

# Ontologie oder transzendentaler Relationalismus? : Die Fragwürdigkeit der Ontologie Tillichs

Autor(en): **Schwanz, Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **29 (1973)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878785>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Ontologie oder transzendentaler Relationalismus?

## Die Fragwürdigkeit der Ontologie Tillichs

Eine in der (schein-)dialektischen Verklammerung ihrer beiden Pole in sich selbst als einer leeren (paradoxen) Identität kulminierende Korrelation liegt methodisch der Ontologie Paul Tillichs (1886–1965) zugrunde.

### 1.

Die *Beziehung* des Menschen zu Gott ist *personhaft*, weil der Mensch existentiell nur als Person angesprochen werden kann<sup>1</sup>. Gleichermaßen muß so auch Gott selbst als «Person» erscheinen<sup>2</sup>. Aber dieses personhafte Sich-Gegenüberstehen ist nicht begründet in einer grundsätzlichen Art des göttlichen Handelns hinsichtlich des Handelnden, des Akteurs selber<sup>3</sup>, sondern eben nur in der Form des menschlichen Seins in seiner Komplexität als des Objekts der göttlichen Aktion. Denn obgleich der Mensch von Gott als Mensch, und d. h. also: als Person angesprochen wird, ist doch die *Art und Weise* dieses Handelns nicht personale Beziehung, sondern vielmehr

---

<sup>1</sup> P. Tillich, *Systematische Theologie*, I (31956), S. 284: «Während der aktive religiöse Verkehr zwischen Gott und Mensch vom Symbol des persönlichen Gottes abhängig ist, drückt das Symbol der universalen Partizipation die passive Erfahrung der göttlichen Gegenwart als Allgegenwart aus.»

<sup>2</sup> Ebd., S. 282: Der Mensch symbolisiert «das, was ihn unbedingt angeht, in Begriffen, die seinem eigenen Sein entnommen sind. Von der Subjekt-Seite der Polaritäten nimmt er – oder genauer: empfängt er – das Material, durch das er das göttliche Leben symbolisiert. Er sieht das göttliche Leben als persönlich, dynamisch und frei an. Anders kann er es nicht ansehen, denn Gott ist das, was den Menschen unbedingt angeht, und steht darum in Analogie zu dem, was der Mensch selbst ist.»

<sup>3</sup> Vgl. im unmittelbaren Anschluß an das Zitat in Anm. 2: «Aber der religiöse Glaube, theologisch gesprochen, der Mensch in seiner Offenbarungskorrelation, ist sich immer bewußt, daß die Symbole der Subjektivität auch die objektive Seite enthalten. Gott wird Person genannt, aber er ist nicht endliche Person gegenüber endlichen Personen, sondern er partizipiert unendlich an allem, was ist» (ebd.).

quasi-substantielles Tragen<sup>4</sup>, Ermächtigen durch Gott<sup>5</sup>, ohne das menschliche Sein auf die Dauer gar nicht wirklich sein könnte<sup>6</sup>.

Person ist also nur der Träger der menschlichen Fülle, nicht aber etwa ohne weiteres auch der Akteur des göttlichen Handelns: Person umreißt das Humanum, charakterisiert aber den göttlichen Akteur nur hinsichtlich der göttlichen Aktion – und zwar wiederum nur in ihrem Geprägtwerden durch ihr Objekt, d. h. das menschliche Personsein, nicht aber in ihrer an diesem Objekt ursprünglich vollbrachten Leistung<sup>7</sup>. «Beziehung von Person zu Person»<sup>8</sup> geschieht zwischen Gott und Mensch also nur, um das Humanum nicht zu unterschreiten<sup>9</sup>. Aber es geschieht nicht «Beziehung» nach der Art von Personen<sup>10</sup>: Denn Gott ist mehr als Person – bzw. völlig an-

<sup>4</sup> Vgl. das Zitat vor Anm. 13.

<sup>5</sup> Vgl. Anm. 14.

<sup>6</sup> Insofern nur dieser «göttliche Grund» die unverfälschte Struktur der menschlichen Existenz zu garantieren vermag; vgl. dazu genauer S. 335ff.

<sup>7</sup> Vgl. Anm. 1.

<sup>8</sup> Tillich (A. 1), S. 283. Genauer heißt es – und darin dürfte Tillich den sog. dialektischen Theologen bzw. von dieser dialektischen Theologie geprägten Theologen zunächst erst einmal um einiges voraus sein –: «Das Symbol 'persönlicher Gott' ist unbedingt fundamental» sowie zugleich: «Das Symbol 'Persönlicher Gott' ist irreführend» (ebd.). – Unbedingt fundamental aber ist das Symbol «persönlicher Gott» eben nur insofern, als «eine existentielle Beziehung eine Beziehung von Person zu Person ist. Den Menschen kann nichts unbedingt angehen, was nicht personhaft ist. Weil aber Person (*persona*, *prosopon*) Individualität einschließt, entsteht die Frage, in welchem Sinne Gott ein Individuum genannt werden kann. Ist es sinnvoll, ihn 'das absolute Individuum' zu nennen? Die Antwort lautet, es ist dann sinnvoll, wenn er gleichzeitig als der 'absolut Partizipierende' bezeichnet wird. Der eine Begriff kann ohne den anderen nicht verwandt werden. Das bedeutet, daß sowohl Individualisation als auch Partizipation im Grund des göttlichen Lebens ihre Wurzeln haben und daß Gott beiden Begriffen gleich 'nahe' ist und doch beide transzendiert» (ebd.).

<sup>9</sup> «... das, was eine Person letztlich und unbedingt angeht, kann nicht weniger als eine Person sein, obgleich es mehr sein kann und mehr sein muß als eine Person» (ebd., S. 185).

<sup>10</sup> «Das völlig Konkrete, die individuelle Person, ist das Objekt des leidenschaftlichsten Anliegens, des Anliegens der Liebe. Andererseits muß das, was unbedingt angeht, alles, was uns vorläufig und konkret angeht, transzendieren. Es muß den ganzen Bereich des Endlich transzendieren, um die Antwort auf die Frage zu sein, die in der Endlichkeit liegt. Aber indem das religiöse Anliegen das Endliche transzendiert, verliert es die Konkretheit einer Beziehung zwischen endlichen Wesen» (ebd., S. 247).

ders<sup>11</sup>. Und der Mensch wird andererseits überhaupt erst vollgültig Person, wenn Gott ihn schon jeweils trägt<sup>12</sup>.

Während nach der gängigen Vorstellung also das Personsein Voraussetzung für die Beziehung zu Gott ist, ist bei Tillich und – was wir allerdings noch deutlicher herausstellen müssen – ähnlich auch für uns das Personsein also umgekehrt immer und vor allem schon Ergebnis des Getragenwerdens durch die Macht des Seins. Hier sind also die Akzente sehr verschieden.

## 2.

Andererseits kann nun aber auch nicht vorhanden sein die Vorstellung des Seins-Selbst (als des göttlichen Seins) als einer Substanz neben anderen Substanzen. Doch ist die Art und Weise der *Beziehung* von Sein und Sein-Selbst letztlich *substantiell*. Tillich sagt wörtlich:

«Indessen darf dieses 'Zugrunde-Liegen' nicht den Charakter einer Substanz haben, die ihren eigenen Akzidentien zugrunde liegt und vollständig durch sie ausgedrückt wird. Es ist ein Zugrunde-Liegen, bei dem Substanz und Akzidentien ihre Freiheit voneinander behalten. Und das bedeutet: Substanz wird nicht als Kategorie, sondern als Symbol gebraucht.»<sup>13</sup>

Nicht in Frage gestellt wird also eine bestimmte Weise des «Zugrunde-Liegens». Substanz ist dann zwar nicht mehr die «Kategorie» des «Zugrunde-Liegens» im eigentlichen Sinn genommen; aber zugleich kann umgekehrt die keineswegs einfach menschlich-personale Art der Beziehung, auch wenn sie auf den Begriff der Substanz verzichten muß hinsichtlich der Fassung Gottes als des in Beziehung Tretenden, doch nicht anders als nach *Art und Weise* der Beziehung von Substanzen gedacht werden. Also: Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist zu denken nicht als die von Substanzen, aber nach der für diese charakteristischen Weise.

Allerdings kann auch personales Denken grundsätzlich nicht auf Ausdeutung in ontologischen Kategorien verzichten<sup>14</sup>, denn auch

---

<sup>11</sup> «Auf Gott angewandt, sind Partizipation und Gemeinschaft ebenso symbolisch wie Individualisation und Person» (ebd., S. 284).

<sup>12</sup> Vgl. Anm. 6.

<sup>13</sup> Tillich (A. 1), S. 276.

<sup>14</sup> Ebd., S. 283: «'Persönlicher Gott' bedeutet nicht, daß Gott eine Person ist. Es bedeutet, daß Gott der Grund alles Personhaften ist und in sich die ontologische Macht des Personhaften trägt.»

Relation ist eine bestimmte Form von Sein<sup>15</sup>. Doch was kann so «Person» in unserem Zusammenhang überhaupt noch bedeuten? Jedenfalls soviel: Insofern wir Gott als «Person» bezeichnen und die Beziehung zu ihm immer zugleich auch in personalen Kategorien umschreiben, kommt es unbedingt zu einer tatsächlichen Brechung der Ontologie.

Und nur diese «gebrochene» Ontologie vermag die Gottheit Gottes wirklich festzuhalten. Denn im personalen Denken erscheinen Kategorien, die viel weniger als die ontologischen Kategorien der Verwechslung von Gott und Mensch bzw. Welt ausgesetzt sind. Wenn dann auch die personalen Kategorien letztlich durchaus wieder ontologisch ausgedeutet werden müssen, so steht umgekehrt wieder hinter dieser ontologischen Ausdeutung schließlich doch noch etwas radikal Andersartiges – während man bei Tillich ständig den Verdacht haben muß, daß er wohl der Ontologie neue Dimensionen erschließt, aber nie von ihr loskommt: und so allzu naiv und ungebrochen in der einen, alles umfassenden Ontologie, unter Vermeidung jeglichen Anflugs echter Metaphysik im eigentlichen Sinn des Wortes<sup>16</sup>, Gott und Welt letztlich unmittelbar und untrennbar zusammenbringt.

### 3.

Hinsichtlich seines Festhaltens an einer letzten paradoxen Identität von Sein und Sein-Selbst<sup>17</sup> kann für Tillich *Erlösung* so also schließlich immer nur Selbsterlösung sein: Jesus bleibt das bloße Paradigma<sup>18</sup>, dem nachzueifern ist. Denn in gleicher Weise wie bei

<sup>15</sup> Vgl. A. I. Ujomov, *Dinge, Eigenschaften und Relationen* (1965), S. 45: «Die Relationen sind nicht weniger objektiv als die Dinge und Eigenschaften»; S. 51: «Die Kategorien 'Ding', 'Eigenschaft' und 'Relation' schließen einander aus und sind gleichzeitig, wie weiter unten gezeigt werden wird, miteinander vereinbar. Es ist dies ein besonderer Typ einer Beziehung zwischen Begriffen, der in der Wissenschaft recht häufig vorkommt.» Zur weiteren Beschäftigung mit den Erkenntnissen Ujomovs vgl. unseren Aufsatz: *Relation und Substanz, Relation als Struktur. Eine Auseinandersetzung mit zentraler Tillichscher Terminologie: Studia Theologica* 26 (1972), 111–140, S. 125, 132, 134 ff.

<sup>16</sup> Vgl. P. Schwanz, *Rez. von F.-P. Hager (Hrsg.), Metaphysik und Theologie des Aristoteles* (1969): *Theol. Lit.-zeit.* 97 (1972), 304–308, Sp. 304.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., Sp. 307.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. zur Position von H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (1964<sup>4</sup>), S. 29, der in diesem Zusammenhang richtig

ihm können die Kräfte des Grundes des Seins nun bei jedem wirksam werden. Und also nicht durch die konkrete Vermittlung Jesu Christi selbst, sondern indem sich der Mensch unmittelbar aus einer letzten Qualität seiner selbst heraus den Weg zum Grund des Seins bahnt.

Doch gerade dieser Weg kann niemals zu einem wirklichen Grund des Seins führen. Der Mensch gelangt nie aus sich selbst heraus zu Gott, sondern nur Gott selbst, der allerdings den Charakter des Individuums, dem er einwohnt, annimmt, kann zu Gott gelangen: Denn nur Gleiches wird von Gleichem erreicht bzw. «erkannt»<sup>19</sup>.

Tillich greift also zu kurz, wenn er meint, das Menschliche selbst vergöttlichen zu können. Denn diese Höhe des Seins, der üblicherweise sog. Vergottung des menschlichen Seins, mit Weischedel: der Seinsüberhöhung<sup>20</sup>, ist einerseits aus dem Sein selbst heraus niemals zu erlangen, andererseits aber auch gar nicht zu erstreben, weil sie gegenüber der wirklichen Göttlichkeit nur eine Tiefe wäre.

Nichtsdestoweniger müssen wir der Ehrlichkeit halber aber doch noch hinzufügen: In einem gewissen Absehen von der *konkreten Manifestation*<sup>21</sup> des Logos allen Seins in Jesus Christus sieht Tillich fast ausschließlich auf die Möglichkeit hin, daß der *allgemeine* Logos als solcher<sup>22</sup>, d. h. als gewissermaßen bloß frei schwebende «Göttlichkeit», unmittelbar manifest, jeweils in besonderer Weise konkret

---

vom «Chiffre»-Charakter der «existentialen Interpretation» (S. 26; vgl. S. 26ff.) spricht.

<sup>19</sup> Vgl. P. Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien* (1970), S. 35 und S. 185 Anm. 310.

<sup>20</sup> W. Weischedel spricht von einer «metaphysischen Überhöhung des Seinsbegriffes»: Paul Tillichs philosophische Theologie. Ein ehrerbietiger Widerspruch: Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul Tillich (1961), S. 35.

<sup>21</sup> In der Regel spricht Tillich allerdings vom «partikularen logos»: *Systematische Theologie*, 3 (1966), S. 292; 1, S. 34; vgl. aber auch ebd., S. 24.

<sup>22</sup> Als die «allgemeine Vernunft» (ebd., S. 32) in der Regel doch der «universale logos»: ebd.; vgl. weiter ebd., S. 35. 37. 207; 2 (1958), S. 122f.; 3, S. 114. Kennzeichnend für die regelrechte Ineinssetzung von partikularem und universalem Logos ist das «Begriffs-Mysterium», 1, S. 24; vgl. auch den bezeichnenden Satz S. 34: Der Theologe «ist Theologe in dem Maße, in dem seine *Intuition* des universalen göttlichen logos durch eine partikuläre Erscheinung des logos geformt ist». Tillich veruneigentlicht damit gleich zu Beginn seiner Systematischen Theologie das Problem echter, eigentlicher Vermittlung nicht unwesentlich.

werden kann bzw. regelrecht muß zu allen Zeiten und an allen Orten. Für dieses Konkretwerden ist Jesus Christus dann nur das eigentliche Kriterium, wobei sich jedoch die Frage stellt, inwieweit Tillich das Kriterium falsch bzw. zu eng faßt, indem er den Sachverhalt nicht am Kriterium mißt, sondern umgekehrt das Kriterium dem Sachverhalt als vorgegebenem anpaßt: eine Gefahr, deren letzten Sublimierungen allerdings überhaupt nicht zu entrinnen sein dürfte. Ist Tillich hier die Darstellung einer den eigentlichen Intentionen des christlichen Glaubens gemäßen «Haltung» nicht gelungen (wobei wir uns über die Problematik dieser Formulierung durchaus im klaren sind), so ist sie doch selbst in zeitlicher und räumlicher Entfernung vom Christentum gerade im Anschluß an Tillich prinzipiell<sup>23</sup> nicht auszuschließen, obwohl die Gefahr der Verfälschung in der – eine echte, eigentliche Vermittlung durch und dann in Christus<sup>24</sup> als die Herstellung einer echten Relation veruneigentlichenden und so

---

<sup>23</sup> Genauso bleibt Tillich auch hinsichtlich der Notwendigkeit der Konkretisierung dieses Prinzips einer konkreten Vermittlung als eines sich ständig neu konkretisierenden prozeßhaften Vollzugs wiederum einiges schuldig. Tillich sieht im Schritt vom Prinzip zur Konkretisierung kein besonderes Problem, und es gefällt ihm so, im Beiseitelassen dieser Problematik, vor allem prinzipiell zu reden. Vgl. dazu Tillich, *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit* (1950), S. 208ff.; *Systematische Theologie*, 1, S. 264. «Die Theologie des kritischen Paradox, die sich nicht nur dialektisch, sondern real unter das Paradox stellt, wird eben damit zur Theologie des positiven Paradox... von der ewigen Erlösung, die unanschaulich und ungegeben, nur dem Glauben offenbar, durch die Geschichte und ihre Schöpfungen hindurchgeht als verborgene, in Christus mit vollkommener Symbolkraft sich darstellende Heilsgeschichte»: *Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten: Theol. Blätter* 2 (1923), Sp. 263–269, = *Gesammelte Werke*, 7, 216–225, S. 224f.

Angesichts der Problematik, die für Tillichs Symbol-Begriff hinsichtlich der von ihm nicht zu leistenden konkreten Vermittlung gegeben ist, kann diese Darstellung aber nur eine Vermittlung mit sich selbst sein. D. h. jedoch: diese Darstellung ist ein – in sich immer leerer werdendes – Paradigma (vgl. Anm. 18), in dessen (von Tillich schließlich als «heilig» verstandener; vgl. *Der Protestantismus*, S. 97) «Leere» nun allerdings auch – scheinbar – eine «Theologie des positiven Paradox» (Kritisches und positives Paradox: *Gesammelte Werke*, 7, S. 225) möglich wird, weil – eben: wieder – alles möglich werden muß, wo einer so durchzuhaltenden «Position» (ebd., S. 216; vgl. S. 219) jede Möglichkeit – als letztenendes doch: «unmögliche Möglichkeit» (ebd., S. 218) – genommen sein sollte.

<sup>24</sup> Vgl. Schwanz (A. 15), Anm. 15.

schließlich ausschließenden – unmittelbaren Manifestation dieses Prinzips<sup>25</sup> immer sehr groß sein wird, wie bei Tillich selber<sup>26</sup>.

4.

Zugleich ist jedoch das Vorhandensein eines neuen Seins jeweils nur *indirekt* an einem fragmentarisch immer wieder neu verwirklichten entsprechenden *Ethos*<sup>27</sup> ablesbar<sup>28</sup>. Dieses neue Ethos ist damit aber keineswegs selber das neue Sein; man könnte fast sagen, wenn man das zu sagen wagen dürfte angesichts der Immoralität der Welt, das neue Ethos sei nur eine Art Abfallprodukt<sup>29</sup> des neuen

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 23.

<sup>26</sup> Man vgl. nur den erschreckenden Schwund christlich-theologischer Substanz in der sog. «Gott-ist-tot-Theologie»; dazu H. Fischer, Rez. von Th. Altizer, ... daß Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus (1968): Theol. Lit.-zeit. 95 (1970), Sp. 141ff. Fischer sieht sich zu der harten, aber gerechtfertigten Feststellung genötigt: «Altizers Buch lebt hinsichtlich der überlieferten Vorstellungen von Simplifizierungen» (Sp. 143), wobei der Verfasser «auf einen radikalen und totalen Bruch mit der christlichen Überlieferung [vgl. z. B. S. 161]» hinzielt. «Ein sinnvoller Beitrag zum Verständnis des Evangeliums in unserer Zeit» kann so nicht geleistet werden (Sp. 142). – Doch empfindet sich gerade diese Theologie – und keineswegs unbegründet – in starkem Maße als Vollstrecker von Tillichs eigentlichem Anliegen: vgl. Altizer, S. 8f., sowie später die charakteristische Bezugnahme auf Hegel im Kapitel «Die Selbstvernichtung Gottes», unter anderem S. 135ff., wo Altizer von Blake zu Hegel übergeht, und das in der bezeichnenden Formulierung (S. 135): «Während Blake schwer darum rang, eine konsequent dialektische Vision der Versöhnung als eines *universalen* Prozesses zu entwickeln, führt Hegels philosophische Methode zu einem Verständnis des Grundes solcher Vision; gerade deshalb vermögen die Ideen des Philosophen die dunkle, wenn auch *tiefer* Vision des Dichters zu erhellen.» Vgl. dazu auch unseren Versuch Plotin und Tillich. Zur Kennzeichnung der Position Tillichs als der bisher letzten Ausprägung des von der ursprünglichen Gnosis sich über den Idealismus der verschiedensten Art fortführenden Gnostizismus: Kairos 14 (1972), S. 137–141, wo wir auf Hegel zielen.

<sup>27</sup> Schwanz (A. 19), S. 45: «Immer ist dieser Wandel erst die Folge und niemals der Inhalt der Eikon des Menschen, wenn auch beides so eng miteinander verbunden erscheint, daß das eine mit dem anderen verlorengehen müßte.»

<sup>28</sup> Ebd.: «Die Wirklichkeit der Taufe kann nicht vom sittlichen Wandel abhängen. Wohl aber ihre Wirksamkeit. Der göttliche Gnadenakt ist vor allem menschlichen Verhalten. Aber die Gnade bleibt nur, wenn man sie auslebt.»

<sup>29</sup> Genauer allerdings: ein Zwischenprodukt, über das sich das neue Sein jeweils konkretisiert; vgl. ausführlicher weiter unten.

Seins. Denn das neue Ethos ist nur Ausdruck des zurechtgebrachten alten Seins, das darin jedoch keineswegs, wie Tillich im Allgemeinen meint – restlose Klarheit ist hier hinsichtlich seiner Konzeption aber nicht zu gewinnen und grundsätzlich auch gar nicht erst zu erwarten – nun selber als Neues Sein<sup>30</sup> zu betrachten wäre<sup>31</sup>.

Genauer besehen wird der Versuch einer Identifizierung des neuen Ethos mit dem Neuen Sein unmöglich, insofern das Neue das neue Sein immer schon mit einschließt<sup>32</sup>, während das Ethos doch immer nur Ausdruck des zurechtgebrachten alten Seins als des anderen Pols des Neuen Seins ist, dagegen das neue Sein selbst ohne jeden direkten Ausdruck bleibt, vielmehr ständig bloß funktional und also indirekt zu erschließen, gerade darin aber stets «außerhalb» des dieses Schließen Ermöglichenden anzusiedeln ist.

Noch schärfer gefaßt ist das neue Ethos Ausdruck der *Heilung* des alten Seins von einem nur negativ zu umschreibenden, in sich selbst aber, trotz seiner Unfaßbarkeit für uns, durchaus als positiv zu postulierenden und sich als solches eben gerade in der Heilung des alten Seins dokumentierenden (neuen) Seins her. Von diesem

---

<sup>30</sup> Vgl. Anm. 31.

<sup>31</sup> Wir müssen hier einem eventuell möglichen Mißverständnis vorbeugen, dessen endgültige Richtigstellung allerdings erst mit dem weiteren Ausführen der eigenen Konzeption möglich würde. Es läßt sich nämlich einerseits durchaus sagen, daß das neue Sein *verborgen* bereits im alten Sein selbst vorhanden sei, während wir hier doch andererseits gerade umgekehrt festhalten wollen, daß das zurechtgebrachte alte Sein keineswegs schon das Neue und noch weniger das neue Sein sei. Der Ansicht, daß hinsichtlich dieses Sachverhaltes ein innerer Widerspruch oder wenigstens eine Unschärfe zutage träte, muß aber entschieden widersprochen werden. Zwar kann zunächst nur das neue, nicht aber das Neue Sein der Grund des Seins selbst sein; zugleich ist aber weder das neue noch auch das Neue Sein etwa nur das zurechtgebrachte alte Sein. Vielmehr ist das Neue Sein das zurechtgebrachte alte Sein *plus* den dieses Zurechtgebrachensein einzig und allein erst ermöglicht habenden Grund des Seins als das neue Sein in der *konkreten* gegenseitigen Bezogenheit dieser beiden Größen. Hinsichtlich des Bestimmtwerdens durch seinen Grund ist das Neue Sein vom alten also unbedingt zu unterscheiden, im Bestimmtheitsein durch diesen Grund aber gerade das Zurechtgebrachtwerden des alten Seins, also im alten selbst – zumal anders als im Rahmen des alten Seins Verwirklichung überhaupt noch nicht möglich ist –, in seinem Grund und somit überhaupt in ganz entscheidendem Maße allerdings bleibend verborgen, in diesem Grund aber verborgen im alten das neue Sein, zugleich als immer nur fragmentarische Verwirklichung sich notwendigerweise ständig wieder im alten Sein verlierend.

<sup>32</sup> Jedoch eben nur prinzipiell; vgl. Anm. 31.

ganz bestimmten, aber für das neue Sein eben nur indirekten «Ausdruck» her gewinnt das mir ohne mein Zutun prinzipiell<sup>33</sup> vorgegebene Göttliche nun als mein neues Sein den Charakter meines Individuums, indem das Göttliche in Beziehung<sup>34</sup> gesetzt wird zu einem Ethos<sup>35</sup>, das einerseits zwar erst die Konkretisierung des Göttlichen zu meinem neuen Sein bewirkt, zugleich jedoch umgekehrt nur aus der Aktualisierung dieser Konkretisierung überhaupt erst selber möglich wird und so als Ausdruck des Zurechtgebrachtwerdens des alten Seins grundsätzlich außerhalb sowohl des neuen als auch des Neuen Seins anzusiedeln ist: Das Neue Sein verwirklicht sich wohl als Korrektur des alten, ist als neues Sein aber nichts anderes als die Konkretisierung eines vorgegebenen Prinzips<sup>36</sup>, das allein durch seine Vorgegebenheit diese Korrektur erst ermöglicht.

Peter Schwanz, Leipzig

---

<sup>33</sup> Hiermit versuchen wir im folgenden den wirklichen Schritt vom Prinzip zur Konkretisierung, den wir bei Tillich nicht finden zu können meinen. Wenn es bei Tillich beispielsweise heißt, *Systematische Theologie*, 2, S. 188f.: «Das fünfte Prinzip der Lehre von der Versöhnung lautet: Im Kreuz des Christus wird die göttliche Teilnahme (richtig müßte es heißen Teilhabe: d. Verf.) an der existentiellen Entfremdung manifest. Noch einmal muß betont werden, daß es die entscheidende Entstellung der Lehre von der Versöhnung ist, wenn man statt von 'manifest werden' von 'möglich werden' spricht. Andererseits bedeutet 'manifest werden' nicht bloß 'bekannt werden'. Manifestationen sind *wirksame* Äußerungen, nicht nur Mitteilungen. Es ereignet sich etwas in einer Manifestation, etwas, das Wirkungen und Folgen hat. Das Kreuz des Christus ist eine Manifestation in diesem Sinne. Es ist Offenbarung durch Verwirklichung. Es ist nicht die einzige, aber die zentrale Verwirklichung und das Kriterium für alle anderen Manifestationen von Gottes Teilnahme (s. o.: d. Verf.) am Leiden der Welt», so ist gerade dieser letzte Satz problematisch. Denn obwohl Tillich hier die Christus-Offenbarung richtig «die zentrale Verwirklichung und das Kriterium für alle anderen Manifestationen von Gottes Teilnahme (s. o.: d. Verf.) am Leiden der Welt» sein läßt, so wird zugleich doch nirgends ersichtlich, wie es andere Manifestationen überhaupt geben kann, insofern sie nirgends wirklich durch die zentrale Manifestation *konkret weiter* vermittelt werden.

<sup>34</sup> Vgl. Anm. 31; weiter Schwanz (A. 15).

<sup>35</sup> Vgl. Anm. 28, 27.

<sup>36</sup> Womit das in Anm. 23 Abgewiesene über die in der nochmaligen Konfrontation mit dieser uns entgegengesetzten Problemstellung bei Tillich gewonnene Ankündigung einer eigenen Konzeption in Anm. 33 u. E. – wenn auch eben auf einem doch entschieden anderen Weg – so doch noch als realisiert verstanden werden kann.