eine geistige Haltung und Ausdruck lebendiger geistlicher Substanz. Die Präposition „zwischen“ ist ein theologischer „Tiefenbegriff“, der ein Spannungsverhältnis anzeigt.

„Differenz“ stellt demzufolge ein Prinzip dar, das, *erstens*, die Extrema nicht annulliert, sondern komplexifiziert und entfaltet, da es sich zwischen ihnen bewegt. *Zweitens* stellt die Differenz die Extrema zueinander in Proportion. Das Verhältnis ist mathematisch quantifizierbar.¹²⁰ Es ist methodisch kontrollierbar.¹²¹ Die Differenz kann somit, *drittens*, der Theologie eine neue, vielgestaltige Qualität der Beziehung im Spannungsfeld zwischen den Leitdualen eröffnen.¹²² Auch die Vergleichbarkeit mit den anthropologischen Grundprinzipien der Abstraktion und Einheit in Anthropology und Doctrine of Man ist mit dieser formalen Beschreibung des Differenzprinzips gegeben. Ein systematisch-theologisches Programm ist zur Verifizierung vorgelegt. Es erschließt der theologischen Anthropologie Wege der Selbsttransformation mittels einer veränderten, triadisch strukturierten Rahmentheorie.¹²³

Für Tillich steht die Theologie in der Zentralposition seines Systems [S. 107]. Dieser Anspruch erklärte sich bislang aus der abstrakten Einheits- und Syntheseleistung der Theologie, wie sie sich in der katholisch-statischen Systemkonzeption „[d]e[s] Standpunkt[es]“ manifestierte [*ibid.*]. Blicken wir jedoch auf Tillichs Textbearbeitung, wie sie in der neu verfassten Einleitung in die *Systematische Theologie* gegeben ist [S. 110], so liegt hier eine kompliziertere, aber auch interessantere Ausgangslage vor: eine klar identifizierbare Position mit eigenem Grundprinzip im Zentrum des theologischen Systems. Dieses Grundprinzip bezeich-

¹²⁰ A. Frutiger, *Mensch*, 15ff. Der Typograph, Illustrator und Graphiker Adrian Frutiger legt eine mathematisch, geometrisch und graphisch grundlegende Lehre von Zeichen und Symbolen dar.

¹²¹ Im Sinne einer mehrdimensionalen Hermeneutik, der zufolge Differenz, Abstraktion und Einheit wechselseitig als anthropologische Prinzipien miteinander korrelieren. Der Begriff der „Differenz“ ist somit nicht in absoluter Hinsicht, sondern nur im Verhältnis zu Einheit und Abstraktion theologischer Leitbegriff.

¹²² Im Dritten Band der *Systematischen Theologie* entwickelt Tillich eine *triadische Prozesstheorie*, mittels derer er zwischen Bereichen (*realm*), Dimensionen (*dimension*) und Graden (*grades* und *degrees*) differenziert, um das Wirken des Heiligen Geistes in vieldimensionalen Lebensprozessen konkret erfahrbar zu machen. Bezüglich des Doppelbegriffs des „Grades“ als „grades“ und „degrees“ gilt es zu beachten, dass „grades“ quantitativ aufzufassen sind, „degrees“ qualitativ. Tillich kann deshalb einerseits festhalten, dass durch den Grad (*grade*) „eine größtmögliche Zahl von Potentialitäten zu aktualisieren“ sei, und gleichzeitig betonen, dass es sich bei den Graden (*degrees*) der Seinsmächtigkeit um ein „ontologisches Kriterium, gemäß der Regel, daß Werturteile auf *Qualitäten* der bewerteten Gegenstände beruhen müssen“, handelt, so P. Tillich, *ST III*, 27/17f. Hv.TR. Insgesamt gilt, dass der Mensch als lebendige Person eine „vieldimensionale Einheit“ ist [*ST III*, 316/276], wie Tillichs Terminus *technicus* lautet, den er im Dritten Band der *Systematischen Theologie* einführt.

Zur Diskussion T. Rösler, „Gibt es eine theologische Anthropologie Paul Tillichs?“, *Preview* 2. 2009, 46-48. Tillichs triadische Prozesstheorie ist in der Forschung zwar registriert, aber nicht immer detailgenau ausgewertet worden. So meint K. Grau, „*Power*“, 172, aufgrund des Begriffs des „Grades“ eine „Hierarchisierung der Dimensionen“ festzustellen. Das Dimensionenmodell hingegen impliziert *relative* Über- und Unterordnungen.

Besonders wollen wir hervorheben, dass in der triadischen Prozesstheorie das anthropologische Prinzip der Einheit seine abstrakte Statik verliert und zum „Spannungsfeld“ konkret gelebter, konstruktiver Differenzen wird. P. Tillich, „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ (1961), *GW IV*, 122. Hervorhebung TR: „[*Spannungen und Konflikte*] sind nicht von dem Unterschied der Schichten abgeleitet, sondern von den *widersprechenden Elementen, die in allen Dimensionen des Lebens vorhanden sind.*“

¹²³ Zum Theoriehintergrund: A. Gare, „The Roots of Postmodernism“, *Process*, 31-53 (Schelling); G. Deleuze, F. Guattari, *Philosophie*, 21: „Es gibt keinen einfachen Begriff. Jeder Begriff besitzt Komponenten und definiert sich durch sie. Er hat also eine Ziffer [...]. Unter welchen Bedingungen ist ein Begriff der erste, nicht in absoluter Hinsicht, sondern im Verhältnis zu einem anderen?“ Zur Anwendung auf Tillichs Pneumatologie T. Rösler, „Anthropological Perspectives in Paul Tillich’s Systematic Theology“, *Bulletin XXXI*. 3. Summer 2005, 37ff.: „Pluri-Singularity of the Spirit“ für die triadische Prozesstheorie der „vieldimensionalen Einheit des Lebens“.

nen wir als *Differenzprinzip*. Tillich verwendet den Begriff der Differenz selten, dann allerdings in herausgehobener Position.¹²⁴ Es lässt sich insgesamt von einer „Differenz in der Einheit (difference-in-unity)“ sprechen.¹²⁵ Die Zentralposition der Theologie wird nicht beseitigt, sondern in einer neuen Rahmentheorie unter veränderten Bedingungen weitergeführt und inhaltlich ausgebaut. Diese neue Rahmentheorie kann als *protestantisch-dynamische Systemkonzeption* verstanden werden [S. 117]. Sie ist aus der Pneumatologie heraus metaphorisch-theologisch zu gestalten und durch Tillichs Verständnis des Menschen zu konkretisieren.

„Differenz“ in der „Spannung zwischen“ den Leitdualen der Theologie stellt eine neue, inhaltlich offene Konzeption im Ersten Band der *Systematischen Theologie* dar. Sie entsteht aus der Transformation „[d]e[s] Standpunkt[es]“ der Theologie in ein „Spannungsfeld“ und damit in eine neue theologische Rahmentheorie [ST I, 9/-]. Eine Rahmentheorie ist an den Ergebnissen zu messen, die sie hervorbringt. Denn, wie Michael Moxter in *Kultur als Lebenswelt* hervorhebt, „[w]as neu dimensioniert wird, partizipiert an einer Wirklichkeit, die sich in dieser Perspektive erst *eröffnet* [...]. Die Einheit dankt sich weder einem weiteren Moment neben und hinter Wille, Denken, Fühlen etc. noch diesen selbst, sondern einer *Neubestimmung*, in der die genannten Vermögen dadurch *integriert* sind, daß sie auf eine *neue* Weise zentriert werden.“¹²⁶ Das Differenzprinzip in der *Systematischen Theologie* soll diese dynamische Systembewegung verwirklichen. *Dabei ist für Tillich die mittelalterliche Kathedrale der „metaphorische Ort“* [S. 147], *an dem er das Differenzprinzip durch expressive visuelle Metaphern zur Anwendung bringt*. Das geschieht mit Hilfe der theologischen Metapher der „*Transluzenz*“ [S. 135; 257]. Sie bringt eine neue Weite und Tiefe in Tillichs Anthropologie. Vor allem aber verstärkt die Metapher deren Erlebnisintensität. „*Transluzenz*“ ist kein Konzept im abstrakt-funktionalen Sinn. Sie will entdeckt, gefühlt und geschaut werden. „*Transluzenz*“ ist Ereignis. Ihr genuiner „Ort“ ist der Sakralraum, das Heiligtum der mittelalterlichen Kathedrale. In ihm erlebt die lebendige Person das „Spannungsfeld“, das Tillichs dynamisch-prozessuale Theologiekonzeption 1956 auf der Theorieebene beschreibt.

2. Pneumatologie und mittelalterliche Kathedrale: Der metaphorische Rahmen von Tillichs dynamisch-prozessualer Theologiekonzeption

Die *Systematische Theologie* Tillichs ist eine Theologie im Übergang. Während er 1951 von einem statisch-funktionalen Modell ausgeht, führt er 1956 eine dynamisch-prozessuale Kon-

¹²⁴ In der Gotteslehre: P. Tillich, *ST I*, 268/231f.: Verortung des „Differenzprinzips“ im Gottesbegriff mit dem Ziel der „theoretischen Umformung der Spannung innerhalb der Gottesidee“. S. 257, Kapitel 3: Personbegriff.

¹²⁵ T. Rösler, „Reconstructing Paul Tillich’s Anthropology“, *Dialog* 45. 1. Spring 2006, 63-73, v.a. 68ff.

¹²⁶ M. Moxter, *Kultur*, 80; 79. Hervorhebung TR. Vgl. M. L. Taylor, „Tillich’s ethics“, *Theology*, 202-204 und seinen Begriff des „normative as dynamically principled“, vgl. 202. G. Deleuze, F. Guattari, *Philosophie*, 21.

zeption in die Theologie ein. Wir fragen daher: Wie lässt sich die *Kontinuität* zwischen den beiden Konzeptionen, zwischen „[d]e[m] Standpunkt“ und dem „Spannungsfeld zwischen“, beschreiben? Tillichs Eröffnungsworte im Ersten Band der *Systematischen Theologie* halten auf diese Frage eine klare Antwort bereit, wie wir dargelegt hatten: „Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche“ [ST I, 9/3]. Das definitionsartige „Theologie ist ...“ zu Beginn der Einleitung lässt Tillich direkt auf den Begriff der *Kirche* als dem Definiens seiner Theologie zulaufen. Ihm kommt es bei der Theologie nicht auf irgendwelche Strukturen oder Inhalte an, sondern auf die grundsätzlichen Bedürfnisse und Erfordernisse der Kirche [S. 108]. Das „Standpunkt“ und „Spannungsfeld“ verbindende Moment besteht demnach in der sachlogischen Verbindung von Definiendum und Definiens, von Theologie und Kirche. Als Definiens und Zielpunkt des „Theologie ist ...“ bestimmt die Kirche den Charakter der Theologie.

Obwohl die Verbindung von Theologie und Kirche dem Textbefund der Eröffnungspassage sachlogisch entspricht, verwundert sie doch. Ist hierbei doch überhaupt kein spezifischer Zusammenhang zwischen Theologie und Kirche mittels ekklesiologischer Fragestellungen und Themen zu erkennen.¹²⁷ Weiterführend ist es hingegen, Textmaterial außerhalb der *Systematischen Theologie* zu dieser Frage mit heranzuziehen. Aus Tillichs autobiographischem Bericht (1965) wissen wir, dass für ihn die Kirche kein bedeutungsneutraler Begriff ist, sondern mittels einer bestimmten *metaphorisch gestalteten Ausdrucksform* sein Selbstverständnis als Theologe prägt.¹²⁸ Diese Ausdrucksform ist die *mittelalterliche Kathedrale* in der literarischen Gestalt der scholastischen Summa [ST I, 73/59]. Des Weiteren entfaltet Tillich das Verständnis der mittelalterlichen Kathedrale auch in den *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens* (engl. 1967; 1968). So bietet es sich an, dem Impuls dieser Schriften zu folgen und die Metapher der mittelalterlichen Kathedrale für die *differenzierte* Erschließung von Tillichs Theologiekonzeption und werkgenetischer Kohärenz fruchtbar zu machen.

a. „Standpunkt“ und Festungskathedrale von Chartres im Vergleich

In seinen *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens* entfaltet Tillich die *Metapher der mittelalterlichen Kathedrale* anhand eines Musterbeispiels: der *Festungskathedrale von Chartres*.¹²⁹ Sie verdeutlicht die Konzeption der Theologie als Synthesewissenschaft und ihre Beziehung zu *Doctrine of Man* und *Anthropology* [S. 106]. Im „zentralistischen Chartres“ sind die Ambivalenzen der Existenz in der Beziehung von Gott, Mensch und Welt

¹²⁷ Anders als insbesondere in Tillichs Predigten in dem erörterten Konflikt zwischen dem „Hören“ und „Sehen“ der Wirklichkeit Gottes im gottesdienstlich-liturgisch genutzten Kirchenraum, vgl. S. 47 im 1. Kapitel.

¹²⁸ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 444. Die ausführliche Fassung des Zitats findet sich auf S. 90f. in diesem Kapitel.

¹²⁹ Ders., *Vorlesungen I* (posthum 1971), *EGWI*, 151; 163f. Ders., *History* (1967; 1968), 134; 148 (Teile I; II).

befriedet und gelöst: abgelöst von der realen Existenz und theologisch überhöht. Den damit erreichten „Standpunkt“ bezeichnet Tillich als „de[n] absoluten Standpunkt“ der Scholastik:

„Die christliche Kultur des Mittelalters war eine der Formen, in denen das Problem der menschlichen Existenz im Lichte des Ewigen gelöst wurde (*solved*) [...]. Denken wir etwa an eine mittelalterliche Stadt wie Chartres. Die riesige Kathedrale steht in der Mitte der kleinen Stadt, von wo aus sie die ganze Gegend beherrscht (*overlooking*). In ihrem Innern enthält sie Bilder aus dem täglichen Leben, von dem Adel, den Handwerkern, den Stiftern, den Stützen der Kirche – sie alle gehören zu der heiligen Sphäre der Kirche, und wenn der Besucher die Kirche verläßt, nimmt er den Eindruck des Heiligen, den er in der Kirche empfangen hat, mit in das tägliche Leben hinaus.“¹³⁰

Gewiss können wir weder „[d]e[n] Standpunkt“ der *Systematischen Theologie* [ST I, 9/3] mit dem „absoluten Standpunkt“ der Scholastik, noch die Kirche mit der Festungskathedrale von Chartres unmittelbar vergleichen. In Chartres herrscht eine drastische, in Herrschaftsmetaphorik gleichsam getränkte Ausprägung „[d]e[s] Standpunkt[es]“ vor. Dennoch lassen sich *relative* Gemeinsamkeiten zwischen beiden Positionen in folgenden *drei Bereichen* erkennen:

Erstens, strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen dem statisch-funktionalen „Standpunkt“ der Theologie [ST I, 9/3] *und der hierarchischen Festungskathedrale*. Beide Konzeptionen setzen an ihrer Spitze eine zentrale Weisungsinstanz voraus, die das gesamte System überblickt, kontrolliert und zusammenhält: „[d]e[n] Standpunkt“ respektive die „riesige Kathedrale“ als absoluten Standpunkt. Letztere thront in der Mitte der Stadt „on the hill“, wie das Englische ausführt.¹³¹ Der Unterbau beider Systeme gliedert sich in vertikaler und horizontaler Richtung auf. Die hierbei angeordneten und ausgeführten Tätigkeiten wie Funktionen realisieren den imperativischen Weisungsvollzug der Kirche und das Beherrschen wie „overlooking“ der Kathedrale im Gegenüber zum kirchlichen Leben. So verbindet in struktureller Hinsicht beide Konzeptionen ein hoher Grad an interner Zielgerichtetheit und Kohärenz.

Zweitens, Tillichs Metapherngebrauch: Hier können wir bereits einen höheren Grad an *Diskontinuität* zwischen den Konzeptionen feststellen. Die Theologie weist sich in der Eröffnungspassage durch die für „[d]e[n] Standpunkt“ charakteristische Wirklichkeitsarmut aus [S. 95]. Entsprechend spielen Metaphern eine untergeordnete Rolle. *Zahlreiche architektonische wie visuelle Metaphern verwendet Tillich demgegenüber für die Kathedrale von Chartres*. Sie verkörpert die „fundamentale und stärkste religiöse Macht des Mittelalters“, die Hierarchie.

¹³⁰ Ders., *Vorlesungen I* (posthum 1971), *EGWI*, 151; 163f. Ders., *History* (1967; 1968), 134; 148. In einem mit „Kairos und Logos“ überschriebenen Text von 1926 erwägt Tillich in dem Schlussabschnitt „Kairos und absoluter Standpunkt“, „ob eine Rückkehr zu dem absoluten Standpunkt der Scholastik stattfinden soll, der sich nicht bescheidet, Wächter zu sein und Hinweis, sondern der selbst absoluter Standpunkt sein will“. Tillich lehnt diese Rückkehr unter Verweis auf den *protestantischen „Wächtercharakter des absoluten Standpunktes“* ab. Seine Begründung gegen die Rückkehr, die „Katastrophe und Primitivierung des gesamten abendländischen Geisteslebens“, wirkt drastisch, stark übertrieben und überzeugt insofern nicht: Ders., „Kairos und Logos“ (1926), *GW IV*, 75. Hervorhebung TR.

¹³¹ Ders., *History* (1967, 1968), 148.

Das Englische „overlooking“ übersetzt er mit „herrschen“.¹³² Die „visuelle Herrschaft“ von Chartres besteht in der dicht komplexen Fusion von mittelalterlicher Stadt, der umliegenden Gegend und dem auf Bildern im Inneren der Kathedrale erinnerten Alltagsleben der mittelalterlichen Stände im Bannkreis der Festungskathedrale. Diese thront hoch oben auf dem Berg im Zentrum der Stadt. Die Theologie und in ihr das Verhältnis von weltlich-sakralem Herrscher und Volk ist hier visuell-architektonisch gestützte Synthesewissenschaft.

Drittens, das Wirklichkeitsverständnis: Die Gemeinsamkeiten zwischen dem statisch-funktionalen „Standpunkt“ von 1951 und dem „absoluten Standpunkt“ der Scholastik sind in diesem Bereich am schwächsten. Auf eine Formel gebracht stellt Tillichs „Standpunkt“ eine *Soll-Konzeption* dar, der der Scholastik eine *Ist-Konzeption*. Im ersten Fall sollen Struktur und Wirklichkeit in der Theologie zur Synthese zusammenkommen. Die Theologie „muss“ daher von Pol zu Pol, von der Botschaft zur Situation, oszillieren und nach ihrer perfekten Balance *streben*. Anders in der Kathedrale von Chartres: Zumindest für den gottähnlichen Monarchen an der Spitze des Systems sind Struktur und Wirklichkeit *faktisch* ineinander *verschmolzen*. Nach einer neuen Wirklichkeit braucht und soll niemand streben, da dies Konflikte und Veränderung hervorrufen würde. Alles *ist* bereits die neue Wirklichkeit, ist bereits „Theonomie“.

Die drei Punkte beleuchten die jeweilige Position idealtypisch. Ebenso wenig wie Tillichs statisch-abstrakte Theologiekonzeption von 1951 ist die mittelalterliche Kathedrale aus seinem autobiographischen Bericht mit dem „Musterbeispiel Chartres“ identisch.¹³³ Dass beide Konzeptionen im Konkreten jedoch als so ununterscheidbar erscheinen, verdeutlicht, dass Tillich noch ein genuiner „Wirkungsraum“ sowie insbesondere ein spezifisches Kriterium für seine Theologie *fehlen*, um sich selbst in der Fülle der Stimmen und Konzeptionen, die in seiner Theologie vereint sind, zu positionieren. Bei der Übersetzung des Ersten Bandes der *Systematischen Theologie* scheint Tillich diese systeminterne Leerstelle festzustellen und daraufhin 1956 seine neue Theologiekonzeption in die Eröffnungspassage einzutragen [ST I, 9/-]. Unsere Ausgangsfrage nach der Kontinuität zwischen „[d]e[m] Standpunkt“ und dem „Spannungsfeld zwischen ...“ steht somit weiter offen [S. 113]. Sie findet ihre Antwort in Tillichs Verständnis des *Menschen* und dessen komplexer religiöser „*Grenzsituation*“ [S. 117; 123].

¹³² Ders., *Vorlesungen I* (posthum 1971; engl. 1967; 1968), *EGW I*, 161. Vgl. die in M. Foucault, *Überwachen*, 257 dargelegte Konzeption des „Panopticon“: Architektur und Überwachung durch Beobachtung, die von einem Turm aus auch im Gegenlicht möglich ist, sind hier passgenau aufeinander abgestimmt. „Die panoptische Anlage schafft Raumeinheiten, die es ermöglichen, ohne Unterlaß zu sehen und zugleich zu erkennen [...]. Es wird gesehen, ohne selbst zu sehen; er [der sich in der Raumeinheit befindende Mensch] ist Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation.“

¹³³ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (1965), *GW XIII*, 444.

b. Das „Spannungsfeld zwischen“ als strukturell-konzeptionelles Rückgrat

Im Vergleich von systematisch-theologischem „Standpunkt“ [ST I, 9/3] und mittelalterlicher Kathedrale von Chartres hatten wir zwei Erkenntnishaltungen Tillichs offengelegt. Wir bezeichneten sie als Soll- und als Ist-Konzeption. Bereits 1930 in seiner Studie *Religiöse Verwirklichung* reflektiert Tillich diese beiden Erkenntnishaltungen systematisch-theologisch im Verhältnis zum Katholizismus (als Ist-Konzeption) sowie zum Protestantismus (als Soll-Konzeption). Der Text bildet die Grundlage für die in dem Band *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* 1962 veröffentlichten Schriften. Er bildet zugleich die Grundlage für Tillichs Autobiographie „Auf der Grenze“ (1962, engl. 1936).¹³⁴ Tillich erläutert in seiner Arbeit *Religiöse Verwirklichung* seine systematisch-theologische Position wie folgt:

„Der geistige Ort[,] auf dem das Buch steht und von dem es zeugt, ist das *Grenzgebiet* von Kirche und Gesellschaft, von Religion und Kultur, von Heiligem und Profanem, von Theologie und Philosophie: *Nicht überhaupt und in abstracto, sondern in der konkreten Lage des deutschen Protestantismus der Gegenwart.*“¹³⁵

Tillich will sich dem Katholizismus sowie dem Protestantismus seiner Zeit spezifisch und konkret zuwenden. Wir erörtern im Folgenden zuerst den Katholizismus in seiner klassisch-mittelalterlichen Form. Er ist fest im Zentrum seiner selbst verwurzelt, in seiner „geistigen Substanz“. In diesem Zentrum steht er, von dieser geistigen Substanz aus erkennt und gestaltet er die Wirklichkeit. Die aus ihm hervorgehende Wissenschaft kann „in großem Stil auf dem Fundament bauen“, das die klassisch-mittelalterliche Philosophie und Theologie gelegt haben. Die katholische Kirche steht fest in ungebrochener Tradition und Autorität. Auf den modernen Menschen, dessen Autonomie, so Tillich, gebrochen und entleert ist, übt sie deshalb einen „starken Zauber“ aus. Zugleich manifestiert die katholische Kirche ein „starkes Siegesbewußtsein“ gegenüber der modernen Autonomie. Was wir als die scholastische Ist-Konzeption bezeichnet hatten, lässt sich hierbei als ein „*der Grenze unbewußt*“ seiender Zustand kennzeichnen. Der moderne Mensch kreist in und um seine „unerschütterliche Mitte“, ohne im Denken an seine Grenze zu stoßen respektive diese überhaupt wahrzunehmen. Der klassisch-mittelalterliche Katholizismus ist universal, weil er ohne Grenze ist und wirkt.¹³⁶

¹³⁴ Zitat aus ders., *Verwirklichung* (1930), 11. Die hier zitierte Einführung fehlt in dem späteren, von Renate Albrecht herausgegebenen Schriftenband *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. GW VII* (1962) sowie auch in ders., *The Protestant Era* (1963⁵). Vgl. ders., „Auf der Grenze“ (1962), *GW XII*, 13-57, besonders 13. Hervorhebung TR: „In der Einleitung zu meinem Buch ‚Religiöse Verwirklichung‘ (Berlin 1930) habe ich geschrieben: ‚Die *Grenze* ist der eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis.‘ Als ich die Aufforderung erhielt, die Entwicklung meiner Gedanken aus meinem Leben heraus darzustellen, entdeckte ich, daß der Begriff der *Grenze* geeignet ist, Symbol für meine ganze persönliche und geistige Entwicklung zu sein. Fast auf jedem Gebiet war es mein Schicksal, *zwischen* zwei Möglichkeiten der Existenz zu stehen, in keiner ganz zu Hause zu sein, gegen keine eine endgültige Entscheidung zu treffen.“

¹³⁵ Ders., *Verwirklichung* (1930), 11. Hervorhebung und Textkorrektur TR.

¹³⁶ Ders., *a.a.O.*, 12. Hervorhebung TR.

Dieser Haltung stellt Tillich den Protestantismus entgegen. Dieser ist nicht nur Protest gegenüber der katholischen Kirche, sondern „eminent protestantisch“, denn er „kann ja sagen zu dem, was gegen ihn steht, weil er nein sagen kann zu sich selbst“. Diese seine *paradoxe Gegenhaltung* und *Soll-Konzeption* lässt ihn sowohl der profanen Autonomie als auch dem Katholizismus gegenüber überlegen sein. Da er nicht nur, wie unerschütterte Profanität und Katholizismus, „im Zentrum, sondern auch an der Grenze seiner selbst steht“, kann er *im* Zentrum stehen und wirken, zugleich aber sich selbst *gegenüber* stehen und *aus* seinem Zentrum heraus die Wirklichkeit gestalten. Von dieser komplexen „Grenzsituation“ her betrachtet der moderne Mensch sein eigenes Fundament, hinterfragt es kritisch und ringt um die Verwirklichung seines Denkens und Tuns. Diese „zerreibende paradoxe Lage“ des Protestantismus, die die Grenzsituation zwischen Ist- und Soll-Konzeption ist, identifiziert Tillich auch mit seiner eigenen religiösen Situation und systematisch-theologischen Position.¹³⁷

c. Schöpferische Menschen zur Mitarbeit an der „Entkrustung“ locken

Die „religiöse Verwirklichung“, von der Tillich mit Blick auf Protestantismus und christliche Kirche spricht, richtet sich auf zwei Ziele: *erstens*, die Grenze als einen für die theologische Erkenntnis und Gestaltung „*fruchtbaren Ort*“ zu erkennen und zu erfahren; *zweitens*, von diesem komplexen Ort aus „*das Fundament selbst um[zu]gestalten*“. Impulse für seine Zielsetzung erkennt Tillich im Protestantismus und Katholizismus seiner Zeit. In der Frage nach der theologischen Identität in der modernen Gesellschaft, die Tillich sowie die Menschen, mit denen er in Universität und Kirche theologisch zusammenarbeitet, beschäftigt, wirken Protestantismus und Katholizismus dicht und als beinahe komplementäre Größen zusammen:

„Das Stehen in der Freiheit [...] wird bezahlt mit *Verlust an lebendiger Substanz* [...]. Nur an *wenigen Orten* gibt es noch ein selbstverständlich quellendes Leben. Die Quellen der Vergangenheit sind fast erschöpft, die Substanz ist fast vergeudet. Die katholische Kirche aber hat offenbar Substanz bewahrt, auch in einer immer härter werdenden Verkrustung. Und wenn die Härte und Verkrustung einmal durchbrochen wird, *wenn die Substanz durch sie hindurch sichtbar gemacht wird, bekommt sie eine eigentümliche Leuchtkraft* [...]. *Verkrustete Gebilde, die als wahr und notwendig sich erweisen, locken gerade den schöpferischen Menschen zur Mitarbeit an der Entkrustung.*“¹³⁸

In dem Textabschnitt „Die katholische Kirche und der Mensch der Gegenwart“, dem das Zitat entnommen ist, konkretisiert und problematisiert Tillich seine Zielsetzung. *Bereits Findung und Aufbau eines für die Neugestaltung fruchtbaren Ortes auf der Grenze von Katholizismus und Protestantismus ist mit spezifischen Schwierigkeiten behaftet.* Denn es gibt seit Ausgang

¹³⁷ *Ibid.*, 12.

¹³⁸ Ders., „Die Protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“ (1928; 1962), *GW VII*, 72. Hervorhebung TR. Im Vorausgehenden ders., *Verwirklichung* (1930), 11f.

des Mittelalters *nur noch „wenige[] Orte[]“*, an denen die Kirche das Leben in der religiösen Grenzsituation und eine diesem angemessene Verkündigung bewahrt hat und weiter zu kultivieren sucht. Zwei mögliche Wirkungsräume betrachtet Tillich dabei im Besonderen.

Erstens: „[E]s erscheint, was einmal unser aller Lebenssubstanz und Erbgut war und was wir verloren haben; und es wird Sehnsucht wach nach der Völkerjugend unseres Kulturkreises“. Dieser „Verlockung“ nach religiöser „Sicherung[]“, die in den 30iger Jahren die politische Romantik propagiert, folgt Tillich nicht.¹³⁹ *Zweitens*, Autonomie und Freiheitsstreben, das heißt religiöse Profanität. Auch sie genießt weite Verbreitung in Theologie und Kirche, gehört für Tillich aber gleichermaßen zu den Verursachern des gegenwärtig erfahrenen „Verlust[es] an lebendiger Substanz“. Moderne politische Romantik und Profanität sind Teil des Problems – nicht seine Lösung.¹⁴⁰ Sie bieten keine Antwort auf die Frage nach der theologischen Identität in der modernen Gesellschaft, da ihnen das Paradoxon der „Grenze“ fehlt.

Nach diesen zwei Abgrenzungen gegenüber Katholizismus und Protestantismus wendet sich Tillich einer *dritten Erkenntnishaltung* zu, die er auch als seine eigene Position bezeichnet.¹⁴¹ In ihr verbindet er die erste der genannten Zielsetzungen, die „Findung des Ortes“ [S. 131], mit dem zweiten Ziel, der „Umgestaltung des Fundamentes“ [S. 155]. Obwohl es nur noch *wenige Orte* gibt, an denen konstruktive theologische Arbeit geleistet wird, begegnet Tillich *schöpferischen Menschen*, die die Lebendigkeit der Substanz und das geistige und geistliche Fundament der Theologie als tragfähig und notwendig erkennen. Durch Härte und Verkrustung hindurch wollen sie das Fundament so umgestalten, dass die „*lebendige[] Substanz*“ *neu sichtbar wird*. Die in der Vergangenheit „geistlos vergeudete“ und nun fast erschöpfte Substanz soll an diesen Orten eine „*neue eigentümliche Leuchtkraft*“ erhalten.¹⁴²

Die Menschen, die sich von dieser schöpferischen Leidenschaft für Veränderung und Neuschöpfung inspiriert wissen, agieren weder aus „Zwang“, noch aus der Zweckbestimmung einer „Anwendung“ heraus. *Sie fühlen sich „geloct“*, wie Tillich es ausdrückt.¹⁴³ Die Einsicht in die Wahrheit und Notwendigkeit der Sache – der „Grenze“ als den für konstruktive

¹³⁹ Ders., „Die Protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“ (1928; 1962), *GW VII*, 72. T. Rösler, „L'éthique sociale comme éthique de la liberté“, *Éthique*, 31-47: philosophiehistorischer Hintergrund.

¹⁴⁰ P. Tillich, „Die Protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“ (1928; 1962), *GW VII*, 70-73.

¹⁴¹ P. Tillich, *a.a.O.*, 73ff.: Tillich bezeichnet seine eigene Erkenntnishaltung als schöpferische „Grenzsituation“.

¹⁴² Wobei auch die Grenze eine „örtliche“ Metapher ist, die so im weitesten Sinn dem architektonischen Metaphernkomplex zugehört: J. Dunphy, *Tillich*, 142. Hervorhebung TR. Von den örtlichen Metaphern grenzt Jocely Dunphy die „concept[s] d'énergie“ ab: „La frontière est une métaphore spatiale, et avec elle, nous pourrions ensuite en grouper d'autres du même genre: les dimensions, la profondeur, le fondement, le centre. Une autre série d'images ou de symboles veut exprimer le concept d'énergie. Nous connaissons l'importance accordée au dynamisme, à la notion de puissance, à la tension.“ Zusammenfassend P. Ricœur, „Préface“, *Tillich*, 11-14. Vorwort in J. Dunphy, *Tillich*, 11-14.

¹⁴³ P. Tillich, „Die Protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“ (1928; 1962), *GW VII*, 72.

Erkenntnis fruchtbaren Ort – macht Menschen schöpferisch und lockt sie zur Mitarbeit an der Umgestaltung und Verlebendigung ihres eigenen geistigen und geistlichen Fundamentes.

Wie lässt sich diese *dritte Erkenntnishaltung* systematisch-theologisch verorten? Ersichtlich ist die *relative* Nähe sowohl zur Ist-Konzeption des Katholizismus als auch zur Soll-Konzeption des Protestantismus [S. 115]. Der ersten verdankt sie die *fundamentale* Sicht ihrer selbst, der zweiten das *Paradoxon der Grenzsituation*. In keiner der beiden Konzeptionen geht sie allerdings auf. Tillich entwirft in der dritten Erkenntnishaltung ein theologisches Programm, das sich nicht aus dem vorausgehenden Soll-Ist-Vergleich ableiten lässt. Mit Blick auf das obige Zitat [S. 117] wollen wir dies mittels der *Struktur*, die seiner Erkenntnishaltung zugrunde liegt, des *Metapherngebrauchs* sowie des *Wirklichkeitsverständnisses* aufzeigen.

Erstens, die Grundstruktur: Wer sich zur schöpferischen Mitarbeit an der Umgestaltung und Verlebendigung des Fundamentes locken lässt, hat bei den autoritär-hierarchischen Systemen in Theologie und Kirche anzusetzen, sie gründlich zu studieren und kennen zu lernen.¹⁴⁴ Allerdings wird die Deutungsperspektive eine andere sein. Während in autoritär-hierarchischen Systemen Innenspannungen und inhaltliche Mehrdeutigkeit zwischen den starr fixierten Weisungsebenen unthematisiert bleiben und unterdrückt werden, *richtet die konstruktive systematische Theologie ihr Augenmerk bewusst auf diese Innenspannungen und Mehrdeutigkeiten. Sie lässt sie sich entwickeln. Sie lässt sich selbst von der ihnen eigentümlichen „Leuchtkraft“ inspirieren und zur schöpferischen Gestaltungsarbeit „locken“.*¹⁴⁵

Tillichs Voranzeige der Pneumatologie in der Einleitung in den Ersten Band der *Systematischen Theologie* fasst das somit skizzierte theologische Programm zusammen: „Ein dritter Teil [im theologischen System] beruht auf der Tatsache, daß die Essenz- und Existenzmerkmale Abstraktionen sind und in Wirklichkeit in der komplexen und dynamischen Einheit erscheinen, die ‚Leben‘ genannt wird.“ [ST I, 81/66f.]. *Widersprüche, Mehrdeutigkeiten und Spannungsfelder brauchen im Wirken des Heiligen Geistes nicht unterdrückt zu werden. Sie existieren und sind der Normalfall, keine Ausnahme* [S. 213]. Dass nun im Gegenzug diese dynamisch-prozessuale Grundkonzeption keiner Beliebigkeit Tor und Tür öffnet, lässt sich Tillich zufolge daran ermesen, ob Differenzen schöpferische Mitarbeit, Gestaltung und Verlebendigung blockieren oder aber sie kreativ befruchten und die Theologie bereichern.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Ders., „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 444: „Meine Liebe zur Architektur ließ nie nach. Bedeutende Bauwerke erregten meine Bewunderung, und ich nahm jede Gelegenheit wahr, sie persönlich kennenzulernen. Immer, wenn ich von solch vollkommener Architektur umgeben war, hatte ich ein Gefühl innerer Befriedigung.“ Vgl. S. 90ff. in diesem Kapitel.

¹⁴⁵ Ders., „Die Protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“ (1928; 1962), *GW VII*, 72; 73ff.

¹⁴⁶ In Kapitel 3, S. 204ff. problematisieren wir das Prinzip der Einheit, indem wir die Wirkweise konfliktträchtiger Differenzen in stark selbstbezüglichem Personsein (*persona*) aufzeigen. Vgl. J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 117: „Die Unterscheidung von Differenzen scheint sehr wichtig zu sein in Kulturen, die noch sehr stark

Zweitens, der Metapherngebrauch: Die katholische Kirche weist sich durch Substanzverlust, Konservierung und Verkrustung ihrer Substanz aus. Sie ringt um den Status quo, um ihren „absoluten Standpunkt“, in einer von Entleerung bedrohten Lage.¹⁴⁷ An den von Tillich herausgestellten „wenigen Orten“ hingegen [S. 115] gibt es noch „selbstverständlich quellendes Leben“. Das ist mehr und anderes als nur Bewahrung. Es ist auch mehr und anderes als ein perfekt ausbalanciertes Wechselverhältnis von Botschaft und Situation [ST I, -/3]. Denn das Leben „quillt“, wie Tillich unter Verwendung pneumatologischer Metaphern fast lautmälerisch darlegt. Das Leben ist „selbstverständlich“ aus sich selbst heraus schöpferisch.¹⁴⁸

Seine komplexe dynamische Konzeption des „Ortes“ erweitert und intensiviert Tillich durch zwei *visuelle Metaphern* [S. 157ff.]. Er spricht von der Sichtbarmachung und besonders eindrücklich von der „*eigentümliche[n] Leuchtkraft*“ der „*lebendige[n] Substanz*“, *welche sich im Prozess ihrer Sichtbarmachung offenbart*. Schöpferisches Leben braucht nicht krampfhaft konserviert und nach außen hin abgeschottet werden, um es zu bewahren. Die lebendige Substanz ist „selbstverständlich“ lebendig, sie ist „selbstverständlich quellendes Leben“. Sie ist auch nicht nur in sich selbst für sich selbst beweglich, sondern ihre Lebendigkeit fließt, quillt über und bildet so eine starke „Durchschlagskraft“ aus. Tillich hebt deshalb hervor, dass das Leben die Härte und Verkrustung der in sich und nach außen hin erstarrten Substanz „durchbricht“. Das klingt harsch. *Allerdings stellt dieser „Durchbruch“ nicht die einzige Antwort dar, die Tillich bereithält*. Schöpferische Menschen lassen sich weniger durch Durchschlagskraft zur Mitarbeit locken, als durch die *Ausstrahlung*, den *Über-Fluss* der Sache, die sie in den Bann ziehen, ohne sie zu erdrücken oder zu überschwemmen. *Ihre Mitarbeit besteht daher in der „Entkrustung“*.¹⁴⁹ *Nicht mit dem einmaligen Durchbruch, sondern*

von einer modernen Rationalität und ihrem liberalen Drang zur ‚Integration‘ und bloßen ‚Überwindung von Differenzen‘ beeinflusst sind.“ Welcher unterscheidet zwischen zerstörerischen und dämonischen Differenzen sowie formgebenden und orientierenden, herausfordernden und transformierenden sowie kreativen Differenzen.

¹⁴⁷ P. Tillich, „Die Protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“ (1928; 1962), *GW VII*, 72-73. Vgl. ders., „Kairos und Logos“ (1926), *GW IV*, 73-76.

¹⁴⁸ Für Tillichs Gebrauch *substanzontologischer Metaphern* für das Wirken des Heiligen Geistes, vgl. ders., „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, *Ewige*, 81-91. In der Pneumatologie ders., *ST III*, 139/116: „Bei der Interpretation der Pfingstgeschichte [...] kann es der Protestant nicht vermeiden, von der ‚Ausgießung des Heiligen Geistes‘ zu sprechen. Und er tut es mit Recht. Denn selbst wenn man den Begriff Inspiration vorzieht, kann man gewissen substantiellen Anklängen nicht entgehen, denn auch der ‚Atem‘ ist eine Substanz, die in den eindringt, der den Geist empfängt. Man kann Metaphern mit substantiellen Elementen nicht vermeiden und sollte sie deshalb mit gutem Gewissen gebrauchen.“ Bedingung für den Gebrauch substanzontologischer Metaphern ist, den Geist (*Spirit*) als *Person* aufzufassen: Ders., *ST III*, 139/115f. Hervorhebung TR: „Der Protestantismus war und blieb diesem Begriff *infusio* gegenüber immer mißtrauisch, weil er [...] in der späteren katholischen Kirche oft magisch-gegenständlich verstanden worden ist. Der göttliche Geist wurde zu einer Substanz, die eingeflößt werden kann, ohne dem Selbst zum Bewußtsein zu kommen [...]. Diese a-personale Auffassung des göttlichen Geistes führte zu einer Vergegenständlichung alles religiösen Lebens und hatte ihren Höhepunkt im Ablaßhandel. *Im protestantischen Denken wird der göttliche Geist immer personal verstanden*“.

¹⁴⁹ Tillich fixiert sich in vielen Zusammenhängen auf diese *eine* Metapher des Durchbruchs: Ders., „Auf der Grenze“ (1962), *GW XII*, 21: „Die für meine Offenbarungslehre maßgebende Kategorie des ‚Durchbruchs‘ wurde im Zusammenhang damit [der ekstatischen Bildform] gewonnen.“ Dagegen steht allerdings ders., „Ihr ist viel

mit der Entkrustung, bei der man Stück für Stück abträgt und auf seine Relevanz hin überprüft, beginnt die eigentlich interessante Arbeit. Man muss das Fundament, das man sichtbar machen und zum Leuchten bringen will, als „Spannungsfeld“ in seiner wirklich gelebten Tiefe erfahren und verstehen [S. 110]. Die eigentümliche Leuchtkraft dieses Spannungsfeldes dürfte dann auch nicht mehr nur Einzelne anregen, den „Mensch[en] der Gegenwart“, wie es in der Überschrift heißt. Sie dürfte resonanzkräftiger wirken über jene „wenigen Orte“ hinaus. Konstruktive Theologie ist Gestaltungsarbeit der „Geistgemeinschaft“ mit allen Glaubenden, ob sie protestantisch oder katholisch sind, ob sie der Kirche nahe oder fern stehen [S. 154].

Drittens, das Wirklichkeitsverständnis: Die Grenze ist der für die Neugestaltung des Fundamentes von Theologie und Kirche fruchtbare Ort. Hier entfaltet sich konstruktive Theologie „in der Spannung zwischen“ den Widersprüchen und Mehrdeutigkeiten des Lebens in der Kraft des Heiligen Geistes [ST I, 9/-]. In der Eröffnungspassage der *Systematischen Theologie* (1956) führt Tillich die im Vorausgehenden aufgezeigten „Grenzl意思inien“ zu einer genuinen *Zwischen-Position*, zum *Spannungsfeld* im Zentrum seines theologischen Systems zusammen. Die Grenze ist daher *weder* nur Trenn- und Grenzzaun (die katholische Ist-Konzeption), *noch* einfach Mittellinie oder Bindeglied (die protestantische Soll-Konzeption), wiewohl beide Positionen Orientierungshilfen bieten.¹⁵⁰ Die „*lebendige Substanz*“ und das *Spannungsfeld* zwischen den *Leitdualen* bringen die *verhärteten Grenzen* zum *Fließen*, ohne sie *zerfließen* zu lassen und ihre *Spannkraft* zu *vergeuden*. Sie *regen an* und „*locken*“ zu *fundamentalem innovativem Denken*. Denn *konstruktive Theologie* weiß ihre *Entwicklungspotentiale* zu erkennen, lässt sie sich *entfalten* und *weist über sich hinaus* in jene *Neue Wirklichkeit*, in der *Gottes Heiliger Geist* dem *Menschen als lebendiger Person* zugehen und zugute kommt.

Schöpferische Menschen stehen in ihrem religiösen Erleben auf der *Grenze*, das heißt im *Spannungsfeld* zwischen Ist- und Soll-Konzeption. Tillichs eigene geistige und geistliche Identität bildet diese Grenzsituation ab. Sie spiegelt sich in den zwei Theologiekonzeptionen von 1951 und 1956 in der Eröffnung der *Systematischen Theologie* auf der Theorieebene wider [ST I, 9/3]. Auch wenn beide Konzeptionen einander entgegengesetzt sind, sind sie doch darin miteinander verbunden, dass sie sich auf die *Kirche* beziehen. In diesem Sinn steckt

vergeben ...“, *Sein*, 21. Hervorhebung TR: „Das [der Durchbruch] ist das gewaltigste Erlebnis, das ein Mensch haben kann. *Es wird nicht oft eintreten*, aber wenn es eintritt, dann ist es entscheidend und verwandelt alles.“

Für den Textzusammenhang ders., „Die Protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“ (1928; 1962), *GW VII*, 72. Hervorhebung TR. Im Folgenden ders., *a.a.O.*, 70.

¹⁵⁰ Dies unterstreicht M. L. Taylor, „Introduction“, *Tillich*, 13. Hervorhebung TR: „I have chosen to characterize Tillich as ‚of these boundaries rather than ‚on’ them, in part because the latter often can suggest staying uninvolved on a boundary line or with a foot in each camp. Tillich was a theologian ‚of the boundaries’ in the sense of one whose life and thought were derived from experiences of the boundaries. *He was engaged with the boundaries* and stood *in* them to speak to others who may or may not have shared his kind of experience. Tillich was also a theologian ‚of the boundaries’ in the sense of one who *reflected about* boundary experiences“.

Tillichs *Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale* in ihrer scholastischen und visuell-dynamischen Ausprägung den „Raum“ ab, um neben Anthropology und Doctrine of Man ein drittes anthropologisches Modell theologisch zu begründen [S. 54; 147]. Kirche und mittelalterliche Kathedrale sind Orte schöpferischen Erlebens, in denen „Einheit“ mehr ist als einfache Homogenität oder bloße Überwindung von Abstraktion und Entgegensetzung. Visuell-dynamische Metaphern stellen konstruktive Differenzen zur Verfügung, die herausfordern und zu einem tieferen Verstehen der lebendigen Person und des lebendigen Gottes anleiten.

3. Ertrag: Tillichs pneumatologischer Anthropozentrismus

Die Kirche stellt für Tillich einen Raum der Verkörperung und der Verlebendigung in mehrfachem Sinne dar. Sie *verkörpert* das geistige und geistliche Fundament – Geborgenheit, Festigkeit, Identität – auf dem der Mensch und die Gesellschaft stehen, die innere Substanz, die sie trägt. Zugleich ist die Kirche Erlebnisraum. Sie lebt von und mit den Menschen, die sie verlebendigen, die die lebendige Substanz zum Leuchten bringen durch ihre je eigene „religiöse Verwirklichung“. Dabei ist es Tillich wichtig, die Kirche nicht auf das Architektonische zu beschränken. Als Erlebnisraum ist sie mehr als ein sakrales Gebäude. Tillich geht so weit zu behaupten, dass die „*schöpferischen Menschen*“ in ihrer Person die Verlebendigung der Kirche *sind*. Sie *geben der Kirche ihr „Gesicht“*. Visuelle Metaphern und Personverständnis *korrespondieren*, da es *Menschen* sind, die Gott suchen, Zeichen seiner Lebendigkeit in den Werken der Schöpfung erblicken, sich danach sehnen, Gott zu begegnen, ihn zu schauen:

„Der Mensch der Gegenwart, von dem hier die Rede sein soll, ist nicht einfach der gegenwärtig lebende Mensch, sondern der durch die Gegenwart bestimmte und seinerseits die Gegenwart bestimmende Mensch, *der Mensch, der der Gegenwart ihr Gesicht gibt* [...]. Dieser *Mensch* ist [...] der maßgebende geistige Typus der Gegenwart. Die Spannungen seines Lebens sind die produktive Kraft auf allen Gebieten.“¹⁵¹

Tillichs vom religiösen Erleben des Menschen her konzipiertes Wirklichkeitsverständnis antizipiert Grundzüge dessen, was Katja Boehme in dem Beitrag „Kirchenräume erschließen“ für den Bereich gegenwärtiger evangelischer Kirchenpädagogik hervorhebt.¹⁵² Boehme differenziert zwischen katholischer *Kirchenraumpädagogik* und protestantischer Kirchenpädagogik. In ersterer geht es schwerpunktmäßig darum, den Kirchenraum als Zeugnis der durch die Zeit gewachsenen Tradition der Kirche aufzuzeigen. In der Kirchenpädagogik will die Theologie die „Kirchenräume für Menschen öffnen“. Sie können sich den „Sinngelhalt christlicher Kir-

¹⁵¹ Im Vorausgehenden S. 117ff. P. Tillich, „Protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“, (1928; 1962), *GW VII*, 70. Hervorhebung TR.

¹⁵² K. Boehme, „Kirchenräume erschließen“, *Methoden*, 231.

chen mit Kopf, Herz und Hand erschließen“.¹⁵³ *Die Intensität des sinnlich-visuellen Erlebens erweckt ein Gefühl der inneren und äußeren Lebensfülle, des geistlichen „Über-Flusses“, der Menschen in Bewegung bringt, sie „im Geist“ zueinander und zu Gott finden lässt* [S. 152].

Tillichs Anthropozentrismus, den die *Doctrine of Man* in die *Systematische Theologie* einbringt, ist vor diesem Hintergrund kein „kleiner, zweistelliger Anthropozentrismus“ mehr [S. 101]. *Vermittelt durch die theologische Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale erhält seine metaphorische Theologie respektive Pneumatologie eine neue, auf den Menschen als lebendige, Gottes Geist verlebendigende Person ausgerichtete Erlebnisqualität.*¹⁵⁴ Tillichs vieldimensionale Anthropologie ist „anthropozentrisch“ in dem Sinn, dass im religiösen Erleben nur der Mensch „bearer of the spirit“ sein kann. Weder die Gesellschaft, noch eine Institution kann ihm die Verantwortung seines Menschseins abnehmen, kein Theoriegebäude oder Konzept sein authentisches Selbst-, Welt- und Gotteserleben ersetzen. „Geist ist [...] etwas, das uns von Gott her *persönlich* trifft, angeht, beflügelt oder aufrichtet oder tröstet, führt und bewahrt. Das, was uns in eine Gemeinschaft einbezieht, das Wandlungen in uns bewirkt“.¹⁵⁵

Dietrich Ritschl führt in *Zur Logik der Theologie* den Begriff des anthropologischen „Dreieck[s] Gott-Mensch-Natur“ in die theologische Diskussion ein.¹⁵⁶ Zugleich hebt er hervor, dass in der (westlichen) Anthropologie dieses Dreieck „uns als Thema noch nicht gelungen“ ist, da diese zu personalistisch konzipiert sei. Diese Kritik gilt auch für Tillichs vieldimensionale Anthropologie und insbesondere für deren abstrakt-zweistellige *Doctrine of Man*. Allerdings wurde im vorausgehenden Vergleich von Tillichs früher statisch-abstrakter („katholischer“) Theologiekonzeption und seiner 1956 weitaus subtiler entfalteten dynamisch-prozessualen („protestantischen“) Konzeption auch ein *Gefälle* deutlich von der abstrakten Zweistelligkeit und einem formal-strukturellen Anthropozentrismus zum mehrperspektivisch konzipierten Spannungsfeld, in dem der Mensch als lebendige Person im Zentrum steht.

¹⁵³ K. Boehme, *a.a.O.*, 231. Zitiert nach: Bundesverband Kirchenpädagogik e.V., „Thesen 2002 zur Kirchenpädagogik“, http://www.bvkirchenpaedagogik.de/fileadmin/download/09.03.05_Thesen_WEB-Seite_als_pdf.pdf, Vorwort: „Kirchenpädagogik will Kirchenräume für Menschen öffnen und den Sinngehalt christlicher Kirchen mit Kopf, Herz und Hand erschließen und vermitteln, um so Inhalte der christlichen Religion bekannt zu machen und einen Zutritt zu spirituellen Dimensionen zu ermöglichen.“ (01.09.2010).

¹⁵⁴ Die Kraft von architektonischen und visuellen Metaphern für die anthropologische Theoriebildung wurde in der Tillichforschung oft unterschätzt. Für Tillich hingegen sind es diese Metaphern, die, miteinander verzahnt in der Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale, seine *dynamisch-prozessuale Theologiekonzeption* überhaupt erst in Kraft treten lassen. Ohne die Berücksichtigung dieser Metaphern bleibt Tillichs Personverständnis rein abstrakt und zweistellig. Die Diskussion beschränkt sich auf Strukturvergleich und formale Werkkohärenz. Visuelle und architektonische Metaphern stellen hingegen nicht nur das „Dass“ der Korrelation heraus, sondern *gestalten vielmehr das Spannungsfeld zwischen den Korrelaten*. In dieser Hinsicht argumentiert auch C. Hartsorne, „Tillich’s *Doctrine of God*“, *Theology*, 174; 169: „[S]pirit’ is more than mere cognition, since it includes the other psychic functions as well. But it may be suggested that cognition is never ‚mere,‘ being always an aspect of a whole ‚experient occasion‘ [...]. Philosophies of becoming, on the contrary, can perfectly well include – not swallow, destroy – but harmlessly and fully include fixed being.“

¹⁵⁵ J. Zink, *Urkraft*, 92. Hervorhebung TR.

¹⁵⁶ A. Ritschl, *Logik*, 33; 275. Im Weiteren 33, wobei Ritschl „Kosmogonie und Anthropologie“ verbindet.

Ohne die Ganzheit der anthropologischen und theologischen Faktoren, die sich für Ritschl mit dem Dreieck Gott-Mensch-Natur verbinden, übernehmen zu können und zu wollen, soll uns das Modell im Folgenden als *methodisches Rückgrat* für eine theologische vieldimensionale Anthropologie dienen, die *triadisch* aufgebaut ist [S. 57]. Die Verwirklichung dessen bahnen wir im Folgenden in der Grundlegung des Konzepts der lebendigen Person an.

III. Kreative, fruchtbare und schöpferische Differenzen im Wirken des Heiligen Geistes: Grundlegung des Konzepts der lebendigen Person

Im Folgenden stellen wir die formgebend-strukturelle und inhaltliche Anwendung des Differenzprinzips mit Blick auf das Wirken des Geistes Gottes und Erleben der lebendigen Person dar. Im Mittelpunkt steht die dreifache metaphorisch-theologische Entfaltung des Differenzprinzips als kreative [S. 124-134], fruchtbare [S. 134-140] und schöpferische Differenz [S. 140-144]. Im Licht der „Transluzenz“ erscheint und verwandelt sich der Innenraum der mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern, wie Tillich die theologische Leitmetapher nun umschreibt, in einen gottesdienstlich-liturgisch geprägten spirituellen Erlebnisraum, ihr innerstes Heiligtum in einen Ort mystischer Gottesschau. Gottes Geist zu erfahren in den Naturmedien seiner Schöpfung und dem kulturellen, künstlerisch-kreativen Schaffen des Menschen und dabei zu spüren, dass die Kraft des Geistes sich im Teilen ihrer selbst nicht verliert, sondern vervielfältigt und verstärkt, macht sensibel für das leise, zarte, Freiheit schaffende und inspirierende Wirken des Geistes (*spirit*) in der Tiefe der Person [S. 148ff.].

1. Zusammenführung von dreigliedrigem Differenzprinzip und der Metapher der mittelalterlichen Kathedrale zum dritten anthropologischen Grundmodell

a. Das Symbolmaterial begrenzen und erfahrbar machen: Kreative Differenz

„Die *Erneuerung* der religiösen Kunst muß vom *Haus*, vom *Gebäude* ausgehen, vom *Gebäude für die Versammlung jener, die von einem letztgültigen Anliegen ergriffen sind und es in entsprechenden Symbolen ausdrücken*. Wir müssen mit der Einheit des technischen und künstlerischen Schaffens beginnen. *In den meisten kreativen Jahrhunderten gaben die Kirchengebäude den wichtigsten Impuls für all das ab, was in der religiösen Kunst gemacht wurde. Ich denke, daß dies wieder so gemacht werden muß*. Wir wissen nicht, wie weit wir gehen können, aber wir wissen, daß, wenn wir nüchtern beginnen, uns zu fragen, was der Sinn, der Zweck, das Ziel eines Gebäudes ist, in dem das letztgültige Anliegen die beherrschende Wirklichkeit sein sollte – wenn wir uns das hinsichtlich der äußeren, physikalischen Techniken und der technischen Mittel, um diesen Sinn herzustellen, fragen –, wir dann einen Weg finden können, der die furchtbare Verzerrung der religiösen Kunst im letzten Jahrhundert vermeidet.“¹⁵⁷

¹⁵⁷ P. Tillich, „Dritte Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004; engl. 1952), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 46f. Hervorhebung TR. Vgl. Bundesverband Kirchenpädagogik e.V., „Thesen 2002 zur Kirchenpädagogik“, http://www.bvkirchenpaedagogik.de/fileadmin/download/09.03.05_Thesen_WEB-Seite_als_pdf.pdf, Thesen 1; 3: „Kirchen-

Wir hatten im Anschluss an Tillichs autobiographischen Bericht (1965) und seine *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens* die mittelalterliche Kathedrale als theologische Leitmetapher und drittes anthropologisches Modell der vieldimensionalen Anthropologie herausgestellt [S. 112]. Dies gilt es nun anhand des obigen Zitats weiter zu entfalten.

1952, ein Jahr nach Erscheinen des Ersten Bandes der *Systematic Theology*, hält Tillich eine Vorlesungsreihe zum Themenbereich „Kunst und Gesellschaft“ an der Minneapolis School of Art.¹⁵⁸ Die Vorlesungstrilogie, der das Zitat entnommen ist [S. 124], beschließt er in der dritten Vorlesung über „Religion und Kunst“ mit der Forderung nach „Erneuerung der religiösen Kunst“. Bei der Minneapolis School of Art scheint es sich um keine theologische oder religionsphilosophische Institution zu handeln.¹⁵⁹ Umso erstaunlicher ist die Empfehlung, die Tillich den Studierenden mit auf den Weg gibt: *dass die Erneuerung der religiösen Kunst vom Kirchengebäude auszugehen habe, da in ihm Gottesdienst gefeiert und hierbei die religiöse Symbolkultur gepflegt werde* („vom Gebäude für die Versammlung jener, die von einem letztgültigen Anliegen ergriffen sind und es in entsprechenden Symbolen ausdrücken“).

Tillich versteht seinen Rat als „ *kreativen*“ Beitrag zur Erneuerung der religiösen Kunst: „In den meisten *kreativen* Jahrhunderten gaben die *Kirchengebäude den wichtigsten Impuls* für all das ab, was in der religiösen Kunst gemacht wurde. Ich denke, daß dies wieder so gemacht werden muß.“¹⁶⁰ Der gottesdienstlich-liturgisch geprägte und genutzte Kirchenraum kann die religiöse Symbolkultur und Kunst der Gegenwart inspirieren. Deshalb sollen Künstlerinnen und Künstler sich ihm zuwenden, sich auf ihn einlassen, ihn studieren.

„In meiner zweiten Vorlesung wies ich auf den affirmativen Expressionismus, auf die expressionistischen Stile der Vergangenheit hin. Warum nicht malen wie die archaischen Maler in Griechenland, oder warum keine Mosaiken besitzen wie das Byzantinische, oder warum nicht Formen des Romanischen oder Gotischen gebrauchen? *Warum nicht? Weil der Expressionismus etwas ausdrückt, was existiert; er kann nicht hervorbringen, was nicht mehr existiert.* Glauben Sie nicht, daß, wenn Sie religiös malen oder religiöse Themen malen, Sie dann religiöse Substanz hervorbringen können. *Man kann Kunst aus der religiösen Substanz heraus, die man besitzt, schaffen, und man kann begründeterweise die traditionellen religiösen Symbole benutzen, wenn sie unse-rem wahren Sein entsprechen.* Aber wenn das nicht der Fall ist, dann lassen Sie die Finger davon.“¹⁶¹

räume mit ihren in Architektur und Ausstattung bewahrten christlichen Glaubensaussagen und Traditionen können neue Bedeutung gewinnen, indem sie mit dem Lebenshorizont der beteiligten Menschen in Beziehung gesetzt werden [...]. Die besondere Ausstrahlung des Raumes sowie die persönliche Ansprache, die Konzentration der Wahrnehmung und die Verlangsamung des Alltagsstemplos in der kirchenpädagogischen Arbeit können Zugänge zu oftmals verschütteten religiösen Erfahrungen und Sehnsüchten der Beteiligten anbahnen.“ (01.09.2010).

¹⁵⁸ P. Tillich, *Kunst* (posthum 2004; engl. 1952), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 13-48 (drei Vorlesungen).

¹⁵⁹ Es handelt sich um ein „Institut für Kunst“: Ders., „Erste Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004; engl. 1952), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 13.

¹⁶⁰ Ders., „Dritte Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 46. Hervorhebung TR.

¹⁶¹ Ders., *a.a.O.*, 46. Hervorhebung TR. Auch im Folgenden *ibid.*, 46.

Angesichts der großen Fülle kulturellen und religiösen künstlerischen Materials in der jüngeren und fernerer Vergangenheit, auf das Künstlerinnen und Künstler sich beziehen können, rät Tillich ihnen, *sich für die sakrale Baukunst zu entscheiden*. Kreative moderne Kunst sollte *perspektivisch* vorgehen und die *für sie* aussagekräftigen, sie *ansprechenden* und *berührenden* Symbole betrachten („... etwas ausdrückt, was existiert“). Dass es sinnvoll ist, perspektivisch zu arbeiten, lehrt der Blick in die Geschichte der „meisten kreativen Jahrhunderte“. Weder bezog sich die Kunst hier syntheseartig einfach auf „alles“, was an religiösen Themen greifbar war, noch versuchte man, historische Stile und Praktiken zu imitieren oder bereits gestorbene Symbole, die ihre Ausstrahlungskraft und Botschaft verloren hatten, wiederzubeleben.¹⁶²

Vielmehr soll sich *kreativ* arbeitende Kunst *einem* ausgewählten Bereich, dem gottesdienstlich-liturgisch geprägten Kirchenraum, zuwenden. Aus diesem heraus („Die Erneuerung der religiösen Kunst muß vom Haus, vom Gebäude ausgehen“) lässt sich die Kunst in den schöpferischen, innovativen Impuls der Formen und Farben des Neuen Seins, in die „Transluzenz“ des Geistes Gottes, aktiv mit hineinnehmen [S. 135]. Für Tillich als systematischer Theologe kulminiert dieser Anspruch in der Schaffung einer „Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ als integrelem Bestandteil seiner vieldimensionalen Anthropologie.¹⁶³

Schöpferisch wirkende Kunst *begrenzt* somit *bewusst* ihre Themenfelder. Sie praktiziert eine Form der „kreativen Nüchternheit“ („daß, wenn wir nüchtern beginnen, uns zu fragen ...“) [S. 124]. Ziel dieser Begrenzung ist es, die moderne Kunst dahingehend auszurichten, zu fundieren und insofern zu erneuern, dass sie „unserem wahren Sein“ entspricht.¹⁶⁴ *Wir bezeichnen das dieser perspektivischen Arbeitsweise entsprechende Prinzip als „kreative Differenz“*. Kreative Differenz richtet sich im Kontext metaphorischer Theologie am Kirchengebäude und insbesondere an dessen gottesdienstlich-liturgisch geprägtem sakralem Innenraum aus.¹⁶⁵ „Symbole müssen sich selbst bezeugen können, und das eine große Symbol des Kir-

¹⁶² *Ibid.*, 48. Vgl. ders., „Wesen und Wandel des Glaubens“ (posthum 1970; engl. 1961), *GW VIII*, 140: Symbole können nicht erfunden werden, sie haben ihre eigene Macht. Sie „entstehen und vergehen wie lebende Wesen [...], wenn sie in der Gemeinschaft, deren Ausdruck sie einmal waren, keinen Widerhall mehr finden“.

¹⁶³ Ders., „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ (1961), *GW IX*, 346: „Theologie der bildenden Kunst ist dann die Lehre von der Manifestation des Göttlichen in dem künstlerischen Akt und seinen Schöpfungen.“ Im Weiteren ders., „Dritte Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004; engl. 1952), *Tillich-Studien. Beihefte 1*, 46. Hervorhebung TR. Vgl. W. Schüßler, „Nachwort“, *Tillich-Studien. Beihefte 1*, 49-87.

¹⁶⁴ Im Weiteren S. 127; 134. Vgl. auch P. Tillich, „Kult und Form“ (1930), *GW IX*, 325ff.: „Nicht jeder Alltag ist es, der kultisch geschaut und kultisch gestaltet werden soll, sondern *unser* Alltag. Hier liegen die schwersten Belastungen kultischer Gestaltung, hier die Notwendigkeit schwersten Kampfes gegen das meiste von dem, was heute geschieht [...]. Man schweige lieber zu lange, als daß man zu früh rede. Vielleicht sind nur noch wenige Inhalte des vergangenen Kultus und Mythos uns ganz zugänglich. Dann bekenne man unsere Armut und versuche nicht, sie mit dem Reichtum der Vergangenheit aufzuputzen. Man habe den Mut, sich mit dem zu begnügen, was wir haben: Licht, Farbe, Material, Raum, Proportionen [...]. [D]er einfache, durch ehrliche Sachlichkeit mächtige Raum [könnte] vielleicht im Hinterhaus einer Großstadtstraße gerade unser Kirchenraum sein“.

¹⁶⁵ J. Dillenberger, „Introduction“, *Art*, xxv: „Architecture in relation to religion is usually expressed in church buildings. Here a building, while it serves a purpose, is also a symbol.“

chengebäudes ist das Gebäude selbst, das, was es *unmittelbar* bezweckt, wenn es von ferne auftaucht, wenn es näherrückt, wenn es den Besucher *umschließt*. Kaum jemand ist so unsensitiv, daß er sich dieser *Kommunikation* entziehen kann“, wie Tillich in seinem Beitrag „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ 1961 die Bedeutung dessen umschreibt, was wir mit dem Prinzip der kreativen Differenz bezeichnen.¹⁶⁶ Er gebraucht den interpersonalen Ausdruck der „Kommunikation“, um das enge Verhältnis von Kirchenraum und Besucher, der zum Betrachter wird, indem er sich von diesem Raum „umschließen“ lässt, auszudrücken. Mit dem Sakralraum zu „kommunizieren“ heißt, sich seinem „unmittelbaren Zweck“, der gottesdienstlich-liturgisch gepflegten religiösen Symbolkultur („das, was es unmittelbar bezweckt ...“), auszusetzen und an ihr äußerlich, durch das Studium, und innerlich, im Glauben, zu partizipieren. Die Kirche ist kein Museum, sondern geistlich genutzter und geprägter Sakralraum mit einer erfahrungsgesättigten Botschaft und Aura. *Wer sich als Künstler für die Teilhabe an dieser spezifisch geprägten Symbolkultur entscheidet, wird in seiner kreativen Ausdruckskraft bereichert, denn Gott erschüttert und verwandelt seinen Glauben.*¹⁶⁷

Für die Studierenden, vor denen Tillich seine Vorlesungen an der Minneapolis School of Art hält, dürfte dies ein zunächst fremder Gedanke sein, da sie nicht theologisch oder kirchlich-liturgisch vorgeprägt sind. Doch Tillich ist überzeugt, dass die sakrale, vom Kirchenraum her inspirierte Symbolkultur und Kunst in ganz besonderer Weise das Herz eines Menschen trifft. In der Tiefe unseres Herzens ruht „unser wahres Sein“ wie ein kostbarer Schatz [S. 263]. Kirchen bieten Raum, inne zu halten, die Kraft des Glaubens zu spüren, sich umschließen zu lassen von dem Heiligen, von Gott, der den Menschen in seinem Herzen anrührt. Tillich selbst hat dies erfahren [S. 130]. Er will die Studierenden begeistern, da er selbst begeistert ist.¹⁶⁸

α. Die Metapher der mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern als Interpretationsschlüssel für Tillichs geistliche und theologische Existenz

Kann das Prinzip der kreativen Differenz, das wir in Tillichs Vorlesungen *Kunst und Gesellschaft* herausgestellt haben, auf die Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale angewandt werden? Zunächst scheint es, dass dies nicht möglich ist. „*Wir können keine Symbole wieder-*

¹⁶⁶ P. Tillich, „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ (1961), *GW IX*, 354. Hervorhebung TR.

¹⁶⁷ Tillich spricht emphatisch und „prophetisch“ von seinem Glauben. Seine kunsttheologischen Vorlesungen sind Vortrag *und* lebendiges Glaubenszeugnis. Das unterscheidet Tillichs Vorlesungen von den Veröffentlichungen aus dem Bereich der Kirchenpädagogik, in denen nur noch *über* den Glauben gesprochen wird.

¹⁶⁸ Ders., „Dritte Vorlesung“, *Kunst* (posthum 4; engl. 1952), *Tillich-Studien. Beihefte 1*, 48. Tillichs Begeisterung ist theologisch darin begründet, dass Symbole wie das Kreuz oder auch die künstlerisch-sakral gestalteten Glasfenster im Kirchenraum in Einheit mit ihrer genuinen Funktion und ihrem Gebrauch im gottesdienstlich-liturgischen Geschehen stehen. Aus dieser bedeutungsgeladenen Einheit heraus entsteht ihre Ausdruckskraft, die die Künstlerinnen und Künstler in der Begegnung mit dem Kreuz, dem Glasfenster oder anderen liturgischen Gegenständen spüren: Ders., „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ (1961), *GW IX*, 354.

herstellen, die gestorben sind, und keine Formen benutzen, die für das letztgültige Anliegen nicht mehr angemessen sind“, lautet Tillichs Maßstab für den Gebrauch dessen, was wir mit dem Prinzip der kreativen Differenz bezeichnen.¹⁶⁹ Er konzentriert sich dementsprechend bei der Wahl der Kirchen auf zeitgenössische Gebäude und Kunstwerke, nicht auf die des Mittelalters oder anderer vergangener Epochen.¹⁷⁰ Expressive sakrale Kunst ist Gegenwartskunst.

Im Zuge der Auswahl der Gebäude wird Tillich auf *einen* künstlerischen Gestaltungsbereich in den Kirchen aufmerksam: *die bunten Glasfenster*. In den bunten Glasfenstern der modernen Kirchen begegnet ihm eine besondere Form expressiver gegenwartsrelevanter Sakralkunst. Sie bringt eine Qualität des Neuen Seins, des schöpferischen Wirkens des Geistes Gottes, zum Ausdruck: „Der neue Kirchenbau ist ein Sieg des Geistes, des schaffenden Menschengeistes und des in unsere Schwäche einbrechenden Gottesgeistes [...]. Unser *tieferes Verstehen* des Sakramentalen und seiner Aufnahme durch das Unbewußte macht es uns möglich, auch in protestantischen Kirchen das *Wunder des gebrochenen Lichtes [im Anschauen der bunten Glasfenster] zu erleben*.“¹⁷¹ Die bunten Glasfenster in den modernen Kirchen faszinieren Tillich. Im Studieren wie Anschauen und Meditieren des hier aufbrechenden „Wunder[s]“ von Licht und Farbe findet eine unmittelbare „Kommunikation“ [S. 127] höchster Intensität zwischen dem kreativ schaffenden Geist des Betrachters, Kirchenraum und Gottesgeist statt. *Die schlicht gestalteten, sich auf das Wesentliche, auf die Botschaft von Licht und Farbe konzentrierenden bunten Glasfenster sind expressive Gegenwartskunst*. Anders als die vielen „Imitationen des Romanischen oder des Gotischen“, die Tillich als unehrliche, dekorative, ängstlich-konservative und insofern misslungene Versuche der Moderne bezeichnet, sind die schlicht gestalteten bunten Glasfenster ein Medium geistlicher Kommunikation.¹⁷²

Kreative Perspektivität ist vonnöten. Es ist ein mühsamer Weg, sie sich zu erarbeiten. Kreative Differenz erfordert Kompetenz und den Mut, sich zu *entscheiden* für die Arbeit mit *einer* gegenwartsrelevanten, aussagekräftigen modernen Kunstform, auch gegen den Trend der Zeit. *Die bunten Glasfenster sind Tillichs Wahl, sein Gegenstand der kreativen Differenz*.

„Vielleicht kehrt die religiöse Malerei zurück, wenn versucht wird, jene symbolischen Formen einzubringen, die *noch expressiv* und für uns noch nicht gestorben sind. Sie mögen sehr säkular aussehen; sie mögen bloß Formen sein, *wie einige der bunten Glasfenster in modernen Kirchen, wo es keine Figuren gibt, keine Imitationen des Romanischen oder des Gotischen, sondern einfach kubische und andere Formen, die*

¹⁶⁹ Ders., „Dritte Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 48. Hervorhebung TR.

¹⁷⁰ Dabei bevorzugt Tillich für die protestantische Kirche den „Rundbau, in dem die Glieder der Gemeinde einander zugewandt sind und in dem der Pfarrer mitten unter ihnen steht, wenn er predigt oder die Liturgie hält“: Ders., „Protestantismus und Kirchenbau“ (1962), *GW IX*, 341.

¹⁷¹ Ders., „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ (1961), *GW IX*, 355; 354. Hervorhebung TR.

¹⁷² Ders., „Dritte Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004; engl. 1952), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 47. Ders., „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ (1961), *GW IX*, 355.

wir heute verstehen. Es ist ein sehr mühsamer Weg, und es ist ein Weg, der eine Menge spirituellen Radikalismus erfordert. Wenn das getan wird, könnte es ein Weg werden hin zu einem neuen künstlerischen Ausdruck religiöser Symbole.¹⁷³

Vor diesem Hintergrund ist es aufschlussreich nachzuvollziehen, wie in ganz unterschiedlichen kunsttheologischen Arbeiten die bunten Glasfenster in modernen Kirchen Tillichs Aufmerksamkeit erregen. Sie entsprechen in ihrer Gestaltung dem Grundsatz kreativer Differenz, dass „wir [sie] heute verstehen“, wie das Zitat unterstreicht. Voraussetzung für dieses Verstehen ist für Tillich die schlichte Gestaltung der Fenster, zum Beispiel durch einfache kubische Formen sowie die „reine Kraft der Farben“, weshalb die „geometrische Abstraktion [...] der wichtige Beitrag des modernen Stils zur Lenkung von Licht und Farbe in den Kirchen“ ist.¹⁷⁴ Die bunten Glasfenster sind expressiv, trotz und aufgrund ihrer Schlichtheit. Sie drängen sich nicht auf. Ihre Botschaft lässt Raum für den Betrachter, für sein Deuten und Verstehen.

Aus dieser Maßgabe resultiert für die Künstlerinnen und Künstler, dass sie bei ihrem Studium der bunten Glasfenster und ihrer eigenen künstlerischen Gestaltung nicht in traditionalistischer Manier die alten Baustile unkritisch wiederbeleben sollen, sondern moderne Darstellungsweisen entwickeln, die „hier und jetzt“ zu ihnen sprechen.¹⁷⁵ Die kreative Differenz, die hierbei in Auswahl, Begrenzung und einem dementsprechend konstruktiv reduktionistischen Arbeiten zum Tragen kommt, eröffnet den Studierenden neue ungeahnte Wirkungsräume. Expressive bunte Glasfenster verkörpern wirkmächtige Realbilder des Neuen Seins [*ST II*, 126/115]. Sie sind „transluzent“, Medien schöpferischen Erlebens des Geistes Gottes [S. 222].

Auffällig ist nun, dass für Tillich das Attribut „modern“ („wie einige der bunten Glasfenster in modernen Kirchen“) nicht „schablonenartig“ die Zugehörigkeit zu einer bestimmten historischen Kunstepoche impliziert [S. 128]. So erachtet er bunte Glasfenster, in denen man „begründeterweise die traditionellen religiösen Symbole benutz[t], wenn sie unserem wahren Sein entsprechen“, als ebenso modern wie die zu seiner Zeit diskutierten „kubischen und andere[n] Formen, die wir heute verstehen“.¹⁷⁶ *Modernität ist eine Frage der schöpferischen Ausstrahlung des Kunstwerks, nicht primär der historischen Klassifizierung*. Tillich legt daher Wert darauf, dass der Mensch das Neue Sein, das die bunten Glasfenster als wirkmächtige Realbilder ausstrahlen, inkorporiert und dabei *in seinem Verstehen und Geist (spirit) ver-*

¹⁷³ Ders., „Dritte Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 47f. Hervorhebung TR.

¹⁷⁴ Ders., „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ (1961), *GW IX*, 354.

¹⁷⁵ M. L. Taylor, „Introduction“, *Tillich*, 11: „[T]he very notion of ‚our own era‘ is problematic. Given the intense plurality of thought, religions, and cultures in our times, to invoke the first person plural is often, at best, to risk misleading generalizations. At worst, it is to exclude others from our conversation and life.“ Demgegenüber spricht Tillich in seinen Vorlesungen von „kubische[n] und andere[n] Formen, die wir heute verstehen“. Er ist bestrebt, den Ausdruck „modern“ trotz der subjektiven Offenheit, die er ihm zuschreibt, formal zu bestimmen: P. Tillich, „Dritte Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 48. Hervorhebung TR.

¹⁷⁶ P. Tillich, *a.a.O.*, 46; 48. Hervorhebung TR. Zur Übersicht J. Dillenberger, „Introduction“, *Art*, ix-xxviii.

bendigt.¹⁷⁷ Ein Mensch im Kraftfeld des Neuen Seins ist „von seinem Erkenntnisgegenstand nicht abgerückt, sondern in ihn einbezogen. Er betrachtet seinen Gegenstand (der den Charakter eines Gegenstandes transzendiert) mit Leidenschaft, Furcht und Liebe.“ [ST I, 31/22].

Tillichs Einsicht in die spezifische Modernität der bunten Glasfenster sowie der ihnen zugehörigen Kirchenräume führt uns in der eingangs gestellten Frage [S. 127] nach der Anwendbarkeit des Prinzips der kreativen Differenz auf die Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale einen entscheidenden Schritt weiter. Obwohl weder Tillichs autobiographischer Bericht [S. 90] noch seine Vorlesungen in Minneapolis die „bunten Glasfenster“ mit der „mittelalterlichen Kathedrale“ explizit zusammenführen, ist dies vor dem Hintergrund unserer Untersuchung nun eine legitime weiterführende Interpretation. Den ausschlaggebenden Beleg dafür bietet der Herausgeber der Vorlesungsreihe, Werner Schüßler, in seinem Nachwort:

„Aber am Ende des Krieges hatte ich die Originalgemälde in all ihrer Herrlichkeit immer noch nicht gesehen. Als ich nach Berlin kam, eilte ich zum Kaiser-Friedrich-Museum. Dort war an der Wand ein Gemälde, das mir in der Schlacht Mut zugesprochen hatte: die Madonna mit den singenden Engeln, gemalt von Sandro Botticelli im 15. Jahrhundert. Als ich es anstarrte, empfand ich einen Zustand, der demjenigen der Ekstase ähnlich ist. In der Schönheit dieses Gemäldes war die Schönheit-Selbst anwesend. *Sie strahlte durch die Farben des Gemäldes hindurch wie das Tageslicht durch die bunten Glasfenster einer mittelalterlichen Kirche.* Als ich dort stand und mich in der Schönheit badete, die der Maler vor so langer Zeit in den Blick genommen hatte, durchwaltete mich etwas vom göttlichen Ursprung aller Dinge. Erschüttert wandte ich mich ab. Dieser Augenblick hat mein ganzes Leben beeinflusst, *indem er mir die Schlüssel für die Interpretation der menschlichen Existenz gegeben hat und Lebensfreude und spirituelle Wahrheit brachte.*“¹⁷⁸

Das von W. Schüßler übersetzte religiöse Schlüsselerlebnis Tillichs von 1918 vor Botticellis „Madonna mit Kind und singenden Engeln“ erscheint 1955 in der Zeitschrift „Parade“. Tillich überschreibt es mit „One Moment of Beauty“.¹⁷⁹ Er eröffnet 1952 mit der Zusammenfassung der hier übersetzten Langversion des Artikels seine Vorlesungsreihe mit deren erstem Beitrag „Menschliche Natur und Kunst“. Dass Tillich den Bericht den Vorlesungen voranstellt, unterstreicht die Wichtigkeit des Erlebnisses. Dieses ruft in ihm, wie er vor den Studierenden ausführt, ein „ekstatisches Gefühl von offenbarem Charakter“ hervor. Tillich wird der Macht des Sein-Selbst im Schauen gewahr. Das Erlebnis wird ihn lebenslang begleiten.¹⁸⁰

¹⁷⁷ In Kapitel 3 entfalten wir Tillichs Auffassung der „Seele“. Er erfasst sie als eine „Bild-Seele“, S. 241ff.

¹⁷⁸ W. Schüßler „Nachwort“, *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 58. Hervorhebung TR. Schüßler übersetzt P. Tillich, „One Moment of Beauty“ (1955), *Art*, 234-235. Vgl. P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (1965), *GW XIII*, 444: „Viel später, während der Schrecken [...] des ersten Weltkrieges [...] und direkt nach dem Kriege wurden meine Augen für den Glanz der Malerei geöffnet.“

¹⁷⁹ W. Schüßler, „Nachwort“, *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 57. Schüßler verortet Tillichs Erlebnis werkgeschichtlich in biographischer und historischer Perspektive: W. Schüßler, *a.a.O.*, 58ff.

¹⁸⁰ P. Tillich, „Erste Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004; engl. 1952), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 14.

In dem autobiographischen Schlüsselerlebnis in der Fassung von 1955 vergleicht Tillich das expressive Gemälde Botticellis (1445-1510) mit dem Hindurchleuchten des Tageslichts durch die bunten Glasfenster einer mittelalterlichen Kirche. Er deutet dieses Erlebnis als ein für sich persönlich und für seine theologische Existenz bedeutsames Interpretationsmoment: „Dieser Augenblick hat mein ganzes Leben beeinflusst, indem er mir die Schlüssel für die Interpretation der menschlichen Existenz gegeben hat und Lebensfreude und spirituelle Wahrheit brachte.“ Nicht der historische Abstand, weder zu Botticelli und seinem mit Madonna, Kind und Engeln reich gestaltetem Gemälde, noch zur mittelalterlichen Kathedrale mit den bunten Glasfenstern, ist für Tillich wichtig. Er tritt gar nicht in sein Blickfeld. Tillichs Wortwahl ist bündig und schlicht: Die Macht des Sein-Selbst strahlt durch die Farben des Gemäldes hindurch wie das Tageslicht durch die bunten Glasfenster einer mittelalterlichen Kirche. Entscheidend ist nicht die historische Klassifizierung, sondern wie Gemälde respektive Glasfenster auf Tillich wirken und er sie dementsprechend deuten und verstehen kann.

Ebenso wie Botticelli stellt auch die mittelalterliche Kathedrale mit den bunten Glasfenstern für Tillich in seinem *Erleben* 1918 respektive 1952/1955 *moderne* geistliche Kunst dar. Botticelli und Kathedrale bilden in seiner Wahrnehmung eine *Symbiose*, deren Mitte die *bunten Glasfenster der mittelalterlichen Kathedrale* verkörpern, weshalb er die Schönheit des Gemäldes auf sie zurückbezieht: „In der Schönheit dieses Gemäldes war die Schönheit-Selbst anwesend. Sie strahlte durch die Farben des Gemäldes hindurch wie das Tageslicht durch die bunten Glasfenster einer mittelalterlichen Kirche.“ Die bunten Glasfenster und das intensive Schauen von Licht und Farben, deren Schönheit Tillich genießt und die seinen Geist (*spirit*) erfüllen, führen Botticelli und mittelalterliche Kathedrale zu einer ekstatischen, offenbarungsähnlichen Erlebniseinheit zusammen. Sie sind geistliche Gegenwartskunst, deren Expressivität uns heute berührt. Wenn Tillich den Künstlerinnen und Künstlern somit nahe legt, moderne Kirchenräume und ihre Symbolkultur zu studieren, ist die theologische Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern für ihn in diesen Ratschlag mit eingeschlossen. Vor dem Hintergrund des Berichts in „One Moment of Beauty“ kann man sogar sagen, dass die Leitmetapher – zumindest für Tillich – *der* metaphorische Ort schlechthin für schöpferisches Gotteserleben, Glaubenserkenntnis und kreatives künstlerisches Arbeiten ist.

Tillichs Schlüsselerlebnis von 1918 respektive 1952/1955 legitimiert das Verständnis der mittelalterlichen Kathedrale als theologische Leitmetapher und drittem anthropologischem Modell neben Anthropology und Doctrine of Man. Sie ist zentraler theologischer Deutungsschlüssel der vieldimensionalen Anthropologie, da sich das anthropologische Prinzip der

kreativen Differenz auf sie anwenden lässt. Dass dies möglich ist, unterstreicht Tillichs autobiographisches Schlüsselerlebnis, in dem er selbst die Leitmetapher auswählt und deutet.

β. Personalisierung und Authentizität in der Anwendung kreativer Differenz

Um Tillichs Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale als anthropologisches Grundmodell zu entfalten, bedarf es allerdings noch eines zusätzlichen Interpretationsschrittes. Es geht dabei um die Verbindung der mittelalterlichen Kathedrale mit Tillichs Person.¹⁸¹ Unser Ausgangspunkt liegt in folgender Beobachtung: Obgleich – oder vielleicht gerade weil – Tillichs Ekstase vor Botticellis Madonna mit den singenden Engeln ein einmaliger und einzigartiger Moment in seinem Leben verkörpert, stellt das Ereignis so etwas wie einen „blinden Fleck“ innerhalb seines eigenen Werkes wie auch der Sekundärliteratur dar. Es zählt einerseits zu den Szenen, auf die Tillich mit Abstand am häufigsten im Kontext seiner „Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ zu sprechen kommt.¹⁸² Jedoch enthält er sich der persönlichen Ausdeutung des Ereignisses selbst. Tillichs Schweigen veranlasste im Gegenzug die Forschung zu diversen Deutungen und Spekulationen.¹⁸³ Diese konzentrieren sich auf den Bereich der historisch-biographischen Interpretation. Dabei wird Tillichs Ekstase vor allem als *Reaktion* auf das Grauensvolle, Hässliche und Lebenszerstörende des Krieges gedeutet.¹⁸⁴ Unbeachtet bleiben bei dieser Interpretation jedoch die *aktive, kreative Gestaltungsqualität* der Szene und damit ihre differenzierte *wirklichkeitserhellende Symbolkraft* [S. 134ff.].

Betrachten wir Tillichs ekstatisches offenbarungsartiges Erlebnis demgegenüber unter anthropologischen und theologischen Gesichtspunkten, so zeigt sich eine *starke Zuspitzung auf seine Person und sein individuelles Erleben*. Zugleich fällt auf, dass sich Tillich zwar der sachanalytischen kunsthistorischen Deutung enthält, wie in der Forschung immer wieder bemängelt, statt dessen jedoch die theologische, metaphorisch-visuelle Deutungsebene in seiner

¹⁸¹ Ders., „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 444: „Bedeutende Bauwerke erregten meine Bewunderung, und ich nahm jede Gelegenheit wahr, sie persönlich kennenzulernen.“ Mit Blick auf Tillichs Person, vgl. J. Dillenberger, „Introduction“, *Art*, ix-xxviii, besonders xix: „He [Tillich] had [...] experienced the ecstasy of the sublime as evidenced by his own account of experiencing Botticelli's *Madonna and Child with Singing Angels*.“

¹⁸² Exemplarisch P. Tillich, „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ (1961), *GW IX*, 345: „Am Anfang meiner Überlegungen zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur steht ein Erlebnis, das sich unmittelbar nach meiner Rückkehr aus dem ersten Weltkrieg in dem Berliner Kaiser-Friedrich-Museum abspielte.“ Ders., „Auf der Grenze“ (1962), *GW XII*, 21 („jenes erste offenbarungsartige Erlebnis von einem Botticelli-Bild in Berlin während des letzten Kriegsheimaturlaubes“).

¹⁸³ B. Reymond, „De Botticelli au socialisme religieux“, *Chemin*, 196ff.: „Tillich n'a sauf erreur jamais expliqué les raisons qui l'ont conduit à ne plus mentionner la *Madone* de Botticelli dans son œuvre [...]. La *Madone* [...] n'est pas considérée comme l'une de ses œuvres majeures [...]. [L]a vierge, avec son inclinaison de tête, est véritablement charmante.“ Reymond zufolge stellt Tillich die femininen Charakterzüge der maskulinen Kriegswelt gegenüber. Verbindungen zur „Quaternität“ werden nicht weiterentwickelt: P. Tillich, *ST III*, 335/292.

¹⁸⁴ In Anlehnung an ders., „Auf der Grenze“ (1962), *GW XII*, 21. Tillich selbst spricht allerdings nicht nur von einer „Reaktion“ auf die Kriegsereignisse, sondern auch vom Erleben der „formzersprengende[n] Kraft des Gehalts und [der ...] ekstatische[n] Bildform“. Er verspürt einen „Drang zu reiner künstlerischer Anschauung“.

Schau des Gemäldes hervorhebt: „Als ich es anstarrte, empfand ich einen Zustand, der demjenigen der Ekstase ähnlich ist. In der Schönheit dieses Gemäldes war die Schönheit-Selbst anwesend. Sie strahlte durch die Farben des Gemäldes hindurch wie das Tageslicht durch die bunten Glasfenster einer mittelalterlichen Kirche.“¹⁸⁵ Nicht kunsthistorische Analyse, sondern eine offenbar sehr enge, wie selbstverständlich bestehende und doch schwer in Worte zu fassende Beziehung zwischen der mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern und Tillichs Person bezeichnen den Kernpunkt der geschilderten Szene [S. 130]. Diese individuelle und fast „intime“ Beziehung, die auch in Tillichs autobiographischem Bericht von 1965 im persönlichen, leidenschaftlichen „Kennenlernen“ der Kathedrale spürbar ist, bringt das in der Ekstase Erlebte für ihn angemessen, da authentisch erlebt und gedeutet, zum Ausdruck.¹⁸⁶

Die Ekstase vor Botticellis Gemälde beziehungsweise in der mittelalterlichen Kathedrale verkörpert einen Moment des Kairos in Tillichs Leben. Er erfährt sich als vor „dem göttlichen Ursprung aller Dinge“ stehend und fühlt, wie Gottes Gegenwart ihn erfüllt und erschüttert. Er weiß sich hinein genommen in eine außergewöhnlich intensive geistliche Schau seiner selbst als lebendige Person. So wird er der Gegenwart Gottes als einer Wahrheit teilhaftig, die ihm in den Gefahren des Krieges und darüber hinaus auch lebenslang persönliche Gewissheit, Lebensfreude und geistliche Erkenntnis vermitteln wird. „Dieser Augenblick hat mein ganzes Leben beeinflusst, indem er mir die Schlüssel für die Interpretation der menschlichen Existenz gegeben hat.“¹⁸⁷ Nicht in der kunsthistorischen oder biographischen Betrachtung, sondern in dieser ausdrucksstarken *Personalisierung* der Szene liegt ein wesentlicher Schlüssel zu ihrem Verständnis. In der Zuspitzung auf seine Person, auf sein persönliches, leidenschaftliches Wahrnehmen, Deuten und Verstehen des Ereignisses bringt Tillich das Prinzip der kreativen Differenz in *seinem Erleben zur Anwendung*. Er konkretisiert das anthropologische Grundprinzip der kreativen Differenz im Ausdruck persönlicher Authentizität.

Ekstatische Authentizität meint hier ein bedeutungsgeladenes *perspektivisches* Schauen, Deuten und Verstehen.¹⁸⁸ *Tillichs Kreativität, seine Emotion, Imagination und Schaffens-*

¹⁸⁵ W. Schüßler „Nachwort“, *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 58. Vgl. das Zitat auf S. 130 in diesem Kapitel.

¹⁸⁶ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 444. Dabei unterscheidet Tillich Ekstase von Exaltiertheit: Ders., „Die Kunst und das Unbedingt-Wirkliche“ (engl. 1959), *GW IX*, 366: „Expressionismus kann als Expression, als Ausdruck der Subjektivität des Künstlers verstanden werden, ebenso wie auf dem Gebiet der Religion ‚der Geist‘ als ekstatisch-chaotischer Ausdruck religiöser Subjektivität verstanden wird. Wo das geschieht, wird Ekstase mit Exaltiertheit verwechselt“. Wir sprechen daher von „ekstatischer Authentizität“, die lebendig ist, nicht subjektivistisch-abstrakt.

¹⁸⁷ W. Schüßler „Nachwort“, *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 58. Hervorhebung TR. Vgl. S. 148 in diesem Kapitel.

¹⁸⁸ D. H. Kelsey hebt in seiner Anthropologie die „Exzentrik“ in der Glaubenspraxis hervor. Die konkrete Entfaltung besagter „Exzentrik“ bleibt allerdings eher begrifflicher Art. Anders als Tillich z.B. in seinen kunsttheologischen Vorlesungen und der Untersuchung des expressionistischen Ausdruckstanzes, in denen er am *Glaubenserleben* der Künstlerinnen und Künstler *teilhat*, konzentriert sich Kelsey auf Analyse und Typisierung. Vgl. D. H. Kelsey, *Existence II*, 1026ff. Kelsey orientiert sich hier zu stark an M. Heidegger [S. 178 in unserer Studie].

kraft, ist wie im Brennglas – im Bild gesprochen: wie in einem bunten Glasfenster – gebündelt. Sie strahlt aus in seinen Worten in dem Zeugnis, das er den Studierenden von seinem Glauben gibt.¹⁸⁹ Das Betrachten der bunten Glasfenster wird zu einem „Schlüsselerlebnis“ in Tillichs Leben, für seine Theologie und seinen Glauben: zu einem „Kairos“, der ihn deshalb so erlebnisintensiv und ausdrucksstark ergreift, weil er gebündelt und stark ist wie ein Lichtstrahl, in ihm perspektivisch-fokussiert zum Ausdruck kommt und so seine Schaffenskraft freisetzt.

Tillichs Anwendung des anthropologischen Prinzips der kreativen Differenz entspricht, was er den Künstlerinnen und Künstlern in seiner Vorlesungsreihe an der Minneapolis School of Art abschließend mit auf den Weg gibt: „Das letztgültige Anliegen fordert, was die Kreativität stets nötig hat und für das ich keine besseren Worte finde als die: *Öffnen Sie Ihr Herz, und das, was dort in den Tiefen der Wirklichkeit ist, wird in Ihr Herz eintreten, und Sie werden schöpferisch tätig sein können.*“¹⁹⁰ Tillich ermutigt die Studierenden zur Entschiedenheit und Authentizität in ihrem künstlerischen Schaffen. „Herstellen“ lässt sich diese ekstatische Kreativität allerdings nicht. Das „letzgültige Anliegen“ lässt sich nicht „äußerliche[n] Zwecke[n]“ aufopfern, ohne dass auf lange Sicht der künstlerische Ausdruck an Klarheit, Kraft und Tiefe Schaden nehmen würde.¹⁹¹ Gottes Geist selbst erschafft den Geist (*spirit*), denn er wirkt in der Tiefe des menschlichen Herzens. Wer Gott Vertrauen schenkt, kann in seiner Kunst, seinen Worten und Gefühlen zum Ausdruck bringen, was ihn in der Tiefe seines Herzens als lebendige Person ausmacht. Er braucht sich nicht vor sich selbst und anderen zu verstellen. Er gibt Zeugnis von dem, was das „letzgültige Anliegen“ von ihm „fordert“: Leidenschaft und Liebe in der Entschiedenheit zur eigenen Botschaft. „Wenn das getan wird, könnte es ein Weg werden hin zu einem *neuen* künstlerischen Ausdruck religiöser Symbole.“¹⁹²

b. Im ausgewählten Symbolmaterial wirklichkeitserhellende Details hervorheben und verstärken: Fruchtbare Differenz und die Metapher der „Transluzenz“

Auf den 1955 erstmals schriftlich dokumentierten Erlebnisbericht [S. 130] wird Tillich in seiner Theologie in verschiedenartiger Weise Bezug nehmen, ohne allerdings, wie herausgestellt, das Ereignis explizit zu *deuten* [S. 132].¹⁹³ Die Ekstase vor Botticellis Madonna mit singen-

¹⁸⁹ T. Peters, *God*, 36 vergleicht analog die christlichen Symbole mit einem Prisma: „[A] symbol has an unusual revelatory quality. If you pick it up, focus your eyes on it, and turn it carefully until you find just the right position, then suddenly a whole rainbow of color breaks out. The prism does not create the color, of course [...]. The key to knowing this is looking through the prism to see the otherwise invisible truth.“

¹⁹⁰ P. Tillich, „Erste Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 48. Hervorhebung TR.

¹⁹¹ P. Tillich, *a.a.O.*, 47.

¹⁹² Ders., *a.a.O.*, 48. Hervorhebung TR. E. Rolinck, *Geschichte*, 42ff. zu Tillichs Begriff des „Paradoxon“.

¹⁹³ So bietet „Auf der Grenze“ eine philosophisch reflektierende Darstellung: P. Tillich, „Auf der Grenze“ (1962), *GW XII*, 21. Zur Übersetzung W. Schübler, „Nachwort“, *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 58f. Der Bericht in P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (1965), *GW XIII*, 444 ist autobiogra-

den Engeln beziehungsweise im offenbarungsartigen Erschauen des durch die bunten Glasfenster der mittelalterlichen Kathedrale hindurchbrechenden Lichtes bringt sein authentisches Zeugnis zum Ausdruck. Tillich erfährt die wirklichkeitserhellende Kraft des Neuen Seins und den Trost Gottes in den Grauen des 1. Weltkriegs in einer „intimen“ geistlichen „Begegnung“. Das ist sein Verständniszugang, von dem ausgehend er 1952 das Ereignis nochmals aufgreift.

Eine signifikant veränderte Fassung des ursprünglichen Berichts von 1952/1955 findet sich nun rund 10 Jahre später im „Rejoinder“ (1966) des Chicagoer „Journal of Religion“:

„A strong criticism is directed against the use of the metaphor ‘*transparence*’ for the understanding of symbols that are identical with natural und historical realities (the sacramental realm in the largest sense of ‘sacramental’). The criticism, as I see it, is based on a meaning of the word ‘*transparent*’ which I did not intend but which seems to be inseparably bound to the English word (not necessarily to the Latin root and the German use of it), namely, that which allows that things are clearly seen through it (e.g., window glass). What I intended had to be called *translucent*, which does not allow that things are clearly seen through it (e.g., stained window). *The light shines through the stained window, but the window contributes something, the manifoldness, diverse intensity, and interrelation of colors [...].* I would say: The light that shines through the stained window is, taken as a metaphor, the unapproachable divine mystery. The colors and forms are the *contributions* of the medium which make a *seeing of the invisible possible*. This makes the sacramental symbol *irreplaceable, because the medium reveals something of the ‘Invisible’ which no other medium would reveal.*”¹⁹⁴

Anders als „One Moment of Beauty“ im „Sunday Star Ledger“ der Zeitschrift „Parade“ steht die wohl in Tillichs letztem Lebensjahr verfasste Darstellung mitten in den Auseinandersetzungen um die Interpretation der menschlichen Existenz [S. 130]. Die auf Tillichs Person ausgerichteten Züge der Ekstase sind hier fast vollständig zurückgetreten. Dennoch wirkt der Bericht nicht nüchtern, sondern strahlt eine besondere geistige Vitalität aus. Im Vordergrund steht die apologetische Argumentation, da der Text im „Journal of Religion“ den Abschluss der Auseinandersetzung um Gott als dem Sein-Selbst in Tillichs Gottesbegriff bildet.¹⁹⁵ *In seiner geistigen Substanz stellt der Bericht jedoch die zentralen Grundzüge dessen dar, was wir in dieser Arbeit als Tillichs Konzept der „lebendigen Person“ bezeichnen* [S. 152].

Im Zusammenhang der apologetischen Diskussion erhebt Lewis S. Ford in der Jubiläumsausgabe des „Journal of Religion“ gegen Tillich den Vorwurf, die in der Doctrine of Man grundlegte Abwertung der Anthropology [S. 83] in der Theologie in Symboltheorie

phischer Natur. Soziologischer und theologischer Art ist die Weiterführung in P. Tillich, *a.a.O.*, 450f. In P. Tillich, „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ (1961), *GW IX*, 345 argumentiert Tillich wiederum kunsthistorisch und theologisch. In allen Texten blickt Tillich aus der „Außenperspektive“ auf das Erlebnis.

¹⁹⁴ Ders., „Rejoinder“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 187. Hervorhebung TR. Es handelt sich um eine Jubiläumsausgabe des Chicagoer Journal of Religion, in welcher Tillichs letzte Universitätsjahre 1965-1966 sowie das 100. Gründungsjahr der Divinity School of the University of Chicago in einer Art Festschrift bedacht werden. Hierzu das Vorwort von Jerald C. Brauer, Dekan der Federated Theological Faculty of the University of Chicago 1955-1960: J. C. Brauer, „Preface“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 89-91, das Tillichs Werk würdigt.

¹⁹⁵ P. Tillich, „Rejoinder“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 184-189.

und Interpretation der Existenz weiter fortzuführen. Dabei bezieht sich Ford auf den visuell-metaphorischen Begriff der „Transparenz“. Tillich führt ihn im Zweiten Band der *Systematischen Theologie* im Zuge seiner, wie Mark L. Taylors Fachausdruck lautet, „expressionistischen Portrait-Christologie“ ein.¹⁹⁶ Der Begriff der „Transparenz“ verdeutlicht die lebendige Ausstrahlung des Christusereignisses in der Nachfolge der Jüngerinnen und Jünger, die von diesem Zeugnis geben, indem sie Gottes neue Wirklichkeit in einem „Realbild malen“ [ST II, 127/116]. Die Jüngerinnen und Jünger bezeugen das Neue Sein als geistlich inspirierte Künstlerinnen und Künstler. Dabei sollen insbesondere die „konkreten Einzelzüge“ [ST II, 113/103; 125/115] in ihrem expressionistischen Realbild „das Neue Sein, das sein Sein ist, *transparent (translucent)* machen. Als solche weisen sie über ihre Kontingenz hinaus und sind keine Beispiele zur Nachahmung. Sie würden sonst ihre *Transparenz (transparency)* verlieren und zu rituellen oder asketischen Vorschriften werden [...]. Jeder Zug der neutestamentlichen Berichte ist *transparent (translucent)* für das Neue Sein, das *sein* Sein ist.“ [ST II, 134/122; 163/150; Hv.TR]. Tillichs Verständnis von „Transparenz“ lebt aus der konkreten Detailbezogenheit der Darstellung, denn „ohne die *Konkretheit* des neutestamentlichen Bildes des Neuen Seins [wäre dieses] eine *leere Abstraktion*“. Das Realbild des Neuen Seins wäre bloße Illustration oder Imitation, kein lebendiges *wirkmächtiges* Zeugnis: „Nur wenn die Existenz *konkret* und in ihren *mannigfaltigen* Aspekten überwunden ist, ist sie *wirklich* überwunden.“ [ST II, 125/115; Hv.TR]. „Transparenz“ meint Wirkmächtigkeit der Botschaft im Realbild.

Anders als L. S. Ford annimmt, stellt „Transparenz“ bzw. „Transluzenz“ für Tillich ein Gegenkonzept zur abstrakt-anthropozentrischen Existenzdeutung des Rationalismus dar: Ohne die „*Konkretheit*“ des von den Jüngerinnen, Jüngern und der Kirche „gemalten“ neutestamentlichen Bildes wäre die Wirklichkeit des Geistes Gottes im Neuen Sein eine „*leere Abstraktion*“, ein Konzept anthropologischer Wirklichkeitserfahrung ohne gemeinschaftsbildende und ohne neuschöpferische Kraft [ibid.]. Das expressive Realbild des Neuen Seins, das Jüngerinnen, Jünger und Kirche in ihren Zeugnissen weitertragen und weiterentwickeln, beinhaltet deshalb anthropologisch-personale Begriffe aus dem Bereich der Doctrine of Man und Naturmedien aus dem Bereich der Anthropology [S. 148ff.]. Die Lichtmetapher der „*Transluzenz*“ oder andere „naturmetaphorische“ Begriffe wie Atem und Wind [ST III, 32/21] lassen für Tillich *vieldimensionales* Leben als vom Geist Gottes erfüllt erfahrbar werden. Ford kennt demgegenüber nur den „nackten“ Begriff der Transparenz und gibt kritisch zu bedenken:

„‘Transparency’ is really too passive a concept to describe the symbolic power of physical actualities. In other contexts Tillich speaks of the power or inherent capacity of the symbol to penetrate through the layers of reality to uncover its underlying basis

¹⁹⁶ Ders., ST II, 134/122; 163/150. M. L. Taylor, *Tillich*, 220ff.

of the ground of being. In this instance the medium is not itself transparent but is capable of rendering intervening layers transparent.”¹⁹⁷

Tillichs differenzierter, visuell-metaphorischer Gebrauch von Transparenz und „Transluzenz“, den Ford nicht zur Kenntnis nimmt und auch heutige Arbeiten zur Symboltheorie bisweilen übersehen, ist in dem 1966 veröffentlichten „Rejoinder“ des „Journal of Religion“ grundgelegt.¹⁹⁸ So antwortet Tillich auf Fords „strong criticism“ in einem *ersten Schritt* mit einer terminologischen Präzisierung: Statt „transparent“, das im Englischen offenbar mit der Vorstellung von rein durchsichtigem, ausdruckslosem und daher nur zweckgebundenem Fensterglas verbunden ist, soll der pneumatologische Begriff „*Transluzenz*“ verwendet werden, um die wirklichkeitserhellende Kraft von Naturmedien wie Licht, Atem oder Wind zu verdeutlichen [S. 151; 258ff.]. „The criticism, as I see it, is based on a meaning of the word ‚transparent‘ which I did not intend but which seems to be inseparably bound to the English word [...], namely, that which allows that things are clearly seen through it (e.g., window glass)“, wie Tillich ausführt [S. 135]. Im Zuge dessen weist er darauf hin, dass das dynamische Verständnis vieldimensionalen Lebens, das die Metapher der „Transluzenz“ nun auch begrifflich festschreibt, der Sache nach bereits in der metaphorischen Theologie des Dritten Bandes der *Systematischen Theologie* enthalten ist. Die terminologische Ersetzung korrigiert somit vor allem die sprachliche Unklarheit, die aus der Zweisprachigkeit der Tillichschen Theologie herrührte.

Auf die terminologische Präzisierung folgt, *zweitens*, die theologische Erläuterung. Es gelingt Tillich, die fälschlicherweise verwendete „Transparenz“ in einen „Raum“ des theologisch qualifizierten Erlebens des Geistwirkens – genannt „Transluzenz“ – zu „verwandeln“. Der entscheidende Begriff, der hierbei als Bindeglied *und* Disjunktion *zugleich* fungiert, lautet „*aber*“ (*but*). Der Satz liegt in einer *casus-pendens*-Konstruktion und damit in einer Interpretationsform vor, in der zwei *verschiedenartige* anthropologische Elemente – das *Licht* als visuelles Naturmedium und mystisch-wirklichkeitserhellendes Symbol für „the unapproachable divine mystery“ sowie das *bunte Glasfenster* als visuelles Kunstmedium und architektonisch-technisches Baumaterial der von der lebendigen Person aus dem Innenraum heraus erlebten mittelalterlichen Kathedrale – grammatikalisch *und* sinntragend ineinander verschachtelt werden: „The light shines through the stained window, *but* the window *contributes* something, the manifoldness, diverse intensity, and interrelation of colors“, wie Tillich darlegt [S. 135].

Wie auch im Fall des ordinären Fensterglases und dessen „einfacher“, ausdrucksloser Transparenz *scheint* das Licht realiter durch das bunte Glasfenster („The light shines through

¹⁹⁷ L. S. Ford, „The Three Strands of Tillich’s Theory of Religious Symbols“, *JR* XLVI. 1. II. January 1966, 116. Vgl. im Weiteren S. 141 in diesem Kapitel.

¹⁹⁸ P. Tillich, „Rejoinder“, *JR* XLVI. 1. II. January 1966, 187. Hervorhebung TR. Exemplarisch A. Horstmann-Schneider, „Erfahrung und Sprache“, *Being*, 168ff. („Die Transparenz im Symbol“).

the stained window“). Was sich hingegen durch den Gebrauch des bunten Fensterglases verändert, ist die wirklichkeitserhellende Kraft des *Lichtes* in *Verbindung* mit und im *Gegensatz* zu dem *bunten Glasfenster*. Die metaphorisch-theologische Kraft der „Transluzenz“ in der casus-pendens-Konstruktion liegt darin, *das Licht als ein Natur- und Offenbarungsmedium herauszustellen, das sich im Gebrauch und Teilen nicht verbraucht oder überhaupt verringert*. Bildlich gesprochen: Der Einsatz des bunten Glasfensters trübt, verfälscht oder verringert die Leuchtkraft des Lichtes, die Offenbarungswirklichkeit Gottes, nicht – im Gegenteil. Visuelle Kunstmedien und architektonisch-technische Baumaterialien, die dem menschlichen „profanen“ Kultur- und Kunstschaffen entstammen, sollen gebraucht werden, wie Tillichs Ersatz des ausdruckslosen Fensterglases durch das künstlerisch gestaltete bunte Fensterglas verdeutlicht. Sie sind notwendige Offenbarungsmedien in einem Prozess von höchster geistiger Intensität, in dem Gott den Menschen zu seinem „Lebenshaus“ auferbaut [S. 50]. Gottes Geist lässt sich nicht „auslöschen“. Im Gegenteil, neben der pneumatologischen Metapher des menschlichen *Atems* [S. 153] und dem Symbol der *Liebe* [S. 143] *verkörpert das Licht in Tillichs vieldimensionaler Anthropologie eines der wenigen Symbole für den Heiligen Geist, deren Kraft sich durch profanen Gebrauch und dabei im Teilen ihrer selbst und Brechen durch Farbe und Form nicht nur erhält, sondern sogar vervielfältigt und verstärkt („but ... contributes“)*.¹⁹⁹

Wir wollen dieses Wirkprinzip des Heiligen Geistes, das nicht nach den bloßen Maßgaben von Gewinn, Besitz und Verlust operiert [S. 184ff.], sondern von der Selbstzurücknahme des Geistes Gottes *und* der Freiheit seiner Schöpfung ausgeht [S. 85ff.; 253ff.], als „*fruchtbare Differenz*“ bezeichnen. Das Prinzip der kreativen Differenz begrenzt das relevante Symbolmaterial [S. 126]. Auf dieser Grundlage vervielfältigt und verstärkt die fruchtbare Differenz die konkret wirklichkeitserhellenden Details im Offenbarungsmedium. Dabei macht die Anwendung dieses Prinzips auch – vermeintliche – Nebenstränge im ausgewählten Symbolmaterial überhaupt erst sichtbar, wie Tillichs Metapher der „*Transluzenz*“ verdeutlicht.

Der Gebrauch des Prinzips der fruchtbaren Differenz bedeutet mit Blick auf das obige Zitat aus dem „Rejoinder“ Folgendes [S. 135]: Das bunte Glasfenster löscht trotz seiner Farben und ggf. kubischen Formen, wie Tillich ja im Vortrag an der Minneapolis School of Art

¹⁹⁹ T. Rösler, „You Never See With the Eyes Only“, *Bulletin* XXXII. 2. Spring 2006, 31f. („Multi-Faceted Betweenness“). Vgl. in dem Zusammenhang Tillichs dreigliedriges Sakramentsverständnis in P. Tillich, *ST III*, 144/120f. Tillich unterscheidet, erstens, Wort und Sakrament. Er betont, zweitens, die „sinnliche“ Dimension im Sakrament. Drittens hebt er den Wert der „sacramentalia“ für die „sakramentale Begegnung“ hervor. In den sacramentalia drückt eine religiöse Gemeinschaft ihre Begegnung mit dem göttlichen Geist aus. Das Licht als Naturmedium und das bunte Glasfenster als Medium künstlerisch-kulturellen Schaffens des Menschen zählen zu den sacramentalia. Werden die sacramentalia in der sakramentalen Begegnung vernachlässigt, leidet zugleich auch die Lebendigkeit der Gottesbegegnung im Glauben. „*Diese ganze Entwicklung wurzelt letztlich in einer Lehre vom Menschen, die dualistische Tendenzen enthält, und kann nur dadurch überwunden werden, daß man die vieldimensionale Einheit des Menschen versteht*“: Ders., *ST III*, 145/121. Hervorhebung TR.

vorschlägt, die Lichtstrahlen, „the unapproachable divine mystery“, in keiner Weise aus, auch wenn es sie einfärbt, bricht, ablenkt und formt. *Vielmehr bringt es sie überhaupt erst wirklich zum Leuchten – lässt sie „transluzent“ werden*, wie der im Englischen aus poetischen und liturgischen Zusammenhängen stammende, von Tillich liebevoll verwendete Ausdruck lautet.

Eine neue emotionale Stimmung und geistliche Bewegungskraft gewinnt in der Bildwelt der theologischen vieldimensionalen Anthropologie Raum. Weder mittelalterliche Kathedrale noch ihre Glasfenster als *solche* begeistern Tillich innerlich. *Er bewundert vielmehr das durch die bunten Glasfenster scheinende, sich in ihnen zart brechende und verwandelnde strahlende Licht, das ihn im Schauen erfüllt. Er staunt über den Reichtum geistlichen Erlebens im unergründlichen Glanz des göttlichen Geheimnisses. In der „Transluzenz“ erfüllt Gottes Heiliger Geist die lebendige Person in ihrem Geist (mind), ihrer Seele und ihrem Leib. Gottes Geist ist im Licht seiner Offenbarungsmedien, hier der bunten Glasfenster der mittelalterlichen Kathedrale, spürbar wirksam. Er inspiriert den Menschen in seinem Geist (spirit). Er erhebt ihn in die Fülle einer reichen, wirklichkeitsverwandelnden Glaubenserkenntnis.*²⁰⁰

Von dieser fruchtbaren Differenz „lebt“ schließlich, so könnte man in symbolischer Rede erwägen, nicht allein der Mensch mit seiner Erfahrung und Wahrnehmung, sondern auch Gott selbst in seiner lebendigen Wesenswirklichkeit als Heiliger Geist [ST III, 453/401]. Vielleicht können wir uns das Symbol des Heiligen Geistes wirklich so vorstellen, dass auch Gott durch das sich in der „Transluzenz“ intensivierende Licht *bereichert* und so in gewisser Weise selbst erst zum Heiligen Geist „wird“ („but the window *contributes* something, the manifoldness, diverse intensity, and interrelation of colors ... The colors and forms are the *contributions* of the medium“) [S. 135]. Gott ist nicht statisch, sondern *lebendiger* Gott in der Kraft des Neuen Seins.²⁰¹ Für dieses dynamische Verständnis der Wesenswirklichkeit Gottes könnte auch der letzte Satz in Tillichs Bericht aus dem „Rejoinder“ sprechen: „This makes the *sacramental symbol irreplaceable*, because the medium *reveals* something of the ‚Invisible‘

²⁰⁰ Zum Verhältnis von Mystik und Gottesschau in Tillichs Theologie R. P. Scharlemann, „The Mystical Correlate of Symbolic Appearance in Tillich’s Systematic Theology“, *Religion*, 215-223, besonders 222: „If *myein* means to almost close one’s eyes and also to almost close one’s mouth, then mystical seeing has the oddity of being the clarity of sight that one has when one’s eyes are almost closed“. Vgl. P. Tillich, *ST I*, 132/108, der hier, anders als in ders., „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 124 von vollkommen geschlossenen Augen spricht.

²⁰¹ P. Tillich, *ST I*, 288/249: „Gott ist Geist (*God is Spirit*). Das ist das umfassendste, direkteste und uneingeschränkste Symbol für das göttliche Leben.“ Mit dem pneumatologischen Begriff des *lebendigen* Gottes grenzt sich Tillich von Charles Hartshornes Begriff des „*werdenden*‘ *Gott[es]*“ ab: Ders., *ST I*, 285/247. Hervorhebung TR. Vgl. die Diskussion zwischen Tillich und Hartshorne: C. Hartshorne, „Tillich’s Doctrine of God“, *Theology*, 164-195; P. Tillich, Reply to Interpretation and Criticism by Paul Tillich“, *Theology*, 339-342. „I am not disinclined to accept the process-character of being-itself. On the contrary, the idea of a living God seems to me to contradict the Aristotelian-Thomistic doctrine of God as pure actuality. But before this can be said, being *qua* being must have been posited.“ [339]. Ders., „Rejoinder“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 187. Hervorhebung TR, für den Textzusammenhang und zusammenfassenden Verweis auf Hartshorne: „*And Hartshorne, in many discussions, has never convinced me that his doctrine of a ‚becoming God‘ could express the religious experience of the eternity and majesty of the Divine.*“

which *no other medium would reveal*.” Wenn Gott wirklich für die einzigartige sakramentale Kraft des Lichtes der „Transluzenz“ empfänglich ist, dürfte diese auch sein Herz nicht „kalt lassen“, sondern sein Innerstes bewegen und seinen Geist inspirieren und erleuchten.²⁰²

c. Gott schauen? Schöpferische Differenz im Erleben der „Transluzenz“

„Von Angesicht zu Angesicht“ erkennen sich Liebende und Freunde. Sie begegnen sich auf gleicher Augenhöhe. Im Vertrauen zueinander öffnen sie sich in ihren Schwächen und Verletzbarkeiten und finden wechselseitig Schutz im Anderen [...]. Sehen sich Liebende ‚von Angesicht zu Angesicht‘, brauchen sie keine Bilder, Bilder wären schädlich. Denn Bilder repräsentieren Abwesende. Sind sie anwesend, stellt man sich keine Bilder von ihnen auf.“²⁰³

Einem expressionistischen Maler gleich [ST II, 127/116] gestaltet Tillich das Erlebnis der „Transluzenz“ wie ein Realbild des Neuen Seins. Da er dieses im „Rejoinder“ [S. 135] in einen bestimmten Zusammenhang einstellt – die Auseinandersetzung um Gott als dem Sein-Selbst und das Verständnis der Wesenswirklichkeit Gottes –, ist der Begriff der „Transluzenz“ als Antwort auf diese Problematik konzipiert. Können Metaphern wie die der „Transluzenz“ symbolische Gotteserkenntnis ermöglichen? Im Zusammenhang mit dieser Frage zitieren wir Jürgen Moltmanns „Meditation über die Gottesschau“. Sie trägt den Titel „Von Angesicht zu Angesicht“. Moltmann bietet hier eine sehr kritische und ablehnende Sichtweise des Bildes dar. Wahre Liebe braucht keine Bilder, lautet sein Argument. Wer vertrauensvoll dem oder der anderen begegnet, sich in ihm oder ihr erkennt und sich der Liebe hingibt, muss Bilder als störend empfinden. Sie sind „schädlich“ für die Beziehung, da Liebende „nicht nur nebeneinander und miteinander, sondern auch ineinander [leben]“. Wahrhaft Liebende erkennen sich nur „von Angesicht zu Angesicht“. Bilder hingegen „repräsentieren Abwesende“.²⁰⁴

Wir zitieren J. Moltmanns „Meditation über die Gottesschau“, da sich das für die Liebe anhand des *Bildes* thematisierte „*Verlustmotiv*“ in analoger Weise auch in der Kritik findet, die gegen Tillichs Verständnis des Sein-Selbst im Gottesbegriff vorgebracht wird [S. 142]. Gottes Ferne in dem durch die Menschen freiheitlich verantworteten Weltgeschehen, seine Integrität und sein Selbstsein werden als Statik und Leblosigkeit Gottes bedeutet.²⁰⁵ So bleibt

²⁰² Ders., ST I, 75/61 für die Metapher des *göttlichen Herzens* mit Bezug auf Martin Luther und die Metapher des Grundes und Abgrundes in Gottes Wesenswirklichkeit. In trinitarischer Perspektive C. Schwöbel, „Trinität. III“, TRE XXXIV, 107, ebenfalls mit Bezug auf M. Luther: Jesus Christus ist der Spiegel des väterlichen Herzens. P. Tillich, „Rejoinder“, JR XLVI. 1. II. January 1966, 187. Anthropologisch entfaltet S. 257ff. im 3. Kapitel.

²⁰³ J. Moltmann, „Von Angesicht zu Angesicht“, *Geheimnis*, 380.

²⁰⁴ J. Moltmann, *a.a.O.*, 380.

²⁰⁵ P. Tillich, „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“ (1955), *GW XI*, 216: Die Kritiker wünschen sich demgegenüber, Gott wäre wie eine überbesorgte Mutter, die ihre Kinder in das „Gefängnis eines erträumten Paradieses“ einschleuse. Zusammenfassend E. Amelung, *Gestalt*, 156-173: Gestalt der Gnade und Tillichs gläubiger Realismus.

Gott den Menschen ein unerforschliches Rätsel. Lewis S. Fords nimmt in *symboltheoretischer* Perspektive diese Kritik an Tillichs Gottesbegriff auf und bemängelt:

„There can be no intrinsic affinity between a perfectly transparent medium and the Unconditioned, unless it be the transparency of the unconditioned itself. Translated in cognitive terms, this would mean that the unconditioned was itself unknowable.“²⁰⁶

„Transparente“ Bilder erbringen keinen Erkenntnisgewinn, weder innerweltlich, noch mit Blick auf Gottes Wesenswirklichkeit. Eine Erkenntnis Gottes im Bild der „Transparenz“ ist daher unmöglich, denn folgerichtig ist Gott selbst als das *Unbedingte* in der Perspektive des oder der Wahrnehmenden transparent und also unsichtbar. Er ist für den menschlichen Blick nicht wahrnehmbar und insofern für ihn abwesend. In der Tat gibt Tillichs Bericht im „Rejoinder“ Anlass, Gottes Nicht-Wahrnehmbarkeit, Unsichtbarkeit und insofern auch Abwesenheit zu veranschlagen. Gott als das Sein-Selbst verkörpert „the unapproachable [...] mystery“.

Tillichs Anwendung der Lichtmetapher, die die Offenbarungsquelle für die „Transluzenz“ ist, führt jedoch zugleich in das Erleben einer *neuen* und von der Weltwirklichkeit *unterschiedenen* Wirklichkeit ein, in die Wesenswirklichkeit Gottes. Denn das Licht – gedeutet als „the unapproachable divine mystery“, das auf das unsichtbare Sein-Selbst Gottes verweist – ist eine *paradoxe* Metapher. „Das Paradox ist der Ausdruck für eine *neue* Wirklichkeit [gegen die Selbstbeurteilungen und gegen die Erwartungen des Menschen] und kein logisches Spiel mit Widersprüchen [...]. Die Erscheinung des Neuen Seins unter den Bedingungen der Existenz, sie richtend und überwindend, ist das Paradox der christlichen Botschaft.“ [ST II, 102/92; Hv.TR]. Als paradoxales Symbol für Gott stellt die Lichtmetapher eine zweifache Faktizität für Gottes Sein-Selbst heraus: seine reale Unsichtbarkeit („the ‚Invisible‘“) und die menschliche Unmöglichkeit, diese Unsichtbarkeit und Ferne Gottes mittels einer schrittweisen Annäherung („approach“) quasi zu unterlaufen („the *unapproachable* divine mystery“).²⁰⁷

Das Licht als Offenbarungsquelle und paradoxales Symbol markiert in diesem Sinn eine wirkliche Differenz von onto-theologischer Qualität: Gottes Integrität steht tatsächlich *gegen* die Selbstbeurteilungen und Erwartungen der Menschen [*ibid.*]. Das Paradoxon markiert eine wirkliche *differentia specifica*, ein genuines *reservatum* für Gott. Während es für Tillich in ontologischer Perspektive möglich ist, Menschen und Welt im Bild der „Transluzenz“ zu zeichnen, ist dies für Gottes Wesenswirklichkeit in direkter Weise nicht möglich.

In Moltmanns und Fords Erklärungsansätzen zur Abwesenheit eines Menschen in der Erfahrung der Liebe (Moltmann) und Gottes Integrität im Bild des Neuen Seins (Ford) ist es

²⁰⁶ L. S. Ford, „The Three Strands of Tillich’s Theory of Religious Symbols“, *JR* XLVI. 1. II. January 1966, 115f. Im Folgenden P. Tillich, „Rejoinder“, *JR* XLVI. 1. II. January 1966, 187 für die intensive paradoxe Qualität des „Transluzenzerlebnisses“.

²⁰⁷ P. Tillich, *a.a.O.*, 187. Hervorhebung TR. Tillich kritisiert an der Mystik, sich auf diese Weise Gott annähern zu wollen. Die Gotteserkenntnis wird dabei aus der Selbsterkenntnis abgeleitet: Ders., *ST I*, 58/46.

das Verlustmotiv, mittels dessen Abwesenheit und Distanz als etwas Störendes und Defizitäres aufgefasst werden [S. 140]. Bei Tillich hingegen fällt die gute Integration von Gottes „differentia specifica“ in die „Transluzenzerfahrung“ auf. So scheint sich seine Bemerkung zu Beginn der Vorlesungsreihe an der Minneapolis School of Art zu bewahrheiten, dass „[e]tliche der Kategorien, die ich in einigen meiner *abstraktesten* philosophischen Analysen verwende, [...] tatsächlich aus meiner Beschäftigung mit der *modernen Kunst* [resultieren]“ und die *schöpferische Symbiose* von Theologie und Kunst ihm somit ein reiches Spektrum *wirklichkeitserhellender*, insbesondere mystisch-visueller Metaphern bereitstellt.²⁰⁸

In der Tat liest sich der Erlebnisbericht der „Transluzenz“ in (nicht: trotz!) seiner reichen Komplexität als sehr kohärent. Tillichs zentrales Argument zugunsten von Gottes freier Selbst-Zurücknahme und Diskretion lautet, dass wir auf alle wirklich interessante, lebendige Metaphorisierung – beispielhaft in der mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern – schlichtweg verzichten müssten, wenn wir uns Gott als etwas durch und durch Einsichtiges und in diesem Sinn „Transparentes“ vorstellen sollten. Blanke Theozentrik stünde blankem Anthropozentrismus gegenüber. Gott wäre, wie Tillich im Anschluss an Luther aufzeigt, der „intolerable ‚naked absolute‘“, der Mensch in seiner Existenz ein nur von sich selbst „begeistertes“ Ego.²⁰⁹ *Positiv gesprochen sind die Diskretion und Integrität Gottes vor allem ein Zeichen seiner Liebe. Das verdeutlicht in der Predigt „Er, der Christus genannt wird“ die Metapher des Herzens Gottes. Das Herz verkörpert Gottes tiefste, innerste Liebe:*

„Er [Jesus Christus] wäre fähig gewesen, unseren Widerstand zu brechen durch seine Stärke, seine Macht, seine Weisheit und damit seine Vollkommenheit. *Aber er hätte unsere Herzen nicht gewinnen können [...].* Seine Macht hätte unsere Freiheit zerbrochen; seine Herrlichkeit würde uns wie eine brennende, blendende Sonne überwältigen. Unsere Menschlichkeit wäre durch seine Göttlichkeit verschlungen worden. Eine der tiefsten Einsichten Luthers war die, *daß Gott sich selbst für uns in Christus klein gemacht hat.* Indem er das tat, ließ er uns unsere Freiheit und unsere Menschlichkeit. *Er zeigte uns sein Herz, auf daß unsere Herzen gewonnen würden.*“²¹⁰

Zu lieben bedeutet, dem oder der anderen sein Bestes, sein Herz, zu schenken im vertrauensvollen Wissen darum, dass der oder die andere dieses „Beste“ nicht ausnutzt und missbraucht.²¹¹ Im Realbild der „Transluzenz“, einem der ausdrucksstärksten Bilder des Neuen

²⁰⁸ Ders., „Erste Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004; engl. 1952), *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 14. Hervorhebung TR. Die Pneumatologie ist der theologische „Ort“ für die Entfaltung dieser Metaphern. So ders., „Rejoinder“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 186. Hervorhebung und Textkorrektur TR: „And I am especially grateful that S[c]harlemann has done what the majority of critics have not done, namely, to read beyond the section on ‚God as Being‘ in the doctrine of Being and God and to *include a discussion of God as Life, as Spirit, as related.*“

²⁰⁹ Ders., Reply to Interpretation and Criticism by Paul Tillich“, *Theology*, 340 (Martin Luther). Der negativen Abgrenzung würde L. S. Ford auch noch zustimmen. Über Ford hinaus geht Tillichs konstruktive Weiterführung aus der *Innenperspektive* geistigen und geistlichen Erlebens.

²¹⁰ Ders., „Er, der Christus genannt wird“, *Tiefe*, 138f. Hervorhebung TR.

²¹¹ Für Tillich kommt dies im Bild der liebenden Mutter zum Ausdruck: Ders., „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“ (1955), *GX XI*, 216: Das Bild der übervorsichtigen Mutter, von dem sich Tillich abgrenzt, in seinem positi-

Seins, lässt Gott uns seiner Liebe einsichtig werden. Anstatt uns durch seine Herrlichkeit, die eine Überfülle an Licht ist, „wie eine brennende, blendende Sonne [zu] überwältigen“, macht er sich „klein“ für uns in Jesus Christus und lässt sich uns erkennen an den leiblich konkreten Einzelzügen in dem expressiven Bild des Neuen Seins [ST II, 113/103]. Gott geht in die unserer leiblichen Wirklichkeit zu eigenen, real gelebten *kreativen und fruchtbaren Differenzen* ein – in das „*Kleinsein*“ menschlichen Lebens in Jesus als dem Christus. Gott zeigt uns sein Herz.²¹² Das differenzgeführte Bild des Neuen Seins ist ein Spiegel seines Herzens und ein Spiegel dessen, was wir als Gottes reservatum, als Gottes Wesensinneres, entfaltet hatten [S. 141]. In diesem reservatum ist die Vieldimensionalität unsres wirklich gelebten Lebens wie in ein „Buch des Lebens“ unauslöschlich eingezeichnet und in Gottes Innerem aufgehoben.

Können wir Gott schauen? Im Erlebnis der „Transluzenz“ bringt Tillich am Offenbarungsmedium der bunten Glasfenster die Gottesschau zur Vorstellung („which make a *seeing* of the invisible possible“).²¹³ „*Schöpferische Differenz*“ ist der Ausdruck einer Liebe, die, durch Gottes „Herzensblick“ angeschaut, bis in die Tiefe des göttlichen Herzens zu schauen vermag. „Es ist eine sehende Liebe, eine erkennende Liebe, eine Liebe, die bis in die Tiefe des göttlichen Herzens und in die Tiefe unseres eigenen Herzens schaut“, wie Tillich es in der Predigt „Erkenntnis ist Liebe“ formuliert.²¹⁴ Auf der Grundlage dieser schöpferischen Differenz und dieses schöpferisch-perspektivischen Sehens ist es möglich, theologisch verantwortet einen Gottesbegriff zu entwickeln, der der „theoretische[n] *Umformung* der Spannung innerhalb der Gottesidee“ Raum bietet [ST I, 268/231f.; Hv.TR] und mittels dessen wir das Differenzprinzip in seiner dreifachen Ausformung als pneumatologische Kategorie einführen.²¹⁵

ven Sinn herausgestellt. Darin liegt die Bedeutung des „Symbols des Gottes, der am Leiden der Kreatur teilhat“ [217]. Eine feministische Weiterführung des Symbols in Anthropologie und Christologie bietet M. L. Taylor, *Esperanza*, 194-199: „Christus Mater. Refiguring Christ for Today’s Christopraxis“. Vgl. I. G. Barbour, „God’s Power“, *Work*, 8: „[A] characteristic of authentic love is its vulnerability.“ P. S. Fiddes, „Creation Out of Love“, *Work*, 167-191, v.a. 184ff.: Die Risiken und Gefahren der Liebe, Gottes Verletzlichkeit und Narben.

²¹² B. Mutschler, „Ein Reden des Herzens mit Gott“, *NZStH* 49. 2007, 24-41 (Luthers Verständnis des Gebets).

²¹³ P. Tillich, „Rejoinder“, *JR* XLVI. 1. II. January 1966, 186. Hervorhebung TR. Im Folgenden ders., „Er, der der Christus genannt wird“, *Tiefe*, 138f.

²¹⁴ Ders., „Erkenntnis ist Liebe“, *Tiefe*, 104. Hervorhebung TR. Schöpferische Differenz ist geschenkte Gotteserkenntnis, die aus der Anerkennung des reservatum Gottes entsteht. Zum reservatum Gottes ders., „Rejoinder“, *JR* XLVI. 1. II. January 1966, 187. Hervorhebung TR: „Hartshorne [...] has never convinced me that his doctrine of a ‚becoming God‘ could express the religious experience of the *eternity and majesty of the Divine*.“

²¹⁵ Ders., *ST I*, 268/231f. Hervorhebung TR: „Die *Spannung* in der Gottesidee wird verwandelt in die fundamentale philosophische Frage, wie von dem Sein-Selbst, wenn es in seiner Absolutheit genommen wird, die Relativitäten der Wirklichkeit abgeleitet werden können (*can account for*). Die Macht des Seins muß jedes Seiende, das an ihm partizipiert, transzendieren [...]. Andererseits ist die Macht des Seins die Macht von allem, was ist, sofern es *ist*. Dies ist das Motiv, das das philosophische Denken zu pluralistischen Prinzipien treibt, zu Beschreibungen des Seins als Beziehung oder Prozess, zur *Idee der Differenz* [...]. Diese Versuche repräsentieren eine *theoretische Umformung (transformation) der Spannung* innerhalb der Gottesidee und innerhalb dessen, was den Menschen letztendlich angeht.“ Vgl. J. Polkinghorne, „Kenotic Creation and Divine Action“, *Work*, 105: „The theological credibility of miracle [God’s kenotic love; the resurrection of Jesus Christ] depends upon being able to exhibit the divine consistency that underlies the novelty, for there is certainly no theological reason to suppose that God must always be boringly restricted to doing nothing new“. Tillichs *Lichtmetapher* verbindet Gottes Sein

Was bedeutet dieses Einschreiben der Differenz in Gottes Herz und Wesensinnere für Gott selbst [*ibid.*]? Wir wissen es letztendlich nicht. „[D]ie Anwesenheit Gottes, die das Gegebensein des Nichtgegebenen ist, [ist ...] paradox“. Das „Wesen dieser Anwesenheit [aber ist] nicht paradox [...]. Vielleicht könnte man es ‚transparadoxal‘ nennen.“²¹⁶ Das Prinzip der schöpferischen Differenz impliziert, nicht „alles“ aussagen zu müssen. Konstruktive Theologie ist keine Synthesewissenschaft [S. 104]. Sie wahrt, wie Tillich im Gottesbegriff und Symbol der göttlichen Liebe unterstreicht, im Prinzip der schöpferischen Differenz das *reservatum* Gottes, das Geheimnis seiner Wesenswirklichkeit. Denn Gott als der Lebendige *ist* das Sein-Selbst. Das Wesen seiner Anwesenheit kann so als „transparadoxal“ bezeichnet werden.

IV. Ertrag: Die triadische Grundstruktur der „Transluzenz“ und die differenziert wirklichkeitserschließende Kraft visuellen Glaubenserlebens

Tillich „zeichnet“ die triadische Grundstruktur der vieldimensionalen Anthropologie in den Innenraum der mittelalterlichen Kathedrale ein und konkretisiert sie am Begriff der „Transluzenz“ [S. 135]. Die „Transluzenz“ ist aus der zweistelligen Bestimmung der „Gott-Mensch-Beziehung“ oder „Mensch-Welt-Beziehung“ heraus nicht verständlich, da sie sie überschreitet. Der Diskurs mit Lewis S. Ford veranlasst Tillich im „Rejoinder“ des „Journal of Religion“, das abstrakt-korrelative Einheitsprinzip der Doctrine of Man und dessen reduktionistische Wirklichkeitskonstruktion zu überprüfen. Er ersetzt daraufhin den missverständlichen Begriff der „Transparenz“ durch den der „Transluzenz“ *und* deutet ihn metaphorisch-theologisch.

Das Ergebnis ist Tillichs vertiefte Einsicht in das *Wirken* des Geistes Gottes im *Glaubenserlebnis*. Was Verstand und Abstraktion als widersprüchlich erscheint, lässt das visuelle Glaubenserleben dem Geist (*spirit*) einsichtig werden: dass dem Glauben an den lebendigen Gott eine *differenziert wirklichkeitserschließende* Kraft innewohnt und er einen *Reichtum* in der Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis aufscheinen *und* konkret werden lässt, der die rationale, abstrakt-zweidimensionale Blickweise überschreitet und ihr nicht zugänglich ist.²¹⁷

Der Begriff des „Konkreten“, der die Vorstellung eines lebendigen „Zusammenwachsenden“ von Elementen und Begriffen impliziert, kann hierbei wörtlich genommen werden. Visuelles Glaubenserleben ist für Tillich konkreter, paradoxaler Art. Aus diesem Grund wählt er die Lichtmetapher als Symbol für das Wirken des Geistes Gottes, denn die Kraft des Lichtes

und Gottes Werden: Indem das Licht Gottes *reservatum* wahrt und somit den Menschen nicht blendet und verbrennt, eröffnet Gott dem Menschen Freiheit zur Gestaltung sinntragender Offenbarungsmedien, die im Offenbarungserlebnis mit dazu beitragen, dass das Licht sich vervielfältigt, zu leuchten beginnt und so Menschen *und* lebendigen Gott durchflutet, bereichert und nährt. Dass dies so geschieht, ist ein Akt göttlicher Liebe.

²¹⁶ R. P. Scharlemann, „Anwesenheit Gottes als Gegebensein des Nichtgegebenen“, *Religion*, 202.

²¹⁷ Zur kritischen Diskussion des Glaubensbegriffs Tillichs: P. Gallus, *Mensch* (2007); ders., „Paul Tillichs Systematische Theologie I-III“, *Hauptwerke*, 247-264, wobei Tillichs metaphorische Theologie unentfaltet bleibt.

erhält sich im Teilen, Brechen und farbigen „Ineinanderfließen“ seiner selbst nicht nur (was auf der Theorieebene dem anthropologischen Prinzip der Einheit entspräche), sondern vervielfältigt und verstärkt sich in dem durch die bunten Glasfenster scheinenden, sich in ihnen zart brechenden und verwandelnden strahlenden Licht im Innenraum der mittelalterlichen Kathedrale. *Eine neue Wirklichkeit öffnet sich, die Glaubenswirklichkeit der lebendigen Person.*

Aus der Perspektive des Konzepts der lebendigen Person heraus betrachtet bedarf die vieldimensionale Anthropologie Tillichs *notwendigerweise* einer triadischen Grundstruktur. Drei Begründungen lassen sich hierfür herausstellen. *Erstens*, die apologetische Argumentationsebene: Tillich arbeitet mit Künstlerinnen und Künstlern, die nicht theologisch oder kirchlich vorgeprägt sind, jedoch die Erneuerung ihres künstlerischen Schaffens anstreben. Mensch und Welt miteinander im Kunstwerk zu vereinen, ist das ihnen vertraute Paradigma künstlerischen Schaffens, das sich ihnen mittlerweile aber als zu begrenzt herausgestellt hatte. Sie mit der „Gott-Mensch-Beziehung“ zu konfrontieren, wäre jedoch für die Studierenden zu abstrakt und ihrem Wirklichkeitsverständnis zu fern liegend. Tillich muss ein anspruchsvolles Konzept vorbringen, das trotz alledem rational nachvollziehbar und sinnvoll erscheint, um die Künstlerinnen und Künstler für die Arbeit an und mit Sakralräumen zu begeistern. Die triadische Grundstruktur stellt hierfür die Ausgangsbasis dar, da sie eine *kreative* Offenheit aufweist: Man entscheidet sich für *einen* Schaffensraum und arbeitet dessen inneren Reichtum heraus.

Zweitens hat Tillich die differenziert wirklichkeitserschließende Kraft der „Transluzenz“ persönlich erfahren. Da er davon ausgeht, dass „schöpferische Menschen“ in ihrer Person und ihrem Erleben Kirche und Theologie verlebendigen [S. 117], zögert er nicht, das „Transluzenzerlebnis“ für seine „Theologie der bildenden Kunst und Architektur“ *fruchtbar* zu machen. Dass Metaphern und Symbole von der Wirklichkeit „zeugen“, an der sie „partizipieren“, ist innerhalb der Symboltheorie Tillichs keine neue Erkenntnis. Dasselbe gilt für den Einbezug von Naturmedien (z.B. Licht oder Luft als Sinnbilder für den Heiligen Geist) sowie von Medien künstlerischen und kulturellen Schaffens. Tillichs „*Transluzenzerlebnis*“ hingegen entfaltet das „*Wie*“ in dem wirklichkeitserhellenden Wirken visueller Metaphernkomplexe anhand eines *konkret erlebten* Beispiels: der Ekstase im Innenraum der mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern, durch die von außen das Licht scheint, ein „Wunderwerk“ von Farben hervorbringt und Tillich am Reichtum des Lebens Gottes Anteil gibt.²¹⁸

Hier ist jedes Detail wichtig. Nur durch die konkreten Einzelzüge hindurch kann das Erlebnis seine wirklichkeitsverwandelnde Kraft freisetzen [ST II, 125/115], die Tillich spürt,

²¹⁸ Interpretationen der Symboltheorie Tillichs bleiben bisweilen auf der Ebene des „Dass“ stehen. *Inwiefern* eine architektonisch-visuelle Metapher wie die der „Transluzenz“ die Wirklichkeit, die sie freisetzt, *konkret* erhellt und den Glauben *konkret* verwandelt, verlebendigt und zur Erkenntnis anregt, bleibt unausgeführt.

die seinem Geist in den Grausamkeiten des Krieges innere Freiheit und Freude schenkt, ihn tröstet, stärkt und heilt. Der Glaube an den lebendigen Gott *verwandelt* die Wirklichkeit dessen, der ihm vertraut und seine Nähe sucht. Tillich hat das erfahren. Daher fällt es ihm nicht schwer, seine Theologie durch die Erkenntnisse visuellen Glaubenserlebens *anzureichern*.

Drittens liegt der theologische Erkenntnisgewinn der „Transluzenzmetapher“ darin, dass Tillich sensibel wird für die *Selbstzurücknahme* Gottes und die *Freiheit* seiner Schöpfung im Wirken des Geistes. *Menschlicher und göttlicher Geist sind in ihrem Zusammenwirken co-schöpferisch*. Freie Selbstzurücknahme, das Teilen von Macht in den mannigfaltigen Formen geschöpflcher Wirklichkeit und die Partizipation an den Erkenntnissen und Taten des anderen sind dementsprechend weder negativer Ausdruck von Selbstverlust, noch Zeichen einer Depotenzierung des anderen. Sie sind Ausdruck wechselseitiger Freiheit und Liebe. Wer liebt, braucht nicht „alles“ über den anderen oder die andere zu wissen, braucht sie oder ihn nicht „transparent“ und „nackt“ zu machen.²¹⁹ Die Liebe weiß die schöpferische Differenz im reservatum Gottes wertzuschätzen. Der Glaube, der „im Geist“ lebt, bedarf der wechselseitigen Andersheit und eigener schöpferischer Freiräume. In den Worten Fulbert Steffenskys: „Die nicht auf sich selbst bestehen, die nicht ihre eigenen Lebensrechtfertiger sind, die nicht nur im eigenen Frieden leben wollen, *sondern im Blick Gottes leben, die leben im Geist*.“²²⁰

Besonders im Gebrauch der *Lichtmetapher* lässt Tillich die triadische Grundstruktur der theologischen vieldimensionalen Anthropologie konkret erlebbar werden.²²¹ Gott, Mensch und Welt sind *co-schöpferisch im visuellen Glaubenserleben* der lebendigen Person. Der Glaube ist für Tillich wirkmächtiges Erkenntnis- und Erfahrungsmedium. *Zu glauben bedeutet, „sehen“ zu lernen und die „Sinne“ seines Geistes (mind), seiner Seele und seines Leibes zu gebrauchen*. Der Glaube befähigt, den Reichtum des Lebens zu entdecken in der Tiefe des Herzens, das Gott sucht und sich danach sehnt, im Licht der Gnade Gottes zu leben [S. 260].

²¹⁹ Robert P. Scharlemann wendet den Gedanken des reservatum Gott und dem Menschen gegenüber auch auf die natürlich-geschöpfliche Welt an: R. P. Scharlemann, „Wie ist Gott göttlich und die Natur natürlich?“, *Religion*, 191; 194. Hervorhebung TR: „Die Natürlichkeit der geschaffenen Natur gründet also darin, daß Gott als nicht-Gott göttlich sein kann. Es ist ein Seinkönnen Gottes [...]. Das ist bekanntlich der der *Kenosis-Theologie* des 19. Jahrhunderts zugrundeliegende Gedanke [...]. Damit hätte man meines Erachtens eine erste Grundlage für eine Theologie der Natur, die zu gleicher Zeit eine Art natürliche Theologie wäre.“ Es gibt Spuren Gottes in der Natur, da Gott als Natur göttlich ist. Zugleich ist die Natur eine Seinsweise innerhalb des Göttlichsein Gottes.
²²⁰ F. Steffensky, „Der Glaube und die Schönheit“, *Spiritualität*, 119. Hervorhebung TR. Vgl. terminologisch und konzeptionell M. Welker, *Abendmahl*, 25 („im Geist“).

²²¹ Siehe S. 138-144 in diesem Kapitel. Vgl. A. Ritschl, *Logik*, 33; 275. Für Tillichs mystisch-visuellen Metapherngebrauch T. Brattinga, „Die mystische Farbe der Person und Theologie Paul Tillichs“, *Erbe*, 391: „Wenn Mystik nun als eine unmittelbare und emotionale Hingabe an die Wirklichkeit als Mysterium definiert worden ist, so ist zu fragen, ob Tillichs Verhältnis zur Wirklichkeit etwas aufzeigt.“ Brattinga untersucht folgende Punkte: Erkenntnis, Natur und Kunst, Eros und Glaube. Dabei verbleibt sie bei dem Begriff der „mystische[n] Transparenz“ [396], ohne Tillichs „Transluzenzerlebnis“ aufzunehmen und die genannten Punkte triadisch miteinander in Beziehung zu setzen, wie Tillich selbst es anhand seiner komplexen Lichtmetapher vornimmt.

ERGEBNIS UND AUSBLICK:

**KONSTRUKTIVE DIFFERENZ ALS KREATIVES, FRUCHTBARES
UND SCHÖPFERISCHES ANTHROPOLOGISCHES PRINZIP
IM WIRKEN DES HEILIGEN GEISTES**

1. Tillichs theologische Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale

Die in diesem Kapitel dargelegte Interpretation wirft neue Perspektiven auf Struktur und Inhalt der theologischen vieldimensionalen Anthropologie Tillichs. Konstruktive Differenzen sind nicht länger als das „lästige Übel“ zu betrachten, das es im Interesse eines spannungslosen Einheitskonstruktes der Doctrine of Man und Gott-Mensch-Beziehung abzubauen oder zu ignorieren gälte. Wir bedürfen einer neuen Sensibilität für Differenzen in der Wahrnehmung des Wirkens des Heiligen Geistes.²²² Sonst dürfte es in der Tat „kaum möglich [sein], das Wort ‚spirit‘ im anthropologischen Sinn wieder einzuführen“ und folglich das Symbol „Heiliger Geist“ im „lebendigen Bewußtsein der Christenheit“ neu zu begründen [ST III, 33/22].

Für beides betont Tillich zwar grundsätzlich die Notwendigkeit in der Auseinandersetzung mit der rationalistischen Pneumatologie René Descartes' [ibid.]. Der abstrakte Einsatz des anthropologischen Einheitsprinzips [S. 34ff.] erschwert es ihm jedoch, die in seiner vieldimensionalen Anthropologie *grundgelegten lebendigen Differenzen* wahrzunehmen und sie „zu einer grundlegenden *Leitidee* werden zu lassen“.²²³ Tillichs Pneumatologie bedarf der Innovation von außen, will sie einlösen, was sie zu ermöglichen verspricht: die Vieldimensionalität des Lebens erfahr- und verstehbar zu machen, damit der Mensch das Wirken Gottes in seinem Geist (*mind*), seiner Seele und seinem Leib bezeugt und verlebendigt [S. 152; 237ff.].

Eine wesentliche Voraussetzung für die Anwendung des Differenzprinzips als kreative, fruchtbare und schöpferische Differenz ist, dass Tillich die „katholische Substanz“ und das anthropologische Grundprinzip der Einheit mit dem „protestantischen Prinzip“ der Abstraktion und der paradoxalen Metapher der „Grenze“ nicht nur schlichtweg kombiniert.²²⁴ Tillich durchleuchtet, im komplexen Sinne der „Transluzenz“, die Art und Weise ihres Mit- und Gegeneinanders. Wie katholische Substanz und protestantisches Prinzip miteinander verbunden sind, lässt sich daran verdeutlichen, wie Tillich die bunten Glasfenster und sein persönliches

²²² M. Welker, *Geist*, 12.

²²³ Ders., „Christentum und strukturierter Pluralismus“, *Toleranz*, 105. Hervorhebung TR.

²²⁴ Im Vorausgehenden S. 117. Vgl. J. Dillenberger, „Introduction“, *Art*, xxvi: „While Tillich referred to Roman Catholic as well as Protestant propensities in his views of the visual arts, his writings on architecture are mainly in the Protestant domain. His preference for stained glass that is nonfigural but at the same time brings suffusing and mystical light is a combination of his Protestant and Roman Catholic sensibilities“. Zusammenfassend E. Rolinck, *Geschichte*, 36-44: Rechtfertigungslehre, protestantisches Prinzip, christologisches Paradoxon.

„Transluzenzerlebnis“ mit der Metapher der katholisch-mittelalterlichen Kathedrale verbindet. Durch die visuell-expressive Metapher der bunten Glasfenster und ihrer „Transluzenz“ wird aus der statisch-abstrakten („katholischen“) eine lebendige, leuchtende Substanz, das heißt ein differenziertes dynamisches Erleben persönlicher Glaubensgewissheit und geistlicher Wahrheit [S. 118ff.; 127]. Die „verkrustete“ Substanz wird vom Geist durchströmt, ihr „Innerstes“, der Glaube an den lebendigen Gott, verlebendigt, zum Leuchten gebracht. Die mittelalterliche Kathedrale wandelt sich zum spirituellen Erlebnisraum der „Transluzenz“ im Kraftfeld des Heiligen Geistes, ihr Heiligtum zum Ort der mystischen Gottesschau [ST I, 319/278].

Die Wirkungs- und Gestaltungsweisen konstruktiver Differenz werden an dem lebendigen Offenbarungsmedium der mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern konkret einsichtig.²²⁵ Das verdeutlicht das Differenzprinzip in seinen drei Funktionen: *Kreative Differenz reduziert*. Sie richtet sich nicht auf die mittelalterliche Kathedrale in einem allgemeinen, sondern perspektivisch auf die moderne Sakralkunst im *expressiven* Sinn, wofür die bunten Glasfenster und Tillichs Botticelli-Erlebnis stehen [S. 130]. *Die fruchtbare Differenz setzt die Reduktion durch die kreative Differenz voraus und verstärkt diese*. Sie hebt die wirklichkeits-erhellenden Details im ausgewählten Symbolmaterial hervor, macht Abstraktes in seiner Tiefe anschaulich und verbindet die einzelnen sinntragenden Elemente zu einem lebendigen Realbild, das die Wirklichkeit aus dem Erleben der Einzelzüge des Neuen Seins heraus verwandelt. In der Anwendung der Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale geschieht dies durch das paradoxe Offenbarungsmedium der „Transluzenz“, in dem Tillich Offenbarungsmedien aus der Naturschöpfung (Licht), Kunstmedien aus der menschlichen Kulturschöpfung (die bunten Glasfenster) mit einem kritisch wahrnehmenden, schauenden Glauben an den lebendigen Gott verbindet. *Für die schöpferische Differenz gilt, dass sie die in der fruchtbaren Differenz eröffnete „tiefentheologische“ Sichtweise auf Gott zugleich intensiviert und begrenzt* [S. 143]. Weil Gott als das Sein-Selbst der sinnlich-visuellen Wahrnehmung und dem Glaubenserleben des Menschen entzogen ist, ist er der für die Erfahrung konkreter gelebter Differenzen empfängliche und an ihnen in Jesus als dem Christus leiblich teilhabende – der lebendige Gott.

2. „Eine stille, verborgene Kraft, nicht immer beachtet ...“: Gottes Diskretion im Geistwirken und die lebendige Person als „bearer of the spirit“

Tillichs *Pneumatologie* weist eine auffallende Zurückhaltung gegenüber abstrakter dogmatischer Reflexion auf. Stattdessen wählt er eine *dynamisch-metaphorische* Herangehensweise:

²²⁵ P. Tillich, „Rejoinder“, *JR* XLVI. 1. II. January 1966, 187. Hervorhebung TR: „[A] sacramental symbol is *alive*, as, e.g., Jesus as the expected ‘Messiah’ or water in the act of receiving someone into the church“.

„In allen modernen Sprachen besteht die theologische Notwendigkeit, Geist (*spirit*) als eine Dimension des Lebens neu zu verstehen, denn jeder religiöse Ausdruck ist ein Symbol, das Material aus der gewöhnlichen Erfahrung verwendet; und das Symbol kann nicht verstanden werden, wenn man das Symbol-Material nicht versteht.“²²⁶

Wirklichkeitserhellende expressive Metaphern und Symbole wie die „Transluzenz“ verkörpern „Kraftzentren“ des Neuen Seins: „Die Kraft, die die Gemeinschaft des Neuen Seins geschaffen und erhalten hat, ist nicht die abstrakte Aussage, daß das Neue Sein erschienen ist. Die umwandelnde Kraft ist das Bild dessen, in dem das Neue Sein erschienen ist [...]. [W]ir haben die Gewißheit, daß das Neue Sein, das durch dieses Bild wirkt, die Kraft hat, uns zu verwandeln.“ [ST II, 125/115; Hv.TR]. Metaphern und Symbole schaffen persönliche Glaubensgewissheit und religiöse Wahrheitserkenntnis. Gottes Geist ist schöpferisch. Daher bindet er sich in seinem Wirken an den „religiöse[n] Ausdruck“ unserer Wirklichkeitserfahrung [ST III, 33/22]. Die reichhaltigsten, am stärksten in die lebendig gelebte religiöse Erfahrung verwobenen pneumatologischen Metaphern [ibid.] finden wir in Tillichs *Religiösen Reden*:

„Wir können die Gegenwart des göttlichen Geistes mit der Luft vergleichen, die uns umgibt, uns immer nahe ist und uns Leben gibt (*working life within us*). Dieser Vergleich hat eine tiefe Berechtigung: In den meisten Sprachen bedeutet das Wort ‚Geist‘ soviel wie ‚Atem‘ oder ‚Wind‘. *Zuweilen* wird der Wind zum Sturm, gewaltig und verheerend; *aber meist ist er leichte Bewegung, immer gegenwärtig, aber nicht immer beachtet*. Ebenso ist der Geist Gottes immer gegenwärtig als bewegende Kraft, *zuweilen* in der stürmischen Ekstase einzelner Menschen oder ganzer Gruppen, *meist jedoch als stille Kraft*, die unseren menschlichen Geist belebt und erhält; *zuweilen* in großen Augenblicken der Geschichte oder eines persönlichen Lebens wirkend, *meist jedoch im Verborgenen in unserer täglichen Begegnung* mit Menschen und Welt.“²²⁷

Expressive Metaphern sind wirkmächtige Offenbarungsmedien für die Gegenwart des Heiligen Geistes in einer lebendigen Person und in den vieldimensionalen Lebensprozessen der Schöpfung. Wie das *Licht* in der Metapher der „Transluzenz“ ist auch das Naturmedium der *Luft* (auch verstanden als *Atem* und *Wind*) für Tillich eine paradoxe Metapher für diese Gegenwart [S. 138; 258]. In der zitierten Predigt „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“ verdeutlicht er unterschiedliche Wirkweisen des Geistes: „*Zuweilen*“ wird die Luft, die alles Lebendige am Leben hält, zum gewaltigen, verheerenden Sturmwind. „*Zuweilen*“ drückt sie, im übertragenen Sinn, auch die stürmische Ekstase von einzelnen Menschen und Gruppen aus.

Viel häufiger, regelmäßiger und zuverlässiger allerdings („*aber meist*“; „*meist jedoch*“) *können wir mit den leichten Bewegungen im Wehen des Windes und der stillen Kraft des Atems wirklich rechnen*. Da Windstärke und Atemfluss gemessen werden können, bleibt dies auch rational in seiner Quantität überprüfbar. Die in den alltäglichen kleinen Begegnun-

²²⁶ P. Tillich, *ST III*, 33/22.

²²⁷ Ders., „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, *Ewige*, 86. Hervorhebung TR. Ders., „Spiritual Presence“, *Eternal*, 86. Der Ausdruck „*working life within us*“ fehlt im Deutschen.

gen verborgen wirkende Kraft des Geistes lässt sich nicht messen, wohl aber qualitativ erspüren.²²⁸ Dies ist nicht aktivistisch als „new production“ mit der krampfhaften Suche nach dem Hervorbringen von „Neuschöpfung“ gemeint [ST I, 58/46; ST III, 175/148].²²⁹ Wohl aber in geschenkter, miteinander geteilter Neuschöpfung, die uns bis in die einzelnen Züge unseres Menschseins hinein erfüllt und verwandelt. In diesen konkreten, aber unspektakulären, sanften und zugleich *nachhaltig* wirkmächtigen Momenten der Gegenwart des Geistes kann der Mensch Gottes wirklichkeitsverwandelnde Kraft in intensiver und verlässlicher Weise spüren.

Kraft- und Machterweise wie stürmische, impulsive Ekstasen von einzelnen Menschen oder Gruppen „rütteln“ den Geist (*spirit*) auf wie ein Sturmwind oder Platzregen, der vom Himmel fällt.²³⁰ Sie inspirieren und stimulieren den Glauben: „Der göttliche Geist kann uns *plötzlich* [...] die Augen für das Licht öffnen, das uns die Welt neu erscheinen lässt.“²³¹ Wahrheitsgewissheit, Beständigkeit, Hilfe und Trost „in der Öde des Alltags und in der Tiefe des Leidens“ schenken demgegenüber die kleinen Gesten, „transluzente“ Zeichen der göttlichen Gegenwart.²³² Tillich vergleicht sie mit dem Wehen des Windes und der stillen Kraft des Atems [S. 149]. In ihnen erhält Gott uns am Leben. Zur Ekstase tritt die „Selbsthingabe“ des Glaubens: „[S]olche Momente der Gegenwart des Geistes genügen, um uns seine Macht *fühlbar* zu machen“. Wärme und Liebe „durchpulsen“ uns wie ein sanfter, aber fester Atemstrom. „Es ist ein wunderschönes Bild: Der Wind, der Geist erzählt uns. Er redet. Er singt. Er flüstert. Und wir hören ihn und antworten. Unser Leben ist ein Gespräch mit dem heiligen Gott.“²³³

Tillich redet keiner naiven Natur- oder Kulturromantik das Wort. So kritisiert er, dass sich in Deutschland das Pfingstfest „zu einem Fest der Natur und ihrer Schönheit“ entwickelt habe. Die „Erwähnung des Heiligen Geistes in der Liturgie empfinden wir als etwas unserem Denken und Empfinden völlig Fernliegendes.“²³⁴ Worauf es Tillich ankommt, lässt sich in den Worten John Polkinghorne aus *The Faith of a Physicist* aufzeigen. Polkinghorne führt

²²⁸ In der Seelsorgediskussion nimmt das Konzept der *Kurzzeitseelsorge* das Anliegen ernst, dass die „kleinen Begegnungen“ und „kleinen seelsorglichen Gesten“ wahrgenommen und gestaltet werden müssen. Alltagstheologische Fragen sind von Relevanz im religiösen Erleben postmoderner Gesellschaften: T. H. Lohse, *Kurzgespräch* (2003). Zur Anwendung auf die „Mitarbeiterseelsorge“ unter Bezugnahme auf Tillich: T. Rösler, *Mitarbeiterseelsorge im begleitenden Umgang mit Sterben und Tod in der stationären Altenpflege der Diakonie* (Erscheint Winter 2011 im DWI-Jahrbuch des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg).

²²⁹ Das wirft Tillich der sog. modernen Lehre vom Menschen vor, in der man davon ausgeht, dass der menschliche Geist mit dem Geist Gottes identisch sei: P. Tillich, ST I, 58/46; ders., ST III, 175/148. Jede sog. „Neuschöpfung“ wird „allein auf Gott“ zurückgeführt, indem man faktisch den Menschen an die Stelle Gottes setzt.

²³⁰ Ohne dass allerdings davon die Rede wäre, dass hierbei Menschen oder Natur vernichtet worden wären. Auch die starken, impulsiven Geisterlebnisse sind *schöpferisch*: J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 115f. (M. Welker).

²³¹ P. Tillich, „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, *Ewige*, 85. Im Folgenden 84. Hervorhebung TR.

²³² Im Weiteren U. Murmann, *Freiheit*, 90-93: Die Wirkung der Sünde.

²³³ J. Zink, *Urkraft*, 94. P. Tillich, ST I, 149/124: Das Wort der Offenbarung ist „transparente Sprache“.

²³⁴ P. Tillich, „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, *Ewige*, 83. Im Folgenden 84. Vgl. zusätzlich ders., ST III, 33/22: „Nur in der religiösen Sphäre wird das Wort [Geist bzw. Spirit] gebraucht, dann aber mit einem großen ‚S‘ geschrieben und bedeutet ‚Geist Gottes‘. Das ist interessant, weil es zeigt, daß es unmöglich ist, den göttlichen Geist des Elementes der Kraft zu berauben – der göttliche Geist ist schöpferisch.“

hier John V. Taylors pneumatologischen Begriff des „*Go-Between God*“ an.²³⁵ Der Geist wirkt im „*Spannungsfeld zwischen*“ Mensch, Welt und Gott [ST I, 9/-]. Er ist *co*-schöpferisch, „*working life within us*“.²³⁶ Er wirkt in, mit und unter Menschen und Natur „*from within*“. Dies verdeutlichen die *emergent* sich entfaltenden, den Menschen sanft durchpulsenden, ihm Leben schenkenden Naturmedien wie Licht, Atem und Wind. In ihnen manifestiert der Geist sich nicht „*lautstark sichtbar*“, sondern bleibt verborgen, ist der „*’abwesende Gott*“.²³⁷

„I believe that this elusive character of our thought and expression about the Spirit is the reflection of a deep theological truth. He is the *deus absconditus*, the hidden God, because his working is *from within*; his is the divine presence ever-active in the unfolding process of the created world and never wholly disentangleable from that process. In John V. Taylor’s words, he is ‘*God working anonymously and on the inside: the beyond in the midst.*’ In the world of our personal encounter he is the third party whose *unseen presence* is the enhancer of our meeting. ‘*We can never be directly aware of the Spirit, since in any experience of meeting and recognition he is always the go-between who creates awareness.*’”²³⁸

Die lebensspendende Gegenwart des Geistes zeichnet sich durch die freie Zurücknahme von Machtpräsenz und Kraft aus. Das verdeutlicht für Tillich, Polkinghorne und Taylor der Begriff des „*’abwesenden Gott[es]*“: „He is the *deus absconditus*, the hidden God, because his working is *from within*“.²³⁹ Der in dem „*Spannungsfeld zwischen*“ [ST I, 9/-] menschlicher, natürlich-geschöpflicher und göttlicher Geistgegenwart *verborgen* und in dieser seiner *freien Selbstzurücknahme* dennoch kraftvoll und weitreichend wirkende Gott macht sich, so Tillich, „*mit stiller, aber eindringlicher Stimme*“ bemerkbar und dem Glauben sinnlich und geistig erfahrbar.²⁴⁰ Dabei weiß Tillich, dass diese neue, Gottes Geistwirken reicher und tiefer erspürende Erkenntnisperspektive in der alltäglichen Erfahrung wie auch in liturgischem Vollzug oder theologisch-abstrakter Reflexion „*nicht immer beachtet*“ wird.²⁴¹ Man will den Geist Gottes anhand von „*Omni-Konzepten*“ gleichsam „*dingfest*“ machen und sein Wirken kontrollieren, ohne es an Geist (*mind*), Seele und Leib verlässlich und nachhaltig, „*beyond in the midst*“ respektive „*from within*“, vernommen zu haben.²⁴² „*Der verborgene Charakter des Handelns des Geistes verschärft die epistemologischen Schwierigkeiten, die uns schon die ganze Zeit über beschäftigen.* Aussagen über den Heiligen Geist sind in gewisser Weise ana-

²³⁵ J. V. Taylor, *God*, 5; 43. J. Polkinghorne, *Faith*, 147.

²³⁶ P. Tillich, „*Spiritual Presence*“, *Eternal*, 86. Das Gesamtzitat zitieren wir auf S. 149.

²³⁷ Ders., „*Die Gegenwart des göttlichen Geistes*“, *Ewige*, 87. Hervorhebung TR.

²³⁸ J. Polkinghorne, *Faith*, 147. Polkinghorne zitiert J. V. Taylor, *God*, 5; 43. Hervorhebung TR.

²³⁹ J. Polkinghorne, *Faith*, 147. Hervorhebung TR.

²⁴⁰ P. Tillich, „*Die Gegenwart des göttlichen Geistes*“, *Ewige*, 85. Hervorhebung TR. Im Weiteren 86. Vgl. I. G. Barbour, „*God’s Power*“, *Work*, 9: „[T]he Spirit is said to work from within to renew, inspire, empower, and guide – all of which are noncoercive actions [...]. Some images of the Spirit (as wind or fire, for example) suggest a stronger influence, but the active participation of the individual is still required.“

²⁴¹ P. Tillich, „*Die Gegenwart des göttlichen Geistes*“, *Ewige*, 86. Hervorhebung TR.

²⁴² J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 115 (M. Welker). Abstrakt-ontologische „*Omni-Konzept[e]*“ überdecken die lebendige Subtilität im Wirken Gottes. J. V. Taylor, *God*, 5; 43. P. Tillich, „*Spiritual Presence*“, *Eternal*, 86.

log zu Aussagen über den Charakter eines Menschen. In beiden Fällen sind feinfühligere Fähigkeiten einfühlsamen Verstehens unabdingbar. *Alles, was es hier zu entdecken gilt, ist zu subtil, als dass darauf absolut sichere Urteile gegründet werden könnten.* Auf persönlicher Ebene wird man den Mehrdeutigkeiten, die der Wirklichkeit innewohnen, nie völlig entkommen.²⁴³

Eine mehrperspektivische Blickweise ist notwendig, um den Geist Gottes als „beyond in the midst“ zu erspüren, ohne die Fülle seines Wirkens aufgrund der Verborgenheit Gottes zu verkürzen und dementsprechend die „Zeichen seiner Gegenwart in uns“ entweder zu über- oder zu unterschätzen.²⁴⁴ Weder Ekstase und Sturmwind, noch Atem und Windhauch verkörpern für sich allein die schöpferische Gegenwart des Geistes. Sie wirken *co-schöpferisch*:

„Dies sind Werke des göttlichen Geistes, Zeichen seiner Gegenwart in uns. Wer kann angesichts dieser Erfahrungen von sich behaupten, daß der göttliche Geist nicht in ihm sei? *Wer kann von sich sagen, daß er in keiner Weise Träger des göttlichen Geistes sei (bearer of the Spirit)?* Vielleicht ist er es nur in geringem Maße (*in a small way*) – aber wer von uns kann mehr von sich sagen?“²⁴⁵

Um Tillichs konstruktive, in der Predigt „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“ entwickelte Position zu bekräftigen, greifen wir einen Begriff auf, den er in der Predigt sowie in übergreifenden Zusammenhängen im Dritten Band der *Systematischen Theologie* für seine Personkonzeption verwendet: „bearer of the spirit“ [ST III, 36/25ff.]. Wir greifen Tillichs Begriff mit einer doppelten Einschränkung ihm gegenüber für unser Konzept der „lebendigen Person“ auf:

Der Begriff sollte zum einen mit Blick auf den Menschen niemals mit „Träger des Geistes“ bzw. „Träger des göttlichen Geistes“ übersetzt werden, wie Tillich es vornimmt. Geiststräger zu sein, zeichnet den Messias aus, Jesus als den Christus [ST II, 103/93].²⁴⁶ Zum anderen greifen wir auf den menschlich-geschöpflichen Geistbegriff zurück, auf den Geist als „spirit“. Es handelt sich um ein anthropologisches Personkonzept. Gottes Geist *wirkt* im Menschen, und das heißt zugleich: der Mensch ist nicht Gott. *Der Mensch ist kein Geiststräger.* Wohl aber *verlebendigt* er Gottes Geist als lebendige Person, als „bearer of the spirit“.

In sachlicher wie terminologischer Hinsicht ist daher die Doppeldeutigkeit des Englischen zu berücksichtigen.²⁴⁷ *Der Mensch ist „bearer of the spirit“, das heißt den Schöpfergeist Gottes „verlebendigende“ lebendige Person.* Er ist kein in Besitz und Kontrolle des Geistes stehender menschlicher „Geiststräger“, weder bezüglich der Kräfte seiner Vernunft (*mind*), noch mit Blick auf den Geist (*spirit*) selbst. Er ist von Gottes Geist ergriffen, erfüllt

²⁴³ J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 106. Hervorhebung TR (J. Polkinghorne).

²⁴⁴ P. Tillich, „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, *Ewige*, 86.

²⁴⁵ P. Tillich, *a.a.O.*, 86. Ders., „Spiritual Presence“, *Eternal*, 86. Hervorhebung TR.

²⁴⁶ M. Welker, *Geist*, 109ff.

²⁴⁷ K. Grau, „Power“, 112 übersetzt den Begriff mit „Gebärrerin“ und „Ort der lebendig machenden Kräfte“ [vgl. S. 91 in diesem Kapitel]. M. Welker, „Der erhaltende, rettende und erhebende Gott“, *Gott*, 50 spricht von den „vom Geist Begabten“; P. Hefner, *Factor*, 27; 37 versteht den Menschen als „created co-creator“.

und lebt im vieldimensionalen Kraftfeld des Geistes (*mind*), der Seele und des Leibes seiner Person.²⁴⁸ Nicht das stark selbstbezügliche Personsein der „*persona*“ [S. 212ff.], sondern das Leben des Menschen im vieldimensionalen Kraftfeld eines stillen, diskreten und gerade darin kraftvollen wie öffentlich sichtbaren Geistwirkens bezeugt das Geistsein des lebendigen Gottes. Gott erbaut den Menschen zur lebendigen Person auf. Er begnadet ihn, das „*prosopon*“, mit einer differenziert wirklichkeitserschließenden Kraft visuellen Glaubenserlebens [S. 257].

Die Erfahrung des Geistwirkens ist eine lebensverwandelnde Wirklichkeit. Der Geist ergreift und erfüllt den Menschen durch wirkmächtige Offenbarungsmedien: im Leuchten der „Transluzenz“, in der Erfahrung der Liebe, im Erspüren des Atemflusses. „In den semitischen und den indogermanischen Sprachen gehen die Worte für ‚Geist‘ auf ein Wort für ‚Atem‘ zurück. Es war die Erfahrung des Atmens, besonders aber das Erlöschen des Atmens beim Tode, die die Menschen zu der Frage trieb: Was hält das Lebendige am Leben? [...]. Es ist interessant, daß in der englischen Sprache das Wort ‚*spirited*‘ den Sinn von lebendig, vital, kraftvoll usw. erhalten hat, der in dem Wort ‚*spirit*‘ liegt.“ [ST III, 32/21; 34/23; Hv.TR].

Der Atem strömt und pulsiert unmerklich bis in die kleinsten Verästelungen des Leibes hinein. Er erweist sich gerade dann als „*spirited*“, wenn sich seine Lebendigkeit, Vitalität und Kraft in der Schwachheit und Endlichkeit unseres Lebens offenbart. In der freien Selbstzurücknahme seines Geistes überwältigt Gott den Menschen nicht mit Kraft und Gewalt, noch hält er ihn klein oder zwingt ihn zur Selbstaufgabe seiner Person.²⁴⁹ „The Spirit is God with us in the particularities of our lives and with the necessary *discretion of a love* which does not overwhelm those on whom it is bestowed.“²⁵⁰ Es ist diese „Diskretion Gottes“, die den Reichtum, die Eigendynamik und Freiheit menschlichen und natürlich-geschöpflichen Lebens nicht nur einfach zulässt und erduldet, sondern geistlich inspiriert, „*working life within us*“.²⁵¹ Gottes Geist befähigt eine lebendige Person in ihrer Freiheit, nährt, begeistert und erhebt sie in die Vieldimensionalität wirklich gelebten Lebens, in dem der Geist (*spirit*) das Leben, das dem Wirken des Geistes Gottes anvertraut ist, durchströmt, gestaltet, bereichert – verlebendigt.

²⁴⁸ Diese Einsicht gilt es gegen Tillichs eigene Anthropologie in Gestalt der Doctrine of Man kritisch zurückzuwenden, wie in der Problemstellung unserer Arbeit ausgeführt [S. 88-101]. Vgl. M. Welker, „Der erhaltende, rettende und erhebende Gott“, *Gott*, 50. Hervorhebung TR: „Erkennen wir, dass die Geistausgießung *nicht homogenisiert*, so können wir die Personalität des Geistes inmitten seiner weit ausgreifenden schöpferischen Macht erfassen [...]. [D]er Geist Gottes ist kontextsensibel und begegnungssensibel [...]. Die mit der Kontextsensibilität und Begegnungssensibilität des Geistes verbundene Polyphonie des Geistwirkens und die Polyphonie des Zusammenwirkens der vom Geist Begabten wird aber leicht übersehen. Sie wird leicht durch die vielen ‚Einheit‘ beschwörenden Aussagen ausgeblendet“. Vgl. J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 103ff. (J. Polkinghorne).

²⁴⁹ Das betont aus feministischer Sicht S. Coakley, „Kenosis“, *Work*, 205f. Hervorhebung TR: „But process and feminist authors share a commitment to starting from experience [...]. Both groups understand God’s power *not as overpowering but as empowering*.“ Coakley bezieht sich [206] auf I. G. Barbour, „God’s Power“, *Work*, 15.

²⁵⁰ J. Polkinghorne, *Faith*, 147. Hervorhebung TR.

²⁵¹ P. Tillich, „Spiritual Presence“, *Eternal*, 86. Hervorhebung TR.

DIE LEBENDIGE PERSON

IM KRAFTFELD DES HEILIGEN GEISTES

KAPITEL DREI

Der Name dieser unendlichen Tiefe und dieses unerschöpflichen Grundes alles Seins ist Gott.

– Paul Tillich, „Von der Tiefe“. In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden

Wir sind uns der Liebe nie sicher, aber ganz sicher ist, daß wir Menschen werden können nur als Liebende.

– Johannes Thiele, Die Erotik Gottes

Nichts Geringeres als unser Leben ist gefordert. Umfassend denken und tief fühlen in all unseren Wissenschaftsbereichen und Erfahrungen, Interessen und Fachgebieten hilft uns derweilen, die Gestalt des Möglichen zu formen.

– Catherine Keller, Penelope verläßt Odysseus. Auf dem Weg zu neuen Selbsterfahrungen

EINLEITUNG

Das kirchliche Profil der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs

a. „Transluzenz“ im Spannungsfeld von Innerlichkeit und profaner Lebenswelt

Ausgehend von Tillichs kunsttheologischen Arbeiten der 50iger und 60iger Jahre hatten wir im 2. Kapitel die „mittelalterliche Kathedrale mit bunten Glasfenstern“ als theologische Leitmetapher der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs herausgestellt [S. 90; 147].¹ Wir entfalteteten sie durch Tillichs architektonisch-visuelle Metapher der „Transluzenz“. Mit Hilfe des Prinzips der kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Differenz wandten wir Tillichs Metapher auf das Verständnis der lebendigen Person als „bearer of the spirit“ an [S. 103; 152].

Das folgende Zitat entnehmen wir erneut Tillichs Chicagoer Vortrag „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (1965). Ihm entstammt die Leitmetapher der mittelalterlichen Kathedrale, die Tillich weiter aus der Innenperspektive heraus entfaltet:

¹ Obige Zitate: P. Tillich, „Von der Tiefe“, *Tiefe*, 55. Zeilensetzung TR. J. Thiele, *Erotik*, 178. C. Keller, *Penelope*, 14f. Zum Begriff der „Lebenswelt“ vgl. B. Waldenfels, *Lebenswelt*, 194-211 („Heimat in der Fremde“).

„Kirchen sind wie heilige Gefäße (*treasure chests*), in denen die Offenbarungserfahrungen bewahrt werden (*enshrined*), allerdings oft in solcher Weise, daß sie unerreichbar geworden sind. Und das genau ist unsere heutige Situation.

Es müßte die Aufgabe der Kirchen sein, sich selbst mit ihrem Reichtum so zu öffnen, daß sie auch heute noch verstanden werden können [...]. Das gilt für die Theologie, und das gilt auch für die religiöse Kunst, die heute wegen ihrer neuen stilistischen Formen noch nicht imstande ist, den Menschen zu erreichen. Aber sie sollte trotzdem nicht in die Unehrllichkeit, die verschönernde Sentimentalität [...] zurückfallen.

Es ist die Aufgabe der Kirchenarchitektur, Orte der Weihe zu schaffen, wo die Menschen in der Lage sind, das Heilige inmitten ihres weltlichen Lebens zu erfahren. Kirchen sollten nicht als etwas empfunden werden, das die Menschen von ihrem alltäglichen Leben und Denken abtrennt. Sie sollten sich für das weltliche Leben aufschließen, und ihre religiösen Symbole sollten für das Letzte und Unbedingte durchscheinend sein (*radiates*) und die Ausdrucksformen (*expressions*) unseres Alltags erfüllen.“²

Auch in diesem Zitat aus Tillichs Chicagoer Vortrag bildet die im *nunc aeternum* der Gottesschau erfahrene „Transluzenz“ das vorherrschende Stimmungsbild ab. Das gilt bereits für den ersten Halbsatz des Textes: „Kirchen sind wie heilige Gefäße (*treasure chests*), in denen die Offenbarungserfahrungen bewahrt werden (*enshrined*)“. Die Offenbarungswirklichkeit der „Transluzenz“ ist der geistliche Schatz (*treasure chests; enshrined*), gleichsam die „Seele“ der mittelalterlichen Kathedrale und metaphorischen Theologie Tillichs. Doch bringt das Zitat im „allerdings“ des zweiten Halbsatzes zugleich auch einen warnenden Einspruch, sozusagen eine *Zäsur* zum Ausdruck: „... allerdings oft in solcher Weise, daß sie unerreichbar geworden sind. Und das genau ist unsere heutige Situation.“ Tillich begegnet einer Situation in Kirche und Theologie, in der die Kirchen ihre Offenbarungserfahrungen als ihren geistlichen Schatz vor den Gläubigen und der Gesellschaft „abschotten“ wollen (*enshrined*) und ihn „unerreichbar“ werden lassen. Dies aber ist ein Widerspruch in sich, denn die Offenbarung in Jesus als dem Christus ist ein universales Ereignis. Die angestrebte „Unerreichbarkeit“ konterkariert die Erfahrungsbewegung der „Transluzenz“. Das gilt in einer doppelten Weise:

Einerseits widerfährt einem Menschen ohne sein persönliches Hinzutreten zu Kathedrale und Heiligtum keine Gottesschau, zumindest nicht im Sinne der „Transluzenz“, die an das bewusste Erleben des sakralen Innenraums mit seinen bunt leuchtenden Glasfenstern gebunden ist. Wer vor dem Eingangstor der mittelalterlichen Kathedrale verharrt, kann außer einigen flüchtigen Einblicken in das Gebäudeinnere nichts anderes als, im Bild gesprochen, das äußere Wachpersonal wahrnehmen [ST I, 19/11; 264/227]. Die bunten Glasfenster bleiben unsichtbar, ihre leuchtende Kraft, die Gottes Heiligen Geist bezeugt, kann nicht erlebt werden. Der Mensch verbleibt in der beobachtenden Außenperspektive im äußeren Eingangsbereich.

² P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450. Ders., „Honesty and Consecration in Art and Architecture“ (1965), *Art*, 226. Vgl. S. 90ff. in Kapitel 2. Für Tillichs pneumatologischen Begriff der „Transluzenz“ vgl. ders., „Rejoinder“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 187. In ekklesiologischer Perspektive C. Schwöbel, „Die Kirche als kultureller Raum“, *Glaube*, 361-388.

„Transluzenz“ hingegen verlangt innere Teilhabe. Sie ist ein visuelles Glaubenserlebnis. Die von Tillich hervorgehobene „Unerreichbarkeit“ betrifft in dem Fall die die Kirche aufsuchenden Menschen. „Transluzenz“ ist mehr als der flüchtige „touristische Blick“ in das Gebäude.

Zugleich hebt Tillich hervor, dass die Erfahrungsbewegung der „Transluzenz“ kein individualistisches Ereignis ist. Der Weg in die Kathedrale bedarf des, im Bild gesprochen, bewusst vollzogenen und gestalteten „Rückweges“ zurück in „unsere heutige Situation“, so das eindringliche Plädoyer in „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“. Der innere Sakralraum ist unterstützendes und gestaltendes Medium für das Offenbarungserlebnis, aber keine Voraussetzung „sine qua non“. Die „Transluzenz“ kann in ihm in besonders intensiver Weise geschaut werden. Gleichwohl wirkt Gottes Geist auch in anderen Kontexten, in den religiösen Erfahrungszusammenhängen von Theologie *und* Anthropology und Doctrine of Man. „Transluzenz“ strahlt aus. Sie leuchtet in die Welt hinein. Gottes Geist überwindet Grenzen. Er „be/geistert“ Menschen an vielen Orten in vielerlei Weise. Er will Menschen in Kirche und moderner Lebenswelt für den Glauben öffnen, nicht verschließen.

Dieser lebendigen Erfahrungsbewegung der „Transluzenz“ entsprechen im obigen Zitat die zahlreichen architektonisch geprägten Sprachbilder des sich Öffnens, sich erreichbar-Machens, sich-Aufschließens und in diesem Sinn sich der Welt zu verstehen-Gebens: „Kirchen sollten nicht als etwas empfunden werden, das die Menschen von ihrem alltäglichen Leben und Denken abtrennt. Sie sollten sich für das weltliche Leben aufschließen“, lautet Tillichs Aufruf an die Kirche in seinem Vortrag. Dabei erweitert und verstärkt er die architektonisch geprägten Sprachbilder durch visuell-expressive Ausdrücke: „[I]hre religiösen Symbole sollten für das Letzte und Unbedingte durchscheinend sein (*radiates*) und die Ausdrucksformen (*expressions*) unseres Alltags erfüllen“. Lebendige Glaubenserkenntnis und Praxis des Glaubens sollten sich nicht auf die „vier Mauern des Kirchengebäudes“ beschränken, z.B. auf Gottesdienst und Liturgie oder auf das religiöse Ergriffensein durch kirchliche Sakralkunst.

So betrachtet Tillich *einerseits* jene im Zitat genannten „weltlich“ lebenden Menschen, die sich von der Kirche „abgetrennt“ fühlen und sich zurückziehen, sich allerdings auch nicht dafür zu interessieren scheinen, die Mühen des geistlichen Erkenntnisweges auf sich zu nehmen. Auch wenn der Vortrag diesbezüglich wenig konkrete Anhaltspunkte bietet, vermittelt er doch den Eindruck, als seien diese Menschen eher passive Rezipienten der „Offenbarungsreichtümer“ als Akteure und Mitstreiter. Ein Hinweis darauf ist, dass der von Tillich geforderten Offenheit der Kirchen keine erkennbare Antwort der Gesellschaft zu entsprechen scheint.

Andererseits, und in sehr direkter Weise, warnt Tillich die Kirchen davor, ihre Substanz und damit ihre Identität [S. 117] wie in einem Schrein oder Tabernakel zu thesaurieren.

Die Identität einer Glaubensgemeinschaft muss in ihrem Profil öffentlich gemacht und nach außen hin kommuniziert werden. Andernfalls „versteinern“ sie zu „heilige[n] Gefäße[n]“, zu Denkmälern, deren innerer Reichtum und Substanz für den Reichtum des Glaubens weder zugänglich noch durchscheinend und „transluzent“ ist. Diese vermeintliche Macht demonstrierende Selbstabschließung ist eine Gefahr für die Kirchen in der modernen profanen Welt.

Unentfaltet bleibt in Tillichs Vortrag, warum der „Rückweg“ in die Welt für die Kirchen und die ihnen verbundenen Menschen selbst notwendig ist. Tillich konstatiert, dass die Kirchen mit ihrem künstlerischen und sakralen Reichtum sich in „unsere[r] heutige[n] Situation“ dem „weltlichen Leben“ öffnen und Außenstehende „erreichen“ sollen. Zugleich aber betrachtet er sowohl Akteure und Mitstreiter als auch die Rezipienten der Reichtümer von Architektur, religiöser Kunst und geistlicher Verkündigung nicht differenziert. Wendungen wie „daß sie [die Kirchen] auch heute noch verstanden werden“ oder „den Menschen [...] erreichen“ sind hierbei nicht weiterführend. Erwartet Tillich zu wenig von der profanen Gesellschaft? Ist diese vielleicht deshalb verstummt, weil die Kirchen nicht mehr damit rechnen oder es auch nicht wünschen, dass der Glaube in die Welt hineinwirkt und jeder in seinem lebensweltlichen Kontext ein „Lebenshaus“ des Geistes Gottes [S. 50; 257ff.] sein kann?

An diese Textbeobachtungen schließt sich mit Blick auf Tillichs Personverständnis die folgende Überlegung an: *Ereignet sich „Transluzenz“ auch in „weltlichem“ Leben und Denken – und damit in den drei Ausdrucksformen der Differenz im Wirken des Geistes Gottes?* Dieser Fragestellung [S. 215] widmet sich das vorliegende Kapitel. Wir untersuchen mit Blick auf Tillichs Personkonzeption, *inwiefern* kreative, fruchtbare und schöpferische Differenzen die Wirklichkeit der lebendigen Person als „bearer of the spirit“ nicht nur innerlich-geistlich, sondern auch lebensweltlich-profan und damit in dem wirklich gelebten Spannungsfeld von mystischer Gottesschau und gelebter Existenz im Kraftfeld des Geistes (*Spirit*) gestalten.

b. „Rückweg“ aus der mittelalterlichen Kathedrale in die profane Lebenswelt

Wir ergänzen das Zitat aus Tillichs Chicagoer Vortrag „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ durch ein weiterführendes Textstück. Dieses greift die Gedankenbewegung der vorausgehenden Textpassage auf [S. 155] und beginnt zugleich, zentrale Aspekte in der Verhältnisbestimmung von „Kathedrale“ und „Lebenswelt“ zu präzisieren.

„Es müßte die Aufgabe der Kirchen sein, sich selbst mit ihrem Reichtum so zu öffnen, daß sie auch heute noch verstanden werden können [...]. Sie sollten sich für das weltliche Leben aufschließen, und ihre religiösen Symbole sollten für das Letzte und Unbedingte durchscheinend sein (*radiates*) und die Ausdrucksformen (*expressions*) unseres Alltags erfüllen (*the finite expressions of our daily existence*).

Welche Art von Ausdruck (*express*) angemessen ist, hängt von dem Charakter (*character*) der Beziehung einer religiösen Gruppe zu der letzten Wirklichkeit, dem Heiligen selbst, ab. Es gibt viele Weisen (*many ways*), durch die Menschen das Heilige erfahren haben, und es gibt große Unterschiede (*great differences*) darin, selbst innerhalb der gleichen religiösen Tradition. Ein entscheidender Unterschied (*decisive difference*) beruht auf der Natur der letzten Wirklichkeit selbst.³

Tillich stellt im Verlauf des Vortrags heraus, dass es nicht nur eine Möglichkeit der „Rückkehr“ aus der „Transluzenz“ in die Lebenswelt hinein gibt, sondern „viele Weisen (*many ways*), durch die Menschen das Heilige erfahren [...], selbst innerhalb der gleichen religiösen Tradition“. Wer im Kraftfeld des Heiligen Geistes lebt und sich in seinem Denken, Fühlen und Handeln Gott anvertraut, begibt sich auf den Weg einer feinen Gradwanderung im Spannungsfeld zwischen den Extremen von religiöser Innerlichkeit und profaner Weltlichkeit.

Deutlich wird dabei, dass die „vielen Wege und Weisen“ geistlicher Erkenntnis keine isolierte und pauschal gesetzte Information im Vortrag darstellt. Tillich ordnet den Hinweis auf die vielen Erkenntniswege und Erfahrungsweisen des Wirkens Gottes bewusst als eine Art „Scharnierelement“ innerhalb einer komplexen dreigliedrigen Argumentationskette an. Entsprechend unterteilt das Scharnierelement den Gedankengang nicht einfach nur in drei linear nacheinander ablaufende Sinnabschnitte, das heißt, den drei Absätzen folgend, in, *erstens*, die „Selbstöffnung“ der Kirchen, *zweitens* die Forderung nach dem „Charakter“ ihrer expressiven Ausdrucksformen und *drittens* den Rekurs auf das theologische *Differenzprinzip*.

Über die lineare Funktion hinaus verläuft der Argumentationsweg dergestalt, dass das erste und das zweite Element – und somit die geforderte Öffnung der Kirche und der Charakter, sozusagen das kirchliche „Profil“, das sie nach außen vermitteln will – dem Hinweis auf die „vielen Wege und Weisen“ *vorausgehen*.⁴ Das Differenzprinzip hingegen, das heißt in dem Zusammenhang Tillichs Verweis auf die großen (*great*), differenziert ausgestalteten Unterschiede (*decisive difference*) im Wirkens des göttlichen (*Spirit*) und menschlichen Geistes (*spirit*), *folgt* dem „Scharnierelement“ *nach* und bringt das bis dahin Gesagte auf den Punkt. *Diese dreigliedrige konzentrische Anordnung des Textes, welche im Differenzprinzip kulminiert, bildet sozusagen Tillichs „Wegführung“, seine „Methodik der Rückkehr“ aus der mittelalterlichen Kathedrale in die Lebenswelt hinein in drei grundlegenden Schritten ab. Wir wenden sie auf die Erörterung der Personkonzeption Tillichs in diesem Kapitel an [S. 122].*

³ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450. Ders., „Honesty and Consecration in Art and Architecture“ (1965), *Art*, 226f. Vgl. H. Luther, *Religion*, 167-169 zur Fragmentarität moderner Religiosität und Glaubensüberzeugung.

⁴ Tillich vertritt einen apologetischen Charakterbegriff, den er in der *Systematischen Theologie* auch auf menschliches Personsein anwendet, wie wir erörtern werden [S. 163ff.]. Demgegenüber steht ein vieldimensionaler dynamischer Charakterbegriff, wie ihn J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 106. Hervorhebung TR, mit Blick auf das partizipatorische, feinfühlende, verborgene Wirken des Geistes Gottes darlegen: „Aussagen über den Heiligen Geist sind in gewisser Weise analog zu Aussagen über den Charakter eines Menschen.“ (J. Polkinghorne).

Dabei bereichern wir die Diskussion durch zwei weitere Textbeobachtungen. Auffällig ist *erstens*, dass Tillich, um die Kirchen zur schrittweisen Öffnung ihrer selbst und ihrer Offenbarungsreichtümer zu ermutigen, die Ausdrucksform des Konjunktivs verwendet („Es müßte die Aufgabe der Kirchen sein ...“; „Sie sollten sich ...“; „ihre religiösen Symbole sollten ...“). *Er übt keinen Zwang oder Druck aus, sondern praktiziert eine diskrete, behutsame Form der Aufklärung, der zufolge er Menschen überzeugen, aber nicht bedrängen und vereinnahmen will.* Die „schöpferischen Menschen“ in der Kirche sollen sich aus sich selbst heraus der Lebenswelt als dem Wirkraum des Geistes „aufschließen“ und die Begegnung selbstbewusst gestalten. Mit einer menschenfreundlichen Ausstrahlung können sie einander als auf vielfältige Weise „im Geist“ Verbundene offen, mit Interesse und in Freude begegnen.⁵

Damit verbindet sich, *zweitens*, Tillichs Aufruf zur kreativen, engagierten Aktivität der Kirche: „Welche Art von Ausdruck angemessen ist, hängt von dem Charakter der Beziehung einer religiösen Gruppe zu der letzten Wirklichkeit, dem Heiligen selbst, ab.“⁶ *Er plädiert dafür, einer klaren, prägnanten „Art des Ausdrucks“ gegenüber der modernen profanen Gesellschaft Ausdruck zu geben.* Angesichts des überreich vorhandenen inneren Reichtums der Kirchen lohnt es sich und bereitet es Freude, bewusst Distanz zu nehmen, die bereits vorhandenen „Bestände“ aus der relativen Außenperspektive heraus zu sichten, um so eine den eigenen Plänen und Möglichkeiten „angemessen[e]“ Wahl für die Gestaltung zu treffen. Das verlangt Phantasie, Kompetenz und lebendiges Engagement, entspricht jedoch dem Gestaltungsprinzip *kreativer Differenz*.⁷ Die Kirche soll nicht kleinlich-defensiv sein, sondern die Vielfalt ihrer eigenen künstlerischen und geistlichen Ausdrucksformen kreativ-offensiv nutzen. Eine starke Aufbruchstimmung durchzieht Tillichs Vortrag. Die Kirche soll zu einer „prägnanten“ und in dieser Prägnanz „expressiven“ (*expressions; express*) Art des Ausdrucks gelangen.

Das dritte Glied in der Argumentationskette bildet daran anschließend das Differenzprinzip. Tillichs theoretische Grundlegung und sein Gebrauch des Differenzprinzips bleiben im vorliegenden Zusammenhang insgesamt unspezifisch stehen. Dennoch tritt seine hohe Wertschätzung klar hervor. So differenziert Tillich zwischen pluralisch ausgeprägten „große[n] Unterschiede[n]“ (*great differences*) und dem für ihn theologisch „entscheidende[n]“

⁵ Vgl. hierzu S. 117ff. in Kapitel 2. Zum Vergleich sei Tillichs vereinnahmende Apologetik im Ersten Band der *Systematischen Theologie* angeführt, S. 67ff. im 2. Kapitel. Die vieldimensional-vielperspektivische Wendung „im Geist“ gebrauchen wir im Anschluss an M. Welker, *Abendmahl*, 25.

⁶ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450. Hervorhebung TR. Wir beziehen uns weiter auf diesen Textbeleg 450.

⁷ Auch die Künstlerinnen und Künstler, die Tillich in seiner kunsttheologischen Vorlesung in Minneapolis anspricht, sind in der Situation, ihr eigenes Profil schärfen und sich positionieren zu müssen. Sie teilen in dieser Hinsicht ein analoges Problem und eine gemeinsame Herausforderung mit den Vertreterinnen und Vertretern der Kirche, die Tillich anspricht. Vgl. ders., „Dritte Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004; engl. 1952), 37-48. Im Hintergrund von Tillichs Kirchenverständnis steht ders., *ST III*, 179/152ff. („latente“ und „manifeste“ Kirche). Weiterführend C. Schwöbel, „Der Geist Gottes und die Spiritualität des Menschen“, *Glaube*, 323-359.

Unterschied“ (*decisive difference*), der auf der Erfahrung Gottes als der „letzten Wirklichkeit selbst“ beruht. Der Unterschied [S. 148; 255] zwischen kreativen (pro-aktiv und perspektivisch gestaltenden), fruchtbaren (medial-rezeptiv gewirkten und die Einzelzüge verstärkenden) und schöpferischen (in der mystischen Gottesschau Gott, Mensch und Welt voneinander unterscheidenden) Differenzen ist im Textzusammenhang somit grundsätzlich angelegt. Im zusätzlichen Rückgriff auf Tillichs „Transluzenzerlebnis“ [S. 135] können wir das Differenzprinzip somit auf unser Verstehen der Wirklichkeit der lebendigen Person anwenden.

**DIE LEBENDIGE PERSON:
„BEARER OF THE SPIRIT“ IM KRAFTFELD VON
GEIST (MIND), SEELE UND LEIB**

Wir entfalten Tillichs Verständnis der lebendigen Person anhand eines zweigliedrigen Aufbaus des Kapitels: Im ersten Teil bearbeiten wir Tillichs persona-Konzeption [S. 161-218]. Der zweite Teil behandelt die Konzeption des „prosopon“ [S. 218-265]. Die Wirklichkeit der lebendigen Person, die als „bearer of the spirit“ im Kraftfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib lebt, ist das „theologische Herzstück“ der vieldimensionalen Anthropologie. „Persona“ und „prosopon“ sind spannungsreich im Begriff der lebendigen Person vereint. Ein Mensch ist als „persona“ und „prosopon“ lebendige Person, *weil* er Gottes Geschöpf ist. Die beiden Kapitelteile entfalten somit unsere systematisch-theologische These: Der Mensch ist „bearer of the spirit“, Gottes schöpferischen Geist „verlebendigende“ lebendige Person [S. 103; 152; 260ff.].

Als Geschöpf Gottes ist und wird der Mensch lebendige Person in der Erfahrung der Liebe [S. 257-265]. Die Liebe ist unverfügbar und entzieht sich der Kontrolle und der Vergegenständlichung durch das Individuum (*persona*) oder die Gemeinschaft. Gottes Liebe verwandelt den Sünder in der Tiefe seiner Person (*prosopon*), in seinem Herzen. Sie schenkt ihm Vergebung, Heilung und Heil. Das Herz ist das „Auge“ des menschlichen Leibes [S. 258]. In der leiblichen Begegnung „von Antlitz zu Antlitz“ erfährt der Mensch die Gegenwart Gottes, dessen Leibwerdung das Ende der Offenbarungswege ist, die sich die Liebe in das Leben des Sünders in einer zerrütteten Welt bahnt [ST III, 232/201f.]. Im Antlitz (*prosopon*) einer lebendigen Person erkennt und spürt der Mensch, wie Gott wirklich ist [S. 253]. Gott ist leibhaftig lebendiger und liebender Gott. Er schenkt dem Menschen ein warmes, leuchtendes Herz. Gott macht seine Geschöpfe der Liebe würdig, die sie im Glauben bezeugen und verlebendigen.

A. „Persona“ als rationalistischer Grundbegriff des Personseins:

Tillichs „Cartesianische Vernunft“

in der anthropologischen und theologischen Kritik

Im ersten Teil dieses Kapitels entfalten wir Tillichs Personverständnis mit Blick auf seine rationalistische Konzeption der „persona“. Tillich legt diese im anthropologischen Kontext der Doctrine of Man in dreifacher Hinsicht dar: Die Person ist Individuum [S. 161-173], in sich zentriertes Selbst [S. 174-186] und erkennendes Subjekt [S. 186-203].

I. Die Person als „persona“ und aktiver Handlungsträger in der Existenz

1. Das Individuum öffnet sich und begegnet der profanen Lebenswelt

Wie positionieren sich die Kirchen in der Begegnung mit der modernen profanen Lebenswelt? Wir hatten vorausgehend im Anschluss an Tillichs „Transluzenzerlebnis“ seinen kunsttheologischen Vortrag „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ erörtert und dabei die dreigliedrige konzentrische Anordnung des zitierten Textes [S. 158f.] als methodische Gestaltungshilfe herausgestellt.⁸ Im Folgenden erörtern wir nun den ersten und zweiten Gestaltungsaspekt: die von Tillich geforderte „Selbstöffnung“ der Kirchen und das Streben nach dem „Charakter“ ihrer Ausdrucksformen [S. 163]. Dabei gilt mit Blick auf den zitierten Vortragsausschnitt, dass Tillichs Gedankenführung hier an *Abstraktheit* und *Generalität* gewinnt, verglichen mit seiner Vorlesungsreihe an der Minneapolis School of Art (1952) sowie dem „Rejoinder“ des „Journal of Religion“.⁹ Tillich reflektiert nicht mehr seine persönliche Existenz in der ästhetisch-geistlichen Erlebenswelt in der Zeit des Ersten Weltkriegs anhand des „Botticelli-Erlebnisses“ respektive im Sakralraum der mittelalterlichen Kathedrale. Stattdessen zielt er auf „die Kirchen“ und ihre „religiösen Gruppe[n]“ sowie in ihnen auf „den Menschen“ insgesamt ab. Er betont die vielen Erkenntnis- und Erfahrungszugänge zum Heiligen, derer ein Mensch in der Gemeinschaft teilhaftig wird. *Die Erkenntnis und Erfahrung des Geistes (Spirit) ist eine individuelle, persönliche Identität stiftende innere Qualität* [ST I, 206/175]. *Der Mensch als Individuum steht somit im Zentrum des Vortrags.*

Mit dem Zurücktreten des historischen und biographischen Kontexts geht in demselben Text die Ablösung vom konkreten architektonisch-künstlerischen Kathedraleninnenraum und damit vom Sakralgebäude als ganzem einher, wie Tillich im Weiteren ausführt:

⁸ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450. Ders., „Honesty and Consecration in Art and Architecture“ (1965), *Art*, 226f.

⁹ Ders., *Kunst* (1952), *Tillich-Studien. Beihefte 1* (drei Vorlesungen). W. Schüßler „Nachwort“, *Tillich-Studien. Beihefte 1*, 58. Schüßler übersetzt P. Tillich, „One Moment of Beauty“ (1955), *Art*, 234-235.

„Durch die Art, wie der Architekt den Raum gestaltet hat, muß die Gegenwart des Heiligen erfahren werden, und zwar noch bevor sich irgendetwas in dem Raum abspielt [...]. [D]iese Art, das Heilige auszudrücken (*expressing*), [kann man] ‚Schönheit der Leere‘ nennen. Diese Leere ist nicht eine Leere an sich, sondern eine Leere, die auf Inspiration beruht. *Darum empfinden wir sie nicht als leer, im Gegenteil, wir fühlen, daß der leere Raum durch die Gegenwart von etwas erfüllt ist, das man durch keine endliche Form ausdrücken (expressed) kann*“.¹⁰

Die künstlerischen und geistlichen Reichtümer der Kirchen liegen nicht in der Raum- und Gebäudeausgestaltung durch Architekt oder Künstlerin, wie prachtvoll sie auch sein mag. *Der „wahre Schatz“ der Kirchen sind ihre Menschen.* Die „endliche[n] Form[en]“ in sakraler Kunst und Architektur können die Gegenwart des Geistes Gottes nicht verkörpern. Die „Gegenwart des Heiligen [muß] erfahren werden.“¹¹ Kirchen dagegen sind „*Räume des Hinweises* in mehrfachem Sinne: Sie weisen einerseits in die Vergangenheit, auf die verschiedenen religiösen Lebenswelten der christlichen Tradition, andererseits belegen ihre liturgischen Orte [...] die Gegenwart der aktuellen Wirklichkeit gläubigen Lebens. Insofern [...] weisen sie auf die Zukunft des Menschen mit Gott hin.“¹² Ersetzen können, und sollen, die Kirchenräume die individuelle geistliche Erfahrung jedoch nicht, in der „*wir*“ – jeder und jede Einzelne persönlich, wie Tillichs direkte Wortwahl im Zitat unterstreicht – Gott im Glauben begegnen.

Nicht mehr die mittelalterliche Kathedrale als sakrales Bau- und Kunstwerk mit bunten Glasfenstern steht nunmehr im Zentrum der vieldimensionalen Anthropologie, sondern die Person als Individuum [ST I, 201/170; 207/175]. Gestützt wird diese neue Sichtweise im Zitat durch die zahlreichen Wortbilder geistlicher Beziehungserfahrung, die Tillich teilweise sogar für diesen Zusammenhang selbst zu kreieren scheint: „*Schönheit der Leere*“, „*Leere, die auf Inspiration beruht*“ und der „*durch die Gegenwart des Heiligen erfüllte leere Raum*“ sind Ausdrücke, die im rein architektonischen Begriffs- und Gebrauchsumfeld sinnlos sind.¹³ Sie zeichnen in künstlerisch-ästhetischer Sprache geistliche Beziehungsräume nach und fordern dazu auf, sich emotional in sie einzufühlen. Für die technische Beschreibung von Kirchen, Glasfenstern und anderen Kunstobjekten sind die Begriffe hingegen unbrauchbar.

Weder singuläre Biographie oder Historie, noch einfach sakrale Gebäude und Kunstgegenstände sollen die Kirchen im Zuge ihres Öffnungsprozesses der modernen Gesellschaft darbieten. All das bliebe leer und bedeutungslos, wenn die „Akteure“ fehlten: die individuelle Person (*persona*), die sich Gott zuwendet und ihren Glauben lebt. Die Kirche ist für Tillich

¹⁰ Ders., „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450; 451. Hervorhebung TR. Ders., „Honesty and Consecration in Art and Architecture“ (1965), *Art*, 226f.

¹¹ Ders., „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450. Hervorhebung TR. Auch im Folgenden 450. Hervorhebung TR.

¹² K. Boehme, „Kirchenräume erschließen“, *Methoden*, 230.

¹³ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450; 451. Hervorhebung TR.

Erlebnisraum. Das kirchliche Profil der vieldimensionalen Anthropologie ist anthropozentrisch ausgerichtet und orientiert sich am Menschen als Individuum [S. 122].

a. Abstrakte Freiheit als ein „Charakter“ menschlichen Personseins

Als den *ersten Gestaltungsaspekt* hatten wir im Anschluss an Tillichs Chicagoer Vortrag [S. 158] die „Selbstöffnung“ der Kirchen herausgestellt. Sich als individuelle Person und Gemeinschaft in Lebenskontexte einzubringen, die außerhalb der eigenen direkten Wahrnehmung und Sphäre des Erlebens liegen, verlangt Mut. Man gibt im Glauben Züge seines innersten Wesens an andere preis. Die persönliche religiöse Identität, sozusagen die „heilige[n] Gefäße“ eines Menschen, tritt offen und in gewisser Weise auch schutzlos zutage.¹⁴

Im *zweiten Gestaltungsaspekt* relativiert Tillich diesen im Zitat erhobenen starken Anspruch. Als notwendiges Regulativ tritt die „Angemessenheit“ des Ausdrucks sich selbst und der Gemeinschaft gegenüber hinzu: „Welche Art von Ausdruck *angemessen* ist, hängt von dem *Charakter (character)* der Beziehung einer religiösen Gruppe zu der letzten Wirklichkeit, dem Heiligen selbst, ab.“¹⁵ Angemessenheit in welcher Hinsicht, steht damit noch offen. Wohl aber betont Tillich, dass eine *kritische Auswahl* innerhalb der eigenen „Reichtümer“ zu treffen ist. Er führt aus: „Da die Erfahrung des Heiligen niemals unmittelbar möglich ist, weil es alles Endliche überschreitet, muß es in symbolischer und analoger Weise vermittelt werden (*mediated by authentic representation and symbolic expression*).“¹⁶ Die *Authentizität (authentic)* einer Person gestaltet den Prozess der Selbstöffnung der Kirche: der Anspruch und die Maßgabe, seinem innersten Wesen inmitten der Kommunikation nach außen treu zu bleiben. Nicht ihr gesamtes geistliches Innenleben, sondern eine bewusst gestaltete „Art des Ausdrucks“ sollen die im Prozess der Selbstöffnung agierenden Individuen und Gruppen nach außen hin vermitteln. *Diese durch Angemessenheit und Authentizität geprägte Art der persönlichen geistlichen Selbstoffenbarung bezeichnet Tillich mit dem Begriff des „Charakters“.*

Eher selten spricht Tillich in der *Systematischen Theologie* von dem „Charakter“ einer Person, einer sie prägenden Beziehung oder eines für sie sinntragenden Ereignisses. Der Erste Band der *Systematischen Theologie* bietet eine philosophisch grundlegende Definition dar:

„[D]ie Philosophie [ist] definitionsmäßig kritisch. Sie sondert das vielfältige Material der Erfahrung von jenen Strukturen, die Erfahrung möglich machen [...]. Die *Frage* nach dem *Charakter (character)* der allgemeinen Strukturen, die Erfahrung erst möglich machen, ist immer dieselbe. Es ist *die* philosophische Frage.“¹⁷

¹⁴ P. Tillich, *a.a.O.*, 450. Hervorhebung TR.

¹⁵ Ders., *a.a.O.*, 450. Hervorhebung TR.

¹⁶ *Ibid.*, 450. Ders., „Honesty and Consecration in Art and Architecture“ (1965), *Art*, 226. Hervorhebung TR. Der Begriff „Authentizität“ (*authentic*) findet sich im englischen Original. Vgl. S. 226ff. in diesem Kapitel.

¹⁷ Ders., *ST I*, 26/18f. Hervorhebung TR.

Als kritisch sondernde Methodenwissenschaft arbeitet die Philosophie aus dem vielfältig und lose strukturierten Material allgemeiner Wirklichkeitserfahrung ein *Strukturprofil* heraus, eine *Seinsstruktur*. Sie fasst das „Gesamt“ der Wirklichkeitserfahrung eines Betrachters, die „allgemeinen Strukturen“, in eine formgebende Struktur ein [ST I, 199/168]. Den „Charakter“ für dieses Strukturprofil zu veranschlagen bedeutet, ihm ein „Gütesiegel“ aufzuprägen. Das „Gütesiegel“ bezeichnet und verbürgt die Sinnhaftigkeit und die prinzipielle Anwendungsbezogenheit der durch das Strukturprofil abstrakt geformten Wirklichkeitserfahrung.¹⁸

An die obige Definition, die Tillich in Frageform abfasst („Die Frage nach dem Charakter der allgemeinen Strukturen, die Erfahrung erst möglich machen ...“) [ST I, 26/18f.], lässt sich eine weitere aus dem Dritten Band der *Systematischen Theologie* anfügen. Es ist die „Freiheit der Person“, an der Tillich die Sinnhaftigkeit und die Anwendbarkeit der durch den „Charakter“ kritisch gesonderten Wirklichkeitserfahrung eines Menschen festmacht:

„Das zentrierte Selbst ist es, das sich als ein personales Selbst manifestiert und die einzelnen Elemente unterscheidet, voneinander trennt, verwirft oder auswählt und miteinander verbindet und auf diese Weise sie alle transzendiert. *Der Akt [...], in dem sich das ereignet, hat den Charakter (character) der Freiheit*“.¹⁹

Abstrakte Freiheit der Person, das heißt die Freiheit zu unterscheiden, zu trennen, zu verwerfen, auszuwählen und zu verbinden, wie es in Aufnahme der „kritischen Arbeitsweise der Philosophie“ heißt [ST I, 26/18f.], bildet im Dritten Band der *Systematischen Theologie* den *Zielpunkt* in der Definition des Charakterbegriffs [ST III, 38/27]. *Abstrakt* ist diese Freiheit, weil sie nicht als durch den Geist (*spirit*) inspirierter vieldimensionaler Gestaltungsfreiraum aufgefasst wird. Freiheit bedeutet „Leersein“ im Sinne von „leap“ (Sprung) respektive der „sich von sich selbst befreienden und befreien Freiheit“, der scharf abgetrennten „Freiheit von ...“.²⁰ *In diesem „Freisein seiner selbst von sich selbst“ konstituiert sich der Geist (mind) in einem charakterbildenden Akt durch den Sprung (leap) aus den im Geist (spirit) seinsmäßig verankerten Lebensdimensionen*. „Jeder Akt des Geistes (*spirit*) gründet sich auf ein vorgegebenes psychisches Material und setzt einen *Sprung (leap)* voraus, der nur für ein völlig zentriertes Selbst möglich ist, und das heißt für ein Wesen, das *frei* ist [...]. Erst die *Freiheit* des Zentrums *von* dem psychischen Material macht den Erkenntnisakt möglich“, wie Tillich bezüglich der Person als „völlig zentrierte[m] Selbst“, als Individuum, ausführt [*ibid.*; Hv.TR].

Wenn Tillich 1965 in „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ von dem „Charakter“ der „Selbstöffnung“ der Kirchen spricht [S. 158], ist diese anth-

¹⁸ Zum Charakterbegriff vgl. die römisch-katholische Lehrkonzeption des „character indelebilis“, W. Härle, *Dogmatik*, 549; 552: Bezeichnet wird eine Handlung (hier: die Taufe), deren *Gültigkeit unauflösbar* ist. Härle plädiert dafür, die Lehrkonzeption nicht substanzontologisch, sondern relationsontologisch zu fassen.

¹⁹ P. Tillich, *ST III*, 39/28. Hervorhebung TR.

²⁰ Zu Tillichs Freiheitskonzeption vgl. W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 183f.

ropologische, auf die Person zentrierte Charakterdefinition aus dem Ersten und Dritten Band der *Systematischen Theologie* vorausgesetzt. Das „Freisein seiner selbst von sich selbst“ ist demnach der abstrakte Charakterausdruck, der eine Person als Individuum auszeichnet. Auf Sozialformen wie die Kirche ist der Charakterbegriff anwendbar, weil für Tillich „Individualisation [...] die Basis für die Kategorie der Beziehung als ontologischem Grundelement“ ist [ST I, 209/177]. Manifestiert eine Person diese durch den „Charakter der Freiheit“ geprägte abstrakte Individualität, zeigt sie an, dass sie über sich selbst wie auch über ihre Außenwelt innerlich erhaben ist. Sie selbst kann bestimmen, was und wie viel sie von sich selbst anderen mitteilen will. *Sie allein verantwortet ihre Selbstöffnung im Gegenüber zur modernen Gesellschaft wie auch zur Kirche, weil sie innerlich, im Wesenskern ihrer Person, frei ist von beiden.*

Auf dieser anthropologisch-systematischen Grundlage wird Tillich die Selbstöffnung der Kirchen in die Gesellschaft hinein dahingehend profilieren, dass er das Personsein (*persona*) als die Existenzweise freier Individuen immer stärker ins Zentrum modernen kirchlichen Selbstverständnisses stellt. Autobiographie, Historie und sakrale Baukunst sind „Nebenschauplätze“ auf diesem Weg. *Die individuelle Person (persona) ist der Handlungsträger und Promotor auf dem von Tillich gedanklich vollzogenen „Rückweg“ aus der mittelalterlichen Kathedrale in die Lebenswelt.* Sein anthropologisches Programm führen wir deshalb im Folgenden weiter aus und verbinden es mit der *persona*-Konzeption des Ersten Bandes der *Systematischen Theologie* [S. 165-218]. *Die abstrakte persona-Konzeption der Doctrine of Man soll dabei nicht kritiklos stehen bleiben. Doch zunächst einmal gilt es, den Textbefund „objektiv“ darzustellen und die der Konzeption Tillichs zu eigene detaillierte Komplexität wahrzunehmen.* Unter Rückbezug auf die in Kapitel 2 erarbeitete *Problemstellung* – die Verwechselbarkeit von *Doctrine of Man* und *Anthropology* mittels der Cartesianischen Vernunftkonzeption der *Doctrine of Man* [S. 96] – stellen wir im Weiteren Tillichs rationalistischem Grundbegriff der „*persona*“ die medial-rezeptive, metaphorisch-theologisch entfaltete Personkonzeption des „*prosopon*“ entgegen [S. 218-265]. Dabei gilt, dass in der Wirklichkeit der lebendigen Person „*prosopon*“ und „*persona*“ vereint sind, weil der Mensch Geschöpf Gottes ist.

b. Der Mensch als Individuum im Zentrum des *persona*-Begriffs

Drei zentrale Begriffsfelder lassen sich für Tillichs Verständnis menschlichen Personseins festmachen: *erstens*, die terminologische Einführung des Personbegriffs im Ersten Band der *Systematischen Theologie*, wobei Tillich nur hier in seinem Hauptwerk der Person als Individuum das Nomen *dignitatis* der „*persona*“ („Person“) und des „*prosopon*“ („Person“) zuschreibt [ST I, 207/175]; *zweitens*, das vorausgehend erörterte Zitat aus dem Dritten Band [S.

164], das die durch abstrakte Freiheit (*leap*) ausgezeichnete Person, die „Träger des Geistes (*spirit*)“ ist, in den Blick nimmt [ST III, 38/27]; sodann, *drittens*, die Verbindung der Person mit dem „Geist (*spirit*), der Leben ist“, zu einer vieldimensionalen Einheit [ST III, 80/63].²¹

Vorausgesetzt sind in unserer Diskussion diese drei hervorgehobenen Begriffsfelder, wobei wir uns im Folgenden auf die erste und zweite Belegstelle konzentrieren, während der dritte Beleg Thema des zweiten Teils dieses Kapitels ist [S. 263]. Wir ergänzen dabei die genannten Personbelege durch zentrale Belegstellen für den Bereich „Mensch“ aus dem Ersten Band der *Systematischen Theologie*, welche einerseits den Würdestatus der Person, andererseits den Freiheitsbegriff explizieren. Dabei gilt grundsätzlich, dass für Tillich alle Menschen kraft ihres Menschseins Personen sind, und zwar „in jedem Stadium ihres Lebens“ und „in jeder Verfassung ihres Bewußtseins“.²² Diese ontologische Grundgegebenheit des Personseins unterstreichen Tillichs Ausführungen zum „Charakter“ der Existenz des Menschen:

„Jedes Seiende partizipiert an der Seinsstruktur, aber nur der Mensch wird dieser Struktur unmittelbar gewahr. Es gehört zum *Charakter (character) der Existenz*, daß der Mensch der Natur entfremdet ist, daß er unfähig ist, sie auf die gleiche Weise zu verstehen, wie er den Menschen verstehen kann [...]. Der Mensch nimmt in der Ontologie eine überragende Stellung (*pre-eminent position*) ein [...] als dasjenige Seiende, das die ontologische Frage stellt und in dessen Selbstgewahrwerden (*self-awareness*) die ontologische Antwort gefunden werden kann.“²³

In dem Zitat aus dem Ersten Band der *Systematischen Theologie* wendet Tillich die für die Person als Individuum vorausgesetzte „Charakterbestimmung“ [ST I, 26/18f.; ST III, 38/27ff.] auf die menschliche Existenz an. Zum „Charakter“ der Existenz gehört das *Herausgehobensein* des Menschen aus der Welt des Seienden, weshalb er „in der Ontologie eine überragende Stellung (*pre-eminent position*) ein[nimmt]“ [ST I, 199/168]. Diese Sonderstellung rechtfertigt sich durch die Möglichkeit des Menschen, *sich seiner selbst bewusst zu sein*, sich selbst als Seiendes zu hinterfragen und die eigenen Entscheidungen zu verstehen und zu verantworten. Dabei qualifiziert den Charakter der Existenz der *Freiheitsakt* des Menschen, die Möglichkeit, die „ontologische Frage“ nach seinem Menschsein zu stellen und in letzter Instanz „sich selbst die ontologische Frage [zu] beantworten“, wie Tillich ausführt [ST I, 199/169f.].

Der „Charakter“ der menschlichen Existenz weist sich im Ersten Band der Systematischen Theologie durch diese Trias formaler Seinsmerkmale aus, das heißt durch das Herausgehobensein aus dem Seienden, das Selbstbewusstsein und die Freiheit der Person. Entschei-

²¹ Die Belege in P. Tillich, *ST III*, 51/38ff. vernachlässigen wir, da es um die praktische Ethik geht. Einen werkgenetischen Überblick über Sozialphilosophie und Ethik bieten W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 113-128.

²² Vgl. P. Tillich, *ST I*, 32/24f.: Bei der ersten Belegstelle in der *Systematischen Theologie* für die Begriffe gebraucht Tillich daher auch „Person“ und „Mensch“ parallel. Zitat: R. Spaemann, *Personen*, 10.

²³ P. Tillich, *ST I*, 199/168. Hervorhebung TR.

dend für die persona-Konzeption ist, dass Tillich in der weiteren Ausführung des Zitats [S. 166] die drei Merkmale des Charakterbegriffs direkt auf das Personsein anwendet:

„Anders ist es beim Menschen (*man is different*). Selbst in kollektivistischen Gesellschaften ist das Individuum als der Träger und als das letzte Ziel des Kollektivs schließlich von größerer Bedeutung als die Gattung. Selbst der despotischste Staat erhebt den Anspruch, um des Wohles der einzelnen Untertanen willen da zu sein. Das Recht basiert schon seinem Wesen nach auf der *Wertung des Individuums als eines einzigartigen, unauswechselbaren, unverletzlichen Wesens*, das deshalb geschützt und zugleich verantwortlich gemacht werden muß. Das Individuum ist vor dem Recht eine Person. *Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ‚Person‘ (persona, prosopon) weist auf die Maske des Schauspielers hin, durch die seine bestimmte Rolle charakterisiert ist (makes him a definitive character) [...].* Sklaven, Kindern und Frauen wurde die *Würde der Person* abgesprochen. In vielen Kulturen erreichten sie nicht die volle Individualisation, weil sie nicht fähig waren, voll an der Kultur zu partizipieren.“²⁴

Tillich führt in dem Text seinen Charakterbegriff mit der Personkonzeption zusammen. Der Mensch hat mittels der „Rolle“, der „persona“, die er in der Gesellschaft ausübt, eine einzigartige, unverwechselbare und unverletzliche „Charakterprägung“ inne: „Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ‚Person‘ weist auf die Maske des Schauspielers hin, *durch die seine bestimmte Rolle charakterisiert ist (character)*.“ [ST I, 207/175; Hv.TR]. Personaler „Charakter“ und das Nomen *dignitatis* der „persona“ bringen das Personsein des Menschen in seiner Würde unwiderruflich zur Geltung („definitive character“). Sie etablieren den „Status“, seine „Rolle“ als Mann, Frau, Sklave oder Kind in der Gesellschaft [ST I, 207/175]. Die Begriffe des „definitiven Charakters“ (*definitive character*) und der „persona“ stellen die Person als Individuum in seiner Singularität, geistigen Rechtsmündigkeit und Freiheit heraus.

Die Person steht im Status der *Singularität*, da sie, nicht das Kollektiv, das ihrer Singularität zugrunde liegt, als einzigartiges, unauswechselbares, unverletzliches Wesen erachtet wird, dessen Status (*definitive character*) es zu schützen gilt und das für den Gebrauch und Missbrauch seiner Rechte und Pflichten verantwortlich ist. Sodann steht die Person im Status der *geistigen Rechtsmündigkeit*. Auf sie als ein geistiges (*mind*) Wesen, nicht auf Gegenstände, Pflanzen oder Tiere, werden Einzigartigkeit, Unauswechselbarkeit und Unverletzbarkeit angewandt. Schließlich ist die Person *frei* sowohl gegenüber bloßen Gegenständen [ST I, 209/177], Pflanzen und Tieren [ST I, 206/175f.], als auch gegenüber Sozialgestalten wie zum Beispiel Staat und Kirche [ST I, 207/175]. Dieser dreifache Status, der der Person qua „Charak-

²⁴ Ders., ST I, 207/175. Hervorhebung TR. Tillich differenziert in dem Textabsatz zwischen der „Individualität eines nichtmenschlichen Seienden“ und der Individualität der menschlichen Person (*persona*). Zur lebensweltlichen Problematisierung vgl. W. Härle, *a.a.O.*, 425: „Gibt es eine solche Sonderstellung des Menschen, durch die gleichwohl der Eigenwert aller übrigen Geschöpfe nicht in Frage gestellt, sondern respektiert wird [...]? Die Lehre vom *Geschöpf* (sing.) hat damit zweierlei zu bedenken: einerseits die Vielfalt und Unterschiedenheit der Geschöpfe und andererseits das sie Verbindende, das sie alle zu Geschöpfen macht.“ Tillich richtet seine *proson*-Konzeption dahingehend aus, indem er die *Würde* des von Gott erschaffenen Menschen mit seiner vieldimensionalen *Größe* verbindet und so den Anthropozentrismus der *Doctrine of Man* zurückdrängt.

ter“ und Nomen dignitatis der „persona“ zukommt und sie durch ihre „Rolle“ verkörpert, ist „einzigartig“.²⁵ Der Mensch ist „anders“ – „*man is different*“ – kraft seines Personseins im Verhältnis zu allem nichtmenschlichen Seienden. Dieses fundamentale Anderssein, diese *differentia specifica*, zeichnet formal den Würdestatus eines Menschen als Person aus [*ibid.*].²⁶

Wenngleich Tillich „Rolle“ und „Status“ der Person in abstrakter Weise erörtert, gewinnt seine Personkonzeption durch das Zusammenwirken von „Charakter“ und „persona“ in der Trias der benannten Charakter- und Personmerkmale auch eine sozialpolitische Konkretetheit, ohne die Allgemeinheit und damit Allgemeingültigkeit zu verlieren. *Dem lebensweltlichen Grundzug der Personkonzeption entspricht es, dass Tillich das Individuum, nicht das in sich zentrierte personale Selbst [ST I, 39/28] oder das erkennende Subjekt [ST I, 203/172] dem Personsein und dem Würdestatus der „persona“ in direkter Weise zuordnet.* Personales Selbst und personales Subjekt bleiben als Grundformen des Personseins in dem angeführten Beleg zum Personbegriff ungenannt [ST I, 207/175]. *Im Zentrum des persona-Begriffs steht das Individuum.* Die Fokussierung auf das Individuum ist darin begründet, dass die Person als *Individuum* auf *Partizipation* und damit auf *Gemeinschaft* grundsätzlich ausgerichtet ist: „In Polarität mit Individualisation ist Partizipation die Basis für die Kategorie der Beziehung als ontologischem Grundelement.“ [ST I, 209/177]. Erreicht die Partizipation ihre „vollkommene Form“, entsteht interpersonale Gemeinschaft [ST I, 208/176]. Individualisation und Partizipation korrelieren ihrerseits mit den ontologischen Kategorien der „Einheit und Mannigfaltigkeit“ [ST I, 196/166], wobei letztere für Tillich die Grundkategorien [ST III, 25/15ff.] für die triadische Grundstruktur der vieldimensionalen Einheit des Lebens darstellen.

Das bedeutet konzeptionell, dass die mittels des Charakterbegriffs spezifizierte individuelle Person ein „Brückenkonzept“ in Tillichs theologischer vieldimensionaler Anthropologie darstellt: Das Individuum verbindet der Konzeption nach „persona“ und „prosopon“ zur lebendigen Person, welche „bearer of the spirit“ im vieldimensionalen Kraftfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib ist [S. 219ff.]. Personsein und Individualität stehen, wie im Weiteren zu erörtern sein wird, in einem engen Verweisungszusammenhang und interpretieren sich

²⁵ R. Spaemann, *Personen*, 9ff.

²⁶ Für die Bedeutung der *Theater- und Rollenmetapher* in der Moderne M. Euringer, *Zuschauer*, 9; 14; 23; 211: „Der Zusammenhang zwischen der Theatermetapher, also der Metapher, die die Welt als eine Bühne versteht, auf der die Menschen vor Gott und voreinander eine Rolle spielen, und der Philosophie ist sehr alt.“ Einer der ersten Belege findet sich in Platons Alterswerk. Zentral in der Moderne ist die Frage nach geglückter alltäglicher Lebensführung. Hinzu kommen der Aufbau der sozialen Beziehungen, ein geordnetes Verhältnis zu Gott und die Selbstreflexion des Menschen. „In dieser Hinsicht kann mal also davon sprechen, daß der Mensch des 16. und 17. Jahrhunderts in eine ‚Lebensrolle‘ eingebunden war [...]. Versteht man die Frühe Neuzeit in einer solchen Weise, kann eine Entsprechung zwischen dem wirklichen Leben und der Existenz einer Figur in einem Theaterstück behauptet werden. Denn der Stand einer Person ist gleichzusetzen mit der Rolle, die sie in der Gesellschaft spielt [...]. Das Theater als solches war [...] eine idealisierte Beschreibung dieses Zustandes.“

wechselseitig. Die für den persona-Begriff zentralen drei Grundformen – Individuum, Selbst und Subjekt – lassen sich aus ihnen heraus ableiten sowie zugleich voneinander abgrenzen.

Die aktuellen Möglichkeiten und Grenzen von Partizipation und interpersonaler Gemeinschaft im Zusammenspiel von moderner Gesellschaft, Kirche und Individualität zu überprüfen und angesichts der eingangs beschriebenen Herausforderungen neu zu bestimmen [S. 155], stellt das apologetische Anliegen in Tillichs *Systematischer Theologie* wie auch im Chicagoer Vortrag von 1965 dar.²⁷ Wir können daher beide Textcorpora mehrperspektivisch aufeinander beziehen. Deutlich wird Tillichs Ausrichtung auf die persona-Konzeption in den zitierten Texten. *Besonders im Ersten Band der Systematischen Theologie nimmt er die Person als auf Partizipation ausgerichtetes Individuum in abstrakter Weise – und das bedeutet als „persona“ – in den Blick.* Dem zugrunde liegt ein komplexes individualitäts- und sozialanthropologisches Programm, das in der persona-Konzeption aber keine tiefere Entfaltung findet [S. 241ff.]. Durch die Zuspitzung des Personbegriffs auf die „persona“ kann Tillich das Individuum von Partizipation und Gemeinschaft *realiter* abgrenzen, da es mit ihnen nur formal verbunden ist [ST I, 206/175ff.]. Das ist apologetisch wirksam. Denn der abstrakte Würdestatus, wie Tillich ihn anhand des persona-Begriffs expliziert, gilt jedem Individuum sowie insbesondere, was historisch nicht selbstverständlich ist, Sklaven, Kindern und Frauen.²⁸

c. Die Differenz von „persona“ und „prosopon“ und die Entfaltung des persona-Begriffs im Anschluss an Tillichs Konzeption der Doctrine of Man

Wie das Zitat aus dem Ersten Band der *Systematischen Theologie* ausgeführt [S. 167], benennt Tillich eine zweifache Grundbedeutung des Begriffs der „Person“. Dieser kann mit „persona“ oder mit „prosopon“ wiedergegeben werden [ST I, 207/175]. Den lateinischen Ausdruck der „persona“ wie das griechische „prosopon“ fasst Tillich als auswechselbar auf. Beide weisen „auf die Maske des Schauspielers hin, durch die seine bestimmte Rolle charakterisiert ist“ [*ibid.*]. „Persona“ und „prosopon“ scheinen trotz ihrer terminologischen Unterschiedenheit bedeutungsidentisch und alternativ verwendbar zu sein. Sie bezeichnen die Maske sowie die Rolle, die das Individuum in der Gesellschaft einnimmt, einem Schauspieler im Theater vergleichbar. *Tillich setzt die konzeptionelle Identität von „persona“ und „prosopon“ voraus.*

Diesem vereinheitlichenden Personverständnis Tillichs stehen nun allerdings neuere Arbeiten zur Anthropologie entgegen. Wir beziehen uns im Folgenden auf Hans Belting, *Das*

²⁷ P. Tillich, *ST I*, 207/175ff. sowie ders., „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450f. Weiterführend C. Schwöbel, „Verantwortung der Wissenschaft“, *Glaube*, 409: Die Verantwortung der Wissenschaft besteht in ihrer „Aufklärungs- und Bildungspflicht“.

²⁸ Die Würde gilt jedem Menschen *als* Menschen. Ihre *Lebenswirklichkeit* entfaltet das „prosopon“. Dabei ist das *Sein* des Menschen von seinem *Sollen* bestimmt: W. Pannenberg, „Der Mensch als Person“, *Beiträge*, 165.

echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen, und hier besonders auf „Die ‚Person‘ Christi und der Maskenbegriff“.²⁹ Für das Verhältnis von „persona“ und „prosopon“ hebt Belting hervor:

„Ein besonderes Problem [...] lag im antiken Sprachgebrauch selbst. *Aus der Antike sind zwei Redeweisen über Maske und Gesicht überliefert, die sich widersprechen.* Im Griechischen war der Begriff für Maske und Gesicht derselbe, während die Lateiner Maske und Gesicht begrifflich trennten. Darin treten *zwei ganz verschiedene Denkweisen* zutage, die sich beide an das Theater anschlossen.“³⁰

Anders als Tillich im Ersten Band der Systematischen Theologie wendet sich H. Belting der terminologischen wie konzeptionellen Differenz von „persona“ und „prosopon“ zu. Auch wenn sich, wie Tillich hervorhebt, beide Begriffe und damit die Personkonzeption in ihrem Ursprung an das antike Maskentheater anschließen, gibt es auch hier „[d]ie ursprüngliche Bedeutung des Wortes ‚Person‘“ gerade *nicht* [ibid.; Hv.TR]. Denn die zwei Begriffe schließen sich in *deutlich unterschiedlicher* Weise an das antike Maskentheater an. *Die fundamentale Differenz, die der antiken Personkonzeption bereits von ihren Ursprüngen her mitgegeben ist, setzt verschiedene Anwendungen der Begriffe und verschiedene Anthropologien frei.*

„Das griechische Wort *prosopon* bedeutet das *gesehene* Gesicht, das ‚vor den Augen liegt‘. Gesicht ist dasjenige, *was sich dem Blick des anderen erschließt* [...]. Deswegen wird es auch nicht im Nominativ verwendet, sondern ist zuerst einmal ‚Objekt des Blicks‘ [...]. Das *prosopon* verhüllt nicht, sondern zeigt. Dagegen *verdeckt* die römische Maske, die mit dem Wort *persona* bezeichnet ist, das Gesicht des Schauspielers, der mit seiner Sprache wirkt‘. Deshalb liebte man damals die Ableitung des Begriffs ‚Durchtönen‘ (*per-sonare*) vom Sprechrohr, das die Maske im Mundtrichter besaß“.³¹

Da wir die Personkonzeption des „prosopon“ im zweiten Teil des Kapitels erörtern [S. 218], vergleichen wir im Folgenden beide Konzeptionen mit dem Schwerpunkt auf Begriff und

²⁹ H. Belting, *Bild*, 74-80. Für unser Personverständnis und die darin durchgeführte konzeptionelle Unterscheidung von „persona“ und „prosopon“ ist auch relevant H. Belting, *Bild-Anthropologie* (2001). Wir orientieren uns zudem an M. Welker, „Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood?“, *Person*, 95-114. Welker unterscheidet das vor-moderne Konzept der Maske von rationalistischen Personkonzeptionen im Anschluss an R. Descartes: „The expression [mask] thus intends a connection between the concrete individual (the actor), the typification on the basis of the role (through the mask), and the condition of being adjusted and attuned to a public spectrum of expectations (the role and its performance). However, modern thought seems to find it difficult to *understand* this pre-modern connection as ‚person‘ and the person as this complex interface.“ [96]. Daran zusammenfassend anknüpfend D. H. Kelsey, *Existence I*, 361; 364.

³⁰ H. Belting, *Bild*, 75. Hervorhebung TR. Vgl. ders., *Bild-Anthropologie*, 36. Hervorhebung TR: „Die Inkarnation der Maske [...] besteht in der maskenhaften Selbstdarstellung des maskenlosen Gesichts, das dabei selbst zur Maske wird, zu einer ‚fazialen Maske‘“. In der „griechischen Maskenkonzeption“ ist die Maske „ein *Pars pro toto* für die Verwandlung unseres eigenen Körpers in ein Bild“ [34].

³¹ Ders., *Bild*, 75. Hervorhebung TR. Gegen G. Deleuze und F. Guattari hebt Belting hervor, dass dem entstehenden Christentum folglich *verschiedene* Konzeptionen des „Gesichts“ vorlagen. „Es kann also keine Rede davon sein, dass dieses Gesicht [Jesu Christi] vom Christentum in einer Stunde Null hervorgebracht worden sei [...]. Die lange Inkubationszeit zeugt vielmehr von Tabus [...]. Andererseits führte erst der Streit um das echte Bild, den man so lange an den einschlägigen Bildern austrug, langfristig zum ‚wahren Gesicht‘, das natürlich immer ein offizielles Gesicht ist.“ *Im „offiziellen Gesicht“ tritt das Gesicht für den ganzen Körper ein, die Maske, die der in ein Bild verwandelte Körper ist, wird zurückgedrängt, die Gesichtsdarstellung wird abstrakt und zum standardisierten Ausdruck. Umgekehrt wird der Körper „vergesichtlicht“*, wie Deleuze und Guattari kritisch hervorheben: G. Deleuze, F. Guattari, *Plateaus*, 242 („Die Erschaffung des Gesichts“). Für Tillich steht das *Anlitz als Synekdoche für die lebendige Person* in ihrer vieldimensionalen Einheit von Geist (*mind*), Seele und Leib. *Tillichs vieldimensionale Pneumatologie steht der kritisierten „Vergesichtlichung“ entgegen* [S. 265ff.].

Anwendung der „persona“. Dabei gilt im Anschluss an H. Belting, dass von seinen Ursprüngen her der Begriff der „persona“ *aktivisch* konnotiert ist. Anders als das medial-rezeptive „pros/opon“ (das Entgegenblickende; das Antlitz) steht „persona“ daher im Nominativ und bindet sich an das aktivische Verb *sonare* (ertönen) zurück. Die dem Wortstamm vorgestellte Präposition *per* (hindurch) verstärkt die *aktive Bewegungsdynamik*. Dabei erstreckt sich die Bewegung *kreisförmig von innen nach außen und zurück*. Sie umkreist zwei Spannungszentren, indem sie von der „Person hinter der Maske“ zur „Person vor der Maske“ verläuft, aus dem individuellen Personenzentrum in die äußere Lebenswelt der Person hinein und aus ihr zurück.³² Promotor für die Bewegung von innen nach außen und zurück ist die Sprache, vermittelt und verstärkt zugleich durch das Sprechrohr im Mundtrichter der Maske (*per-sonare*).³³

*Das innere Personenzentrum des Individuums und der äußere Personbereich, das Publikum und im weitesten Sinn die Lebenswelt, sind bei der „persona“ voneinander abgetrennt, wobei die Trennlinie präzise die Maske bildet. Anders als die „griechische Maske“, die das natürliche, lediglich geschminkte Gesicht des Schauspielers darstellt, deckt die aus Holz und anderen harten, undurchlässigen Materialien gefertigte „römische Maske“ der „persona“ das natürliche lebendige Gesicht der Person vollständig ab, vor das sie gehalten wird.³⁴ Somit ist die „römische Maske“ auch je nach Rolle austauschbar. Die Beziehungsbewegung von innen nach außen und zurück bleibt dementsprechend abstrakt. Das persönliche Gesicht des „proso-pon“ hingegen ist, ebenso wie die Person selbst, nicht abstrakt, sondern einmalig und irreduzibel in den lebendigen Details seiner individuellen Vielgestaltigkeit. „Die „griechische Maske“ des „proso-pon“ wird „im Gesicht (*in facie*) getragen“, dessen lebendigen Ausdruck (*vultus*) sie im Abdecken des Gesichts verbirgt und durch den Maskenausdruck steigert. Die römische „persona“ betont hingegen die Abstraktheit und Allgemeinheit des Personseins.*

Dementsprechend ist auch innerhalb der „römischen Maskenkonzepktion“ eine Interaktion von der Gesellschaft respektive dem Publikum des Theaterspiels zum Individuum als der Person hinter der Maske (z.B. durch Empathie, Anfeuern oder Ablehnung der Zuschauer oder das künstlerische Darstellungsvermögen des Schauspielers) nicht vorgesehen, jedenfalls *nicht* als ein die Person prägender und verändernder Prozess. Das „nach außen hin Abgeschlossen-sein“ trägt in der persona-Konzepktion selbst wiederum seinen Grund in der *Trennung zwi-*

³² Entfaltung im Anschluss an M. Welker, „Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit“, *JBTh* 15. 2000, 251f. Vgl. diesbezüglich die zirkuläre Kreisbewegung, über die in der *Doctrine of Man* die „Beziehung“ zur Anthropology definiert ist, S. 67ff., sowie daran anschließend Tillichs statisch-abstrakte Systemkonzepktion im Ersten Band der *Systematischen Theologie*, P. Tillich, *ST I*, -/3, S. 107ff. im 2. Kapitel.

³³ Wobei Tillich erstaunlicherweise dem Phänomen der „Sprache“ keine tiefergehende Beachtung schenkt. Zugrunde liegt dem persona-Begriff das Frage-Antwort-Schema der Korrelationsmethode und *Doctrine of Man*, das den Bewegungsverlauf der Sprache und „Beziehung“ von innen nach außen und zurück abstrakt nachbildet.

³⁴ H. Belting, *Bild*, 79. Zitat im Folgenden H. Belting, *a.a.O.*, 77.

schen der Maske, die der Schauspieler trägt, und dem Gesicht, das Empfindung und Denken der eigenen Person zu erkennen gibt und als solches für äußere Resonanz empfänglich wäre:

„Für das *Gesicht* besaßen die Römer zwei Begriffe, die beide auf die *Maske nicht* anwendbar waren, nämlich *facies* für das natürliche Gesicht, das seinen Träger identifiziert, und *vultus* für das bewegte Gesicht mit dem Ausdruck des Mienenspiels.“³⁵

Die Maske im Sinne der persona-Konzeption ist allgemeiner, abstrakter Ausdruck der Person, von innen nach außen der Öffentlichkeit zugewandt. *Sie ist identitätslos, zumindest strahlt die „Person hinter der Maske“ durch ihr Gesicht keine persönliche Identität im Zusammenspiel von „facies“ und „vultus“ aus.* Dass sich das Publikum eine lebendige Person respektive einen Schauspieler mit „facies“ und „vultus“ vorstellt, ist hierbei nicht beabsichtigt. Anders als das medial-rezeptive „prosopon“ ist die „persona“ abstrakter, allgemeiner Personbegriff.

Obwohl Tillich in dem zitierten Text aus dem Ersten Band der *Systematischen Theologie* [S. 167] auf die „strenge gegenseitige Abhängigkeit von Individualisation und Partizipation“ formal rekurriert [ST I, 207/176], liegt seinem hierbei dargelegten Personverständnis somit *realiter* die abstrakte, allgemeine Konzeption der „persona“ zugrunde. *Die Nennung des prosopon-Begriffs ist rein lexikographisch. Sie ist im Ersten Band der Systematischen Theologie – anders als Tillich es zu verstehen vorgibt – nicht personkonstituierend.*³⁶

Tillichs Fokussierung auf den persona-Begriff hat Konsequenzen für sein Personverständnis: Die „persona“ agiert als „Akteur“ im direkten Sinn des Wortes.³⁷ Sie ist „aktivistischer Handlungsträger“ in der Existenz. Sie ist „*der Träger* und [...] das letzte Ziel des Kollektivs“ [ST I, 207/175; Hv.TR]. *Zugleich ist sie „de[r] Träger des Geistes“* [ST III, 36/25ff.; Hv.TR], *wie sich die abstrakt-korrelative Konzeption der Doctrine of Man nunmehr auch auf Tillichs persona-Begriff anwenden lässt.*³⁸ *Doctrine of Man und „persona“ entsprechen einander in ihrem historischen Ursprung sowie in Tillichs systematischer Beschreibung, der zufolge Charakterbegriff, abstrakte Freiheit und abstraktes Personsein korrelieren.*

³⁵ Ders., *a.a.O.*, 76. Hervorhebung TR. Damit einher geht die Ablehnung des griechischen Theaters durch die Römer. „Tertullian, der bereits den Personenbegriff für Christus reklamiert hatte, wettete gegen das ‚Maskenzeug‘ (*opus personarum*)“: *Ibid.*, 75. B. Waldenfels, *Selbst*, 391 unterscheidet zwischen dem Gesicht im „engeren Sinne“, welches das individuelle, identifizierbare Gesicht ist, und dem Gesicht im „weiteren Sinne“, das einen Anspruch ethischer Natur an sein Gegenüber zum Ausdruck bringt. Die beiden Formen können mit „facies“ und „vultus“ verbunden werden. Im Anschluss an E. Lévinas erläutert L. Wenzler, „Einleitung“, *Humanismus*, XI; XV: „Das Antlitz ist nicht die sichtbare Oberfläche des Gesichts des Anderen, sondern die Bitte, die aus der Existenz des Anderen spricht [...]. Die ‚Optik‘, mit der man hier allein sieht, ist die Ethik.“

³⁶ Analog B. Waldenfels, *Selbst*, 391. Er bezeichnet das „prosopon“ als die „griechische Vorlage für das lateinische Wort *persona*, das wir bis heute benutzen“, ohne aber zu erläutern, inwiefern.

³⁷ So kann der Begriff der Maske direkt auf den Schauspieler, den „Akteur“, bezogen werden: M. Welker, „Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit“, *JBTh* 15. 2000, 251. Tillichs persona-Begriff ist aktivistisch.

³⁸ Da der anthropologische Kontext nicht pneumatologisch ist, sondern der persona-Begriff im Kontext der *Doctrine of Man* zu stehen kommt, geben wir „bearer“ nicht im Sinne von „bearer of the spirit“ wieder [S. 152]. Die so genannte „Allgemeinheit“ des abstrakt-rationalistischen Personbegriffs (*persona*) problematisiert K. B. Douglas, *Sexuality*, 13ff. (womanist theology) und C. Keller, „The Subject of Complexity“, *Person*, 193-202.

Dass Tillich die für das „prosopon“ spezifischen Personaspekte unkritisch „unter der Hand“ homogenisiert, ist im Sinne der Seriosität seiner Ausführungen zu bemängeln und wird von uns im Weiteren als *systeminterne Problemstellung der Doctrine of Man Tillichs* zu erörtern sein [S. 213ff.]. Wesentlich sind im vorliegenden Zusammenhang jedoch auch die positiven Schlussfolgerungen, die Tillich aus dem Gebrauch des abstrakten, allgemeingültigen persona-Begriffs für „die Wertung jedes Menschen als einer Person“ zieht [ST I, 207/175].

Tillich hebt hervor, dass die Tatsache, dass jedes Individuum vor dem Recht eine Person ist, historisch nicht immer von allen Rechtssystemen anerkannt wurde. Für Sklaven, Kinder und Frauen galt die Würde der Person nicht, da sie in den gesellschaftlichen Zusammenhang von Individualisation, Partizipation und Gemeinschaft nicht eingebunden waren. Es war die christliche Kirche, wie er am Ende des Argumentationsganges betont, die den „Prozeß der Emanzipation“ maßgeblich vorantrieb, indem sie „die Universalität der Erlösung verkündete und lehrte, daß jedes menschliche Wesen potentiell daran teilnimmt“ [ST I, 207/175f.].³⁹

*Das von Tillich entwickelte abstrakte Personverständnis stellt die Würde der individuellen Person, wie sie die „persona“ als Nomen dignitatis verbürgt [ST I, 207/175], ins Zentrum der Doctrine of Man [ST I, 197/167]. Den persona-Begriff als Nomen dignitatis in grundlegender Weise zu positionieren und der modernen profanen Gesellschaft als den sozialen und religiösen „Kulturwert“ und „Schatz“ ihrer selbst zu vermitteln, stellt den „ersten Schritt“ auf dem „Rückweg“ aus der mittelalterlichen Kathedrale in das Leben und Denken „vor den Toren des Tempels“, ins Profanum hinein, dar [ST III, 108/88]. Das Individuum ist dabei der „Träger“ der Würde seiner Person. Zugleich legt Tillich großen Wert darauf, dass die Kirchen sich selbst als die Gemeinschaft derer, die jedem Menschen als Geschöpf Gottes das Angebot der Erlösung bezeugt, nicht verleugnen [ST I, 206/174]. „In der Religion geht es um das ‚Seelenheil‘, in der Philosophie dagegen um ‚Erkenntnis‘; die Philosophie ist ‚esoterisch‘, das heißt, sie ist nur wenigen zugänglich, während die Religion ‚exoterisch‘ ist, das heißt universal in ihrem Anspruch.“⁴⁰ Dieser universale Erlösungsanspruch der Kirchen gilt, auch wenn, so Tillich, die weltlich-profanen Mächte und Instanzen der „Selbst-Transzendierung in allen Bereichen des Lebens [Widerstand]“ entgegensetzen [ST III, 108/88]. *Die Universalität der Erlösung verkörpert die Grundlage des Würdezuspruchs, wie ihn in der Doctrine of Man die „persona“ für die menschliche Person, die Individuum ist, verbürgt.**

³⁹ Der Begriff „potentiell“ besagt für Tillich, dass der Glaube eine „aktive Passivität“ verkörpert. Vgl. W. Härle, *Dogmatik*, 516: „Die aktive Passivität des Sich-bestimmen-Lassens (im Unterschied zu der reinen Passivität des Getrieben-Werdens und der reinen Aktivität des Sich-selbst-Bestimmens) ist eine Weise, in der ein Mensch am Entstehen, Bestehen, Wachsen des Glaubens beteiligt ist.“ Vgl. Paul Tillich, *ST III*, 470/416 über den Glauben von Säuglingen und Kindern, die versterben.

⁴⁰ W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 34.

2. Introspektion in das Dasein der Person als in sich zentriertes Selbst

Das Individuum ist aktiver Handlungsträger im Gegenüber zu und in Verbindung mit Kirche, Gesellschaft und Staat. Sein Würdestatus als „persona“ definiert Tillich in dreifacher Hinsicht durch Singularität, geistige Rechtsmündigkeit und Freiheit [S. 166]. Allerdings deckt diese die Person von außen „objektiv“ betrachtende Herangehensweise nur Teilaspekte des apologetischen Anliegen Tillichs ab. Was zum tieferen Verstehen der Person notwendig ist, ist der tiefere Einblick, die *Introspektion*, in ihr geistiges Innenleben: *die Erforschung ihrer Seinsqualität, des inneren identitätsstiftenden Wesenskerns der Person*. Dieselbe zu ergründen hilft, sich in einer Situation, deren äußere Umstände unsicher und schwer kalkulierbar sind, seiner eigenen inneren Substanz, seiner Identität, zu versichern. *Wichtig ist die Gewissheit um die innere Kontinuität der Person mit sich selbst. Sich ihrer zu vergewissern, gibt Sicherheit und Festigkeit*. Da es sich bei Tillichs Begriff der „persona“ um eine abstrakte, von der Außenwelt wesentlich abgetrennte Seinsform handelt, bildet der methodische Rückzug sowie die seinsmäßige Fokussierung auf die „Person hinter der Maske“ ihr inneres Seinsverhältnis aus.⁴¹

Dieser Frage widmet sich Tillich in der *Systematischen Theologie* in der „zweite[n] Schicht der ontologischen Analyse“ [ST I, 195/165]. Als die erste, grundlegende Schicht bezeichnet er die „ontologische Grundstruktur, die die *Bedingung* der ontologischen Frage“ ist [ST I, 194/164; Hv.TR]. Die erste Schicht der Analyse behandelt demnach die Außenperspektive der Personkonzeption, ihren Bedingungsrahmen. Ihm lässt sich der Verweisungszusammenhang von Personsein und Individualität zurechnen. Er bildet die Voraussetzung für die nun folgende *Innenperspektive* in der „zweite[n] Schicht der ontologischen Analyse“:

„Die zweite Schicht (*level*) der ontologischen Analyse hat zu tun mit den Elementen, die die Grundstruktur (*basic structure*) des Seienden konstituieren. Sie teilen den *polaren Charakter* (*polar character*) der Grundstruktur, und eben ihre Polarität macht sie zu Prinzipien, indem sie verhindert, daß sie zu höchsten Gattungsbegriffen (*generic*) werden [...]. Jeder Pol ist sinnvoll nur insoweit, *als er sich durch sich selbst auf den entgegengesetzten Pol bezieht* (*as it refers by implication to the opposite pole*). Drei fundamentale Elementen-Paare konstituieren die ontologische Grundstruktur: Individualisation und Partizipation, Dynamik und Form, Freiheit und Schicksal. In diesen drei Polaritäten drückt (*expresses*) das erste Element die *Selbstbezogenheit* des Seienden aus, seine Macht, *etwas für sich zu sein*, während das zweite Element die gegenseitige Abhängigkeit des Seienden, seinen *Charakter* (*character*), Teil eines Universums des Seienden zu sein, ausdrückt (*expresses*).“⁴²

⁴¹ M. Euringer, *Zuschauer*, 219: Auch R. Descartes geht es um „Erkenntnissicherung“ mit Hilfe der „Selbstreflexion“. „In einer tiefgreifenden Innenschau versenkt sich der Philosoph in sein Inneres, um die letzte unbezweifelbare Basis alles Denkens zu finden, eben das Selbst. Darauf aufbauend, konstruiert er sein philosophisches System, das letztendlich die gesamte Realität umfaßt.“ Lebensgestaltung und soziale Beziehungen sind peripher und Teil der Affektenlehre. „[D]ie Beziehung zu Gott wird als notwendig postuliert, aber nicht weiter erörtert“.

⁴² P. Tillich, *ST I*, 195/165. Hervorhebung TR.

Merkwürdig umständlich drückt sich Tillich aus, um diese zweite Erkenntnisebene zu entfalten: „Die zweite Schicht der ontologischen Analyse hat zu tun mit (*deals with*) den Elementen, die die Grundstruktur des Seienden konstituieren.“ [ST I, 195/165]. Die Formulierung „hat zu tun mit“ stellt weder eine exakte Programmbeschreibung dar, noch ist sie ergebnisorientiert. Sie umreißt recht vage eine ontologisch orientierte Vorgehensweise der Erkenntnisfindung.

Das Zitat zeigt Tillichs Ansinnen auf, die situativ erfassten Aspekte der ersten Schicht auf eine *prinzipielle, grundsätzliche Erkenntnisebene* zu heben („eben ihre Polarität macht sie zu Prinzipien“). Davon ausgehend will er die der polaren Grundstruktur zugehörigen Elemente *spezifizieren* („Elemente[], die die Grundstruktur des Seienden konstituieren“; „das erste Element [ist] die Selbstbezogenheit des Seienden“). Er will folglich die zunächst *grundsätzlich* verankerte polare Grundstruktur des Seienden auf *ein* sie spezifisch konstituierendes Element zuspitzen. Beide Schritte, die Verallgemeinerung des Situativen und die Spezifizierung des zuvor Verallgemeinerten, bilden die zweite Schicht der ontologischen Analyse.

Am Anfang der Ausführungen steht eine Feststellung. Hierbei bindet Tillich die zweite Schicht der Analyse nochmals explizit zurück an die vorausgehende erste Erkenntnisebene, das heißt an den Verweisungszusammenhang von Personsein und Individualität [S. 164]. Er stellt heraus, dass die auf der ersten Erkenntnisebene untersuchte „Grundstruktur“ einen „polaren Charakter“ (*polar character*) hat. Mit Blick auf die persona-Konzeption ist damit die Polarität von „Individualisation und Partizipation“ gemeint, wie auf der ersten Erkenntnisebene erörtert. Der Erkenntnisfortschritt der zweiten Schicht der ontologischen Analyse besteht nun darin, die polare Grundstruktur des Seienden dahingehend weiter zu verallgemeinern, dass der *Erkenntnisweg* betrachtet wird, den es zu beschreiten gilt („macht sie zu Prinzipien“; „makes them principles“) [*ibid.*, Hv.TR]. *Auf diesem Erkenntnisweg will Tillich das anvisierte Ziel – eine allgemein gültige Konzeption menschlichen Personseins – erreichen.*⁴³

Um Tillichs Gedankenführung auf die Spur zu kommen, ist es sinnvoll, das verwendete Vokabular zu betrachten. Auffällig ist der *zweimalige Gebrauch des Charakterbegriffs* (der „polare[] Charakter der Grundstruktur“; „seine Macht, etwas für sich zu sein [...], seinen Charakter, Teil eines Universums des Seienden zu sein“). Für den Charakterbegriff hatten wir vorausgehend eine Grunddefinition erstellt [S. 163]. Der „Charakter“ einer Seinsstruktur stellt ein „Gütesiegel“ dar, welches die Sinnhaftigkeit und die prinzipielle Anwendungsbezogenheit abstrakt strukturierter Wirklichkeit nach außen hin ausweist und verbürgt [ST I, 26/18f.].

In dem obigen Zitat [S. 174] scheint „Polarität“ für Tillich das „Gütesiegel“ zu sein, mittels dessen er auf die Seinsstruktur der Prinzipien und Elemente, die das Personsein des

⁴³ Vgl. vor diesem Hintergrund den differenzierten Zugang von W. Härle, *Dogmatik*, 424-440: der Mensch als *Geschöpf Gottes* im Verhältnis zur geschaffenen Welt und in Beziehung zum lebendigen, liebenden Gott.

Menschen auszeichnen, zurückschließen will. Dabei gilt, dass wir es bei dem „Charakter“ mit einem Strukturbegriff zu tun haben, der, wie das „Gütesiegel“ eines Produktes, nach außen hin wirkt. Er bringt das Strukturprofil von „Individualisation und Partizipation“ zur äußeren, prinzipiellen Darstellung. Dabei verweist er jedoch auf Innerliches, auf die spezifische innere Seinsqualität des Bezeichneten zurück. *Veräußert werden folglich im „Charakter“ der innere Seinskern und die innere Seinsqualität eines Erkenntnisgegenstandes, ins Prinzipielle gehoben dementsprechend die spezifischen Elemente, die von innen her das Sein der Person irreduzibel und unverwechselbar ausmachen.* So arbeitet Tillichs Charakterbegriff prinzipiellgrundsätzlich und elementar-spezifisch zugleich. Dieses Spannungsverhältnis zwischen den zwei Feldern ist ihm zueigen und steckt den zu beschreitenden Erkenntnisweg ab.

Wir hatten festgestellt, dass für die ontologische Grundstruktur ihre Polarität „charakteristisch“ ist. Äußerlich betrachtet ist *Polarität* ein *Prinzip* des Seienden („und eben ihre Polarität macht sie zu Prinzipien“). Im Bereich der persona-Konzeption ist die Polarität von „Individualisation und Partizipation“ personkonstituierend [ST I, 206/174ff.]. Sie ist „fundamentale[r]“ Natur für den Personbegriff und wird, auch um den Bezug zur abstrakt-korrelativen Doctrine of Man zu unterstreichen, als erste in der Auflistung genannt [ST I, 195/165]. *Damit ist der erste Teilschritt innerhalb der zweiten Schicht der ontologischen Analyse geleistet: Die Polarität von Individualisation und Partizipation ist die Grundstruktur des Seienden* [S. 174].

Im zweiten Teilschritt spitzt Tillich die Analyse zu. Er konzentriert sich auf die einzelnen „Elemente[“], die die Grundstruktur des Seienden konstituieren“ [ibid.; Hv.TR]. Er untersucht deshalb die Polarität von Individualisation und Partizipation nunmehr als ein „fundamentale[s] Elementen-Paar[“] [ibid.], das heißt als ein ontologisches Begriffspaar, das *spezifische* personkonstituierende Elemente enthält und freisetzt. *Zwei Elemente stellt Tillich heraus: einerseits die „Selbstbezogenheit des Seienden“, die aus der Individualisation hervorgeht, andererseits die „gegenseitige Abhängigkeit des Seienden“, welche das Prinzip der Partizipation darstellt.* Beide Elemente bindet er zurück an den Charakterbegriff, indem er das Element der Abhängigkeit mittels seines „Charakter[s], Teil eines Universum des Seienden zu sein“, beschreibt und, konsequent in streng paralleler Satzkonstruktion, das Element der Selbstbezogenheit anhand seiner „Macht, etwas für sich zu sein“, darstellt [ibid.; Hv.TR].

Dem Prinzip der Polarität gemäß möchte Tillich beide Elemente, Selbstbezogenheit und Abhängigkeit, gleichermaßen berücksichtigen. Das gelingt ihm auf der formal-abstrakten Ebene, wie es die soeben zitierte parallel gebaute Satzkonstruktion innerhalb der Elementenanalyse verdeutlicht. Anders sieht es mit Blick auf die *Personkonzeption* aus. *Dem kritisch-*

sondernden Charakterbegriff entsprechend [S. 164] fokussiert Tillich in der zweiten Schicht die ontologische Analyse stark und verfährt so gleichermaßen in der Elementenanalyse.

Diesem Tatbestand entspricht das mehrfache eindrückliche Hinweisen Tillichs („expresses“) auf die „Selbstbezogenheit“ des Seienden. *Selbstbezogenheit ist das erstgenannte – „[i]n diesen drei Polaritäten drückt das erste Element die Selbstbezogenheit des Seienden aus“ – und insofern das zentrale Element innerhalb der polaren Grundstruktur einer Person.* Sie bringt die innere Logik und den Sinn („ist sinnvoll nur insoweit“) sowie die der Grundstruktur innewohnende Seinsmacht (die „Macht, etwas für sich zu sein“) zum Ausdruck. Zwar wird auch das Element der „Abhängigkeit“ mit dem emphatischen „expresses“ bedacht, doch der Ausdruck „klappt nach“ und bleibt im Sinngefüge ein bedeutungsschwacher Aspekt.

Im Zentrum der Textpassage zur zweiten Schicht der ontologischen Analyse steht somit klar und nachdrücklich die Selbstbezogenheit der Person als Individuum: „Jeder Pol ist sinnvoll nur insoweit, als er sich durch sich selbst auf den entgegengesetzten Pol bezieht (as it refers by implication to the opposite pole).“ [ibid.; Hv.TR]. Dabei gilt, dass Tillich im Zitat keinen der genannten Begriffe („Selbst“ respektive „implication“) detailliert deutet. Er stellt sie als intellektuell bereits ausgeleuchtete, feststehende Konstitutiva kommentarlos fest.

Umso stärker betont er demgegenüber das Gewicht der Gesamtunternehmung: „[Die Elemente] teilen den polaren Charakter der Grundstruktur, und eben ihre Polarität macht sie zu Prinzipien, indem sie verhindert, daß sie zu höchsten Gattungsbegriffen (*generic*) werden“. *Selbstbezogenheit* bewahrt die Person vor Seinsverlust im Abgrund des Nichtseins, das ohne Seinsstruktur und damit ohne Seinsmacht und Sinn ist [ST I, 194/164]. Zugleich verhindert sie, dass man die menschliche Person als höchsten Gattungsbegriff (*generic*) unter das allgemeine Seiende subsumiert. Beides würde den Würdestatus der Person als „persona“ verletzen.

Somit lässt sich als Bilanz unserer Untersuchung mit Blick auf die „zweite Schicht der ontologischen Analyse“ [ST I, 195/165] folgende abstrakte Erkenntnisfolge für die Doctrine of Man und persona-Konzeption herausstellen: Aus dem Prinzip der Individualisation leitet Tillich als spezifisches Element die *Selbstbezogenheit der „persona“* ab. Die Individualisation setzt die Person als Individuum voraus. *Die Selbstbezogenheit hingegen nimmt die Person als ein auf ihr Inneres fokussiertes, in sich selbst zentriertes personales Selbst in den Blick.*

a. Struktur und existentielle Verortung des in sich zentrierten Selbst

Tillichs Zielsetzung lautet in der zweiten Schicht der ontologischen Analyse [ST I, 195/165], eine allgemein gültige Konzeption menschlichen Personseins aufzustellen, die trotz ihrer Allgemeinheit personspezifisch und individuell ausgerichtet ist [S. 161]. Ein hochgradig spekula-

tives Unterfangen von abstrakter Intellektualität. Denn wie soll es möglich sein, jenseits alles empirisch Erkenn- und Erfahrbaren durch abstrakt-polare Korrelation mit dem Universum des Seienden die innere Seinsbeschaffenheit einer Person prinzipiell-grundsätzlich und doch elementar-spezifisch zu ermitteln? Sonderbar, jedoch für Tillichs Arbeitsweise im Ersten Band der *Systematischen Theologie* typisch, ist, dass er auf derartige kritische Anfragen nicht eingeht. Tillich konstatiert lediglich die Faktizität seines Programms [S. 67ff.]. Jenseits dessen gibt es nichts zu fragen. Die Person selbst ist Kraft ihres Personseins Antwort auf alle Fragen:

„Die alte Tradition [...], daß die Prinzipien, die das Universum konstituieren, im Inneren des Menschen gesucht werden müssen, wird [...] sogar durch die behavioristische Selbstbeschränkung bestätigt. In unserer Zeit haben uns Lebensphilosophen und Existentialisten an diese Wahrheit [...] erinnert. In dieser Hinsicht ist Heideggers Methode in ‚Sein und Zeit‘ charakteristisch (*Characteristic*). Er nennt das ‚Dasein‘ den Ort, an dem die Seinsstruktur offenbar wird. *Aber was Dasein ist, erfährt der Mensch in sich selbst* (*‚Dasein‘ is given to man within himself*). Der Mensch kann sich selbst die ontologische Frage beantworten, weil er direkt und unmittelbar die Struktur des Seins und seine Elemente erfährt [...]. Das Selbst ist nicht ein Ding, dessen Existenz zweifelhaft ist; es ist ein Urphänomen, das logisch allen Fragen nach der Existenz vorausgeht.“⁴⁴

Das Zitat aus dem Abschnitt „Mensch, Selbst und Welt“ [ST I, 199/168f.] beleuchtet den Verstehenshintergrund für die von Tillich angewandte spekulativ-abstrakte Erkenntnismethode. Zwischen diesem Zitat und dem vorausgehenden [ST I, 195/165], das die zweite Schicht der ontologischen Analyse einleitet [S. 174], besteht eine direkte Korrespondenz im Gebrauch der Begriffe. Das ermöglicht die vergleichende Interpretation der Texte. So verläuft Tillichs Gedankenbewegung in *beiden* Zitaten vom prinzipiell Grundsätzlichen zum elementar Spezifischen und dementsprechend von abstrakt erhobenen „Prinzipien“ zu detailliert zu erforschenden „Elementen“. Der Bewegung entspricht seine Fokussierung auf das „Inner[e] des Menschen“: auf das strukturelle Innenleben der „Person hinter der Maske“ [ST I, 199/168].

Wir wollen diese Methode der „Innenbeschau des Selbstbewusstseins“ als „*Introspektion*“ bezeichnen. Sie ist *ein* Teil dessen, was Tillich als „*spekulative*“ Erkenntnismethode für sich reklamiert [S. 229]. Beide Zitate bedienen sich der Introspektion, wobei das erste methodisch-strukturell arbeitet („Jeder Pol ist sinnvoll nur insoweit, als er sich durch sich selbst auf den entgegengesetzten Pol bezieht“), der zweite hingegen existentiell *auf* und vor allem *in* das

⁴⁴ P. Tillich, *ST I*, 199/168f.; 200/169. Hervorhebung TR. Seine Bezugnahme auf M. Heidegger führt Tillich nicht weiter aus. Vgl. W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 33; 35; 36. A. Pieper stellt die relationale Grundverfassung des Wesensbegriffs im Anschluss an M. Heidegger heraus: A. Pieper, „Der unbehauste Mensch“, *‚Mensch‘*, 215f.: „Heidegger hat zwar vom Wesen des Menschen gesprochen, aber wie vor ihm Kierkegaard und Nietzsche dieses Wesen nicht durch eine statische Definition festgelegt; er hat es offen gehalten, indem er das Wort ‚Wesen‘ nicht als Substantiv, sondern als Verb gebraucht: Der Mensch west. Sofern der Mensch west, ek-sistiert er. Heidegger hat die Art und Weise, wie der Mensch anwest, wortwörtlich als ein Herausstehen aus sich, als ek-sistere beschrieben [...]. Das ekstatische Herausstehen ist ein Vollzug“. Offen bleibt allerdings, *inwiefern* und mittels *welcher Elemente* sich besagter Vollzug ereignet. Auch die Konzeption des Behaviorismus erklärt Tillich nicht: W. Pannenberg, *Anthropologie*, 26ff. (Behaviorismus als Verzicht auf Bewusstsein und Selbstzentrierung).

„Dasein“ des Menschen schaut („Aber was Dasein ist, erfährt der Mensch in sich selbst“). Während Tillich zu Beginn der Analyse über die Zuordnung von Prinzipien und Elementen reflektiert, ruft er nunmehr dazu auf, sich in die „Person hinter der Maske“ einzufühlen und deren Innenleben der intellektuellen Anschauung zugänglich zu machen. Im Dasein nämlich erfährt der Mensch „direkt und unmittelbar die Struktur des Seins und seine Elemente“ [*ibid.*].

So nimmt Tillich im Zitat die existentielle Verortung der bislang nur vorläufig („hat zu tun mit ...“) [*ST I*, 195/165] im Sein verankerten personkonstituierenden Elemente und Prinzipien vor. Zu dem Zweck rekurriert er auf die durch Lebensphilosophie und Existentialismus gepflegte ontologische Tradition, dass „das ‚Dasein‘ de[r] Ort (*place*) [ist], an dem die *Seinsstruktur* offenbar wird“ und der Mensch „*sich selbst [...] in sich selbst*“ erfährt [*ST I*, 199/168; Hv.TR]. Tillichs Gedankenführung strahlt nun eine starke konzeptionelle Sicherheit aus. Er wirkt überzeugt, selbstsicher: Die Prinzipien und Elemente „müssen“ im Inneren des Menschen gesucht werden. Diese „Wahrheit“ lehren Lebensphilosophie und Existentialismus. Er konstatiert definitionsartig, dass das, „was Dasein ist“, der „Mensch in sich selbst“ erfährt, und hebt schließlich in einem definitionsartigen Aussagesatz positiv hervor: „Das Selbst ist nicht ein Ding, dessen Existenz zweifelhaft ist; es ist ein Urphänomen, das logisch allen Fragen nach der Existenz vorausgeht.“ [*ST I*, 199/168f.]. All dies gilt fraglos und zweifellos. Dabei betont Tillich, dass es sich bei den genannten „Wahrheit[en]“ weder um etwas empirisch Abgeleitetes, wie es die Anthropology (der „Behaviorismus“) unternehmen würde, handelt, noch einfach um seine private Forschungsmeinung. Tillich orientiert sich dementsprechend an Lebensphilosophie und Existentialismus, die nicht empirisch, sondern ontologisch arbeiten.

Es entspricht dem ontologischen Zugang und Selbstverständnis der *Doctrine of Man*, dass der Mensch sich selbst seinem Wesen nach „direkt und unmittelbar“ (*im-mediately*) erkennt [*ST I*, 200/169]. „[D]ie ontologische Frage“, die die Frage nach methodisch vermittelter Selbsterkenntnis der Person ist, steht, anders als für die *Anthropology*, die das Verständnis des Menschen empirisch zu entwickeln sucht, jenseits allen anthropologisch-theologischen Fragens [*ST I*, 199/168; Hv.TR]. Im Eigentlichen ist sie daher auch keine Frage, die zustimmend oder ablehnend zu beantworten wäre. Durch methodisch fragende Introspektion hebt sie ihren Erkenntnisgegenstand wie von selbst ans Licht: das „zentrierte Selbst“ als strukturelles „Urphänomen“, dessen Existenz logisch und ontologisch unzweifelhaft ist, da es, so Tillich, jenseits aller zu verifizierenden oder falsifizierenden Wahrheiten steht [*ST I*, 200/169].⁴⁵

Um sein Vorhaben zu verwirklichen und das zentrierte Selbst der Person *methodisch* zu erforschen, in seinem *Personsein* ontologisch zu *verorten* und somit das Selbst als struktu-

⁴⁵ W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 29-42: Tillichs Philosophieverständnis, Ontologie, Existenzphilosophie.

relles Urphänomen festzuschreiben, muss Tillich ein Dreifaches unternehmen. Er untersucht qua Introspektion das strukturelle Innenleben, das Dasein der Person auf folgende Weise:

Der *erste Schritt* ist Tillichs *methodisch-strukturelle* Annäherung an das Dasein. Hierzu greift er erneut zurück auf den *Charakterbegriff* [S. 163] aus dem Ersten Band der *Systematischen Theologie* [ST I, 26/18f.]. Er vermerkt: „In dieser Hinsicht ist Heideggers Methode in ‚Sein und Zeit‘ charakteristisch (*Characteristic*). Er nennt das ‚Dasein‘ den Ort, an dem die Seinsstruktur offenbar wird.“ [ST I, 199/168]. Wir hatten festgestellt, dass Tillichs Begriff des „Charakters“ ein Spannungsverhältnis zwischen der prinzipiell-grundsätzlichen und elementar-spezifischen Seinsordnung hervorbringt. Das gilt auch für das obige Zitat [S. 174]. Die Seinsstruktur wird in ihrer abstrakt-polaren Grundkonstitution offenbar und der Mensch erkennt in sich selbst ihre Prinzipien und Elemente. Die strukturelle Vorgabe, dass „[j]eder Pol nur insoweit [sinnvoll ist], als er sich durch sich selbst auf den entgegengesetzten Pol bezieht (*as it refers by implication to the opposite pole*)“, ist in Tillichs *persona*-Konzeption erfüllt [ST I, 195/165]. Die personkonstituierenden Prinzipien *und* Elemente liegen hier in und aus sich selbst heraus wohl geordnet vor. Alles ist in dem Einigen, die Seinsstruktur in dem „*zentrierten Selbst*“ *der Person*, inbegriffen (*by implication*), ja, in ihm *konzentriert*, da ganz aus sich selbst heraus in sich selbst „eingefaltet“ (*im-plicare*). Tillichs in der Introspektion ganz nach innen gewandter Blick ermöglicht es ihm, von allen überflüssigen, störenden oder die Kritik anreizenden Einflüssen und Fakten abzusehen, dem Charakterbegriff analog [ST I, 26/18f.]. Die Selbst-Bewegung des in sich zentrierten Selbst der Person, wie sie innerhalb der *Doctrine of Man* methodisch zu stehen kommt, kann er auf einen Blick präzise erfassen und zum Zwecke der Apologetik im Gegenüber zur Anthropologie offenlegen [S. 178].

Den *Ort* (*place*), an dem die Seinsstruktur des in sich zentrierten Selbst für die Person sichtbar und erfahrbar wird, nennt Tillich das „Dasein“ [ST I, 199/168].⁴⁶ Damit erreichen wir den *zweiten Schritt* in der ontologischen Analyse. Anders als der vorausgehende methodische Zugang ist Tillichs Betrachtung des Daseins auf den Menschen im Gegenüber zum Universum ausgerichtet. *Dasein ist das strukturelle Innenleben der „Person hinter der Maske“*. Im Dasein erfährt der Mensch sich selbst in seinem Inneren. Das ist mehr und anderes als das methodische Offenlegen von Seinsstrukturen, wie Tillich durch seine Gegensatzformulierung unterstreicht: „*Aber was Dasein ist, erfährt der Mensch in sich selbst (‚Dasein‘ is given to man within himself)*.“ [ibid.; Hv.TR]. Daseinserfahrungen sind Erfahrungen, welche die eigene Identität offen legen. Das „*Ich*“ einer Person, ihre innerste ureigene Stimme, die in den unterbewussten, unbewussten und bewussten Bereichen ihrer selbst ruht (*‚Dasein‘ is given to*

⁴⁶ Zur Problematik des Tillichschen Daseinsbegriffs vgl. Kapitel 2, S. 66-79. Tillichs Ontologie ist zusammenfassend dargestellt in J. Track, *Ansatz*, 16-38: Die essentielle Struktur des Geistes und die Tiefe der Vernunft.

man within himself) und der Grund ihres Selbstbewusstseins ist, tritt momenthaft zutage und wird vernehmbar [ST I, 200/169]. Die existentielle Frage und die existentielle Antwort bewegen sich im Dasein mit-, aber auch gegeneinander [ST I, 77/62; 193/163].⁴⁷ Vereinen sie sich, findet der Mensch zu sich selbst („Der Mensch kann sich selbst die ontologische Frage beantworten“). *Er erkennt sich in seiner Person als ein in sich zentriertes Selbst* [ST I, 199/168].

Dieses in sich zentrierte, in der dargelegten Weise strukturierte und existentiell verortete Selbst der Person als „persona“ bezeichnen wir als die zweite Grundform des Personseins. Blicken wir zurück auf die in der ontologischen Analyse unternommenen ersten beiden Schritte: Anders als in der ersten Grundform des Personseins, der Individualität [S. 165], steht nun nicht mehr der religiös und sozial in Kirche und Gesellschaft eingebundene Mensch im Mittelpunkt der Untersuchung. Es geht Tillich um die Person als solche in ihrer spezifischen Verankerung im Dasein, faktisch, um die allgemein-abstrakte Konzeption der in sich selbst zentrierten „Person hinter der Maske“. *Die innere Konstitution des in sich zentrierten Selbst innerhalb der Doctrine of Man zu beleuchten* [ST I, 197/167], stellt folglich das eigentliche Thema dieses Abschnitts im Kapitel dar. Die Verschiebung in Tillichs Personkonzeption und Zuspitzung auf das strukturelle Innenleben des in sich zentrierten personalen Selbst gilt es nun weiter zu erörtern. Ersichtlich ist, dass es sich um *zwei grundsätzlich verschiedene Grundformen des Personseins* handelt, wobei *letztere aus der ersteren hervorgeht*. Tillich versucht, sie in der allgemein-abstrakten Konzeption der „persona“ zusammenzuhalten.

b. Die Person als Träger von Selbstbewusstsein und Subjektivität und die Materialisierung und Anonymisierung des Personseins

„Der Mensch ist der schwierigste *Gegenstand (object)*, dem im Erkenntnisprozeß begegnet werden kann. Worauf es ankommt, ist, daß der Mensch der Strukturen gewahr wird, die Erkennen möglich machen. Er lebt in ihnen und handelt durch sie. Sie sind ihm unmittelbar gegenwärtig (*present*). *Sie sind er selbst* [...]. *Der Mensch ist das voll (fully) entwickelte und völlig (completely) zentrierte Selbst. Er ‚besitzt‘ (possesses) sich in der Form des Selbst-Bewußtseins.* Selbst sein heißt, von allem anderen getrennt sein, alles andere sich selbst gegenüber haben, es sehen können und auf es hin handeln können. Zugleich ist jedoch dieses Selbst gewahr, daß es zu dem gehört, auf das es blickt. Das Selbst ist ‚darin‘ (*in’ it*) [...]. Daher ist es gegen unser Sprachgefühl, menschliche Wesen ‚Dinge‘ zu nennen. Sie sind mehr als Dinge und mehr als bloße Objekte. Sie sind ‚Selbste‘ und daher *Träger (bearers) von Subjektivität.*“⁴⁸

Wir kommen zum *dritten Schritt* in der ontologischen Analyse, zur sog. „*Personalisierung*“. Sie schließt Tillichs Weg der Introspektion in das Dasein der Person ab [S. 178]. Wir fragen: *Welches Menschenbild steht Tillich in seiner Konzeption der Person als in sich zentriertem*

⁴⁷ Die existentielle Grundfrage ist die Frage nach Gott P. Tillich, *ST I*, 193/163. Vgl. J. Track, *Ansatz*, 103ff.

⁴⁸ P. Tillich, *ST I*, 200/169; 201/169f.; 204/173. Zur Konzeption des „Trägers“ S.183; 254 in diesem Kapitel.

Selbst vor Augen? Eine Antwort gibt das Zitat, eine Zusammenstellung aus drei zentralen Einzelzitaten aus dem Abschnitt „Mensch, Selbst und Welt“. Der Text schließt an das vorausgehende Zitat [S. 178], das demselben Abschnitt aus dem Ersten Band der *Systematischen Theologie* entnommen ist, thematisch an [ST I, 199/168f.; 200/169]. Während Tillich zunächst nach der Struktur und existentiellen Verortung der Person als in sich zentriertem Selbst fragte, konzentriert er sich nun auf den „Menschen als solchen“. Ihn gilt es in seinem Personsein zu erfassen. Dabei bietet das Zitat die in „Mensch, Selbst und Welt“ genannten zentralen Einzelaspekte für das Verständnis des Menschen als personalem Selbst dar.

Der formal-abstrakten Organisation des Textes entspricht es, dass Tillich im ersten Zitatteil den Menschen als einen mit einem bestimmten strukturellen Innenleben ausgestatteten „Gegenstand“ bezeichnet: „Der Mensch ist der schwierigste Gegenstand (*object*), dem im Erkenntnisprozeß begegnet werden kann.“ [ST I, 200/169]. Was sein Personsein wesentlich bestimmt, ist, dass er „der Strukturen gewahr wird“, die ihm Erkenntnis ermöglichen und sein Handeln ordnen. Nicht gemeint ist damit ein Erkenntnisprozess, der auch scheitern oder in dem zumindest Erkenntnisschwierigkeiten oder konstruktive Veränderungen innerhalb des Erkenntnisraumes der polaren Grundstruktur auftreten könnten.⁴⁹ Im Gegenteil, „alles“ ist in und aus sich heraus vorhanden und liegt sinnvoll geordnet vor: „Das Selbst ist ‚darin‘ (*in it*).“ [ST I, 201/170]. Der Mensch kann sich selbst intuitiv in seinem geistigen Sein und Werden erkennen sowie nach dieser Erkenntnis seiner selbst unmittelbar handeln, denn „[s]ie [die Strukturen] sind er selbst“ [ST I, 200/169]. Er ist mit sich selbst und mit den Strukturen seines Daseins identisch. *Diese innere Einheit seiner selbst mit sich selbst ist sein Personsein.*

Doch Tillich geht noch einen Schritt weiter. Er überträgt im zweiten Zitatteil die Daseinsstruktur des Menschen nicht nur auf das Menschsein im Allgemeinen, sondern darüber hinaus auf den einzelnen Menschen, auf seine individuelle Person: „Der Mensch *ist* das voll entwickelte und völlig zentrierte Selbst.“ [ST I, 201/169f.; Hv.TR]. Tillich *personalisiert* das strukturell in sich fixierte und existentiell im Dasein verortete, das in sich zentrierte Selbst der Person, indem er „Mensch“ und „Selbst“ nun auch seinsmäßig gleichsetzt.

Dieser abstrakten „Personalisierung“ entspricht ein zentraler Identifikationsbegriff für die Person als geistigem Vernunftwesen: *der Begriff des „Träger[s]“ (bearer) von Selbstbewusstsein und Subjektivität, welcher die Person ist.* Tillichs Personbegriff des „bearer“ hatten wir in Kapitel 2 problematisiert [S. 152]. Anders als im jetzigen Zusammenhang übersetzen wir dort entgegen der Vorgabe aus dem Dritten Band der *Systematischen Theologie* „bearer of the spirit“ mit „den Schöpfergeist Gottes ‚verlebendigende‘ (bearer) lebendige Person“ [ST

⁴⁹ Zur Kritik T. Rösler, „Reconstructing Paul Tillich’s Anthropology“, *Dialog* 45. 1. Spring 2006, 65-68.

III, 36/25ff.]. Diese medial-rezeptive Konzeption des „bearer“ legt sich für die hier von Tillich bewusst gewählte abstrakte Personalisierung des in sich zentrierten Selbst allerdings nicht nahe. Sie widerspricht ihr. Wir behalten daher in diesem Fall die von Tillich vorgeschlagene Übersetzung des „bearer“ als „Träger“ bei, wenngleich mit kritischem Vorbehalt [S. 184].

Im Personbegriff des „bearer“ treffen Tillichs katholisch-statische Systemkonzeption [ST I, -/3] und seine dynamisch-prozessuale Theologiekonzeption [ST I, 9/-] aufeinander. *Der Begriff des „Trägers“ (bearer) entstammt dem anthropologischen Kontext der Doctrine of Man. Er unterliegt somit dem abstrakt-statischen Grundprinzip der „Einheit“: „Das Selbst ist ,darin‘ (,in‘ it)“.* [ST I, 201/170; Hv.TR]. *„Bearer of the spirit“ ist hingegen eine durch das theologische Prinzip der kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Differenz gestaltete pneumatologische Personkonzeption.* Beide Bezugssysteme, Tillichs katholisch-statische Systemkonzeption und die dynamisch-prozessuale Entfaltung des Wirkens des Geistes (*Spirit*) in lebendigen Personen (*bearer of the spirit*), lassen sich nicht qua Einheitsprinzip harmonisieren, da einander entgegengesetzte Konzeptionen vorliegen [S. 110]. Wohl aber lassen sie sich in ein wechselseitiges Spannungsverhältnis setzen, das durch das theologische Differenzprinzip gestaltet werden kann. Diesen Weg beschreiten wir anhand der „lebendigen Person“.

Dem im Begriff des „Träger[s]“ [ST I, 204/173] vorausgesetzten abstrakt-statischen Grundprinzip der Einheit entspricht es, dass die Person als in sich zentriertes Selbst eine starke innere Geschlossenheit, ja, Abgeschlossenheit nach außen hin vermittelt. So heißt es im ersten und zweiten Zitatteil [S. 181], dass dem Menschen seine Erkenntnisstrukturen „unmittelbar gegenwärtig (*present*)“ sind. Im Gegenüber zur und gleichzeitigen formalen Ausrichtung auf die „Person vor der Maske“ ist er das „voll“ (*fully*) entwickelte und „völlig“ (*completely*) in sich zentrierte Selbst, „getrennt“ von „allem anderen“ [ST I, 201/169f.].

Das superlativisch gezeichnete Menschenbild und Selbstverhältnis der Person zu sich selbst verstärkt Tillich zusätzlich, indem er die Metapher des „Besitzes“ im Sinne des „sich selbst Besitzens“ anwendet: Der Mensch „„besitzt“ (*possesses*) sich in der Form des Selbst-Bewußtseins“ [ST I, 201/170]. In dem Sinne „ist“ er das voll entwickelte und völlig zentrierte Selbst seiner Selbst [ST I, 201/169f.]. In materieller Hinsicht „besitzen“ kann ein Mensch „bloße Objekte“ und „Dinge“ [ST I, 204/173]. Doch kann ein Mensch sich selbst „besitzen“? Sich selbst zum „Gegenstand“ seiner selbst werden? Kann er dergestalt „Träger“ (*bearer*) seiner selbst sein, dass er voll und ganz „Herr im eigenen Hause“ ist, sich selbst „besitzt“ wie einen Gegenstand und sich in seinem Inneren kontrolliert, mit seinem Dasein und Selbstbewusstsein, mit seinen geistigen Kräften und seiner Subjektivität? Dies sind Fragen, die Tillich

als ontologische Grundfragen bezeichnen würde, da sie sein Menschenbild, das Selbstverständnis und die Identität der Person, in zentraler Weise berühren [ST I, 193/163].⁵⁰

Um dem aufgezeigten Problem des „stark selbstbezüglichen Personseins“ in Tillichs Doctrine of Man [S. 212] kritisch entgegenzuwirken, ist eine begriffliche und sachliche Unterscheidung Arjo Klammers aus seinem Beitrag „Property and Possession. The Moral Economy of Ownership“ hilfreich.⁵¹ Klammer empfiehlt, zwischen „property and possession“ einerseits und „ownership“ andererseits zu differenzieren. „Property and possession“ sind materielle Besitzstände („commodities“), deren Input- und Output-Beziehung sich im Grundsatz einzu-eins ermessen und berechnen lässt (zum Beispiel „property rights“). Der Begriff des „Ownership“ bezeichnet demgegenüber soziale und kulturelle Besitzstände (Freundschaft, Vater- oder Muttersein, Kindsein), die einen „geistigen und geistlichen Mehrwert“ vermitteln (emotionale Stärke, Selbstvertrauen, Vertrauen in andere, Glaube und geistlicher Reichtum) und rückwirkend auch Bedingung für die Erlangung materieller Besitzstände sein können.

„The extension breaks with current conventions. In our capitalist societies we are inclined to reduce the issue of ownership to that of property rights to and possession of commodities (like houses, shares, and cash) [...]. But why limit our possessions to commodities? So many other goods are of value even if we cannot trade them [...]. A broad notion of ownership is meaningful, and may alter our perspective“.⁵²

Die Anwendung von materiellen Besitzkategorien auf die menschliche Person, wie sie Klammer vornimmt, irritiert, da sie in theologisch-anthropologischen Diskursen eher unüblich ist.⁵³

Der Vorteil bei der Vorgehensweise ist, dass eine neue Fragestellung in den Blick kommt: „The guiding question is ‚What are properties and, more generally, possessions good for?‘“⁵⁴

Klammer fragt nach der immateriellen *Qualität* der materiellen Besitzstände, nach ihrem *geisti-*

⁵⁰ Zur Kritik dies., „Jesu Dreifachgebot der Liebe“, *DtPfrBl* 9. 2009. 109, 483: Die neuere Kybernetik bietet bereits in der Vikarsausbildung Testverfahren und Strategiekonzepte zur Stressanalyse und Stressbewältigung an. Der Illusion, sich selbst „besitzen“ zu können, widersprechen nicht nur der pfarramtliche Arbeitsalltag und Krankheitsphänomene wie „Burn out“ in ihm. Bereits Jesus erinnert im – fälschlicherweise als Doppelgebot der Liebe bezeichneten – Dreifachgebot der Liebe daran (Mk. 12,18-34), dass der liebevolle Umgang mit sich selbst gepflegt werden muss, da sonst auch Nächstenliebe und Gottesliebe verkümmern. Ausführlicher in dies., *Mitarbeiterseelsorge im begleitenden Umgang mit Sterben und Tod in der stationären Altenpflege der Diakonie* (Erscheint Winter 2011 im DWI-Jahrbuch des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg).

Christologisch gilt: Auch Jesus Christus, der vom Heiligen Geist, der in ihm „wohnt“, „besessen“ (*possesses*) wird, hat Zweifel, empfindet Schmerz, stirbt leidend, verlassen und einsam am Kreuz: P. Tillich, *ST III*, 172/145.

⁵¹ A. Klammer, „Property and Possession“, *Having*, 340ff. Der Kontext dieses Beitrags ist die ökonomische Güterlehre. Vgl. G. Kleinschmit, „Mehrwert und mehr Werte“, *Lernprozesse*, 281-299.

⁵² A. Klammer, „Property and Possession“, *Having*, 340; 341. „Let me anticipate the standard criticism by noting that this is no excuse to give up the fight against economic poverty. Being deprived of economic goods is a sure bet for being without social goods as well. It is important to realize, however, that giving money and material things – the economic solution – does not suffice if the outcome does not include an increase in social goods.“

⁵³ Vgl. aber aktuelle Arbeiten aus dem Bereich der Kybernetik und Diakoniewissenschaft, die sich zugleich auf P. Tillich, wenn auch in allgemeinerer Weise, beziehen: H.-S. Haas, *Theologie*, 264-332 (2006).

⁵⁴ A. Klammer, „Property and Possession“, *Having*, 340ff.; 339. Hervorhebung TR. Vgl. 342. Tillich differenziert in dieser Hinsicht zwischen „grades“ (Quantität) und „degrees“ (Qualität): P. Tillich, *ST III*, 27/17f.

gen und geistlichen Mehrwert: „These immaterial goods are values. They are the qualities that we attach to things in order to place these things in the field of values that we have.“⁵⁵

Auch Tillich vertritt in seiner Konzeption des „stark selbstbezüglichen Personseins“, wie er sie für die „Person hinter der Maske“ im Rahmen der Doctrine of Man veranschlagt, eine Auffassung von Besitztum (*possesses; bearers*), die sich an die Kategorien von „property and possession“ anlehnt. Er *materialisiert* den Menschen im Dasein und überträgt dieses Besitztum, die innere „Substanz“ der Person, ihr „Selbst“, auf ihr Denken und Handeln. Dazu passt auch die *haptisch* konnotierte Metapher des „Tragens“ (*bearer*), denn „[p]ossessions’ make people think of tangible ‚goods’; people materialize their possessions.“⁵⁶

Blicken wir nun auf die in Tillichs *zweiter Grundform des Personseins* beschrittene „Wegstrecke“ zurück: Das in sich zentrierte Selbst, wie wir es bislang in seiner personakonzepzion erkennen können, bleibt spannungslos und leer. Eine weitgehend geschlossene Konzeption menschlichen Personseins liegt vor. Tillichs Konzeption erklärt nicht – und ist aufgrund ihrer formal-strukturellen Natur auch gar nicht darauf angelegt, dies zu tun –, was der polare Charakter der Grundstruktur im Inneren der Person *bewirkt*, wie sich eine Person im Mit- und Gegeneinander mit der „Person vor der Maske“ *verändert*, welche existentiellen *Konflikte* sie dabei durchlebt und ob und inwiefern *aus* diesen Prozessen ein neues Verständnis *und* Selbstverhältnis der Person als „bearer of the spirit“ entstehen kann [ST I, 204/173].⁵⁷

Auf den Punkt gebracht: *Es fehlt der Handlungsträger und Akteur, das heißt die „persona“ selbst in Tillichs Konzeption des in sich zentrierten Selbst. Das Selbst strukturiert die Person, „verlebendigt“ sie aber nicht.* Die Spezifizierung der Konzeption durch die Metaphern des Besitzens und Tragens können diese Verlebendigung nicht leisten, *auch wenn der personale Identifikationsbegriff des „bearer“ durch die Metapher des „Tragens“ durchaus dynamische Grundzüge einbringt.* Im Gegenteil, der Identifikationsbegriff *materialisiert* das Personsein. Er „bremst“ die Person in ihrer Bewegung in die profane Lebenswelt hinein und damit in ihrer eigenen Selbstfindung „aus“. Da der Aktionsträger, das Subjekt der Handlung, fehlt, *anonymisiert* der Identifikationsbegriff die Person zusätzlich. Doch Tillich lässt diese Konzeption stark selbstbezüglichen Personseins in der Doctrine of Man kritiklos stehen. Ihm fehlt der kritische Abstand zu seiner Konzeption [S. 38]. Distanz zu schaffen und konstruktiv

⁵⁵ A. Klamer, „Property and Possession“, *Having*, 342.

⁵⁶ A. Klamer, *a.a.O.*, 341f. Haptische Metaphern finden sich auch im dritten Grundbegriff des Personseins, dem Subjekt, innerhalb der Fünffachdefinition des Vernunftwirkens: S. 188 in diesem Kapitel.

⁵⁷ Weiterführend das Konzept der „transversalen Vernunft“: C. O. Schrag, *Resources*, 176 hebt „the role and dynamics of rationality as it operates transversally across the practices in the cultural spheres of science, morality, and art by dint of praxial critique, articulation, and disclosure“ hervor. Tillichs Vernunftbegriff ist weniger komplex. Allerdings verbleibt Schrag, anders als Tillich in der prosopon-Konzeption, in der Beobachterperspektive. „Mit dem Leib zu denken“ ist für Tillich ein *performativer* Begriff, für Schrag eine *Begriffskategorie* [165; 173].

die für das Selbst veranschlagte Ganzheit zu reduzieren, ist *eine* Funktion des Differenzprinzips, besonders der *kreativen* Differenz. Diese allerdings fehlt in der Doctrine of Man.

3. Tillichs rationalistisches Verständnis der Person als erkennendes Subjekt

a. Selbstheit und Subjektivität als Urphänomene und der dynamische Gestaltungsansatz in der ontologischen Vernunft

Ein Kennzeichen der persona-Konzeption Tillichs ist es, vielschichtig zu sein und damit zumindest implizit offen zu bleiben für Kritik und Veränderung, auch wenn Strukturfragen und eine abstrakte Ontologie diese Offenheit oft abschwächen. Diese Zusammenhänge verdeutlicht der folgende Text aus „Das logische und das ontologische Objekt“ [ST I, 202/171]. Tillich will nun die zweite Schicht der ontologischen Analyse [S. 174] zur *Anwendung* bringen:

„Wir haben die Welt als ein strukturiertes Ganzes beschrieben, und wir haben ihre Struktur ‚objektive Vernunft‘ genannt. Wir haben das Selbst beschrieben als eine Struktur der Selbstbezogenheit, und wir haben diese Struktur ‚subjektive Vernunft‘ genannt. Und wir haben gesagt, dass diese einander entsprechen, ohne jedoch eine *besondere Deutung* dieser Entsprechung zu geben. Die Vernunft *macht* das Selbst *zum* Selbst, nämlich zu einer selbstbezogenen Gestalt (*centered structure*); und die Vernunft *macht* die Welt *zur* Welt, nämlich zu einem strukturierten Ganzem. Ohne Vernunft [...] wäre das Sein Chaos [...]. Aber wo Vernunft ist, ist Selbst und Welt in gegenseitiger Abhängigkeit, ist Subjekt und Objekt. (*The function of the self in which it actualizes its rational structure is the mind, the bearer of subjective reason. Looked at by the mind, the world is reality, the bearer of objective reason*).“⁵⁸

Menschen sind „mehr als Dinge und mehr als bloße Objekte“ [ST I, 204/173], hatte Tillich betont [S. 181] und sein Problembewusstsein gegenüber dem „schwierigste[n] Gegenstand (*object*)“ im Erkenntnisprozess, dem Menschen, angezeigt [ST I, 200/169]. Um dieses „mehr als ...“, um die geistige Offenheit und Ausstrahlung aller Materialisierung der Person *entgegen* in ihrem Inneren zu „verankern“, spricht Tillich von Selbstheit und Subjektivität als den strukturellen „Urphänomenen“ in der Personkonzeption [ST I, 200/169; 202/171]. Tillich beleuchtet die Theorie der „Urphänomene“ und ihre Ontologie nicht näher.⁵⁹ Doch können die Urphänomene im Rückgriff auf Tillichs Substanzbegriff als „Urkeimzellen“, als lebendige, leuchtende Substanzen [S. 117ff.], die dem Zugriff des Intellekts entzogen sind, im Menschen ruhen und aus seinem Inneren herausstrahlen, gedeutet werden. „Selbst alltägliche Werkzeuge sind nicht bloß Dinge. Alles widerstrebt dem Schicksal, als bloßes Ding behandelt und angesehen zu werden, als ein Objekt, das keine Subjektivität hat [...]. Was völlig bedingt ist, was

⁵⁸ P. Tillich, *ST I*, 203/172. Hervorhebung TR. Im Schrägdruck steht der Textüberschuss der englischen Ausgabe. C. Schwöbel, *Gott*, 193-226: Menschsein ist Sein-in-Beziehung. Das gilt auch für Tillichs relationale Ontologie.

⁵⁹ Zur Erläuterung und Weiterführung R. S. Corrington, *Naturalism*, 16-66 („Ecstatic Naturalism“). Corrington entfaltet Platons Konzept der „Chora“ als „birthing ground“. „The *chora* is never positioned or captured by the signs that it ejects from its hidden core. The source of signification remains wrapped in mystery.“ [27].

keine Selbstheit und keine Subjektivität hat, kann nicht das Selbst und das Subjekt erklären.“ Aus diesem Grund sind Selbstheit und Subjektivität keine „Epiphänomene“, keine „abgeleitete[n]“ Erscheinungen [ST I, 204/173]. Als Urphänomene sichern sie die innere Einheit und das erkenntnismäßige Grundvermögen der Person ab und geben ihnen seinsmäßige Tiefe.

In diesem Zusammenhang kommt das vorausgehende Zitat zu stehen [ST I, 203/172]. Was in Tillichs Personkonzeption bislang fehlt („ohne jedoch ... zu geben“), ist die „besondere Deutung“ der in der Grundstruktur von Selbst und Welt abstrakt und allgemein konstruierten „Entsprechung“ der Pole. Solange die Gestaltung der inneren Sinnstruktur fehlt, ist unklar, was die Polarität von Selbst und Welt im Inneren der Person *bewirkt*. Unklar bleibt aufgrund der Allgemeinheit der Abhandlung auch, wer das *handelnde Subjekt* in dem Entsprechungsverhältnis ist. Im obigen Zitat gibt Tillich deshalb den folgenden *Deutungsweg* zu bedenken:

Im Zentrum der qua Introspektion („looked at by the mind“) unternommenen besonderen Deutung der Entsprechung von Selbst und Welt steht die ontologische Vernunft, der *logos* [S. 186]. Die Vernunft erscheint in Gestalt der „subjektive[n] Vernunft“ im menschlichen Geist (*mind*) und als „objektive Vernunft“ in der Welt. Grammatikalisch steht der Vernunftbegriff im Zitat dreimal in Subjektposition. Das hebt die *Vernunft* als genuin *dynamische* Wirkgröße in Beziehung zum Selbst und zur Welt hervor: „Die Vernunft *macht* das Selbst zum Selbst [...]; und die Vernunft *macht* die Welt zur Welt“ [ibid.; Hv.TR]. Auffällig ist in diesem Prozess jedoch, dass das Selbst als Person gar nicht mehr in den Blick kommt. Das *Selbst* ist, der Welt analog, der *Wirkungsraum* der Vernunft und damit weder ihr personales Gegenüber (Subjekt in dem Gestaltungsverhältnis), noch ihr Handlungsträger: „Die *Vernunft* macht das Selbst *zum* Selbst, nämlich zu einer selbstbezogenen Gestalt (*centered structure*); und die *Vernunft* macht die Welt *zur* Welt, nämlich zu einem strukturierten Ganzen.“ [ibid.; Hv.TR]. *Als Wirkungsräume der Vernunft sind Selbst und Welt in sich zentrierte dynamische Strukturgebilde. Das Selbst ist kein personaler Aktionsträger, sondern Strukturbegriff.*

Weiter fällt auf, dass Tillich anstelle des in sich zentrierten Selbst einen *neuen Handlungsträger* in die Personkonzeption einführt: das *Subjekt*. „Aber wo Vernunft ist, ist Selbst und Welt in gegenseitiger Abhängigkeit, ist Subjekt und Objekt.“ [ibid.]. Anders als das Selbst, das der Vernunft als ihr Wirkungsraum gegenüber steht, ist das Subjekt derselben eng zugeordnet. Subjekt und Vernunft „verschmelzen“ miteinander als „subjektive Vernunft“ zu einem Strukturgebilde und einer Wirkgröße. *Handelnde Größe in dem Prozess ist das Subjekt.*

Wie im Weiteren zu zeigen sein wird, verfügt die Person kraft der ontologischen Vernunft über ein komplexes „Organ“ und „Sprachrohr“ der rationalen Gestaltung, das Urheber,

Wirkmedium und Gestaltungsgegenstand in einem ist – über die Vernunft als Organon [ST I, 66/53]. Kraft dessen ist sie „persona“, Handlungsträger und Subjekt in ihrer Existenz.⁶⁰

Auffällig ist, dass Tillich überhaupt erst an dieser Stelle, nämlich im Zweiten Teil der *Systematischen Theologie* und somit relativ spät im Verlauf des Systems, auf die hier ausgewiesene „besondere Deutung“ zu sprechen kommt [ST I, 203/172].⁶¹ Der Grund für die Verzögerung liegt, so unsere Interpretation, in Tillichs anhaltender Schwierigkeit, dem Menschen als lebendiger Person und nicht als Objekt oder Ding auf die Spur zu kommen.⁶² „Der vergangene und der gegenwärtige Existentialismus in all seinen Variationen ist einig in seinem Protest gegen die theoretischen und praktischen Formen der Preisgabe des Subjekts an das Objekt, des Selbst an das Ding.“ [ST I, 205/173]. Hintergrund der Auseinandersetzung ist das konflikträchtige Verhältnis von ontologischer Doctrine of Man und abstrakter Anthropology [S. 179], wobei das Urphänomen der Selbstheit aufgrund seiner ontologischen Qualität in der Doctrine of Man zu finden ist, die Subjektivität aufgrund ihrer abstrakten Gestaltungskraft in der Anthropology. Beide anthropologischen Modelle und beide Urphänomene will Tillich nun gleichberechtigt in der Person in Gestalt von „Selbst“ und „Subjekt“ nebeneinander stellen.

Um Tillichs „besonderen Deutungsweg“ zu ergründen, nehmen wir zuerst die systematische Ausgangsbasis für den Vernunftbegriff in den Blick, das heißt die zentralen Textbelege aus dem Ersten Teil der *Systematischen Theologie*. Sodann tritt die dritte Grundform des Personseins, das erkennende Subjekt, in den Mittelpunkt der Untersuchung [S. 200].

b. Fünffache Definition des Vernunftwirkens im menschlichen Geist (mind)

In dem vorausgehenden Zitat [S. 186] gibt Tillich keinen Rückverweis auf die für seinen Vernunftbegriff zentralen Texte, sondern verweist auf den Ersten Teil „Vernunft und Offenbarung“ als ganzen [ST I, 203/172]. Die relevanten Belegstellen gilt es somit zunächst einmal zu identifizieren und herauszustellen. Dabei zeigt sich schnell, dass Tillich eine klar strukturierte textliche Ausgangsbasis vorzuweisen hat. Er bietet sein Verständnis des Wirkens der Vernunft im menschlichen Geist (*mind*) anhand einer *fünffachen Definition* dar:

„Nach der klassischen philosophischen Tradition ist Vernunft (*reason is*) die Struktur des Geistes (*mind*), die es ihm ermöglicht, die Wirklichkeit zu ergreifen (*grasp*) und umzuformen (*transform*). Sie ist wirksam (*effective*) in den theoretischen und praktischen Funktionen des menschlichen Geistes (*mind*) [...].

⁶⁰ Das Organon (als Sprachrohr) und die „persona“ (mit Blick auf den Mundtrichter im Vorgang des Hindurchtönens) bilden insofern auch terminologisch eine Einheit, die von Tillich allerdings nicht phänomenologisch ausgearbeitet wird. Weiterführend B. Waldenfels, *Selbst*, 379: Stimme und Blick als „Ereignis“.

⁶¹ Wobei Tillich in der gesamten *Systematischen Theologie* nicht erklärt, worin besagte „besondere Bedeutung“ liegen könnte. Wir bieten in diesem Kapitel eine eigene Interpretation dar, vgl. S. 204 in diesem Kapitel.

⁶² In unserer Interpretation ist folglich vorausgesetzt, dass Tillich selbst bestrebt ist, die Engführungen und Fehl- abstraktionen in der Doctrine of Man hinter sich zu lassen und sein eigenes Denken zu korrigieren, vgl. S. 213.

Die ontologische Vernunft kann definiert werden als die Struktur des Geistes (*mind*), die ihn fähig macht, die Wirklichkeit zu ergreifen (*grasp*) und umzugestalten [...]. Die subjektive Vernunft ist die Struktur des Geistes (*mind*), die ihn befähigt, die Wirklichkeit auf Grund einer ihm entsprechenden Struktur der Wirklichkeit zu ergreifen (*grasp*) und umzugestalten (*shape*) (wie diese Entsprechung auch immer erklärt werden mag). Das in dieser Definition gemeinte ‚Ergreifen‘ (*grasping*) und ‚Umgestalten‘ (*shaping*) gründet sich auf die Tatsache, daß sich die subjektive Vernunft immer in einem individuellen Selbst verwirklicht (*grasping-and-shaping-self*), das bezogen ist auf seine Umgebung und seine Welt in der Form des Empfangens und Reagierens (*grasped-and-shaped-world*). Der Geist (*mind*) empfängt und reagiert [...]. Die subjektive Vernunft ist die rationale Struktur des Geistes (*mind*), während die objektive Vernunft die rationale Struktur der Wirklichkeit ist, die der Geist (*mind*) ergreifen (*grasp*) und derentsprechend er die Wirklichkeit umgestalten (*shape*) kann [...]. Die Vernunft (*Reason as*) als Struktur des Geistes (*mind*) und der Wirklichkeit ist aktuell (*actual*) in den Prozessen des Seins, der Existenz und des Lebens. Das Sein ist endlich, die Existenz ist gespalten[,] und das Leben ist zweideutig. Die aktuelle Vernunft (*Actual reason*) hat teil an diesen Merkmalen der Wirklichkeit.“⁶³

Redundanz ist kein Phänomen, das wir üblicherweise in der *Systematischen Theologie* antreffen. Möchte Tillich doch ein lebendiges theologisches Denkgebäude darbieten, kein monoton statisches „System“ in der problematischen Bedeutung eines „Gefängnis[s]es“ [ST I, 73/59]. Umso mehr verwundert Tillichs fünffache Definition des Vernunftbegriffs. Fast litaneiartig durchziehen fünf mehr oder weniger identische Definitionen der Vernunft den ersten Teilabschnitt „Die Struktur der Vernunft“ [ST I, 87/71ff.] sowie den Beginn des zweiten Teils „Die Vernunft in der Existenz“ in der Epistemologie. Jede Definition folgt ein und demselben Aufbauschema: Der Leitbegriff „Vernunft“, der das *Definiendum* ist, steht in der Subjektposition, gefolgt vom Prädikatsnom „Struktur des Geistes (*mind*)“, dem *Definiens*. Das *Definiendum* spezifiziert in den ersten vier Definitionen der Zusatz „Wirklichkeit zu ergreifen (*grasp*) und umzuformen (*transform*)“ beziehungsweise „ergreifen (*grasp*) und umzugestalten (*shape*)“, eine Wendung, die in der vierten Definition in leicht variiertes Form auftritt. Die fünfte Definition, die die Definitionenfolge zum Abschluss bringt, hat eine summarische („Die Vernunft als ...“) und zugleich den zweiten Teilabschnitt „Die Vernunft in der Existenz“ einleitende Funktion [ST I, 99/81]. Sie bringt darüber hinaus eine formale Grunddefinition von „Wirklichkeit“ und ihrer „Merkmale“ ein. Da mit ihr die fünfgliedrige Definitionenreihe zum Abschluss kommt, verfolgt Tillich offenbar das Ziel, die ersten beiden Teilabschnitte des ersten Teils der *Systematischen Theologie* formal zu verklammern [ST I, 87/71; 99/81].⁶⁴

Beginnen wir mit den *inhaltlichen Details* in der Fünffachdefinition Tillichs. Sonderbar wirken hier vor allem die Verben „ergreifen“ (*grasp*) und „umformen“ (*transform*) bezie-

⁶³ P. Tillich, ST I, 88/72; 91/75; 93/76; 94/77; 99/81. Korrektur des fünften Zitats TR. Die Definitionen sind nicht auf den ersten Blick als Reihung erkennbar, da sie unvermittelt im Textbild auftauchen. Auffällig ist aber ihre streng parallele Form. Der zweite und dritte Zitatabschnitt benutzt den Begriff der „Definition“.

⁶⁴ Struktur und Existenz, formale und angewandte Vernunft will Tillich als Einheit verstanden wissen.

hungsweise „umgestalten“ (*shape*) in Zuordnung zur Vernunft als Erkenntnisorgan. Ergreifen, umformen und umgestalten sind Verben, die man auf konkrete haptische Handlungsvorgänge bezieht. Sonderbar ist hingegen die Vorstellung, dass der Geist (*mind*) qua Vernunft die Wirklichkeit „ergreifen“ könne. Tillich anthropologisiert und materialisiert die Erkenntnisaktivitäten des Menschen in einer fremdartigen Weise.⁶⁵ Eine Erklärung seines Vorgehens gibt er nicht. Blicken wir voraus auf Tillichs Pneumatologie, so sehen wir, dass er die in den ersten vier Definition genannten Handlungsverben tatsächlich für das konkrete kulturelle, moralische und religiöse Handeln des Menschen unter dem Wirken des göttlichen Geistes (*Spirit*) direkt oder zumindest indirekt einsetzt [ST III, 135/112]. Im vorliegenden Zusammenhang hingegen wirken die Begriffe wie Fremdkörper. Sie kleiden die zu definierende Vernunft in eine Ontologie ein, die ohne Bezug zum Wirken der Vernunft im Geist (*mind*) bleibt.

Doch nicht nur die inhaltlichen Details, sondern auch die *Zentralbegriffe* in den Definitionen wirken merkwürdig konstruiert. Auffällig ist insbesondere der ganz unvermittelte, unvorbereitete Einsatz des Begriffes des Geistes (*mind*), das heißt des Definiens, in allen fünf Vernunftdefinitionen. Aufschlussreich ist dabei eine in der deutschen Ausgabe gestrichene Formulierung aus der *Systematic Theology* [ST I, -/172; Hv.TR]: „The function of the self in which it actualizes its rational structure is the *mind*, the bearer of subjective reason. Looked at by the mind, the world is reality, the bearer of objective reason.“ [S. 186]. Dem Zitat zufolge handelt es sich bei dem Geist (*mind*) um einen „Funktionsträger“ *des in sich zentrierten Selbst* [ST I, 204/173].⁶⁶ Dabei ist der Geist (*mind*) seinerseits zugleich auch „Träger“ *der subjektiven Vernunft* [ST I, -/172]. Er vereint in sich Selbstbewusstsein und Subjektivität, indem er beide in sich „trägt“ (*bearer*) – ein Tatbestand, der sich nun auch mit den oben genannten haptischen Handlungsverben zumindest formal in Verbindung bringen lässt.

Doch trotz der unternommenen terminologischen und konzeptionellen Abgrenzungen bleibt Tillichs Vorstellung vom menschlichen Geist (*mind*) dunkel und wirken seine Definitionen schwerfällig. Sie operieren mit zwei Unbekannten, Definiendum und Definiens, Vernunft und Geist (*mind*), und sind dementsprechend schwer zu erschließen.⁶⁷ Da der Geist (*mind*) das Definiens und somit in der Logik der Definition den „aktiven Part“ darstellt, legt es sich nahe, zunächst einmal die Textbelege zum Geistbegriff (*mind*) zu sichten, um sie dann als Verstehenshilfe für Tillichs Fünffachdefinition der Vernunft anzuwenden.

⁶⁵ Vgl. S. 185 in diesem Kapitel sowie A. Klamer, „Property and Possession“, *Having*, 341f.

⁶⁶ Hierbei kann an den Geist als „Auge“ des Selbst gedacht werden („looked at by the mind ...“), wobei die Vernunft als Organon (Erkenntniswerkzeug) des Geistes der „Träger der Visualität“ ist. H. Bredekamp, *Fenster*, 81-100 stellt diese Deutung für G. W. Leibniz heraus. Die in ihrer unendlichen Komplexität zugleich autark seiende Monade ist die „Übungsstätte für die *Intuition* als der höchsten Fähigkeit geistiger Tätigkeit.“ [22].

⁶⁷ In der Sekundärliteratur wird selten wahrgenommen, dass überhaupt eine Definitionenreihe vorliegt.

c. Das Zusammenwirken von „Charakter“ und „Substanz“ im Geist (mind) als dem intellektuellen Lebenszentrum der Person

Drei Belegstellen aus verschiedenen Zusammenhängen sind es, in denen Tillich im Ersten Teil der *Systematischen Theologie* vor Eintritt in die Definition des Vernunftwirkens [S. 188] auf das Definiens der Vernunft, den menschlichen Geist (*mind*), zu sprechen kommt:

„Die christliche Botschaft und der moderne Geist (*modern mind*)’ – das ist seit dem Ende der klassischen Orthodoxie das Thema der Theologie schlechthin gewesen. Unermüdlich wurde die Frage behandelt, ob die christliche Verkündigung dem modernen Geist (*modern mind*) annehmbar gemacht werden könne, ohne daß sie dabei ihrer Einzigartigkeit und ihrer *eigentlichen Substanz* verlustig ginge (*without losing its essential and unique character*) [...].

[D]ie Grenzen des menschlichen Geistes (*human mind*), seine Endlichkeit, die ihn hindert, das Ganze zu erfassen (*grasping the whole*), [wurden] sichtbar (*visible*) [...].

Braucht die Theologie einen Ausdruck wie ‚Geist‘ (*Spirit*), so sind Begriffsinhalte darin vorhanden, die auf psychologische und philosophische Auffassungen von Geist (*spirit*) hinweisen [...], auf mystisch-asketische Erfahrungen des Geistes (*Spirit*) – Geist (*Spirit*) als Gegensatz zu Materie und Fleisch – und schließlich auf die religiöse Erfahrung der göttlichen, den Menscheng Geist (*human mind*) ergreifenden (*grasping*) Macht. Das Prinzip der semantischen Rationalität verlangt nicht, daß diese Untertöne beiseite gelassen werden sollen, aber es verlangt, daß der Hauptinhalt (*main emphasis*) herausgearbeitet und in Beziehung zu den Nebeninhalten gesetzt wird.“⁶⁸

Blicken wir auf die drei Belegstellen, so lässt sich, *erstens*, festhalten, dass Tillich niemals vom Geist als solchem, sondern stets vom menschlichen Geist beziehungsweise Menscheng Geist (*human mind*) spricht [ST I, 68/55]. Hinzu kommt im ersten Beleg der Ausdruck des modernen Geistes (*modern mind*) [ST I, 14/7].⁶⁹ Allen Belegen ist folglich eine anthropologische Ausrichtung auf den Menschen zueigen. Sie lässt sich dahingehend spezifizieren, dass Tillich den Menschen, insbesondere im zweiten und dritten Textbeleg, als aktiven Handlungsträger in den Blick nimmt: Der moderne, auf die Einheit seiner selbst mit der Welt und mit Gott ausgerichtete Mensch strebt danach, „das Ganze [der Wirklichkeit] zu erfassen (*grasping the whole*)“ [ST I, 27/19]. Seinem Wunsch und Willen nach direktem Zugriff auf alles außerhalb seiner selbst stellen sich allerdings zwei begrenzende Größen entgegen: die Welt einerseits, die er niemals in ihrer Gänze in den Griff bekommt, Gott andererseits, der sich ohnehin nicht ergreifen lässt, sondern vielmehr umgekehrt in der religiösen Erfahrung den Menscheng Geist erfasst und somit die ihn „ergreifende[] Macht“ (*grasping*) verkörpert [ST I, 68/55].⁷⁰ Die Verbindung der „Geist (*mind*)-Belege“ zum Konzept der „persona“ ist somit durch die Ausrichtung auf den Menschen und seine Existenz im Grundsatz hergestellt [ST I, 207/175].

⁶⁸ P. Tillich, ST I, 14/7; 27/19; 67/54f. Hervorhebung TR.

⁶⁹ Als „modernen Geist“ bezeichnet Tillich eine rein zirkuläre, nicht-eliptische Einheitskonzeption.

⁷⁰ Zur Kritik S. 80-87 im 2. Kapitel (drei „Gefangenschaften“) sowie K. Keller, „Power Lines“, *Power*, 57-77.

Damit kommen wir zu unserer *zweiten* Textbeobachtung. Tillich bezieht sich auf Erkenntnisstruktur und Wirkweise des „modernen Geistes“ nicht unkritisch. Weder lehnt er das Streben nach Totalität kategorisch ab, noch stimmt er ihm kritiklos zu. Die für ihn relevanten Maßgaben finden wir im dritten Textbeleg entfaltet: „Das Prinzip der semantischen Rationalität verlangt nicht, daß diese Untertöne beiseite gelassen werden sollen, aber es verlangt, daß der Hauptinhalt herausgearbeitet und in Beziehung zu den Nebeninhalten gesetzt wird.“ [ST I, 68/55]. Wie der Kontext des Zitats aufzeigt, geht es Tillich um die inhaltliche Gewichtung verschiedener theologischer und anthropologischer Begriffe, zu denen auch der menschliche Geist (*mind*) mit seiner Erkenntnisleistung gehört. Das Verfahren sieht vor, den Hauptinhalt des zu untersuchenden „leitenden Zentralbegriff[s]“ in Beziehung und in Überordnung zu den Nebeninhalten herauszustellen. Auch wenn es im Konkreten nicht leicht anzuwenden ist, da „jeder bedeutende theologische Begriff verschiedene Bedeutungsebenen durchschneidet, von denen eine jede für den theologischen Sinngehalt einen Beitrag leistet“ [*ibid.*], muss die systematische Theologie nach größtmöglicher begrifflicher Klarheit streben. Auch für Tillich gilt: „Descartes, Locke und Hume gehen bei der Analyse der Erfahrung von den Bestandteilen ihres eigenen Erlebens aus, die durch Klarheit und Distinktheit bereits der exakten Intellektualität des Sprechens angepasst sind [...]. [A]lle Philosophen [haben] *stillschweigend* angenommen, daß die *fundamentalen Faktoren des Erlebens mit besonderer Klarheit zu erkennen seien* [...]. Und so ergibt sich der *cartesische Appell an Klarheit und Distinktheit*.“⁷¹

Hervorzuheben ist nun, dass dieses für die persona-Konzeption umrissene Erkenntnisverfahren bereits aus anderen Zusammenhängen bekannt ist. Zwei im deutschen und englischen Text *zusammengehörige* Begriffe sind hier zu nennen: *Charakter (essential and unique character)* und *Substanz (substance)* [ST I, 14/7]. Wie wir bezüglich des Tillichschen Charakterbegriffs gezeigt hatten [S. 163ff.], arbeitet eine „definitionsmäßig kritisch[e]“ Philosophie dergestalt, dass sie „das vielfältige Material der Erfahrung von jenen Strukturen, die Erfahrung möglich machen“, absondert und einen Charakter, ein „Gütesiegel“ für die Sinnhaftigkeit und Anwendungsbezogenheit des Erkenntnisgegenstandes, dem Strukturprofil aufprägt [ST I, 26/18f.]. Dabei veräußerlicht der Charakter den inneren Wesenskern seines Erkenntnisgegenstandes. Er gibt seine „eigentliche[] Substanz“ [ST I, 14/7] nach außen hin zu erkennen.

In den obigen Zitaten [S. 191] sind der Geist (*mind*) [ST I, 27/19] und die christliche Verkündigung [ST I, 14/7] die Erkenntnisgegenstände in Tillichs qua Charakterbegriff kritisch sondierter Anthropologie [ST I, 26/18f.]. Aufeinander bezogen sind zum einen Charakterbeg-

⁷¹ A. N. Whitehead, *Abenteurer*, 325f. Whitehead selbst bestreitet, dass die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt mit der zwischen Erkennendem und Erkanntem gleichgesetzt werden kann. Folglich wird auch das Postulat der „reinen Erkenntnis“ als eine „Abstraktion hohen Grades“ offengelegt und abgelehnt, vgl. 326.

riff und christliche Verkündigung, wobei sich letztere durch „Einzigartigkeit“ und eine ihr „eigentliche[] Substanz“ auszeichnet (*without losing its essential and unique character*) [ST I, 14/7]. Doch nicht nur die christliche Botschaft, die dem modernen menschlichen Geist (*mind*) „vermittelt“ werden soll, erfasst Tillich mittels der Substanzkategorie.⁷² Auch wenn der Terminus *technicus* im Zitat fehlt, ist der die Botschaft im Erkenntnisakt „annehmende“ und „ergreifende“ (*grasp*) menschliche Geist (*mind*) gleichermaßen „Substanz“.

Die *Substantialität des Geistes (mind)*, wie sie Tillich vertritt, gründet sich im Speziellen auf *drei Erklärungssträngen*. Der *erste* Erklärungsstrang hebt die drei hauptsächlichen Beschreibungen des Substanzbegriffs im Zweiten Teil der *Systematischen Theologie* hervor:

„Die vierte Kategorie [...] ist Substanz. Im Gegensatz zur Kausalität weist Substanz auf etwas, das dem Fluß der Erscheinung zugrunde liegt, etwas, *das relativ statisch und in sich selbst gegründet (relatively static and self-contained)* ist [...].

Das Ersetzen statischer durch dynamische Begriffe beseitigt nicht die Frage nach dem, was *Veränderung dadurch, daß es sich relativ nicht verändert, möglich macht*. In jeder *Begegnung von Geist (mind) und Realität ist Substanz* als Kategorie wirksam; sie ist gegenwärtig, wann immer man von einem *Etwas* spricht [...].

Die Frage nach dem Unwandelbaren [...] ist ein Ausdruck der Angst, *Substanz und Identität* zu verlieren [...]. Sie drückt die Angst aus, die in dem immer drohenden Verlust der Substanz enthalten ist, das heißt *der Identität mit sich selbst und der Macht, das eigene Selbst zu erhalten* [...]. Der Mut nimmt die Drohung auf sich, die individuelle Substanz und die Substanz des Seins [...] zu verlieren. Der Mensch legt etwas, das sich letztendlich als zufällig erweist, *Substantialität* bei: einem schöpferischen Werk, einer Liebesbeziehung, einer konkreten Situation, *sich selbst*.“⁷³

Tillichs Aussagen zum Substanzbegriff beleuchten die spezifische Substantialität des Geistes (*mind*) näher. Denn „Substanz“ ist immer dann in der Begegnung von Geist (*mind*) und Wirklichkeit gegenwärtig und wirksam, wenn man *Erkenntnisgegenstände* – in unserem Fall den Geist (*mind*) und die christliche Verkündigung – im Erkenntnisprozess veranschlagt [ST I, 231/197]. Sie schafft Festigkeit und Sicherheit (*relatively static and self-contained*), das heißt „Identität mit sich selbst“ in Erkenntnisvorgängen und Handlungen [ST I, 230/197; 231/198].

Zweitens garantieren im Fall des menschlichen Geistes (*mind*) innere Festigkeit und Sicherheit die ihn spezifizierenden haptischen Handlungsverben: sein Erfassen (*grasping*) der Wirklichkeit und „An-Nehmen“ derselben [ST I, 14/7; 27/19]. Der Geist (*mind*) strebt danach, „das Ganze“ der Wirklichkeit zu ergreifen (*grasping*) [ST I, 27/19]. Er versteht die christliche Botschaft als einen „Gegenstand“, den er in seiner Totalität in sich selbst inkorporiert und dort gleichsam als seinen inneren „Schatz“ aufbewahrt (*self-contained*) [ST I, 230/197].⁷⁴

⁷² P. Tillich, ST I, -/7. Hervorhebung TR: „[T]he kerygma [is] the *substance* and criterion“.

⁷³ Ders., ST I, 230/197; 230/197f.; 231/198f. Hervorhebung TR.

⁷⁴ Ders., „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (engl. 1965), GW XIII, 450.

Den Geist (*mind*) in der beschriebenen Weise als Substanz zu verstehen, deckt sich sodann, und *drittens*, mit den Aussagen zu seiner Trägerschaft (*bearer*). So hatten wir im Anschluss an Tillichs Fünffachdefinition der Vernunft [ST I, -/172] den Geist (*mind*) als den „Funktionsträger“ (*bearer*) des in sich zentrierten Selbst charakterisiert [S. 186]. Mit ihm tritt das Selbst in „intellektuelle Fühlungnahme“ mit der es umgebenden Wirklichkeit. Für das Selbst wiederum lässt sich Substantialität klar festmachen: sowohl mit Blick auf seine Strukturierung, seine Verortung im Dasein, seine Materialisierung und Anonymisierung, die in jeweils unterschiedlicher Weise Festigkeit und Sicherheit in der Person erzeugen, als auch bezogen auf die vorausgehende Beschreibung der Substanz als Kategorie [ST I, 230/197].

Aus dem hiermit Gesagten folgt: Im menschlichen Geist (mind) als einer Substanz findet Tillichs Charakterbegriff seine direkte epistemische Korrespondenz. Während die Charakterprägung des Geistes (mind) der Person Erkenntnisorientierung ermöglicht, indem sie ein äußeres Strukturmuster seiner intellektuellen Erkenntnistätigkeit erstellt, findet im Geist (mind) gleichsam die innere Verarbeitung der durch den Charakter vorstrukturierten Erfahrung zur realen Vernunftkenntnis des erkennenden Subjekts statt. Der Geist (mind) ist der zentrale innere Konzentrationspunkt der Erfahrungs- und Erkenntnisinhalte, welche die Person (persona) durch Abgrenzung von der sozialen Außenwelt des Individuums sowie durch sinntragende Verarbeitung im Innern ihrer selbst zu einem erkennenden und aktiv agierenden Subjekt werden lassen. Der Charakter bleibt dementsprechend der Selbstwahrnehmung der Person äußerlich. Er ist struktureller Natur und kann von außen her, zum Beispiel mittels des „polaren Charakter[s] der Grundstruktur“, analysiert werden [ST I, 195/165]. Der Geist (mind) stellt hingegen die der Person innerlich zu eigene intellektuelle Wirkmacht dar. Als solche ist er Substanz, der sich die Person durch Introspektion in das Innere ihrer selbst annähern kann. Der Geist (mind) verkörpert das intellektuelle Lebenszentrum der Person als „persona“.

d. Personsein denkend bemessen (mens) durch die Vernunft als dem Organon des Geistes (mind)

Vor diesem Hintergrund wenden wir uns erneut Tillichs fünffacher Definition des Vernunftwirkens im menschlichen Geist (*mind*) zu [S. 188]. Da in dieser der Geist (*mind*) das *Definiens der Vernunft* darstellt, steht es nun an, die vorausgehend gewonnenen Erkenntnisse für die Erschließung des *Definiendum*, des Vernunftwirkens, fruchtbar zu machen [ST I, 88/72ff.]. Folgen wir dieser Vorgehensweise, so fällt unmittelbar in den Blick, dass Tillich in den ersten vier Vernunftdefinitionen auf den Geist (*mind*) in stets unveränderter Art zu sprechen kommt. Der Geist (*mind*) ist das intellektuelle Lebenszentrum der Person. Er ist durch die ontologi-

sche Vernunft vorstrukturiert und mittels dieses Erkenntnisgerüsts befähigt, die Wirklichkeit zu ergreifen, umzuformen respektive umzugestalten. Diese Beschreibung zieht sich monoton durch die ersten vier Vernunftdefinitionen. Was aber gewinnt Tillich durch diese weitgehend statische Geistkonzeption (*mind*) für die Erschließung der Vernunft? *Grundsätzlich scheint es Tillich wichtig zu sein, dass durch die zurückliegenden Textbelege für den Geist (mind) [ST I, 14/7ff.] ein Erkenntnisstand erreicht ist, der sich in der Fünffachdefinition der Vernunft nicht mehr verändert, sondern als verbindlich für die Erschließung der Vernunft einzusetzen ist.* Von diesem Tatbestand ausgehend diskutieren wir im Folgenden *fünf Aspekte*. Auf der Grundlage von Tillichs Personkonzeption des erkennenden Subjekts beleuchten diese wechselseitig die Erkenntnisfunktionen von Geist (*mind*) und ontologischer Vernunft:

Erstens: Da Tillich eine im Kern identische Beschreibung des Geistes (*mind*) favorisiert, bleibt grundsätzlich zu fragen, welche *Konsequenzen für das Verständnis der Person* dies mit sich bringt. Wirkt und verwirklicht sich der Geist (*mind*) doch nicht im „luftleeren Raum“, sondern in einem individuellen Handlungsträger, der „persona“. Für unsere Frage bietet die dritte Vernunftdefinition Anhaltspunkte: „Das in dieser Definition gemeinte ‚Ergreifen‘ und ‚Umgestalten‘ [des Geistes] *gründet sich (is based)* auf die Tatsache, daß sich die subjektive Vernunft *immer* in einem individuellen Selbst verwirklicht“ [ST I, 93/76; Hv.TR].

Die Definition unterstreicht die Permanenz („gründet sich“; „immer“) der Rückgebundenheit des Geistes (*mind*) an das partizipatorische *Individuum* einerseits, an das in sich selbst zentrierte personale *Selbst* andererseits [S. 186; 174]. Wie wir sahen, sind beide Grundformen des Personseins in ihrer Ausdrucksweise verschieden. Nicht dieser Differenz gilt allerdings Tillichs Interesse, sondern der Einheit beider Grundformen. So bindet sich der Geist (*mind*) mittels der Vernunft an das „individuelle[] Selbst“. Die Person ist gemeinschaftsbezogen und zugleich durch sich selbst in sich selbst gegründet. Sie befindet sich in der äußeren und inneren Balance mit sich selbst. Ersichtlich ist allerdings auch, dass Tillich in dem Begriff des „individuellen Selbst“ bereits eine Gewichtung und Zuspitzung in Richtung auf das „Selbst“, das Nomen des Ausdrucks, vornimmt. Ihm ist das Adverb „individuellen“ beigeordnet. Im Zentrum der Analyse der „persona“ steht an dieser Stelle folglich das „Selbst“.

Über diese allgemeine Versicherung des „Status quo“ hinaus führt Tillich in der dritten Vernunftdefinition nun noch eine weitere, dritte Grundform des Personseins ein: das „Subjekt“ beziehungsweise, wie der vollständige Ausdruck lautet, das „erkennende Subjekt“ (cognitive subject) [ST I, 115/95]. Diese dritte Grundform tritt nur in der dritten und vierten Vernunftdefinition auf [ST I, 93/76; 94/77]. Verglichen mit den ersten beiden Grundformen, dem Individuum und dem in sich zentrierten Selbst, verwendet Tillich die dritte

Grundform selten in der *Systematischen Theologie* – dafür allerdings an konzeptionellen Schnittstellen.⁷⁵ In der dritten und vierten Vernunftdefinition tritt das erkennende Subjekt zunächst einmal mittelbar in Erscheinung. Tillich spricht hier von der „*subjektive[n] Vernunft*“ als der „*rationale[n] Struktur des Geistes (mind)*“ [ST I, 94/77; Hv.TR]. Da jedoch Geist (*mind*) und Vernunft personengebunden sind, steht auch hinter dem Ausdruck der „*subjektive[n] Vernunft*“ die menschliche Person und in diesem Fall das Subjekt. Zu lesen ist folglich: „*die Vernunft des Subjekts*“ (alternativ zu: „*subjektive Vernunft*“). Das dem Adverb „*subjektive*“ zugehörige Nomen ist in der dritten und vierten Definition die Vernunft. Damit liegt es nahe, das *erkennende Subjekt* als eine Grundform des Personseins anzunehmen, welche im Gegensatz zur ersten und zweiten Grundform speziell auf die *rationalen Erkenntnisfunktionen* der Person ausgerichtet ist. Das betont auch das Adverb „*rationale*“, durch welches in der vierten Vernunftdefinition die „*Struktur des Geistes (mind)*“ spezifiziert wird [ST I, 94/77].

Der Ausdruck des „*individuellen Selbst*“, der die erste und zweite Grundform des Personseins repräsentiert, tritt in der dritten, jedoch nicht mehr in der vierten Vernunftdefinition auf [ST I, 93/76]. Stattdessen greift Tillich die dritte Grundform des Personseins, das Subjekt, das bereits in der dritten Definition zweimal genannt worden war, in der vierten Definition erneut auf. Er verstärkt es durch den adverbialen Zusatz „*rationale Struktur des Geistes (mind)*“ [ST I, 94/77; Hv.TR]. *Tillich veranschlagt somit eine Weiterentwicklung von der ersten und zweiten zur dritten Grundform, vom individuellen Selbst zum erkennenden Subjekt.*

Zweitens: Wie agiert das erkennende Subjekt auf „*rationale*“ Weise als Person? Worin liegt für Tillich also der Mehrwert der Verschiebung von der ersten und zweiten zur dritten Grundform des Personseins? Die Antwort scheint in dem adverbialen Zusatz „*rational[er]*“ zu liegen, der dementsprechend auch erst in der vierten Vernunftdefinition auftritt [ST I, 94/77]. *Das Subjekt erkennt seinen Geist (mind), das intellektuelle Lebenszentrum seiner Person, indem es denselben „rational“ strukturiert und analysiert: soweit die vierte Vernunftdefinition.*

Da Tillich in den Vernunftdefinitionen Wert auf eine weitgehend statische Geistkonzeption legt, wirkt der Zusatz „*rational*“, dem offenbar eine sinnstiftende Funktion zukommt, an der Stelle unvermittelt. Dem *unvermittelten* Gebrauch entspricht es, dass der Ausdruck *unerläutert* stehen bleibt. Klärung stellt sich erst im weiteren Fortgang der Epistemologie ein. Wir zitieren aus dem Schlussteil des Abschnitts „Die Vernunft und die Frage nach der Offenbarung“ [ST I, 87/71ff.] aus dessen letzten mit „*Verifizierung*“ überschriebenen Paragraphen:

⁷⁵ Vgl. ders., ST I, 115/95; -/172: Hier ist das erkennende Subjekt visuell konnotiert („wenn es auf die Dinge hinschaut“) und steht damit in Verbindung zum Geist (*mind*) als dem „Träger von Subjektivität“ und „Auge“ der Vernunft, die das Selbst in sich trägt. Ein weiterer Kernbeleg findet sich in ders., ST I, 203/172 und der „besondere[n] Deutung“ der Entsprechung von Selbst und Welt, die Tillich mittels des Vernunftbegriffs entwickeln will.

„Der *Rationalismus* versucht, Prinzipien und Normen als selbstevident, universal und notwendig herauszuarbeiten. Seins- und Denkkategorien, Prinzipien des ästhetischen Ausdrucks, Normen für Recht und Gemeinschaft können apriorisch gewonnen werden, d.h. unter Ausschluß von Erfahrung. Die dafür anzuwendende Erkenntnismethode ist *analog der mathematischen*, deren Erkenntnisse entweder unmittelbar evident oder analytisch sind. Nach dieser Auffassung kann das *analytische* Denken Entscheidungen treffen über die *rationale Struktur des Geistes (mind) und der Wirklichkeit*.“⁷⁶

Tillich betrachtet den Rationalismus und dessen „rationale“, das heißt „analytische“ Erkenntnismethode sachlich neutral.⁷⁷ Teilwahrheiten finden sich in allen Erkenntnisformen: der intuitiven, der experimentellen und erfahrungsmäßigen Methode, dem Pragmatismus, dem einenden Erkennen und eben auch dem Rationalismus [ST I, 124/103ff.]. Skeptisch bewertet Tillich allerdings den (von ihm selbst so angenommenen) Anspruch des Rationalismus, in der strukturellen Analyse über eine „sichere[] Methode der Verifizierung“ zu verfügen [ST I, 127/105]. Diesem neutralen bis kritischen Ansatz entspricht es, dass Tillich *selten* seine *eigene* Vernunftkonzeption als „rational“ oder dem „Rationalismus“ zugehörig charakterisiert.⁷⁸

*Vor diesem komplexen Hintergrund erstaunt nun die ganz selbstverständliche Rede von der „rationalen (rational) Struktur des Geistes (mind)“ in Tillichs vierter Vernunftdefinition [ST I, 94/77]. Um diesem eigentümlichen Phänomen auf die Spur zu kommen, lohnt sich der erneute Blick auf den Geist (mind) als dem intellektuellen Lebenszentrum, dessen Strukturgefüge ja durch die Vernunft des Subjekts rational analysiert werden soll. Wir orientieren uns im Folgenden an Thomas Leinkaufs Studie *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*. Im Speziellen betrachten wir Leinkaufs Untersuchung der „epistemische[n] Funktion der ‚mens‘“:*

„[Cusanus] sagt, wie wir heute wissen können [...]: ‚Ich vermute, daß man Geist vom Ausdruck ‚Messen‘ her benennt‘[.] [D]ieser im Deutschen zunächst befremdende Satz[,] wird in seiner lateinischen Urform sofort klar: ‚*mentem quidem a mensurando dici conicio*‘. Cusanus setzt mit dieser Vermutung eine starke These an, die behauptet: *Geist-Sein bzw. als Geist tätig sein ist identisch mit Messen*, d.h., wenn man wiederum auf das reflektiert, was im Vorgang des Messens geschieht: es ist identisch mit einem Maß-gebenden Akt der Begrenzung und Präzisierung. An der Stelle in *De mente* lautet daher auch der vorangehende Satz: es ist der Geist (mens), ‚aus dem die Grenze und das Maß aller Dinge kommen‘ (ex qua omnium rerum terminus et mensura) [...]. [D]er Mensch ‚bemißt‘ den Begriffen ihr begriffliches Sein, indem er sie (er)denkt (*ratio*)“.⁷⁹

⁷⁶ Ders., ST I, 125/104. Hervorhebung TR. In diesem Text bringt Tillich den Leitbegriff der „rationale[n] Struktur des Geistes“ an. Wir konzentrieren uns daher auf die Interpretation dieser einen Textstelle, da sie aussagekräftig ist, auch wenn das Stellenregister weitere Belege für „Rationalismus“ und „Rationalität“ angibt [510].

⁷⁷ Tillich ordnet die rationale, analytische Erkenntnismethode der Mathematik zu, das heißt der Anthropology [S. 25, Kapitel 2]. „Reine Rationalität“ hat, so Tillich, keine schöpferische Kraft und ist nicht anwendungsbezogen.

⁷⁸ Eine Ausnahme stellt ders., ST I, 126/105 dar. Tillich diskutiert hier das „einende Erkennen“.

⁷⁹ T. Leinkauf, *Cusanus*, 50f. Textkorrektur TR. Im Vorausgehenden 50. Hervorhebung TR. P. Tillich, ST III, 23/13: Für Tillich stellt Cusanus' Formel der „coincidentia oppositorum“ die philosophische Entsprechung zu Luthers Prinzip der Rechtfertigung des Sünders dar. Weiterführend M. Boss, „*Coincidentia oppositorum* und Rechtfertigung“, *Erbe*, 135-163; R. B. James, „Mystical Identity and Acceptance 'In Spite Of'“, *Erbe*, 164-176.

Die im Zitat für das *intellektuelle Tätigsein des Geistes (mind)* – das „*Bemessen*“ der Wirklichkeit im Denken – erarbeiteten Einsichten lassen sich, *drittens*, auf Tillichs Beschreibung des rational-analytischen Vernunftdenkens anwenden [ST I, 125/104]. Tillich veranschlagt in der vierten Vernunftdefinition eine „rationale“ Innenstruktur der Substanz des Geistes (*mind*) [ST I, 94/77]. Da er die rationalistische Erkenntnismethode der Mathematik zuordnet [S. 197], kann man sich die Geistsubstanz (*mind*) in ihrer Struktur wohl am ehesten als eine geometrisch organisierte Raumstruktur vorstellen, deren innere Grundstruktur die Ellipse ist.⁸⁰

Der Geist (*mind*) „bemisst“, analysiert und gestaltet, sich selbst im Akt des Denkens. Er „bemisst“, strukturiert und ergreift (*grasp*), seine Wirklichkeit, die ihm gegenüber steht und er somit in seine eigene Wirklichkeit inkorporiert [ST I, 94/77]. Der Geist (*mind*) verwirklicht auf diese „rationale“ Weise die ihm durch den „Charakter“ vorgegebene und eingeprägte Seinsstruktur, indem er, das intellektuelle Lebenszentrum der Person, sie in konkrete lebendige Erkenntnis verarbeitet („*mentem quidem a mensurando dici conicio*“).⁸¹ Als „Geist (*mind*) tätig sein“ und „rational denken“ sind für Tillich folglich epistemologisch und, was hier das Gleiche ist, anthropologisch deckungsgleich. Doch anders als in der oben zitierten Textpassage zur „Verifizierung“ [S. 197] bewertet Tillich in der vierten Vernunftdefinition diese Entsprechung nicht. Er stellt stattdessen definitorisch das Faktum heraus: *Etwas rational zu denken bedeutet, dass der Geist (mind) der Wirklichkeit seiner selbst, die es zu erkennen gilt, im Erkennen ihr Sein „bemisst“ und deshalb „mens“ ist. Der Geist (mind) analysiert und strukturiert, das heißt „bemisst“ (metior), die von ihm zu erkennende Wirklichkeit. Er erdenkt und ergreift (grasp) sie in genau diesem denkenden Selbstvollzug („ratiocinatio“).*

Viertens: Was folgt aus dem Gesagten für Tillichs Konzeption der ontologischen Vernunft in den fünf Definitionen? Da wir das Verständnis der Person als erkennendem Subjekt im Folgenden gesondert betrachten werden [S. 200], können wir uns hier auf die Aspekte beschränken, die sich zum derzeitigen Zeitpunkt im Rahmen von Tillichs persona-Konzeption aussagen lassen. Wir hatten vorausgehend die Vernunft als das Organon, als das rationale Gestaltungsorgan der Person als erkennendem Subjekt bezeichnet [ST I, 66/53]. Diese funktionale Bestimmung bestätigt sich auch an dieser Stelle für die subjektive und die objektive Vernunft, für das rationale Tätigsein des logos, des Wortes, „das die Wirklichkeit ergreift (*grasps*) und umgestaltet [und] dies nur tun kann, weil die Wirklichkeit selber den Charakter des logos (*logos character*) hat“ [ST I, 92/75]. *In Tillichs fünffacher Definition ist die Vernunft das ausführende Organon, das „Messwerkzeug“, des rational denkenden Geistes (mind)*

⁸⁰ Tillich gebraucht geometrische Figuren, um Grundbegriffe zu konfigurieren, z.B. den Kreis, die Ellipse oder das Dimensionenmodell: P. Tillich, „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ (1961), *GW IV*, 122.

⁸¹ N. Leinkauf, *Cusanus*, 51, im Folgenden ebenfalls 51.

in der Person als erkennendem Subjekt. Als ein derartiges Organon ist die ontologische Vernunft Urheber, Wirkmedium und Gestaltungsgegenstand ihrer selbst und damit des Geistes (*mind*), den sie strukturiert und der die Vernunft in sich trägt (*bearer*) [ST I, -/172].⁸²

Zusammenfassend festzuhalten gilt es für das Verständnis der ontologischen Vernunft, die das Definiens des Geistes (mind) ist, das Folgende: Die Vernunft übt eine „rationale“, das heißt „kontrollierende Funktion über [die] Normen und Ziele“ des Vernunfthandelns des Subjekts aus [ST I, 89/73]. *Sie arbeitet primär ergebnis- und zielorientiert und ist in dieser Hinsicht zugleich Urheber und Gegenstand ihrer selbst.*⁸³ So verbindet sie den subjektiven mit dem objektiven Funktionsbereich, den rational strukturierten Geist (*mind*) mit der rational strukturierten Wirklichkeit, zu einer in sich weitgehend homogen strukturierten Entität. Indem die Vernunft die Normen und Ziele ihres Handelns bemisst und kontrolliert, soll sie verhindern, dass „nicht-erkenntnismäßige“ Bereiche in der Existenz aufkeimen, welche „in die Belanglosigkeit bloßer Subjektivität“ abgleiten und ein „irrationales Eigenleben“ führen [ibid.].

Erst in zweiter Linie arbeitet die ontologische Vernunft auch beziehungs- und prozessorientiert. „Während die Vernunft im Sinne des *logos* das Ziel aufzeigt und erst in zweiter Linie die Mittel, zeigt die Vernunft im technischen Sinn die Mittel auf.“ [ibid.]. *Das gestalterische und schöpferische Erkennen als Wirkmedium ist dem streng rationalen Handeln der ontologischen Vernunft untergeordnet.* Sie weist diese Funktion der technischen Vernunft zu, die jedoch insgesamt der Anthropologie zuzurechnen ist. So dominiert die Funktionsbestimmung der Vernunft als Urheber und Gegenstand ihrer selbst und damit als Kontrollinstanz über rationales Erkenntnishandeln und Personsein im Allgemeinen, unter die das technische Erkenntnishandeln kritiklos subsumiert wird, auch an dieser Stelle die Anthropologie.

Aus diesem Befund erhellt sich nun auch, warum Tillichs *fünfte* Vernunftdefinition aus „Die Vernunft in der Existenz“ im Grunde so wenig in das in der Fünffachdefinition dargestellte Vernunftgeschehen integriert ist. Tillichs fünfte Definition der Vernunft lautet:

„Die Vernunft (*Reason as*) als Struktur des Geistes (*mind*) und der Wirklichkeit ist aktuell (*actual*) in den Prozessen des Seins, der Existenz und des Lebens. Das Sein ist endlich, die Existenz ist gespalten[,] und das Leben ist zweideutig. Die aktuelle Vernunft (*Actual reason*) hat teil an diesen Merkmalen der Wirklichkeit.“⁸⁴

In der fünften Vernunftdefinition löst Tillich die starre Verhältnisbestimmung von Vernunft und Geist (*mind*) auf zugunsten einer stärker anwendungsbezogenen und theologisch reflektierten Sichtweise. Diese gilt es im vorliegenden Kapitel aufzugreifen und zu entfalten [S.

⁸² Im Anschluss an P. Tillich, *ST I*, -/172 ist der Geist (*mind*) der „bearer of subjective reason“, S. 186 in diesem Kapitel. Vgl. Tillichs Kategorisierung des Vernunftbegriffs in ders., *ST I*, 92/75. Zur Dreifachkonstitution der Vernunft als Urheber, Wirkmedium und Gestaltungsgegenstand: H. Schnädelbach, „Einleitung“, *Rationalität*, 8.

⁸³ Tillich arbeitet die Mediumsfunktion der Vernunft nicht differenziert heraus, sie bleibt im Hintergrund.

⁸⁴ P. Tillich, *ST I*, 99/81. Korrektur des Zitats TR. Vgl. im Vorausgehenden S. 189.

213]. Die Grundstruktur der ersten vier Definitionen ist in ihr enthalten („Die Vernunft als Struktur des Geistes (*mind*) und der Wirklichkeit ...“), wird aber weitergeführt in die Aktualität des Seins, der Existenz und des Lebens („ist aktuell in den Prozessen ...“), auch wenn diese Prozesse im Konkreten noch unausgeführt bleiben. Auch den Vernunftbegriff selbst untergliedert Tillich nicht mehr in subjektive und objektive Funktionsbereiche, welche es sodann notdürftig durch ein rationales Vermittlungsprinzip, das anthropologische Prinzip der Einheit, zusammenzuhalten gälte. Im Zentrum steht vielmehr *die Vernunft (Reason as)* gleichsam als terminus technicus, welcher für „aktuelle“, das heißt „angewandte“ Vernunft (*Actual reason*) steht – ein Begriff, der den ersten vier Vernunftdefinitionen fremd ist. Die angewandte Vernunft überschreitet den engen epistemologischen und ontologischen Rahmen der ersten vier rationalistischen Vernunftdefinitionen. Sie antizipiert das schöpferische Wirken der Vernunft in vieldimensionalen Lebensprozessen und in der lebendigen Person [ST III, 79/63f.].

e. Vernunft, Geist (mind) und Mensch als in der Grundstruktur des erkennenden Subjekts verwechselbare Gegenstände: Die Problemstellung

Die Konzeption der „persona“ erarbeiten wir anhand der drei von Tillich eingebrachten Grundformen des Personseins: *Erstens* ist der Mensch Person als *Individuum* [S. 161ff.]. Die Individualität der Person bezeichnet ihre abstrakte Freiheit, Singularität und geistige Rechtsmündigkeit im Verhältnis zur Gemeinschaft. Personsein, Individualität und Gemeinschaft stehen daher im grundlegenden Verweisungszusammenhang. Ihnen liegen die ontologischen Kategorien der „Einheit und Mannigfaltigkeit“ zugrunde [ST I, 196/166] und leiten in die vieldimensionale Einheit des Lebens über. Dabei stellt die „persona“ das Nomen dignitatis des *Individuums* dar, das Person ist [ST I, 207/175]. Weder das in sich zentrierte Selbst noch das erkennende Subjekt stehen primär unter dem Schutz und vor dem Anspruch des Personseins als „persona“. Es ist das Individuum, das auf lebendiges Personsein ausgerichtet ist.

Zweitens versteht Tillich Personsein im Sinne des *in sich zentrierten Selbstseins* [S. 174ff.]. Hierbei handelt es sich um die Weiterführung und gleichzeitige Zuspitzung der ersten Grundform auf einen abstrakten inneren Seinskern der Person, auf das Selbst als ihrem Identitätszentrum. Um das Selbstsein der Person zu ermitteln, bedient sich Tillich der Introspektion, der methodischen Innenschau, die ihm das Dasein der individuellen Person als in sich selbst zentriertem Selbst verstehen hilft [ST I, 195/165]. Mit ihrem Dasein steht sie jenseits alles empirisch Erkenn- und Erfahrbaren im Gegenüber zur Welt des Seienden [ST I, 199/168f.]. Während die erste Grundform des Personseins religiöse und soziale Gestaltungsimpulse, die

der Anthropology zugehören, zumindest punktuell aufnimmt, bringt die zweite Grundform die Doctrine of Man und das anthropologische Prinzip der Einheit formal zum Ausdruck.

Die *dritte* Grundform des Personseins, welche das Thema des vorliegenden Abschnitts ist, führt die Doctrine of Man weiter aus und verallgemeinert das anthropologische Prinzip der Einheit weiter. *Es handelt sich um die Grundform des sich selbst rational erkennenden Subjekts* [S. 194ff.]. *Im erkennenden Subjekt gleichen sich Vernunft, Geist (mind) und Mensch einander an und erscheinen als quasi-identische Strukturgrößen: Die persona-Konzeption der Doctrine of Man wird rationalistisch und damit Tillichs Begriff der Vernunft „Cartesianisch“.*

„In der klassischen Beschreibung der Art und Weise, wie die subjektive und die objektive *Vernunft* – die rationale Struktur des *Geistes (mind)* und die rationale Struktur der Wirklichkeit – aufeinander bezogen sind, finden sich vier Haupttypen [...].

Auf beiden Seiten der *Vernunft*, der des Ergreifens (*grasping*) und der des Umgestaltens (*shaping*), wird eine fundamentale Polarität sichtbar [...].

Der Theologe braucht über den Wahrheitsgehalt dieser vier Typen keine Entscheidung zu treffen. Hingegen muß er, wenn er den *Vernunftbegriff* gebraucht, ihre gemeinsamen Voraussetzungen beachten. Indirekt haben die Theologen das immer getan. Sie haben von der Schöpfung durch den *logos* gesprochen oder von der geistigen Gegenwart Gottes in allem Wirklichen. Sie haben den *Menschen (man)* wegen seiner vernünftigen Struktur (*rational structure*) das Ebenbild Gottes genannt und haben ihm die Aufgabe gestellt, die Welt zu ergreifen (*grasping*) und umzugestalten (*shaping*).“⁸⁵

Wie bereits die ersten vier Vernunftdefinitionen Tillichs [S. 188] entnehmen wir das Zitat dem Paragraphen „Die Struktur der Vernunft“ [ST I, 87/71]. Der Text behandelt drei Erkenntnisgegenstände – Vernunft, Geist (*mind*), Mensch – unter formalen Gesichtspunkten („vier Haupttypen“; „fundamentale Polarität“) [ST I, 92/75; 93/77]. Die formale Herangehensweise bewirkt, dass alle drei Strukturgrößen als quasi-identische Entitäten ins Blickfeld treten. Spezifische anthropologische Inhalte spielen keine Rolle. Auch das Entdecken von Details struktureller Art, die die systematisch-konstruktive Form der Theologie verlebendigen, sie verfeinern und verändern könnten, scheint weitgehend erschöpft zu sein [ST III, 14/4]. *Das Resultat ist, dass Vernunft, Geist (mind) und Mensch als gegeneinander verwechselbare Erkenntnisgegenstände ins Zentrum der persona-Konzeption der Doctrine of Man treten.*

Deutlich wird dieser Tatbestand eigentümlicherweise am Einsatz der *Handlungsverben* in dem zitierten Text. Gerade dann, wenn die Vernunft, der Geist (*mind*) und damit der Mensch in die Existenz eintreten und somit „in der komplexen und dynamischen Einheit [...], die ‚Leben‘ genannt wird“, erscheinen [ST I, 81/67], erstarren sie in der Vielgestaltigkeit und Lebendigkeit, die sie in sich tragen. Tillich führt zwei bereits vertraute Handlungsverben an: ergreifen (*grasping*) und umgestalten [S. 181ff.]. Weitere Handlungsverben werden nicht genannt. Aufschlussreich für unseren Zusammenhang ist nun folgende Beobachtung: *Beide*

⁸⁵ Ders., ST I, 92/75; 93/77; 92/76f. Hervorhebung TR. Ders., ST I, 92/76f. leitet zur Person als Subjekt über.

Handlungsverben, das Ergreifen und das Umgestalten, verwendet Tillich sowohl für die Vernunft [ST I, 93/77] als auch für den Menschen als dem Ebenbild Gottes [ST I, 93/ 76]. Nehmen wir noch die vier ersten Vernunftdefinitionen hinzu [S. 188f.], bezieht sich das Ergreifen und Umgestalten zusätzlich auch auf den menschlichen Geist (mind) [ST I, 88/72ff.].

Was verbindet Vernunft, Geist (*mind*) und Mensch? Es ist, so Tillich, die Tatsache, dass sie die Wirklichkeit ergreifen (*grasping*) und umgestalten. Was aber unterscheidet sie? – Hier fällt die Antwort schwer und ist im Grunde unmöglich. Der Mensch als erkennendes Subjekt und Ebenbild Gottes ist, wie Tillich hervorhebt, ein rational strukturiertes (*rational structure*) Vernunftwesen [ST I, 92/76]. Er ist der sog. Träger [S. 181ff.] einer Vernunft und damit einer rationalen Schaffenskraft, die die Züge des Tautologischen aufweist. Im Menschen als erkennendem Subjekt werden Definiens und Definiendum – Vernunft, Geist (*mind*) und rationaler Handlungsträger – in *eins* homogenisiert. Sie sind nicht identisch, gleichwohl aber so ununterscheidbar, dass Einzelheiten formaler und inhaltlicher Art zur Verlebendigung der Person als erkennendem Subjekt – selbst durch visuelle Metaphern – nichts austragen.⁸⁶

Gestützt wird dieser Befund, *die Verwechselbarkeit von Vernunft, dem Geist (mind) als dem Vernunftorgan und dem Menschen als dem Vernunftträger (bearer)*, durch Tillichs Festschreibung einer so genannten „*rationalen Struktur*“ in besagten Erkenntnisgegenständen. Er stellt fest, dass sowohl die Vernunft [ST I, 94/77] als auch der Geist (*mind*) [ST I, 92/75] und der Mensch [ST I, 92/76f.] mit einer „*rationale[n]*“ respektive „*vernünftigen Struktur (rational structure)*“ ausgestattet sind [ST I, 92/75ff.]. Was den Menschen betrifft, verdankt sich seine Ebenbildlichkeit gegenüber Gott wie auch seine Verantwortung in der Welt eben dieser „*rationale[n] Struktur*“ [ST I, 92/76f.]. Die statische Aneinanderreihung von Vernunft, Geist (*mind*), und Mensch in dem Zitat [S. 201], die alle über ein und dieselbe, nicht weiter spezifizierte „*rationale Struktur*“ verfügen, bestätigt somit, was sich bereits in der Fünffachdefinition der Vernunft abzeichnete: *Der hier entwickelte Vernunftbegriff hat wenig Differenzierungspotential aufzuweisen. Der Druck zur Homogenisierung der verschiedenartigen Erkenntnisbereiche beherrscht Tillichs rationalistisches Verständnis des erkennenden Subjekts.*

Unsere Rückblende auf Tillichs Begriff der ontologischen Vernunft und damit auf die Einheit der Person als Individuum, zentriertem Selbst und erkennendem Subjekt nahm ihren Ausgangspunkt in der Frage [S. 186], auf welche Weise die Vernunft Mensch, Welt und Gott im Denken und Handeln des Menschen zusammenhält [ST I, 203/172]. Die Vernunft als Or-

⁸⁶ P. Hefner, „Imago Dei“, *Person*, 88. Hervorhebung TR, vertritt einen visuell-theologischen Gestaltungsansatz: „I start from the straightforward assumption that the image of God refers to that which *portrays* or sets forth God. To say that humans are the image of God means, therefore, that humans are somehow to be a *portrayal* or *representation* of God in the creation. Human beings were created, according to Christian faith, for this purpose.“

ganon zu verstehen [ST I, 66/53], bedeutet für Tillich, eine „besondere Deutung“ der Beziehung von Mensch und Welt in ihrer Ausrichtung auf Gott zu geben. Die Vernunft ist *die* Wirklichkeitserschließende und Wirklichkeitserschaffende Kraft, die im Menschen als erkennendem Subjekt wirkt und ihn in Beziehung zur Welt wie im Gegenüber zu Gott auszeichnet. „Das Denken durchdringt alle geistigen Tätigkeiten des Menschen. Der Mensch wäre ohne Worte, Gedanken, Begriffe kein geistiges Wesen. Dies gilt im besonderen auch in der Religion, der allumfassenden Funktion im geistigen Leben des Menschen“, wie die erste grundsätzliche Beschreibung des Menschen in Tillichs *Systematischer Theologie* lautet [ST I, 23/15].

Betrachten wir vor diesem Hintergrund den hier dargelegten Vernunftbegriff, so können wir festhalten, dass Tillich *im erkennenden Subjekt gleichsam den „Strukturbauplan“ des Personseins exemplarisch festschreibt*. Dieser Strukturbauplan durchzieht seine gesamte persona-Konzeption in Epistemologie und Ontologie. *Manifest und damit greifbar wird er in der dritten Grundform des Personseins: als rationale Struktur in der Erkenntnistheorie [ST I, 92/75ff.], als ontologische Grundstruktur (basic structure) in der Seinslehre [ST I, 195/165].*⁸⁷ Das Subjekt ist der Träger (*possesses*) dieser Grundstruktur (*basic structure*) [ST I, 201/170]. Tillich misst beiden „Grundstrukturen“ einen hohen Stellenwert für menschliche Erkenntnis und damit für die Existenz des Menschen in der Welt und vor Gott zu. Der Mensch als rational strukturiertes Subjekt ist sich seiner Grundstruktur bewusst, welche ihn die Welt analysieren, ordnen und erkennen lässt. Sie ermöglicht ihm, die „ontologische[] Frage, welche die Frage nach Gott ist“, aus seiner Existenz heraus zu stellen [ST I, 194/164]. Er kann Antworten finden, die in abstrakter Weise Gottes Gottsein zum Ausdruck bringen [ST I, 203/172].

II. „Aber die Struktur der Vernunft ist nur ein Element in der Dynamik des Lebens und in den Funktionen des Geistes“: Tillichs Transformation der Cartesianischen Vernunft durch das dynamische Wirken des Geistes als „spirit“

Wie vorausgehend dargelegt, strebt Tillich in seinem Verständnis der ontologischen Vernunft eine „besondere Deutung“ der Beziehung von Mensch, Welt und Gott an [S. 186]. Entspricht sein Selbstanspruch dem Resultat der von ihm in den vorausgehend erörterten Texten geleis-

⁸⁷ Tillichs Begriff, um diesen „Strukturbauplan“ zu bezeichnen, ist „Grundstruktur“ bzw. „basis“. Er verwendet ihn explizit ab P. Tillich, *ST I*, 193/163. Die Grundstruktur soll Mensch, Welt und Gott zusammenhalten. Der Begriff des Abgrundes (*abysmal nature*) bleibt in Tillichs *Systematischer Theologie theologisch* unterbestimmt. In ders., *ST I*, 75/61 gibt Tillich „Abgrund“ im Anschluss an J. Calvin mit Gottes „Wesenheit“ wieder. Vgl. T. Rösler, „Reconstructing Paul Tillich’s Anthropology“, *Dialog* 45. 1. Spring 2006, 68-71 für die Differenz von „basis“ (Grund) und „ground“ (Grund) in Tillichs Theologie. W. Schübler, E. Sturm, *Tillich*, 52f. verbinden den „Abgrund“ mit dem Begriff des Dämonischen. Aus prozess theologischer Perspektive mit Blick auf Schelling C. Keller, *Face*, 180f. („the pluri-singularity of creation“). Der Abgrund trägt weniger destruktiv-dämonische Züge, sondern ist „the unruly deep“, „the multiplicity of the no/thing“, d.h. eine „erahnte Potentialität“ (*divines the potentiality*). Tillich hätte Kellers relationale Ontologie wohl als *symbolische* Gottesrede akzeptiert.

teten Erkenntnisarbeit? Die Beantwortung der Frage hängt davon ab, was Tillich überhaupt als das „Besondere“ in seiner Interpretation bezeichnet wissen möchte [ST I, 203/171]. Eigentümlicherweise äußert er sich dazu in der ontologischen Analyse des Personbegriffs nicht.

In der Einleitung in den Dritten Band der *Systematischen Theologie* reflektiert Tillich seine systematisch-theologische Erkenntnismethode. Als das *Besondere* derselben benennt er eine *dreigliedrige Interpretationsfolge*, die seiner Arbeitsweise zugrunde liegt. Sie beginnt mit dem „Zwang der formalen Kohärenz“, dem Tillich sich „unterwerfen“ zu müssen meint [S. 80ff.]. Sie geht, *zweitens*, über zu der für ihn „überraschenden Entdeckung“ von bislang verborgenen Beziehungen zwischen den Symbolen und Begriffen. Am wichtigsten ist für Tillich der *dritte* Schritt, die *detailgenaue* Arbeit mit den neu entdeckten und für die *Theologizität* seines Denkens relevanten „*Einzelheiten*“ [ST III, 13/3f.; Hv.TR]. Als Resultat hält Tillich fest: „*Neue* organisierende Prinzipien tauchen auf (*emerges*), und *vernachlässigte* Elemente erlangen zentrale Bedeutung. Die Methode kann *verfeinert* und völlig *verändert* werden, und das alles kann eine neue Konzeption des Ganzen zur Folge haben.“ [ST III, 14/4; Hv.TR].⁸⁸

Im Rückblick auf Tillichs rationalistische persona-Konzeption im Ersten Band der *Systematischen Theologie* verdeutlicht die detaillierte Darlegung seiner theologischen Methode im Dritten Band, dass hier noch zahlreiche unausgeschöpfte *theologische* Potentiale vorhanden sind. *Die persona-Konzeption bewegt sich auf der ersten Stufe in der Interpretationsfolge*. Durch „Zwang“ und eine straffe formale Strukturführung hält Tillich die *Einheit* von Vernunft, Geist (*mind*) und Mensch im erkennenden Subjekts zusammen. Er beugt sich dem „[Z]wang“ formaler Kohärenz und ignoriert bewusst die Lebendigkeit im Geistwirken.

1. „In sich vermischte Einheit“ und „konfliktträchtige Differenz“: Zwei Problemanzeigen für die Cartesianische Vernunft in Tillichs Doctrine of Man

a. Abwehr der Verwechslung von struktureller und dynamischer Vernunft

„Wie das *Sein-Selbst*, so verbindet auch die *Vernunft* in unauflöslicher Einheit (*unites ... in an indissoluble amalgamation*) dynamische mit statischen Elementen [...]. *Daher besteht das Problem (The problem)* der aktuellen Vernunft nicht nur darin, *Irrtümer und Fehler* beim Ergreifen (*grasping*) und Umgestalten (*shaping*) der Wirklichkeit zu vermeiden, sondern auch darin, die dynamischen Kräfte (*dynamics*) der Vernunft in jedem Akt der subjektiven Vernunft wirksam werden zu lassen und in jeder Schöpfung (*moment*) der objektiven Vernunft wiederzufinden. Die *Gefahr* dieser Situation ist die, daß die Dynamik der schöpferischen Vernunft (*rational creativity*) mit den Verzerrungen der Vernunft in der Existenz *verwechselt wird (may be confused)* [...]. Daher kann es vorkommen, daß der Geist (*mind*) etwas als ein statisches Element

⁸⁸ Der direkte Kontext der Einleitung ist Tillichs Auseinandersetzung mit K. Hamilton um die Theologizität seines Systems, vgl. S. 60ff. im 2. Kapitel. Tillich sieht sich offenbar veranlasst, Hamiltons „Totalverwerfung“ eine *differenzierte* Entfaltung seiner theologischen Methode entgegenzusetzen.

der Vernunft verteidigt (*defend*), was eine Verzerrung von ihr ist, oder etwas als verzerrt angreift (*attack*), was ein dynamisches Element der Vernunft ist. Die akademische Kunst verteidigt (*defends*) das statische Element der ästhetischen Vernunft, aber manche Formen akademischer Kunst sind Verzerrung dessen, was einst schöpferisch (*creative*) und neu war und was seinerseits in seinen Anfängen als eine Verzerrung früherer akademischer Ideale angegriffen (*attacked*) wurde.⁸⁹

In dem Zitat *problematisiert* Tillich („Daher besteht das Problem ...“) das abstrakte Vernunftthandeln des erkennenden Subjekts, das im *Spannungsfeld* von struktureller und dynamischer, angewandter Vernunft steht: „Die Gefahr [...] ist die, daß die Dynamik der schöpferischen Vernunft mit den Verzerrungen der Vernunft in der Existenz *verwechselt* wird“ [ST I, 95/78; Hv.TR]. Der Text hat eine summarische Funktion in dem Abschnitt „Subjektive und objektive Vernunft“, da er auf die vierte Definition [S. 189] der ontologischen Vernunft folgt [ST I, 94/77]. Als *Ausgangspunkt seiner Kritik* setzt Tillich das anthropologische Prinzip der *Einheit* an („so verbindet (*unites*) auch die Vernunft in unauflöslicher Einheit dynamische mit statischen Elementen“). *Dass Tillich das Einheitsprinzip kritisch erörtert, ist ein erstaunlicher Befund. Ist doch das der Doctrine of Man zugehörige anthropologische Prinzip für ihn weitgehend positiv belegt* [S. 33]. *Jetzt hingegen steht die „Einheit“ auf dem Prüfstein der Kritik.*

Tillich warnt davor, strukturelle und dynamische Vernunft im Personverständnis beim Gebrauch der Vernunft zu „verwechseln“ (*may be confused*) [ST I, 95/78]. Die Warnung vor Verwechslung im rationalen Erkenntnishandeln findet sich an drei Belegstellen im Ersten Teil der *Systematischen Theologie*, wobei Tillich den „Kampfbegriff“ [S. 62] der Verwechslung (*confusion; confuse*) jeweils explizit verwendet. Dabei fällt in dem Zitat auf, *dass Tillich das qua „Verwechslung“ problematisierte Vernunftthandeln am deutlichsten gegen seine eigene persona-Konzeption wendet*. So führt er das als problematisch erachtete Einheitsprinzip nicht nur gegenüber Ästhetik und Sozialwissenschaft, auf die er im Dritten Band weiterführend rekurriert, in allgemeiner Weise an [ST III, 78/62]. Vielmehr entspringt Tillichs *selbstkritische* Sichtweise unmittelbar der *Doctrine of Man* in ihrer aktuellen *theologischen* Gestalt [S. 85].

So ist dem Zitat nach das Prinzip der Einheit im Sein Gottes, der das Sein-Selbst ist [ST I, 273/235], verankert: „Wie das Sein-Selbst, so verbindet auch die Vernunft in unauflöslicher Einheit (*unites ... in an indissoluble amalgamation*) dynamische mit statischen Elementen“, wie der Eingangssatz lautet [ST I, 95/78]. *Mit der Benennung Gottes als dem „Sein-Selbst“ bezieht Tillich jedoch niemals nur auf andere Theologien, sondern vor allem auf sein eigenes systematisch-theologisches Denken.*⁹⁰ Der Sache nach wendet somit der Ein-

⁸⁹ P. Tillich, ST I, 95/78. Hervorhebung TR. Das Zitat in der Überschrift entstammt ders., ST III, 79/63.

⁹⁰ Ders., ST I, 273/235 zur Eröffnung des Teils „Gott und Welt“ in der Gotteslehre: „Das Sein Gottes ist das Sein-Selbst [...]. Manche Irrtümer in der Lehre von Gott und manche Schwächen der Apologetik hätten vermieden werden können, wenn Gott zuerst als das Sein-Selbst oder als Grund des Seins verstanden worden wäre.“

gangssatz die auf Gott angewandte Einheitskonzeption gegen Tillichs rationalistische Doctrine of Man und deren theologischen Anwendungsbereich zurück („Vernunft in unauflöslicher Einheit ...“). Folgerichtig schließt es mit dem konsekutiv überleitenden „Daher“ und dem Markieren der Problemstellung („das Problem“) direkt an die in der Doctrine of Man vorausgesetzte Einheitskonzeption an („Daher besteht das Problem der aktuellen Vernunft“). In dem Verbindungssatz zwischen dem Eingangs- und dem Folgesatz des Zitats lokalisiert Tillich das Problem der „Verwechslung“ sodann unmittelbar im erkennenden Subjekt: „Das [die im Sein-Selbst und der menschlichen Person vorausgesetzte Einheit] gilt nicht nur für die subjektive, sondern auch für die objektive Vernunft.“ [*ibid.*]. Der Satz hält dies in unspezifischer Weise fest und gilt folgerichtig auch für Tillichs *eigene* Subjektkonzeption in der Doctrine of Man.

Doch was genau ist hier problematisch an dem anthropologischen Einheitsprinzip? Auffällig ist in dem Zitat, dass Tillich das Einheitsprinzip vage und missverständlich darlegt. Augenscheinlich ist das besonders im Englischen. Hier vermerkt er, dass das Einheitsprinzip in Form einer „indissoluble amalgamation“ strukturelle und dynamische Vernunftelemente zur Einheit verbindet. Der Begriff der „Amalgamation“ bedeutet neben „Vereinigung“ auch „Vermischung“. Das Produkt dieser Vermischung – die Einheit (*unites*) – ist die Summe von Aspekten, die im Einzelnen nicht mehr identifizierbar und damit unterscheidbar sind. Einheit im Sinne der Amalgamation ist somit das Konglomerat chaotisch vermischter Aspekte. Dementsprechend lässt sich das „Wagnis“ respektive „Risiko“ der Vermischung von Vernunftelementen, das die Doctrine of Man dem Zitat zufolge einzugehen hat [S. 204], so erklären, dass strukturelle und dynamische Vernunft so eng verbunden und mit- und ineinander vermischt sind, dass sich ihre konstitutiven Elemente nicht mehr unterscheiden und also ausdeuten und gebrauchen lassen. Als Folge dessen kann es geschehen, dass ein Mensch fälschlicherweise statische Elemente in seinem ästhetischen Vernunfthandeln als kreative Schöpfung und Innovation anpreist. Doch auch andere Formen der Verwechslung von struktureller und dynamischer Vernunft sind möglich („Daher kann es vorkommen ...“). Der vagen und missverständlichen Konstitution des Einheitsprinzips entsprechend, die Tillichs gesamte Doctrine of Man durchzieht, bleibt seine Kritik allgemein und unverbindlich.⁹¹ Selbstkritik in weitreichender konstruktiver Form am Rationalismus der Doctrine of Man ist hier noch nicht erkennbar.

Tillichs Selbstkritik im Ersten Band der Systematischen Theologie bleibt schwach, weil er noch zu sehr auf René Descartes als Antipoden fixiert ist, anstatt ihn als Gesprächspartner kritisch ernst zu nehmen. „Heute, besonders unter dem Einfluß der großen englischen Empi-

⁹¹ Vgl. entsprechend Kapitel 1, S. 29-38 zur anthropologischen Systematik der Doctrine of Man. Eine einfacher gehaltene Systematik bringt auch ein einfacher gehaltenes Problembewusstsein hervor. Ein für Differenzen sensibles Denken, wie Tillich es in ders., *ST III*, 79/63f. entwickelt, kann komplexere Lösungswege darbieten.

risten, wird das, was real ist, als objektives Sein bezeichnet, während das, was im Geist (*mind*) ist, als subjektives Sein bezeichnet wird. *Wir müssen der heutigen Terminologie folgen, aber wir müssen über sie hinausgehen.*“ [ST I, 203/172; Hv.TR]. Tillich stehen die „großen englischen Empiristen“ in der Auseinandersetzung um die Personkonzeption vor Augen. Dabei benennt er dreimal allein in den Paragraphen direkt vor und nach dem Zitat namentlich oder begrifflich René Descartes als den „Begründer des modernen Rationalismus“ [ST I, 200/ 169; 202/171; 239/205]. *Tillichs scharfe namentliche und begriffliche – „cartesianische“ – Abgrenzung unterstreicht sein unmittelbares Fixiertsein auf das „Feindbild Descartes“:*

„Descartes versuchte verzweifelt und ohne Erfolg, die leere *cogitatio* des reinen Ichs mit der mechanischen Bewegung toter Körper zu vereinen (*reunite*). Wenn immer die Selbst-Welt-Korrelation zerschnitten ist, ist eine Wiedervereinigung (*reunion*) unmöglich. Andererseits: Wird die Grundstruktur der Selbst-Welt-Bezogenheit (*self-world-relatedness*) bejaht, ist es möglich zu zeigen, wie diese Struktur aus dem Blickfeld des Erkennenden verschwinden kann infolge der Subjekt-Objekt-Struktur der Vernunft, die in der Selbst-Welt-Korrelation wurzelt und aus ihr herauswächst.“⁹²

Tillich arbeitet mit starken Übertreibungen („Descartes versuchte verzweifelt und ohne Erfolg ...“). Er wendet sich Descartes mit einer Anfrage und Problemstellung direkt zu, die ihn offenbar sehr beschäftigt, da sie ins Zentrum seiner eigenen Lehre vom Menschen trifft [ST I, 95/78]: der Frage nach der *Einheit* (*reunite; reunion*) der Person in ihrem Vernunftthandeln.⁹³ Tillichs kurze Abhandlung bleibt plakativ: In Descartes' rationalistischer Anthropologie besteht die Einheit zwischen Geist (*mind*) und Wirklichkeit versuchsweise und nur scheinbar. Sie bleibt, so Tillich, oberflächlich-intellektualistisch, denn sie erkennt die gemäß der „ontologischen Grundstruktur“ (*basic structure*) koordinierte Vernunft im erkennenden Subjekt nicht an [ST I, 202/171]. Die vernunftbewegte Einheit bleibt folgerichtig sekundär gegenüber dem Wirken des Intellekts in der Person, der sog. „leere[n] *cogitatio* des reinen Ichs“. Sie ist ein Ringen um „Wiedervereinigung“ (*reunite; reunion*), wie es die englische Fassung des Zitats betont („re-“). Die Einheit folgt der Unterteilung der in Geist (*mind*) und Außenwelt zertrennten Person nach. Sie ist ihr nicht wesentlich, sondern ist sekundärer Art [ST I, 202/171].

Auch wenn Tillich die Einsicht, dass in einer abstrakt ontologischen Einheitskonzeption strukturelle und dynamische Vernunft zu verwechselbaren Entitäten werden, noch nicht explizit selbstkritisch anwendet, ist doch klar geworden, dass er sich auf das anthropologische Einheitsprinzip nun nicht mehr unkritisch beziehen kann. Das Einheitsprinzip ist zur Problemanzeige für Tillichs Cartesianismus in der Doctrine of Man geworden [S. 96].

⁹² Ders., ST I, 202/171. Descartes als „Feindbild“ zu sehen, ist eine verbreitete Haltung: D. Perler, *Descartes*, 256: „In der gegenwärtigen philosophischen Debatte scheint Descartes kaum eine positive Rolle zu spielen.“ Dabei erschöpft sich die Debatte bisweilen in der Ablehnung, ohne einen eigenen Neuansatz darzulegen.

⁹³ D. Perler, *a.a.O.*, 209: „Das Besondere an einer Person besteht [für Descartes] gerade darin, daß sie ein komplexes, aber trotzdem einheitliches Ding ist, das geistige und körperliche Eigenschaften und Fähigkeiten hat.“

b. Geist (mind), Körper und Seele im Widerstreit der Person mit sich selbst

„Das dynamische Element der Vernunft zwingt (*forces*) den Geist (*mind*), dieses Wagnis auf sich zu nehmen [...]. Daher kann es vorkommen, daß der Geist (*mind*) etwas als ein statisches Element der Vernunft verteidigt (*defend*), was eine Verzerrung von ihr ist, oder etwas als verzerrt angreift (*attack*), was ein dynamisches Element der Vernunft ist.“⁹⁴

Durch Gebrauch von Machtinstrumenten wie Kontrolle [*ST I*, 89/73] und Zwang (*forces; defend; attack*) [*ST I*, 95/78] versucht Tillich, die innere Einheit (*unites ... in an indissoluble amalgamation*) der Person trotz sachlicher Widersprüche und gegenläufiger Kräfte sicherzustellen [S. 177; 183]. Der Geist (*mind*) verkörpert das intellektuelle Lebensprinzip der Person. Er ist auf die dynamische, schöpferische Erkenntnisarbeit der Person hin ausgerichtet [S. 186]. Im rational erkennenden Subjekt hingegen „verkümmert“ der Geist (*mind*) zum operationalen, seine intellektuellen Schaffenskräfte denkend „bemessenden“ Steuerungszentrum (*mens*) [S. 197ff.]. Die sog. angewandte Vernunft verarmt zum Organon als dem Messwerkzeug des Geistes (*mind*). Als Intellekt wirkt sie weitgehend beziehungslos neben dem Körper, den sie in der Einheit mit dem Geist (*mind*) unter Kontrolle zu halten sucht [*ST I*, 202/171].

Die *rationalistische Konzeption des Geistes (mind) als intellektuellem Steuerungszentrum (mens) des Subjekts* ist in dem Zitat [S. 204f.] vorausgesetzt [*ST I*, 95/78]. Der Geist (*mind*) steht einerseits als passive („zwingt den Geist (*mind*)“), andererseits als aktive („daß der Geist (*mind*) etwas ... verteidigt ... oder etwas als verzerrt angreift“) Funktionsgröße im Zentrum der Analyse der Einheit der Person (*persona*). Er ist damit einerseits Empfänger von Kontrolle, Gewalt und Zwang (*force*). Andererseits erwidert und generiert der Geist (*mind*) dieselben im Akt des sich-Verteidigens und multipliziert sie durch seine Angriffe auf die „verzerrten“, das heißt von der normativen Grundstruktur (*basic structure*) abweichenden Vernunftschöpfungen seiner selbst. Als „*persona*“ ist die durch den Geist (*mind*) auf die Einheit mit sich selbst „gepolte“ und damit ihr Denken und Tun permanent kontrollieren müßende Person von Zweifel und Existenzängsten umgetrieben. Freude an kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Möglichkeiten und Taten persönlicher Selbstverwirklichung ihres Lebens kennt und empfindet sie kaum. Zwischenmenschliche Begegnung, geistige oder geistliche Erlebnisse, durch die sie überrascht und bereichert werden könnte, stellen sich selten ein.⁹⁵

„Die ontologische Grundstruktur (*basic structure*) kann nicht abgeleitet werden, sie muß akzeptiert werden. Die Frage: ‚Was geht der Dualität von Selbst und Welt, von Subjekt

⁹⁴ P. Tillich, *ST I*, 95/78.

⁹⁵ Im Unterschied zu ders., *ST III*, 13/3. Hervorhebung TR: „[Ü]berraschenderweise wurde für mich die systematische Form ein Instrument, mit dessen Hilfe es *mir* möglich wurde, Beziehungen zwischen Symbolen und Begriffen zu *entdecken*, die mir auf andere Weise verborgen geblieben wären“. In allgemeiner Form und bezogen auf zwischenmenschliche Begegnung ders., *ST I*, 123/102: „[A]ber solche Überraschungen erwarten wir, wenn eine Person das Erkenntnisobjekt ist“. Hier ist der „Eros“ der Begegnung noch eher etwas Planbares.

und Objekt voraus?', ist eine Frage, bei der die Vernunft in ihren eigenen Abgrund (*abyss*) blickt.“ [ST I, 205/ 174]. Dieser Abgrund ist das Nichtsein, der totale Verlust der Subjektivität [ST I, 19/12], der dem Menschen Angst bereitet [ST I, 193/163]. Permanent bedroht ihn das Nichtsein. Permanent gilt es, sich gegen die Bedrohung zu wehren. Das Nichtsein konfrontiert den Menschen mit der Endlichkeit und Vergänglichkeit seiner Existenz, was er besonders körperlich spürt. Die Angst ist ihm Hindernis und Antrieb zugleich, um als Vernunftwesen zu existieren. „Wer den ontologischen Schock, der in dieser Frage [nach dem ‚Warum‘ des Seins] impliziert ist, niemals erfahren hat, der hat auch kein Recht, sich als Philosophen zu bezeichnen“. ⁹⁶ Die Angst vor dem Abgrund des Nichtseins legt Tillich allgemein-ontologisch dar und beleuchtet sie zugleich mit Blick auf die innere Einheit der Person und ihren „Widerhall“ dort:

„Daher besteht das Problem der aktuellen Vernunft nicht nur darin, Irrtümer und Fehler beim Ergreifen (*grasping*) und Umgestalten (*shaping*) der Wirklichkeit zu vermeiden, sondern auch darin, die dynamischen Kräfte der Vernunft in jedem Akt der subjektiven Vernunft wirksam werden zu lassen und in jeder Schöpfung (*moment*) der objektiven Vernunft wiederzufinden. Die Gefahr dieser Situation ist die, daß die Dynamik der schöpferischen Vernunft (*rational creativity*) mit den Verzerrungen der Vernunft in der Existenz verwechselt wird. Das dynamische Element der Vernunft zwingt (*forces*) den Geist (*mind*), dieses Wagnis auf sich zu nehmen.“ ⁹⁷

Neben dem Geist (*mind; mens*) rückt Tillich nunmehr als zweite Funktionsgröße den *Körper* der Person in den Blick. Dies geschieht im Zitat mittels der zwei Handlungsverben des „Ergreifens“ (*grasping*) und „Umgestaltens“ (*shaping*). Dem direkten Wortsinn folgend hatten wir die hiermit bezeichneten Tätigkeiten auf *haptische* Handlungsvorgänge bezogen, ohne diese allerdings anthropologisch auszudeuten, da die untersuchten Zitate zu wenig Material bereitstellten [ST I, 88/72ff.]. Dies verändert sich jedoch im Fortgang des Zitats. Tillich gibt sich nicht mehr mit der rein abstrakten Analyse des Zusammenwirkens von struktureller und dynamischer Vernunft zufrieden. Er benennt zwei konkrete Handlungsfelder:

„Die akademische Kunst verteidigt (*defends*) das statische Element der ästhetischen Vernunft, aber manche Formen akademischer Kunst sind Verzerrung dessen, was einst schöpferisch (*creative*) und neu war und was seinerseits in seinen Anfängen als eine Verzerrung früherer akademischer Ideale angegriffen (*attacked*) wurde. Der soziale Konservatismus ist eine Verzerrung von etwas, das einst Schöpfung (*creation*) war und was, als es sichtbar wurde, als eine Verzerrung früherer konservativer Ideale angegriffen wurde. Diese Gefahren können in keinem Prozess der aktuellen Vernunft vermieden werden, weder im Geistigen (*mind*) noch in der Wirklichkeit.“ ⁹⁸

Die genannten zwei Handlungsfelder, akademische Kunst und das Handeln sozialer Gruppen, ordnet Tillich im Dritten Band der *Systematischen Theologie* der sprachlichen und ästheti-

⁹⁶ W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 36. Das Sein stellt folglich eine wirkmächtige Seinsmacht dar, denn sonst könnte der ontologische Schock nicht im Menschen bewirkt werden.

⁹⁷ P. Tillich, *ST I*, 95/78.

⁹⁸ Ders., *ST I*, 95/78.

schen Funktion der *theoria* einerseits, der technischen und politischen Funktion der *praxis* andererseits innerhalb der Personbildung im „Sich-Schaffen des Lebens“ zu. Er führt aus:

„Das Subjekt versucht, die Kluft [zum Objekt] zu überbrücken – durch Einfangen und Ergreifen (*receiving*) des Objektes in Worte, Begriffe und Bilder. Aber es gelingt ihm nicht (*There is ... grasp*), die Kluft bleibt bestehen, und somit bleibt auch das Subjekt bei sich selbst. Etwas anderes ereignet sich im Sich-Schaffen des Lebens [...]. Bei diesen Funktionen [*theoria* und *praxis*] wird das Objekt nach Begriffen und Bildern verändert (*transformed*), und dieser Vorgang verursacht die Zweideutigkeit des kulturellen Handelns [...]. Die verschiedenen Funktionen der *praxis* gebrauchten Werkzeuge [...], wobei es sich nicht nur um materielle Werkzeuge handelt – nämlich solche Werkzeuge, die in Verbindung mit dem Wort den Menschen ursprünglich von dem Gebundensein an die Umwelt befreit haben –, sondern auch um Mittel für Zwecke, wie sie in der Wirtschaft, Medizin, Verwaltung und Erziehung erstrebt werden.“⁹⁹

Im Zitat genannt sind wiederum die beiden aus der Epistemologie bekannten Handlungsverben [S. 183], „ergreifen“ (*grasp*) sowie „umgestalten“ und „verändern“ (*transformed*), allerdings in differenzierter Weise: Das „pure Ergreifen“ des Objekts bleibt ein vergeblicher Akt, da man in ihm die Distanz zum vorausgesetzten Objekt lediglich überbrückt, *ohne* dass eine *neue* Erkenntnisschöpfung hervorgebracht wird. Wer hingegen sich selbst und das vorausgesetzte Objekt in sprachlicher und ästhetischer Weise, auf technischem oder politischem Wege *verändern* will und sich somit *theoria* und *praxis* zunutze macht, muss sich den *Konflikten* bei der Anwendung der jeweiligen Funktionen aussetzen, kann dann aber auch ein konkretes Ergebnis mit einem *Mehrwert* an theoretischer wie praktischer Erkenntnis hervorbringen, im Bereich künstlerischer Ästhetik oder aber in Medizin und Erziehung [ST III, 72/91f.; 83/66].

Um die alten erstarrten Erkenntnisstrukturen umzugestalten und sie zu gebrauchen, muss die Person in direkter Weise „Hand anlegen“ und in dem Sinn sich selbst und die Menschen um sie herum „körperlich ergreifen“, ohne „übergriffig“ zu werden: mit Hilfe von Werkzeugen materieller wie geistiger Art, die sie zum Zweck der schöpferischen Erkenntnisfindung benutzt und ihren Bedürfnissen entsprechend bearbeitet und verfeinert. Dies kann durch Worte und Begriffe geschehen und also in theoretischer Weise durch den menschlichen Geist (mind). Der Vorgang kann auch materieller und körperlicher Art sein, zum Beispiel in Wirtschaft, Verwaltung, Medizin und Erziehung. Die praxis soll dabei nicht unter die theoria subsumiert werden. Insbesondere expressiv-visuelle Bilder stellen für Tillich kreative, fruchtbare und schöpferische Mittler des Geistes (spirit) dar, die theoria und praxis in spannungsreiche Beziehungen setzen [S. 225]. Sie bringen „verkörperte Metapher[n]“ hervor.¹⁰⁰

⁹⁹ Ders., ST III, 91/72f.; 83/66. Der erstzitierte Abschnitt ist überschrieben mit: „Die Zweideutigkeiten der technischen und personhaften Umgestaltung (*transformation*).“

¹⁰⁰ A. Bieler, L. Schottroff, *Abendmahl*, 190. Hervorhebung TR.

Die theoretische und praktische Weiterführung der Epistemologie in die Pneumatologie hinein steht im Ersten Band noch aus [ST I, 95/78]. Angezeigt ist die Interpretationsrichtung [ST III, 79/63ff.], wie sie Tillich im Dritten Band der *Systematischen Theologie* verwirklichen möchte. Festzuhalten gilt es jedoch für die Epistemologie, dass sie beide Funktionsgrößen, Geist (*mind*) und Körper, zumindest formal zu *unterscheiden* weiß.¹⁰¹ Dass das nicht selbstverständlich ist, bestätigt die von uns anhand der genannten zwei Handlungsverben kritisch offen gelegte Angleichung von Vernunft, Geist (*mind*) und Mensch [S. 204ff.].

Schließlich visiert Tillich in den Zitaten [S. 209] noch eine dritte Funktionsgröße in der Person an: ihre *Seele* [ST I, 95/78]. Ebenso wenig wie beim Körper spricht Tillich von der Seele terminologisch unmittelbar. Er beobachtet vielmehr das Wirken der Seele, ihre dynamischen Kräfte in den theoretischen und praktischen Schöpfungen der Vernunft. So weisen die Texte eine signifikante Häufung von Adverbien und Substantiven der Bewegung auf: „dynamisch“ und „Dynamik“ gebraucht Tillich fünf Mal, „schöpferisch“ zwei Mal, „Akt“ und „wirksam“ jeweils ein Mal. Auch der „Zwang“ (*forces*), dem der Geist (*mind*) ausgesetzt ist und den er daraufhin in Form von Verteidigung (*defend*) und Angriff (*attack*) an seine Umwelt weitergibt, geht von diesem „dynamische[n] Element der Vernunft“ aus [*ibid.*].

Wie aus der Pneumatologie bekannt ist, entdeckt Tillich die Seele als *die* Dimension in der lebendigen Person, die Gefühle, Leidenschaften und, aufschlussreich für unseren Zusammenhang, die „Tugend des *Mutes* [...]“, die ihrerseits die Aristokratie des *Schwertes* charakterisiert“, zum Ausdruck bringt [ST III, 34/23; Hv.TR]. In Verbindung mit dem Schwert, das von der Aristokratie geführt wird, kann die Tugend des *Mutes* als kämpferischer und kriegerischer Kraftakt – und das heißt hier als „Seele“ – gedeutet werden. Der Geist (*mind*), der den Körper durch Kontrolle und Zwang in „Zaum“ zu halten sucht (*mens*) und ihn bekämpft, ist demzufolge durch die mit Gewalt geladenen Kräfte der „Tugend des *Mutes*“ und des *Schwertes* ausgestattet, was hier bedeutet, durch sie „beseelt“ [ST I, 95/78]. Die Angst vor dem Nichtsein und dem Verlust der Subjektivität zu bezwingen, bedeutet somit in diesem Zusammenhang: Die „*dynamisch-kriegerische Seele*“ zwingt sich dem Geist (*mind*) auf und ergreift die Steuerung seines intellektuellen Handelns, um den Körper zu bezwingen. *Während der Geist (mind) das intellektuelle Zentrum der Person darstellt, ist die Seele sein dynamisch-gewaltgeladenes Zentrum. Beide umkleidet der Körper als ihre „äußere Hülle“.*

Geist (*mind*), Seele und Körper stehen *innerlich unverbunden nebeneinander* im Sinne einer „Dreiteilung“ in drei Elemente und Funktionen der Person. *Inwiefern* das „Leben als Geist (*spirit*)“ diese Dreiteilung „transzendieren“ kann, bleibt unausgeführt [ST I, 288/250].

¹⁰¹ So auch R. Descartes: A. N. Whitehead, *Prozeß*, 37.

c. Konfliktträchtige Differenzen in stark selbstbezüglichem Personsein

Wir hatten das anthropologische Prinzip der *Einheit* als die *erste Problemanzeige* für Tillichs Gebrauch der Cartesianischen Vernunft in der *Doctrine of Man* gekennzeichnet [S. 204ff.]. Die *zweite Problemanzeige* für denselben Sachverhalt stellt das *Differenzprinzip* dar. Tillich setzt es als konfliktträchtige Differenz in stark selbstbezüglichem Personsein ein:

„Nach Plato ist die Idee der Verschiedenheit ‚über alle Dinge gebreitet‘ (*the idea of difference is ‚spread over all things‘*) [...]. Nach Leibniz können keine völlig gleichen Dinge existieren, da gerade ihre *Differenzierung (differentiation)* voneinander ihre unabhängige Existenz ermöglicht. In den biblischen Schöpfungsgeschichten schafft Gott *individuelle* Wesen und nicht Universalien [...]. Und da Analogien zu Selbstheit in jedem Seienden vorliegen, so ist *Individualisation* ein Charakter (*characteristics*) alles Seienden. Schon der Ausdruck ‚*Individuum*‘ weist auf die gegenseitige Abhängigkeit von Selbstbezogenheit und Individualisation hin. Ein zentriertes Selbst kann nicht geteilt (*divided*) werden. Es kann zerstört werden (*destroyed*), oder es kann gewisser Teile beraubt (*deprived*) werden, aus denen neue selbstzentrierte Wesen hervorgehen (z.B. Regeneration der Gestalt (*structure*) in einigen niederen Tieren) [...]. Aber in keinem Fall wird das Zentrum selbst geteilt. Das ist so unmöglich wie die Teilung eines *mathematischen Punktes* [...]. *Der Mensch ist nicht nur das völlig (completely) selbstzentrierte Wesen, er ist auch das völlig (completely) individualisierte Wesen.*“¹⁰²

Das Zitat eröffnet den Abschnitt „Individualisation und Partizipation“ und bereitet die Anwendung des Nomen dignitatis der „persona“ auf die Person als Individuum vor [ST I, 207/175]. Dabei setzt Tillich alle drei Grundformen des Personseins – Individuum, Selbst und Subjekt – voraus. Er spitzt sie jedoch auf die erste Grundform zu, auf die Person als Individuum in Polarität zur Partizipation („Aristoteles konnte *individuelles* Seiendes das *telos*, das innere Ziel des Prozesses der Aktualisierung nennen.“). Die Einbringung des Differenzprinzips (*the idea of difference; differentiation*) geht analog mit allen drei Grundformen einher und ist doch in spezieller Weise auf das Individuum als „nicht teilbarem“ Lebewesen (*individerere*) ausgerichtet („Ein zentriertes Selbst kann nicht geteilt werden (*cannot be divided*).“).¹⁰³

Als „stark selbstbezüglich“ kann eine in sich statische, einheitszentrierte Form des Personseins genannt werden [S. 184]. Sie findet sich in der persona-Konzeption der *Doctrine of Man* und stellt eine Problemanzeige für den Gebrauch der „Cartesianischen Vernunft“ dar, weil sie mittels einer abstrakten Ontologie die innere Einheit der „Person hinter der Maske“ erzwingt und ihre Einheit mit der äußeren Gemeinschaft, der „Person vor der Maske“, formal absichern soll [S. 170]. Da Tillich in dem obigen Zitat die drei Grundformen des Personseins auf die Polarität von Individualisation und Partizipation in der ersten Grundform ausrichtet, steht das Verhältnis der Person zu anderen Individuen im Zentrum der Analyse.

¹⁰² P. Tillich, *ST I*, 206/174f. Hervorhebung TR.

¹⁰³ In ders., *ST I*, 268/231, dem Textbeleg für die Einführung des Differenzprinzips in die „Gottesidee“, gebraucht Tillich die Begriffe „Prinzip“ und „Idee“ für die Bezeichnung des Differenzprinzips.

Dieses Verhältnis ist konfliktträchtig. Begegnung findet hier nicht statt. Unterschiedliche in sich und gegeneinander abstakt freie, autonome Individuen treffen aufeinander. Sie alle bangen um den „Status“ (die „persona“) ihrer Individualität in der Gesellschaft.¹⁰⁴ Sie sind bestrebt, ihre Position durch Strategien der „Teilung“ (*divided*) wie gegenseitige Beraubung (*deprived*), Zerstörung (*destroyed*) oder Selbstabschließung zu behaupten. Sie streben danach, als „völlig individualisierte Wesen“ in abstrakter „Beziehung“ zur Welt zu existieren.

Tillich kommentiert und bewertet dieses extreme Individualisierungsstreben nicht.¹⁰⁵ Das anthropologische Prinzip (*idea*) der Differenz führt er unvorbereitet zu Beginn des Textes ein [S. 212]. Die inhaltliche Bestimmung der Differenz bleibt unspezifisch (*spread over all things*) beziehungsweise negativ durch die Konflikte des sich-Beraubens, sich-Zerstörens sowie sich-Zurückziehens und sich-Verschließens gekennzeichnet. Die eingesetzte Metaphorik der äußeren Gewalt und des inneren Zwangs kulminiert in Tillichs Individuumsbegriff: Das Individuum ist *In/dividuum*, da es in seinem Zentrum unteilbar (*individere*) und damit zwar verletzbar und zerstörbar ist, nicht aber in seiner Existenz ausgelöscht werden kann. Obgleich in formalem Kontakt zu anderen Personen und zu sich selbst stehend, existiert das Individuum insgesamt einsam und leblos für sich. Obwohl sich im „Prozess der Aktualisierung“ bewegend, bleibt es in sich weitgehend statisch, einem „mathematischen Punkt[]“ im Koordinatensystem gleich. Das Differenzprinzip steht hier im Konflikt von Struktur und Wirklichkeit der Person, ohne eigene formal-inhaltliche Gestaltungsimpulse zu setzen.

Wir hatten mit Blick auf die dreigliedrige konzentrische Gestaltung von Tillichs Vortrag „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (1965) auf das Differenzprinzip als der inneren lebendigen Gestaltungsmitte seiner Anthropologie verwiesen [S. 158]. Wir stellen nun davon ausgehend Tillichs Lösungsansatz aus dem Dritten Band der *Systematischen Theologie* dar. Dieser baut die Gestaltungslinien des Chicagoer Vortrags metaphorisch-theologisch aus und verbindet sie mit dem Personkonzept der lebendigen Person.

2. Tillichs Korrektur seines Cartesianischen Vernunftgebrauchs in der rationalistischen persona-Konzeption

a. Schlüsseltext aus der Pneumatologie mit drei konstruktiven Wendepunkten

„Aber die Struktur der Vernunft ist nur *ein* Element in der Dynamik des Lebens und in den Funktionen des Geistes (*spirit*): sie ist das statische Element im Sich-Schaffen des Lebens in der Dimension des Geistes (*spirit*). Als *wir* im Teil I (Vernunft und Offenbarung) über die existentiellen Konflikte der Vernunft sprachen, *hätten wir statt des-*

¹⁰⁴ Der Begriff der „persona“ kann mit „Maske, Rolle, Status“ wiedergegeben werden: H. Cancik, „Person I. Zum Begriff“, *RGG* 6⁴, 1120.

¹⁰⁵ T. Rösler, „Reconstructing Paul Tillich’s Anthropology“, *Dialog* 45. 1. Spring 2006, 67.

*sen besser und ausführlicher von den existentiellen Konflikten sprechen sollen, die durch die zweideutige Anwendung rationaler Strukturen im Schaffen des Geistes (spirit) erzeugt werden. Denn Vernunft ist die Struktur von Bewußtsein (mind) und Welt, während Geist (spirit) deren dynamische Aktualisierung in der Person und in der Gemeinschaft ist. Genau gesprochen gibt es in der Vernunft, die selbst Struktur ist, keine Zweideutigkeiten, sondern nur im Geist (spirit), der Leben ist.*¹⁰⁶

Wir kommen zu dem Referenztext, den wir schon mehrfach direkt und indirekt in der Kritik und Konstruktion der theologischen vieldimensionalen Anthropologie angeführt hatten. *Das Zitat bildet das Zentrum unserer Kritik an Tillichs Gebrauch der „Cartesianischen Vernunft“.* Es steht im Dritten Band der *Systematischen Theologie* in „Die Funktionen der Theoria: der kognitive und der ästhetische Akt“ [ST III, 78/62]. *Wie auch in der Verhältnisbestimmung von ontologischer Vernunft und anthropologischem Einheitsprinzip, auf die Tillich im Zitat explizit zurückweist („Als wir im Teil I ...“)* [ST I, 95/78; Hv.TR], *ist die Verwechselbarkeit von struktureller und dynamischer Vernunft im Handeln der Person das hier bestimmende Thema* [S. 96; 200; 204]. Aus der Perspektive und Erfahrung der Vieldimensionalität des Geistwirkens (spirit) heraus kritisiert Tillich seine rationalistische Anwendung der ontologischen Vernunft in der Doctrine of Man als *statisch* bezüglich ihrer Struktur, die das Wirken der Vernunft übermäßig einengt („[D]ie Struktur der Vernunft ... ist das statische Element“). Er bewertet sie als *reduktionistisch*, da sie Leben und Geist in einer vagen, missverständlichen Einheitskonzeption zusammenfasst („Aber die Struktur der Vernunft ist nur *ein* Element in der Dynamik des Lebens und in den Funktionen des Geistes (spirit)“) [ST III, 79/63; Hv.TR].

Dabei besteht ein entscheidender Unterschied zu der kritischen Reflexion in dem erwähnten Abschnitt aus „Vernunft und Offenbarung“ [ST I, 95/78]: *Tillich wendet die Cartesianische Vernunft, den Rationalismus der Doctrine of Man, nun nicht mehr nur indirekt gegen seine eigene Personkonzeption, sondern direkt und explizit.* Das ist ein einzigartiger Vorgang in seiner *Systematischen Theologie*. Tillich markiert den Text als Schlüsseltext („hätten wir statt dessen besser und ausführlicher“; „Genau gesprochen ...“) und sein dynamisches Geistverständnis somit als Wendepunkt in der vieldimensionalen Anthropologie [ST III, 79/63f.].

Tillich bestätigt somit „ex post facto“ die in der rationalistischen Doctrine of Man in unserer „Problemstellung“ kritisch diagnostizierte „Cartesianische Vernunft“. *An drei konstruktiven Wendepunkten führt er seine Selbstkritik aus.* Im Zuge dieser Aufarbeitung werden wir die problematische, da rationalistisch eng geführte, abstrakte Einheitskonzeption der Doctrine of Man durch das dritte anthropologische Prinzip der kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Differenz im Wirken des Geistes (spirit) korrigieren und erweitern.

¹⁰⁶ P. Tillich, ST III, 79/63f. Hervorhebung TR. *Dies ist der Kernbeleg, auf den die Problemstellung unserer Arbeit konzeptionell ausgerichtet ist* [S. 66-101 im 2. Kapitel]. *Tillich diagnostiziert, kritisiert und bearbeitet die Verwechselbarkeit von Doctrine of Man und Anthropology in seiner vieldimensionalen Anthropologie.*

b. Die lebendige Person im Spannungsfeld von Struktur und Performanz

In dem Zitat [S. 213] korrigiert Tillich *zuerst* seine Anwendung des anthropologischen Einheitsprinzips: „Aber die Struktur der Vernunft ist nur *ein* Element in der Dynamik des Lebens und in den Funktionen des Geistes (*spirit*): sie ist das statische Element im Sich-Schaffen des Lebens in der Dimension des Geistes (*spirit*).“ [ST III, 79/63; Hv.TR]. Im Rückblick stellt Tillich kritisch fest: In der persona-Konzeption der Doctrine of Man *verabsolutierte* er das rationale Wirken der Vernunft. Als Organon des Geistes (*mind*) schreibt er ihr eine einheitsstiftende Wirkweise in der Person zu. Die Einheit zu setzen ist notwendig, aber bei weitem nicht hinreichend für das „Sich-Schaffen“ der lebendigen Person als „bearer of the spirit“. Ist die Einheit doch „nur *ein*“, das bedeutet, „nur ein *einendes*“ Prinzip in der Dynamik des Lebens und dem Wirken des Geistes (*spirit*), wie wir Tillichs Selbstkritik zusammenfassen. Sie begründet, ordnet und orientiert menschliches Personsein, gestaltet es aber nicht. Diese Korrektur vorausgesetzt, gemahnt Tillichs Kritik auch zur Gelassenheit: Die statisch angewandte Vernunft stellt tatsächlich, und glücklicherweise, „nur ein (*only one*)“ Element neben anderen dar. Die *Vieldimensionalität* des *Geistwirkens* (*spirit*), die *theoria* und *praxis* sowie *Anthropologie* und *metaphorische Theologie* umfasst, ist offengelegt und kann sich entfalten.

An *zweiter Stelle* wendet sich Tillich der *theologischen* Anwendung des Personbegriffs in seiner *vieldimensionalen Anthropologie* zu: „Als wir im Teil I (Vernunft und Offenbarung) über die existentiellen Konflikte der Vernunft sprachen, hätten wir statt dessen besser und ausführlicher von den existentiellen *Konflikten* sprechen sollen, die durch die *zweideutige Anwendung rationaler Strukturen* im Schaffen des Geistes (*spirit*) erzeugt werden.“ [ibid.]. Gottes Geist (*Spirit*) wirkt „*in der Spannung zwischen*“ struktureller und dynamischer Vernunft.¹⁰⁷ Im „*spannungsgeladenen und spannungsreichen Kraftfeld*“ von Geist (*mind*), Seele und Leib ist er neuschöpferisch in lebendigen Personen und in der Welt tätig. Konflikte, die durch die Anwendung in sich bereits ambivalent eingesetzter Grundstrukturen entstehen, stellen in diesem Spannungs- und Kraftfeld nicht die „*peinliche Ausnahme*“, sondern schlichtweg die Regel dar. Dieses Faktum gilt es zunächst einmal realistisch zu erkennen und zu akzeptieren. Erstarrte, gestaltungshemmende Strukturen und destruktive Differenzen gilt es sodann nach Möglichkeit konstruktiv einzubinden und ihre gestalterischen Potentiale freizulegen.

Wie dies konkret geschehen kann, sucht der dritte Gestaltungsaspekt zu beantworten. Tillich verweist auf den *metaphorisch-theologischen Kontext* der Doctrine of Man: die *visuell-expressive theoria* des „*ästhetische[n] Akt[s]*“ [ST III, 78/62]. „Vielleicht könnte man statt dessen [statt ‚Schönheit‘, die ihre gestalterische Kraft in der Ästhetik verloren hat] von ‚Aus-

¹⁰⁷ Zur grundlegenden Konzeption vgl. Kapitel 2, S. 110ff.: „Tillichs neue theologische Rahmentheorie und die Einführung des Differenzprinzips“ im Anschluss an ders., ST I, 9/-. Zur weiteren Ausführung S. 124-153.

druckskraft’ sprechen (*expressive power or expressiveness*). Das würde den ästhetischen Idealismus oder Naturalismus nicht ausschließen, und es würde auf das *Ziel* der ästhetischen Funktion – *den Ausdruck (to express)* – hinweisen.“ [ST III, 80/64f.; Hv.TR]. *Begriffe wie „Ausdruckskraft“ (expressive power or expressiveness) und „Ausdruck“ (to express) sind performativ. Sie verlebendigen das Wirken des Geistes (spirit) im Vollzug. Lebendiges Personsein in der Kraft des Geistes ist expressiv und gilt es exzentrisch zu verwirklichen.*¹⁰⁸

In der Pneumatologie gelangt Tillich zur konstruktiven Wertschätzung des anthropologischen Prinzips der Differenz. In der „expressionistischen Portraitmalerei“ bringt er es zur Anwendung [ST III, 232/201f.; 466/413f.]. Das Antlitz (*prosopon*) eines Menschen expressiv zu malen, bedeutet für Tillich, kreative, fruchtbare und schöpferische Differenzen in einer Person (*prosopon*) wahrzunehmen sowie ihre Glaubenserkenntnis für die Vieldimensionalität des Geistwirkens zu sensibilisieren. Der strukturellen und dynamischen Vernunft kommt dabei die wichtige Aufgabe zu, die beschriebenen Prozesse methodisch kontrollierbar zu halten und Formen zu schaffen, die Kritik und Neuschöpfung ermöglichen [ST I, 203/172].

III. Ertrag: „Persona“ als „architektonischer Strukturbauplan“ des Personseins

„Kirchen sind wie heilige Gefäße (*treasure chests*), in denen die Offenbarungserfahrungen bewahrt werden (*enshrined*), allerdings oft in solcher Weise, daß sie unerreichbar geworden sind. Und das genau ist unsere heutige Situation.“¹⁰⁹

Für Tillich beschreiben und deuten architektonische und visuelle Metaphern auf verschiedenartige Weise menschliches Personsein.¹¹⁰ Bildlich gesprochen tritt die Person, so unser in diesem ersten Teil des Kapitels entfaltete Interpretationsrahmen, ihren „Rückweg“ aus der mittelalterlichen Kathedrale und dem geistlichen Erlebensraum der „Transluzenz“ in die moderne, profane Lebenswelt an [S. 157]. Die Person tut dies als „persona“: als „Akteur“, als aktiver, selbstbestimmter Handlungsträger ihrer selbst in ihrer Existenz. Als „persona“ ist die Person, wie Tillichs Ausdruck im Fortgang des obigen Zitats [S. 213] im Englischen treffend lautet, „*personal in itself* ([p]ersonhaft[] an sich)“, in sich zentriertes Selbst und sich selbst rational erkennendes Subjekt „hinter der Maske“ ihres Personseins [ST III, 93/75]. Ihre Individualität bleibt trotz aller partizipatorischen Bestrebungen von der äußeren Lebenswirklich-

¹⁰⁸ Für David H. Kelsey sind „Exzentrik“ und „Ekstase“ *formale* Begriffe für nicht-zentralistisches Personsein, für Tillich hingegen in der Pneumatologie *performative* Begriffe. D. H. Kelsey, *Existence II*, 1008-1051. Analog R. P. Scharlemann, *Reason* (1984), der eine „ekstatische Christologie“ zu entwickeln gedenkt. Zur Konzeption performativer Theologie, die eine *induktiv-deduktive Theologie im Vollzug* ist, vgl. M. Nicol, „To Make Things Happen“, *Predigen*, 47. Hervorhebung TR: „Nur ein wenig interpretieren will ich die Formel ‚to make things happen‘, indem ich sie am Beispiel des Tröstens konkretisiere: ‚Nicht über das Trösten reden, sondern trösten!‘“.

¹⁰⁹ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450. Vgl. S. 155 zu Beginn dieses Kapitels.

¹¹⁰ Grundsätzlich gilt, dass architektonische Metaphern das Denken stabilisieren und absichern, visuelle es hingegen expressiv-vielperspektivisch nach vorne treiben und neue Erkenntniswege eröffnen und ausgestalten.

keit weitgehend abgetrennt, ihr Selbst und ihre Subjektivität auf die Begründung der eigenen Identität und Grundstruktur fixiert. In der „persona“ entwickelt Tillich gleichsam den „Strukturbauplan“ menschlichen Personseins und schreibt ihn konzeptionell fest [S. 200]. Die problematischen Aspekte dessen hatten wir in diesem Kapitel erläutert: In *anthropologischer* Hinsicht riskiert Tillich die *Verwechselbarkeit* von Vernunft, Geist (*mind*) und Mensch [S. 200]. *Theologisch* betrachtet verschließt sich die Person der Dynamik vieldimensionalen Geistwirkens (*spirit*), das in der abstrakten Korrelation von Mensch, Welt und Gott *bewusst* erfahrungs- und wirklichkeitsfern bleibt und dabei die Lebenswelt der Anthropology *bewusst* ausschließt [S. 230]. *Mit diesen beiden anthropologisch-theologischen Eckpunkten ist unsere Kritik an Tillichs Gebrauch der „Cartesianischen Vernunft“ abgesteckt und abgeschlossen.*

In seiner Predigt „Vom Sehen und Hören“ greift Tillich die Konzeption und Lebenswelt des „personal in itself“ (*persona*) in folgendem *architektonischen* Bild auf [S. 46]:

„Die typisch protestantischen Kirchenbauten legen Zeugnis dafür ab [den ‚vollständigen Sieg‘ des Redens, Hörens, Gehorsams über Sehen, Schauen]. Es sind Räume, in denen wir einer Predigt zuhören sollen. Sie sind entleert von allem, was in der Gestalt von Bildern und Skulpturen, von Kerzen, von bunten Fenstern und sakralen Handlungen das Auge beschäftigt. Rund um die Kanzel des Predigers baute man einen Raum, um hier Gesetz und Evangelium zu vernehmen. Nirgends fand das Auge einen Ruhepunkt, an dem es kontemplativ verweilen konnte. Das Hören und der Gehorsam traten an die Stelle des Schauens. Aber Jesus sagt: ‚Ich bin auf die Welt gekommen, auf daß, die da nicht sehen, *sehend* werden.‘ Und der Apostel schreibt: ‚Was wir *gesehen* haben mit unseren Augen, was wir *geschaut* haben – das verkündigen wir euch.‘¹¹¹

Wer mag sich in diesem Kirchengebäude und geistlichen Lebensumfeld wohlfühlen? Der Mensch, die „persona“, die man hier antrifft, steht in seiner Existenzweise der Verkündigung Jesu und der Apostel entgegen. Sein strukturelles Innenleben ist vergleichbar dem in Tillichs kunsttheologischem Vortrag genannten „heilige[n] Gefäße[n] (*treasure chests*)“, in dem „Offenbarungserfahrungen bewahrt werden (*enshrined*), allerdings oft in solcher Weise, daß sie *unerreichbar* geworden sind.“¹¹² Die Person reflektiert im *logos* sich selbst, sie *hört* nur sich selbst, sie *gehört* nur den sich selbst auferlegten inneren Gesetzen. In dieser Ordnungsstruktur lebt sie und ringt um ihren Erhalt, „verschanzt“ hinter der „Maske“ ihrer selbst als Schutzschild [S. 208]. Die Person als „persona“: Architektonisch-metaphorisch gedeutet ist sie ein

¹¹¹ Ders., „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 121. Dem Zitat voran geht Jesu Ruf zur Nachfolge, die im Anschluss an Joh. 1,39 in komplexen, dynamischen „Seherlebnissen“ besteht. Vgl. S. 49f. im 1. Kapitel. Tillichs Gegenformel zum „Personhaften an sich“ ist das „Personhafte[] in Beziehung“: Ders., *ST III*, 93/75. Auch dieser Ausdruck bleibt schwach, wenn er nicht visuell-metaphorisch ausdifferenziert und ausgestaltet wird. Denn „Beziehung“ ist, wie in Kapitel 2 erörtert, ein Begriff, der auch autoritär-hierarchisch eingesetzt werden kann [S. 71ff.]. Zur aktuellen Diskussion H.-M. Gutmann, „Der faszinierende Augenblick der Gewalt und die Chance evangelischer Seelsorge“, *Lernprozesse*, 388: Das Antlitz kann die Lust an der Gewalttat nicht verhindern, wie Lévinas es sich erhoffte, sondern es steigert u.U. die Gewaltbesessenheit im Gegenteil noch zusätzlich.

¹¹² P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450. Hervorhebung TR.

„Abbild“ der Festungskathedrale von Chartres [S. 113]. Die „*persona*“ ist der „Prototyp“ für ein rein selbstbezügliches Personsein, ein nur auf sich selbst zentriertes Individuum.¹¹³

Architektonische Metaphern allein fixieren die Person in ihrem Personsein wie in der Lebendigkeit ihres Glaubenserlebens. Daher bedarf die von Tillich geforderte und in der persona-Konzeption vorbereitete Selbstöffnung der Kirchen eines neuen kreativen und fruchtbaren *Sehens*: nicht nur als sich seiner selbst vergewissernde Introspektion, sondern in der lebendigen *Begegnung* mit dem „*prosopon*“, dem mir *entgegenblickenden* Menschen. In der schöpferischen Schau des lebendigen Gottes erfährt sich die Person, das „*heilige Gefäß*“, als lebendig und der Liebe Gottes würdig.¹¹⁴ Gottes „*Herzensblick*“ öffnet uns die Augen für uns selbst als dem wunderbaren, vieldimensionalen Schöpfungswerk des Heiligen Geistes. Diese Tiefendimensionen im Personverständnis entfalten wir nun im Anschluss an Tillichs *prosopon*-Konzeption. Seine visuell-metaphorische Theologie und Pneumatologie legt die tieferen, untergründigen Entwicklungsdynamiken in der vieldimensionalen Anthropologie offen.¹¹⁵

B. Von der „*persona*“ zum „*prosopon*“ und zur lebendigen Person:

Entwicklung eines neuen anthropologischen Grundbegriffs

Im zweiten Teil dieses Kapitels erarbeiten wir den zweiten anthropologischen Grundbegriff der vieldimensionalen Anthropologie Tillichs, die Konzeption des „*prosopon*“ [S. 219-265]. Im Speziellen beschreiben wir die visuelle Wahrnehmungs- und Bewusstseinstätigkeit des „*prosopon*“ als dem „*Entgegenblickenden*“ und bringen diese durch visuell-expressive Antlitzmetaphern (Gesicht, Spiegel, Portraitbild einer Person) zum Ausdruck [S. 222ff.]. Tillichs visueller Metaphernkomplex ist dabei der Ausgangspunkt für eine neue Methodik des differenzsensiblen Sehens, die von dem Prinzip der „*Gegenseitigkeit*“ ausgeht. Empathie und Einfühlung gehen aus ihr hervor und vertiefen die Selbsterkenntnis mit den Augen des Glaubens.

¹¹³ Mit Blick auf Aristoteles und Hegel entfaltet in M. Welker, *Geist*, 262-279.

¹¹⁴ Vgl. S. 260 in diesem Kapitel. P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 450. Hervorhebung TR.

¹¹⁵ M. Welker, „Theological Anthropology versus Anthropological Reductionism“, *God*, 319ff. Wegnahme der Hervorhebung TR, entwickelt ein Konzept anthropologisch-theologischer Vieldimensionalität („multidimensionality in theological anthropology“), in welchem er im Anschluss an die Zuordnung von Mikro- und Makroökonomik in der Volkswirtschaft mikro-anthropologische mit makro-anthropologischen Dimensionen verknüpft. Dabei gilt: „This invites us to test the ability of specific micro-anthropological approaches to *host* macro-anthropological constellations.“ Der Zugang ist somit induktiv-deduktiv, wobei der Gestaltungsimpuls und die zentralen Inhalte aus den mikro-anthropologischen Dimensionen hervorgehen. Welker versteht sein Konzept als „Aufhebung“ („a sublation ... of its potentials“) anspruchsvoller post-Cartesianischer Anthropologien [321].

Ein Mensch, das „prosopon“, wird offen für Gottes Geist, der ihn ergreift und erfüllt. „Prosopon“ und „persona“ bindet Tillich in die neue Personkonzeption der lebendigen Person ein. Deren Grundbegriff ist triadisch: Ein Mensch ist lebendige Person in der Einheit von Geist (*mind*) [S. 230ff.], Seele [S. 240ff.] und Leib [S. 257ff.]. Geist (*mind*), Seele und Leib verkörpern die drei Lebenszentren der lebendigen Person im vieldimensionalen Kraftfeld des Heiligen Geistes. In ihnen bezeugt und verlebendigt der Mensch, der „bearer of the spirit“ ist, den Geist (*Spirit*), indem er mit den Augen des Glaubens der Vieldimensionalität des Lebens in der Begegnung mit dem menschlichen Antlitz und im „Herzensblick“ Gottes gewahr wird.

Das Antlitz ist die Synekdoche für die lebendige Person als „prosopon“ und „persona“ [S. 265ff.]. Das Antlitz *ist* ein „transluzentes“ Spannungsfeld *im* vieldimensionalen Spannungsfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib. Es bildet eine performative Metapher, die die Wirklichkeit der lebendigen Person im Licht des Glaubens verkörpert und verlebendigt.

I. Tillichs Konzeption des „prosopon“ metaphorisch-theologisch entfaltet

1. Die Person als „prosopon“: Ein neuer Grundbegriff des Personseins

a. Einheit und konzeptionelle Differenz von „persona“ und „prosopon“

Tillich führt im Ersten Band der *Systematischen Theologie* die anthropologischen Grundbegriffe der „persona“ und des „prosopon“ an, um die Person, von Gott mit unantastbarer Würde ausgezeichnet, in ihrer individuellen und gemeinschaftlichen Existenz zu beschreiben [ST I, 207/175; 283/244]. Er verwendet zu diesem Zweck beide Personbegriffe in *analoger* Bedeutung. Im Gegensatz dazu hatten wir unter Rückbezug auf Hans Belting die *konzeptionelle Differenz von „persona“ und „prosopon“* herausgestellt.¹¹⁶ Deutlich wurde, dass die drei Grundformen des Personseins – Individuum, Selbst, Subjekt – sich für Tillich an den rationalistischen Grundbegriff der „persona“ anlehnen. Dieser entstammt dem anthropologischen Kontext der Doctrine of Man. Der Grundbegriff des „prosopon“ hingegen, dem sich metaphorische Theologie und Anthropology zuordnen lassen, bleibt im Ersten Band der *Systematischen Theologie* unausgeführt und wird stillschweigend unten den persona-Begriff subsumiert.

Dabei zeigt bereits die direkte Übersetzung des Begriffs des „prosopon“ – *die Person als Entgegenblickende* –, dass wir es hier mit einer anderen Personkonzeption zu tun haben. *Ein dreifacher Bedeutungsunterschied markiert die Differenz von „persona“ und „prosopon“:*

Erstens: Die Person als „persona“ agiert selbstbewusst und selbstaktiv in ihrer Existenz. Sie ist „Herr im eigenen Hause“ und kann ihr Denken und Tun selbsttätig koordinieren,

¹¹⁶ Vgl. S. 169 in diesem Kapitel. H. Belting, *Bild*, 74-85 sowie ders., *Bild-Anthropologie*, 34ff.

kontrollieren und nach außen hin präsentieren. Die „persona“ ist autonome Person.¹¹⁷ Auch als „prosopon“ ist die Person ein selbstbewusster und selbstaktiver Mensch. Doch dominieren diese „Charakterzüge“ nicht ihre Existenz. Im „prosopon“, dem Entgegenblickenden, öffnet sich ein Mensch mit seinen untergründigen Tiefendimensionen sich selbst, anderen Menschen, den Werken der Schöpfung und Gott, dem ihn liebenden Schöpfer. Da er frei davon ist, sich selbst beständig nur produzieren und präsentieren zu müssen, ist er frei und sensibel für sich selbst, seine inneren Reichtümer und Geheimnisse, für die Freude an der Begegnung mit anderen und für Gott, dessen „Herzensblick“ ihm die „Augen öffnet“ für den Reichtum seines Lebens. Während „persona“ ein aktivischer *Begriff* ist, *denkt, fühlt und handelt* eine Person aktiv, rezeptiv und reaktiv als „prosopon“. Ihr Geist (*mind*), ihr Leib und ihre Seele können zum Offenbarungsmedium und Resonanzraum des Geistes (*Spirit*) werden. Die „persona“ ist aktiv nur für sich selbst. Das „prosopon“ hingegen lebt aus der lebendigen Begegnung und verbindet unterschiedliche Beziehungsräume und Beziehungsdynamiken in seiner Person.

Zweitens ist der persona-Begriff allgemein und abstrakt konnotiert. Er beschreibt die Grundstrukturen des Personseins (*rational structure; basic structure*). Auch bei der prosopon-Konzeption ist es wichtig, dass wir im *Allgemeinen* verstehen, was die Person als geistiges, seelisches und leibliches Wesen denkt und empfindet. Wie die „persona“ handelt es sich auch beim „prosopon“ um einen *Grundbegriff* des Personseins, nun allerdings im *triadischen* Beziehungsgeflecht von Gott, Mensch und Welt sowie Geist (*mind*), Seele und Leib. Die geistige und geistliche Wirklichkeit und Wahrheit dieses Grundbegriffs, die es immer zugleich zu wahren und zu entdecken gilt, wird daher erst sichtbar, indem wir *unterschiedliche* Denkprozesse, Empfindungen und Handlungen im Menschen wahrnehmen und zu einer *konkret* bestimmten und *konkret* gestaltenden Konzeption zusammenführen. Notwendig ist deshalb eine neue Kultur des Sehens, eine *theoria*, die die Lust am Entdecken verborgener Details in der Tiefe der Person weckt und für diese *theoria* den Blick schult. Während Tillich in der persona-Konzeption von Details und lebendigen Differenzen *abstrahiert*, um allgemein und strikt kohärent zu bleiben, gilt in der prosopon-Konzeption umgekehrt die Vorgabe, dass die gegenseitige Bereicherung und Korrektur durch die drei anthropologischen Kontexte der Anthropology, Doctrine of Man und metaphorischen Theologie *von Anfang an durchgängig* Teil der Konzeption in ihrer „Entstehung“ ist [S. 39-51]. Konzeptionelle Details und Differenzen sind kein „notwendiges Übel“, sondern in *fundamentaler* Weise *personkonstituierend*.¹¹⁸

¹¹⁷ Zur Entfaltung M. Welker, *Vorgang*, 154-178.

¹¹⁸ *Für unseren Personbegriff bedeutet dies formal, dass verschiedene Anthropologien co-existieren („persona“ und „prosopon“) sowie inhaltlich, dass „Differenz“ in der lebendigen Person als ebenso „ontologisch primär“ bewertet wird wie Individualität und Gemeinschaft.* In dieser Linie M. Hollis, „Of masks and men“, *Category*, 217; 232: „We understand the trouble in reading faces very well and it is not just a practical one. The

Der *dritte* Unterschied legt die Differenz der beiden Begriffe auf der *inhaltlichen* Ebene offen. So hatten wir im Rückgriff auf H. Beltings Studie *Das echte Bild* herausgestellt:

„Für das Gesicht besaßen die Römer zwei Begriffe, die beide auf die Maske *nicht* anwendbar waren, nämlich *facies* für das natürliche Gesicht, das seinen Träger identifiziert, und *vultus* für das bewegte Gesicht mit dem Ausdruck des Mienenspiels.“¹¹⁹

Auch Tillich spricht in der Pneumatologie vom „Antlitz“ (*face*) beziehungsweise vom „Portrait“ (*portrait*) des Antlitzes des Menschen, womit er eine Person als „prosopon“ bezeichnet [ST III, 232/201; 466/413]. Das (im Fall des Schauspielers) bemalte und (bei der Portraituren) gemalte Gesicht ist Lebendmaske (*prosopon*) und Bild (*prosopon*), ist „faziale[] Maske“ am Körper und als Körper, wie Belting in der Studie *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft* weiterführend darlegt. Das bemalte und gemalte Gesicht ist eine „verkörperte Metapher“ für das „prosopon“ in der geistig-leiblich-seelischen Einheit, die der Mensch ist:

„Die Maske ist ein Pars pro toto für die *Verwandlung* unseres eigenen Körpers in ein Bild. Wenn wir aber an unserem und mit unserem Körper ein Bild herstellen, dann ist es nicht ein Bild von diesem Körper. Der Körper ist dann eher der Bildträger, also ein Trägermedium. Die Maske liefert dafür wiederum die *konkreteste Anschauung* [...]. Sie tauscht den Körper gegen ein Bild ein, in dem das Unsichtbare (der Trägerkörper) und das Sichtbare (der Erscheinungskörper) eine mediale Einheit bilden.“¹²⁰

Anhand des durch Antlitz und Personportrait verkörperten „fazialen prosopon“ lässt sich ein neuer, zweiter Grundbegriff des Personseins in die vieldimensionale Anthropologie Tillichs einführen. Er ist im persona-Begriff strukturell angelegt, unterscheidet sich von ihm jedoch in Inhalt, metaphorischer Ausdruckskraft und geistlicher Tiefe. Das „Prosopon“ ist kein abstrakter Personbegriff. „Prosopon“ ist Personsein im lebendigen Vollzug. *Ein Mensch wird der untergründigen Tiefe seiner selbst gewahr durch die Wahrnehmung seines Antlitzes in der Begegnung, durch lebendige Erkenntnis und geistliche Erfahrung mit den „Augen des Glaubens“*. Diese Dimensionen in Tillichs Verständnis der Person gilt es jetzt offenzulegen.¹²¹

mind's construction is not only a matter of motives [...]. The mind's construction is built around an understanding of self and that is elusive partly because it changes with time and place, partly because we do not grasp it properly even among ourselves [...]. Analytically, I have suggested that social forms can never shape human beings completely, because social forms owe their own shape to the fact that human beings are social agents with ideas about social forms. I have denied, however, that persons are natural first and social afterwards.”

¹¹⁹ H. Belting, *Bild*, 76. Hervorhebung TR.

¹²⁰ H. Belting, *Bild-Anthropologie*, 34. Hervorhebung und Wegnahme der Hervorhebung TR. Im Vorausgehenden 36. Hervorhebung TR. H. Cancik, „Person I. Zum Begriff“, *RGG* 6⁴, 1120 gibt „prosopon“ mit „Angesicht, Maske, Vorderseite“ wieder, was sich formal mit H. Beltings Position deckt.

¹²¹ Dabei gilt grundsätzlich, dass Tillich die Ästhetik theologisch entfaltet. Die Notwendigkeit dessen betont C. Schwöbel, „Gnadenlose Postmoderne?“, *Glaube*, 449f.: Die „reine Ästhetik“ schafft den notwendigen Freiraum gegenüber „totalen Rechtfertigungsforderungen“. Gefordert ist jedoch Verantwortungsbewusstsein sowie der kritische Respekt vor der Verschiedenheit des Ästhetischen und der daraus folgenden Handlungsorientierungen. Allerdings ist Tillichs „*theoria*“ als Teil seiner Anthropologie *vieldimensional*. Um ihre inneren Dynamiken und den Spannungsreichtum freizulegen, reicht eine Bestimmung wie die von T. Brattinga, „Die mystische Farbe der Person und Theologie Paul Tillichs“, *Erbe*, 396; 398 nicht aus: Tillich entdeckte im Expressionismus eine „mystische Transparenz“ [...]. Als Qualität der Liebe ist *eros* verbunden mit dem Glauben und strukturiert auf diese Weise das theologische Denken Tillichs. Womit das theologische Denken seine mystische Farbe bekommt.“

b. Entdeckung des „prosopon“ durch ein neues, differenzsensibles Sehen

Anders als bei der „persona“ fehlt in der *Systematischen Theologie* die terminologische Anwendung des prosopon-Begriffs [ST I, 207/175]. Ähnlich wie beim Begriff der Pneumatologie, den Tillich nicht gebraucht, sondern stattdessen die *Gegenwart* und das *Wirken* des Geistes entfaltet [ST III, 134/111ff.], gibt er „prosopon“ in direkter Weise als „Antlitz“ wieder [ST III, 232/201; 466/413].¹²² „Prosopon“ ist in sich *lebendiger, konkreter Ausdruck*, weshalb Tillich die terminologische Benennung vermeidet. Das „prosopon“ respektive Antlitz ist eine „verkörperte Metapher[]“: Ein Mensch „blickt“ einem anderen Menschen „entgegen“. Die visuell-leibliche Begegnung „eröffnet[] einen Resonanzraum, der eine Vielfalt an Bedeutungen ermöglicht“.¹²³ Es handelt sich um eine Begegnung im Vollzug, die auf „Gegenseitigkeit“ beruht und viele konkrete Ausdrucksformen annimmt. Dabei kann die Begegnung „von Antlitz zu Antlitz“, die sich im „prosopon“ ereignet, eine „innere Einstellung“ zwischen zwei Menschen berühren, eine wechselseitige geistige und geistliche „Teilhabe“ an dem Wesen des und der anderen.¹²⁴ Der äußere, terminologische Wortgebrauch scheint diese innere, sich einfühlende Einstellung und Teilhabe nicht zum Ausdruck bringen zu können. Eine Begegnung „im Geist“ findet statt.¹²⁵ Ein Mensch sieht und erkennt den anderen und sich selbst mit den „Augen des Glaubens“ geistig, seelisch und leiblich. Erkenntnis mit den Augen des Glaubens geschieht nie vollständig und total, sondern Augen-Blick um Augen-Blick, Detail um Detail. Wahrhaft zu erkennen ist eine Kunst des Herzens, einem Menschen zu begegnen ein Geschenk, das sich dem differenzsensiblen, sich einfühlenden Blick im „prosopon“ erschließt.

Tillichs performativer Gebrauch des prosopon-Begriffs lässt sich *werkgenetisch* einbetten. Seine prosopon-Konzeption kann auf der Grundlage seiner expressionistischen Portrait-Christologie [S. 241] sowie insbesondere seines „Transluzenzerlebnisses“ gedeutet werden [S. 135]. *Im metaphorisch-theologischen „Transluzenzbegriff“ bildet Tillich die für die Performanz in der „prosopon-Begegnung“ notwendige neue Kultur des detailgenauen, sich einfühlenden Sehens aus.* Indem er expressionistische Kunstwerke und sakrale Bauwerke be-

¹²² J.-L. Marion, „The Face“, *HDB* 28. 2-3. 1999, 10: „[T]he face of the other implies an infinite hermeneutics [...]. To love somebody is always to need more time to know him“. Vgl. F. LeRon Shults, S. J. Sandage, *Faces*, 19: „The human face is an embodied symbolic mediator of intersubjective communication“. Für Tillich ist das Antlitz allerdings *kein „unendliches“ Spannungsfeld*, sondern verkörpert *Geist (mind), Seele und Leib*.

¹²³ A. Bieler, L. Schottroff, *Abendmahl*, 190. Dabei gilt, dass der „Resonanzraum“, der das „prosopon“ ist, die „persona“ über das Medium der Sprache mit einschließt. In einer Begegnung „von Antlitz zu Antlitz“ wird die Sprache „transluzent“. „Etwas scheint (genauer: tönt) durch die alltägliche Sprache hindurch, nämlich die Selbstmanifestation der Tiefe des Seins und Sinns.“ Die Sprache übermittelt einen „Klang“ des Unbedingten“ (wobei Tillich hier den Begriff der „Transparenz“ benutzt): P. Tillich, *ST I*, 149/124. Im Ansatz ebenso C. O. Schrag, *Experience*, 159. Wegnahme der Hervorhebung TR: Sprache als „illuminative pointing“.

¹²⁴ Formulierungen im Anschluss an P. Tillich, „Seelsorge und Psychotherapie“ (posthum 1970, engl. 1958), *GW VIII*, 322. Hervorhebung TR: „Das grundlegende Prinzip der Seelsorge ist Gegenseitigkeit. Der Seelsorger muß innerlich teilhaben an der Lage dessen, der ihn aufsucht.“ Empathie und Einfühlung bestimmen seine Seelsorge.

¹²⁵ Zur Terminologie M. Welker, *Abendmahl*, 25. Hervorhebung TR.

trachtet und ihre „ästhetisch-geistliche Aura“ auf sich wirken lässt [S. 124], schult er seinen Blick und seine Sinne für die Entdeckung von Einzelzügen und Differenzen, welche die konkrete Ausdruckskraft, die Expression, des Neuen Seins in visuellen Metaphern aus der sakralen und profanen Lebenswelt vermitteln. In der „Transluzenz“ ereignet sich in Tillich selbst eine „Performance des Betrachtens“, ein „viestimmige[s] und komplexe[s] innerliche[s] Mitgehen und Mitstrukturieren“.¹²⁶ Er identifiziert sich mit dem „expressionistische[n] Künstler“ und beginnt in seiner vieldimensionalen Anthropologie, wie dieser die Wirklichkeit des Neuen Seins in seiner Seele aufzunehmen und sie im „Realbild“ zu „malen“ [ST II, 126/115f.].

Dabei gilt: Sehen ist eine Kunst. Wir sprechen daher von der *theoria* als einer „Kultur des Sehens“ [ST III, 80/64]. Diese zu entwickeln ist ein zeitintensiver und erlebnisintensiver Prozess. „’Seeing is not a substitute for speech; but it is a *sensibility and modality in its own right*, enriching in every way. But it comes only out of *repeated seeing*, out of a *practiced discipline* as rigorous as learning to write or to become a writer [...]’. There is no one path that will work equally for each viewer [...]. But you may not notice these *differences* in visual personalities and how this affects communication until your seeing skills have been developed through practice.”¹²⁷ Bei Tillichs lebenslang gepflegtem Studium von expressionistisch-expressiven Kunstwerken stehen die beiden hier herausgestellten Kriterien, *das wiederholte, zeitintensive Sehen und die Entdeckung konstruktiver Differenzen insbesondere in der expressionistischen Portraitkunst*, in einer spannungsreichen Einheit. Detail für Detail gewinnen sie in Tillichs Portrait-Christologie, im „Transluzenzerlebnis“ in der mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern bis hin zur prosopon-Konzeption lebendigen Ausdruck.

Aus diesem Erklärungsansatz, der werkgenetische und systematisch-theologische Aspekte aufgreift und weiter ausführt, gehen mit Blick auf Tillichs prosopon-Konzeption im Dritten Band der Systematischen Theologie die folgenden drei konstitutiven Aspekte hervor:

Erstens scheint sich Tillich im Zuge der Ausarbeitung der *Systematischen Theologie* mit der systematisch-theologischen Tiefenstruktur und Bedeutung des Personbegriffs auseinandergesetzt zu haben. Er gibt „prosopon“ mit „Antlitz“ wieder und wählt damit eine performative Metapher als zweiten Grundbegriff des Personseins [ST III, 232/201; 466/413]. Der neue Grundbegriff lässt sich an Portrait-Christologie und „Transluzenzerfahrung“ anschließen. Er ist somit metaphorisch-theologisch in den dritten anthropologischen Kontext eingebettet.

¹²⁶ E. Franz, „Vom Sehen zum Schauen“, *Religion*, 35.

¹²⁷ D. G. Campbell, *Seeing*, 21; 23. Hervorhebung TR. Campbell zitiert J. Dillenberger, den Herausgeber eines Großteils der kunsttheologischen Werke Tillichs in den USA: J. Dillenberger, „Religion and the Sensibilities of the Artist“, *Faith*, 24. Für den Personbegriff S. K. Langer, *Philosophie*, 106; 155: *Es gilt, die Gefühle und die Intuition im Allgemeinen zu verstehen, ihre steten Wiederholungen, die sich zu komplexen inneren Haltungen, die in Ritualen permanent ausgeübt werden, herausbilden*. Vgl. H. Kuhlmann, „Gott fühlen“, *EvTh* 66. 2. 2006, 127f. Kuhlmann strebt eine „wechselseitige Vermittlung von Gefühl und Rationalität“ an.

Davon ausgehend muss sich Tillich, *zweitens*, mit der anthropologischen Verortung des „prosopon“ respektive Antlitzes auseinandersetzen. Die Performanz des Sehens kann in einem auf *Gegenseitigkeit* ausgerichteten Personverständnis Probleme mit sich bringen.¹²⁸ „Die prophetische Religion leugnet, daß man Gott ‚sehen‘ (*see*) kann, *denn das Gesicht (sight) ist der Sinn, der am stärksten vergegenständlicht*“, so die kritische Anmerkung kurz vor der Einführung des Personbegriffs [ST I, 203/172. Hv.TR]. Der Rationalismus „schaut auf sein Objekt als auf etwas, das den Blick nicht zurückgeben kann“ [ST I, 118/97]. Stattdessen fordert Tillich: „Erkenntnis ist mehr als Erfüllung, sie verwandelt und heilt. Das wäre unmöglich, wenn das erkennende Subjekt nur ein Spiegel des Objekts wäre und die Distanz zu ihm unüberwunden bliebe.“ [ST I, 115/95]. Ein Mensch verlöre die Tiefe seiner „Transluzenz“. Sein Wesen wird „transparent“, wenn der Blick des anderen ihn vergegenständlicht.

Möglich ist, dass Tillich im Zuge der Entwicklung seines neuen anthropologischen Grundbegriffs auch das Verfahren der Introspektion (*see; sight*), dessen er sich zur Analyse der „persona“ bedient [S. 174], kritisch zu hinterfragen beginnt. In der Introspektion geht die Vergegenständlichung von Erkenntnisbereichen mit deren Homogenisierung einher, ein Problem, das Tillich als die Gefahr der „Verwechslung“ von theoretischer und praktischer Vernunft erkennt und auf seine eigene Anthropologie zurückbezieht [S. 200]. Die Introspektion ist rein ziel- und ergebnisorientiert. Man bemisst, kontrolliert und vergegenständlicht seinen Erkenntnisgegenstand, den Menschen. Das medial-prozessuale Sehen ist dem untergeordnet und kommt in der Introspektion nicht zum Zuge. Es verschließt sich der differenzsensiblen Kultur des Sehens, die im auf Gegenseitigkeit ausgerichteten „prosopon“ vorausgesetzt ist.

Demgegenüber gehört, *drittens*, das Antlitz zu den Bereichen des menschlichen Körpers, die sich naturgemäß durch ihre Position am Körper dem sich selbst objektivierenden rationalen Blick entziehen. In *Embodiment. An Approach to Sexuality and Christian Theology* gibt James B. Nelson diesbezüglich zu bedenken: „Although our bodies are the agencies through which we encounter the world, *it is not easy to know our bodies well*. Our bodies are constantly changing, and there are time-lags in bringing our self-concepts up-to-date. Nor is it easy to see many of our important body parts. The genitals and anus are fully visible to us only *with mirrors*, and the interior organs are *beyond the eye's reach*. Even when we do inspect more closely some of our body parts, we do so with selective, interpretive mental filters.“¹²⁹ Auch das Gesicht gehört zu den Körperbereichen, die ohne Hinzunahme eines Erkenntnismediums *per se* unsichtbar bleiben. Diese Erkenntnismedien sind für Tillich der *Spiegel* und das expressionistische *Portraitbild* einer Person [S. 228; 230]. Das Gesicht befin-

¹²⁸ P. Tillich, „Seelsorge und Psychotherapie“ (posthum 1970, engl. 1958), *GW VIII*, 322. Hervorhebung TR.

¹²⁹ J. B. Nelson, *Embodiment*, 21. Hervorhebung TR.

det sich im komplexen *Spannungsfeld* zwischen Sichtbarkeit, Unsichtbarkeit und Verborgtheit. Die Introspektion kann daher auf das Gesicht eines Menschen in direkter Weise keinen Zugriff nehmen. Sie bedarf notwendigerweise eines konstruktiven Erkenntnismediums.¹³⁰

„On the one hand, by ‚face‘ we mean actual *physical* human faces [...]. On the other hand, these phenomena *themselves* suggest that we are dealing with something more than just a physical object; *the face confronts us with an overflow of meaning that is beyond objectification.*“¹³¹

Die Introspektion bleibt hinter der tiefgründigen Wirklichkeit zurück, die einer Person begegnet, wenn sie in ein menschliches Antlitz schaut. Das Zitat aus *The Faces of Forgiveness* von F. LeRon Shults und Steven J. Sandage deutet es an: Das Antlitz selbst *ist* ein Spannungsfeld *im* Spannungsfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib. Das Antlitz macht Geist (*mind*), Seele und Leib, das Wesen einer Person, durch eine sich einfühlende, differenzsensible *theoria* erkennbar und entzieht sie zugleich, wie sich selbst, der verobjektivierenden Introspektion.

Die genannten Aspekte rechnen damit, dass sich Tillich durch seine expressionistische Portrait-Christologie und „Transluzenzerfahrung“ eine Kultur des Sehens, die *theoria* des kognitiven und ästhetischen Akts [*ST III*, 78/62], erschließt und dabei einen *neuen medial-rezeptiven Grundbegriff des Personseins* aufbaut. *Dieser ist Teil des visuellen Metaphernkomplexes der Pneumatologie und geht aus der Performanz der Antlitzmetapher hervor.* Im Folgenden gilt es daher, Tillichs theologische Erkenntnishaltung sowie seinen Gebrauch visuell-expressiver Metaphern wie Gesicht, Spiegel und Personportrait weiter zu entfalten.

c. „Introduce Yourself ...“: Theologe mit Leidenschaft, Furcht und Liebe

„[I]f you aspire to visual literacy, you must do so actively. It has some similarities to reading [...]. Reading is not a passive activity; neither is seeing. To see, you take into account the relationship between forms: values (lights and darks), textures, colors, lines, shapes [...]. You may want to engage the artwork in dialogue. *Introduce yourself.* Ask the artwork questions. *Seeing is interactive; it is not a monologue.*“¹³²

Aktives, emotional engagiertes Sehen und Authentizität des Ausdrucks („Introduce yourself“) können dazu führen, dass sich eine Begegnung zwischen Kunstwerk, Künstler oder Künstlerin und betrachtender Person im Prozess der Anschauung ereignet. In diesem Selbstanspruch der *theoria*, den das Zitat aus D. G. Campbells Studie *Seeing. When Art and Faith Intersect* herausstellt, unterscheidet sich die Introspektion von der *theoria*, von der Kultur des Sehens, wie

¹³⁰ In der Introspektion konnte Tillich diese konstruktiven Medien als quasi irrelevant ausblenden. „Personen in ihren Gefühlen [sind] angeblich unfähig [...], sich auf Strukturen und distanzierte Personen und Gegebenheiten zu beziehen. Nur konkrete Menschen in nahen Beziehungen scheinen Gegenstand von Gefühlen werden zu können“: H. Kuhlmann, „Gott fühlen“, *EvTh* 66. 2. 2006, 125.

¹³¹ F. LeRon Shults, S. J. Sandage, *Faces*, 18f. Hervorhebung TR.

¹³² D. G. Campbell, *Seeing*, 23. Hervorhebung TR. Das Zitat aus der Überschrift entstammt D. G. Campbell, *a.a.O.*, 23 und orientiert sich an P. Tillich, *ST I*, 31/22.

sie auch Tillich in der Pneumatologie erarbeitet [ST III, 78/62ff.]. Tillich wendet sich den Menschen als Seelsorger, Geistlicher und Lehrer zu. Ausgehend von dieser Haltung ist es für ihn selbstverständlich, den abstrakten Beobachtungs- und Erfahrungsbegriff der rein experimentell arbeitenden Naturwissenschaften und damit der Anthropology [S. 83] abzulehnen:

„Er [der Gegenstand der Theologie] kann nicht entdeckt werden durch distanzierte Beobachtung oder durch Schlußfolgerungen, die aus solchen Beobachtungen abgeleitet sind. Er kann nur gefunden werden in Akten der Hingabe und des Teilhabens. Zweitens, er kann nicht durch naturwissenschaftliche Beweisverfahren geprüft werden. In diesen Methoden hält sich der prüfende Mensch außerhalb der Prüf-Situation.“¹³³

Diese allgemeine Feststellung, die Tillich bereits zu Beginn des Ersten Bandes der *Systematischen Theologie* trifft, genießt heute, oftmals ebenso allgemein formuliert, breite Zustimmung sowohl bei Theologen als auch bei Naturwissenschaftlerinnen oder Forschern, die sich in beiden Bereichen engagieren.¹³⁴ Differenzierter wird Tillichs Anspruch, „in Akten der Hingabe und des Teilhabens“ [ST I, 55/44] eine *theoria* für den kognitiven und ästhetischen Akt zu erarbeiten [ST III, 78/62], sobald er konkrete visuelle Erkenntnismedien untersucht. *Gesicht, Spiegel und Personportrait* stellt er dabei als *prosopon-spezifische Metaphern* heraus.

Das folgende Zitat steht unmittelbar im Kontext von Tillichs Korrektur des Cartesianischen Vernunftbegriffs in seiner rationalistischen persona-Konzeption [ST III, 79/63], die wir erörtert hatten [S. 213ff.]. Tillich will nun die Konsequenzen für seine *prosopon-Konzeption* aus seiner Korrektur ziehen. Einen konstruktiven Rahmen dafür bietet die „ästhetische[] Begegnung zwischen Bewußtsein (*mind*) und Welt“ [ST III, 81/64]. In ihr kann sich der Mensch, vermittelt durch die Betrachtung des Kunstwerks, in der Tiefe seiner Person kennen lernen und ein innerlich bewusstes und zugleich weltoffenes Selbstverhältnis aufbauen. Die Begegnung, in der man sich in die „*theoria* für den kognitiven und ästhetischen Akt“ [ST III, 78/62] mit „Leidenschaft, Furcht und Liebe“ [ST I, 31/22] hineinbegibt, kann allerdings auch misslingen. Ihre Intensität bleibt unbefriedigend, wenn die Authentizität im Ausdruck fehlt:

„Etwas kann aus zwei Gründen nicht-authentisch sein; entweder, weil es die *Oberfläche wiedergibt (copies the surface)*, anstatt die *Tiefe auszudrücken (expressing the depth)*, oder weil es die *Subjektivität* des Künstlers ausdrückt statt seine künstlerische Begegnung mit der Wirklichkeit. *Ein Kunstwerk ist authentisch, wenn es die Begegnung zwischen Bewußtsein (mind) und Welt ausdrückt*. Dabei wird eine sonst verborgene Qualität eines Stückes des Universums und durch dieses das Universum selbst mit einer sonst verborgenen Qualität des Bewußtseins (*mind*) und damit der Person als

¹³³ Ders., ST I, 55/44.

¹³⁴ K. M. Meyer-Abich, „Die Zukunft des Menschen im Kosmos“, *Traum*, 108f. stellt anschaulich dar: „[D]er klassische Physiker beschreibt die Welt sozusagen von oben her, so als gehöre er selber nicht dazu [...]. Zwar haben Messungen immer auch einen kleinen Einfluß auf das Gemessene [...], aber man kann diese Wechselwirkungen immer wieder herausrechnen, so als habe man eigentlich unter einer Tarnkappe gegessen [...]. Die Haltung, daß die Dinge nicht in Christus *mit uns*, sondern vermöge der Sonderstellung des Menschen *um uns* und *für uns* da sind, prägt auch den industriewirtschaftlichen Umgang mit der außermenschlichen Natur.“

ganzer vereint. In der ästhetischen Begegnung zwischen Bewußtsein (*mind*) und Welt gibt es unzählige Möglichkeiten (*Innumerable combinations*), von denen der künstlerische Stil wie das individuelle Werk abhängen.“¹³⁵

Eine Begegnung kann „nicht-authentisch sein“, weil sie die Oberfläche wiedergibt (*copies the surface*), anstatt die Tiefe auszudrücken (*expressing the depth*) [ST III, 81/64]. *Ist das Sehen rationalistisch-introspektiv und drückt es somit nichts weiter als die „Subjektivität“ [ibid.; Hv.TR] des Künstlers oder der Betrachterin aus, bekommt es auch nur die Oberfläche vor Augen gestellt, womit das Eigentliche, die untergründige Tiefe eines Menschen, unberührt bleibt.* Die Oberfläche (*surface*) stellt in dem Zitat einen negativ besetzten Begriff dar, weil sie die Vernunft von der ihr zu eigenen Tiefendimension abtrennt [ST I, 96/79ff.].

Darüber hinaus bietet die englische Textfassung des Zitats noch eine zweite Interpretation der „Oberfläche“ dar. „*Sur-face*“ lässt sich, betrachtet man jeden Wortteil für sich, mit „Über-Gesicht“ wiedergeben. Ein „Über-Gesicht“ ist ein „Gesicht über dem Gesicht“, ein zweites Gesicht oder eine Maske über respektive auf dem durch das Mienenspiel bewegten, natürlichen Gesicht (*facies* und *vultus*) [S. 170]. *Das „Über-Gesicht“ lässt sich in dem Sinn als Maske, das heißt als „persona“, deuten.* Verbunden mit der Introspektion [S. 174] ist die „persona“ somit „*das Gesicht (sight) [und] der Sinn, der [einen Menschen] am stärksten vergegenständlicht*“ [ST I, 203/172; Hv.TR].¹³⁶ Als Über-Gesicht und Maske (*sur-face*) auf dem bewegten, natürlichen Gesicht, dem Antlitz, hat *dieses* Gesicht (*sight*) seine Tiefe verloren. Es ist daher auch beliebig „kopierbar“ (*copies the surface*), wie Tillich ausführt [ST III, 81/64]. Die Authentizität und *spezifische* Einmaligkeit fehlt diesem Menschen in seinem Ausdruck.

Positiv weitergeführt bedeutet dies: Tillich erschließt sich in der „*theoria* für den kognitiven und ästhetischen Akt“ [ST III, 78/62] das tiefere, subtilere Verständnis des individuellen *Antlitzes* der Person, der Person als „*prosopon*“. Einem „*Ge-Sicht*“ begegnet man mit dem abstrakt-rationalen, kühlen Blick der Introspektion. Man analysiert es und wird selbst analysiert. Das „*faziale prosopon*“ hingegen ist das „Entgegenblickende“, ein Blick und eine innerliche Berührung mit Ausdruckskraft (*expressiveness*) und Tiefe [ST III, 80/64].

„In der Wirklichkeit ist emotionale Partizipation am anderen oft bloßes emotionales Oszillieren im eigenen Selbst und *bloße Vorspiegelung (assumed participation) der Partizipation* am anderen. *Ein großer Teil der romantischen Liebe hat diesen Charakter [...].* Aber der andere kann mit dieser Liebe nichts anfangen, weil er eine leere Hülle empfängt, die ihre Eigenart (*uniqueness*) und ihr Geheimnis verloren hat.“¹³⁷

Authentizität und emotionale Partizipation am anderen Menschen können auch mit „*bloße[r] Vorspiegelung*“ im eigenen Inneren und einer „*Projektion (projection of images)*“ der eige-

¹³⁵ P. Tillich, ST III, 81/64. Hervorhebung TR.

¹³⁶ H. Belting, *Bild*, 79 stellt heraus, dass die „römische Maske“ abnehmbar und somit austauschbar ist.

¹³⁷ P. Tillich, ST III, 96/77. Hervorhebung TR.

nen Vorstellungen, die man auf sein Gegenüber überträgt, verwechselt werden [ST III, 95/77]. Tillich bezeichnet dies als „romantische[] Liebe“ [ST III, 96/77]. In ihr gibt die „Liebe“ Dimensionen ihrer Tiefe preis und veruntreut darin die Eigenart der Beziehung und das Geheimnis der Begegnung der sich liebenden Menschen. Es ist eine Erfahrung des Geistes (*Spirit*) in der Begegnung mit dem lebendigen Gott, in der die Liebe zur eigenen Person und zu anderen aus romantischer Projektion und Oberflächlichkeit befreit werden kann.¹³⁸ Kurz nach Einführung des zweiten prosopon-Belegs [ST III, 466/413] vermerkt Tillich diesbezüglich:

„Die Zeit ist *nicht nur ein Spiegel* der Ewigkeit (*not only mirrors eternity*), *sie trägt in jedem Augenblick auch etwas zur Ewigkeit bei* (*contributes*) [...]. Ich könnte mir eine *Kurve* (*curve*) denken, die von oben kommt, sich abwärts und vorwärts bewegt bis zu einem tiefsten Punkt (*reaches the deepest point*), dem *nunc existiale*, dem ‚existentiellen Jetzt‘, und auf analogem Weg zu dem zurückkehrt, von dem sie herkommt, sich zugleich vorwärts und aufwärts bewegend. Diese Kurve beschreibt sowohl jeden Moment der erlebten Zeit wie die Zeitlichkeit als ganze.“¹³⁹

Dass die Zeit etwas zur Ewigkeit „*beiträgt* (*contributes*)“, ist ein Gedanke, der die kairologische Qualität der real gelebten Zeit (*experienced time*) voraussetzt. Tillich spitzt ihn weiter zu: „Man könnte von einer ‚Anreicherung‘ (...) des göttlichen *Lebens* durch die *geschichtlichen Prozesse* reden. Dieser Gedanke gibt, wenn auch noch so metaphorisch und unangemessen ausgedrückt, jeder Entscheidung und jeder Schöpfung in Raum und Zeit unendliches Gewicht und bestätigt die Ernsthaftigkeit dessen, was mit dem Symbol des Jüngsten Gerichts gemeint ist.“ [ST III, 453/-; Hv.TR].¹⁴⁰ Auch hier lässt sich mit Blick auf das *visuelle Erkenntnismedium*, welches wiederum der *Spiegel* ist (*mirror*), fragen: Wie kann dieser die hier vorausgesetzte „*Transluzenzfunktion*“ wahrnehmen mittels seiner Spiegelfunktion?¹⁴¹ Die visuelle Spiegelfunktion ist vorausgesetzt (*mirrors*), hat aber darüber hinaus (*not only mirrors*) im Sinne der „*Transluzenz*“ eine eigenständige mediale Offenbarungskraft, die nicht nur geschöpfliches, sondern auch das göttliche Leben substantiell „anreichert“ [ST III, 474/420].¹⁴²

¹³⁸ T. Rösler, „Jesu Dreifachgebot der Liebe“, *DtPfrBl* 9. 2009. 109, 483.

¹³⁹ P. Tillich, ST III, 474/420. Hervorhebung TR. Tillich vertritt hier insgesamt eine „präsentische Eschatologie“. Das gilt auch für die folgende Betrachtung der prosopon-Belege. Vgl. A. Horstmann-Schneider, „Der Gedanke der Zeit bei Paul Tillich“, *Truth*, 198-207.

¹⁴⁰ E. Sturm, „Sein oder Werden?“, *Theology*, 198. Textkorrektur TR, macht auf folgenden Textüberschuss im Deutschen aufmerksam [ST III, 453/-]: „Man könnte von einer ‚Anreicherung‘ [des] göttlichen Lebens durch die geschichtlichen Prozesse sprechen.“ Diesen Passus hat Tillich in der Übersetzung hinzugefügt. In P. Tillich, ST III, 452/399 verwendet er wiederum die Metapher der Kurve (*curve*) für die Dynamik der Zeit. Tillich ringt beim Übersetzen mit dem Gedanken der Lebendigkeit Gottes, die der „Anreicherung“ durch Mensch und Kosmos substantiell bedarf, um nicht „starre Lebendigkeit“, Lebendigkeit nur dem Begriff nach, zu sein.

¹⁴¹ Der „Spiegel“ ist somit „*mirror*“ und nicht „*looking glass*“, das lediglich abbildet. Der Spiegel ist „*transluzentes*“ Offenbarungsmedium, dem „*bunten Glasfenster*“ vergleichbar [S. 135ff. im 2. Kapitel]. Vgl. J. Briggs, F. D. Peat, *Mirror*, 81 aus „*chaostheoretischer*“ Perspektive: „A mirror whose world we can enter and whose inhabitants can enter into our world is like a portal with two sides [...]. Here, held for a moment on its turbulent surface, in the very frame of the mirror, we are at the fertile boundary line between order and chaos.“

¹⁴² Der Vorgang erinnert an die paradoxale, mittels des Prinzips der fruchtbaren Differenz herausgehobene Vielfältigkeit des Lichts in der „*Transluzenz*“, S. 138ff. im 2. Kapitel.

Die „Anreicherung“ des Neuen Seins macht Tillich anschaulich, indem er das Bedeutungsspektrum der Spiegelmetapher erweitert: *Zum einen krümmt und dreht er den Spiegel ein. Zum anderen „rhythmisiert (rhythm)“ er ihn [ST III, 475/421; Hv.TR], holt ihn aus der ihn fixierenden Rahmenstruktur heraus und macht ihn „innerlich beweglich“ durch spiralförmige Kurvenläufe (curve) aufwärts, abwärts und nach vorne [ST III, 474/420]. Der Spiegel ist medial, hat aber auch die Funktion der Rezeptivität inne, indem er neue Bilder aufnimmt, verwandelt und als solche wiederum neu vervielfältigt. Von einem ordinären Spiegel („mirror“) mit bloßer Widerspiegelungsfunktion („looking glass“) kann hier nicht mehr die Rede sein.*

In eschatologisch-kaiologischer Perspektive enthüllt der Spiegel mehr, als Betrachtenden und Betrachteten des realen Spiegelbildes vor Augen steht. Die Bilder, die er spiegelt, zeugen von der Eigenart (*uniqueness*) und dem Geheimnis der Liebe [ST III, 96/77]. Liebe ist eine ekstatische Begegnung mit sich selbst, mit anderen und mit Gott. *Gottes „Herzensblick“ trifft den Menschen und verwandelt ihn. Die Liebe wurzelt in der Tiefe des Lebens und eröffnet aus dieser Tiefe heraus dem Leben eine neue Qualität der Selbsterkenntnis in einem dynamischen Bild seiner selbst – welches sich gleichsam „abwärts und vorwärts bewegt bis zu einem tiefsten Punkt“, dem „existentiellen Jetzt“ [ST III, 474/420]. Das „faziale prosopon“ ist ein derartiges Erkenntnismedium mit komplexer performativer Spiegelfunktion.*

Als Theologe und geistlich engagierter Kunstbetrachter ist Tillich *bewusster* Beobachter und Gestalter in der Entfaltung des „prosopon“ als einer neuen, vieldimensionalen Grundform des Personseins. Besonders der Visualität als menschlicher Erkenntnis-, Erfahrungs- und Bewusstseinshaltung gilt seine theologische Leidenschaft und sein Interesse. Kritisch wirft man ihm vor, „spekulativ“ und daher ein „apostle to the intellectual“ zu sein. Tillich entgegnet: „Now that is much too high an estimate, but I am interested in the situation of the intellectuals, and I am trying to interpret the Christian message in a new way to them [...]. The word ‘speculate’ has become a word of contempt, *although it means to look carefully at something – speculari* in Latin. It does not mean flying up and over the clouds. *It means looking carefully of the structure of reality. And in this sense I am willing to speculate.*”¹⁴³

Anders als die „Cartesianische Introspektion“ [S. 174] setzt die „*expressionistische theoria*“ einen sorgsam-kreativen und damit differenzsensiblen Umgang mit der Wirklichkeit voraus. „[E]xpressionistische Bildnisfiguren [sehen] anders aus, als es der Alltagswirklichkeit [...] entspricht [...]. *Vielmehr ist die Vergegenwärtigung innerer, verborgener und daher unanschaulicher Triebkräfte und Affekte einer Person [...] die wichtigere Aufgabe der Bildformulierung.* Aus der Verselbständigung der malerischen Mittel aus jedem abbildlichen Bezug,

¹⁴³ D. M. Brown, *Concern*, 193; 192. Hervorhebung TR. Dialog zwischen Theologiestudierenden und P. Tillich, aufgezeichnet auf Tonband, in Seminaren 1963 an der University of California, Santa Barbara.

aus der Befreiung der Farbe zur starken, oft reinbunten Wirkung, aus der extremsten Vereinfachung der Form bis zur aussagekräftigsten Grundform [...] *entwickelt der Expressionismus eine Formensprache, die eine Welt aus Farb- und Formenergien im Bild zu erzeugen vermag, eine Bildwelt aus energetischen Strukturen, die nach neuen, eigenen Farb-Form-Gesetzen organisiert ist*¹⁴⁴. Tillich verinnerlicht diese neue Haltung und theoria und wendet sie an.

2. Sehen – aber „nicht nur mit den Augen“: Zur „Physiognomie“ von Geist (mind) und Seele im expressionistischen Portraitbild

a. Der Blick der Anthropology auf die Größe und Würde der Person

*„Die Individualität einer Person spricht sich (is expressed) in jeder Zelle ihres Leibes aus, vor allem in ihrem Antlitz (face). Die Kunst der Portraitmalerei erinnert immer wieder an die erstaunliche Tatsache, daß Moleküle und Zellen die Funktionen und Regungen (movements) des menschlichen Geistes (spirit) ausdrücken können (can express), von dem sie abhängig sind. Sofern Bildnisse (portraits) authentische Kunstwerke sind, sind sie künstlerische Antizipationen dessen, was wir Essentifikation genannt haben (mirror what we have called ‚essentialization‘ in artistic anticipation). Sie stellen keinen bestimmten Moment in der Entwicklung einer Person dar, sondern eine Konzentration all dieser Momente in einem Bild dessen, was diese Person in ihrem Wesen geworden ist auf Grund ihrer Möglichkeiten und durch die Erfahrungen und Entscheidungen, die sie während ihres Lebens gemacht hat.*¹⁴⁵

Im Folgenden wenden wir uns dem ersten *prosopon-Beleg* aus der Pneumatologie zu. Tillich setzt sich hier mit der Bedeutung des „prosopon“ als menschlichem „Antlitz“ (*face*) auseinander. Er studiert das Antlitz respektive *prosopon* in den Werken expressionistischer (*is expressed; can express*) Portraitmalerei [*ST III*, 466/413]. Da es der Zweck des Porträts ist, neben Haltung und Körperausdruck vor allem Wesen und Persönlichkeit der porträtierten Person zu zeigen, bildet das Porträt typischerweise das Gesicht der Person ab.¹⁴⁶ Es stellt dar, „was diese Person in ihrem Wesen geworden ist auf Grund ihrer Möglichkeiten und durch die Erfahrungen und Entscheidungen, die sie während ihres Lebens gemacht hat“ [*ST III*, 466/413f.].

Auffällig ist nun, dass diese besonders für die expressionistische Portraitkunst typischen persönlichkeitspezifischen Elemente bei Tillichs Wahrnehmung der Kunstwerke nicht im Zentrum stehen. Eher am Rande erwähnt er die „besondere[n] Züge in der zeitlichen Exis-

¹⁴⁴ J. Hülsewig-Johnen, „Der Neue Mensch“, *Künstler*, 104. Hervorhebung TR.

¹⁴⁵ P. Tillich, *ST III*, 466/413f. Hervorhebung TR. Der zweite *prosopon-Beleg* findet sich in ders., *ST III*, 232/201. Der Kontext des vorliegenden Belegs ist „Die Bedeutung der Auferstehung“, ders., *ST III*, 465/412ff.

¹⁴⁶ Vgl. A. Ahlers AG (Hg.), *Künstler* (1993) mit expressionistischen Antlitzportraits u.a. von A. Jawlensky. J. Hülsewig-Johnen, „Der Neue Mensch“, *Künstler*, 101: „Die malerischen Mittel – Farbe, Form, Perspektive – dienen der Darstellung seiner Haut, seines Haars, seiner Kleidung, seiner Haltung, seiner Mimik.“ Ziel der Portraitmalerei ist allerdings nicht, das reale Aussehen des Gesichts zu verbildlichen, sondern die innere Lebenswirklichkeit der Person im Bild zu verlebendigen [102; 104]. Vgl. K. Huizing, *Gesicht*, 11; 17 als „Vorschule einer physiognomischen Theologie“, einer „Angesichtsphänomenologie“. Huizing interpretiert das „physiognomische Profil“ als „Offenbarungsbegriff“. Das Antlitz ist „epiphane Gestalt“ und „schlechthinnige Ausdruckskraft“.

tenz“ [ST III, 467/413]. Wichtig ist Tillich etwas anderes. Er leitet den Textabschnitt, in dem das Zitat steht, mit folgendem überschriftartigen Satz ein: „Die christliche Betonung der *leiblichen* Auferstehung bedeutet zugleich die entschiedene Betonung des ewigen Wertes, den die individuelle Person in ihrer *Einmaligkeit* darstellt.“ [ST III, 466/413]. Die „Größe (*greatness*) und Würde“ des Individuums ist für Tillich der entscheidende Grund, einen Menschen zu portraituren beziehungsweise sein Portraitbild zu betrachten [ST III, 108/88; Hv.TR]. Das Angesichtportrait ist ein Erkenntnismedium, das die Tiefe, das heißt die Größe (Geist, Seele, Leib) und die Würde (Singularität, Rechtsmündigkeit, Freiheit), die einer Person (*prosopon*) als dem seiner selbst bewussten Vernunftwesen (*persona*) von Gott her zukommen, vor dem Horizont der vieldimensionalen Einheit des Lebens aufscheinen lässt [ST III, 111/90].

„Selbst-Transzendierung im Sinne von Größe enthält Selbst-Transzendierung im Sinne von Würde. Der Begriff Würde scheint ausschließlich dem Person- und Gemeinschafts-Bereich anzugehören, weil er volle Zentriertheit und Freiheit voraussetzt. Ein Element der Würde ist Unverletzlichkeit. Im Bereich des Personhaften bedeutet Unverletzlichkeit die unbedingte Forderung der Person, als Person anerkannt zu werden. Die Frage ist jedoch, ob Würde im Sinne von Unverletzlichkeit allen Lebensbereichen zugeschrieben werden kann, einschließlich dem anorganischen Bereich. Mythos und Dichtung haben diesem Gedanken Ausdruck gegeben und die Idee der Würde auf das Ganze der Wirklichkeit bezogen – einschließlich dem Anorganischen.“¹⁴⁷

Deutlich wird in dem Zitat Tillichs Bestreben, den abstrakten Würdebegriff, wie er in der *persona*-Konzeption angelegt ist, zu überschreiten [S. 167ff.]. Zu überschreiten – wohin? Eine Antwort erhofft sich Tillich aus der Betrachtung des Antlitzes im expressionistischen Portrait. Sofern das Kunstwerk „expressiv“ ist und aus der aufrichtigen, würdevollen Begegnung von Person zu Person (*prosopon*) hervorgeht, kann es Offenbarungsmedium des Geistes (*spirit*) sein [ST III, 466/413]. Genau das ist auch Tillichs Erlebnis in der mittelalterlichen Kathedrale, als die bunten Glasfenster zum Medium der „Transluzenz“ des Geistes werden [S. 135].

Künstler, Betrachter und Interpreten des expressionistischen Portraitbilds vertrauen sich dem heilvollen, heilenden Wirken des Geistes Gottes an. Gott will den Menschen in seiner geistig-seelisch-leiblichen Einheit zum „Tempel“ in der „Sphäre des Heiligen“ auferbauen [S. 18; 257ff.]. Eine lebendige Person ist ein „Lebenshaus“, in dem anorganische, organische, unbewusste, bewusste, geistige und kulturelle Lebensdimensionen auf komplexe Weise zusammenwirken. Der Begriff der Größe drückt dies aus. Er besagt, dass der Mensch eine vieldimensionale Einheit ist.¹⁴⁸ Diese Größe seiner Person zu erfahren, ist ein Erlebnis im Licht des Glaubens, das dem Menschen seine Würde und Einmaligkeit, die ihm von Gott her zu-

¹⁴⁷ P. Tillich, ST III, 110/89. Hervorhebung TR. Tillich bringt diese „vieldimensionale Würdekonzepktion“ in Form einer Frage an. Er gibt zu bedenken: „Leben lebt von Leben“, ders., ST III, 112/91. Zitat in der Aufnahme von A. N. Whitehead, Prozeß, 204 („Leben ist Räuberei“). Vgl. W. Härle, Dogmatik, 424ff.

¹⁴⁸ P. Tillich, ST III, 110/89. Ders., „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ (1961), GW IV, 128f.

kommt, in der Tiefe seiner Person spüren und erkennen lässt. Im Gewährwerden seiner vieldimensionalen „Größe“ erkennt der Mensch die heilende Macht Gottes, die ihn in den Funktionen und Bewegungen seines Geistes (*spirit*) trifft. In der Erfahrung der „Würde“ spürt er die Heiligung an seinem Geist (*mind*), seiner Seele und seinem Leib. Diese Beziehung von Gott, Mensch und Lebenswelt hat „Heilungskraft“. In den Augenblicken des Glaubens und der Liebe ist der Mensch von Gottes Geist ergriffen und erfüllt. Umgekehrt gilt: „Eine Religion, die keine heilende und rettende Kraft hat, ist bedeutungslos.“ Die Größe und die Würde lassen Gottes Wirken für den Menschen konkret werden: Gott *ist* heilender Geist und er *heilt*.¹⁴⁹

Auf diese schöpferische Begegnung des Geistes Gottes mit dem Geist (spirit) verweisen im Portraitbild für Tillich die „Moleküle und Zellen“ des menschlichen Leibes [S. 230]. Geist (*mind*), Seele und Leib drücken Funktion und Bewegung des Geistes (*spirit*) aus. Tillich formuliert bewusst vorsichtig: „Fixieren“ und „vergegenständlichen“ lässt sich das Wirken des Geistes (*Spirit*) in Lebewesen auf diese Weise nicht [ST III, 464/411]. Kunst antizipiert (*artistic anticipation*), sie schreibt nicht fest. Die expressionistischen Portraits sind performative Spiegelbilder (*mirror*) des Neuen Seins. Wohl aber lässt sich ihre Botschaft erfahren: in der Begegnung mit einem Menschen „von Antlitz zu Antlitz“ mit der Tiefe eines Blicks, dessen Kraft wir uns nicht entziehen können. *Das Portrait wird zum dynamischen Spiegelbild (mirror)* [S. 228] *für die Größe und die Würde, die das Antlitz ausstrahlt* [ST III, 466/413].¹⁵⁰

Um sein Anliegen zu verwirklichen und die Würde der Person in die vieldimensionale Einheit des Lebens konzeptionell zu integrieren, nimmt Tillich bei der weiteren Deutung des Portraits einen bestimmten Blick ein: *den Blick der Anthropology, die aus der Perspektive von Mathematik und Naturwissenschaften die Person in ihrer vieldimensionalen Größe und Weite durch das Prinzip der Abstraktion beschreibt* [S. 22]. Aus dieser neuen Perspektive, die integrativer Teil der prosopon-Konzeption ist, resultiert nun, wie wir sehen, eine ungewöhnliche Portraitanalyse [S. 228]. *Anstelle der Persönlichkeit und Lebensgeschichte interessieren Tillich die Zellen, Moleküle und Atome des menschlichen Körpers*. Nicht nach dem Lebensschicksal fragt er, sondern, was Physik, Biologie und (aus heutiger Perspektive ergänzt) die Neurowissenschaften zum *vertieften* Verständnis der *Individualität* der Person beitragen.¹⁵¹

Das Portraitbild spricht die „Künste des Auges“ an, womit entsprechend der vieldimensionalen Einheit des Lebens alle *sichtbaren* Dimensionen, Bereiche und Grade (*grade*;

¹⁴⁹ Ders., „Der Einfluss der Psychotherapie auf die Theologie“ (posthum 1960; engl. 1970), *GW VIII*, 333.

¹⁵⁰ In dem Sinne ders., „Dritte Vorlesung“, *Kunst* (posthum 2004; engl. 1952), 47: „Man kann ihrem [des prosopon] Blick antworten; aber sie [die Person] steht einem nicht zur Verfügung.“

¹⁵¹ *Tillich vertritt eine metaphorische Sichtweise auf die Anthropology*: P. Tillich, *ST III*, 26/15f. D. Sturma, „Zur Einführung“, *Philosophie*, 8; 10 fordert eine „Neuorientierung [...] im Umgang mit den Unterschieden zwischen mentalen Zuständen und körperlichen Ereignissen“ wobei es in Philosophie und Gedächtnisforschung um „verschiedene Aspekte menschlichen Bewusstseins“ geht.

degree) wie auch *natürlichen Sehvorgänge des Auges* in die Dimension des Geistes (*spirit*) integriert sind und das „prosopon“ *konzeptionell* bestimmen [ST III, 232/201]. Dabei verdeutlicht Tillichs spezielle Wahrnehmung des Portraits, dass sich bildende Kunst und naturwissenschaftliche Abstraktion in der anthropologischen Arbeit ergänzen.¹⁵² In der *metaphorisch-theologischen* Sichtweise finden sie eine gemeinsame Arbeitsgrundlage [ST III, 26/15f.].

„Wir sehen nie nur das, was wir sehen“.¹⁵³ Diese Feststellung aus Tillichs „Vom Sehen und Hören“ besagt positiv formuliert: Es *gibt* ein „Rohbild“ („das, was wir sehen“), auch wenn dieses sofort von der „Bildstelle“ unseres Sehentrums ausgewertet, mit Erfahrung angereichert und so für uns zu einem „Bewusstseinsbild“ wird.¹⁵⁴ Als das *Spiegelbild* des Antlitzes (*mirror*), welches seinerseits *Spiegelbild* („hat eine sichtbare Seite“) der physikalischen, biologischen und psychologischen Dimensionen des Geistes (*spirit*) ist [ST III, 232/201], *zeigt das Portrait beides in seiner differenzierten Unterschiedenheit und seinem Zusammenspiel auf: Rohbild und Bewusstseinsbild, wengleich jeweils in „konzentrierter Form (a condensation)“* [ST III, 466/413]. Das Portrait bietet beide Bilder der naturwissenschaftlichen Analyse als Impuls für ihre Weiterarbeit an. Das fordert im Gegenzug eine komplexe vieldimensionale Anthropology heraus, beide Bilder *gleichberechtigt* in den Blick zu nehmen [S. 237].¹⁵⁵

Mit dem *Rohbild* zu arbeiten, bedeutet programmatisch formuliert für Physik, Biologie sowie aktuell für die Neurowissenschaften: Unser Auge ist die „Außendienststelle“ des Gehirns, des zentralen Organs unseres Nervensystems. Das im Sehen entstandene Bild wird als „ein Sinneseindruck auf der bildempfindlichen Netzhaut empfangen. Von dort kommt er über Zwischenschaltstellen, Leitnervenzellen und schließlich über die Sehnerven selbst zum Sehzentrum des Hirnes [...]. Der [Seha]pparat, eigenbeweglich an unserem beweglichen Kopf – und dadurch transportabel – ist in sich drehbar nach aufwärts, abwärts und beiden Seiten. Das Gesichtsfeld beträgt im Geradeausblick immerhin 188 Grad. Das vom Auge aufgenommene Bild ist eine Ansammlung von so oder so begrenzten Flecken und Flächen. Diese können hell oder dunkel oder verschiedenartig gefärbt sein.“ Das *Rohbild* liegt vor. Unmittelbar folgt der innere Auswertungsprozess. „Erst das so ausgewertete Bild wird für uns zu einem *Bewusstseinsbild*.“¹⁵⁶ Hierbei gilt: „Mit ihm [dem Sehen] und durch es sehen wir immer auch etwas anderes. Sehen ist schöpferisch, Sehen eint, aber mehr als das: Sehen weist über sich selbst

¹⁵² C. Keller, *Face*, 171. R. Morgan, „Introduction“, *Anatomy*, xiii-xvi.

¹⁵³ P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 123.

¹⁵⁴ Im Anschluss an P. Tillich, *a.a.O.*, 123 sowie G. Ulrich, *Welt*, 29f.

¹⁵⁵ Auch dies ist nicht selbstverständlich. D. Sturma, „Zur Einführung“, *Philosophie*, 11. Wegnahme der Hervorhebung TR, bemängelt mit Blick auf die Neurowissenschaften: „Als problematisch gelten weniger die experimentellen Ansätze der Neurowissenschaften als die damit einhergehenden wissenschafts-, erkenntnis- und sprachtheoretischen Deutungen sowie die philosophischen Konsequenzen, die daraus abgeleitet werden.“

¹⁵⁶ G. Ulrich, *Welt*, 29f. Hervorhebung TR. P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 123f.

hinaus“, wie Tillich in „Vom Sehen und Hören“ ausführt. Wir sehen folglich nicht nur mit dem „äußeren“, sondern auf eine davon *unterschiedene* Weise auch mit dem „inneren Auge“, dem Geist (*mind*). Sie sind in der Dimension des Geistes (*spirit*) auf komplexe Weise vereint.

Als Tillich Anfang der 60iger Jahre seine Pneumatologie verfasst, spielen weder die Neurowissenschaften noch die Gedächtnisforschung eine tragende Rolle in den anthropologischen Wissenschaften.¹⁵⁷ Sein Anliegen, die Größe und Würde der Person in die vieldimensionale Einheit des Lebens [S. 228] *konzeptionell* zu integrieren, ist ein Schritt in Richtung auf die *Reorganisation der Anthropology als „Mit-Wissenschaft“ von Doctrine of Man und Theologie* [ST III, 110/98].¹⁵⁸ Im Zentrum steht hierbei die visuelle kognitive Wahrnehmung:

„Das Sehen ist von unseren natürlichen Fähigkeiten die erstaunlichste. Durch das Auge empfangen wir das Licht, das erste, was geschaffen wurde, und dieses Licht überwindet Finsternis und Chaos. Nur weil wir sehen, baut sich uns eine geordnete Welt auf, d.h. Dinge, die sich voneinander und von uns selbst unterscheiden [...]. Das Auge ist das Korrelat zum Licht der Schöpfung.“¹⁵⁹

Visuelle kognitive Wahrnehmung fasziniert Tillich anthropologisch als für die Person konstitutiver Prozess, auch wenn er ihn als Theologe naturwissenschaftlich nicht detailliert entfaltet.¹⁶⁰ Diese konzeptionellen Grenzen in Tillichs Pneumatologie vorausgesetzt, erweitern wir im Folgenden die Diskussion durch Ernst Floreys Untersuchung „Gehirn und Zeit“ aus *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*.¹⁶¹ Dabei interpretieren wir Floreys Forschung als Beitrag zur „Größe“ der Person [ST III, 110/89]. Florey ist Vertreter einer modernen empirischen, in *Dimensionen, Bereichen und Graden (grades; degrees) denkenden Anthropology*.¹⁶² Er untersucht den Prozess der Umwandlung des Rohbildes in ein Bewusstseinsbild in dem Prozess kognitiver visueller Wahrnehmung.

¹⁵⁷ S. S. Schmidt, „Gedächtnisforschungen“, *Gedächtnis*, 9; 10; 14. Hervorhebung TR: „Gedächtnisforschung hat Konjunktur [...]. Wer über Gedächtnis spricht, ist gezwungen, auch über Wahrnehmen und Lernen, über Wissen und Wiedererkennen, über Zeit und Erinnern zu sprechen – von Aufmerksamkeit, Emotion und Vergessen ganz zu schweigen“ [...]. Unser *Gedächtnis* ist [...] unser wichtigstes *Sinnesorgan*“. *Gedächtnistätigkeit ist demzufolge weniger eine Aufbewahrungstätigkeit, sondern eine aktive Konstruktionsarbeit*.

¹⁵⁸ Der Begriff „Mit-Wissenschaft“ stammt von K. M. Meyer-Abich, „Die Zukunft des Menschen im Kosmos“, *Traum*, 112. Hervorhebung TR.

¹⁵⁹ P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 122.

¹⁶⁰ Dennoch finden sich Überlegungen wie die folgende: „Einige Theologen benutzen unser Unwissen über die Entstehung des Organischen aus dem Anorganischen als Grundlage eines Beweises für die Existenz Gottes. Sie behaupteten, *die Entstehung der ‚ersten Zelle‘ könne nur durch ein spezielles Eingreifen Gottes verständlich gemacht werden*. Die Biologie muß eine solche Erklärung, die mit supranaturaler Kausalität arbeitet, naturgemäß ablehnen. Sie versucht, unsere Erkenntnis von der Entstehung organischen Lebens und ihrer Bedingungen immer mehr zu erweitern, *und dieser Versuch hat zweifellos große Erfolge erzielt*“: Ders., ST III, 31/20. Hervorhebung TR. Schöpfungstheologisch C. Schwöbel, *Gott*, 131-160 (Dialog zwischen Naturwissenschaft und Dogmatik).

¹⁶¹ E. Florey, „Gehirn und Zeit“, *Gedächtnis*, 170-189. Florey (1927-1997) war Philosoph und Neurobiologe. Zusätzliche Informationen entnehmen wir B. Waldenfels, *Phänomenologie*, 142ff. („Mitwirkung des Gehirns“).

¹⁶² E. Florey, „Gehirn und Zeit“, *Gedächtnis*, 185.

α. Visuelle Wahrnehmung: Die mentale Konstruktionsarbeit des Geistes (mind)

„Im übrigen ist längst bekannt, daß bewußtes wie unbewußtes Erkennen an eine Gedächtnisleistung gebunden ist: Erkennen tritt erst ein, wenn die ‚Sinneseindrücke‘ mit Gedächtnisinhalten *gekoppelt* werden. Dem Bewußtwerden gehen komplizierte Gehirnprozesse voraus. *Zwischen Erregungsvorgängen in den Sinnesorganen und dem Bewußtwerden vergeht Zeit* [...]. [D]as *Zeitintervall* zwischen dem Beginn eines Sinnesreizes und seiner bewußten Wahrnehmung [beträgt] zwischen einer halben und einer Sekunde. Selbst wenn die freigelegte Großhirnrinde direkt gereizt wird [...], kommt es zur bewußten Wahrnehmung nur, wenn die repetitive Reizung wenigstens eine halbe Sekunde lang anhält“.¹⁶³

Im Hintergrund von Ernst Floreys Beitrag „Gehirn und Zeit“ steht die Frage nach der Art und Weise der „Mitwirkung des Gehirns“ bei kognitiven Wahrnehmungsprozessen, zu denen auch das visuelle Erkennen gehört. Zugespißt formuliert lautet diese Frage: Sieht, und damit verbunden, empfindet und entscheidet *das Gehirn*, seine Leitnervenzellen, Zwischenschaltstellen, Sehnerven und das Sehzentrum? Oder sehen, empfinden und entscheiden wir *mittels unseres Gehirns*? Ist das Gehirn folglich *Subjekt* unseres Erkennens, liegt also bei ihm weithin die *Initiative* zum Sehen, oder *begleitet* das Gehirn unsere Wahrnehmung, kommt ihm also lediglich eine instrumentelle Rolle beim Sehvorgang zu, dessen Initiator ein letztlich *leib- und hirnloses Ich* wäre? Während die erste Option Geist (*mind*), Körper und Bewusstsein monistisch in eins fasst, veranschlagt die zweite Option im Menschen eine Dreiteilung von Geist (*mind*), Körper und Bewusstsein. Beide Positionen lehnt E. Florey ab.¹⁶⁴

Auch Florey geht von einem *triadischen* Interpretationsansatz aus. Doch liegt der fundamentale Unterschied zu den zwei vorausgehenden Modellen darin, dass er Gehirn und Bewusstsein, äußeres und inneres „Auge“, nicht als Schichten, sondern als *Dimensionen* versteht.¹⁶⁵ Dabei erachtet er Gehirn und Bewusstsein als quantitativ und qualitativ differenziert miteinander verbunden und ineinander verzahnt. Sie sind dies, weil sie aus einem gemeinsamen Spannungsfeld heraus, von ihrer inneren Mitte her, die kein bloßes Steuerungszentrum für Gehirn und Bewusstsein ist, eine komplexe Einheit bilden. *Diese innere Mitte, die das Lebenszentrum für die Wahrnehmungsarbeit von Gehirn und Bewusstsein verkörpert, ist ein*

¹⁶³ E. Florey, *a.a.O.*, 171. Hervorhebung TR.

¹⁶⁴ Beide Grundpositionen diagnostiziert mit Blick auf die menschliche *Seele* N. Murphy, „Human Nature“, *Soul*, 1; 2. Sie intendiert ein *wechselseitiges Spannungsverhältnis* zwischen beiden Richtungen, das sie als einen „non-reductive physicalism“ verstanden wissen möchte. Die Seele ist demnach ebenso wenig wie der Geist (*mind*) eine in sich abgeschlossene Entität neben dem Körper. Das bedeutet zugleich, dass der Mensch „mehr“ ist als sein Körper. „So the difficult issue is to explain how we can claim that we *are* our bodies, yet, without denying the ‚higher‘ capacities that we think of as being essential for our humanness: rationality, emotion, morality, free will, and, most important, the capacity to be in relationship with God.“ In einer abschließenden Übersicht fasst sie den Forschungsstand zur „Position“ der Seele zwischen Geist (*mind*) und Körper in vier Grundrichtungen zusammen [24f.]: radical dualism; holistic dualism; nonreductive physicalism; reductive materialism.

¹⁶⁵ E. Florey, „Gehirn und Zeit“, *Gedächtnis*, 171; 185. Vgl. N. Murphy, *Bodies*, 21 (Dimensionenmodell).

kurzes Zeitintervall, eine „Dauer“. Auf diese Dauer setzt Florey den *Schwerpunkt* der Untersuchung: Wir nehmen Geist (*mind*) und Körper „in uns“ in einer „mittleren Sphäre“ wahr.

„Alle drei Phänomene, Wahrnehmung, Lernen und Gedächtnis, implizieren aber eine Dauer. *Sie sind nicht momentane Ereignisse einer ‚punktförmigen‘ Gegenwart, sondern Prozesse, die Zeit ‚brauchen‘*: Wahrnehmung, gleich welcher Art, ist sowohl qualitativ (z.B. visuell, taktil, akustisch) als auch quantitativ (was ihre Intensität betrifft) determiniert [...]. *[E]in minimales Zeitintervall ist erforderlich, um [zum Beispiel] die Intensität einer Tonwahrnehmung zu bestimmen*. Was aber bedeutet das? Der erste von zwei aufeinanderfolgenden Impulsen ist bereits vergangen, wenn der zweite auftritt. Der erste wirkt nach, nicht mehr als Nervenimpuls, aber doch so, daß der zweite Nervenimpuls irgendwie *verändert* wirksam wird.“¹⁶⁶

Was resultiert aus diesem triadischen dynamischen Interpretationsansatz für die Qualität und Quantität der Wahrnehmung? Florey hebt hervor, dass es ohne das „innere Nachklingen“ der Töne nicht möglich wäre, die Melodie zu erleben.¹⁶⁷ *Entsprechend wäre es ohne die innere Nachschau des Rohbildes nicht möglich, das Gesehene zu benennen, zu beurteilen und zu deuten. Auch statten Erlebnisse die Sehbilder mit Erinnerungs- und Erfahrungsbildern aus.* Die visuelle Wahrnehmung erfährt durch die Umwandlung des Rohbildes in ein Bewusstseinsbild eine *außerordentliche Bereicherung*. Die qualitative und quantitative Umwandlung im Spannungsfeld von Geist (*mind*), Körper und Bewusstsein ereignet sich durch das kurze Zeitintervall zwischen den beiden Bildern. Dieses stellt eine „*fundamentale Größe unserer Erlebniswelt*“ dar. Die „*innere Einheit*“ von Gehirn, Geist (*mind*), Körper und Bewusstsein verkörpert eine *aktive Größe*.¹⁶⁸ *Sie gestaltet lebendige sinnlich-visuelle Wahrnehmung.*¹⁶⁹

Die Annahme des Zeitintervalls zwischen Gehirnfunktion und bewusstem Erleben von Sinneseindrücken ermöglicht darüber hinaus auch die Einbeziehung der messenden Beobachterin oder des Beobachters, des Betrachters, in die Theorie. „Es wäre aber ungebührlich bescheiden, würde sich die Naturwissenschaft mit dieser mechanistischen Interpretation zufriedengeben, welche das *Bewußtsein*, die Grunderfahrung menschlicher Existenz, ignoriert und das Problem der *Bewußtwerdung* außer acht läßt. Eine solche Bescheidung ist auch gar nicht zulässig, denn in jenem Teil der Naturwissenschaften, den wir Physik nennen, ist das Bewußtsein bereits als ein wesentliches Element enthalten – insofern nämlich, als in der neuen Physik

¹⁶⁶ E. Florey, „Gehirn und Zeit“, *Gedächtnis*, 173f.; 175. Hervorhebung TR.

¹⁶⁷ E. Florey, *a.a.O.*, 176. Formulierungen ebenso im Anschluss an Ulrich, *Welt*, 31f.

¹⁶⁸ E. Florey, „Gehirn und Zeit“, *Gedächtnis*, 179. Hervorhebung TR. Anders als es die *Doctrine of Man* veranschlagt [S. 33ff., Kapitel 1], stellt das Prinzip der *Einheit* hier eine *aktive Wirkgröße des Erlebens* dar.

¹⁶⁹ Weiterführend für die *Wirklichkeit der lebendigen Person* sowie ihre visuelle Wahrnehmung und ihr Erleben im Akt des Bewusstseins R. Spaemann, „Seelen“, *Leib-Seele-Problem*, 82f. Hervorhebung TR: „Warum sagen wir, wenn wir ernsthaft reden, dass der elektronische Rechner eben *nicht* denkt? Weil Denken nicht Denken ist, wenn es nicht als Denken *erlebt* wird. D.h. wenn seine Leistungen nicht Lebensäußerungen sind. Der Geist in der Maschine ist kein Geist. Es kann ihn gar nicht geben. *Die Wirklichkeit des Geistes heißt: Leben*. Darum ist ja auch ein geistiges, personales Leben nicht tot, wenn es aufhört zu denken, sondern wenn es aufhört zu atmen. Denken, das sich nicht als Denken erlebt, das nicht durch ein ursprüngliches Gestimmtsein in der Welt ist und Welt hat, ist gar kein Denken, sondern nur dessen Simulation.“

der ‚*Beobachter*‘ grundsätzlich mit eingeschlossen ist [...]. Es genügt, darauf zu verweisen, daß ein solcher Beobachter wohl kaum ohne Bewußtsein sein dürfte. *Und das bedeutet doch so viel, als daß bewußtes Erleben (Wahrnehmen) zum Bestand des Theoriegebäudes der Physik gehört.*¹⁷⁰ Die *bewusste* Einbeziehung des Beobachters und seiner Wahrnehmung in die Analyse verdeutlicht auch, warum je nach Standort und Bewegung dieser Person die jeweiligen Messergebnisse oder aber die Bewertung dieser Messergebnisse unterschiedlich ausfallen.

Sinnlich-visuelle Wahrnehmung ist die lebendige dynamische Konstruktionsarbeit von Gehirn, Geist (*mind*) und Körper *im Akt* des Bewusstseins. Denn „[d]ie Wirklichkeit des Geistes heißt: *Leben.*“¹⁷¹ Nicht eine mechanistische Anthropologie, sondern eine in „wahrheitssuchende Forschungsgemeinschaften“ integrierte *Anthropologie* kann sich dem Geist (*mind*) und seinem Erleben durch eine *bewusste, detailsensible Beobachtungsarbeit* annähern.¹⁷²

β. Mit dem „Auge des Geistes“ (mind) sehen: Individualität neu wahrgenommen im Erleben von Antlitz und expressionistischem Personportrait

Als Theologe leistet Tillich keinen direkten naturwissenschaftlichen Beitrag zur mentalen Wahrnehmungstätigkeit des Gehirns – ein Thema der vieldimensionalen Anthropologie, das im Wirkungsbereich des Geistes (*mind*) und der anorganischen Lebensdimension zu verorten ist, im mikroskopischen Bereich von Atomen und kleinsten Elementarteilchen. Diese Dimensionen betrachtet Tillich jedoch *phänomenologisch* und *metaphorisch-theologisch*:

„In der anorganischen Dimension sind die Potentialitäten in solchen Dingen aktualisiert, die der physikalischen Analyse unterworfen, bzw. in raum-zeitlichen Beziehungen gemessen werden können. [S]olche Messungen [haben] ihre Grenzen im Bereich des sehr Kleinen und des sehr Großen, des Mikro- und des Makrokosmos. Hier reichen Zeit, Raum und Kausalität im physikalischen Sinne und die auf ihnen beruhende Logik nicht aus, um die Phänomene hinreichend zu beschreiben [...]. Das Anorganische hat eine bevorzugte Stellung unter den Dimensionen, insofern es die erste Bedingung für die Aktualisierung jeder anderen Dimension ist.“¹⁷³

In der Dimension des Anorganischen stoßen naturwissenschaftliche Beobachtung und Messung an ihre Grenzen. Atome und kleinste Elementarteilchen lassen sich nur begrenzt analysieren. Größtenteils entziehen sie sich der Beobachtung und Messung. Sie bleiben *unsichtbar* [ST III, 26/15]. Zeit, Raum und Kausalität im physikalischen Sinn reichen nicht aus, um ihre Phänomene zu erfassen. Mikro- und Makrokosmos bleiben der Naturwissenschaft *verborgen*.

¹⁷⁰ E. Florey, „Gehirn und Zeit“, *Gedächtnis*, 182f. Hervorhebung TR.

¹⁷¹ R. Spaemann, „Seelen“, *Leib-Seele-Problem*, 82. Hervorhebung TR. Vgl. S. 236, Fußnote 169.

¹⁷² Vgl. J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 180ff. Komplexe offene Redeformen wie Metaphern und Symbole können Naturwissenschaft und Theologie verbinden, da sie dem „kritischen Realismus“ in der Erfahrung mit der Schöpfung und Lebenswelt wie mit der Wahrheit und Wesenswirklichkeit Gottes Raum geben.

¹⁷³ P. Tillich, *ST III*, 30/20. Vgl. ders., *ST III*, 26/15f.

„Die Individualität einer Person spricht sich (*is expressed*) in jeder Zelle ihres Leibes aus, vor allem in ihrem Antlitz (*face*). Die Kunst der Portraitmalerei erinnert immer wieder an die erstaunliche Tatsache, daß Moleküle und Zellen die Funktionen und Reaktionen (*movements*) des menschlichen Geistes (*spirit*) ausdrücken können (*can express*), von dem sie abhängig sind. Sofern Bildnisse (*portraits*) authentische Kunstwerke sind, sind sie künstlerische Antizipationen dessen, was wir Essentifikation genannt haben (*mirror ... ,essentialization' in artistic anticipation*).“¹⁷⁴

Demgegenüber behauptet Tillich nun, dass im menschlichen *Antlitz* Moleküle, Zellen sowie die „physikalische [...] Dimension“, der Bereich des Anorganischen, *sichtbar* sind [ST III, 232/201]. Das ist eine bemerkenswerte Position im Kontrast zu Vertretern der Anthropology, die anorganisches Leben speziell aufgrund seiner *Unsichtbarkeit* als Materie, als „bloße Substanz“ abwerten [ST III, 26/15]. Die *Sichtbarkeit des Anorganischen begründet Tillich mit der Spiegelfunktion des Antlitzes*: „Sofern Bildnisse (*portraits*) authentische Kunstwerke sind, sind sie künstlerische Antizipationen dessen, was wir Essentifikation genannt haben (*mirror what we have called ,essentialization' in artistic anticipation*).“ [ST III, 466/413]. Tillich erläutert den eschatologischen Begriff der „Essentifikation“ [S. 228], die in der künstlerischen Antizipation „gespiegelt“ werden soll, in der folgenden Beschreibung des Portraits:

„Sie [authentische Kunstwerke] stellen keinen bestimmten Moment in der Entwicklung einer Person dar, sondern eine *Konzentration* all dieser Momente in einem *Bild* dessen, was diese Person in ihrem Wesen *geworden* ist“, wobei zu den „personkonstituierenden sichtbaren Momenten“ auch die genannten Moleküle, Zellen, Atome und Elementarteilchen gehören [ibid.; Hv.TR]. Sie sind Teil des inneren Entwicklungsprozesses des Individuums.

Der Spiegelfunktion des Antlitzes entsprechend ist dieser Prozess auf das *Sichtbar- und Einsichtigmachen verborgener* Sachverhalte ausgerichtet. Er ist stark kognitiv orientiert und spricht dabei vor allem das menschliche Bewusstsein an. Verkörpert doch für Tillich der Geist (*mind*) das „innere Auge“ des Menschen, das mit dem „äußeren, natürlichen Auge“ die Welt anblickt, um sich selbst zu verorten und sie zu verstehen: „*Looked at by the mind, the world is reality, the bearer of objective reason.*“ [ST I, -/ 172; Hv.TR]. „Ich habe gesehen“ bedeutet deshalb im Griechischen auch: „Ich weiß“. ¹⁷⁵ Als „inneres Auge“ ist der Geist (*mind*) das intellektuell wirkmächtige Lebenszentrum der sich ihrer selbst bewusst seienden Person. Er formt ihr Selbstbewusstsein als Individuum, in sich zentriertes Selbst und sehendes, erkennendes Subjekt. Der Geist (*mind*) ist folglich die Entität, die durch ihre *relative* Statik die geistige Personwerdung der lebendigen Person denkmöglich macht [ST I, 230/197f.].

Das Antlitzportrait spiegelt (*mirror*) diesen Wahrnehmungs- und Bewusstwerdungsprozess in der Tiefe der Person in den Bereich des Sichtbaren hinein und macht ihn so dem

¹⁷⁴ Ders., ST III, 466/413f. Der zweite prosopon-Beleg findet sich in ders., ST III, 232/201.

¹⁷⁵ Ders., „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 122.

intellektuellen Selbsterleben des Individuums fragmentarisch zugänglich. *Anders als das Gesicht* [ST I, 203/172], das auch „Oberfläche“ und „Über-Gesicht“ sein kann [S. 227], *individuier*t das Antlitz die Person, da es einmalig und unverwechselbar ist. Als solches verkörpert es den äußerlich sichtbaren „Konzentrationspunkt“ der Individualität der Person, die in ihrem Wesen „werdende“, lebendige Person ist [ST III, 466/413f.]. Vorausgesetzt und auf das Antlitz angewandt ist damit Tillichs dynamische Metapher des Spiegels [S. 228]. Sie initiiert und gestaltet die kreative, dynamische Spiegelfunktion des Antlitzes. Dank dessen kann das Antlitz die Wahrnehmung und Bewusstwerdung der Person und damit *entscheidende Prozesse ihrer Identität und inneren Lebendigkeit der Person selbst sichtbar und einsichtig machen*.

Doch nimmt darüber hinaus auch das das Antlitz authentisch darstellende *Portraitbild* eine Spiegelfunktion wahr. Das *Portraitbild* verbindet die „Person hinter der Maske“ mit der „Person vor der Maske“.¹⁷⁶ Es ruft die Interaktion zwischen Betrachtungs- beziehungsweise (für die Anthropology) Untersuchungsgegenstand und dem Maler, Betrachter sowie dem beobachtenden Forscher hervor und drückt sie im Bild aus. Künstler, Betrachter und Beobachter werden durch ihre eigene Wahrnehmung, Gestaltung und Kritik integrativer Teil des auf diese Weise *authentischen* Kunstwerks [S. 226]. Sie partizipieren an den Erkenntnisprozessen in der Tiefe der Person, die ihnen auf dem *Portraitbild* entgegenblickt, und werden selbst im Prozess der Anschauung bereichert und zu *authentischen* Zeugen der Begegnung.

Als Erkenntnis-Medien stehen das Antlitz und das *Portraitbild* in dem *Spannungsfeld* zwischen den „Polen“ von Wahrnehmung und Selbstwerdung der Person einerseits, von innerer und äußerer Person andererseits. Sie verkörpern ihre *innere Mitte*. Was geben sie von der mentalen Konstruktionsarbeit des Geistes (*mind*) zu erkennen? In *Orientierung an E. Florey können wir sagen* [S. 236]: *dynamische, in sich verwobene Fragmentbilder von den Prozessen der Umwandlung des Rohbildes in das Bewusstseinsbild sowie von der Interaktion mit den von außen her betrachtenden und agierenden Personen. Diese in sich dynamisch verwobenen Fragmentbilder, welche das Antlitzportrait aufzeigt, lassen Momente der durch das Zeitintervall ermöglichten mentalen Konstruktionsarbeit des Geistes (mind) sichtbar und einsichtig werden*. Entscheidend für die Konzeption des „prosopon“ ist folglich die neue dynamische und lebendige Sichtweise menschlicher Individualität, wobei zu beachten ist, dass für Tillich das Individuum in besonderer Weise die *Würde* der Person zum Ausdruck bringt [S.260].

Die doppelte Spiegelfunktion des „prosopon“ durch das Antlitz einerseits und das *Portraitbild* andererseits verlebendigt Tillichs persona-Konzeption und öffnet den statischen Individualitätsbegriff für das Wirken des Geistes (*spirit*). Authentische expressionistische

¹⁷⁶ Personbegriffe im Anschluss an M. Welker, „Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit“, *JBTh* 15. 2000, 251-254.

Portraitkunst, das heißt Bildnisse mit der doppelten Spiegelfunktion des Antlitzes und des Portraits, wird integrativer Teil der intellektuellen Erfahrungswelt und des Selbstverständnisses der Person. Sie spiegelt die vieldimensionale *Größe* der Person als einer vieldimensionalen Einheit wider. Sie erweckt und initiiert lebendige Begegnung des Menschen mit sich selbst als „Person hinter der Maske“ sowie mit sich selbst als „Person vor der Maske“. Sie beide sind „*Personensphären*“ im Resonanzraum des „*prosopon*“ als dem Entgegenblickenden.

b. Äußere Bilder innerlich verwandeln: Die emotionale Bewusstseinstätigkeit der Seele im vieldimensionalen Kraftfeld von Geist (mind) und Leib

„I shall reconsider human knowledge by starting from the fact that we can know more than we can tell. This fact seems obvious enough; but it is not easy to say exactly what it means. Take an example. We know a *person's face*, and can recognize it among a thousand, indeed among a million. Yet we usually cannot tell how we recognize a face we know [...]. All descriptive sciences study physiognomies that cannot be fully described in words, *nor even by pictures*.“

„We know a *face* without being able to tell, except quite vaguely, by what particulars we recognize it. And this is also how the *mind of man* is known. A man's mind can be known only comprehensively, by *dwelling within the unspecifiable particulars of its external manifestations*.“¹⁷⁷

In seinen Arbeiten *The Tacit Dimension* und *The Study of Man* verdeutlicht Michael Polanyi am Beispiel der Physiognomie die *Grenzen* der *verbalen und visuellen* Bewusstseinswahrnehmung. Er verweist auf eine „hidden reality“, eine unserer Erkenntnis verborgene, untergründige Tiefendimension im *Spannungsfeld* zwischen äußerem, natürlichem Sehen und der rationalen Verortung desselben durch das Bewusstsein. Diese Tiefendimension ist die Wirklichkeit kreativer, fruchtbarer und schöpferischer Erkenntnis. Sie bildet sich heraus im Kraftfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib, lässt sich aber nicht exakt messen oder bestimmen, weder verbal, noch in abstrakten Bildern. Und doch betont Polanyi, „that *tacit knowing* is in fact the *dominant* principle of all knowledge“. Es erschließt sich in Fragmentbildern annäherungsweise durch ein wiederholtes, zeitintensives Sehen [S. 222], durch die „intuitive exercise“ auf der „Grenze“ von kognitiver Wahrnehmung und emotionaler Einfühlung.¹⁷⁸

Wie Polanyi fragt auch Tillich beim Betrachten des Antlitzportraits nach einem „tieferen Sehen“, als es das „Auge des Geistes (*mind*)“ auf vernunftmäßige Weise vermag. Gibt es innere Erfahrungsbilder, durch die die äußeren Bewusstseinsbilder so verwandelt werden,

¹⁷⁷ Doppelzitat: M. Polanyi, *Dimension*, 4f. als Teil des 1. Kapitels zum Thema des „tacit knowing“. Hervorhebung und Wegnahme der Hervorhebung TR. Ders., *Study*, 33. Hervorhebung TR.

¹⁷⁸ Ders., *a.a.O.*, 35; 13. Hervorhebung TR. Beschreibung im Anschluss an P. Tillich, *ST I*, 126/105 („einendes Erkennen“) und unser Prinzip der kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Differenz im „Transluzenzerlebnis“ [S. 135ff.]. Zur theologischen Beziehung von Tillich und Polanyi im Überblick: R. Gelwick, „The Christian Encounter of Paul Tillich and Michael Polanyi“, *Bulletin XXXIV*. 3. Summer 2008, 24-34.

dass sie nicht nur neurobiologische und kognitive Bewusstseinsprozesse in ihrer quantitativen Ausstrahlung und Wirksamkeit darstellen, sondern mit ihnen Aspekte der „tacit dimension“ einer „individuelle[n] Person in ihrer Einmaligkeit“ erkennbar und spürbar werden [ST III, 466/413]? Welche personbildenden Faktoren *individuieren* einen Menschen in seinem Wesensinneren? Welche inneren Bilder formen und gestalten die spezielle, einmalige Individualität der Person, so wie sie, wie Tillich mit Blick auf das expressionistische Portraitbild ausführt, „in jeder Zelle ihres Leibes“ und „vor allem in ihrem Antlitz“ sichtbar aufstrahlt [S. 238]?

Für Tillich ist dies die Frage nach der menschlichen *Seele*.¹⁷⁹ Über das Erkenntnismedium des Antlitzportraits und die Metapher des doppelten Spiegelbildes [S. 228ff.] nähert er sich der „Zwischensphäre“ beziehungsweise „mittleren Sphäre“ zwischen geistiger (*mind*) und leiblicher Wirklichkeit in der Dimension des Geistes (*spirit*) weiter an. Durch René Descartes' Rationalismus war diese Zwischensphäre und mit ihr die Frage nach der emotionalen, intuitiven Bewusstseinsarbeit der Seele, die die Individualität der Person von innen her formt, aus Anthropology und Doctrine of Man verbannt worden.¹⁸⁰ Für Tillich hingegen ist die lebendige Person „spirited“, weshalb ihr Geist (*mind*), ihre Seele und ihr Leib als *lebendige* Substanzen nicht unverbunden nebeneinander stehen, sondern differenziert ineinander wirken im Kraftfeld des Geistes (*spirit*). Die Qualität des „spirited-seins“ schreibt Tillich im Besonderen der Seele zu [ST III, 34/23]. Die Seele ist lebendig, vital und kraftvoll (*spirited*) in ihrer „Funktion [...], die *zwischen* Rationalität und Sensualität liegt“ [*ibid.*; Hv.TR].

Die Seele spricht einen zentralen Wirkungsbereich in der Zwischensphäre der Person im Spannungsfeld von Vernunft, Wahrnehmung und Sensualität an. Sie tut dies, indem sie „Bilder malt“, emotionale Bewusstseinsbilder. Tillichs „Seele“ ist eine „Bild-Seele“. Ihre Seelenbilder prägen menschliche Individualität von innen her. Die Aura der Person kann sichtbar werden und erstrahlen in den Farben des Neuen Seins, die die Farben der „Transluzenz“ sind.

α. „Transluzenz“ mitten in dieser Welt: Das christologische Initialereignis

Tillichs innovative bildanthropologische Rekonstruktion der „Seele“ beginnt im Zweiten Band der *Systematischen Theologie* in seiner expressionistischen Portrait-Christologie:

„Hätte Jesus sein Bild nicht den Seelen seiner Jünger und durch sie allen folgenden Generationen als der Christus eingepägt (*impressed himself ... on his disciples*), dann würde man sich des Menschen Jesus von Nazareth vielleicht als einer historisch oder religiös bedeutsamen Person erinnern [...]. Aber sein Sein hatte sich den Jüngern *unauslöschlich eingepägt (impressed himself indelibly upon the disciples as the power of the New Being)*. In dieser Spannung ereignete sich etwas Einzigartiges (*unique*). In einer *ekstatischen Erfahrung* verschmolz das konkrete Bild Jesu von Nazareth unlös-

¹⁷⁹ P. Tillich, ST III, 465/411.

¹⁸⁰ Ders., „Die Beziehung zwischen Religion und Gesundheit“ (posthum 1967; engl. 1946), GW IX, 280f.

bar mit der Realität des Neuen Seins [...]. Aber diese Gegenwart ist nicht die Gegenwart eines Toten, der wiederbelebt und verwandelt wäre, sie ist nicht das Wiederauftauchen der Seele (*individual soul*) eines Verstorbenen – vielmehr hat sie den *Charakter (character) spiritueller Gegenwart*. Der Christus ist ‚der Geist‘ (*He ,is the Spirit‘*), und wir kennen ihn jetzt nur, weil er der Geist (*Spirit*) ist.“¹⁸¹

Jesus prägt *sein Bild*, seine Worte, Taten, sein Leiden wie das Bild seines gewaltsamen Todes und seiner Auferstehung [*ST II*, 132/121ff.], den *Seelen* seiner Jüngerinnen und Jünger als das Bild des Neuen Seins ein (*impressed*). Die Jüngerinnen und Jünger werden in ihrem Inneren „bearer of the spirit“, ein Resonanzraum des Neuen Seins und des Heiligen Geistes durch Jesus Christus, der in ihren Seelen Wohnung nimmt und sie erleuchtet durch die Ausstrahlungskraft seines Bildes. Das ist christologische Mystik – ein für Tillichs *Systematische Theologie* eher ungewöhnliches Wahrnehmen und Fühlen in emotionalen Bewusstseinsbildern.¹⁸²

Die Seele, auf die in *mystischen Theologien* stark Bezug genommen wird, ist das „innere Sehorgan“ des geistlich verklärten Gläubigen. Während sein Mund sowie die äußeren, natürlichen Augen geschlossen sind, weil das „echte Mysterium“ die real begriffliche, erfahrungsgebundene Wahrnehmung transzendiert (*myein*), schaut er von Angesicht zu Angesicht Gott und die Welt in ihrer unmittelbaren Wesenheit [*ST I*, 132/108]. Seine Seele, eine unveränderliche, differenzlose, unsterbliche Entität im Körper [*ST III*, 35/24], schaut in „der ewigen Selbstschau de[n] göttlichen *nous*“ und strebt zur Vereinigung mit ihm [*ST III*, 465/411]. Dieses eher statisch-substanzielle Denken spiegelt sich auch in dem obigen Zitat wieder. So nehmen in der Begegnung mit dem Neuen Sein die Seelen der Jünger die „*Form (form) des Christus*“ an. Sie wollen sich dem „*unauslöschlichen Charakter (character)*“ seines Seins (*impressed himself indelibly*) hingeben. Nachfolge heißt hier, sein Leben in die „Kopie (*copy*)“ des Lebens Jesu [S. 227f.] und seines Bildes zu verwandeln [*ST II*, 133/122f.; Hv.TR].

Wie die Mystik spricht auch Tillich in der expressionistischen Portrait-Christologie von der Begegnung des Neuen Seins mit den Jüngerinnen und Jüngern in der Tiefe ihrer Seele. Wichtig ist auch ihm die Unverletzlichkeit, Festigkeit und Permanenz dieser „unauslöschlichen Charakter-Einprägung“ des Bildes Jesu Christi in die Seelen der Seinen, womit die Seele zum „bearer of the spirit“ durch Leben und Geschichte hindurch wird. Allerdings füllt Tillich die Begriffe mit einem anderen Bedeutungsspektrum als mystische Theologien und Anthropologien. Nachfolge als Wiederbelebung der individuellen Seele (*individual soul*) des verstorbenen Jesus in den ihn im Gedenken imitierenden Jüngern (*a copy*) lehnt er ab. *Die Jesus als dem Christus nachfolgenden Männer und Frauen sind selbsttätige Individuen mit eigener*

¹⁸¹ Ders., *ST II*, 109/99; 169/157. Hervorhebung und Wegnahme der Hervorhebung TR. Den Begriff der expressionistischen Portrait-Christologie gebrauchen wir im Anschluss an M. L. Taylor, *Tillich*, 212ff.

¹⁸² Tillich steht der mystischen Theologie insgesamt eher ablehnend gegenüber, gebraucht aber zugleich *im Detail* mystische Begriffe und Bilder, zum Beispiel die „Einwohnung“: P. Tillich, *ST III*, 134/111ff.

*Identität und Persönlichkeit. Ihre Seelen sind expressiv, „spirited“. Sie verkörpern „lebendige Substanzen“, kein Depositum des Neuen Seins, das es schlichtweg zu vervielfältigen gälte.*¹⁸³ *Indem ihre Seelen die Bilder des Neuen Seins „malen“, erbringen sie einen originären Eigenbeitrag in der Verkündigung des Neuen Seins [ST III, 34/23]. Daher gilt: „Die christliche Theologie konnte diesen Weg [der Mystik] nicht beschreiten wegen ihrer Betonung der individuellen Person und ihres ewigen Schicksals.“ [ST III, 465/411; Hv.TR].*¹⁸⁴

Die Wege trennen sich in der Frage der Bewertung der Seele als einer Substanz. Die Mystik vertritt ein Entweder-Oder-Modell: Entweder wird die Seele in der Vereinigung mit dem Göttlichen absorbiert und die Identität des Einzelnen somit ausgelöscht. Oder die Seele fungiert als „Träger“, auf dem das Neue Sein sozusagen „abgestellt“ und in die Welt hinein „weitergetragen“ wird [ST I, 231/198]. Dass für Tillich hingegen die Seele Kraftzentrum der Person und lebendige Substanz ist, erweist sich im Wesentlichen an der „Sehfunktion“ der Seele, die er anders bestimmt als die Mystik.¹⁸⁵ An keiner Stelle in der *Systematischen Theologie* erwägt Tillich, ob die Seele „sehen“ und in irgendeiner Weise kognitive Erkenntnis hervorbringen könne. Das Zusammenspiel von äußerem und innerem Sehen erfolgt für Tillich allein durch das „Auge des Geistes (*mind*)“, strukturiert und gesondert durch den Blick kritischer Rationalität des erkennenden Subjekts. Die Seele hingegen *verwandelt* das mit dem Auge des Geistes (*mind*) Gesehene in authentische *Bilder* des Neuen Seins.¹⁸⁶ Nicht die Seele sieht und erkennt, sondern der Geist (*mind*). Darin grenzt sich Tillich von der Mystik ab.

Während die Mystik den Geist (*mind*) zurückdrängt, indem sie dem Gläubigen das, im Bild gesprochen, Verschließen von Mund und Augen im mystischen Akt (*myein*) abverlangt [ST I, 132/108], *bedarf* nach Tillich die Seele *wesentlich* der Mitteilungs- und Erkenntniskraft von „Mund und Augen“, um deren Erkenntniseindrücke zu einem *authentischen* emotionalen *Bewusstseinsbild* zu verarbeiten. In der vieldimensionalen Einheit des Lebens bilden Geist (*mind*) und Seele für Tillich keine Gegensätze. *Sie wirken differenziert zusammen*. Denn die Seele kann nur *das* in ihre eigene innere Bildwelt verwandeln, was der Geist (*mind*) beobachtet, in sich aufgenommen und mittels dieser abstrakten Erfahrungsbilder als „Charakter“ (*character*) rational vorstrukturiert hat [ST II, 109/99]. Daran anknüpfend führt Tillich aus:

„*Betrachten wir nun unsere eigene Situation [...]. Wir müssen tragische Schuld auf uns nehmen, um frei zu werden von Vater und Mutter, Brüdern und Schwestern. Und*

¹⁸³ Die Seele ist somit weder eine „Kopie“, noch ein „Träger“ des Neuen Seins.

¹⁸⁴ N. Murphy, *Bodies*, 132 benennt Bewusstsein, Gedächtnis, Moralität, Gemeinschaft mit Menschen und mit Gott als für die Identität der individuellen Person wesentlich.

¹⁸⁵ Zu Tillichs Konzeption der lebendigen, leuchtenden Substanz Kapitel 2, S. 117ff.

¹⁸⁶ Bestenfalls ließe sich sagen: Die Seele *schaut*. P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 121: „Was wir *gesehen* haben mit unseren Augen, was wir *geschaut* haben – das verkündigen wir euch.“ Sie schaut mit der Kraft der *Intuition*, die der Liebe zueigen ist [123].

wir wissen heute besser als viele Generationen vor uns, was das bedeutet, wie unendlich schwer es ist, und daß niemand es tut, ohne sein Leben lang Narben in seiner *Seele* zurückzubehalten. Denn es ist nicht nur der wirkliche Vater, die wirkliche Mutter, der wirkliche Bruder oder die wirkliche Schwester, von denen wir uns frei machen müssen, um zu unserem Selbst zu gelangen. *Es ist etwas viel Innerlicheres, das Bild von ihnen, das unsere Seele seit unserer frühesten Kindheit geprägt hat (impregnated our souls)*. Der wirkliche Vater, die wirkliche Mutter haben uns vielleicht längst freigelassen, obwohl das in christlichen Familien keineswegs die Regel ist. Aber selbst wenn sie die Weisheit besitzen, das zu tun, so kann *unser Bild von ihnen* uns doch daran hindern, in einer konkreten Situation den Willen Gottes zu tun oder so zu handeln, daß Liebe, Macht und Gerechtigkeit geeint sind [...]. Es kann uns daran hindern, ein machtvolles Selbst zu werden, weil es unser *personales Zentrum* schwächt.¹⁸⁷

In seiner Predigt „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?“¹⁸⁸ spürt Tillich der emotionalen Bewusstseinsarbeit der Seele in Bildern nach, wie er sie in sich selbst erfahren („unsere eigene Situation“) und als Seelsorger oftmals aus dem Antlitz ihm begegnender Menschen erahnen konnte: „Our faces can reveal our inner worlds [...], the disposition of the *soul*’. At given moments, our psychological feelings and spiritual longings converge in our *facial displays*.“¹⁸⁸ Ausgangspunkt der Predigt ist eine typische Familiensituation: die Unabhängigkeit erwachsen werdender Kinder von ihren Eltern und Geschwistern und die damit verbundenen Konflikte. Tillich scheint seine Predigt vor Studierenden zu halten, die zum Teil aus konservativ geprägten christlichen Elternhäusern kommen. Er beschreibt und würdigt ihre Situation, er benennt Probleme, die ihnen beim Übergang vom Elternhaus ins Studienleben widerfahren sein könnten, ohne sich in überflüssigen Details zu verlieren. Wichtig ist, dass Tillich *nicht über* die Situation der Beteiligten predigt, sondern sich in die jungen Menschen hineinfühlt. *Tillich predigt seelsorglich, mit Empathie*.¹⁸⁹ Mit seinen Worten ist er bei seinen Hörerinnen und Hörern. Er geht mit ihnen auf ihrem jeweils individuellen Weg, der ein „bedeutsamer Schritt auf ihrem eigenen, selbstständigen Lebensweg“ ist. Er begleitet sie und stärkt sie.

In geistlicher Hinsicht bedeutsam ist der Lebensweg der jungen Studierenden in Tillichs Gemeinde deshalb, weil die vielen konkreten Worte, Bilder und Erlebnisse, die sie in den Abschiedssituationen der vergangenen Zeit begleitet haben, auf einer „tieferen Ebene“ in ihnen nachhallen und nachwirken. *Sie bilden einen inneren Resonanzbereich im Menschen,*

¹⁸⁷ Ders., „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?“, *Sein*, 105f. Hervorhebung TR. (Mk. 3,20-21; 31-35). Ders., „Who are my Mother and my Brothers ...?“, *Being*, 108.

¹⁸⁸ F. LeRon Shults, S. J. Sandage, *Faces*, 42f. Hervorhebung TR. Vgl. P. Tillich, „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 124: „Wenn wir ein menschliches Gesicht anschauen, sehen wir Linien und Schatten, aber mit diesen und durch sie sehen wir eine einmalige, unvergleichbare Person, deren Inneres in den Gesichtszügen zum Ausdruck kommt [...]. Wenn wir ein menschliches Gesicht anschauen, sehen wir unendlich viel mehr als das, was wir sehen.“ W. Wasmuth, „Wo aber bleibt die Seele?“, *Seele*, 9f.; 12. Hervorhebung TR: „Die *Beratung vom Menschen*, die durch Schicksalsschläge oder andere Einwirkungen in tiefe Lebenskrisen geraten, führt häufig auf breite Spuren des Seelischen. Sie zeigen [...] den *unlöslichen Zusammenhang von Leib und Seele auf der Haut*, beispielsweise bei schweren Depressionen oder bei Selbstverletzungen [...]. Die Seele ist das ‚Organ‘, das die ‚Mitte des Menschen‘ bildet und Balance- und Widerstandsressourcen erwirbt und einsetzt.“

¹⁸⁹ P. Tillich, „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?“, *Sein*, 103.

wo sie Widerhall und Nachklang finden, bevor sie sich zu neuen, anderen Bildern neu zusammensetzen. Dieser innere Resonanzbereich, der die menschliche Seele verkörpert, ist ein Bild-Resonanzraum. Weder Worte oder Töne, noch körperliche Gesten oder Berührungen finden in ihm direkte Resonanz, sondern in Bilder verwandelte Worte, konkrete Handlungen und Situationen prägen und bilden die Seele. Die „Bilder des Geistes (*mind*)“ stellen sich der Seele zur Verfügung, dringen in sie ein, reichern sie an, prägen sich ihr ein (*impregnated our souls*). Sie hinterlassen ihr eigenes „Charakterbild“ in der Seele: „Es ist etwas viel Innerlicheres, das Bild von ihnen, das unsere Seele seit unserer frühesten Kindheit *geprägt* hat.“¹⁹⁰ Ein derartiges *Charakterbild* können oberflächliche Narben sein, tragische Schuld tief im Inneren, Liebe, Macht und Gerechtigkeit als Impulse für neues Handeln oder Freiheit, „um zu unserem Selbst zu gelangen“.¹⁹¹ Es prägt sich der Seele unauslöschlich ein (*impressed ... indelibly*) mit einer Charakterform, die die Bildwelt der Seele äußerlich inwendig gestaltet [ST II, 109/99].

Doch ist die Seele nicht nur rezeptiv in ihrem Verhältnis zum Geist (*mind*) und dessen sie prägendem rationalen „Sehvermögen“. Die aktive persönlichkeitsbildende und identitätsgestaltende Kraft der Seele bringt Tillich vor allem in der Portrait-Christologie zum Ausdruck. Die Seele und mit ihr das Individuum „*malt*“ für sich selbst ihre eigenen Bilder („*unser Bild von ihnen*“).¹⁹² Sie empfängt sie nicht lediglich vom Geist (*mind*), sondern sie „*malt* sie sich selbst aus“, empfindet sie für sich selbst und erbaut sie zum Kraftzentrum der Person. „Aber sein [Jesu] Sein hatte sich den Jüngern unauslöschlich eingeprägt (*impressed himself indelibly upon the disciples as the power of the New Being*).“ Das Bild des Neuen Seins wirkt *als* und *ist* „the power of the New Being“, die *Kraft* des Neuen Seins, wie Tillich im Englischen hervorhebt [ST II, -/157]. *Die Seele ist Energie- und Kraftzentrum der Person*, „unser personales Zentrum“, um ein „machtvolles Selbst zu werden (*power*)“.¹⁹³ Jesus Christus hat in den Seinen *Wohnung* genommen. Er *stärkt* sie durch seine „spirituelle[] Gegenwart“ [ST II, 169/157].

Die Seele „malt“ innerlich. Sie verinnerlicht die Kraft des Neuen Seins in sich selbst und stärkt das Individuum aus seiner inneren Mitte heraus. Allerdings bewertet Tillich diese Form der Selbst-Individuierung der Person als ambivalent. Sie ist kraftvoll im Zusammenwirken von Geist (*mind*) und Seele und baut insofern in der Person eine hohe emotionale Wahrnehmungsstärke und Bewusstseinsensibilität auf. Problematisch und spannungsreich (*tension*) bleibt sie allerdings dennoch mit Blick auf die Individualität der Person: „In dieser *Spannung* (*tension*) ereignete sich etwas *Einzigartiges* (*unique*). In einer *ekstatischen Erfahrung* ver-

¹⁹⁰ P. Tillich, *a.a.O.*, 105f. Hervorhebung TR. Ders., „Who are my Mother and my Brothers ...?“, *Being*, 108.

¹⁹¹ Ders., „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?“, *Sein*, 105. Auch Tillichs Sicht des „Charakters“ ändert sich. Sie ist nicht mehr statisch [S. 163f.], sondern Tillich fragt danach, was der Charakter in der Seele *bewirkt*.

¹⁹² Ders., *a.a.O.*, 105. Hervorhebung TR.

¹⁹³ *Ibid.*, 106. Es handelt sich um einen Textzusatz in ders., *ST II*, -/157.

schmolz das konkrete Bild Jesu von Nazareth unlösbar mit der Realität des Neuen Seins.“ [ST II, 169/157; Hv.TR]. *Individualität bildet sich nicht allein durch die innerliche, wenngleich dynamische und differenzierte, Selbstspiegelung des Ich mit seinen äußeren und inneren Bildern heraus.* Durch konkrete, authentische Bilder des Neuen Seins, derer sich die Jüngerinnen und Jünger im Glauben gewiss sind und die sie kraft der Bilder ihrer Seele malen, betrachten und deuten, entsteht die *Kirche* [S. 155]. Hier ergreift die „Gewißheit der Auferstehung jenes kleine, zerstreute und verzweifelte Häuflein seiner Anhänger“ und die spirituelle Gegenwart Christi beginnt, in profanes, alltägliches Leben und Denken hineinzuleuchten [ST II, 167/154].

Als „bearer of the spirit“ lassen schöpferische Menschen das Neue Sein, das das Sein des gekreuzigten und auferstandenen Christus ist, *in mehrperspektivischen Bildern „transluzent“ erstrahlen.* Die Kirche gewinnt ihre *universale Ausstrahlungskraft*, an der sich jeder und jede Einzelne mittels der *Expressivität* seines Zeugnisses beteiligen kann [ST II, 115/175]. „Sie [die Bilder mit ihren konkreten Einzelzügen] sollen das Neue Sein, das sein Sein ist, transparent (*translucent*) machen.“ [ST II, 134/122]. Individualität ist ein kognitiver, bewusstseinsgestalteter Prozess „hinter“ und „vor der Maske“ der Person. Sie reift *im Inneren* der Person durch die äußeren und inneren Bilder von Geist (*mind*) und Seele, die sich im Spiegel der durch Wahrnehmung und Bewusstsein in die Seele eingepprägten rationalen Grundstruktur vervielfältigen. Ein Individuum wird sich seiner Identität in diesen Spannungen (*tension*) von Struktur und Wirklichkeit im Kraftfeld von Geist (*mind*) und Seele bewusst.

In ihrer *Identität* „vollkommen einzigartig (*unique*)“ ist eine Person (*prosopon*) in dieser Situation aber gerade *nicht*, wie Tillich entsprechend hervorhebt [ST II, 169/157]. Zur Individualisation gehört Partizipation, gehört Gemeinschaft.¹⁹⁴ Anders als die „persona“ braucht sich das „prosopon“ nicht von seiner Lebenswelt „abzuschneiden“, um ein Subjekt, Selbst und Individuum zu sein. Der „Weg der Trennung“ durch das abstrakte Personsein hindurch ist für Tillich nunmehr eher eine *Station* auf dem *Weg* der Identitätswerdung, nicht aber ihr Ziel. „Muß ich, um ein Selbst zu sein, etwas Beziehungsloses, von allem anderen Abgetrenntes sein [...]? In unserer Kultur führt der Weg zum Selbst über die Trennung“.¹⁹⁵ Auch Tillich beschreitet den „Weg der Trennung“, insbesondere im Ersten Band der *Systematischen Theologie*. Anders als viele moderne Anthropologien bleibt er jedoch bei der Trennung nicht stehen, sondern bearbeitet die Engführungen und Fehlabbildungen seines Denkens konstruktiv [S. 213]. „*Differenz*“ ist für ihn nicht nur kreative, für sich stehende und wirkende Differenz, sondern ein *fruchtbares, medial-rezeptives Offenbarungsmedium* des Geistes (*spirit*).

¹⁹⁴ Gleichwohl „[drückt] das Antlitz die Eigentümlichkeit des einzelnen Menschen besonders aus“: W. Pannenberg, *Mensch*, 35. Vgl. M. Kehl, Ende, 115: Die Seele ist „Inbegriff menschlicher Personalität“.

¹⁹⁵ C. Keller, *Penelope*, 11.

Von Tillichs Erfahrung der „Transluzenz“ wissen wir [S. 135], dass er Natur- und Offenbarungsmedien wie das Licht als performative Metaphern für soziale, interpersonale Gemeinschaft, zum Beispiel in der Liebesbeziehung oder in kreativen Kulturschöpfungen, versteht. So verbraucht oder verringert sich das Licht im Teilen seiner selbst nicht, sondern vielfältig und verstärkt sich vielmehr durch das Teilen, Empfangen und Weitergeben in der Gemeinschaft. Gleichwohl erlebt Tillich die „Transluzenz“ zunächst einmal für sich allein. Seine Seele erschauert vor Botticellis „Madonna mit Kind und singenden Engeln“, sein Herz gibt sich Gott hin, dessen liebevollen Blick er sucht in der Schau des Bildes des Neuen Seins, als es durch die farbigen Glasfenster der mittelalterlichen Kathedrale hindurchleuchtet.¹⁹⁶

Bei der Betrachtung der Seele, die das Energie- und Kraftzentrum für die Selbstidentität der Person *und* für Partizipation und Liebe in der geistlichen Gemeinschaft verkörpert, überschreitet Tillich nun diese ihm durch die Situation auferlegte Grenze (Tillich allein steht vor Botticellis Gemälde respektive im Innenraum der Kathedrale). Ihm wird bewusst, dass eine der Schwierigkeiten, die „Seele“ in seine vieldimensionale Anthropologie einzuführen, darin begründet liegt, dass die Seele ihren „Nutzen für die allgemeine wie auch für die theologische Beschreibung des Menschen verloren hat“ [ST III, 35/24]. Man verortet die Seele im Kontext der Liturgie, in Gebeten oder in dichterischer Sprache. Sie verlebendigt die private Frömmigkeit und das individuelle Kunsterleben. So berechtigt dieser „verinnerlichende“ Ansatz ist, den Tillich ja auch mit unterstützt, so problematisch ist er zugleich. Hätte doch unter diesen Bedingungen eine weltweite Kirche und Geistgemeinschaft des Neuen Seins durch Raum und Zeit hindurch schwerlich entstehen können. Somit stellt sich die Frage: *Inwiefern* strahlt in der Dimension des Geistes (*spirit*) die individuelle Seele eines vom Geist Jesu Christi ergriffenen Menschen auch in soziale, interpersonale Gemeinschaft hinein? *Inwiefern* wirkt die Seele gemeinschaftsbildend und erbaut sie das „*prosopon*“ zum „Lebenshaus“ auf?

*Der Schlüssel für Tillichs Transformation und Rehabilitierung der „Seele“ in seiner prosopon-Konzeption besteht darin, die Seele leiblich zu denken.*¹⁹⁷ „Im Leib stellt sich eben die Seele nach außen dar, in ihm allein kann sie sich greifbar und sichtbar in der Welt verwirklichen. So wird der Leib zum Selbstaussdruck der Seele, die Seele zum gestaltgebenden Prinzip des Leibes.“¹⁹⁸ Die „Transluzenz“, die die Seele durch die Interaktion mit dem Geist (*mind*) im Kraftfeld des Heiligen Geistes in sich trägt und nach außen ausstrahlt, macht Tillich

¹⁹⁶ W. Schüßler „Nachwort“, *Tillich-Studien. Beihefte* 1, 58. Schüßler übersetzt P. Tillich, „One Moment of Beauty“ (1955), *Art*, 234-235. Ders., „Rejoinder“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 187.

¹⁹⁷ In der persona-Konzeption ist die Seele ein „aggressionsgeladenes“ Kraftzentrum des Körpers. Diese Position bearbeitet Tillich nun [S. 211]. Der Leib ist dabei mehr als die „Umschlagstelle“ zwischen Natur und Kultur, so B. Waldenfels, *Selbst*, 246ff.; 253. Für Tillich „fungiert“ [S. 253] der Leib nicht als Natur oder Kultur respektive innerhalb derselben. Leiberfahrung *ist* Ekstase in der Begegnung mit dem Neuen Sein: P. Tillich, *ST II*, 169/157.

¹⁹⁸ M. Kehl, *Ende*, 115.

für die zwischenmenschliche *Begegnung* und konkrete *Leiblichkeit* mit ihren expressiven und schöpferischen „Seelen-Kräften“ (*spirited*) *fruchtbar* [ST III, 32/21]. Den „Rückweg“ aus der mittelalterlichen Kathedrale in die Lebenswelt vieldimensionalen Geistwirkens hinein konkretisiert Tillich in zwei Szenen [S. 249; 253]. Diese verdeutlichen die besonderen Einzelzüge und Dynamiken in der Seele als Inbegriff menschlicher Individualität und Personalität.

β. Ekstase und Ausdruckstanz: Ein dynamisches Seelen-Bild

„In dieser Spannung (*tension*) ereignete sich etwas *Einzigartiges (unique)*. In einer *ekstatischen Erfahrung* verschmolz das konkrete Bild Jesu von Nazareth unlösbar mit der *Realität* des Neuen Seins.“¹⁹⁹

Individualität in ihrer Einmaligkeit und Einzigartigkeit und damit die „Größe und Würde der Person“ [ST III, 110/89; 466/413] bildet sich nicht in Einsamkeit und Selbstisolation heraus. Individualität ist *geteilte* Individualität. Ein Individuum ist immer relativ einmalig und einzigartig, da auch andere Individuen seine Charakter- und Wesenszüge aufweisen und verkörpern. Dabei wird einem Menschen durch diese geteilten Gemeinsamkeiten überhaupt erst bewusst, was *ihn* als *authentisch* auszeichnet und dementsprechend mit anderen vereint oder von ihnen unterscheidet. Partizipation ist weder das Gegenteil von Individualisation, noch deren abstraktes Korrelat.²⁰⁰ Vielmehr gilt, dass durch Partizipation Individualität geformt wird, sie sich artikuliert und festigt. *Individualität wird leiblich*. Der Mensch nimmt sich als einmalig und einzigartig wahr in Gemeinschaft mit anderen. Er wird von ihnen als authentisch erfahren.

Allerdings vollzieht sich der Übergang der Person in eine Gemeinschaft, die ihrerseits die relative Offenheit besitzt, andere in sich aufzunehmen, sie mit ihren spezifischen Gaben wertzuschätzen und zu fördern, ohne sich dabei selbst zu verlieren, nicht „automatisch“. In dem Zitat aus der Portrait-Christologie spricht Tillich von einer „*ekstatischen Erfahrung*“, *in der das konkrete Bild Jesu Christi, das die Jüngerinnen und Jünger in ihren Seelen tragen, in der Realität des Neuen Seins Einzug findet und die Kraft seiner „Transluzenz“ leiblich entfaltet* [ST II, 169/157; Hv.TR].²⁰¹ Auf dem Weg ihrer Nachfolge erleben die Jüngerinnen und Jünger ekstatische Erfahrungen, indem sie zu Künstlerinnen und Künstlern des Neuen Seins werden und durch ihre unterschiedlichen bildlichen und verbalen Zeugnisse und kreativen Akte eine neue, kognitive und ästhetische *theoria* begründen [ST III, 78/62]. Von seinem per-

¹⁹⁹ P. Tillich, ST II, 169/157. Hervorhebung TR.

²⁰⁰ Argumentation im Anschluss an die *relationale, perspektivische Ontologie* von M. H. Suchocki, „Sünde“, *Sünde*, 41ff. Zur konkreten lebensweltlichen Anwendung vgl. T. Rösler, *Mitarbeiterseelsorge im begleitenden Umgang mit Sterben und Tod in der stationären Altenpflege der Diakonie* (Erscheint Winter 2011 im DWI-Jahrbuch des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg).

²⁰¹ Ekstase meint hier kein maßloses, grenzenloses „Ausleben“ der Gefühle. Sie ist flankiert, gelenkt sowie ausgestaltet durch das dreifache Prinzip der Differenz als *kreative, fruchtbare und schöpferische Ekstase*, S. 124ff.

sönlichen Ekstaseerlebnis der „Transluzenz“ abgesehen spricht Tillich insgesamt selten davon, auf welche Weise er in seiner Lebenswelt, in der modernen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts, „Transluzenz“ leiblich erlebt und er oder andere das ursprüngliche Zeugnis der Jüngerinnen und Jünger in neue geistliche Kontexte hineinbringen und weiterentwickeln. Einblicke in die *leibliche Performanz der Seele* gibt er allerdings in folgendem Erlebnisbild:

„Das Wort Tanz weckt in mir die Erinnerungen an die zwanziger Jahre in Dresden [...]. Die Ausdruckskraft des sich bewegenden menschlichen Körpers, die Raumgestaltung durch die Tänzer – gleichviel ob Einzeltänzer oder Gruppen –, der Rhythmus in sichtbare Bewegung umgesetzt, die begleitende Musik als Ausdruck der Idee des jeweiligen Tanzes und die stets spürbare Leidenschaft im Hintergrund – all das gewann für mich philosophisch und religiös größte Bedeutung. Es war eine neue Begegnung mit der Wirklichkeit in ihren tieferen Schichten. *In Übereinstimmung mit den großen Werken der expressionistischen Malerei, deren Schöpfern ich in jener Zeit in Dresden begegnete, war es der Tanz, der mein Verständnis von Religion tief beeinflusste* [...]. Der Tanz weckte in mir die unbeantwortete Frage, wie die verlorengegangene Einheit von Kult und Tanz auf dem steinigen und wenig aufnahmebereiten Boden des Protestantismus wiedergewonnen werden könnte.

Die große Betonung des Ausdruckstanzes schließt keineswegs eine volle Bejahung primitiver Stammestänze aus [...]. *Daß sie fälschlicherweise als ‚böse‘ bezeichnet wurden, hat seine Wurzel in der gleichen Abwertung des menschlichen Leibes mit seinen expressiven und schöpferischen Kräften, die letztlich verantwortlich dafür ist, daß das ursprüngliche Band zwischen Religion und Tanz durchschnitten wurde.*“²⁰²

Das Initialerlebnis für die expressionistische Malerei ist die Erfahrung der Jüngerinnen und Jünger, in ihren Seelen das Bild des Neuen Seins empfangen zu haben und dieses als die Malerinnen und Maler des Neuen Seins ekstatisch in die Welt hineinleuchten zu lassen [S. 241]. *Ihre „Seelenbilder“ werden „leiblich-transluzent“ in Leben und Geschichte.* In dieser Tradition der expressionistischen Portraitkunst steht für Tillich auch der moderne Ausdruckstanz.²⁰³ In den 20iger Jahren pflegt Tillich in Dresden, der „Stadt des Tanzes“, den persönlichen Kontakt mit Mary Wigman und ihren Schülerinnen und Schülern. Als Zuschauer und Kritiker besucht er den Tanzunterricht Wigmans und Steinwegs, einer Schülerin Wigmans.²⁰⁴

Der Ausdruckstanz Wigmans ist ekstatisch-expressiv. Er lebt von der „Ausdruckskraft des sich bewegenden menschlichen Körpers“, die eine flexibel-dynamische „Raumgestaltung durch die Tänzer“ hervorbringt, inspiriert durch die Musik und „beflügelt“ durch die ekstatische Leidenschaft für den Tanz, die jeder und jede einzelne Mitwirkende ausstrahlt. Für Tillich selbst hat der moderne Ausdruckstanz eine starke religiöse und geistliche Bedeutung. Er

²⁰² P. Tillich, „Tanz und Religion. Was mir der Tanz bedeutet“ (posthum 1972; engl. 1957), *GW XIII*, 134. Hervorhebung TR. Tillichs Bezeichnung der Stammestänze als „primitiv“ ist nicht abwertend gemeint, wie seine Ausführungen verdeutlichen. Im Hintergrund steht Tillichs Faszination für und Interesse an frühen Stammeskulturen, deren Maskenbildnisse er eingehend betrachtet: Ders., „Das Dämonische“ (1926), *GW VI*, 43.

²⁰³ Ders., *ST III*, 232/201 (erster prosopon-Beleg).

²⁰⁴ Ders., „Tanz und Religion. Beitrag zu einem Prospekt der Tanzgruppe Gertrud Steinwegs“ (1926-28), *GW XIII*, 134-137. Die Überschrift in der Bibliographie lautet „Die gemeinschaftsstiftende Kraft des Tanzes“ [585].

hat kultische Wurzeln im sakralen Tanz des Christentums wie auch anderer Kultformen und Religionen. Allerdings zeigt sich der Protestantismus als wenig aufnahmebereit für den sakralen Tanz, was Tillich bedauert, sind doch im Tanz „das Visuelle und das Akustische gleich wichtig“ [ST III, 232/201]. Im schöpferisch-ekstatischen Ausdruck der Tänzerinnen und Tänzer erblickt und erspürt Tillich den menschlichen *Körper* als *Leib*: als ein vieldimensionales Kraftfeld des Heiligen Geistes, das alle Mitwirkenden durch ihre innere Energie und Leidenschaft und die sichtbaren Tanzbewegungen zum Rhythmus der Musik individuell und gemeinschaftlich mit gestalten.²⁰⁵ *Der Körper ist und wird Leib in der öffentlichen Performanz des Geistes (spirit), in welcher die inneren ekstatisch-expressiven Seelenbilder der Künstlerinnen und Künstler im Tanz einen „leiblich-raumgreifenden“ Gestaltausdruck annehmen.*

Das künstlerische Selbstverständnis der Wigman-Gruppe selbst ist kein explizit geistliches oder spirituelles, worum auch Tillich weiß. Der moderne Ausdruckstanz übt daher für ihn eine „isolierte Sonderfunktion“ in der Kultur aus. Gleichwohl ist die Gemeinschaft, wie sie die Tänzerinnen und Tänzer durch die vielgestaltige Performanz und Raumgestaltung ihres Körpers hervorbringen, wegweisend für die Reintegration des Ausdruckstanzes in geistliches Erleben im sakralen Raum und, zusätzlich vermittelt durch die inhaltlichen Schwerpunkte bei der Auswahl der Tänze, in größere gesellschaftspolitische Zusammenhänge.²⁰⁶

„Ebenso klar aber ist, daß etwas Befreiendes und Beglückendes von einer Gruppe von Menschen ausgehen muß, in der die ursprüngliche Lebenseinheit ohne den Gegensatz von Herrschaftlichkeit und Masse sich durchsetzt, auch wenn die tänzerische Verwirklichung zunächst mit geringeren Mitteln geschieht. Die Eigenbewegung jedes einzelnen in einer übergreifenden, fast mystischen Einheit, die Vieltönigkeit auf einheitlichem Grundton, die gleiche Entfernung von exzentrischer Individualität und bloßer Gruppenmechanik, das ist der Kern des Neuen, das die Steinweg-Gruppe anstrebt“.²⁰⁷

Wie auch die expressionistische Portraitalerei [S. 230] erachtet und empfindet Tillich die Arbeit der Wigman-Gruppe als „künstlerische Antizipation[]“ des Wirkens des Geistes (*spirit*) in lebendigen Personen und leibhaftiger Gemeinschaft. Ekstase und Ausdruckstanz sind dynamische Offenbarungsmedien des Heiligen Geistes. Tillichs positive kulturelle Wahrnehmung und seine geistliche Wertschätzung des „menschlichen Leibes mit seinen expressiven und schöpferischen Kräften“ [S. 249] speist sich im Besonderen aus *einer* Gestaltungsfähigkeit der Tanzgruppe: *aus ihrer individuell-künstlerischen und zwischenmenschlichen Sensibilität, von innen heraus, aus dem inneren Kraft- und Sinnzentrum jedes und jeder Einzelnen, lebendige Gemeinschaft durch die sichtbare rhythmische Bewegung ihres Leibes zu erschaffen.*

²⁰⁵ Ders., „Tanz und Religion. Was mir der Tanz bedeutet“ (posthum 1972; engl. 1957), *GW XIII*, 134.

²⁰⁶ Ders., „Tanz und Religion. Beitrag zu einem Prospekt der Tanzgruppe Gertrud Steinwegs“ (1926-28), *GW XIII*, 137. Vgl. ders., *ST III*, 232/201: Die bildenden Künste haben eine kulturschöpferische Funktion.

²⁰⁷ Ders., „Tanz und Religion. Beitrag zu einem Prospekt der Tanzgruppe Gertrud Steinwegs“, *GW XIII*, 136.

Angeführt wird die Tanzgruppe durch die Leiterin, die Impulse zur gemeinschaftlichen Gestaltung gibt. Allerdings wirken die Impulse nicht als Dirigat, das den Einzelnen entmündigt. Sie inspirieren und befördern im Gegenteil die Eigenbewegung und Originalität der Tänzer in einer lebendigen Vielgestaltigkeit, die aus der inneren Mitwirkung aller hervorgeht. Die Impulse der Leiterin werden im Fortgang der Performance immer mehr integrativer Bestandteil der individuellen Eigenkreationen, wobei die Leiterin zugleich auch Tänzerin in der Gruppe ist. Sie formt den Tanz auch in dieser Hinsicht nicht nur von außen, sondern erlebt und gestaltet ihn von innen heraus, aus und in dem lebendigen Vollzug. Ihre Impulse können daher von allen so mitgestaltet und mitgebildet werden, dass sie praktisch unsichtbar sind.

Das Geheimnis des Ausdruckstanzes ist seine gemeinschaftsbildende Kraft, die jeder und jede Einzelne durch individuellen schöpferischen Einsatz seines Leibes hervorbringt. Nicht die Leiterin spielt die entscheidende Rolle, obwohl sie durch die gesamte Performance hindurch die Anführerin bleibt. Die innere Mitwirkung, die persönliche authentische Ausdruckskraft des Individuums und seine leibliche Resonanz bringen die lebendige Gemeinschaft hervor. Für Tillich ist diese eine Form der Geistgemeinschaft (spiritual community).²⁰⁸

„Das [Individualität und Gemeinschaft] prägt sich äußerlich darin aus, daß die tänzerische Raumgestaltung fast nie zentralistisch ist. Das Gegenspiel einer gegen viele, der Führerin gegen die Gruppe, wird ersetzt durch eine Aufteilung in Gruppen von zwei gegen drei oder drei gegen vier – wobei die ungerade, also nicht quantitative Teilung zu beachten ist [...]. Wo dienende Elemente erscheinen, sind sie nicht beherrscht, sondern von innen her tragend und damit eingeordnet in die Hierarchie des Ganzen.“²⁰⁹

Blicken wir zurück auf das Zusammenwirken von Seele und Leib [S. 241], wie Tillich es in seiner prosopon-Konzeption zur metaphorisch-theologischen Transformation und damit zur wissenschaftlichen Rehabilitierung des Begriffs der Seele vorschlägt: In der Performance verleibt die Gruppe die „Seelenbilder“, die die einzelnen Tänzerinnen und Tänzer individuell in ihrem Inneren tragen und herausbilden. „Sieh selbst!“ lautet für Tillich daher der Grundimpuls der modernen bildenden Kunst und somit auch des Ausdruckstanzes.²¹⁰ Dieser fordert auf, die Wirklichkeit nicht allein mit den äußeren, natürlichen Augen zu sehen, sondern sich

²⁰⁸ Ders., a.a.O., 135. Es bestehen Parallelen zu F. Schleiermachers früher ethischer Konzeption der Geselligkeit, des „geselligen Betragens“, von Anfang 1799. Hierzu M. Welker, „Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher“, *Grundprobleme*, 16: „Es soll also das Geschehen freier Kommunikation im Blick auf eine Vielzahl von beteiligten Individuen, eine Vielzahl von einander strukturierenden Sphären erfaßt werden“, womit eine „neue Qualität von Theorie“ anbahnt ist, die *vieldimensional* angelegt ist. Ein Unterschied besteht darin, dass die Tänzerinnen und Tänzer ein *Kulturzeugnis* darbieten, kein Zeugnis ihres *Glaubens*. Im Glauben wird die *triadische* Grundkonstitution des Personseins *explizit*. Ein Mensch steht, dem frommen, gottesfürchtigen Simeon vergleichbar [S. 253], im Spannungsfeld von seelischem Erleben, leiblicher Gemeinschaft *sowie* dem Zuspruch und Anspruch Gottes. Sein Glaube bietet ihm in seinem Denken und Handeln eine höhere Erwartungssicherheit dar und trägt zugleich eine höhere Korrektivstruktur an seine Person heran. Beides ist im Tanz *indirekt* ausgeprägt, was mit dazu beigetragen haben dürfte, dass die Gruppe dem ideologischen Sog der 30iger Jahre nicht standhält [S. 253].

²⁰⁹ P. Tillich, „Tanz und Religion. Beitrag zu einem Prospekt der Tanzgruppe Gertrud Steinwegs“ (1926-28), *GW XIII*, 136. Hervorhebung TR.

²¹⁰ P. Tillich, a.a.O., 135. Hervorhebung TR.

mit Hilfe rationaler Kategorien ein „inneres Bildgedächtnis“ aufzubauen („Sieh *selbst!*“), das leibhaftig Gestalt gewinnt in mannigfaltigen Gemeinschaftsformen der Geistgemeinschaft.

Ein derartiges „inneres Bildgedächtnis“ verkörpert für Tillich die Seele im Kraftfeld von Geist (*mind*) und Leib. Als geistig-leibliches Energie- und Kraftzentrum der Person verbürgt die Seele menschliche Individualität in ihrer Einmaligkeit und Einzigartigkeit als gemeinsam in der Tanzperformance konkret leiblich gestaltete. Obwohl moderner Ausdruckstanz zu Tillichs Zeit insgesamt einer „isolierten Sonderfunktion“ in Kultur und Religion zugehört, kann er leibhaftige Gemeinschaft in der Kraft des Geistes (*spirit*) antizipieren.²¹¹

Wer tanzt, kann sein Leben als Ekstase erfahren. Wer im Ausdruckstanz Ekstase körperlich gestaltet, transponiert und multipliziert die energiegeladenen Bilder seiner Seele in Gemeinschaftsformen hinein, die nicht zentralistisch, sondern expressiv-exzentrisch *und* organisch-fließend aufgebaut sind und *miteinander* ein *vieldimensionales Kraftfeld* ausbilden.

Neben dieser konstruktiven inneren Organisationsgestaltung der Gruppe wirft Tillich allerdings auch sein Augenmerk auf die *Themenwahl* und deren Übertragung in die tänzerische *Raumgestaltung*. In dieser Hinsicht nun steht er dem Ausdruckstanz kritisch entgegen:

„Die Gefahr, daß es zu einer das Organische zu schnell ergreifenden Romantik kommt, etwa in Analogie zu den gotisierenden Bewegungstendenzen von Loheland, ist bei der Wigmanschen Schulung und bei dem Geist und Charakter der Führerin und der Gruppenglieder unwahrscheinlich, muß aber namentlich bei der *Themawahl* sehr ernsthaft im Auge behalten werden.“²¹²

Bezüglich der äußeren Raumgestaltung, der Themenwahl wie auch dem künstlerischen Persönlichkeitsideal der Tänzerinnen und Tänzer betrachtet Tillich den ekstatischen Ausdruckstanz auch mit Skepsis. Er befürchtet, dass über Organisationsstruktur und Themenauswahl, bei denen die Todes- und Vergänglichkeitsmystik im Zentrum steht, *politisch instrumentalisierte oder zumindest instrumentalisierbare konservative Romantik in der Wigman-Schule Einzug gewinnen könnte*.²¹³ Nicht gegen Tanz und Ekstase, wie sie M. Wigman von ihrem Ansatz her lehrt, richten sich Tillichs Bedenken – erlebt er selbst doch vor Botticellis Madonna und in der „Transluzenz“ ein offenbarungähnliches Ekstaseerlebnis. Wohl aber sieht er die *extremen Tendenzen der 30iger Jahre*, die ein mystisch inspiriertes, autoritäres Persön-

²¹¹ Ders., *a.a.O.*, 137. R. Garaudy, *Vie*, 115f. Hervorhebung TR: „La danse ne raconte pas une histoire de ce qui est déjà: elle concentre en un symbole [...] ce qui est en train de naître. A partir de ce que Mary Wigman appelle ‘l’essence immédiate et indivisible de la vie’, *l’art est, dit-elle, ‘la manifestation extatique de l’existence’*.“

²¹² P. Tillich, „Tanz und Religion. Beitrag zu einem Prospekt der Tanzgruppe Gertrud Steinwegs“ (1926-28), *GW XIII*, 136. Hervorhebung TR.

²¹³ Ders., „Protestantismus und politische Romantik“ (1932), *GW II*, 209-218. Kritisch bewertet Tillich vor allem, wie die Tanzgruppe sich als *Einheit* konstituiert: „Die *einheitliche* Arbeit der Gruppe offenbart sich vielleicht am tiefsten in Versuchen, bei denen einfache monotone Bewegungen die zuerst unverbunden nebeneinander gehenden Gruppenglieder *in ständiger Steigerung zu einer völligen rauschhaften Einheit zusammenschließen*“: Ders., „Tanz und Religion. Beitrag zu einem Prospekt der Tanzgruppe Gertrud Steinwegs“ (1926-28), *GW XIII*, 137. Hervorhebung TR. *Tillich sieht die Gefahrenpotentiale des ungestalteten Einheitsprinzips*, vgl. S. 204.

lichkeitsideal mit einer politisch-konservativen Raum- und Themengestaltung *verbinden* und sich die Feingliedrigkeit und schöpferische Offenheit des Ausdruckstanzes *zunutze* machen.

Jeder Einzelne würde dann nur noch sich selbst genügen und nur noch auf seine eigenen Fähigkeiten und Ideen setzen. *Dominiert der Individualismus die Gruppe* und beeinträchtigt und stört er das gemeinschaftliche Wirken, ist die leibliche Gemeinschaft nicht mehr das Kraftzentrum, von dem der Einzelne zehrt. *Im Vordergrund stünde die exzentrische Einzelpersönlichkeit. Der Ruf nach einem charismatischen Führertum wäre nicht mehr weit.*

Dass Tillichs Befürchtungen nicht abwegig sind, bestätigt im Rückblick Roger Garaudy in seiner Studie *Danser sa Vie*, in der er, Kulturtheoretiker und Tanzlehrer, den expressionistischen Ausdruckstanz Wigmans und ihrer Schüler untersucht. In den 30iger Jahren wird dieser in seiner Einheit zuschlagen und inhaltlich wie personell politisch instrumentalisiert:

„Danser, c’est éprouver et exprimer avec le maximum d’intensité le rapport de l’homme avec la nature, avec la société, avec l’avenir et ses dieux [...]. La danse, comme le masque, est un condensateur d’énergie: *il s’agit de rassembler les forces éparses de la nature et de la communauté, de ses vivants et de ses morts, de créer des noyaux plus denses de réalité et d’énergie [...]. Sa danse [celle de Wigman] est née dans la première guerre mondiale; elle a été saccagée par la seconde.*“²¹⁴

Für Tillich steht fest, dass autoritärer Zentralismus, verkörpert durch die Person der Gruppenleiterin sowie einen hierarchischen Ausdrucksstil und eine rückwärtsgewandte, vom Vitalismus und Vergänglichkeitsfatalismus angetriebene Themenwahl und Raumformation, keine Alternative zu den ursprünglich konstruktiven Gemeinschaftsstrukturen der Wigman-Gruppe darstellt. Trotz der Begeisterung, die Tillich dem modernen Ausdruckstanz gerade in seiner Anfangsphase in den 20iger Jahren entgegenbringt, und trotz der Originalität, die er im „feingliedrigen Gesamtkunstwerk“ der künstlerisch-leiblichen Gestaltung freilegt, sucht er deshalb nach alternativen, *lebensweltlich und geistlich tragenden Leitbildern*. In ihnen sollen sich, so Tillich, Ekstase, Glaube und Gemeinschaft, Seele und Leib wechselseitig *und* nachhaltig – nicht nur im besonderen Augenblick der ekstatischen Tanzperformance – durchdringen.

γ. „Meine Augen haben dein Heil gesehen“: Ein Seelen-Bild in zarten Farben

Im neutestamentlichen Bild des frommen, gottesfürchtigen Juden Simeon (Lk. 2,25-32), der im Tempel das Jesuskind in seinen Armen hält und Gott lobt, erkennt Tillich einen anderen, geistlichen Ausdruck ekstatischer Glaubensexistenz. *Auch Simeon zeichnet Tillich in Form des expressionistischen Portraits* [S. 249]. *Das ist daran erkennbar ist, dass Simeons Gesicht und Augen, seine visuelle Erkenntnis und sein „Augenzeugnis“, als er Jesus erblickt* [S. 254],

²¹⁴ R. Garaudy, *Vie*, 14; 21; 116. Hervorhebung TR. Erläuternd B. Reymond, „Tillich et les arts ‚de la performance‘“, *Chemin*, 214f.: In den 30iger Jahren halten „dämonische Züge“ in der Kunst Einzug. *Tillich allerdings äußert sich spezifisch: Er kritisiert Themenwahl, Raumgestaltung und die innere Identitätsstruktur der Gruppe.*

im Zentrum der Betrachtung stehen [ST III, 232/201f.; 466/413]. *Auch der fromme Jude Simeon ist in Ekstase*. Er ist vom Heiligen Geist erfüllt und ergriffen (*driven by the Spirit*), der ihn, als Maria und Josef das neugeborene Jesuskind herbeibringen, in den Tempel führt, nachdem er ihm zugesagt hatte, er solle nicht sterben, bevor er Christus *gesehen* habe:

„Die Christen sagen mit Simeon: ‚Unsere Augen haben den Heiland gesehen‘ [...]. Die Gegenwart des Messias ist ein Geheimnis. *Nicht jedem kann es gesagt werden, und nicht jeder kann es schauen, sondern nur der, der wie Simeon vom Heiligen Geist ergriffen ist (driven by the Spirit)*. Wo immer sich Erlösung vollzieht (*appearance of salvation*), birgt sie ein Moment des Überraschenden, des Unerwarteten, etwas, das im Widerspruch steht zu allen frommen Traditionen und intellektuellen Forderungen [...]. *Erlösung hat die Art des Kindes (Salvation has the nature of a child)*. Jedes Jahr erinnert uns das größte aller [...] Feste daran, daß das Jesuskind, so sichtbar es auch sein mag, ebenso wie die Erlösung immer auch unsichtbar bleibt. Wer von einer *nur* sichtbaren Erlösung träumt, vermag das göttliche Kind in der Krippe nicht zu sehen“.²¹⁵

Der fromme, gottesfürchtige Simeon *ist* „bearer of the spirit“ [S. 152]. Er ist dies im direkten Sinn: *Trägt* Simeon doch Jesus Christus, der *der Träger des Geistes Gottes* ist [ST II, 103/92; ST III, 171/144], im Tempel zum Gotteslob auf seinen Armen. *Simeon ist „Geistträger“, indem er das Jesuskind in seinem Arm hält und seinen Heiland anschaut*, wie Tillichs Gottesdienstgemeinde zu Beginn der Predigt in der biblischen Schriftlesung (Lk. 2) vernimmt.²¹⁶

Auffällig ist nun allerdings, so unsere weitere Textbeobachtung und Interpretation, dass Tillich in der Predigt „Ist der Messias gekommen?“ Simeon als Person nur beiläufig erwähnt. *Das Tragen des Heilandes, von dem das Lukasevangelium berichtet, übergeht Tillich dabei vollständig*. Stattdessen betont er Simeons Nähe zum Heiland durch das *Sehen*: Seine Augen haben den Heiland *gesehen*. Er *schaut* im Jesuskind das unsichtbare Geheimnis seiner Erlösung. Simeon „besitzt“ die Erlösung nicht und deshalb „trägt“ er, im übertragenen Sinn, seinen Heiland auch nicht: Er weiß, dass die Welt eine im aktuellen Lebensvollzug noch unerlöste ist. Ihre Heilung und Erlösung (*salvation*) ist ihm nicht verfügbar, sie ist kein Besitzstand [S. 184]: „Was können wir z.B. antworten, wenn unsere Kinder uns nach dem Kind in der Krippe fragen, während in einigen Teilen der Welt alle Kinder ‚von zwei Jahren und darunter‘ gestorben sind und noch sterben?“²¹⁷ Simeon „besitzt“ oder „trägt“ den Heiland nicht, sondern begegnet ihm schauend und bezeugt als „Augen-Zeuge“ die Wirklichkeit des Neuen Seins in einer zerrütteten Welt, deren vollkommene Erlösung noch aussteht und gegenwärtige Heilung fragmentarisch ist. „Nicht jedem kann es gesagt werden, und nicht jeder kann es

²¹⁵ P. Tillich, „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 95f. Hervorhebung und Wegnahme der Hervorhebung TR. Ders., „Has the Messiah Come?“, *Being*, 95. Überschrift: Ders., „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 96.

²¹⁶ Ders., *a.a.O.*, 93. Tillich orientiert sich an Lk. 2,25-32 mit Blick auf Simeon als „Geistträger“.

²¹⁷ *Ibid.*, 94, im Weiteren 95. Hervorhebung TR. Tillich unterscheidet zwischen dem *Ergriffen-* und *Erfülltwerden* durch Gottes Geist. Ersteres ist ein impulsiv-ekstatischer Akt, letzteres eine emergente Entwicklung.

schauen, sondern nur der, der wie Simeon vom Heiligen Geist ergriffen ist.“ Simeon schaut mit seinen Augen und bezeugt das Neue Sein, *weil* er von Gottes Geist ergriffen und erfüllt ist.

So *ist* Simeon „bearer of the spirit“: nicht im physisch-dinglichen oder besitzhaft-materiellen Sinn, sondern geistlich, vieldimensional. Simeon *ist* lebendige Person, ekstatisch vom Geist ergriffen und erfüllt. *Der Geist Gottes, der der Geist Jesu Christi ist, wohnt und wirkt in seiner Seele und macht ihn zu einer lebendigen Person. Simeon selbst verlebendigt (bearer) den Geist (spirit) durch sein Christusbekenntnis und Zeugnis vom Schauen des Erlösungsgeheimnisses in der Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger.* „Die Christen sagen mit Simeon: ‚Unsere Augen haben den Heiland *gesehen*.‘“ Wie später die Jesus nahe stehenden Jünger, die er beiseite nimmt und vertraulich mit ihnen spricht (Lk. 10,23f.), wird Simeon des Christusereignisses teilhaftig. *Er schaut, bekennt und bezeugt mit seinem Herzen, seinen Augen, Händen und seinem Mund das Wunder seiner Heilung und Erlösung. Er verlebendigt das Christusereignis.* Dieses hat die „Art des Kindes“: „Salvation has the nature of a child“.²¹⁸

Wie die ersten Nachfolger Jesu und wie die Tänzerinnen der Wigman-Gruppe *verleiblicht* auch der ekstatische Simeon auf seine Weise das „Seelen-Bild“, welches er als frommer, gottesfürchtiger Jude und Christusbekannter in der Begegnung mit dem Heiland in seine Seele eingepägt bekommt und das er verlebendigt [S. 242]. Doch weist Simeons Seelenbild eine für *Gottes* Geistwirken spezifische Wesenseigenschaft auf. Es zeigt die Leibwerdung Gottes in Jesus Christus und die leibliche Auferbauung der Geistgemeinschaft als Erlösung in der „Art des Kindes“: In der „Leiblichkeit (*corporality (becoming body)*)“, welche das Telos, das „Ende der Wege Gottes“ ist [ST III, 232/201], wie Tillich im ersten *prosopon*-Beleg in der Pneumatologie herausstellt, macht sich der lebendige Gott „*klein*“. Als neugeborenes Kind in der Armseligkeit der Krippe kommt er zu den Sündern in eine zerrüttete Welt [S. 143].²¹⁹

Im feingliedrigen Gesamtkunstwerk der Tänzerinnen und Tänzer der Wigman-Schule zeichnen sich die kleinen Einzelzüge [S. 251] in der Antizipation des Neuen Seins durch *kreative Differenz* aus [148; 157]. Bestimmend ist der individuelle Selbstaussdruck, den jeder und jede durch seine ekstatische Kreativität, Leidenschaft, Gestaltungsfähigkeit und Sensibilität in eine organisch-fließend getanzte, vielstellig gestaltete leibliche Gemeinschaft einbringt.

Im Seelen-Bild Simeons hingegen überwiegt das Prinzip der *fruchtbaren Differenz* [S. 148]. Tillich zeichnet Simeons Ekstase in „zarten Farben“. Nicht als exzentrische Einzelperson, als „*persona*“, wird Simeon herausgestellt. Tillich zeigt, wie durch dynamische, lebendig

²¹⁸ *Ibid.*, 94; 95. Hervorhebung und Wegnahme der Hervorhebung TR.

²¹⁹ Vgl. ders., „Reply to Interpretation and Criticism by Paul Tillich“, *Theology*, 340: „The justified religious interest in Mr. Hartshorne’s concept of the divine finitude is much better safeguarded by Luther’s symbolic statement that the intolerable ‚naked absolute‘ makes himself small for us in Christ.“

ineinander verwobene Fragmentbilder der Geist Gottes im Schauen und Bezeugen des Heilandes die Geistgemeinschaft und in ihr die lebendige Person durch die Kraft seiner Liebe aufbaut.²²⁰ Zwischen Armut, Krieg und Kindesmord, Gefangenschaft, Vertreibung und Todeslagern, Vernichtung des jüdischen Volkes und der Drohung einer völligen Selbstzerstörung der Menschheit wird Gott Mensch, damals und heute, im Kind in der Krippe. Der lebendige Gott macht sich uns sichtbar und erfahrbar in den Wirrungen und Spannungen, dem Zweifel und Unglauben unseres Lebens in einer Zeit, in der „seit nahezu zweitausend Jahren an jedem Weihnachtsfest die Botschaft des Heils und der Erlösung verkündigt wird“ und *dennoch* persönliches und gemeinschaftliches Leben in zerrüttetem, heillosem Zustand sind.²²¹

Jesus Christus, der lang ersehnte Retter und Erlöser, beendet Leiden, Korruption, Verfolgung und Tod sowie Zweifel, Unvermögen und Unglauben allerdings nicht mit einem großen gewaltsamen und machtvollen „Paukenschlag“. Auch wenn die „prophetischen Visionen vom Jüngsten Gericht heute fast noch realistischer klingen als in jenen Tagen“: Weder die Propheten, noch das kleine Jesuskind in der Armseligkeit von Stall und Krippe oder der leidende Retter und Erlöser am Kreuz sind gekommen, um die Menschheit zu überwältigen und zu bezwingen und so die irdischen religiösen, sozialen und politischen Verkettungen der Gewalt durch einen „göttlichen Kraftakt“ zu beantworten. Der in Stall und Krippe in Jesus Christus leiblich sichtbare, lebendige Gott bleibt zugleich der *deus absconditus* [S. 151], der Gott, der in der *freien Selbstzurücknahme* seiner Herrlichkeit und Macht dem Sünder *co*-schöpferisch begegnet. An diesem begegnungssensiblen, lebensweltlich an den Abgründen der Welt partizipierenden, konkret leiblichen, mitleidenden Wirken des Geistes (*Spirit*) erkennen wir Jesus als den Christus. In der Kraft des Heiligen Geistes lebt und leidet er am Kreuz mit der Welt und stirbt für sie. Das ist das Geheimnis und Paradoxon der Erlösung.

Wer daher „von einer *nur* sichtbaren Erlösung träumt, vermag das göttliche Kind in der Krippe nicht zu sehen“. Wer sich im Glauben nur an das Augenscheinliche und Sichtbare klammert, an Macht, Herrlichkeit oder Besitzstand, ist nicht sensibel für das Unerwartete, nicht offen für die Hoffnung, nicht bereit für die *Erlösung im Geist (spirit) der Armseligkeit und Schwachheit des leiblich „klein“ gewordenen Gottes*. Wer aber wie Simeon „das Leben unter dem Tod zu sehen vermag, kann sagen: ‚Meine Augen haben dein Heil *gesehen!*‘“²²²

²²⁰ H. Luther, *Religion*, 167ff.: Das „Fragment“ ist kein „defizienter Modus“, sondern hat Ausstrahlungskraft.

²²¹ P. Tillich, „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 94f. Dazu eindrucksvoll Tillichs Weihnachtspredigt, ders., „Der Tod ist tot“, *Tiefe*, 158; 161; 159 zu Hebr. 2,14-18. Die Predigt beginnt mit: „Die Dunkelheit, in die das weihnachtliche Licht hineinscheint, ist vor allem die Dunkelheit des Todes.“ Tillich endet: „Die christliche Botschaft ist realistisch[.]. Sie weiß, daß wir, wirklich wir selbst, sterben müssen, nicht nur ein Teil von uns [...]. Das ist die weihnachtliche Botschaft.“ Tillich verdeutlicht im Verlauf der Predigt diese „weihnachtliche Botschaft“ an dem „Abgrund“ des Todes und der Furcht, „vor der sogar Christus in Gethsemane überwältigt wurde“.

²²² Ders., „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 94; 96. Hervorhebung TR.

II. „Leiblichkeit (becoming body) ist das Ende der Wege Gottes“: Die Wirklichkeit der lebendigen Person als von Gott geliebtes Geschöpf

1. Gott schauen mit dem Herzen, dem „Auge“ des Leibes

Der greise Simeon erwartet leidenschaftlich das Kommen seines Heilandes. Er sehnt sich nach der Erlösung Israels, der Heiden und der Welt.²²³ Tillich zeichnet Simeon als Propheten, dessen „ganze Seele auf den Herrn wartet“. Sein Warten auf Gott ist Vorbereitung auf die Begegnung mit ihm. Simeon „besitzt“ die Erlösung nicht. *Er erwartet sie in der Tiefe seines Herzens*. Die auf Gottes Wirken gerichtete Sehnsucht macht ihn *stark* in seinem Geist (*spirit*):

„Wer leidenschaftlich wartet, trägt schon die Kraft dessen, auf das er wartet, in sich und ist fähig, Leben und Geschichte zu *verändern*. Wir sind *stärker, wenn wir warten, als wenn wir besitzen (possess)*. Wenn wir Gott besitzen, so reduzieren wir ihn auf den kleinen Ausschnitt, den wir von ihm erfahren und begriffen haben, und wir machen aus ihm einen Götzen [...]. Wir wollen jedoch nicht vergessen, daß Erwartung eine *fruchtbare Spannung* bedeutet [...]. Zeit läuft nach vorn, Zeit im geschichtlichen und persönlichen Leben ist Warten auf das, was ewig ist.“²²⁴

Gestärkt durch die Kraft der Hoffnung, der Leidenschaft und die Weissagung der Verheißung in den biblischen Schriften, die die Gewissheit des Heils in ihm verlebendigen, ist Simeon offen dafür, dass die Erlösung überraschend und unerwartet kommt und seine eigenen engen Grenzen, „frommen Traditionen“, „intellektuellen Forderungen“ und persönlichen Glaubensüberzeugungen, überschreitet und verändert. Simeons Glaube ist Hoffnung, Sehnsucht und Gewissheit, die auf die Zukunft hin ausgerichtet sind. *Die „fruchtbare Spannung“ der Hoffnung und inneren Bereitschaft lässt seine Seele stark sein. Simeon ist nicht auf sich selbst fixiert, sondern erwartet das Geheimnis der Offenbarung. Die Kraft des Geistes ergreift und erfüllt seine „ganze Seele“*. Sie gibt ihm Mut, Gott zu vertrauen und sich ihm anzuvertrauen.

In der fruchtbaren Erwartungsspannung, die Simeon in seiner Seele leiblich empfindet, wird sein Geist (*spirit*) *sensibel* für die besondere Begegnung mit dem Heiligen Geist, der der Geist Jesu Christi ist. Da Simeon das Heil nicht „besitzt“ und über es zu „verfügen“ glaubt, ist seine Seele bereit und erwartungsvoll, das Heil als Begegnung zu erleben, in der ihm Gott unverdient in der Freiheit seiner Gnade zugegen und zugute kommt. Von leidenschaftlicher Sehnsucht erfüllt, *öffnet* sich seine Seele für den Geist (*Spirit*), *erwartet* ihn in der Tiefe seiner Person, um ihm in seinem Herzen Wohnung zu geben. Seine Seele legt ab, was sie innerlich begrenzt, beschwert und eng macht, falsche Projektionen und Verfestigungen ihrer selbst und des Glaubens [S. 227f.]. Von Gottes Geist erfüllt, *reinigt* der Mensch sich selbst und wird befreit vom Vorläufigen, um bereit zu sein für die Begegnung mit dem Heiligen, für das Ergriffenwerden vom Geist (*Spirit*) in einem überraschenden, unterwarteten Moment:

²²³ Titelzitat: Ders., *ST III*, 232/201f. Ders., „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 95.

²²⁴ Ders., „Vom Warten“, *Tiefe*, 143. Hervorhebung TR. Weiter ders., „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 95.

„Wie die Luft, die uns umgibt, ist es [Gottes Wort in der Kraft seines Geistes] allgegenwärtig und versucht, in jeden leeren Raum einzudringen (*enter*). Es will auch hier und jetzt in den leeren Raum unserer Seele eindringen [...]. Gibt es einen leeren Raum in eurer Seele? Oder ist sie gänzlich ausgefüllt mit dem, was vergänglich, vorläufig, im Letzten bedeutungslos ist, wie wichtig es sich selbst auch nehmen mag? Ohne daß die Seele sich ihm öffnet, kann das Wort vom Herrn nicht empfangen werden. Mit offener Seele zu hören, einen leeren Raum in unserem inneren Leben zu bewahren, unser geistiges Ohr zu schärfen: das ist das einzige, was wir tun können. Aber das ist viel. Und selig die, deren Geist (*mind*) und deren Herzen offen sind.“²²⁵

Die Ekstase der Tänzerinnen und Tänzer im modernen Ausdruckstanz beruht auf der inneren seelischen Gestaltungskraft der Person (*prosopon*). Auch Simeon erlebt die Ekstase, als sich sein leidenschaftliches Warten auf die Erlösung seines Volkes erfüllt, er mit seinen Augen den Heiland von Antlitz zu Antlitz schaut (*prosopon pros prosopon*) und in der Kraft des Geistes (*Spirit*) das Gotteslob anstimmt. Dennoch besteht ein Unterschied zwischen beiden Gruppen im Charakter der Begegnung und der Weise, wie sie sie gestalten.

Die Tänzerinnen und Tänzer begegnen *in der Gemeinschaft sich selbst* und treten in *creative Differenz zu sich selbst*. Auch Simeon begegnet sich selbst und erfährt seine Seele in kreativer Eigendifferenz als den Ort, in dem sein Heiland, auf den mit Leidenschaft zu warten Simeon Kraft gibt, Wohnung nehmen will. Die „fruchtbare Spannung“ zwischen Hoffen und Warten, die seine Seele erfüllt und ihn stark sein lässt, eröffnet ihm aber noch *tiefer* Dimensionen in seiner Seele, seinem Geist (*mind*) und seinem Leib, die die Tänzerinnen und Tänzer in der Konzentration auf sich selbst, den Rhythmus, die Musik und den intensiven körperlichen Ausdruck überhören beziehungsweise die sich in Exzentrik und Performance auch nicht finden und erleben lässt. Simeon wird innerlich still. Er horcht auf die leichte, stetige Bewegung der Luft und den Puls des Atems [S. 148ff.], die tief in ihm wirksam sind als die lebensspendenden Offenbarungskräfte des Heiligen Geistes. *Simeons Herz ist bereit für Gottes Ankunft in der behutsamen Stille und nachhaltigen Macht seines Wirkens, das verlässlich ist, da es tief in die natürlichen Prozesse und Bewegungen menschlicher Leiblichkeit verflochten ist.*

Die stürmische Ekstase und Performance von Menschen oder Gruppen *kann sich heilvoll* ereignen. Aus ihr *kann* ein Realbild des Neuen Seins erwachsen, dessen Farben und Formen rhythmisch in Bewegung geraten, so dass die „Transluzenz“ des Neuen Seins machtvoll in die Welt hineinleuchtet. Um jedoch mit eigenen *Augen leiblich* den Heiland zu schauen, ist das stürmische Ekstaseerlebnis nicht der Weg, der zum Ziel führt. Die stürmische Ekstase ist *zu schnelllebig* und momenthaft.²²⁶ *Gott mit dem Herzen, dem „Auge“ des Leibes, zu erwar-*

²²⁵ Ders., „Ein Wort vom Herrn?“, *Sein*, 118f. Hervorhebung TR. Ders., „Is there any Word from the Lord?“, *Being*, 124. Die Predigten des jeweiligen Predigtbandes bilden eine kompositorische Einheit und beleuchten sich wechselseitig. Hierzu W. Schüßler, E. Sturm, *Tillich*, 204-210.

²²⁶ So das Argument in P. Tillich, „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, *Ewige*, 86. Vgl. im 2. Kapitel S. 149.

ten, zu ersehnen und in Momenten geschenkter Begegnung zu schauen, ist das Ziel des Glaubensweges Simeons. So betont Tillich in der Predigt „Ist der Messias gekommen?“ [S. 254], dass Jesus seine Jüngerinnen und Jünger beiseite nimmt und vertraulich mit ihnen spricht, um sie auf die Begegnung vorzubereiten. Dies gilt auch für Simeon und die Gemeinschaft der Christinnen und Christen, die schauend und glaubend beim Kind an der Krippe stehen: „Mit offener Seele zu hören, einen leeren Raum in unserem inneren Leben zu bewahren, unser geistiges Ohr zu schärfen: das ist das einzige, was wir tun können. Aber das ist sehr viel. Selig die, deren Geist (*mind*) und deren Herzen offen sind.“²²⁷ *Nicht die momenthaft stürmische Ekstase, sondern die stille Kraft des Geistes ist der Weg, auf dem sich Gott leiblich mitteilt und leiblich in der Tiefe unseres Herzens Wohnung nimmt. Wie Simeon können wir ihn zuverlässig und nachhaltig mit dem „Auge“ des Leibes, unserem Herzen, spüren und erkennen.*

Simeon schaut Gott. Sein Antlitz schaut in das Antlitz seines Heilandes unvermittelt, nicht im Bild, sondern direkt. *Simeon schaut leiblich, mit dem Herzen.* Die Gegenwart des Christus in dieser Intensität und Intimität zu schauen ist ein Ereignis, wie es Liebende momenthaft erfahren, da in der Liebe das „Sehen von Angesicht zu Angesicht, d.h. die volle Erkenntnis des anderen, enthalten [ist]“.²²⁸ Außer der Tatsache, dass Simeon das Jesuskind nicht in seinen Armen hält, sondern anschaut, erfahren wir nicht, wie er sich in der Situation fühlt, wie Jesu Eltern, das Kind oder die Menschen um sie herum reagieren. Tillich blendet in Anlehnung an den Evangeliumstext (Lk. 2,25-32) alle überflüssigen Details der Szene aus. Auch den Lobgesang Simeons fasst er in einem einzigen Satz zusammen und interpretiert ihn dabei zugleich als das Bekenntnis der Gemeinde: „Unsere Augen haben den Heiland gesehen.“²²⁹ *Simeon ist „Augen-Zeuge“ für das Ereignis der Erlösung, indem sein Herz Erfüllung erfährt.*

Simeon schaut Gott leibhaftig von Antlitz zu Antlitz *mit der Tiefe seines Herzens*, aber er wahrt zugleich die *schöpferische Differenz* ihm gegenüber [S. 148]. Seine weise Einsicht, Gott und sein Heil weder in seiner Seele „tragen“ [S. 242], noch in seinem Herzen „besitzen“, noch überhaupt an einen bestimmten Ort, einen locus circumscriptus, real oder gedanklich binden zu können [ST I, 318/277f.], lässt ihn eine lebendige Person sein und werden: *würdig* der Gegenwart Gottes in seiner erwartungsvollen, leidenschaftlichen Liebe, Gott *schauend* mit dem „Auge“ seines Leibes (*prosopon*), mit seinem Herzen. Als „bearer of the spirit“ bereitet Simeon der Wirklichkeit des in den vieldimensionalen Lebensprozessen leiblich gegenwärtigen Gottes den Weg: *„Leiblichkeit (becoming body) ist das Ende der Wege Gottes“* lau-

²²⁷ Ders., „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 95. Ders., „Ein Wort vom Herrn?“, *Sein*, 119. Hervorhebung TR. Ders., „Is there any Word from the Lord?“, *Being*, 124.

²²⁸ Ders., „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 94f. Im Weiteren ders., „Erkenntnis ist Liebe“, *Tiefe*, 104.

²²⁹ Ders., „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 94. Hervorhebung und Wegnahme der Hervorhebung TR.

tet entsprechend der Schlusssatz in Tillichs erstem prosopon-Beleg im Dritten Band der *Systematischen Theologie*.²³⁰ Simeon verlebendigt Gottes Offenbarungswege in seinem persönlichen Leben und in der Geschichte. Er bezeugt sie im Glauben, lebt in und aus ihnen, ohne Gott für sich vereinnahmen zu wollen. *So ist Simeon schöpferischer Prophet: ein Augenzeuge, ein Zeuge des Herzens und ein Wegbereiter der Offenbarungswege Gottes*.²³¹

2. Als Gottes Geschöpf die Kraft menschlicher Würde verlebendigen

Der Mensch ist als „persona“ und „prosopon“ lebendige Person, weil er Gottes Geschöpf ist. Dieses vertiefte Personverständnis der lebendigen Person im vieldimensionalen Kraftfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib legen wir im Anschluss an Tillichs Pneumatologie dar. Unsere pneumatologische Konzeption des „bearer of the spirit“ integriert „persona“ und „prosopon“ in den neuen anthropologischen Grundbegriff der lebendigen Person [S. 103]. Die lebendige Person ist „theologisches Herzstück“ der vieldimensionalen Anthropologie.²³²

Als Geschöpf Gottes ist und wird der Mensch lebendige Person in der Erfahrung der Liebe. Diese Liebe ist unverfügbar. Sie entzieht sich der Kontrolle und der Vergegenständlichung durch das Individuum oder die Gemeinschaft. Sie ist Gottes Geschenk der Vergebung, die ein Sünder in der Begegnung mit Jesus Christus bedingungslos erfährt. „Keine Bedingung macht den Menschen der Vergebung würdig.“²³³ *Die Erfahrung der Liebe verwandelt den Sünder in der Tiefe seiner Person, in seinem Herzen.* Vergebung aus Liebe ist Gottes Zuspruch des „Dennoch“. Kein Mensch kann und darf „das göttliche ‚Dennoch‘ in ein menschliches ‚Weil‘ [...] verwandeln“. Diese bedingungslose Liebe lässt die Würde seiner Person im Leben des Sünders Wirklichkeit werden, indem er Vergebung empfängt, Heilung aus Sünde und Schuld erfährt, heil wird an Leib, Seele und Geist (*mind*) in der Tiefe seines Herzens.

Wie die lebendige Person die Wirklichkeit ihrer Würde erfährt und sie in ihrem Leben verlebendigt, verdeutlicht Tillich erneut an einem neutestamentlichen Beispiel in der Predigt „Ihr ist viel vergeben ...“. Er betrachtet eine junge Frau, eine Prostituierte, die im Haus des Pharisäers Simon Jesu Füße salbt und küsst (Lk. 7,36-47). Jesus stellt sich auf die Seite der Prostituierten, der Sünderin, was eine Provokation ist, um deretwillen ihn der Pharisäer verachtet. Jesus schenkt der Frau seine Liebe, obwohl sie „moralisch völlig unannehmbar“ ist:

²³⁰ Ders., *ST III*, 232/201f. Hervorhebung TR. „Corporality“ erläutert Tillich hierbei durch „becoming body“.

²³¹ J. v. Lüpke, „Herz. IV. Sünde und Gnade“, *RGG* 3⁴, 1697 bezeichnet das Herz als eine „Werkstatt“ Gottes im zweifachen Sinn: als Ort, an dem Sünde und Liebe herankeimen, sowie als Wirkungsort des Wortes Gottes.

²³² Dass der Mensch eine vieldimensionale Einheit ist, ist Tillichs zentrale These: P. Tillich, „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ (1961), *GW IV*, 128f., wobei er ein persönliches Heilungserlebnis erwähnt.

²³³ Ders., „Ihr ist viel vergeben ...“, *Sein*, 17. Hervorhebung TR. Auch im Weiteren 17. Hervorhebung TR. K. Grau, „Power“, 162ff. versteht „Heilung“ als Zugang zur „Philosophie des Lebens“.

„*Dir ist vergeben*‘. So erfuhr sie [die Prostituierte] wenigstens in einem ekstatischen Augenblick ihres Lebens die Macht, die ihr die Wiedervereinigung mit sich selbst schenkte und ihr die Möglichkeit gab, ihr eigenes Schicksal zu lieben.

Das widerfuhr ihr in einem einzigen überwältigenden Augenblick [...]. *Mitten in unseren zwecklosen Versuchen, uns selbst würdig zu machen, mitten in unserer Verzweiflung über den unvermeidlichen Mißerfolg solcher Versuche ergreift uns plötzlich die Gewißheit der Vergebung, und das Feuer der Liebe ist entflammt.* Das ist das gewaltigste Erlebnis, das ein Mensch haben kann. Es wird nicht oft eintreten, aber wenn es eintritt, dann ist es entscheidend und verwandelt alles.“²³⁴

„Persona“ und „prosopon“ benennen abstrakt (*persona*) das Faktum und verkörpern leiblich-konkret (*prosopon*) die Wirklichkeit, dass alle Menschen kraft ihres Menschseins Personen sind.²³⁵ Das Faktum und die Wirklichkeit der allen Menschen zukommenden und ihnen in ihrer Geschöpflichkeit von Gott verliehenen Würde sind in unserer Konzeption der lebendigen Person mittels des *persona*-Begriffs vorausgesetzt [S. 167]. Als lebendige Person unter diesem Gnadenzuspruch der Würde zu *leben*, bedeutet, wie der fromme, gottesfürchtige Simeon (Lk. 2,25-32) und die Jesus mit Hingabe liebende Frau (Lk. 7,36-47) Gottes Heil und Heilung, das „Dir ist vergeben“, in der Begegnung von Antlitz zu Antlitz in der Tiefe seiner Person zu *erfahren* und zu *verlebendigen*. „Jede Äußerung, jede Geste, jedes Wort aus und in solcher Liebe ist ein Akt der *Neuschöpfung*, ist Erzeugung aus ununterbrochenem Erfindungsreichtum, aus schöpferischer und zugleich *unerschöpflicher* Liebe [...]. Wir sind uns der Liebe nie sicher, aber ganz sicher ist, daß wir Menschen werden können nur als Liebende.“²³⁶

„Dir ist vergeben“: Das ist Gottes „Liebeserklärung“ an uns in und durch Jesus Christus und sein bedingungsloses freies Vergebungshandeln, auf das der Glaube antwortet. Es ist Gottes *Zuspruch* der Vergebung aus Liebe. Wer diese Begegnung erfährt, weiß nicht nur abstrakt um seine Würde (*persona*), sondern spürt ihre Wirklichkeit in seinem Leben (*prosopon*). Allerdings geht Tillich in seiner Predigt noch einen Schritt weiter. Er möchte verhindern, dass ein autoritäres Gefälle aufgebaut wird zwischen Jesus, der Vergebung gewährt, und der Sünderin, die sie empfängt. Beide sind klar voneinander unterschieden, da Jesus der Christus ist, die Frau eine Sünderin, darin dem Pharisäer Simon gleich. Dennoch besteht keine Hierarchie zwischen ihnen, da diese das Werk der Vergebung in seiner Bedingungslosigkeit verstellen und eine neue Form der Werkgerechtigkeit – nun nicht zwischen Menschen, die einander vergeben, sondern zwischen Sünder und dem Sohn Gottes – die Vergebung aus Liebe instrumentalisieren würde. Dies aber „wäre falsch und gefährlich. Könnte man auf diesem Wege zu Gott gelangen, so brauchte man nur das Gefühl der Unwürdigkeit, der peinigenden Selbstverwerfung [...] in sich erzeugen. Es gibt viele Christen, die auf diese Weise Gott und sich

²³⁴ P. Tillich, „Ihr ist viel vergeben ...“, *Sein*, 21. Hervorhebung TR.

²³⁵ R. Spaemann, *Personen*, 9-16.

²³⁶ J. Thiele, *Erotik*, 176; 178. Hervorhebung TR.

selbst beweisen möchten, dass sie es verdienen, angenommen zu werden [...]. Vergebung ist unbedingt, oder sie ist überhaupt keine Vergebung.²³⁷ Die Verzweiflung und der Selbsthass der Frau würden nicht geheilt und ihr die Schuld und Sünde nicht vergeben, sondern eher noch verstärkt und verfestigt werden, denn sie leidet ja gerade, wie viele Christinnen und Christen, an den „zwecklosen Versuchen, [sich ...] selbst würdig zu machen“.

Doch das autoritäre Gefälle zwischen Jesus und der Frau würde auch das Bild von Jesus als dem Christus in ein falsches Licht rücken. Anstatt als Retter und Heiler, der den Menschen zugewandt ist, würde er den Sündern „als eine tyrannische Macht [...], als ein Richter, der nach selbst aufgestellten Geboten richtet, als einer, der im Zorn verdammt“, erscheinen. Die Frau wäre zu Jesus wahrscheinlich erst gar nicht gekommen, jedenfalls nicht als Liebende. Nicht nur in der zwischenmenschlichen Liebe, sondern auch im Gegenüber von Gott und Sünder, das sich in der Begegnung mit Jesus Christus in der Kraft des Geistes Gottes (*Spirit*) konkret ereignet, darf keine Hierarchie bestehen, soll die Würde ihre heilende Kraft entfalten.

„Dir *ist* vergeben“: Als lebendige Person unter dem Gnadenzuspruch Gottes zu leben, ist lebendige Erkenntnis (*persona*) und Zuspruch (*prosopon*) der Würde von Antlitz zu Antlitz. Und doch umfasst die Würde, die Gott seinen Geschöpfen verleiht und zuspricht, noch mehr und anderes als das den Sünder annehmende Wort. „Die Frau in Simons Haus kommt zu Jesus, weil ihr vergeben worden *war* [...]. [S]ie *ist* angenommen“, führt Tillich aus. „Nicht Jesus vergibt der Frau, sondern er stellt fest, daß sie Vergebung erfahren hat (*He declares that she is forgiven*).“ *Nicht Jesus ist der eigentliche Akteur in der Begegnung, sondern die Liebe selbst sucht sich ihren Weg in die Tiefe des Herzens* des Menschen, der mit der Kraft seines Geistes (*mind*), seiner Seele und seines Leibes Gott ersehnt und bis in die Tiefe des göttlichen Herzens, in sein tiefstes innerstes Wesen hinein, Gott sucht. *Gott schenkt sich uns in der Person Jesu Christi, dem Spiegel des göttlichen Herzens und Träger der göttlichen Liebe*. „Wie ein feuriger Strom fließt dann seine heilende Kraft (*healing power*) in uns ein.“²³⁸

Wer Gott mit *dieser* Liebe liebt und ihm sein Herz schenkt, tut dies nicht aus eigener Kraft, sondern weil ihm oder ihr von Gott vergeben *ist*. Die *Liebe* liebt, erkennt und handelt in der lebendigen Person. *Somit sind weder Jesus noch die Frau die Akteure, sondern der lebendige Gott, der Geist (Spirit) ist*. Die *Liebe* ist der „Ort“ im „Grunde“ des *Herzens* des lebendigen Gottes: „Und in der *Gewißheit* des allgegenwärtigen Gottes sind wir immer im Heiligtum. Sind wir auch am diesseitigsten Ort der Welt, so sind wir doch an einem heiligen Ort, und der heiligste Ort bleibt diesseitig, wenn wir ihn mit unserem eigentlichen Ort im Grunde des göttlichen Lebens vergleichen. Wann immer Allgegenwart *erlebt* wird, *läßt sie den Unterschied*

²³⁷ P. Tillich, „Ihr ist viel vergeben ...“, *Sein*, 17. Im Folgenden 21; 19.

²³⁸ P. Tillich, *a.a.O.*, 19.

zwischen Heiligem und Profanem verschwinden.“²³⁹ Unsere Leitfrage zu Beginn des Kapitels [S. 157], inwiefern sich die „Transluzenz“ des Geistes Gottes auch in weltlichem Leben und Denken moderner Menschen, für die die Tänzerinnen der Wigman-Gruppe, der weise alte Simeon und die junge, Jesus begegnende Frau, die Prostituierte ist, prototypisch stehen, erleben lässt, beantwortet das Zitat zusammenfassend: Gottes *Geistwirken* in Jesus als dem Christus ist nicht auf einen locus circumscriptus fixiert [ST I, 318/277]. Es stellt weder ein abstraktes historisches Faktum dar, das keine Ausstrahlungskraft in das Leben des Einzelnen und der Kirche hinein hätte [ST II, 193/180f.]. Noch begrenzt es die „Transluzenz“ des Geistes Gottes auf die „vier Wände“ von Tempel oder mittelalterlicher Kathedrale. In der liebevollen leiblichen Begegnung „von Antlitz zu Antlitz“ erfährt der Mensch Gottes *Gegenwart*, dessen Leibwerdung das Ende seiner Offenbarungswege ist, die sich die Liebe in das Leben des Sünders hinein in einer zerrütteten Welt bahnt, wie Tillich im ersten prosopon-Beleg herausstellt [ST III, 232/201f.]. *Gott schenkt dem Menschen ein warmes, leuchtendes Herz in der Erfahrung der Versöhnung „von Antlitz zu Antlitz“*. Im Antlitz (*prosopon*) einer lebendigen Person, die mir begegnet, erkenne ich, wie Gott *wirklich* ist als leibhaftig lebendiger Gott.

In Gottes Herz ist auch unser Herz und damit unser wirklich gelebtes Leben in seiner Größe und Würde eingeschlossen als einzigartig und kostbar, als der Liebe würdig.

„Gott kennt mich, weil er mich liebt, und ich werde ihn erkennen von Angesicht zu Angesicht durch ein ähnliches Einssein, das Liebe und Erkenntnis zugleich ist [...]. Es ist eine sehende Liebe, eine erkennende Liebe, *eine Liebe, die bis in die Tiefe des göttlichen Herzens und in die Tiefe unseres eigenen Herzens schaut.*“²⁴⁰

Die Liebe „von Herz zu Herz“, wie sie Tillich in der Predigt „Erkenntnis ist Liebe“ zusammenfassend zum Ausdruck bringt, steht für eine Begegnung, in der jeder *einzelne* Mensch wertvoll und der Liebe würdig ist in Gottes *den Sünder suchender* Erkenntnis und Liebe.

„*Dir* ist vergeben“: Gottes Liebe, die in der Vergebung als Wiedervereinigung und Heilung konkret erfahren werden kann, gilt dem Propheten Simeon, der Prostituierten, die zu Jesus kommt, sowie jedem Menschen, wie fromm, unmoralisch oder zerstörerisch sein Lebenswandel auch sein mag. Jeder Mensch ist Gottes Geschöpf [ST I, 206/174]. Er ist einzigartig, kostbar und der Liebe würdig als ein „Du“. Das Individuum antwortet auf Gottes Vergebung und Liebe. Jeder und jede Einzelne ist *lebendige Person* in der Dynamik des Glaubens, gerade *weil* die menschliche Würde unverfügbar, uneigennützig und freie Gabe Gottes ist: „*Jeder* Mensch ist zur Darstellung des Bildes Gottes auf Erden bestimmt, und über die Erfüllung dieser Bestimmung in der Fülle der Zeiten, d.h. in Ewigkeit zu richten ist allein Gottes

²³⁹ Ders., ST I, 319/278. Hervorhebung TR. Vgl. ders., „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 93-96. C. Schwöbel, „Noch einmal: Christus und die Kultur“, *Glaube*, 321f. für eine relationale Bestimmung der Gegenwart Christi.

²⁴⁰ P. Tillich, „Erkenntnis ist Liebe“, *Tiefe*, 104. Hervorhebung TR. Ders., „Ihr ist viel vergeben ...“, *Sein*, 17f.

Sache. Deshalb ist die Würde des Menschen nicht in dem Sinne dem moralischen Rasonnement unterworfen, daß sie einem Menschen aberkannt werden könnte. Wie entstellt und verzerrt menschliche Lebensführung auch sein mag, wie entstellend und verletzend die sozialen und leiblich-emotionalen Auren ein menschliches Leben prägen mögen – *die menschliche Würde und die damit gegebene Tiefe seiner Person kann ihm nicht genommen werden.*²⁴¹

Dem Zuspruch „Du brauchst dich nicht selbst würdig zu machen“ [S. 261] folgt daher der *Anspruch*, an den vielen Lebensorten dieser Welt [ST I, 319/278] die in der Tiefe des Herzens erfahrene Liebe an andere weiterzugeben. Als „bearer of the spirit“ verlebendigt die lebendige Person ihre Würde in der Kraft des Heiligen Geistes. „Nicht um ihrer Liebe willen ist dieser Frau vergeben worden, sondern *die empfangene Vergebung erzeugt ihre Liebe (creates her love).*“²⁴² Jeder und jede Einzelne ist mit seinem und ihrem Beitrag wichtig und wertvoll auf dem Weg, den sich die Liebe auf den „Offenbarungswegen der Leibwerdung Gottes“ in dieser Welt bahnt [ST III, 232/201f.]. Die lebendige Person ist vieldimensionaler Resonanzraum des Heiligen Geistes. „*Das ist das gewaltigste Erlebnis, das ein Mensch haben kann. Es wird nicht oft eintreten, aber wenn es eintritt, dann ist es entscheidend und verwandelt alles.*“

Jeder und jede Einzelne ist wichtig und wertvoll – *aber niemand braucht für sich allein Glaube, Hoffnung und Liebe auszuüben.* Jesus ist der Christus nicht ohne, sondern nur in Gemeinschaft mit den Seinen, mit seiner Kirche und der universalen Geistgemeinschaft [ST II, 193/180]. Zu Beginn und am Ende der Predigt „Ihr ist viel vergeben ...“ fordert Tillich die Gemeinde deshalb auf, „mehr die Kirche des Christus“ zu werden und sich an der liebevollen Begegnung zwischen Jesus und der Sünderin zu orientieren. Wer diese Liebe erfährt und an andere weitergibt, gibt der Würde der Geschöpfe Gottes Raum im Kraftfeld des Heiligen Geistes, dem Ereignis der „Transluzenz“ in seiner in die Welt hineinleuchtenden Ausstrahlung vergleichbar [S. 135]. In der Begegnung mit dem lebendigen Gott, der in Jesus Christus Mensch wird, ist und wird der Mensch – lebendige Person. Die daraus folgende gegenseitige *Achtung* der Würde ist ein gewichtiger Schritt auf dem Weg in Richtung auf eine menschlichere Kirche, die aus der Kraft der Vergebung lebt: „Mitten in unseren zwecklosen Versuchen, uns selbst würdig zu machen, mitten in unserer Verzweiflung über den unvermeidlichen Mißerfolg solcher Versuche ergreift uns plötzlich die Gewißheit der Vergebung, und das Feuer der Liebe ist entflammt.“²⁴³ Als Gottes Geschöpf die Wirklichkeit der Würde zu erfahren und

²⁴¹ M. Welker, „Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit“, *JBTh* 15. 2000, 262. Hervorhebung TR. Jedoch gehen wir davon aus, dass jeder Mensch *eine* Aura seiner Person ausstrahlt, da die Aura seine Seele widerspiegelt und zum Ausdruck bringt, die Seele wiederum die Person *individuiert*. Die „Transluzenz“ dieser Personaura kann allerdings sehr wohl verschiedene öffentlich-soziale und leiblich-emotionale *Sphären* ausfüllen.

²⁴² P. Tillich, „Ihr ist viel vergeben ...“, *Sein*, 16. Im Weiteren 21. Ders., „To Whom Much is Forgiven“, *Being*, 7.

²⁴³ Ders., „Ihr ist viel vergeben ...“, *Sein*, 21.

zu verlebendigen, ist Geschenk, Zuspruch und Anspruch zugleich. Ergriffen und erfüllt vom Geist Gottes ist und wird der Mensch vieldimensionaler Resonanzraum des Geistes (*spirit*).

Indem wir Tillichs triadische Prozesstheorie der vieldimensionalen Einheit des Lebens auf sein Personverständnis anwandten [S. 84; 111; 148], grenzten wir „proson“ und „proso-pon“ voneinander ab *und* setzten sie in der Perspektive geistig-seelisch-leiblicher Personeneinheit mehrperspektivisch zueinander in Beziehung. *Die lebendige Person ist „bearer of the spirit“, weil sie Geschöpf Gottes ist: Die pneumatologische These unserer Arbeit ermöglicht die differenzsensible Entfaltung der vieldimensionalen Anthropologie.* Der dreifach vertiefte Würdebegriff, den wir im Anschluss an das Vergebungswort Jesu (Lk. 7,47) aus Tillichs Predigt „Ihr ist viel vergeben ...“ für die Wirklichkeit der lebendigen Person fruchtbar machten, kennzeichnet das besondere theologische Profil der vieldimensionalen Anthropologie.

ERGEBNIS: DAS ANTLITZ ALS SYNEKDOCHE FÜR DIE PERSON

Wie fassen den Ertrag des Kapitels zusammen, indem wir die beiden proso-pon-Belege aus Tillichs Pneumatologie unter folgender Fragestellung betrachten: Warum steht das *Antlitz als Synekdoche* für die Person als „proso-pon“ und „persona“?²⁴⁴ Warum gerade das durch die expressionistische *Portraitmalerei* dargestellte Antlitz? Und welche Funktion kommt der „persona“ als rationalistischem Grundbegriff des Personseins dabei zu? In *drei Punkten* stellen wir die Ergebnisse unserer Arbeit für die Tillichforschung und die anthropologische und theologische Arbeit an konstruktiven Personkonzepten zur Diskussion. Als textliche Grundlage zitieren wir erneut die beiden proso-pon-Belege aus Tillichs Pneumatologie:

„Die Individualität einer Person spricht sich (expressed) in jeder Zelle ihres Leibes aus, vor allem in ihrem Antlitz (face). Die Kunst der Portraitmalerei erinnert immer wieder an die erstaunliche Tatsache, daß Moleküle und Zellen die Funktionen und Regungen des menschlichen Geistes (spirit) ausdrücken können, von dem sie abhängig sind. Sofern Bildnisse (portraits) authentische Kunstwerke sind, sind sie künstlerische Antizipationen dessen (mirror), was wir Essentifikation genannt haben [...]. Er [der Geist (spirit)] hat eine sichtbare Seite, und das wird am deutlichsten im Antlitz (face) des Menschen, das zugleich körperliche Gestalt ist und personhaft geistiges Leben ausdrückt (personal spirit) [...]. Man sollte daran denken, daß es ein Mystiker war (Oetinger), der dafür die Worte gefunden hat: Leiblichkeit (corporality (becoming body)) ist das Ende der Wege Gottes.“²⁴⁵

²⁴⁴ Wir entfalten diese Fragestellung im Anschluss an M. Welker, *Geist*, 147f.

²⁴⁵ P. Tillich, *ST III*, 466/413; 232/201f. Hervorhebung TR. Vgl. M. Weyer-Menkhoff, „... den Umfang aller Wissenschaften darzu nehmen ...“, *Mathesis*, 7-24 zu F. C. Oetingers Naturphilosophie und Mystik.

1. Das Antlitz vermittelt lebendige Selbsterkenntnis in lebendiger Begegnung

In diesem Kapitel haben wir das *Antlitz* respektive „*prosopon*“ als *lebendigen Beziehungsbegriff* für vieldimensionales Personsein metaphorisch-theologisch und pneumatologisch entfaltet. Im Unterschied zum rationalistischen, aktivistischen Grundbegriff der „*persona*“ handelt die Person als „*prosopon*“ *aktiv* in lebendiger Freiheit, Kreativität und schöpferischer Liebe. Ein Beispiel hierfür sind die Tänzerinnen und Tänzer im modernen Ausdruckstanz, den Tillich in den 20iger Jahren in Dresden erlebt [S. 251]. Allerdings verhält sich die Person als „*prosopon*“ nicht nur aktiv, sondern auch *rezeptiv* und *reaktiv*. Das verdeutlicht die Person des frommen, gottesfürchtigen Simeon, der im Tempel das neugeborene Jesuskind, seinen Heiland, anschaut und vom Heiligen Geist ergriffen und erfüllt wird [S. 255]. Simeon verkörpert in seinem „schauenden Glauben“ und durch sein Christuszeugnis die *Rezeptivität*, die die lebendige Person als „*bearer of the spirit*“ auszeichnet. Seine Sehnsucht und seine Erwartung, mit seinen eigenen Augen den Herrn zu sehen, haben sich erfüllt. Simeon „inszeniert“ diese Erfahrung jedoch nicht, sondern *bezeugt* sie.²⁴⁶ Die Prostituierte im Haus des Pharisäers *empfängt* Gnade und Versöhnung [S. 264]. Sie verhält sich *reaktiv*, als ihr das „Dir ist vergeben“ in „einem einzigen überwältigenden Augenblick [...] widerfuhr“. Wie Simeon verleben-digt sie das Wirken des Geistes Gottes, dem sie in Jesus Christus leiblich begegnet.

Sehen und Schauen sind pro-aktive Prozesse. Wie jedoch die „griechische Maskenkonzeption“ verdeutlicht, ist das einmalig-individuelle natürliche und minenbewegte Gesicht, das „*prosopon*“, zugleich auch begegnungs- und kontextsensibel.²⁴⁷ Als Synekdoche liegt das Antlitz (*prosopon*) als das „Entgegenblickende“ und lebendig „antlitzende“, aus der Tiefe des Herzens leuchtende Antlitz [S. 254], dem aktiven, rezeptiven und reaktiven Denken und Handeln der lebendigen Person zugrunde. Das auf dem *expressionistischen Portraitbild* dargestellte „antlitzende Antlitz“ hebt die *dynamische Spiegelfunktion* des Antlitzes hervor [S. 228]. Das Gesicht ist der natürlichen Selbstanschauung eines Menschen verborgen. Man braucht einen Spiegel, um sein Gesicht zu betrachten. Andere Menschen können „in meinem Gesicht lesen“, während das Gesicht mit seinen spontanen und nur schwer kontrollierbaren Regungen der eigenen Person zugleich verborgen und unverfügbar bleibt. Das „*prosopon*“ entzieht sich der Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle, die typisch für den rationalistischen, aktivisti-

²⁴⁶ F. Schüssler Fiorenza, *Theology*, 41 legt eine sich durch die Zeugnisse der Jüngerinnen und Jünger *mehrperspektivisch entfaltende* Christologie dar. „[T]he interpretation of an experience is integral to the experience itself and, in some way, constitutive of the experience [...]. Therefore the diversity of testimonies [...] are, in part, the very experience itself.“ In hermeneutischer Hinsicht orientiert sich Schüssler Fiorenza an dem Hören von klassischer Musik, vgl. 163. In dieser Hinsicht allerdings ist Tillichs Anthropologie offensiver, kreativer und den neuschöpferischen Eigenbeitrag der Zeuginnen und Zeugen stärker hervorhebend, indem er naturwissenschaftliche Erkenntnis, Malerei, Tanz und prophetisches Zeugnis (der greise Simeon; eine junge Prostituierte) einbezieht.

²⁴⁷ H. Belting, *Bild*, 76; J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 103-114 (J. Polkinghorne).

schen persona-Begriff ist. Es kommuniziert und bildet sich heraus „von Antlitz zu Antlitz“. Es offenbart das menschliche Wesen in freier „aktive[r] Passivität“.²⁴⁸

2. Das Antlitz ist visuell-expressives Offenbarungsmedium des Geistes Gottes

Wir interpretieren das Antlitz als Synekdoche für die Person im Kontext der expressionistischen Portrait-Christologie Tillichs sowie seines „Transluzenzerlebnisses“.²⁴⁹ Formgebend für das Portraitbild des Neuen Seins, das die Jüngerinnen und Jünger – und im übertragenen Sinn die Darstellerinnen und Darsteller in moderner Portraitkunst und Ausdruckstanz – malen und verkörpern, ist seine Konkretheit (*concretere*). Diese bringt Tillich in der *lebendigen Mannigfaltigkeit der Einzelzüge des Portraits*, das so zum „Realbild“ des Neuen Seins wird, zum Ausdruck [ST II, 125/114ff.]. Die auf die Authentizität und Expressivität der das Christusereignis verlebendigenden Jüngerinnen und Jünger ausgerichtete Deutung Tillichs weiterführend, entfalten wir „Transluzenz“ pneumatologisch als das Ereignis, in dem sich Gottes Geist durch visuell-expressive Erkenntnismedien einem verstehenden Glauben differenziert erfahrbar macht [S. 144f.]. *Kreative Differenz* gibt der persönlichen, individuellen Gestaltungskraft der Künstlerinnen und Künstler freien Raum. *Fruchtbare Differenz* verknüpft die in der kreativen Differenz perspektivisch herausgestellten sinntragenden Elemente zu einem vieldimensionalen Komplementärbild. *Schöpferische Differenz* ist Gestaltungsausdruck für die Begegnung der lebendigen Person mit Gott „von Antlitz zu Antlitz“. Trotz der Intimität in der Begegnung, in der der Geist (*Spirit*) im Geist (*spirit*) Wohnung nimmt, wird die „differentia specifica“ zwischen Schöpfer und Geschöpf in wechselseitiger Freiheit gewahrt [S. 148].

Übertragen auf „prosopon“ und „persona“ interpretieren wir das Antlitz als visuelles differenzsensibles Offenbarungsmedium. Mittels seiner auf die *individuelle Person* „*hinter der Maske*“ *ausgerichtete Spiegelfunktion* und verstärkt durch die *soziale und öffentliche Person* „*vor der Maske*“ *zur Darstellung bringende Spiegelfunktion des Personportraits* verbindet das Antlitz die „beobachtende Abstraktion“ der Anthropology mit der pneumatologischen Metapher der „Transluzenz“. Das auf dem Portrait gemalte Antlitz [ST III, 466/413; 232/201f.] wird zum individuellen und unverwechselbaren Realbild der Person. Es verkörpert die sonst unsichtbaren, dem natürlichen Blick verborgenen inneren *leiblichen* Lebensprozesse der Person als vieldimensionaler Einheit, ihre „Moleküle und Zellen“ [ST III, 466/413]. Die leiblichen Mikroprozesse in der Dimension des Anorganischen sind Grundlage für die visuelle Wahrnehmung und mentale Konstruktionsarbeit des *Geistes (mind)*. Das auf dem Portrait gemalte Antlitz spiegelt diese wider und verstärkt sie, indem das äußere, natürlich wahrneh-

²⁴⁸ W. Härle, *Dogmatik*, 516 als Kurzbeschreibung des „Glaubens“.

²⁴⁹ M. L. Taylor, *Tillich*, 212ff. P. Tillich, „Rejoinder“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 187. Im 2. Kapitel S. 135ff.

mende Auge und das innere Auge des Geistes (*mind*) in ihrem Zusammenwirken das innere Kraftfeld des Antlitzes verkörpern.²⁵⁰ Jedes Antlitz hat seine eigene Ausstrahlung, die sich aus einem warmen, leuchtenden Herzen in der Tiefe der Person nährt. Aufstrahlen lässt das Antlitz die inneren *Seelen*-Bilder des Menschen. Die die Person leiblich und geistig (*mind*) *individuierende* Seele ist eine „Bild-Seele“. Die Aura einer Person scheint auf ihrem Antlitz auf und lässt sich in der Begegnung „von Antlitz zu Antlitz“ erspüren. Die Würde und Aura der Person erstrahlen in den Farben des Neuen Seins, die das Kraftzentrum ihrer „Transluzenz“ sind und personhaft geistiges Leben, das in der Tiefe des Herzens ruht, ausdrücken.

In Jesus als dem Christus gibt der lebendige Gott dem Menschen alles, was er ist und hat. *Gott schenkt uns sein Herz, wie Tillich die Synekdoche des Antlitzes geistlich vertiefend ausführt* [S. 142]. Gottes Antlitz und Gottes Herz gebraucht Tillich als Metaphern in Kontexten, die vom Schauen Gottes im Licht und mit den Augen des Glaubens handeln, oft in analoger Weise. Drei gewichtige Unterschiede zwischen dem göttlichen *Antlitz* und *Herzen* gilt es jedoch hervorzuheben: Stärker und eindringlicher als das Antlitz verkörpert das Herz Gottes *Liebe* und liebevolle, vertrauensvolle *Hingabe* zu seinen Geschöpfen, die auch die reale Gefahr und das Wagnis des innerlich-*leiblichen* Verletztwerdens, des emotional-*seelischen* oder *geistig*-erkenntnismäßigen (*mind*) Enttäuschtwerdens *sowohl* für den Menschen als *auch* für Gott, der ein lebendiger und liebender Gott, ja, der die Liebe selbst ist, in sich trägt.²⁵¹ Dem Antlitz begegnet ein betrachtender, verstehender, schauender Glaube mit den „Augen des Glaubens“. Dem Herzen hingegen begegnet die Hingabe des Herzens, eine Liebe, die sich in Liebe, Leidenschaft und Ekstase verschenkt, weil „wir Menschen werden können nur als Liebende“. ²⁵² Liebe ist „heilige Verschwendung“. Sie strömt aus einem „überevollen Herzen“ und verwandelt Bilder und Situationen, in denen, wie im Bereich der „persona“, die Augen *nur* sehen, analysieren und berechnen. „Es gibt Gelegenheiten, in denen wir uns selbst und andere analysieren müssen [...]. *Doch sollte uns das nicht abhalten, die Verschwendung einer nicht berechnenden Selbsthingabe anzunehmen.* Es sollte uns auch nicht hindern, uns selbst zu verschwenden, weit über die Grenzen hinaus, die Vernünftigkeit und Gesetz uns stecken.“²⁵³

Für Tillich stellen die *symbolischen* Aussagen über Gott, wie sie in Begriffen wie dem göttlichen Antlitz und Herzen zum Ausdruck kommen, die „einzige angemessene Form dar,

²⁵⁰ Ders., *ST III*, 466/413f. Hervorhebung TR: „Sie [authentische Personportraits] stellen keinen bestimmten Moment in der Entwicklung einer Person dar, sondern *eine Konzentration all dieser Momente in einem Bild* dessen, was diese Person in ihrem Wesen geworden ist auf Grund ihrer Möglichkeiten und durch die Erfahrungen und Entscheidungen, die sie während ihres Lebens gemacht hat.“

²⁵¹ Ders., „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“ (1955), *GW XI*, 217. Vgl. S. 151 im 2. Kapitel.

²⁵² J. Thiele, *Erotik*, 178.

²⁵³ P. Tillich, „Heilige Verschwendung“, *Sein*, 52; 53. Hervorhebung TR. Zur Ausführung J. Richard, „The Hidden Community of the Kairos and the Spiritual Community“, *Legacy*, 43-64.

von Gott zu sprechen“.²⁵⁴ Die wörtlichen Aussagen über Gott, wie sie im Bereich der „persona“ zu finden sind, wollen hingegen Gott im „buchstäblichen Sinne“ fassen, indem sie anthropologische Situationsbeschreibungen im einfachen Umkehrschluss auf Gott übertragen [S. 85ff.]. Auf die Weise verbleiben sie – bestenfalls – in der Redeform „über“ Gott. Doch kann die distanzierte Redeform auch dazu führen, „etwas Falsches über ihn aus[zu]sagen“.²⁵⁵ Ein verstehender Glaube, der mit Augen und Herz Gott zu erkennen, zu spüren und in der modernen, profanen Lebenswelt seiner Zeit zu verlebendigen sucht, ist *performativ*, ist *gelebter Glaube im Vollzug*. Die lebendige Person strebt und sehnt sich danach, „von innen heraus“, in und aus der Begegnung mit Gott, ihre abstrakte Rede „über“ Gott geistlich zu vertiefen. „Ihre Verifizierung liegt in ihrer Wirksamkeit im Lebensprozeß der Menschheit, in dem sie sich als unerschöpflich an Bedeutung und an schöpferischer Kraft“ erweist [ST I, 126/105]. Dass Gott die Liebe ist, stellt für Tillich ein theologisches Ursymbol des Glaubens dar.²⁵⁶ Es verbindet die mystische Innerlichkeit des Glaubens mit komplexen Formen der geistlichen und profanen Selbsterkenntnis, der Teilhabe an der Lebenswelt und der lebendigen Gotteserkenntnis.

3. Theologische vieldimensionale Anthropologie als Wirklichkeitswissenschaft

Tillich ringt darum, ein Verständnis der lebendigen Person zu entwickeln, das „wirklichkeitsnah“ und „anwendungsbezogen“ gedacht ist und auf diese Weise *verschiedene* anthropologische Kontexte (Anthropology, Doctrine of Man, Theologie), Vernunftbegriffe, Personkonzepte und Glaubensformen in ein wechselseitiges, konstruktives und konkret lebendiges *Spannungsverhältnis* setzt und *vereint* [S. 51-54]. *Inwiefern* wird Tillichs theologische vieldimensionale Anthropologie diesem Anspruch gerecht, Wirklichkeitswissenschaft zu sein?

In Tillichs persona-Konzeption sollen die Begriffe „Maske“ und „Rolle“ die Doctrine of Man als Wirklichkeitswissenschaft bestätigen und fundieren [S. 36; 169-173]. Allerdings gelingt Tillich dies nicht überzeugend. So bildet die „*römische Maske*“ nicht das Spannungsfeld, sondern die *Trennlinien* zwischen der „Person hinter“ und „vor der Maske“, zwischen der individuellen Person einerseits, der öffentlichen Person andererseits. Auch der Begriff der *Rolle* bleibt unterbestimmt. So ist das Individuum der „Träger“ der Würde seiner Person. Diese von Gott verliehene Würde bleibt jedoch ein Zuspruch und Anspruch abstrakter Art.

Im Gegensatz zum persona-Begriff kann „*prosopon*“ auch „*entgegenblickendes Antlitz*“ bedeuten. Es handelt sich um ein visuell-expressives Offenbarungsmedium des menschlichen Geistes (*spirit*) und des Geistes Gottes. Dies ist so, *weil das Antlitz selbst ein „translu-*

²⁵⁴ P. Tillich, „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“ (1955), *GW XI*, 214.

²⁵⁵ P. Tillich, *a.a.O.*, 214. Eine „dürre“, „karge“ Gottesrede, die Gott verdinglicht, anstatt ihm Liebe zu erweisen.

²⁵⁶ Ders., *a.a.O.*, 215.

zentes“ *Spannungsfeld im vieldimensionalen Spannungsfeld von Geist (mind), Seele und Leib verkörpert* [S. 135; 148; 217; 253ff.]. Als dieses vieldimensionale Spannungsfeld ist das Antlitz und sind die in und mit ihm verkörperten Dimensionen, Bereiche und Grade (*grades* und *degrees*), die in der lebendigen Person als einer vieldimensionalen Einheit komplex vereint sind, „*ein Element der Wirklichkeit selbst*“ [ST I, 74/60; Hv.TR]. Die Synekdoche des Antlitzes stellt so einen wirklichkeits- und anwendungsbezogenen Grundbegriff in einer vieldimensionalen Personkonzeption dar, die sich als profiliert theologisch ausweist, indem sie das *Wirken des Geistes* in, mit und unter den Sphären und Kraftfeldern der Schöpfungswirklichkeit und in der Wesenswirklichkeit des lebendigen, liebenden Gottes verstehen hilft.

Tillichs theologische vieldimensionale Anthropologie ist eine das *Verstehen suchende* und *verstehende* Wirklichkeitswissenschaft. Der anthropologischen und theologischen Komplexität, die besonders dem Personbegriff innewohnt, weicht sie nicht aus, sondern entfaltet ihn in Gestalt von drei anthropologischen Grundbegriffen als „*persona*“, „*prosopon*“ und „*lebendige Person*“. Dabei ist Tillich bereit und fähig, Engführungen und Fehlabbildungen auch in seinem eigenen anthropologischen Denken zu erkennen *und* zu korrigieren [ST III, 79/63f.]. Gottes Heiliger Geist verwandelt unsere Lebenswirklichkeit in ihrer Weite, Tiefe und schöpferischen Fülle. Von dem Wirken dieses Geistes (*Spirit*) Zeugnis abzulegen und ihn im Denken und Handeln individuell und in der Geistgemeinschaft zu verlebendigen (*spirit*), ist für Tillich persönlich und als Theologe Richtschnur, Inspirationsquelle und Glaubensgrund.

TILLICHS VIELDIMENSIONALE ANTHROPOLOGIE:

SIEBEN THESEN

ZUR BEGRÜNDUNG EINES NEUEN FORSCHUNGSBEREICHES

Paul Tillichs vieldimensionale Anthropologie. Von der Cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person. – Die Ergebnisse unserer Studie fassen wir in sieben Thesen zusammen:

1. Konstruktive Anthropologie bedarf der differenzgeführten Hermeneutik

Wir interpretieren Tillichs theologische Anthropologie *vieldimensional*, indem wir sie durch eine konkret *differenzgeführte* Hermeneutik bearbeiten.²⁵⁷ Zu diesem Zweck konzipieren wir die Methode der kontextuellen Interpretation [S. 10ff.]. Wir setzten die verschiedenen Haupt-

²⁵⁷ Vgl. M. Welker, *Geist*, 11-14 sowie im 2. Kapitel unserer Studie S. 144-153.

und Nebenstränge der Pneumatologie Tillichs in ein wechselseitiges Spannungsverhältnis und bearbeiten sie methodisch kontrolliert mehrperspektivisch und problembezogen.

Der tragende Hauptstrang bildet sich heraus durch die Entstehung der vieldimensionalen Anthropologie aus drei spezifischen Kontexten: *Anthropology*, deren Grundprinzip die Abstraktion ist, *Doctrine of Man* mit dem anthropologischen Grundprinzip der Einheit und *metaphorische Theologie respektive Pneumatologie*, die wir differenzgeführt mittels des *dreifachen anthropologischen Prinzips der kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Differenz* erschließen und weiterentwickeln [S. 148]. Dabei gilt, dass die Theologie mittels dieses Differenzprinzips die entscheidende Gestaltungsfunktion innerhalb der drei Kontexte ausübt.

Diesem Hauptstrang ordnen wir vertiefende und erweiternde Haupt- und Nebenstränge zu. Im Zentrum steht dabei das „*metaphorische Netzwerk*“ in Tillichs Theologie. Besonders in seinen Predigten wie auch in kunsttheologischen Vorträgen und Artikelveröffentlichungen finden sich zu *Metaphernkomplexen* verbundene, differenziert gestaltete Sprachbilder und Metaphern [S. 43]. Inhaltlich überwiegen architektonische und visuelle Sprachbilder und Metaphern, wobei wir die *architektonisch-visuelle Metapher der „mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern“ als theologische Leitmetapher* in der Pneumatologie entfalten.

In methodischer Hinsicht kulminieren in der Leitmetapher der „mittelalterlichen Kathedrale“ die verschiedenen Haupt- und Nebenstränge unserer differenzgeführten Hermeneutik. So vergleicht Tillich das „Erbauen“ seiner systematischen Theologie mit der Tätigkeit eines Architekten, der aus Eisen, Stein und Glas eine mittelalterliche Kathedrale errichtet [S. 90f.]. Die Leitmetapher dient hier der *methodisch-konzeptionellen „Selbstreflexion“* der systematischen Theologie und speziell des Metapherngebrauchs, was wir anhand der architektonisch-visuellen Metapher der „Transluzenz“ weiterführend verdeutlichen [S. 135]. Mit der Leitmetapher und Tillichs methodisch-konzeptioneller „Selbstreflexion“ verbinden wir die *autobiographische* Interpretationsebene [S. 90f.], da Tillich seine Ausführungen in einen autobiographischen Bericht im Rahmen seines kunsttheologischen Vortrags integriert.²⁵⁸ In unserer Studie bauen wir Tillichs methodisch-konzeptionelle „Selbstreflexion“ zu einem interpretatorischen Hauptstrang aus, indem wir durchgängig im Detail die Textfassung der *Systematischen Theologie* mit der zeitlich früheren *Systematic Theology* vergleichen, die deutsche und die englische Fassung gegeneinander gewichten und somit den konzeptionellen wie inhaltlichen Veränderungen, die Tillich in seinem Denken vornimmt, methodisch kontrolliert Raum geben. Die autobiographische sowie die biographische Interpretationslinie konzentrieren wir hingegen auf wenige zentrale, für unsere Ausarbeitung relevante Einzelzüge.

²⁵⁸ P. Tillich, „Wahrhaftigkeit und Weihe in der religiösen Kunst und Architektur“ (posthum 1972; engl. 1965), *GW XIII*, 444.

Die methodisch-konzeptionellen, metaphorischen, biographischen, autobiographischen und sprachlich-konzeptionellen Haupt- und Nebenstränge vertiefen wir durch die Dimension des *authentischen Glaubenszeugnisses*. So führt Tillich die „mittelalterliche Kathedrale mit bunten Glasfenstern“ nicht nur an, um methodische Richtlinien sowie Informationen bezüglich seiner Theologie und Person zu vermitteln. Durch sein „Transluzenzerlebnis“ wird die Metapher zum *Offenbarungsmedium*, das ihm das Wirken des Geistes (*Spirit*) persönlich [S. 6; 39ff.], in lebendigen Personen als „bearer of the spirit“ [S. 103] und systematisch-theologisch, da Gott als lebendiger Gott Geist (*Spirit*) ist [S. 257], verstehen hilft. Tillichs „Transluzenzerlebnis“ sowie seine Tätigkeit als Prediger und Seelsorger gestalten seine theologische Anthropologie, differenzieren sie aus und verlebendigen sie durch seine Glaubenserfahrungen.

Unserer differenzgeführten Hermeneutik zugrunde liegt der Begriff der „*Entstehung*“ der vieldimensionalen Anthropologie. Letztere tritt aus drei verschiedenen Kontexten – Anthropology, Doctrine of Man und metaphorische Theologie – hervor. Jeder Kontext hat sein besonderes anthropologisches und theologisches Profil und seine eigene Binnendynamik. Der Vergleich und die Zusammenführung der drei Kontexte zeigen, dass die Personbegriffe der „*persona*“ und des „*prosopon*“ konzeptionell nicht identisch sind. Sie halten vielseitige Potentiale zur Entfaltung bereit. Wir entwickeln daher unsere Personkonzeption aus den *relativen Gemeinsamkeiten* und den *konstruktiven Differenzen, Innenspannungen und Spannungen* innerhalb und zwischen beiden Seinsweisen und Lebensgestalten des Personseins.

Mit dem Begriff der „*Entstehung*“ grenzen wir uns von den Deutungsversuchen der Anthropologie Tillichs ab, die methodisch und inhaltlich abstrakt auf „den Menschen“ oder „die Person“ Zugriff nehmen. Zugleich problematisieren und transformieren wir Tillichs eigene werkgenetische Arbeitsweise und systemkohärente Gesamtschau auf die systematische Theologie als Synthesewissenschaft [S. 52-54]. Im Gegensatz dazu legen wir die vieldimensional-prozessualen *Konzeptionsstränge* in der Pneumatologie offen und führen den *terminus technicus* der vieldimensionalen Anthropologie neu in die Tillichforschung ein.

2. Konstruktive Anthropologie problematisiert die Cartesianische Vernunft in der Doctrine of Man und entwickelt einen theologisch vertieften Personbegriff

Wir entwickeln Tillichs vieldimensionale Anthropologie als *theologische* Anthropologie. Eine profiliert theologische Anthropologie lässt sich jedoch nicht auf der Grundlage der zweistelligen Grundstruktur von Situation und Botschaft bzw. existentiellen Fragen und theologischen Antworten entfalten [S. 67ff.]. Die von Tillich vertretene zweistellige Strukturführung ist in der Doctrine of Man verankert und weist sich durch ein klares Ordnungsprinzip, das anthro-

pologische Prinzip der Einheit, sowie durch die klare Eingängigkeit des Menschenbildes aus [S. 75ff.]. Dies ist der Vorteil der zweistelligen Grundstruktur der Doctrine of Man, deren Kehrseite allerdings in der zu stark und zu undifferenziert durchgeführten Abstraktion durch das Einheitsprinzip liegt. Wir lehnen daher die Doctrine of Man als *tragende*, das Personverständnis anthropologisch und in der „Gott-Mensch-Korrelation“ auch theologisch *dominierende* Denkkategorie ab. Dabei unterscheiden wir uns von Forschungsansätzen, die entweder eine Transformation von Tillichs Anthropologie ohne die notwendige kritische Distanz und Problemstellung unternehmen oder aber nicht über die Kritik hinauskommen und so problematische Verkürzungen und Fehlabbildungen eher fortschreiben als konstruktiv bearbeiten.

Theologische Konzeption und Innovation entstehen aus der kritischen Distanz zu ihrem Gegenstand, dessen kritische Bearbeitung sie ermöglicht. Als Problemstellung weisen wir Tillichs Cartesianischen Vernunftbegriff auf [S. 88-101]. *Der Kernpunkt unserer Kritik lautet:* Die Doctrine of Man, die das Bindeglied zur Anthropology und Theologie ist, indem sie Mensch, Welt und Gott in das zweistellige Beziehungsgefüge der Korrelationsmethode einstellt, ist Träger des indirekten Cartesianismus. „*Indirekt*“ ist dieser Cartesianismus, weil Tillich einer Methodik folgt, deren Rationalismus und Anthropozentrismus ihn trotz besseren Fachwissens und ohne Rücksicht auf den Verlust der lebendigen Mannigfaltigkeit in seiner Anthropologie zur *Verwechselbarkeit von Doctrine of Man und Anthropology führt, die er doch mit allen ihm qua Korrelationsmethode zugänglichen Mitteln zu vermeiden sucht und bekämpft*. Um eine Form des „*Cartesianismus*“ handelt es sich, weil der Promotor in der anthropologischen Systematik die methodisch-formale Rationalität ist. Die Doctrine of Man, von Tillich als *die* Lehre vom Menschen mit Autorität und einer großen Vision von der Einheit des Menschseins eingeführt, schreibt die Ambivalenzen im individuellen sowie kirchlich-gesellschaftlichen Leben fort, die sie zugleich beklagt *und* zu überwinden behauptet.

Entscheidend für unsere theologische Transformation, die wir in den folgenden Thesen zusammenfassend darlegen, ist, dass wir unsere Konzeption der „lebendigen Person“ der Doctrine of Man nicht einfach entgegensetzen und aufkrotroyieren, sondern letztere „von innen heraus“ bearbeiten. Das heißt: Wir überwinden die konzeptionelle Engführung in der Doctrine of Man, indem wir Tillichs Personkonzeption *mittels des dreifachen Differenzprinzips anreichern und ausgestalten*. Die Doctrine of Man verliert ihre autoritäre Dominanzstellung. Das bedeutet positiv, dass das anthropologische Einheitsprinzip die Anthropology wie die Theologie nicht mehr beherrscht, sondern *gestaltet*. „Der Mensch ist eine vieldimensionale Einheit“, lautet Tillichs These, die diese konstruktive Entwicklung zusammenfasst.²⁵⁹

²⁵⁹ Ders., „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ (1961), *GW IV*, 128f.

3. Der Mensch ist „Lebenshaus“ und „Resonanzraum“ des Heiligen Geistes

Die von uns entwickelte konkret differenzgeführte Hermeneutik steht mit Inhalt und Ergebnissen unserer Ausarbeitung im vielseitigen Wechselverhältnis. So *entfalten* wir Tillichs pneumatologische Hauptthese, dass „der Mensch [...] eine vieldimensionale Einheit“ ist, indem wir das Verständnis des Menschen als lebendiger Person auf der biographischen, metaphorisch-theologischen und anthropologisch-konzeptionellen Interpretationsebene erörtern.

Auf der biographischen Interpretationsebene wenden wir uns ausgewählten Predigten aus den *Religiösen Reden* zu, in denen Tillich zeithistorische Ereignisse – den Abwurf der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki 1945 – seelsorglich einfühlsam bedenkt [S. 39]. Er diagnostiziert den Zeitgeist der 40iger und 50iger Jahre als Gefühl der „*Unbehaustheit*“ [S. 43]. Die „Erde erbebt“, die Grundfesten aller selbstgebauten Behausungen, Wissenschaftsideologien sowie persönlichen materiellen und ideellen vermeintlichen und realen Sicherheiten wanken und brechen, das weiß Tillich und erfährt es durch sein Exilsschicksal unmittelbar.

Demgegenüber versteht Tillich den Menschen als einen „Resonanzraum“ des Geistes (*spirit*), in dem Gottes Geist Wohnung nimmt, ihn ergreift, erfüllt, ihn heilt, rettet und erlöst [ST III, 134/111ff.]. Gegenüber dem eher technischen Begriff des Resonanzraums bevorzugen wir allerdings die Metapher des „*Lebenshauses*“, die plastischer und lebensnäher ist und sich gut in Tillichs metaphorisch-mystische Theologie integrieren lässt.²⁶⁰ Gottes Geist und menschlicher Geist, *Spirit* und *spirit*, begegnen und durchdringen sich in der lebendigen Person als „Lebenshaus“. Sie sind sensibel und empfänglich füreinander und wahren doch die *differentia specifica*, die Gottes Transzendenz und Freiheit sowie menschliche Identität, Freiheit und Gestaltungskraft ausmacht. Das „Lebenshaus“ ist architektonisch-visuelle Metapher, die sich in der vieldimensionalen Anthropologie am besten an Tillichs Predigten anschließt.

Zur biographischen und metaphorischen Interpretationsebene gehört auch die *architektonisch-visuelle Metapher der „mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern“* [S. 90; 154]. Sie ist sozusagen ein „Lebenshaus im Großen“. Die mittelalterliche Kathedrale gehört von Kindheit an zu Tillichs persönlichem Lebensumfeld [S. 92f.]. Und doch ist sie mehr als die Erinnerung an häusliche Geborgenheit sowie *zugleich* an die räumlich-geistige Beengung dieser Zeit. Sie steht für das Individuum mit seiner persönlichen Lebensgestaltung und religiösen und sozialen Identität sowie für Menschen in Kirche und Gesellschaft, deren Gemeinschaft an der vieldimensionalen Geistgemeinschaft (*spiritual community*) Anteil hat. Anhand der mittelalterlichen Kathedrale, die Erfahrungsraum *und* architektonisch-visuell konzipierter Theorieraum ist, lassen sich die Grundfragen komplexen Personseins entwickeln [S. 122ff.].

²⁶⁰ Der von Tillich gebrauchte Begriff des „Tempels“ in der „Sphäre des Heiligen“ schließt sich am besten an sein „Transluzenzerlebnis“ an: Ders., „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 124. Vgl. S. 135ff. im 2. Kapitel.

Im „*Transluzenzerlebnis*“, das Tillich in der mittelalterlichen Kathedrale mit bunten Glasfenstern verortet [S. 135], gehen Autobiographie und Biographie, homiletische und seelsorgliche Begegnung in die anthropologisch-konzeptionelle Reflexion über. Der Mensch ist lebendige Person als private *und* öffentliche Person im *Spannungsfeld* „vor der Maske“ und „hinter der Maske“ seines Personseins.²⁶¹ Er lebt *zwischen* geistlicher Innerlichkeit und Gotteschau *und* profaner Weltlichkeit und Öffentlichkeit, denn „Transluzenz“ ereignet sich und wird erlebbar im *vieldimensionalen Kraftfeld* des Heiligen Geistes. Das Sakralgebäude selbst ist mit seinem Heiligtum und der sich im Glauben ereignenden Gottesbegegnung Resonanzraum des Geistes. *Verlebensigt* wird dieser jedoch durch die lebendige Person selbst.

Davon ausgehend weisen wir kritisch auf, dass der Grundbegriff der „persona“ zu statisch und arm an konstruktiven konzeptionell-metaphorischen Differenzen ist, um die Tiefe, die Weite und Dynamik des Geistwirkens (*spirit*) auszudrücken [S. 230f.]. Die „persona“ ist der „architektonische Strukturbauplan“ des Personseins. Tillich stellt ihn in die abstrakte Korrelation von Mensch-Welt und Gott-Mensch, wie sie die Doctrine of Man vertritt, ein.

Werden „persona“ und „prosopon“ *konzeptionell* nicht unterschieden, beherrscht und erstickt die „persona“ als rationalistischer Grundbegriff und Strukturbauplan die Lebendigkeit des Personseins. Unter dem „Deckmantel“ einer vermeintlich anwendungsbezogenen Anthropologie wird die Cartesianische Vernunft aus der Doctrine of Man in vieldimensionales natürlich-geschöpfliches und menschliches Leben kritiklos übertragen. Eine Person zu sein meint, „persona“ zu sein: Dies ist Tillichs Engführung und Fehlabbstraktion in der Doctrine of Man.

Der „persona“ stellen wir daher das „prosopon“ als eigenständige metaphorisch-theologische Konzeption und neuen zweiten Grundbegriff entgegen und an die Seite. „Prosopon“ meint wörtlich das „Entgegenblickende“, was Tillich mit Antlitz wiedergibt [ST III, 232/201; 466/413]. „Prosopon“ ist somit ein medial-rezeptiver und auf der metaphorischen Gestaltungsebene visuell-expressiv und damit aktivisch konnotierter Begriff. *Das Antlitz steht als Synekdoche für die Person als „prosopon“ und „persona“*. Es vermittelt lebendige Selbsterkenntnis in lebendiger Begegnung von Antlitz zu Antlitz. Als „transluzentes“ Spannungsfeld im vieldimensionalen Spannungsfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib verbindet das Antlitz die individuelle, private Person hinter der Maske mit der sozialen, öffentlichen Person vor der Maske auf komplexe Weise. Die Antlitzmetapher bringt diesen Verstehen suchenden und verstehenden Glauben der lebendigen Person vielperspektivisch zum Ausdruck.

²⁶¹ Im Anschluss an M. Welker, „Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit“, *JBTh* 15. 2000, 251-254.

4. Lebendige Person zu sein bedeutet, als „bearer of the spirit“ Gottes Geist in, mit und unter den Prozessen vieldimensionalen Lebens zu verlebendigen

Neben den architektonisch und visuell konnotierten Metaphern für das Personsein führen wir den anthropologischen *Leitbegriff* des „bearer of the spirit“ in Tillichs vieldimensionale Anthropologie ein [S. 103; 152]. Vermittelt durch die Metapher der mittelalterlichen Kathedrale und den Begriff der „Transluzenz“ erhält seine metaphorische Theologie respektive Pneumatologie eine neue, auf den Menschen als lebendige, Gottes Geist verlebendigende Person ausgerichtete Erlebnisqualität. Vieldimensionale Anthropologie ist anthropozentrisch in dem Sinn, dass im religiösen Erleben nur der Mensch „bearer of the spirit“ sein kann. Tillich selbst wendet den Begriff des „bearer of the spirit“ kommentar- und kritiklos auf Personen an, indem er sie als „Träger des Geistes“ bezeichnet.²⁶² Das allerdings ist problematisch.

Der Begriff sollte mit Blick auf den Menschen niemals mit „Träger des Geistes“ bzw. „Träger des göttlichen Geistes“ übersetzt werden. „Geistträger“ ist ein christologisches Hoheitsprädikat. Er zeichnet den Messias aus, Jesus als den Christus [ST II, 103/93].²⁶³ Kein Mensch kann Gottes Geist „tragen“ oder „besitzen“ [S. 252f.]. Vielmehr ergreift und erfüllt ihn der Geist [S. 254ff.]. Er ist keine Macht und kein Besitztum, über die man verfügen könnte. Er ist Geschenk der freien Gnade und Liebe Gottes.²⁶⁴ Gottes Geist *wirkt* im Menschen, was zugleich heißt: Der Mensch ist nicht Gott. Der Begriff des „Geistträgers“ ist anthropologisch der Doctrine of Man und ihrem Prinzip der Einheit zugehörig [ST I, 201/170]. Tillich vertritt hier die Position eines stark selbstbezüglichen Personseins, der zufolge der Mensch das „voll (*fully*) entwickelte und völlig (*completely*) zentrierte Selbst“ ist [S. 183; 210].

Der englische Ausdruck „bearer“ kann auf zweierlei Weise übersetzt werden: einerseits mit „Träger“ [ST III, 36/25ff.], andererseits mit „Gebärerin“.²⁶⁵ Beide Übersetzungen betrachten wir in übertragener Bedeutung, da es sich nicht um personenspezifisches Vokabular handelt. Verstehen wir das Zusammenwirken von menschlichem (*spirit*) und göttlichem Geist vor dem Hintergrund der vieldimensionalen Einheit des Lebens, dessen Dimensionen, Bereiche und Grade im Menschen in der Beziehung von Geist (*mind*), Seele und Leib im Kraftfeld

²⁶² P. Tillich, ST III, 36/25ff. Ders., „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, *Ewige*, 86 und ders., „Spiritual Presence“, *Eternal*, 86.

²⁶³ M. Welker, *Geist*, 109ff.

²⁶⁴ Das gilt auch für Jesus als den Christus. Selbst Jesus kann über Gottes Geist nicht verfügen, was sich an seiner Taufe zeigt: P. Tillich, ST III, 171/144. Auch insgesamt vertritt Tillich keine abstrakte Hoheitschristologie, was seine Neuformulierung der Zwei-Naturen-Lehre verdeutlicht: Ders., ST II, 160/148 (dynamische Relation).

²⁶⁵ K. Grau, „Power“, 112 übersetzt den Begriff mit „Gebärerin“ und „Ort der lebendig machenden Kräfte“. Vgl. M. Welker, „Der erhaltende, rettende und erhebende Gott“, *Gott*, 50 spricht von den „vom Geist Begabten“. Gottes Geist ist begegnungs- und kontextsensibel und *befähigt, inspiriert, ermutigt und begeistert* die Geschöpfe zur Verlebendigung des Geistwirkens. Vgl. J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 103ff. (J. Polkinghorne).

des Geistes zum Ausdruck kommen, zeigt sich, dass sich „bearer“ als „Gebälerin“ der Sache nach gut an Tillichs medial-rezeptive Personkonzeption des „prosopon“ anschließt.

Der Begriff betont die lebens- und sinnstiftende Kraft sowie zugleich die Gefährdung und Unverfügbarkeit des Lebens [ST III, 65/51]. Er verweist damit auf die Geburt eines Kindes wie gleichermaßen auf die Neuschöpfung durch Gottes Geist im Glauben, dessen geistige (*mind*), seelische und leibliche Kräfte zeitlebens unverfügbar und verwoben mit den Spannungen des Lebens bleiben. Der Begriff der „Gebälerin“ verkörpert diese Wirklichkeit der Sache nach, ist jedoch terminologisch unbrauchbar, da in der *Systematischen Theologie* nicht belegt. *Wir behalten als Personbegriff deshalb den englischen Ausdruck „bearer of the spirit“ bei und geben ihn mit „den Schöpfergeist Gottes ‚verlebendigende‘ lebendige Person“ wieder.* Als solcher ist der Begriff für uns zentraler, leitender Personbegriff.

Mensch, Welt und Gott sind in ihrem Zusammenwirken aufeinander angewiesen, ohne voneinander vollkommen abhängig zu sein und sich gegenseitig zu vereinnahmen. Ein feines Netzwerk wechselseitig ausgeübter *und* frei erwiesener Liebe, Macht und Gerechtigkeit verbindet sie. Theologisch entfalten wir den Begriff des „bearer of the spirit“ daher durch das theologische Prinzip der dreifachen Differenz als kreative (eigenaktive), fruchtbare (medial-rezeptive) und schöpferische (Gott, Mensch und Welt unterscheidende und füreinander sensibilisierende) Differenz [S. 148; 264]. Als „bearer of the spirit“ verlebendigt der Mensch Gottes schöpferischen Geist in, mit und unter den Prozessen vieldimensionalen Lebens.

5. Werden „persona“ und „prosopon“ als zwei verschiedene Personkonzepte aufgefasst, kann die Anthropologie theologisch neu interpretiert werden

Tillich setzt die zweifache, lateinische und griechische Grundbedeutung des Begriffs der Person als „persona“ und „prosopon“ voraus, ohne sie jedoch *konzeptionell* auszudifferenzieren. Dem vereinheitlichenden Personverständnis Tillichs stehen neuere Arbeiten zur theologischen Anthropologie entgegen.²⁶⁶ Sie beleuchten die Differenz im Verständnis des *Maskenbegriffs*. Er liegt beiden Personverständnissen zugrunde, jedoch in *verschiedenartiger* Weise.

In der „*römischen persona-Konzeption*“ sind das innere Personzentrum, Geist (*mind*) und Körper, und der äußere Personbereich, öffentliche Person und Lebenswelt, voneinander abgetrennt. *Die Trennlinie bildet die Maske.* Denn anders als die „griechische Maske“, die das natürliche, lediglich geschminkte Gesicht des Schauspielers darstellt, deckt die aus Holz ge-

²⁶⁶ P. Tillich, *ST I*, 207/175. Wir beziehen uns v.a. auf H. Belting, *Bild*, 74-80. Außerdem orientieren wir uns an M. Welker, „Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood?“, *Person*, 95-114; ders., „Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit“, *JBTh* 15. 2000, 247-262; ders., „We Live Deeper than We Think“, *ThT* 56. 2. July 1999, 169-179; ders., *Geist*, 262-279. M. Repp, *Transzendenz*, 102ff., der sich explizit mit Tillichs Personbegriff befasst, ist die Differenzierung hingegen unbekannt.

fertigte „römische Maske“ das natürliche Gesicht der Person vollständig ab, vor das sie gehalten wird.²⁶⁷ Sie ist je nach Rolle und Situation austauschbar. Die Beziehung von innerer und äußerer, privater und öffentlicher Person bleibt dementsprechend unpersönlich und abstrakt.

Dass die Maske in der *persona*-Konzeption die Trennlinie zwischen Innen- und Außenbereich darstellt, hat seinen Grund wiederum in der *Trennung zwischen der Maske, die der Schauspieler trägt, und seinem Gesicht, das seine persönliche Individualität ausstrahlt*. „*Facies*“ (das natürliche Gesicht) und „*vultus*“ (das bewegte Minenspiel) sind die beiden Begriffe, die in der „römischen Personkonzeption“ das Gesicht bezeichnen. *Keiner* von beiden ist jedoch auf die „Maske“ und damit im direkten Sinn auf die „*persona*“ anwendbar.²⁶⁸ Die *persona*-Konzeption betont die Abstraktheit, Allgemeinheit und geistige Autonomie der Person.

Das *persönliche Antlitz* hingegen ist, ebenso wie die Person als „*prosopon*“, nicht abstrakt, sondern lebendig, „spirited“, im Ausdruck [ST III, 34/23], schwer kontrollierbar in den emotionalen Regungen sowie einmalig und unverkennbar in den Details seiner Vielgestaltigkeit. Wir verstehen das Antlitz daher als Synekdoche für die lebendige Person.

Die fundamentale Differenz zwischen „persona“ und „prosopon“, welche der antiken Personkonzeption bereits von ihren Ursprüngen her mitgegeben ist, setzt verschiedene Anwendungen der Begriffe und verschiedene Anthropologien frei. Der Begriff der „*persona*“ ist aktivisch konnotiert.²⁶⁹ Anders als das medial-rezeptive „*prosopon*“ (wörtlich: das Entgegenblickende) steht „*persona*“ daher im Nominativ. Dem Begriff liegt das aktivische Verb *sonare* (ertönen) zugrunde. Die Präposition *per* (hindurch) unterstreicht die aktivische Grundbedeutung. Sie zeigt zudem, dass die Bewegungsrichtung bei Beziehungen von Person und Umwelt frontal und unvermittelt vom Inneren auf das Äußere abzielt. Als „*prosopon*“ ist die Person hingegen begegnungs- und kontextsensibel. Sie kommuniziert in freier „aktiver Passivität“.²⁷⁰

Im Zentrum der *persona*-Konzeption stehen im Ersten Band der *Systematischen Theologie* drei abstrakt gefasste Grundformen: Die Person ist Individuum, in sich zentriertes Selbst und erkennendes Subjekt, wobei das Individuum im Zentrum der *persona*-Konzeption steht. Das Individuum ist selbstbewusst, frei und der „Träger“ (*bearer*) der Würde seiner Person [ST I, 207/175]. Die „*persona*“ ist in dieser Hinsicht *abstrakter Grundbegriff des Personseins*.

Die Konzeption des „*prosopon*“, wie wir sie in dieser Studie entwickeln, setzt die drei Grundformen des Personseins wie auch den Würdestatus der Person voraus, *konkretisiert* und

²⁶⁷ H. Belting, *Bild*, 79 sowie ders., *Bild-Anthropologie*, 34ff.

²⁶⁸ Ders., *Bild*, 76. Hervorhebung TR.

²⁶⁹ N. H. Gregersen, „Varieties of Personhood“, *Person*, 1: „Apparently, the word ‚person‘ is used in a variety of contexts and acquires a diversity of meanings as one goes from one discourse system into another.“ Unausgeführt bleibt allerdings auch hier die *konzeptionelle Differenz* zwischen „*persona*“ und „*prosopon*“.

²⁷⁰ J. Polkinghorne, M. Welker, *Gott*, 103-114 (J. Polkinghorne). W. Härle, *Dogmatik*, 516.

verlebensdigt sie jedoch mittels des dreifachen Prinzips der kreativen, fruchtbaren und schöpferischen Differenz. Elitäres Selbstbewusstsein, Aktivismus, Profilierungsdruck sowie Vereinsamung sollen nicht länger das Leben der Menschen beherrschen und sie entfremden von den inneren Reichtümern und untergründigen Geheimnissen ihrer selbst, in der Begegnung mit anderen und mit Gott, dessen Geist (*Spirit*) die lebendige Person geistlich inspiriert, zur Gemeinschaft befähigt und sie in die Vieldimensionalität wirklich gelebten Lebens erhebt.

Während „*persona*“ ein aktivischer Begriff ist, denkt und handelt die Person als „*prosopon*“ aktiv, rezeptiv und reaktiv. „*Prosopon*“ ist *Personsein im konkret gelebten Lebensvollzug*. Der Mensch tritt ein in das Wagnis wirklich gelebten Lebens: in das Kraftfeld der Liebe und in die Freude der Gotteserkenntnis. Dies fordert den „ganzen Menschen“ heraus – nicht als Abstraktum, sondern als liebende, hoffende, glaubende lebendige Person.

6. Als „bearer of the spirit“ verlebensdigt die lebendige Person Gottes Geist im vieldimensionalen Kraftfeld von Geist (mind), Seele und Leib

Unsere Konzeption des „*Kraftfeldes*“ entwickeln wir ausgehend von Tillichs *triadischer Prozesstheorie der „violdimensionalen Einheit des Lebens“*, die er in der Auseinandersetzung mit der Lebens- und Prozessphilosophie gegen Ende der 50iger Jahre entwickelt [S. 84]. Grundlage der Prozesstheorie ist das anthropologische Prinzip der Einheit aus der *Doctrine of Man*. Indem Tillich jedoch die Interdependenz und Dynamik *innerhalb* der Bereiche, Dimensionen und Grade (*grades* und *degrees*) sowie in ihrem jeweiligen *Zusammenwirken* herausarbeitet, verliert das Einheitsprinzip seine abstrakte Statik. Es wird zum violdimensionalen Kraftfeld, in dem sich die „widersprechenden Elemente[], die in allen Dimensionen des Lebens vorhanden sind“ als lebendige Differenzen im Verhältnis von *viele-zu-viele* und *eins-zu-viele* entfalten.²⁷¹ Einheit ist hier keine spannungslose Synthese von unverbundenen und daher in der Theorie krampfhaft zusammengehaltenen Elementen. „*Einheit*“ ist *Lebensprozess* [ST III, 22/12]. Differenz wird in ihm kritisch wertgeschätzt und verkörpert ein tragendes Grundprinzip.

Konstruktiv nimmt Tillich auch die mathematisch-naturwissenschaftliche Anthropologie wahr. So stammt der Dimensionenbegriff aus der Geometrie.²⁷² Weiter wendet er das *Abstraktionsprinzip* der Anthropologie an, indem er Violdimensionalität reduziert, ohne reduktionistisch zu werden. Nicht „das“ Leben in seiner „Universalität“ will Tillich erkennen, sondern „das Verhältnis der verschiedenen Elemente, die sich im Leben des Menschen miteinander und gegeneinander bewegen. Diese Elemente sind in verschiedener Weise bezeichnet worden

²⁷¹ Zitat: P. Tillich, „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ (1961), *GW IV*, 122. Terminologie in Aufnahme von M. Welker, Art. „Prozestheologie“, *EKL* 3³, 1363 (A. N. Whitehead).

²⁷² P. Tillich, „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ (1961), *GW IV*, 122.

als sein *Leib*, seine *Seele*, sein *Geist (mind)*.²⁷³ Dass der Mensch eine vieldimensionale Einheit ist, bedeutet daher: Er lebt im Kraftfeld von Geist (*mind*), Seele und Leib.

Der *Geist (mind)* ist in Tillichs Personkonzeption die Lebensdimension, die „persona“ und „prosopon“ in der *Einheit* der lebendigen Person am stärksten miteinander verbindet. *Der Geist (mind) ist das intellektuelle Lebenszentrum des Menschen.* Er verkörpert den zentralen inneren Konzentrationspunkt der Erfahrungs- und Erkenntnisinhalte, die eine Person (*persona*) durch Abgrenzung von ihrer sozialen Außenwelt sowie durch sinntragende Verarbeitung im Inneren ihrer selbst zu einem in sich selbst gegründeten Individuum sowie selbsttätig erkennenden und agierenden Subjekt werden lassen. Das Organon, das ausführende Instrument bei der Konstitution der „persona“, ist die Vernunft. Als sog. ontologische Vernunft ist sie Urheber, Wirkmedium und Gestaltungsgegenstand ihrer selbst [ST I, 88/72] und damit des Geistes (*mind*), den sie strukturiert und der die Vernunft in seinem Inneren trägt (*bearer of subjective reason*) [ST I, -/172]. Problematisch ist an Tillichs persona-Begriff, dass „unter dem Deckmantel“ einer als ganzheitlich vermittelten Ontologie Vernunft, Geist (*mind*) und Mensch zu quasi-identischen Strukturgrößen und verwechselbaren Erkenntnisgegenständen werden [S. 200]. Auf dieses Problem verweist Karl Barths Kritikfigur des „indirekten Cartesianismus“, ohne es allerdings im Detail in Tillichs Anthropologie aufzuzeigen.²⁷⁴

Auch in der prosopon-Konzeption wird der Geist (*mind*) als das intellektuelle Lebenszentrum des Menschen aufgefasst. Allerdings geht es hier nicht mehr ganzheitlich-abstrakt um „den“ Geist (*mind*), sondern wir betrachten konkret perspektivisch zentrale Aspekte seines *Wirkens*. Im Speziellen untersuchen wir die *visuelle* Wahrnehmungs- und Bewusstseinstätigkeit des Geistes (*mind*), der das „innere Auge“ der Person (*prosopon*) verkörpert [S. 211ff.]. Als „*faziales prosopon*“ – Tillich gebraucht in der Pneumatologie nicht den griechischen Grundbegriff, sondern das Antlitz als Synekdoche für die Person – *sieht* der Mensch. Er sieht aber nicht allein mit den Augen, obwohl das Antlitz für seine Person steht. Er erkennt, erfährt und erspürt sich selbst, lebendige Gemeinschaft sowie die Kraft des Neuen Seins auch mit der Seele und mit seinem Leib. Dabei betont Tillich im Gegensatz zur Mystik, dass die Seh- und Vernunftfunktionen im Augenblick der Gottesschau *wirksam* sind, diese jedoch *ausschließlich* der Geist (*mind*) ausübt. Die Seele hingegen sieht in der Ekstase nicht, zumindest nicht rational wie der Geist (*mind*). Darin unterscheidet sich Tillich von der Mystik [S. 243].

Tillichs „*Seele*“ ist eine „*Bild-Seele*“ und ein „*Bild-Resonanzraum*“ [S. 241ff.]. Sie verwandelt die äußeren Bewusstseinsbilder des Geistes (*mind*) innerlich-leiblich in die für die Person *authentischen* Bilder des Neuen Seins. Sie lässt diese „*Seelen-Bilder*“ nach außen er-

²⁷³ P. Tillich, *a.a.O.*, 122. Hervorhebung TR. Ders., „Dimensions, Levels, and the Unity of Life“ (1959), *MW VI*, 402.

²⁷⁴ S. 88ff. im 2. Kapitel. K. Barth, *Dogmatik I/1*, 223.

strahlen als *Glanz oder Aura, die auf dem Antlitz erstrahlt* und Menschen in der Kraft der Liebe „von Antlitz zu Antlitz“ *aufeinander zugehen und im Glauben schöpferisch tätig sein lässt*. Indem Tillich die triadische Prozesstheorie der vieldimensionalen Einheit des Lebens auf die Person in ihrer geistig-seelisch-leiblichen Einheit anwendet, gelingt es ihm, die Seele neu in die theologische Anthropologie einzuführen, nachdem der Rationalismus sie als Reaktion auf die Identitätstheologie der Mystik verdinglicht und in der Folge beseitigt hatte.

Das dritte Lebenszentrum des „fazialen prosopon“ ist der Leib. Im ersten prosopon-Beleg bezieht sich Tillich auf die protestantische Mystik (Oetinger), um Leiblichkeit (*corporality*) und Leibwerdung (*becoming body*) als Kraftzentren für lebendige Gemeinschaft und Begegnung im Horizont der Inkarnation Gottes, der in Jesus Christus Leib wird, zu markieren: Der Geist (*spirit*) „hat eine sichtbare Seite, und das wird am deutlichsten im *Antlitz (face)* [...], das zugleich körperliche Gestalt ist und personhaft geistiges Leben ausdrückt [...]: *Leiblichkeit (corporality (becoming body)) ist das Ende der Wege Gottes.*“²⁷⁵ Personale Einheit, Individualität und Identität sind *Lebensprozesse*. Der Körper (*res extensa*) begrenzt und fixiert Individualität und Identität als „Status quo“ des Personseins (*persona*). Der Leib hingegen ist Ort und Kraftzentrum, an dem, methodisch-konzeptionell betrachtet, die lebendige Person in und aus „*persona*“ und prosopon“ entsteht. *In der lebendigen Person „wachsen“ Geist (mind), Seele und Leib zum Resonanzraum des Geistes (spirit) leibhaftig „zusammen“*. Jede Dimension macht das Leben reicher und vielfältiger [ST III, 27/17]. In der Leib-Dimension sind es Emotionalität und Gemeinschaft. Sie verlebendigen menschliche Individualität und Identität.

An zwei Beispielen verdeutlichen wir dies. Zuerst: das Entstehen einer Tanzperformance [S. 251ff.]. Individualität *wird* leiblich, indem die Tänzerinnen und Tänzer mit ihrer Gruppenleiterin ein *vieldimensionales Kraftfeld* durch freie, spontane Bewegungsimprovisation, ekstatischen Ausdruck des Leibes sowie zielgerichtete externe Gestaltungsimpulse, Themenvorgaben, Musik und Raumgestaltung künstlerisch zum Ausdruck bringen. Die *impulsive, schöpferische Dynamik des Leibes* kommt durch die innere Mitwirkung jedes und jeder Einzelnen zur Gestalt. Sie gewinnt Raum und Resonanz im Gesamtkunstwerk der Performance.

Zweitens: der fromme, gottesfürchtige Jude Simeon [S. 253ff.]. Er *ist* „bearer of the spirit“, da sich seine Sehnsucht und Erwartung, dass Gott in Jesus Christus Leib wird, erfüllt haben. Er darf das Jesuskind im Tempel im Arm halten und seinen Heiland von Angesicht zu Angesicht schauen. Und doch ist die Welt im aktuellen Lebensvollzug noch unerlöst, sowohl damals wie heute. *Das Leben in seiner Leiblichkeit ist arm, klein und gebrechlich, ist „Leben unter dem Tod“ in Gestalt von Krippe und Kreuz, Zweifel, Unglauben und Korruption, Krieg*

²⁷⁵ P. Tillich, ST III, 466/413; 232/201f. Hervorhebung TR. Der Ausdruck „becoming body“, der den Begriff „corporality“ erklärt, stammt aus ders., ST III, -/201.

und Katastrophen.²⁷⁶ Gottes Leibwerdung ist gerichtet auf die Zukunft hin. Simeons Offenbarungserlebnis ist Keimzelle für die leibliche Auferbauung der Geistgemeinschaft, deren vieldimensionales Kraftfeld die Geschichte als Ort des Christuszeugnisses in Wort und Tat ist.

Wie der Leib die Dynamik, Dramatik und Verletzbarkeit und damit die Geschichtlichkeit von Individualität, Identität und persönlicher Offenbarung zum Ausdruck bringt, bezeugt vor allem das menschliche *Antlitz*. Das Antlitz bildet als ein *Spiegel der Seele und des Geistes (mind)* Lebensgeschichte im Kleinen *leiblich* ab: „Wenn wir ein menschliches Gesicht (*face*) anschauen, sehen wir Linien und Schatten, aber mit diesen und durch sie sehen wir eine einmalige, unvergleichbare Person, deren Inneres in den Gesichtszügen zum Ausdruck kommt. Charakter und Schicksal haben Spuren hinterlassen, die wir deuten und aus denen wir sogar etwas von ihrer Zukunft lesen können.“²⁷⁷ Das Antlitz spiegelt die Kraft und den Glanz der Liebe wider, die das *Herz*, Auge des menschlichen Leibes, warm und leuchtend macht.

Der visuelle Metaphernkomplex aus Tillichs Predigten und *Systematischer Theologie* bildet die theologische Grundlage für unsere prosopon-Konzeption. Leben in der Kraft des Geistes (*spirit*) ist mehr als die intellektuelle und emotionale Wahrnehmungs- und Bewusstseinstätigkeit von Geist (*mind*) und Seele. Leben ist leibliche Begegnung mit dem lebendigen Gott auf Gottes „Offenbarungswegen“ [ST III, 232/201f.], wie es Tillich im ersten prosopon-Beleg zusammenfasst. Das Antlitz ist sensibel für die auf Zukunft hin gerichtete Begegnung, Berührung und Begleitung auf den Offenbarungswegen Gottes. Das Antlitz bildet sie ab und verkörpert sie. Die Kraft und der Glanz seiner Aura strahlt aus in übergreifende individuelle und religiös-gesellschaftliche Zusammenhänge der lebendigen Person. Die Wirklichkeit konkret gelebter Menschenwürde steht dabei im Zentrum der Konzeption der lebendigen Person.

7. Der Mensch ist von Gott geliebtes Geschöpf und steht unter dem Zuspruch und dem Anspruch der ihm von Gott verliehenen Würde

In der „persona“ verbindet Tillich eine abstrakt-universale Würdekonzepktion mit einem abstrakt-universalen Erlösungsbegriff, der dem Menschen als Individuum gilt und ihm Singularität, geistige Rechtsmündigkeit und Freiheit zusichert sowie von ihm im Umgang mit anderen einfordert. „Das Recht basiert schon seinem Wesen nach auf der *Wertung* des Individuums als eines einzigartigen, unauswechselbaren, unverletzlichen Wesens, das deshalb geschützt und zugleich verantwortlich gemacht werden muß.“²⁷⁸ In der prosopon-Konzeption *vertieft* Tillich die in der „persona“ angelegten Grundzüge des Würdebegriffs individualitätsanthropologisch

²⁷⁶ Ders., „Ist der Messias gekommen?“, *Sein*, 94.

²⁷⁷ Ders., „Vom Sehen und Hören“, *Sein*, 124.

²⁷⁸ Ders., *ST I*, 207/175. Hervorhebung TR.

und sozialanthropologisch. Es geht ihm um die *Achtung* der Würde des konkreten einmaligen Individuums in seiner jeweiligen Lebenswirklichkeit. „Die Achtung der Würde des Menschen soll in der Selbstbeziehung und im zwischenmenschlichen Umgang sicherstellen, daß der Mensch in allen Außenperspektiven auf ihn nicht nur als irgendeine statistische Größe, als Mittel zum Zweck, als irgendeine agierende Instanz in Rechnung zu stellen ist, sondern als private und öffentliche *Person* angesehen werden muß.“²⁷⁹ Das nomen dignitatis der „persona“ wendet Tillich im „prosopon“ auf das wirklich gelebte Leben an. „Würde“ meint in der prosopon-Konzeption „Wertung“ des Individuums (*persona*) und konkrete Lebenskonzeption.

Für Tillich verdeutlicht die Sündenvergebung, die die Prostituierte in der Begegnung mit Jesus im Haus des Pharisäers Simon erfährt (Lk. 7,36-47), dass die Würde keinem Menschen aberkannt werden kann und darf, wie unmoralisch, verzweifelt und unheilvoll seine Lebensführung auch sein mag. Als Geschöpf Gottes ist und wird der Mensch lebendige Person in der Erfahrung der Liebe Gottes. Diese Liebe ist unverfügbar. Sie entzieht sich der Machbarkeit und Kontrolle durch das Individuum oder die Gemeinschaft und lässt sich nicht verdienen durch moralisch vorbildhaftes Leben.²⁸⁰ Die Liebe ist Geschenk, das freie Gnadenhandeln Gottes in Jesus Christus. Gott erachtet jeden Menschen als der Liebe würdig.

„Dir ist vergeben“: In der Auslegung von Jesu Vergebungswort (Lk. 7,47) entwickeln wir ein *dreifach vertieftes Verständnis der Menschenwürde* [S. 261]. Eines Menschen Würde wird in der *Würde der Lebenserfahrung und Begegnungen des wirklich gelebten Lebens konkret*. Indem das Leben im Licht des Wirkens des Geistes (*Spirit*) betrachtet, abgewogen und neu mit den „Augen“ der Liebe Gottes bewertet wird, kann Tillichs abstrakte Anthropologie und Soteriologie der Doctrine of Man sowie ihres persona-Begriffs überwunden werden.

Würde ist demnach, *erstens*, die Wirklichkeit der Vergebung aus Liebe. *Zweitens* ist der „Akteur“ im Lebensvollzug der Würde weder der Mensch, der Sünder ist, noch Jesus, der der Frau in göttlicher Vollmacht begegnet, sondern die Liebe selbst bahnt sich in der Kraft des Heiligen Geistes ihren Weg in die Herzen der Menschen. *Drittens* gilt die Würde als Zuspruch und Anspruch jedem Menschen persönlich und individuell. Durch die liebevollfordernde Anrede des „Du“ eröffnen sich Wege der Gestaltung, so dass jeder und jede Einzelne die Wirklichkeit konkret gelebter Würde in übergreifenden Zusammenhängen im Dienst und zum Wohl einer lebendigen Kirche und geisterfüllten Gemeinschaft verlebendigen kann.

²⁷⁹ M. Welker, „Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit“, *JBTh* 15. 2000, 257, vgl. 256.

²⁸⁰ Hinzu kommt, dass die Prostituierte immer auch Opfer ist in einem Täter-Opfer-Geflecht. Sie ist hineingeraten in eine bestimmte Lebensführung und muss dabei auch die unmoralische Lebensführung anderer Menschen erdulden. Tillich deutet diese komplexe sozialanthropologische Sichtweise an, indem er die „Gerechtigkeit der Gerechten“ als Lebenshaltung beleuchtet, die Menschen abstoßen, vereinsamen lassen und in ein unmoralisches Leben treiben kann: P. Tillich, „Ihr ist viel gegeben ...“, *Sein*, 22.

Gottes Geist ergreift und erfüllt die lebendige Person trotz ihrer Schuld und Sünde. In Jesus als dem Christus, der der Träger des Heiligen Geistes ist, macht Gott Sünderinnen und Sünder der Liebe würdig. Die Würde, die er den Geschöpfen verleiht, ist Vergebung aus Liebe in der Kraft des Geistes, der den Menschen zur vieldimensionalen Einheit aufbaut. Dieses dreifach vertiefte Würdeverständnis, das in der lebendigen Person konkret lebendig wird, zeichnet das besondere theologische Profil und den geistlichen Gehalt der vieldimensionalen Anthropologie aus. Gottes Geist ist im Menschen gegenwärtig, ergreift, erfüllt und verwandelt ihn in seinem Geist (*mind*), seiner Seele und seinem Leib. Die lebendige Person ist „bearer of the spirit“. Sie verlebendigt Gottes Geist, *weil* sie Gottes geliebtes Geschöpf ist.

Wir hatten Tillich als ein „wandelndes System von Antennen“ bezeichnet.²⁸¹ Theodor W. Adornos Sinnbild ist ein Schlüssel für das Verständnis von Tillichs Person *und* seiner vieldimensionalen Anthropologie. In ihr vertraut sich Tillich dem Wirken des Geistes Gottes an. Er traut Gott zu, dem Menschen Wesenszüge seiner selbst zu offenbaren, die ihm ohne Gott verborgen geblieben wären. Gottes Geist zeigt unsere Verstrickungen in Schuld auf und legt unsere Sünde offen. Gottes „Anthropologie“ ist realistisch und pauschalisiert nicht, allerdings drückt Gott den Menschen auch nicht nieder in seiner Schuld und Sünde. Gottes Geist erhebt den Menschen in seine neue Schöpfung. Wer sich dem offen-realistischen und zugleich warmherzigen „Herzensblick“ Gottes aussetzt und anvertraut, kann zu einer vertieften Erkenntnis seiner selbst und seines Glaubens gelangen. Eine Leidenschaft für die kleinen, aber wirklichkeitserhellenden Beobachtungen unseres Geistes (*mind*), die Lust an den emotionsgeladen-expressiven und doch einfühlsamen Bildern unserer Seele, eine Sensibilität für die zarten, sinnenfälligen Regungen des Leibes beginnen unseren Geist (*spirit*) zu durchpulsen, geben ihm eine neue Weite und Schaffenskraft. Dass der Mensch eine *vieldimensionale* Einheit ist, ist eine Erkenntnis, die Tillich zunächst verunsichert. Sich ihr auszusetzen ohne Angst vor Selbstverlust und sich damit Gottes Geist anzuvertrauen, der die *einzelnen* Gedanken, die *einzelnen* Regungen und die *konkreten* Handlungen des Menschen betrachtet und abwägt, ist *auch* ein Ausdruck der dem Menschen von Gott verliehenen Würde. Denn als Geschöpf Gottes sollte der Mensch sich selbst so wichtig sein, dass er sich dem differenzsensiblen „Herzensblick“ Gottes aussetzt, Gott sucht und ihm begegnet. Wer sich dem Wagnis des Glaubens aussetzt, wird nicht mit „leeren Händen zurückkehren“. Adornos „wandelndes System von Antennen“ ist ein wunderbares Sinnbild für die lebensweltlich reiche Begegnung von Gott und Mensch. Die lebendige Person erkennt und spürt die Tiefe, Vielfalt und Fülle ihres geistlich erfüllten Lebens und Geschöpfseins als von Gott gewürdigt, angenommen, geliebt.

²⁸¹ Ausführlich S. 6 im 1. Kapitel. T. W. Adorno, „Erinnerungen an Paul Tillich“, *Werk*, 25.

BIBLIOGRAPHIE

1. Primärquellen

- Tillich, Paul**, „Ansprache zur 425jährigen Gründungsfeier der Universität Marburg am 26. 5. 1952“, *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, GW XIII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1972, 359-363.
- Ders.**, „Die Bedeutung Kurt Goldsteins für die Religionsphilosophie“ (engl. 1959), *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, GW XII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1971, 305-309.
- Ders.**, „To Whom Much is Forgiven ...“, *The New Being*, New York 1955, 3-14.
- Ders.**, „Autobiographische Betrachtungen“ (engl. 1952), *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, GW XII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1971, 58-77.
- Ders.**, „Die Beziehung zwischen Religion und Gesundheit“ (engl. 1946), *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, GW IX, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1967, 246-296.
- Ders.**, „Er, der der Christus genannt wird“, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge*, Nachdruck, A. Rathmann (Hg.), Berlin u.a. 1987, 133-140.
- Ders.**, „Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte“ (1926), *Der Widerstand in Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1963, 42-71.
- Ders.**, „Deutschlandreise 1948“, *Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte*, EGW V, R. Albrecht u.a. (Hg.), Stuttgart 1980, 310-318.
- Ders.**, „Die verlorene Dimension“ (engl. 1959), *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, GW V, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1974, 43-50.
- Ders.**, „Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins“ (1961), *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, GW IV, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1961, 118-129.
- Ders.**, „Dimensions, Levels, and the Unity of Life“ (1959), *Theological Writings/Theologische Schriften*, MW VI, G. Hummel (Hg.), Berlin u.a. 1992, 401-416.
- Textfragment von 1960 findet sich in ders., a.a.O., 413-416.
- Ders.**, „Der Einfluss der Psychotherapie auf die Theologie“ (engl. 1960), *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, GW VIII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1970, 325-335.
- Ders.**, „Die sozialistische Entscheidung“ (1933), *Writings in Social Philosophy and Ethics/Sozialphilosophische und ethische Schriften*, MW III, E. Sturm (Hg.), Berlin u.a. 1998, 273-419.
- Ders.**, *The Protestant Era*, Abridged Edition, Übersetzung J. Luther Adams, Chicago 1963⁵.
- Ders.**, „Die Erde erbebt“, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge*, Nachdruck, A. Rathmann (Hg.), Berlin u.a. 1987, 7-16.
- Ders.**, „Erkenntnis ist Liebe“, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge*, Nachdruck, A. Rathmann (Hg.), Berlin u.a. 1987, 103-107.
- Ders.**, „Die Erlösung des Weltalls“, *Das Neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge*, Nachdruck, Berlin u.a. 1987, 159-162.
- Ders.**, „Absolute und relative Faktoren in der Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit“ (engl. 1967), *Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit*, EGW IV, I. C. Henel (Hg.), Stuttgart 1975, 36-70.
- Ders.**, „Gastvorlesungen in Chicago 1935“, *Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte*, EGW V, R. Albrecht u.a. (Hg.), Stuttgart 1980, 225-241.
- Ders.**, „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“, *Das Ewige im Jetzt, Religiöse Reden, 3. Folge*, Nachdruck, Berlin u.a. 1987, 81-91.
- Ders.**, „Die Geisteslage der Gegenwart“ (1930), *Die religiöse Deutung der Gegenwart*, GW X, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1968, 108-120.
- Ders.**, „Auf der Grenze“ (1962, engl. 1936), *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, GW XII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1971, 13-57.
- Ders.**, „Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands“ (1932), *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, GW XII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1971, 125-150.
- Ders.**, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* (1962/63), C. E. Braaten (Hg.), New York 1967.
- Ders.**, „Honesty and Consecration in Art and Architecture“ (1965), *On Art and Architecture*, J. Dillenberger u.a. (Hg.), Übersetzung R. P. Scharlemann, New York 1987, 221-228.
- Ders.**, „Europäisches Intermezzo 1936 und 1937“, *Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte*, R. Albrecht u.a. (Hg.), EGW V, Stuttgart 1980, 354-374.

- Ders.**, „Kairos und Logos“ (1926), *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, GW IV, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1961, 43-76.
- Ders.**, „Kult und Form“ (1930), *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, GW IX, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1967, 324-327.
- Ders.**, *Kunst und Gesellschaft. Drei Vorlesungen (1952)*, Nachwort und Übersetzung W. Schüßler, Tillich-Studien. Beihefte 1, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004.
- Ders.**, „Die Kunst und das Unbedingt-Wirkliche“ (engl. 1959), *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, GW IX, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1967, 356-368.
- Ders.**, „Die religiöse Lage der Gegenwart“ (1926), *Die religiöse Deutung der Gegenwart*, GW X, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1968, 9-93.
- Ders.**, „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“, *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*, GW XI, Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart 1969, 143-225.
- Ders.**, *Love, Power, and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications*, New York 1960.
- Ders.**, „Der Mensch“ (1929/30), *Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933)*, Teil 2, E. Sturm (Hg.), EGW XI, Berlin 1999, 252-254.
- Ders.**, „Has the Messiah Come?“, *The New Being*, New York 1955, 92-96.
- Ders.**, „Ist der Messias gekommen?“, *Das Neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge*, Nachdruck, Berlin u.a. 1987, 93-96.
- Ders.**, „One Moment of Beauty“, *On Art and Architecture*, J. Dillenberger u.a. (Hg.), Übersetzung R. P. Scharlemann, New York 1987, 234-235.
- Ders.**, „Who are my Mother and my Brothers ...?“, *The New Being*, New York 1955, 105-109.
- Ders.**, „Der Mut zum Sein“, *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*, GW XI, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1969, 13-139.
- Ders.**, „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?“, *Das Neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge*, Nachdruck, Berlin u.a. 1987, 103-106.
- Ders.**, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, Einleitung C. E. Braaten (Hg.), New York u.a. 1967.
- Ders.**, „Spiritual Presence“, *The Eternal Now*, New York, 1963, 81-91.
- Ders.**, „Das Problem der theologischen Methode“ (engl. 1947), *Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit*, EGW IV, I. C. Henel (Hg.), Stuttgart 1975, 19-35.
- Ders.**, „Protestantismus und Kirchenbau“ (engl. 1962), *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, GW IX, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1967, 338-344.
- Ders.**, „Rejoinder“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 184-196.
- Ders.**, „Reply to Interpretation and Criticism by Paul Tillich“ (1952), *The Theology of Paul Tillich*, The Library of Living Theology I, C. W. Kegley u.a. (Hg.), New York 1964, 329-349.
- Ders.**, „Seeing and Hearing“, *The New Being*, New York 1955, 125-134.
- Ders.**, „Seelsorge und Psychotherapie“ (engl. 1958), *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, GW VIII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1970, 316-324.
- Ders.**, „Vom Sehen und Hören“, *Das Neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge*, Nachdruck, Berlin u.a. 1987, 120-127.
- Ders.**, „Ihr ist viel vergeben ...“, *Das Neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge*, Nachdruck, Berlin u.a. 1987, 13-22.
- Ders.**, „Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ (1923), *Frühe Hauptwerke*, GW I, Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart 1959, 109-293.
- Ders.**, „Tanz und Religion. Beitrag zu einem Prospekt der Tanzgruppe Gertrud Steinwegs“ (1926-28), *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, GW XIII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1972, 134-137.
- Ders.**, „Tanz und Religion. Was mir der Tanz bedeutet“ (posthum 1972; engl. 1957), *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, GW XIII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1972, 134.
- Ders.**, „Theologie und Philosophie“ (1929/30), *Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933)*, Teil 2, EGW XI, E. Sturm (Hg.), Berlin 1999, 255-257.
- Ders.**, *Systematische Theologie Band I*, Stuttgart 1956³.
- Ders.**, *Systematische Theologie Band II*, Stuttgart 1958³.
- Ders.**, *Systematische Theologie Band III. Das Leben und der Geist. Die Geschichte und das Reich Gottes*, Stuttgart 1966.
- Ders.**, „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“ (1961), *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, GW IX, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1967, 345-355.
- Ders.**, *Systematic Theology Volume I*, Chicago 1951.

- Ders.**, *Systematic Theology Volume II*, Chicago 1957.
- Ders.**, *Systematic Theology Volume III: Life and the Spirit. History and the Kingdom of God*, Chicago 1963.
- Ders.**, „Dennoch bejaht“, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge*, Nachdruck, A. Rathmann (Hg.), Berlin u.a. 1987, 144-153.
- Ders.**, „Siehe, es ist alles neu geworden“, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge*, Nachdruck, A. Rathmann (Hg.), Berlin u.a. 1987, 162-173.
- Ders.**, „Von der Tiefe“, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge*, Nachdruck, A. Rathmann (Hg.), Berlin u.a. 1987, 51-61.
- Ders.**, „Der Tod ist tot“, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge*, Nachdruck, A. Rathmann (Hg.), Berlin u.a. 1987, 158-161.
- Ders.**, „Die Protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“ (1928), *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I*, GW VII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1962, 70-83.
- Ders.**, „Heilige Verschwendung“, *Das Neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge*, Nachdruck, Berlin u.a. 1987, 52-55.
- Ders.**, *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930.
- Ders.**, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens I. Urchristentum bis Nachreformation*, EGW I, Übersetzung I. C. Henel, I. C. Henel (Hg.), Stuttgart 1971.
- Ders.**, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens II. Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, EGW II, Übersetzung I. C. Henel, I. C. Henel (Hg.), Stuttgart 1972.
- Ders.**, *Berliner Vorlesungen III (1951-1958)*, EGW XVI, Einleitung E. Sturm, E. Sturm (Hg.), Berlin u.a. 2009.
- Ders.**, „Vom Warten“, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge*, Nachdruck, A. Rathmann (Hg.), Berlin u.a. 1987, 141-143.
- Ders.**, „Wert und Grenzen der Fortschrittsidee“ (engl. 1966), *Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit*, EGW IV, I. C. Henel (Hg.), Stuttgart 1975, 119-131.
- Ders.**, „Wesen und Wandel des Glaubens“ (engl. 1961), *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, GW VIII, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1970, 111-196.
- Ders.**, „Wissenschaft“ (1931), *Philosophical Writings, Philosophische Schriften*, G. Wenz (Hg.), MW I, C. H. Raschow (Hg.), Berlin u.a. 349-351.
- Ders.**, „Wie hat die Wissenschaft im letzten Jahrhundert das Selbstverständnis des Menschen gewandelt?“ (1961), *Das religiöse Fundament des Moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild*, GW III, R. Albrecht (Hg.), Stuttgart 1965, 209-217.
- Ders.**, „Is there any Word from the Lord?“, *The New Being*, New York 1955, 114-124.
- Ders.**, „Ein Wort vom Herrn?“, *Das Neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge*, Nachdruck, Berlin u.a. 1987, 110-119.

2. Sekundärliteratur

- Abram, David**, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York 1996.
- Acklin Zimmermann, Béatrice**, „Das Ganze im Blick – oder im Griff? Eine Fußnote zu einer gendersensiblen theologischen Anthropologie“, *Alles in allem. Eschatologische Anstöße, J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag*, R. Heß u.a. (Hg.), Neukirchen-Vluyn 2005, 373-391.
- Adolf Ahlers AG (Hg.)**, *Künstler des Expressionismus*, Köln 1998².
- Adorno, Theodor W.**, „Erinnerungen an Paul Tillich“, *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart 1967, 11-46.
- Albrecht, Renate (Hg.)**, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie 1*, GW VII, Stuttgart 1962.
- Albrecht, Renate, Hahl, Margot (Hg.)**, *Paul Tillich. Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte*, EGW V, Stuttgart 1980.
- Amelung, Eberhard**, *Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur*, Gütersloh 1972.
- Andresen, Carl**, „Zur Entstehung und Geschichte des Trinitarischen Personbegriffes“, *ZNW* 52. 1961, 1-39.
- Anzenberger, Hans**, *Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit Humanwissenschaften (Rupert Riedl, Erich Fromm und Viktor E. Frankl)*, Münchener Theologische Studien II. 54, W. Aymans u.a. (Hg.), St. Ottilien 1998.
- Aus der Au, Christina**, „Gott, Geist und Gehirn. Die Herausforderung der Neurowissenschaften“, *Menschsein denken. Anthropologien in theologischen Perspektiven*, C. Aus der Au (Hg.), Neukirchen-Vluyn 2005, 105-117.

- Baard, Rachel Sophia**, „Tillich and feminism“, *Cambridge Companion*, R. R. Manning (Hg.), Cambridge 2009, 273-287.
- Bachmann, Claus**, „Vom unsichtbaren zum gekreuzigten Gott. Die Karriere des biblischen Bilderverbots im Protestantismus“, *NZStH* 47. 2005, 1-34.
- Barbour, Ian G.**, „God’s Power. A Process View“, *The Work of Love. Creation as Kenosis*, J. Polkinghorne (Hg.), Michigan 2001, 1-20.
- Barth, Karl**, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich 1986.
- Ders.**, „An Introductory Report by Karl Barth“, *The Systematic Theology of Paul Tillich. A Review and Analysis*, Alexander J. McKelway, Richmond 1964, 11-15.
- Bauke-Ruegg, Jan**, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Theologische Bibliothek Töpelmann 96, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1998.
- Bayer, Oswald**, „Tillich as a systematic theologian“, *Paul Tillich*, Cambridge Companion, R. R. Manning (Hg.), Cambridge 2009, 18-36.
- Begbie, Jeremy**, „Introduction“, *Beholding the Glory. Incarnation through the Arts*, J. Begbie (Hg.), Michigan 2000, xi-xv.
- Ders.**, *Voicing Creation’s Praise. Towards a Theology of the Arts*, Edinburgh 1991.
- Belting, Hans**, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005.
- Ders.**, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Bild und Text, G. Boehm u.a. (Hg.), München 2001.
- Berg, Horst Klaus**, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München u.a. 1991.
- Bieler, Andrea, Schottroff, Luise**, *Das Abendmahl. Essen, um zu leben*, Gütersloh 2007.
- Boehm, Gottfried**, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969.
- Ders.**, „Die Wiederkehr der Bilder“, *Was ist ein Bild?*, G. Boehm (Hg.), Bild und Text, G. Boehm u.a. (Hg.), München 1994, 11-38.
- Boehme, Katja**, „Kirchenräume erschließen“, *Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht*, L. Rendle (Hg.), Neuausgabe, München 2007, 230-244.
- Bohm, David**, *On Creativity*, Neues Vorwort L. L. Bear, L. Nichol (Hg.), London u.a. 2005.
- Boss, Marc**, „Coincidentia oppositorum und Rechtfertigung – das cusanische Erbe in Paul Tillichs Denken“, *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie. Mystical Heritage in Tillich’s Philosophical Theology*, Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2000, Proceedings of the VIII. International Paul-Tillich-Symposium Frankfurt/Main 2000, Tillich-Studien 3, G. Hummel u.a. (Hg.), Münster 2000, 135-163.
- Brattinga, Teije**, „Erkenntnis als Abstand und Nähe“, *Being Versus Word in Paul Tillich’s Theology? Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie?*, Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held in Frankfurt/Main 1998, Beiträge des VII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1998, Theologische Bibliothek Töpelmann 101, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1999, 125-142.
- Dies.**, „Die mystische Farbe der Person und Theologie Paul Tillichs“, *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie. Mystical Heritage in Tillich’s Philosophical Theology*, Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2000, Proceedings of the VIII. International Paul-Tillich-Symposium Frankfurt/Main 2000, Tillich-Studien 3, G. Hummel u.a. (Hg.), Münster 2000, 387-401.
- Brauer, Jerald C.**, „Preface“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 89-91.
- Bredenkamp, Horst**, *Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz’ Theater der Natur und Kunst*, Acta humaniora. Schriften zur Kunstwissenschaft und Philosophie, Berlin 2004.
- Briggs, John, Peat, David F.**, *Turbulent Mirror. An Illustrated Guide to Chaos Theory and the Science of Wholeness*, New York u.a. 1989.
- Brittain, Christopher Craig**, „Tillich and Adorno. Two Approaches to a Theology of Correlation“, *Bulletin XXXVI*. 3. Summer 2010, 36-41.
- Brown, D. Mackenzie**, *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue*, New York u.a. 1965.
- Bundesverband Kirchenpädagogik e.V.**, „Thesen 2002 zur Kirchenpädagogik“, http://www.bvkirchenpaedagogik.de/fileadmin/download/09.03.05_Thesen_WEB-Seite_als_pdf.pdf, Vorwort (01.09.2010).
- Busch, Eberhard**, „Streit unter Freunden. Karl Barth und Emil Brunner im Briefwechsel“, *NZZ* 10./11.02.2001. 34, 83-84.
- Calí, Grace**, *Paul Tillich. First-Hand. A Memoir of the Harvard Years*, Einführung J. C. Brauer, Chicago 1996.
- Campbell, Douglas G.**, *Seeing. When Art and Faith Intersect*, Lanham u.a. 2002.
- Campbell, Neil**, *A Brief Introduction to the Philosophy of Mind*, Toronto 2005.
- Cancik, Hubert**, „Person I. Zum Begriff“, *RGG* 6, Tübingen 2003⁴, 1120-1121.
- Carr, Paul H.**, „A Theology for Evolution. Haught, Teilhard, and Tillich“, *Zygon* 40. 3. 2005, 733-738.

- Carroll, Sean B.**, *Endless Forms Most Beautiful. The New Science of Evo Devo and the Making of the Animal Kingdom*, New York u.a. 2005.
- Chopp, Rebecca S., Taylor, Mark Lewis**, „Introduction. Crisis, Hope, and Contemporary Theology“, *Reconstructing Christian Theology*, R. S. Chopp u.a. (Hg.), Minneapolis 1994, 1-24.
- Clayton, John P.**, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a mediating Theology*, Berlin 1980.
- Ders.**, „Paul Tillich“, *TRE* 33, Berlin u.a. 2002, 553-565.
- Clayton, Philip**, *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*, Oxford 2004.
- Ders.**, „Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective“, *In Whom We Live and Move and Have our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, P. Clayton u.a. (Hg.), Michigan 2004, 73-91.
- Coakley, Sarah**, „Kenosis. Theological Meanings and Gender Connotations“, *The Work of Love. Creation as Kenosis*, J. Polkinghorne (Hg.), Michigan 2001, 192-210.
- Dies.**, *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, Übersetzung G. Müller-Fahrenholz, München 2007.
- Cobb, John B. Jr., Griffin, David R.**, *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*, Theologie der Ökumene 17, H.-W. Gensichen (Hg.), Göttingen 1979.
- Cooper, Terry D.**, „Paul Tillich and the New York Psychology Group, 1941-45“, *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* XXXI. 2. Spring 2005, 14-18.
- Cornehl, Peter**, „In der Tiefe ist Wahrheit“, *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*, H. Fischer (Hg.), Frankfurt/Main 1989, 256-280.
- Corrington, Robert S.**, *Ecstatic Naturalism. Signs of the World*, Bloomington 1994.
- Ders.**, *Nature's Religion*, Boston 1997.
- Ders.**, *Nature's Self. Our Journey from Origin to Spirit*, Boston 1996.
- Damasio, Antonio**, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York 1994.
- Danz, Christian**, „Mystik als Element der Religion. Zur Bedeutung und systematischen Funktion des Mystikbegriffs für die Religionsphilosophie und Theologie Paul Tillichs“, *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie. Mystical Heritage in Tillich's Philosophical Theology*, Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2000, Proceedings of the VIII. International Paul-Tillich-Symposium Frankfurt/Main 2000, Tillich-Studien 3, G. Hummel u.a. (Hg.), Münster 2000, 14-32.
- Deleuze, Gilles**, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Übersetzung U. J. Schneider, Frankfurt/Main 2000.
- Ders.**, *Logik des Sinns*, Übersetzung B. Dieckmann, Aesthetica, K. H. Bohrer (Hg.), Frankfurt/Main 1993.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix**, *Was ist Philosophie?* Übersetzung B. Schwibs u.a., Frankfurt/Main 2000.
- Dies.**, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin 1993.
- Descartes, René**, *Meditationen über die Erste Philosophie*, Übersetzung G. Schmidt, Stuttgart 1986.
- Ders.**, *Über den Menschen – Beschreibungen des menschlichen Körpers*, Übersetzung K. E. Rothschuh, Heidelberg 1969.
- Ders.**, *Die Prinzipien der Philosophie*, Übersetzung H. Buchenau, Hamburg 1992⁸.
- Dillenberger, John**, „Introduction“, *On Art and Architecture*, Paul Tillich, J. Dillenberger u.a. (Hg.), Übersetzung R. P. Scharlemann, New York 1987, ix-xxviii.
- Ders.**, „Religion and the Sensibilities of the Artist“, *Faith and Forum*. Autumn 1978, 24.
- Dilman, Ilham**, *The Self, the Soul and the Psychology of Good and Evil*, Routledge Studies in ethics and moral theory 5, New York 2005.
- Douglas, Kelly Brown**, *Sexuality and the Black Church. A Womanist Perspective*, New York 2002².
- Drummy, Michael F.**, *Being and Earth. Paul Tillich's Theology of Nature*, Lanham u.a. 2000.
- Dumas, Marc**, *Die theologische Deutung der Erfahrung des Nichts im deutschen Werk Paul Tillichs (1919-1930)*, Europäische Hochschulschriften XXIII. Theologie. 479, Frankfurt/Main u.a. 1993.
- Dunphy, Jocelyn**, *Paul Tillich et le Symbole Religieux*, Vorwort P. Ricœur, Paris 1977.
- Edwards, Denis**, *Breath of Life. A Theology of the Creator Spirit*, New York u.a. 2004.
- Eibach, Ulrich**, „Glaube, Krankenheilung und Heil“, *EvTh* 66. 4. 297-316.
- Eickhoff, Hajo**, „Haus“, *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, C. Wulf (Hg.), Weinheim u.a. 1997, 221-230.
- Ernst, Norbert**, *Die Tiefe des Seins. Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs*, Fuldaer Studien II, W. von Arx u.a. (Hg.), St. Ottilien 1988.
- Euringer, Martin**, *Zuschauer des Welttheaters. Lebensrolle, Theatermetaphorik und gelingendes Selbst in der Frühen Neuzeit*, Edition Universität, Darmstadt 2000.
- Fante, Ryan J.**, „An Ontology of Health. A Characterization of Human Health and Existence“, *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* XXXV. 4. Fall 2009, 16-28.

- Fiddes, Paul S.**, „Creation Out of Love“, *The Work of Love. Creation as Kenosis*, J. Polkinghorne (Hg.), Michigan 2001, 167-191.
- Ders.**, *The Creative Suffering of God*, Oxford 1988.
- Figal, Günter**, „Mensch III. Philosophisch“, *RGG 5*, Tübingen 2002⁴, 1054-1057.
- Florey, Ernst**, „Gehirn und Zeit“, *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, S. J. Schmidt (Hg.), Frankfurt/Main 1991, 170-189.
- Ford, Lewis S.**, „The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols“, *JR XLVI*. 1. II. January 1966, 104-130.
- Foucault, Michel**, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Übersetzung W. Seitter, Frankfurt/Main 1994.
- Frank, Manfred**, „Zwei Jahrhunderte Rationalitäts-Kritik und ihre ‚postmoderne‘ Überbietung“, *Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne*, D. Kamper u.a. (Hg.), Frankfurt/Main 1987, 99-121.
- Franz, Erich**, „Vom Sehen zum Schauen. Performance des Betrachtens bei Werken Arnulf Rainers“, *Religion aus Malerei? Kunst der Gegenwart als theologische Aufgabe*, R. Hoeps (Hg.), Ikon, A. Stock u.a. (Hg.), Paderborn u.a. 2005, 29-48.
- Frutiger, Adrian**, *Der Mensch und seine Zeichen*, Wiesbaden 2006.
- Gallus, Petr**, *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Der Glaubensbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth*, Leipzig 2007.
- Ders.**, „Paul Tillichs Systematische Theologie I-III“, *Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch*, R. A. Klein u.a. (Hg.), Tübingen 2009, 247-264.
- Ganoczy, Alexandre**, *Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie*, Mainz 1995.
- Garaudy, Roger**, *Danser Sa Vie*, Vorwort M. Béjart, Paris 1973.
- Gare, Arran**, „The Roots of Postmodernism. Schelling, Process Philosophy, and Poststructuralism“, *Process and Difference. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*, C. Keller u.a. (Hg.), New York 2002, 31-53.
- Gelwick, Richard**, „The Christian Encounter of Paul Tillich and Michael Polanyi“, *Bulletin of the North American Paul Tillich Society XXXIV*. 3. Summer 2008, 24-34.
- Gilkey, Langdon**, *Gilkey on Tillich*, New York 2000.
- Ders.**, *Nature, Reality, and the Sacred. The Nexus of Science and Religion*, Minneapolis 1993.
- Ders.**, *Blue Twilight. Nature, creationism, and American Religion*, Minneapolis 2001.
- Gilson, Etienne Henry**, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1984⁵.
- Gisel, Pierre**, „Première Guerre mondiale et apories de la modernité“, *Mutations religieuses de la modernité tardive. Actes du XIVe Colloque International Paul Tillich*, Marseille, 2001, M. Boss u.a. (Hg.), Tillich-Studien 7, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster u.a. 2002, 50-77.
- Ders.**, „Wille/Willensfreiheit IV. Systematisch-theologisch“, *TRE 36*, Übersetzung T. Rösler, Berlin u.a. 2004, 97-104.
- Glöckner, Konrad**, *Personsein als Telos der Schöpfung. Eine Darstellung der Theologie Paul Tillichs aus der Perspektive seines Verständnisses des Menschen als Person*, Tillich-Studien 15, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004.
- Görman, Ulf**, „Modell. Naturwissenschaftlich“, *RGG 5*, Tübingen 2002⁴, 1374-1375.
- Gosebrink, Hildegard**, *Das Geheimnis schauen. Grundkurs christlicher Mystik*, München 2007.
- Gounelle, André**, „Les critères du symbole religieux“, *Das Symbol als Sprache der Religion*, C. Danz u.a. (Hg.), Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung 2, C. Danz u.a. (Hg.), Wien u.a. 2007, 47-58.
- Ders.**, „Le kairos. Critique et reconstruction de l'idée moderne de progrès“, *Mutations religieuses de la modernité tardive. Actes du XIVe Colloque International Paul Tillich*, Marseille, 2001, M. Boss u.a. (Hg.), Tillich-Studien 7, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster u.a. 2002, 33-42.
- Gräb, Wilhelm**, „Kunst und Religion in der Moderne. Thesen zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung“, *Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute*, J. Herrmann u.a. (Hg.), München 1998, 57-72.
- Grau, Karin**, „Healing Power“ – Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs, Tillich-Studien 4, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster u.a. 1999.
- Gregersen, Niels Henrik**, „Mensch I. Naturwissenschaftlich und psychologisch“, *RGG 5*, Tübingen 2002⁴, 1046-1052.
- Ders.**, „Varieties of Personhood. Mapping the Issues“, *The Human Person in Science and Theology*, N. H. Gregersen u.a. (Hg.), Michigan 2000.
- Grigg, Richard**, „Tillich's ‚Ontologized Eschatology‘“, *New Creation or Eternal Now, Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt, Is there an Eschatology in Paul Tillich's Work? Hat Paul Tillich eine Eschatologie?*,

- Contributions made to the III. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1990, Beiträge des III. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1990, G. Hummel (Hg.), Theologische Bibliothek Töpelmann 54, K. Aland u.a. (Hg.), Berlin 1991, 153-162.
- Grube, Dirk-Martin**, „Tillich und die anglo-amerikanische Philosophie. Seine Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff“, *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs*, C. Danz (Hg.), Tillich-Studien 9, W. Schüßler u.a. (Hg.), Wien 2004, 225-255.
- Grünschloß, Andreas**, „Mensch II. Religionswissenschaftlich“, *RGG 5*, Tübingen 2002⁴, 1052-1054.
- Gutmann, Hans-Martin**, „Der faszinierende Augenblick der Gewalt und die Chance evangelischer Seelsorge“, *An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel*, FS zum 70. Geburtstag, I. Nord u.a. (Hg.), Theologie 13, Münster 2005, 379-400.
- Haas, Alois M.**, „die durch wundersame Inseln geht ...? Gott, der ganz Andere in der christlichen Mystik“, *Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam, Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam*, P. Schäfer (Hg.), Schriften des Historischen Kollegs 65, München 2006, 129-158.
- Haas, Hanns-Stephan**, *Theologie und Ökonomie. Ein Beitrag zu einem diakonierelevanten Diskurs*, LLG 19, A. Jäger (Hg.), Gütersloh 2006.
- Härle, Wilfried**, *Dogmatik*, Berlin u.a. 2000².
- Ders.**, „Mensch VII. Dogmatisch und Ethisch“, *RGG 5*, Tübingen 2002⁴, 1066-1072.
- Ders.**, „Wesen des Christentums – Was ist damit gemeint?“, *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh 2000, 9-20.
- Haigis, Peter**, „Welche Vernunft braucht der Glaube nach Tillich?“, *Wie viel Vernunft braucht der Glaube?* Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung 1, C. Danz u.a. (Hg.), Wien u.a. 2005, 37-63.
- Hamilton, Kenneth**, *The System and the Gospel. A Critique of Paul Tillich*, Michigan 1963.
- Harbeck-Pingel, Bernd**, *Heiliger Geist und Polykontextualität*, Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie, G. Bader u.a. (Hg.), Münster 2004.
- Hartshorne, Charles**, „Tillich’s Doctrine of God“, *The Theology of Paul Tillich*, The Library of Living Theology I, C. W. Kegley u.a. (Hg.), New York 1964, 163-195.
- Hefner, Philip**, „The Evolution of the Created Co-Creator“, *Cosmos as Creation. Theology and Science in Consonance*, T. Peters (Hg.), Nashville 1989, 211-233.
- Ders.**, *The Human Factor. Evolution, Culture, and Religion*, Vorwort A. Peacocke, Minneapolis 1993.
- Ders.**, „Imago Dei. The Possibility and Necessity of the Human Person“, *The Human Person in Science and Theology*, N. H. Gregersen u.a. (Hg.), Edinburgh 2000, 73-94.
- Heinrichs, Johannes**, „Person I. Philosophisch“, *TRE XXVI*, Berlin u.a. 1996, 220-225.
- Hirsch, Walter**, „Mensch X. Philosophisch“, *TRE XXII*, Berlin u.a. 1992, 567-577.
- Hoezee, Scott**, „The Soul and Science“, *Persons in Community. Theological Voices from the Pastorate*, W. H. Lazareth (Hg.), Michigan 2004, 81-88.
- Hofmann, Peter**, „Gott – Anschauen – Üben. Über Prinzip und Fundament der Fundamentaltheologie“, *NZStH 47*. 2005, 81-100.
- Hollis, Martin**, „Of masks and men“, *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, M. Carrithers u.a. (Hg.), New York u.a. 1987, 217-233.
- Horstmann-Schneider, Anjuta**, „Erfahrung und Sprache. Die Mittlerfunktion des Wortes“, *Being Versus Word in Paul Tillich’s Theology? Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie?*, Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held in Frankfurt/Main 1998, Beiträge des VII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1998, Theologische Bibliothek Töpelmann 101, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1999, 161-177.
- Dies.**, „Der Gedanke der Zeit bei Paul Tillich“, *Truth and History – a Dialogue with Paul Tillich. Wahrheit und Geschichte – ein Dialog mit Paul Tillich*, Proceedings of the VI. International Symposium held in Frankfurt/Main 1996, Beiträge des VI. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1996, Theologische Bibliothek Töpelmann 95, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1998, 198-207.
- Dies.**, *Sein und menschliche Existenz. Zu Tillichs philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaft*, Epistemata 171, Würzburg 1995.
- Hort, Bernard**, „Diabologie et modernité“, *Mutations religieuses de la modernité tardive. Actes du XIVe Colloque International Paul Tillich*, Marseille, 2001, M. Boss u.a. (Hg.), Tillich-Studien 7, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster u.a. 2002, 78-91.
- Horton, Walter M.**, „Tillich’s Rôle in Contemporary Theology“, *The Theology of Paul Tillich*, The Library of Living Theology I, C. W. Kegley u.a. (Hg.), New York 1964, 26-47.
- Huchingson, James E.**, „Dimensions of Life. A Systems Approach to the Inorganic and the Organic in Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin“, *Zygon 40*. 3. 2005, 751-758.

- Hülsewig-Johnen, Jutta**, „Der Neue Mensch“, *Künstler des Expressionismus*, Adolf Ahlers AG (Hg.), Köln 1998², 98-105.
- Huizing, Klaas**, *Das erlesene Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie*, Gütersloh 1992.
- Hummel, Gert**, *Sehnsucht der unversöhnten Welt. Zu einer Theologie der universalen Versöhnung*, Darmstadt 1993.
- Huyssteen, J. Wentzel van**, *The Shaping of Rationality. Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*, Michigan u.a. 1999.
- Ders.**, *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*, The Gifford Lectures, The University of Edinburgh Spring 2004, Michigan u.a. 2006.
- Irwin, Alexander C.**, *Eros toward the World. Paul Tillich and the Theology of the Erotik*, Minneapolis 1991.
- Jäger, Urs**, „Die Wellenreiter“, *Diakonie unternehmen*, Alfred Jäger zum 65. Geburtstag, H.-S. Haas u.a. (Hg.), Diakonie 3, J. Gohde u.a. (Hg.), Stuttgart 2007, 103-120.
- James, Robison B.**, „Mystical Identity and Acceptance ‘In Spite Of’: Paul Tillich as a Synthesis of Cusanus and Luther“, *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie. Mystical Heritage in Tillich’s Philosophical Theology*, Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2000, Proceedings of the VIII. International Paul-Tillich-Symposium Frankfurt/Main 2000, Tillich-Studien 3, G. Hummel u.a. (Hg.), Münster 2000, 164-176.
- Ders.**, „Revising Tillich’s Model of Reality by Adding Buber’s I-Thou“, *Being Versus Word in Paul Tillich’s Theology? Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie?*, Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held in Frankfurt/Main 1998, Beiträge des VII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1998, Theologische Bibliothek Töpelmann 101, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1999, 237-248.
- Jeeves, Malcolm**, „The Nature of Persons and the Emergence of Kenotic Behavior“, *The Work of Love. Creation as Kenosis*, J. Polkinghorne (Hg.), Michigan 2001, 66-89.
- Ders.**, „Toward a Composite Portrait of Human Nature“, *From Cells to Souls – and Beyond. Changing Portraits of Human Nature*, M. Jeeves (Hg.), Michigan 2004, 233-249.
- Jüngel, Eberhard**, „Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive“, *Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, FS Dietrich Rössler, V. Drehsen u.a. (Hg.), Arbeiten zur Praktischen Theologie 10, K.-H. Bieritz u.a. (Hg.), Berlin 1997, 353-367.
- Ders.**, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, um ein Vorwort ergänzt, Tübingen 2001⁷.
- Jütte, Robert**, *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace*, Übersetzung J. Lynn, Cambridge, U.K. u.a. 2005.
- Kaufman, Gordon D.**, *In the Beginning ... Creativity*, Minneapolis 2004.
- Ders.**, „Reconceiving God and Humanity in Light of Today’s Evolutionary-Ecological Consciousness“, *Religion in the New Millennium. Theology in the Spirit of Paul Tillich*, R. F. Bulman u.a. (Hg.), Mercer 2001, 235-250.
- Kegley, Charles W., Bretall, Robert W. (Hg.)**, *The Theology of Paul Tillich*, The Library of Living Theology 1, New York 1964².
- Kehl, Medard**, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg u.a. 2002⁴.
- Keller, Catherine**, „Afterword. A Theology of Eros, After Transfiguring Passion“, *Toward a Theology of Eros. Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, V. Burrus u.a. (Hg.), New York 2006, 366-374.
- Dies.**, „The Lost Chaos of Creation“, Dedicated to the Art of the Sermon, http://www.pulpit.org/articles/lost_chaos_of_creation.asp (05.01.2005), 1-3.
- Dies.**, „Eschatology, Ecology, and a Green Ecumenacy“, *Reconstructing Christian Theology*, R. S. Chopp u.a. (Hg.), Minneapolis 1994, 326-345.
- Dies.**, *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, London u.a. 2003.
- Dies.**, „Introduction. The Process of Difference, the Difference of Process“, *Process and Difference. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*, C. Keller u.a. (Hg.), New York 2002, 1-29.
- Dies.**, „‘She talks too much’. Magdalene Meditations“, *Toward a Theology of Eros. Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, V. Burrus u.a. (Hg.), New York 2006, 234-254.
- Dies.**, *On the Mystery. Discerning Divinity in Process*, Minneapolis 2008.
- Dies.**, *Penelope verläßt Odysseus. Auf dem Weg zu neuen Selbsterfahrungen*, Übersetzung E. Wisselinck, Einleitung E. Moltmann u.a., Gütersloh 1993.
- Dies.**, „Power Lines“, *Power, Powerlessness, and the Divine*, C. L. Rigby (Hg.), Atlanta 1997, 57-77.
- Dies.**, „The Subject of Complexity. Autonomy and Autopoiesis“, *Die autonome Person – eine europäische Erfindung?*, K.-P. Köpping u.a. (Hg.), Reihe Kulte/Kulturen, München 2002, 193-202.

- Dies.**, *From a Broken Web. Separation, Sexism, and Self*, Boston 1986.
- Kelsey, David H.**, *Eccentric Existence. A Theological Anthropology*, 2 Bände, Louisville 2009.
- Ders.**, *The Fabric of Paul Tillich's Theology*, New Haven u.a. 1967.
- Kemmerling, Andreas**, „Was macht den Begriff der Person so besonders schwierig?“, *Gegenwart des lebendigen Christus*, FS Michael Welker, G. Thomas u.a. (Hg.), Leipzig 2007, 541-565.
- Klamer, Arjo**, „Property and Possession. The Moral Economy of Ownership“, *Having. Property and Possession in Religious and Social Life*, W. Schweiker u.a. (Hg.), Michigan 2004, 337-352.
- Kleinschmit, Gesine**, „Mehrwert und mehr Werte. Wie Unternehmen heute ihre Handlungsfähigkeit erhalten“, *An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel*, FS zum 70. Geburtstag, I. Nord u.a. (Hg.), Theologie 13, Münster 2005, 281-299.
- Koch, Traugott**, „Mensch VIII. 19. und 20. Jahrhundert“, *TRE XXII*, Berlin u.a. 1992, 530-548.
- Ders.**, „Mensch IX. Systematisch-theologisch“, *TRE XXII*, Berlin u.a. 1992, 548-567.
- Kreiner, Armin**, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg u.a. 2006.
- Kuhlmann, Helga**, „Gott fühlen – Gott denken. Zum Gefühl der Frömmigkeit in der christlichen Religion“, *EvTh* 66. 2. 2006, 124-141.
- Dies.**, *Leib-Leben theologisch denken. Reflexionen zur Theologischen Anthropologie*, Input 2, R. Burrichter u.a. (Hg.), Münster 2004.
- Langer, Susan K.**, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Übersetzung A. Löwith, Berlin 1965.
- Lapide, Pinchas**, *Entfeindung leben?*, Gütersloh 1993.
- Leiner, Martin**, „Eindeutiges Wort und vieldeutiges Bild? Auf dem Weg zu einer neuen Theologie des Bildes“, *Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus?*, A. Wagner u.a. (Hg.), Neukirchen-Vluyn 2005, 189-200.
- Leinkauf, Thomas**, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XV, K. Kremer u.a. (Hg.), Münster 2006.
- Lentner, Rudi**, „Liturgisches Lernen“, *Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht*, L. Rendle (Hg.), Neuausgabe, München 2007, 245-259.
- Leonhard, Silke**, *Leiblich lernen und lehren. Ein religionsdidaktischer Diskurs*, Praktische Theologie heute 79, G. Bitter u.a. (Hg.), Stuttgart 2006.
- Lévinas, Emmanuel**, *Humanismus des anderen Menschen*, Einleitung und Übersetzung L. Wenzler (Hg.), Hamburg 1989.
- Lohse, Timm H.**, *Das Kurzgespräch in Seelsorge und Beratung. Eine methodische Anleitung*, Göttingen 2003.
- Lüpke, Johannes von**, „Herz. IV. Sünde und Gnade“, *RGG* 3⁴, Tübingen 2000, 1697.
- Luhmann, Niklas**, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986.
- Luther, Henning**, *Religion im Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992.
- Manning, Russell Re**, „Tillich's theology of art“, *Cambridge Companion*, R. R. Manning (Hg.), Cambridge 2009, 152-172.
- Ders. (Hg.)**, *Paul Tillich*, *Cambridge Companion*, Cambridge 2009.
- Marion, Jean-Luc**, „The Face. An Endless Hermeneutics“, *HDB* 28. 2-3. 1999, 9-10.
- Martin, Bernard**, *Paul Tillich's Doctrine of Man*, London u.a. 1963.
- Maurer, Ernstpeter**, „Die Grenzen der Vernunft in der Theologie“, *EvTh* 66. 4. 245-255.
- Ders.**, „Theologie und Kunst“, *VF* 49. 2. 2004, 31-51.
- Mautz, Kurt Adolf**, *Der Urfreund*, Paderborn 1996.
- McFague, Sallie**, „Human Beings, Embodiment, and Our Home the Earth“, *Reconstructing Christian Theology*, R. S. Chopp u.a. (Hg.), Minneapolis 1994, 141-169.
- McKeithen, J. Harold Jr.**, „The Nature of the Soul“, *Persons in Community. Theological Voices from the Pastorate*, W. H. Lazareth (Hg.), Michigan u.a. 2004, 98-105.
- McKelway, Alexander J.**, *The Systematic Theology of Paul Tillich. A Review and Analysis*, Richmond 1962.
- Mennekes, Friedhelm**, *Künstlerisches Sehen und Spiritualität*, Zürich u.a. 1995.
- Meyer-Abich, Klaus Michael**, „Was können wir mit den Augen verstehen?“, *Im Zwischenreich der Bilder*, R.-M. E. Jacobi u.a. (Hg.), Erkenntnis und Glaube 35, Leipzig 2004, 221-241.
- Ders.**, „Die Zukunft des Menschen im Kosmos. Naturphilosophische Leitbilder“, *Der Traum vom perfekten Menschen. Naturwissenschaftliche, philosophische und religiöse Grundlagen der Humangenetik*, Evangelische Akademie Hofgeismar, G. Hofmeister (Hg.), Hofgeismar 2005, 105-113.

- Möller, Christian**, *Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde*, Göttingen 1983.
- Moltmann, Jürgen**, „Von Angesicht zu Angesicht. Eine Meditation über die Gottesschau zu Ehren des Tübinger ‚Mystikers mit offenen Augen‘“, *Denkwürdiges Ereignis. Beiträge zur Gotteslehre. FS Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*, I. U. Dalferth u.a. (Hg.), Tübingen 2004, 375-386.
- Ders.**, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991.
- Ders.**, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 2002⁵.
- Ders.**, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Themen der Theologie 11, H. J. Schultz (Hg.), Stuttgart u.a. 1971.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth**, *Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit*, Gütersloh 1989.
- Dies.**, *Mein Körper bin ich. Neue Wege zur Leiblichkeit*, Gütersloh 1994.
- Morgan, Robin**, *The Anatomy of Freedom. Feminism, Physics, and Global Politics*, New York 1982.
- Moxter, Michael**, „Die Frage als Symbol, das Symbol als Frage“, *Das Symbol als Sprache der Religion*, C. Danz u.a. (Hg.), Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung 2, C. Danz u.a. (Hg.), Wien u.a. 2007, 31-45.
- Ders.**, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 38, Tübingen 2000.
- Mühling-Schlapkohl, Markus**, „Modell. Religionsphilosophisch“, *RGG* 5, Tübingen 2002⁴, 1375-1376.
- Müller, Max, Halder, Alois (Hg.)**, „Abstraktion“, *Kleines philosophisches Wörterbuch*, Freiburg/Breisgau 1971, 10-11.
- Dies.**, „Definition“, *Kleines philosophisches Wörterbuch*, Freiburg/Breisgau 1971, 58-59.
- Dies.**, „Wissenschaft“, *Kleines philosophisches Wörterbuch*, Freiburg/Breisgau 1971, 308-312.
- Murmann, Ulrike**, *Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde*, Forum Systematik 8, J. Brosseder u.a. (Hg.), Stuttgart 2000.
- Murphy, Nancey**, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* Cambridge u.a. 2006.
- Dies.**, „Human Nature. Historical, Scientific, and Religious Issues“, *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Warren S. Brown u.a. (Hg.), Minneapolis 1998, 1-29.
- Dies.**, *Religion and Science. God, Evolution and the Soul*, Proceedings of the Goshen Conference on Religion and Science, C. S. Helrich (Hg.), Kitchener Ont. u.a., 2002.
- Mutschler, Bernhard**, „Ein Reden des Herzens mit Gott. Martin Luther über das Gebet“, *NZStH* 49. 2007, 24-41.
- Mutschler, Hans-Dieter**, *Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs*, Darmstadt 2005.
- Nauer, Doris**, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart 2007.
- Naurath, Elisabeth**, *Seelsorge als Leibsorge. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhauseelsorge*, Praktische Theologie heute 47, G. Bittner u.a. (Hg.), Stuttgart u.a. 2000.
- Nelson, James B.**, *Embodiment. An Approach to Sexuality and Christian Theology*, Augsburg u.a. 1978.
- Nicol, Martin**, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2005².
- Ders.**, „To Make Things Happen“, *Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven*, U. Pohl-Patalong u.a. (Hg.), Hamburg 2001, 46-54.
- Nix, Echol Jr.**, „Paul Tillich as Apologetic Preacher“, *Bulletin of the North American Tillich Society* XXXV. 4. Fall 2009, 28-31.
- Nörenberg, Klaus-Dieter**, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloh 1966.
- Nüssel, Friederike**, „Kirche und Gesellschaft – eine ökumenische Perspektive“, *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit*, A. Grözinger u.a. (Hg.), Zürich 2003, 323-344.
- Dies.**, „Die Umformung des Christlichen im Spiegel der Rede vom Wesen des Christentums“, *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen ‚Umformung des Christlichen‘*, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 14, A. Beutel u.a. (Hg.), Leipzig 2004, 15-32.
- Oksenberg Rorty, Amélie**, *Mind in Action. Essays in the Philosophy of Mind*, Boston 1988.
- Palmer, Michael F.**, *Paul Tillich's Philosophy of Art*, Theologische Bibliothek Töpelmann 41, K. Aland u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1984.
- Pannenberg, Wolfhart**, *Anthropologie in Theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.
- Ders.**, „Die Bedeutung des Individuums in der christlichen Lehre vom Menschen“, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen 1978, 7-22.
- Ders.**, „Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?“, *Was ist das – der Mensch? Beiträge zu einer modernen Anthropologie*, Das Heidelberger Studio, 43. Sendereihe, München 1968, 27-41.

- Ders.**, „Der Mensch als Person (1986)“, Beiträge zur Systematischen Theologie 2, Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Göttingen 2000, 162-169.
- Ders.**, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1995⁸.
- Ders.**, *Theologie und Philosophie*, Göttingen 1996.
- Ders.**, *Systematische Theologie Band I*, Göttingen 1988.
- Ders.**, *Systematische Theologie Band II*, Göttingen 1991.
- Ders.**, *Systematische Theologie Band III*, Göttingen 1993.
- Parrella, Frederick J.**, „Tillich’s theology of the concrete spirit“, *Paul Tillich*, Cambridge Companion, R. R. Manning (Hg.), Cambridge 2009, 74-90.
- Perler, Dominik**, *René Descartes*, Denker. BsR 542, München 1998.
- Ders.**, *Repräsentation bei Descartes*, Wissenschaftliche Abhandlungen 68, Frankfurt am Main u.a. 1996.
- Ders.**, „Descartes’ Transformation des Personbegriffs“, *Die autonome Person – eine europäische Erfindung?*, K.-P. Köpping u.a. (Hg.), Reihe Kulte/Kulturen, München 2002, 141-161.
- Peters, Ted**, „Eschatology. Eternal Now or Cosmic Future“, *Religion in the New Millennium. Theology in the Spirit of Paul Tillich*, R. F. Bulman u.a. (Hg.), Mercer 2001, 319-328.
- Ders.**, *God – The World’s Future. Systematic Theology for a New Era*, Minneapolis 2000².
- Ders.**, „Naturwissenschaft und Religion. Ein wachsender Forschungsbereich“, *VF* 49. 2. 2004, Übersetzung T. Rösler, 52-72.
- Petit, Jean-Claude**, „Nicht Mystik, sondern Hoffnung’ – Zur mystischen Verwurzelung von Tillichs Unbehagen an der Mystik“, *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie. Mystical Heritage in Tillich’s Philosophical Theology*, Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2000, Proceedings of the VIII. International Paul-Tillich-Symposium Frankfurt/Main 2000, Tillich-Studien 3, G. Hummel u.a. (Hg.), Münster 2000, 71-86.
- Pfleiderer, Georg**, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*, Tübingen 1992.
- Pieper, Annemarie**, „Der unbehauste Mensch. Das Menschenbild in der Existenzphilosophie“, „Was ist der Mensch?“ *Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext*, Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, Forum Systematik 22, J. Brosseder u.a. (Hg.), Stuttgart 2004, 207-217.
- Plaskow, Judith**, *Sex, Sin and Grace. Women’s Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Boston 1980.
- Polanyi, Michael**, „Was ist ein Bild?“, *Was ist ein Bild?*, G. Boehm (Hg.), Bild und Text, G. Boehm u.a. (Hg.), München 1994, 148-162.
- Ders.**, *The Tacit Dimension*, New York 1967.
- Ders.**, *The Study of Man. The Lindsay Memorial Lectures 1958*, Chicago u.a. 1959.
- Polkinghorne, John**, *The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker*, The Gifford Lectures for 1993-1994, Princeton 1994.
- Ders.**, „The Hidden Spirit and the Kosmos“, *The Work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*, M. Welker (Hg.), Michigan 2006, 169-182.
- Polkinghorne, John, Welker, Michael**, *Faith in the Living God. A Dialogue*, Minneapolis 2001.
- Dies.**, *An den lebendigen Gott glauben. Ein Gespräch*, Übersetzung G. Etzelmüller u.a., Gütersloh 2005.
- Dies.**, „Introduction. Science and Theology on the End of the World and the Ends of God“, *The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology*, J. Polkinghorne u.a. (Hg.), Theology for the 21. Century, W. M. Alston Jr. u.a. (Hg.), Harrisburg 2000, 1-13.
- Randall, John Herman Jr.**, „The Ontology of Paul Tillich“, *The Theology of Paul Tillich*, The Library of Living Theology I, C. W. Kegley u.a. (Hg.), New York 1964, 163-195.
- Ratschow, Carl Heinz**, *Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zu Anthropologie und Ethik*, C. Keller-Wentorf u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1987.
- Ders.**, „Paul Tillich. Ein biographisches Bild seiner Gedanken“, *Tillich-Auswahl*, M. Baumotte (Hg.), 3 Bände, Gütersloh 1980, 11-104.
- Ders.**, „Paul Tillich“, *Die neueste Zeit IV*, M. Greschat (Hg.), Stuttgart u.a. 1986, 123-149.
- Reijnen, Anne Marie**, „Vers de nouveaux mondes. La migration dans l’œuvre-vie de Tillich“, *Mutations religieuses de la modernité tardive. Actes du XIVe Colloque International Paul Tillich*, Marseille, 2001, M. Boss u.a. (Hg.), Tillich-Studien 7, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster u.a. 2002, 154-166.
- Reimer, James A.**, *Paul Tillich. Theologian of Nature, Culture and Politics*, Tillich-Studien 6, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004.
- Repp, Martin**, *Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs*, Europäische Hochschulschriften XXIII, Theologie 273, Frankfurt/Main 1986.
- Reymond, Bernard**, „L’architecture entre ‚substance catholique’ et ‚principe protestant’“, *En chemin avec Paul Tillich*, A. Gounelle, B. Reymond, Tillich-Studien 12, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004, 205-210.

- Ders.**, „De Botticelli au socialisme religieux“, *En chemin avec Paul Tillich*, A. Gounelle, B. Reymond, Tillich-Studien 12, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004, 195-203.
- Ders.**, „Tillich et les arts ‚de la performance‘“, *En chemin avec Paul Tillich*, A. Gounelle, B. Reymond, Tillich-Studien 12, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004, 211-218.
- Richard, Jean**, „Tillich’s analysis of the spiritual situation of his time(s)“, *Paul Tillich*, Cambridge Companion, R. R. Manning (Hg.), Cambridge 2009, 123-137.
- Ders.**, „The Hidden Community of the Kairos and the Spiritual Community. Toward a New Understanding of the Correlation in the Work of Paul Tillich“, *Paul Tillich’s Theological Legacy. Spirit and Community*, International Paul Tillich Conference, New Harmony, 17-20 June 1993, F. J. Parrella, Theologische Bibliothek Töpelmann 73, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1995, 43-64.
- Ricœur, Paul**, „Préface“, *Paul Tillich et le Symbole Religieux*, Jocelyn Dunphy, Paris 1977, 11-14.
- Ringleben, Joachim**, *Gott denken. Studien zur Theologie Paul Tillichs*, Tillich-Studien 8, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2003.
- Ritschl, Dietrich**, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984.
- Roberts, David E.**, „Tillich’s Doctrine of Man“, *The Theology of Paul Tillich*, C. W. Kegley u.a. (Hg.), New York 1964, 108-130.
- Rösler, Tabea**, „Gibt es eine theologische Anthropologie Paul Tillichs? Auf dem Weg zur Begründung eines neuen Forschungsbereichs“, *Tillich Preview 2009*, K. Grau u.a. im Auftrag der Deutschen Paul Tillich-Gesellschaft (Hg.), Tillich Preview 2, Berlin u.a. 2009, 43-52.
- Dies.**, *La Critique du Romantisme Politique selon Paul Tillich dans: ‚Le Jeune Hegel et le Destin de l’Allemagne (1932)‘*, Mémoire de Maîtrise 2001, Archiv der Bibliothek der Faculté de Théologie Protestante de Montpellier, Montpellier 2001.
- Dies.**, „Jesu Dreifachgebot der Liebe“, Predigtimpuls zum 18. Sonntag nach Trinitatis (Mk. 12,18-34), *DtPfrBl* 9. 2009. 109, 483.
- Dies.**, „L’éthique sociale comme éthique de la liberté. Tillich et le jeune Hegel“, *Éthique sociale et socialisme religieux. Actes du XV^e Colloque International Paul Tillich Toulouse 2003*, M. Boss u.a. (Hg.), Tillich-Studien 14, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2005, 31-47.
- Dies.**, „‘You Never See With The Eyes Only’. Reconfiguring Paul Tillich’s Concept of Personhood“, *Bulletin of the North American Paul Tillich Society XXXII*. 2. Spring 2006, 27-33.
- Dies.**, „A Theological Festival of Positions and Perspectives. The Cambridge Companion to Paul Tillich“, *SJT* (Rezension zu dem von R. R. Manning hg. Aufsatzband, erscheint März 2012).
- Dies.**, *Mitarbeiterseelsorge im begleitenden Umgang mit Sterben und Tod in der stationären Altenpflege der Diakonie*, Wissenschaftliche Hausarbeit im Rahmen der Zweiten Theologischen Prüfung der Ev.-luth. Kirche in Oldenburg, Juli 2010, Archiv des Oberkirchenrates der Ev.-luth. Kirche in Oldenburg. Erscheint Winter 2011 im DWI-Jahrbuch des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg.
- Dies.**, „Anthropological Perspectives in Paul Tillich’s Systematic Theology. A Constructive Framework in Dialogue with Feminist Process Theologies“, *Bulletin XXXI*. 3. Summer 2005, 33-41.
- Dies.**, „Reconstructing Paul Tillich’s Anthropology. Multidimensional Life in Dialogue with Feminist Process Theology“, *Dialog. How Lutherans Read the Bible. A Journal of Theology* 45. 1. Spring 2006, T. Peters (Hg.), 63-73.
- Rössler, Andreas**, „Paul Tillichs Programm einer evangelischen Katholizität“, *ÖR* 35. 1986, 415-427.
- Ders.**, „Die ‚Religiösen Reden‘“, *Paul Tillich. Sein Werk*, R. Albrecht u.a. (Hg.), Düsseldorf 1986, 197-212.
- Rolinck, Eberhard**, *Geschichte und Reich Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich*, Münchener Universitätschriften 13, H. Fries (Hg.), München u.a. 1976.
- Ders.**, „Die Frankfurter Jahre (1929-1933)“, *Paul Tillich – Sein Werk*, R. Albrecht u.a. (Hg.), Düsseldorf 1986, 74-87.
- Russell, Robert J.**, „The Relevance of Tillich for the ‚Theology and Science’ Dialogue“, *Religion in the New Millennium. Theology in the Spirit of Paul Tillich*, R. F. Bulman u.a. (Hg.), Mercer 2001, 261-311.
- Sauter, Gerhard**, „Systematische Theologie im Übergang“, *VF* 50. 1/2. 2005, 88-112.
- Scharf, Uwe C.**, „The Concept of the Breakthrough of Revelation in Tillich’s *Dogmatik* of 1925“, *Paul Tillich’s Theological Legacy. Spirit and Community*, International Paul Tillich Conference, New Harmony, 17-20 June 1993, F. J. Parrella, Theologische Bibliothek Töpelmann 73, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1995, 65-81.
- Scharlemann, Robert P.**, „Anwesenheit Gottes als Gegebensein des Nichtgegebenen“, *Religion and Reflection. Essays on Paul Tillich’s Theology*, E. Sturm (Hg.), Tillich-Studien 16, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004, 195-202.
- Ders.**, „Der Begriff der Systematik bei Tillich“, *NZSTh* 8. 1966, 242-254.
- Ders.**, *The Being of God. Theology and the Experience of Truth*, New York 1981.

- Ders.**, „The Mystical Correlate of Symbolic Appearance in Tillich’s Systematic Theology“, *Religion and Reflection. Essays on Paul Tillich’s Theology*, E. Sturm (Hg.), Tillich-Studien 16, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004, 215-223.
- Ders.**, „Wie ist Gott göttlich und die Natur natürlich? Ansätze zu einer Naturtheologie im Sein und Nichtsein Gottes“, *Religion and Reflection. Essays on Paul Tillich’s Theology*, E. Sturm (Hg.), Tillich-Studien 16, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004, 183-194.
- Ders.**, *The Reason of Following. Christology and the Ecstatic I*, Religion and Postmodernism, M. C. Taylor (Hg.), Chicago u.a. 1984.
- Ders.**, *Reflection and Doubt in the Thought of Paul Tillich*, New Haven u.a. 1969.
- Ders.**, „Tillich and the Religious Interpretation of Art“, *Religion and Reflection. Essays on Paul Tillich’s Theology*, E. Sturm (Hg.), Tillich-Studien 16, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004, 69-86.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst**, *Universitätschriften, Herakleitos, Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, D. Schmid (Hg.), Kritische Gesamtausgabe. 1. 6, H. Fischer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1998.
- Schlette, Heinz Robert**, „Leib und Seele in der Philosophie“, *Was weiß man von der Seele? Erforschung und Erfahrung*, H. J. Schultz (Hg.), Stuttgart u.a. 1968², 157-166.
- Schmidt, Siegfried S.**, „Gedächtnisforschungen. Positionen, Probleme, Perspektiven“, *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, S. J. Schmidt (Hg.), Frankfurt/Main 1991, 9-55.
- Schmitz, Bertram**, „Das Personalpronomen Gottes“, *Being Versus Word in Paul Tillich’s Theology? Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie?*, Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held in Frankfurt/ Main 1998, Beiträge des VII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/ Main 1998, Theologische Bibliothek Töpelmann 101, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1999, 249-256.
- Schnädelbach, Herbert**, „Einleitung“, *Rationalität. Philosophische Beiträge*, H. Schnädelbach (Hg.), Frankfurt/Main 1984, 8-14.
- Schnübbe, Otto**, *Paul Tillich und seine Bedeutung für den Protestantismus heute. Das Prinzip der Rechtfertigung im theologischen, philosophischen und politischen Denken*, Hannover 1985.
- Schoberth, Wolfgang**, „Wozu theologische Anthropologie?“, *VF 51. 2.* 2006, 38-55.
- Ders.**, *Einführung in die theologische Anthropologie*, Darmstadt 2006.
- Schrag, Calvin O.**, *Experience and Being. Prolegomena to a Future Ontology*, Evanston 1969.
- Ders.**, *The Resources of Rationality. A Response to the Postmodern Challenge*, Studies in Continental Thought, J. Sallis (Hg.), Bloomington u.a. 1992.
- Ders.**, *The Self after Postmodernity*, New Haven u.a. 1997.
- Schroer, Silvia, Staubi, Thomas**, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998.
- Schüle, Andreas**, „Kultur, Lebenswelt und christlicher Glaube. Perspektiven kulturtheologischer Forschung“, *VF 49. 2.* 2004, 3-31.
- Schüßler, Werner**, „Nachwort. Die Bedeutung der Kunst, der Kunstgeschichte und der Kunstphilosophie für die Genese des religionsphilosophischen und kulturtheologischen Denkens Paul Tillichs“, *Kunst und Gesellschaft. Drei Vorlesungen (1952)*, Paul Tillich, Übersetzung W. Schüßler, Tillich-Studien. Beihefte 1, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 2004, 49-87.
- Ders.**, „Was uns unbedingt angeht“. *Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs*, Tillich-Studien 1, W. Schüßler u.a. (Hg.), Münster 1999.
- Ders.**, *Paul Tillich, Denker*. BsR 540, München 1997.
- Schüßler, Werner, Sturm, Erdmann**, *Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung*, Darmstadt 2007.
- Schüssler Fiorenza, Francis**, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1984.
- Schweidler, Walter**, „Hinter dem Horizont. Überlegungen im Anschluss an Merleau-Ponty“, *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, West-östliche Denkwege 7, W. Schweidler (Hg.), Sankt Augustin 2004, 205-226.
- Schweiker, William**, „Theology of culture and its future“, *Paul Tillich*, Cambridge Companion, R. R. Manning (Hg.), Cambridge 2009, 138-151.
- Schwöbel, Christoph**, „Noch einmal: Christus und die Kultur. Bemerkungen über die christologischen Grundlagen einer Theologie der Kultur“, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, 297-322.
- Ders.**, „Der Geist Gottes und die Spiritualität des Menschen“, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, 322-359.
- Ders.**, *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002.
- Ders.**, „Die Kirche als kultureller Raum. Eschatologie und Ekklesiologie“, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, 361-388.
- Ders.**, „Gnadenlose Postmoderne? Ein theologischer Essay“, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, 421-451.

- Ders.**, „Symbolische Rede von Gott. Tillichs Beitrag zur Gottesrede“, *Das Symbol als Sprache der Religion*, C. Danz u.a. (Hg.), Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung 2, C. Danz u.a. (Hg.), Wien u.a. 2007, 9-29.
- Ders.**, „Tendenzen der Tillich-Forschung (1967-1983)“, *ThR* 51. 1986, 166-223.
- Ders.**, „Trinität IV. Systematisch-theologisch (mit Berücksichtigung der Kirchengeschichte seit 1577)“, *TRE XXXIV*, Berlin u.a. 2004, 110-121.
- Ders.**, „Verantwortung der Wissenschaft – Verantwortung in der Wissenschaft. Überlegungen aus evangelisch-theologischer Perspektive“, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, 389-420.
- Seigfried, Adam**, *Das Neue Sein. Der Zentralbegriff der ‚ontologischen‘ Theologie Paul Tillichs in katholischer Sicht*, Beiträge zur ökumenischen Theologie 10, H. Fries (Hg.), München 1974.
- Shults, F. LeRon, Sandage, Steven J.**, *The Faces of Forgiveness. Searching for Wholeness and Salvation*, Michigan 2003.
- Spaemann, Robert**, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996.
- Ders.**, „Seelen“, *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, F. Hermanni u.a. (Hg.), München 2006, 71-83.
- Sparr, Walter**, „Mensch VI. Kirchengeschichtlich“, *RGG* 5, Tübingen 2002⁴, 1061-1066.
- Spiegel, Yorick**, „Das Gewebe. Oder: ‚Liebe, Macht, Gerechtigkeit‘ – Welchen Ort hat die Natur?“, *Natural Theology versus Theology of Nature? Tillich’s Thinking as Impetus for a Discourse among Theology, Philosophy and Natural Sciences/Natürliche Theologie versus Theologie der Natur? Tillichs Denken als Anstoß zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft*, G. Hummel (Hg.), Theologische Bibliothek Töpelmann 60, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1994, 76-87.
- Steffensky, Fulbert**, „Der Glaube und die Schönheit. Gebete und Gedichte stärken unsere Seele“, *Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz*, B. Hofmann u.a. (Hg.), Stuttgart u.a. 2001, 117-130.
- Ders.**, *Das Haus, das die Träume verwaltet*, Würzburg 1998².
- Stenger, Mary Ann**, „Faith (and religion)“, *Paul Tillich, Cambridge Companion*, R. R. Manning (Hg.), Cambridge 2009, 91-104.
- Dies.**, „Introduction“, *The New Being*, Paul Tillich, Lincoln u.a. 2005, v-xii.
- Stenmark, Mikael**, *How to Relate Science and Religion. A Multidimensional Model*, Michigan 2004.
- Ders.**, *Die Theorie der christlichen Gewißheit. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 2005.
- Sturm, Erdmann**, „Sein oder Werden. Paul Tillich und die Prozeßphilosophie“, *Natural Theology versus Theology of Nature? Tillich’s Thinking as Impetus for a Discourse among Theology, Philosophy and Natural Sciences/Natürliche Theologie versus Theologie der Natur? Tillichs Denken als Anstoß zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft*, G. Hummel (Hg.), Theologische Bibliothek Töpelmann 60, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1994, 184-211.
- Ders.**, „Sein oder Wort? Zu Oswald Bayers Tillich-Interpretation“, *Being Versus Word in Paul Tillich’s Theology? Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie?*, Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held in Frankfurt/Main 1998, Beiträge des VII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1998, Theologische Bibliothek Töpelmann 101, O. Bayer u.a. (Hg.), Berlin u.a. 1999, 24-48.
- Ders.**, „‘First, read my sermons!’ Tillich as preacher“, *Paul Tillich, Cambridge Companion*, R. R. Manning (Hg.), Cambridge 2009, 105-120.
- Sturma, Dieter**, „Zur Einführung. Philosophie und Neurowissenschaften“, *Philosophie und Neurowissenschaften*, D. Sturma (Hg.), Frankfurt/Main 2006, 7-19.
- Suchocki, Marjorie Hewitt**, „Sünde. Rebellion gegen die Schöpfung“, *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema*, S. Brandt u.a. (Hg.), Neukirchen-Vluyn 1997, 35-55.
- Sudbrack, Josef**, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus, R. Hummel u.a. (Hg.), Mainz u.a. 1988.
- Tanner, Kathryn**, „Creation, Environmental Crisis, and Ecological Justice“, *Reconstructing Christian Theology*, R. S. Chopp u.a. (Hg.), Minneapolis 1994, 99-123.
- Tanner, Klaus**, „Einleitung. Liebessemantiken“, *„Liebe“ im Wandel der Zeiten. Kulturwissenschaftliche Perspektiven*, K. Tanner (Hg.), Leipzig 2005, 9-20.
- Ders.**, „Ethik und Religion“, *Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Gegenwart*, R. Anselm u.a. (Hg.), Frankfurt/Main 1999, 225-241.
- Ders.**, „Menschenwürde im Dauertest“, *ZEE* 45. 2001, 3-7.
- Taylor, John V.**, *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, Philadelphia 1973.
- Taylor, Mark Lewis**, *Remembering Esperanza. A Cultural-Political Theology for North American Praxis*, Minneapolis 2005².

- Ders.**, „Tillich’s ethics. Between politics and ontology“, *Paul Tillich*, Cambridge Companion, R. R. Manning (Hg.), Cambridge 2009, 189-207.
- Ders.**, *The Executed God. The Way of the Cross in Lockdown America*, Minneapolis 2001.
- Ders.**, „Introduction. The Theological Development and Contribution of Paul Tillich (1886-1965)“, *Paul Tillich. Theologian of the Boundaries*, M. L. Taylor (Hg.), London u.a. 1987, 11-34.
- Ders.**, *Religion, Politics, and the Christian Right. Post-9/11 Powers and American Empire*, Minneapolis 2005.
- Ders. (Hg.)**, *Paul Tillich. Theologian of the Boundaries*, London u.a. 1987.
- Theissen, Gerd**, *Lichtspuren. Predigten und Bibelarbeiten von Gerd Theissen*, Gütersloh 1994.
- Thiele, Johannes**, *Die Erotik Gottes. Menschen werden wir nur als Liebende*, Stuttgart 1988.
- Thomas, George F.**, „The Method and Structure of Tillich’s Theology“, *The Theology of Paul Tillich*, C. W. Kegley u.a. (Hg.), New York 1964, 86-105.
- Thomas, John Heywood**, *Paul Tillich*, Outstanding Christian Thinkers, London u.a. 2000.
- Tillich, Hannah**, *From Time to Time*, New York 1973.
- Track, Joachim**, *Der theologische Ansatz Paul Tillichs. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner „Systematischen Theologie“*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 31, E. Schlink (Hg.), Göttingen 1975.
- Tracy, David**, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, New York 1975.
- Ulrich, Gerhard**, *Welt der Malerei. Einführung in ihr Wesen, ihre Grundlagen und Gesetze*, Das Wissen der Zeit, Gütersloh 1964.
- Vetter, Martin**, *Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente*, Marburger Theologische Studien 52, W. Härle u.a. (Hg.), Marburg 1999.
- Wald, Berthold**, *Substantialität und Person. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*, Paderborn 2005.
- Waldenfels, Bernhard**, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/Main 1994².
- Ders.**, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/Main 2004.
- Ders.**, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, R. Giuliani (Hg.), Frankfurt/Main 2000.
- Ders.**, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt/Main 1999.
- Wallace, Mark I.**, *Fragments of the Spirit. Nature, Violence, and the Renewal of Creation*, Harrisburg 2002.
- Wasmuth, Werner**, „Wo aber bleibt die Seele?“, *Wo aber bleibt die Seele? Interdisziplinäre Annäherungen*, W. Wasmuth (Hg.), Symposium 7, Münster 2004, 5-20.
- Weber, Dieter**, „Der Leib als Ort der Selbst-Werdung. Eine implizite Theologie des Leibes“, *An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel*, FS zum 70. Geburtstag, I. Nord u.a. (Hg.), Theologie 13, Münster 2005, 469-497.
- Welker, Michael**, *Was geht vor beim Abendmahl?*, Gütersloh 2004².
- Ders.**, „The Addressee of Divine Sustenance, Rescue, and Elevation. Toward a Nonreductive Understanding of Human Personhood“, *From Cells to Souls – and Beyond. Changing Portraits of Human Nature*, M. Jeeves (Hg.), Michigan 2004, 223-232.
- Ders.**, „Theological Anthropology versus Anthropological Reductionism“, *God and Human Dignity*, R. K. Soulen u.a. (Hg.), Michigan 2006, 317-330.
- Ders.**, „Die Bedeutung des evangelischen Abendmahlsverständnisses in der gegenwärtigen ökumenischen Situation“, *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, R. Weth (Hg.), Neukirchen-Vluyn 2001, 197-208.
- Ders.**, „Christentum und strukturierter Pluralismus“, *Konstruktive Toleranz – Gelebter Pluralismus. Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen*, Beiheft der Zeitschrift für Mission 1, A. Feldtkeller (Hg.), Frankfurt/Main 2001, 89-107.
- Ders.**, „Subjectivist ‘Faith’ As a Religious Trap“, *Having. Property and Possession in Religious and Social Life*, W. Schweiker u.a. (Hg.), Michigan 2004, 122-137.
- Ders.**, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1993².
- Ders.**, „‘We Live Deeper Than We Think’. The Genius of Schleiermacher’s Earliest Ethics“, *ThT* 56. 2. July 1999, 169-179.
- Ders.**, „Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre“, *Der lebendige Gott als Trinität*, Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, M. Welker u.a. (Hg.), Gütersloh 2006, 34-52.
- Ders.**, „Zu diesem Heft“, *VF* 49. 2. 2004, 1-2.
- Ders.**, „Warum entwickeln Hegel und Whitehead eine universale Theorie?“, *Whitehead und der deutsche Idealismus*, *Whitehead and German Idealism*, G. R. Lucas, Jr. u.a. (Hg.), Bern u.a. 1990, 57-66.
- Ders.**, *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh 1995.

- Ders.**, *Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD-Studie ‚Christsein gestalten‘*, Neukirchen-Vluyn 1987.
- Ders.**, „Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit“, *JBTh* 15. 2000, 247-262.
- Ders.**, „Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood?“, *The Human Person in Science and Theology*, N. H. Gregersen u.a. (Hg.), Michigan u.a. 2000, 95-114.
- Ders.**, „Prozeßtheologie“, *EKL* 3, Göttingen 1992³, 1363-1366.
- Ders.**, „Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Universalisierung von Humanität“, *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit III*, J. Speck (Hg.), Göttingen 1983, 9-45.
- Ders.**, „Theologie der Kultur“, *VF* 54. 2. 2009, 25-31.
- Ders.**, „Christian Theology. What Direction at the End of the Second Millennium?“, *The Future of Theology. Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, M. Volf u.a. (Hg.), Michigan 1996, 73-88.
- Ders.**, „Springing Cultural Traps. The Science-and-Theology Discourse on Eschatology and the Common Good“, *Theology in Dialogue. The Impact of the Arts, Humanities, and Science on Contemporary Religious Thought*, Essays in honor of John W. de Gruchy, L. Holness u.a. (Hg.), Michigan u.a. 2002, 53-67.
- Ders.**, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*, Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 1, W. Huber u.a. (Hg.), Neukirchen-Vluyn 1988².
- Ders.**, *Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik*, Neukirchen-Vluyn 1975.
- Ders.**, „Die Wirklichkeit der Auferstehung“, *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, H.-J. Eckstein u.a. (Hg.), Neukirchen-Vluyn 2002, 311-331.
- Wenz, Gunter**, *Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie*, Studium Systematische Theologie 2, Göttingen 2005.
- Ders.**, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München 1979.
- Ders.**, *Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven*, Tillich-Studien 2, W. Schübler u.a. (Hg.), Münster u.a. 2000.
- Wenzler, Ludwig**, „Einleitung. Menschsein vom Anderen her“, *Humanismus des anderen Menschen*, Emmanuel Lévinas, L. Wenzler (Hg.), Hamburg 1989, VII-XXXVI.
- Weyer-Menkhoﬀ, Martin**, „... den Umfang aller Wissenschaften darzu nehmen ...“. Friedrich Christoph Oetinger, württembergischer Gottes- und Naturforscher“, *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers (1702-1782)*, S. Holtz u.a. (Hg.), Contubernium 63, J. Baten u.a. (Hg.), Stuttgart 2005, 7-24.
- Whitehead, Alfred North**, *Abenteuer der Ideen*, Übersetzung E. Bubser, Einleitung R. Wiehl, Frankfurt/Main 2000.
- Ders.**, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Übersetzung und Nachwort H. G. Holl, Frankfurt/Main 1987.
- Ders.**, *Wie entsteht Religion?*, Übersetzung H. G. Holl, Frankfurt/Main 1990.
- Ders.**, *Wissenschaft und moderne Welt*, Übersetzung H. G. Holl, Frankfurt/Main 1988.
- Wilkens, Lorenz**, „Barth und Tillich 1923“, *Paul Tillichs Theologie der Kultur. Ein Anstoß für kirchliche Neubearbeitung*, Loccum Protokolle 15/00, H.-P. Burmeister (Hg.), Loccum 2000, 97-106.
- Wittschier, Sturm-M.**, „Die ‚Systematische Theologie‘“, *Paul Tillich. Sein Werk*, R. Albrecht u.a. (Hg.), Düsseldorf 1986, 169-196.
- Ders.**, *Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch*, Nürnberg 1975.
- Zahrnt, Heinz**, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1996³.
- Ziche, Paul**, „Orientierungssuche im logischen Raum der Wissenschaften. Paul Tillichs System der Wissenschaften um 1900“, *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs*, C. Danz (Hg.), Tillich-Studien 9, W. Schübler u.a. (Hg.), Wien 2004, 49-68.
- Zink, Jörg**, *Die Urkraft des Heiligen. Christlicher Glaube im 21. Jahrhundert*, Herder-Spektrum 5981, Freiburg u.a. 2003.

Abkürzungen erfolgen nach: Schwertner, Siegfried M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin u.a. 1992.

Stuhr, 27. September 2010

Vikarin
Tabea Rösler
Meenheit 13
28816 Stuhr

Tel.: 0421-5772652
E-Mail: tabea.roesler@web.de

Professor
Dr. Jan Gertz
Dekan
Dekanat der Theologischen Fakultät
Hauptstraße 231
69117 Heidelberg

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die Dissertation selbständig angefertigt habe, die benutzten Quellen und Hilfsmittel vollständig angegeben und im einzelnen nachgewiesen habe und die Arbeit weder einer anderen Fakultät vorgelegt noch in der vorliegenden Form für eine andere Prüfung benutzt habe.

Weiter erkläre ich, dass ich bei keiner anderen Hochschule den Antrag auf Promotion zum Dr. theol. gestellt habe.

Tabea Rösler