

„Durch Opferung des selbstischen Willens wird die Gemeinschaft mit Gott begründet, die geistig und persönlich ist.“

Anmerkungen zur Schelling-Rezeption des jungen Paul Tillich

Christian Danz

Anlässlich der Berufung Paul Tillichs auf eine Professur für Philosophie und Soziologie einschließlich der Sozialpädagogik zum Sommersemester 1929 an der Universität Frankfurt am Main schrieb sein ehemaliger Hallenser Mentor Fritz Medicus am 19. März 1929 einen Artikel in der *Neuen Zürcher Zeitung*. Der inzwischen in Zürich lehrende Philosoph kommt in seinen wohlwollenden Zeilen, in denen er seinen Lesern Tillich als den „kommende[n] Mann“ in der Philosophie“ empfiehlt, auch auf dessen akademischen Werdegang zu sprechen.¹ Hierzu heißt es: „Aber als Student schon hat er die Philosophie kaum weniger als die Theologie gepflegt. Seine Arbeiten liegen auf kulturphilosophischem Gebiet. Die beiden Dissertationen, die philosophische (1910) und die theologische (1912), sind der Lehre Schellings gewidmet, sie bezeichnen den Anfang der Schellingrenaissance in der philosophischen Bewegung der Gegenwart; für Tillich selbst bedeuten sie die geschichtliche Anknüpfung der eigenen Leistung.“² Was auch

¹ F. Medicus, „Paul Tillich“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 19. März 1929, Nr. 527, Abendausgabe. Wieder abgedruckt unter dem Titel: „Zu Paul Tillichs Berufung nach Frankfurt“, in: P. Tillich, *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen* (= *Gesammelte Werke*, Bd. XIII), Stuttgart 1972, 562–564, hier 564. Die Werke Paul Tillichs werden im Folgenden nach folgenden Ausgaben zitiert: *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, hg. v. I. Henel u.a., bisher 20 Bde., Stuttgart, dann Berlin 1971 ff. = EW; *Gesammelte Werke*, hg. v. R. Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959–1975 = GW; *Main Works/Hauptwerke*, hg. v. C. H. Ratschow, 6 Bde., Berlin/New York 1987–1998 = MW. Zu Tillichs Verhältnis zu Medicus vgl. F. W. Graf/A. Christophersen, „Neukantianismus, Fichte- und Schellingrenaissance. Paul Tillich und sein philosophischer Lehrer Fritz Medicus“, in: *Zeitschrift für Neuere Theologieggeschichte* 11 (2004), 52–78; G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*, Berlin/New York 2007, 146–155; C. Danz, „Freiheit als Autonomie. Anmerkungen zur Fichte-Rezeption Paul Tillichs im Anschluss an Fritz Medicus“, in: M. Hackl/C. Danz (Hgg.), *Die Klassische Deutsche Philosophie und ihre Folgen*, Göttingen 2017, 217–230. Eine englische Fassung dieses Beitrags unter dem Titel *Freedom, Sin and the Absoluteness of Christianity. Reflections on the Early Tillich's Schelling-Reception* ist publiziert in: *International Journal of Philosophy and Theology* 80.1–2 (2019), 115–126.

² F. Medicus, „Zu Paul Tillichs Berufung nach Frankfurt“, in: P. Tillich, GW XIII, 562.

immer Medicus mit seiner Einschätzung, die Dissertationen des jungen Tillich markieren ‚den Anfang der Schellingrenaissance in der philosophischen Bewegung der Gegenwart‘, im Blick gehabt haben mag, unstrittig ist, dass die Philosophie Schellings für den Werdegang des jungen Theologen eine herausragende Bedeutung gespielt hat. Ihr widmete er seine 1910 an der Universität Breslau eingereichte Arbeit über *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie* sowie die Hallenser Lizentiaten-Dissertation *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* von 1912.³ Noch in seinem späteren Werk kommt er – nicht ohne seines „hochverehrten Lehrers und Führers zu Fichte und Schelling, Fritz Medicus“⁴ zu gedenken – mehrfach auf die Bedeutung des Leonberger Philosophen zu sprechen, so in seinem Gedenkvortrag anlässlich von dessen einhundertsten Todestag im Jahre 1954.⁵ Doch wie versteht der junge Tillich die Philosophie Schellings, und welche Aspekte von dessen Denken stehen im Fokus seines Interesses an dieser Philosophie?

Damit ist das Thema der nachfolgenden Überlegungen zur Auseinandersetzung Paul Tillichs mit dem Denken Schellings benannt. Der junge Theologe hatte sich seit 1909 mit dem Leonberger Philosophen beschäftigt.⁶ Wer die Anregung

³ P. Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“, in: Ders., *Frühe Werke*, Berlin/New York 1998, EW IX, 156–272; P. Tillich, „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“, in: Ders., *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart 1959, GW I, 13–108.

⁴ P. Tillich, „Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes“, in: Ders., *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 1: Philosophische Schriften, Berlin/New York 1989, MW I, 391–402, hier 395. Ähnlich schreibt Tillich in seiner Autobiographie *Auf der Grenze*: „Mein philosophischer Lehrer wurde der damalige Hallenser Privatdozent und spätere Züricher Professor Fritz Medicus. Seine Schriften über Fichte gaben den Anstoß zu der Fichterennaissance im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, die sich bald zu einer Renaissance des deutschen Idealismus überhaupt erweiterte.“ (P. Tillich, „Auf der Grenze“, in: Ders., *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, Stuttgart 1980, GW XII, 13–57, hier 31).

⁵ Vgl. P. Tillich, „Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes“, 392: „Er war mein Lehrer obgleich die Anfänge meines Studiums und das Jahr seines Todes genau 50 Jahre auseinander liegen; niemals in der Entwicklung meines eigenen Denkens habe ich die Abhängigkeit von Schelling vergessen. [...] Meine Arbeit an den Problemen der systematischen Theologie wäre undenkbar ohne ihn.“ Vgl. auch P. Tillich, „Auf der Grenze“, GW XII, 31. Zu Tillichs Schelling-Deutung vgl. G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie*, 146–391; C. Danz, „L'inconditionnalité en soi et l'existence historique de l'esprit. Remarques de la *Freiheitsschrift* par Paul Tillich“, in: A. Roux (Hg.), *Schelling en 1809. La liberté pour le bien et pour le mal*, Paris 2010, 259–275. Aus der älteren Literatur sind zu vgl. D. J. O'Hanlon, *The Influence of Schelling on the Thought of Paul Tillich*, Rom 1957; G. F. Sommer, *The Significance of the late Philosophy of Schelling for the Formation and Interpretation of the Thought of Paul Tillich*, Duke University 1960; R. Mokrosch, *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs*, Frankfurt a.M. 1976; P. Steinacker, „Die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Theologie Paul Tillichs“, in: H. Fischer (Hg.), *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*, Frankfurt a.M. 1989, 37–61.

⁶ Vgl. hierzu den Brief Paul Tillichs an Alfred Fritz von 1909, in: P. Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche*, Frankfurt a.M. 1983, EW VI, 76 f.

zu diesem Dissertationsthema gegeben hat, lässt sich aufgrund fehlender Quellen bislang nicht ermitteln.⁷ Von seinem akademischen Bildungsgang, insbesondere seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes während seines Hallenser Studienaufenthalts von 1905 bis 1907⁸ sowie seiner Examensarbeit⁹ her gesehen, legt sich Schelling nicht unmittelbar als Gegenstand seiner Graduierungsarbeiten nahe, auch wenn man einräumen muss, dass Tillich während seines Studiums durch den um 1900 einsetzenden Neoidealismus geprägt worden ist. Wer auch immer den jungen Theologen auf Schelling aufmerksam gemacht haben mag, deutlich ist jedenfalls, dass dessen Philosophie ihm die Möglichkeit bot, eine Schwierigkeit zu bearbeiten, die aus seiner bisherigen, an Fichte orientierten neoidealistisch fundierten Theologie resultiert. Es betrifft die Fassung des Freiheitsgedankens. Neben diesem freiheitstheoretischen Aspekt ist noch ein weiterer zu nennen, der die Philosophie Schellings für den jungen Theologen interessant machte. Es ist die geschichtsphilosophische Deutung der christlichen Religion, die Tillich anschlussfähig für die zeitgenössischen Kontroversen über die Absolutheit des Christentums erschien. Hierauf weist er in seinen beiden Dissertationen selbst hin, wenn er in der Einleitung zu der Arbeit von 1910 notiert:

Ein drittes Motiv, diese Arbeit in Angriff zu nehmen, folgt aus der Tatsache, daß in derselben Weise, wie auf Kants ‚Religion innerhalb der Grenzen ...‘ die großen religionsgeschichtlichen Systeme folgten, gegenwärtig aus der kantisch beeinflussten Religionsphilosophie eine idealistisch-religionsgeschichtliche zugleich von theologischer und von philosophischer Seite hervorgegangen ist (Troeltsch – Eucken). Unter diesen Umständen dürfte es angebracht sein, von neuem auf diejenige Gestalt der idealistischen Philosophie, speziell Religionsphilosophie, hinzuweisen, die den Abschluß der gesamten Entwicklung bildet und mit ihrem Voluntarismus, Realismus und Positivismus dem modernen Denken trotz der besonderen starken Anstöße, die sie gibt, im Grunde näher steht als irgend eine andere.¹⁰

⁷ Tillich selbst spricht von einem „Gelegenheitskauf“ (P. Tillich, „Auf der Grenze“, GW XII, 31), der ihn auf Schelling aufmerksam machte. Vgl. auch P. Tillich, „Autobiographische Betrachtungen“, in: GW XII, 66.

⁸ Vgl. hierzu P. Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannes-evangelium“, in: Ders., *Frühe Werke*, Berlin/New York 1998, EW IX, 4–19, sowie den Briefwechsel mit seinem Freund Friedrich Büchsel, in: P. Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche*, Frankfurt a.M. 1983, EW VI, 14–27, sowie 62–74.

⁹ Von der Examensarbeit sind zwei Versionen überliefert: P. Tillich, „Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion?“, in: Ders., *Frühe Werke*, Berlin/New York 1998, EW IX, 28–93, sowie 94–153.

¹⁰ P. Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, EW IX, 158 f. Noch deutlicher wird der angedeutete problemgeschichtliche Hintergrund in der ursprünglichen Fassung der philosophischen Dissertation von 1910, die sich im Tillich-Nachlass der Andover-Harvard Theological Library (bMS 649/101/2) befindet. Diese trägt den deutlich auf Ernst Troeltsch anspielenden Titel *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte in Schellings positiver Philosophie*. Vgl. W. Schüßler/E. Sturm, *Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung*,

Um die Schelling-Deutung des jungen Tillich angemessen verstehen zu können, ist der angedeutete werk- und problemgeschichtliche Horizont einzubeziehen. Deshalb ist zunächst in einem ersten Abschnitt die Theologie des jungen Theologen in den Blick zu nehmen, wie sie sich in seiner Hallenser Seminararbeit über *Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium* sowie in seiner theologischen Examensarbeit von 1908 niederschlägt. Im zweiten Abschnitt wird der Frage nachgegangen, wie die Rezeption Schellings Tillich zu einer Lösung der mit seinem frühen Freiheitsverständnis verbundenen Probleme verhilft. Abschließend ist Tillichs Deutung der Geschichtsphilosophie Schellings darzustellen. Sie baut auf den Freiheits- und Geistbegriff des Leonberger Denkers auf und gibt dem jungen Theologen die denkerischen Mittel an die Hand, eine eigene Antwort auf das von Troeltsch aufgeworfene Problem der Absolutheit des Christentums zu geben.

1. Freiheit und Sünde, oder: Tillichs frühe Theologie

Über Tillichs Verständnis von Theologie während und am Ende seines Studiums sind wir durch zwei aus seinem Nachlass edierte Texte informiert: eine Hallenser Seminararbeit zum Thema *Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium*, die auf den 21. Februar 1906 datiert ist, und die Examensarbeit *Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltauffassung für die christliche Religion?*, die er im Wintersemester 1908/09 dem Königlichen Konsistorium der Provinz Brandenburg einreichte und im Herbst 1908 niederschrieb.¹¹ Beide Arbeiten lassen eine hohe Vertrautheit mit dem Deutschen Idealismus und insbesondere mit der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes erkennen. Bestätigt wird das Interesse an dieser philosophischen Richtung auch durch eine umfangreiche Ausarbeitung zu Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, die im Nachlass Tillichs erhalten ist und die vermutlich bereits vor Beginn des Studiums ausgearbeitet wurde.¹² In der Abfolge

Darmstadt 2007, 5. Auch in dem 1910 niedergeschriebenen Entwurf *Gott und das Absolute bei Schelling*, der aus dem Nachlass publiziert wurde, fungiert das Problem der Absolutheit des Christentums als Leitperspektive der Rekonstruktion Schellings. Vgl. P. Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, in: *Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933)*, 1. Teil, Berlin/New York 1999, EW X, 9–54, bes. 11. Vgl. hierzu auch C. Danz, „Alle Linien gipfeln in der Religion des Paradox’. Tillichs religionsgeschichtliche Konstruktion der Religionsphilosophie“, in: C. Danz/W. Schüßler (Hgg.), *Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920)*, Wien 2008, 215–231.

¹¹ Die dem Konsistorium eingereichte Prüfungsarbeit ist bislang ebenso wenig ermittelt wie Tillichs Personalakte.

¹² Tillich-Nachlass in: Andover-Harvard Theological Library, Harvard Divinity School, Cambridge, Mass., NL Nr.: bMS 649/1. In seinen autobiographischen Reflexionen hat Tillich auf dieses Manuskript hingewiesen und es auf das Ende seiner Schulzeit datiert. Vgl. P. Tillich, „Auf der Grenze“, GW XII, 31; P. Tillich, „Autobiographische Betrachtungen“, GW XII, 65.

der beiden Texte dokumentiert sich, was freilich auch wenig verwunderlich ist, eine Verschiebung im Verständnis des Sündengedankens beziehungsweise des Freiheitsbegriffs. Worum handelt es sich?

Die Seminararbeit von 1906 thematisiert „das Verhältnis Fichtes zum Johannesevangelium“ vor dem Hintergrund des spannungsvollen Verhältnisses von Philosophie und Religion, von *pistis* und *gnosis*.¹³ Im Christentum, welches der junge Theologe als Synthese von griechischem Intellektualismus und jüdischem Voluntarismus versteht, sei dieser Gegensatz überwunden, aber eben nur im Prinzip und nicht in der Wirklichkeit. „Es ist klar, daß die Philosophie, ihrer Natur entsprechend, immer in Gefahr stand, einem einseitigen Intellektualismus zu verfallen, und das umso mehr, je freier sie der Religion gegenüberstand und je mächtiger sich die Spekulation entfaltete.“¹⁴ Grundlage dieser religionsgeschichtlichen Typologie ist eine Theorie des Geistes. Der junge Tillich unterscheidet Denken und Wollen als grundlegende Funktionen des Geistes. Beide schlagen sich in dem religiösen Bewusstsein, „der zentralsten, alles beherrschenden Äußerung des Geistes“ nieder.¹⁵

Vor diesem Hintergrund vergleicht die Seminararbeit von 1906 die Religionsphilosophie des späten Fichte mit dem Johannesevangelium im Hinblick auf „die metaphysischen Grundlagen“, die „historische Bedeutung Christi und des Christentums“ sowie „die sittlich religiösen Konsequenzen“.¹⁶ In allen drei Punkten

¹³ Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, 5. Bei wem Tillich diese Seminararbeit geschrieben hat, ist unklar. Die Herausgeber geben an, die Arbeit gehe auf ein Seminar zurück, „das *Medicus* im WS 1905/06 unter dem Thema *Philosophische Übungen (Fichte)* ankündigte“ (Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, 5, 1). Die Arbeit wurde jedoch nicht von *Medicus* durchgesehen, sondern – worauf auch die Herausgeber hinweisen (vgl. Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, 5) – von Tillichs Hallenser Mentor Wilhelm Lütgert. Zu Tillichs früher Fichte-Deutung vgl. G. Neugebauer, „Freiheit als philosophisches Prinzip – Die Fichte-Interpretation des frühen Tillich“, in: *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge des sechsten internationalen Kongresses der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Halle (Saale) vom 3.–7. Oktober 2006*, Bd. II (= Fichte-Studien, Vol. 36), hg. v. Jürgen Stolzenberg/Oliver-Pierre Rudolph, Amsterdam/New York 2012, 181–198; C. Danz, „Theologischer Neidealismus. Zur Rezeption der Geschichtsphilosophie Fichtes bei Friedrich Gogarten, Paul Tillich und Emanuel Hirsch“, in: *Wissen, Freiheit, Geschichte*, 199–215, M. Boss, *Au commencement la liberté. La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, Genf 2014, 341–363.

¹⁴ Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, EW X, 5.

¹⁵ Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, EW X, 4.

¹⁶ Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, EW X, 9. Tillich unterscheidet mit Fritz Medicus drei Phasen der werkgeschichtlichen Entwicklung von Fichtes Denken und deutet die „abschließende Periode in Fichtes Religionsphilosophie“ als „johanneische!“ (Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, EW X, 8). Vgl. F. Medicus, *J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle*, Berlin 1905.

zeige sich, so das Resultat des jungen Tillich, dass die Religionsphilosophie des Wissenschaftslehrers einem „reinen Intellektualismus“ verpflichtet bleibt und damit die Synthese von Voluntarismus und Intellektualismus, die für das Christentum konstitutiv ist und deren „vollkommensten Ausdruck“ das vierte Evangelium repräsentiert, nicht erreicht.¹⁷ Fichte deutet im Horizont seiner Philosophie das Leben teleologisch als „Sich-Selbst-Erfassen des Absoluten“.¹⁸ Das hat Konsequenzen für den Sündenbegriff. Er kann von dem Wissenschaftslehrer lediglich als Durchgangsmoment und somit nicht als eine Position verstanden werden.¹⁹ Die intellektualistische Fassung des Religionsbegriffs von Fichte führt dazu, den Sündenbegriff und damit den Freiheitsbegriff nur unangemessen explizieren zu können.²⁰

Eine ganz andere Deutung des Sündenbegriffs findet sich indes in der zwei Jahre später geschriebenen Examensarbeit. Schon die einleitenden Passagen der Arbeit lassen deren Intention erkennen. Ihrem Verfasser geht es um eine Erneuerung der Theologie aus dem spekulativen Geist der Wissenschaftslehre. „Die Notwendigkeit, über Kant hinauszugehen, die auch von den meisten Neukantianern anerkannt wird, zeigt sich schließlich als eine Notwendigkeit, in der Richtung auf Fichte hin zu gehen.“²¹ Im Anschluss an Motive des spekulativen Idealismus Fichtes arbeitet Tillich in seiner Examensarbeit ein ambitioniertes Programm einer monistischen Geistphilosophie aus, die dualistisch durchgeführt wird. Es ist der teleologische Ich-Gedanke von Medicus, der als Aufbauprinzip der Untersuchung fungiert.²² In der Selbsterfassung des individuellen Ich im Akt seines Sich-Setzens und Sich-Bestimmens als Moment des übergeordneten Absoluten besteht die wahre Autonomie und Persönlichkeit.²³ Für die Deutung des Sündengedankens kommt auch hier nur ein Zurückbleiben hinter dem Sich-

¹⁷ Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, EW X, 10.

¹⁸ Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, EW X, 11.

¹⁹ Vgl. Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, EW X, 13: „Solange diese Realität [sc. die Selbsterfassung des Ich als Moment des Absoluten und darin als Freiheit] nicht erreicht ist, steckt der Mensch im Nicht-Seienden, der Sünde. Dementsprechend hält Fichte das Böse für eine notwendige Durchgangsstufe der Selbstoffenbarung Gottes. Damit entfallen natürlich die Begriffe Schuld, als Urteil Gottes über die Sünde, und Strafe, als Verneinung des Bösen durch die Tat, hinweg.“

²⁰ Das entspricht dem Urteil von Medicus über Fichtes Deutung des Johannesevangeliums. Sie fuße auf einer verfehlten Exegese. Vgl. F. Medicus, *J. G. Fichte*, 224f. Vgl. auch Tillich, „Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium“, EW X, 9.

²¹ P. Tillich, „Welche Bedeutung hat der Gegensatz“, EW IX, 28, 98.

²² Vgl. F. Medicus, „Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik“, in: *Kant-Studien* 12 (1907), 50–74.

²³ Vgl. Tillich, „Welche Bedeutung hat der Gegensatz“, EW IX, 130: „Denn nicht das Individuum als solches ist es, was die geistige Selbstsetzung vollzieht, sondern der Geist, das universale Geistesleben als Einheit gedacht in ihm.“

Erfassen des Ich in Frage. Sünde, so die Monismusschrift, „ist der Mangel an überwundenem Nichtich, präziser und der Tatsächlichkeit entsprechender das Zurückbleiben der geistigen Persönlichkeit hinter ihrem *telos*“.²⁴ Hatte der junge Theologe ein solches Sündenverständnis in seiner zwei Jahre zuvor geschriebenen Seminararbeit über Fichte und den vierten Evangelisten noch kritisiert, so nimmt er nun dieses Sündenverständnis auf. Sünde ist das Verfehlen der Autonomie durch den Einzelnen im Akt seiner Selbstbestimmung.²⁵

Die Deutung des Freiheitsbegriffs bei dem jungen Tillich fällt, so wird man den Befund der beiden frühen Arbeiten zusammenfassen müssen, zumindest sehr schwankend aus. Mit Fichte als begrifflichem Rahmen einer modernegemäßen Theologie kann Sünde lediglich als ein Durchgangsmoment auf dem Weg des Ich zu seiner Selbsterfassung verstanden werden. Es ist genau dieses freiheitstheoretische Problem, welches vor dem Hintergrund der Rezeption Schellings eine Neubestimmung erfährt.

2. Freiheit als Macht, sich selbst zu widersprechen, oder: Tillichs Deutung der Philosophie Schellings

Tillichs Arbeiten zu Schelling lassen sich auch als eine Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten seiner an Fichte anknüpfenden Konstruktion einer modernegemäßen Theologie verstehen, wie er sie in seiner Examensarbeit ausgearbeitet hat. Das betrifft, wie dargelegt, in erster Linie den Freiheitsgedanken der Autonomieethik des Wissenschaftslehrers. Dieser lässt lediglich ein Verständnis der Sünde als Durchgangsmoment auf dem Weg zur Selbsterfassung des Ich zu. Neben der Freiheitsthematik steht noch ein weiteres Themenfeld im Fokus des Schelling-Interesses des jungen Theologen. Es betrifft die Grundlegung der Theologie vor dem Hintergrund der Debatten über die Absolutheit des Christentums. Die Philosophie Schellings bot Tillich die begrifflichen Mittel dar, auf diese Frage eine eigenständige Antwort auszuarbeiten. Sie steht in einem engen Zusammenhang mit der Neufassung des Freiheitsgedankens, mit dem im Folgenden einzusetzen ist.

Der junge Tillich deutet die philosophische Entwicklung Schellings insgesamt als eine einheitliche²⁶ und rekonstruiert sie ganz in dem Horizont der Kantischen Philosophie. Schellings „Philosophie ist die ‚zweite Tochter der kritischen Phi-

²⁴ Tillich, „Welche Bedeutung hat der Gegensatz“, EW IX, 128.

²⁵ Tillich nimmt damit die Deutung von Medicus auf, Sünde sei „ein notwendiges Stadium des sich selbst erfassenden Daseins“ (F. Medicus, *J. G. Fichte*, 226).

²⁶ Vgl. Tillich, „Mystik und Schuldbewußtsein“, GW I, 14: „Mit der Forderung der historische-dialektischen Methode treten wir der weit verbreitenden Auffassung entgegen, daß Schellings philosophische Entwicklung eine mehr oder weniger zusammenhangslose Aufeinanderfolge verschiedener Perioden sei, deren man etwa sieben unterscheiden müsse.“ Vgl. auch Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, EW X, 12.

losophie“, und sie hat ihre Mutter nie verleugnet. Die Fragestellung bleibt von Anfang bis zu Ende kritisch: Wie muß das Objekt beschaffen sein, damit es Gegenstand des Wissens sein kann?“²⁷ Eine Zäsur in der werkgeschichtlichen Entwicklung des Leonberger Denkers markiert die Freiheitsschrift von 1809.²⁸ Die mit dieser erreichte Position ist zwar das Resultat der vorangegangenen Philosophie, und insofern sei der Übergang zu ihr „dialektisch“,²⁹ aber erst Schelling II, wie Tillich formuliert, vermag die Probleme des Freiheitsbegriffs der Autonomieethik zu bearbeiten und auf der Grundlage des neu errungenen Standpunkts eine geschichtliche Philosophie vorzulegen. Den Hintergrund seiner Rekonstruktion der Philosophie Schellings bildet indes das von Medicus übernommene Verständnis des Ich als Freiheit. Die Bestimmung des Sich-Setzenden und sich darin erfassenden Ich trägt der junge Theologe in die Philosophie Schellings ein, allerdings so, dass die kantisch-fichtesche Autonomieethik erweitert wird.

Bereits in der Ausarbeitung *Gott und das Absolute bei Schelling* aus dem Jahre 1910 notiert Tillich die Differenz von Fichtes und Schellings Freiheitsbegriff vor dem Hintergrund der Kantischen Philosophie. Während der Wissenschaftslehrer an die theoretische Philosophie Kants anknüpft, orientiert sich der Leonberger an der praktischen Philosophie. „Fichte knüpft an die erste Bedeutung an. Frei sein heißt sich selbst gleich sein, nicht bedingt sein durch etwas anderes. An die zweite Bedeutung knüpft Schellings Freiheitslehre an. Freiheit heißt: sich ungleich sein können, unvernünftig sein können.“³⁰ Schelling erweitert den Freiheitsbegriff der praktischen Vernunft durch die Bestimmung des Sich-widersprechen-Könnens der Freiheit im Akt ihrer Selbstbestimmung. „[O]hne Selbstentgegensetzung keine lebendige Selbstsetzung und ohne lebendige Selbstsetzung keine vollkommene Freiheit und ohne vollkommene Freiheit keine geistige Persönlichkeit Gottes.“³¹ Diesen Gedanken Schellings nimmt Tillich auf, da er die Möglichkeit bietet, sowohl an den frühen Überlegungen zur Selbsterfassung des Ich in seinen Akten des Sich-Bestimmens festzuhalten als auch den Sündenbegriff

²⁷ Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, EW X, 12. Auch Fritz Medicus versteht die Philosophie Schellings und deren Entwicklung in einem engen Zusammenhang mit der Kants. Vgl. F. Medicus, Rez.: Schelling, F. W. J. v., Werke, Auswahl in drei Bänden [...], hg. v. Otto Weiss, in: *Kant-Studien* 13 (1908), 317–328, bes. 317: „Unter den grossen Denkern der nachkantischen Zeit ist Schelling derjenige, der Kant am nächsten geblieben ist.“ Vgl. auch Medicus, Rez.: Schelling, F. W. J. v., Werke, 319, 325.

²⁸ Vgl. Tillich, „Gott und das Absolute“, EW X, 12; Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, EW IX, 166; Tillich, „Mystik und Schuldbewusstsein“, GW I, 15.

²⁹ Tillich, „Mystik und Schuldbewußtsein“, GW I, 15.

³⁰ Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, EW X, 26. In seiner theologischen Lizentiaten-Dissertation hat Tillich diese Zweiseitigkeit der Kantischen Philosophie aufgenommen und im zweiten Abschnitt der Untersuchung ausgeführt. Vgl. Tillich, „Mystik und Schuldbewußtsein“, GW I, 24–34.

³¹ Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, EW IX, 175. Vgl. auch Tillich, „Gott und das Absolute“, EW X, 20, 27; Tillich, „Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte“, EW X, 55–62, bes. 61 f.; Tillich, „Mystik und Schuldbewußtsein“, GW I, 76–79.

als Position und damit nicht als bloßes Durchgangsmoment zu fassen. Zur Bestimmung der Freiheit reicht ein materialer Freiheitsbegriff nicht aus, er muss durch einen formellen ergänzt werden. Dementsprechend ist Sünde „Freiheit und nicht Mangel, Disharmonie, nicht Mangel an Harmonie, Getrenntheit, die doch Einheit sein will“.³²

Schellings Fassung des Freiheitsbegriffs deutet der junge Tillich als Neufassung der prinzipientheoretischen Grundlagen seines Denkens nach 1809 in Form der späten Potenzenlehre.³³ Auf ihr bauen der Geistbegriff der Spätphilosophie Schellings sowie das Verhältnis von individuellem und absolutem Geist auf,³⁴ welches die Grundlage von dessen Geschichts- und Religionsphilosophie bilden. Hinzuweisen ist an dieser Stelle noch auf die sich hieraus ergebende Neufassung des Selbstverhältnisses des Geistes. Es wird von Tillich im Anschluss an Schellings Potenzenlehre antinomisch konstruiert. Der Geist bezieht sich durch einen Widerspruch hindurch auf sich selbst.³⁵ Damit erst sind die Grundlagen von Tillichs Deutung der Religions- und Geschichtsphilosophie Schellings benannt, der wir uns nun abschließend noch zuwenden müssen.

3. Das Christentum als Geschichtsbewusstsein, oder: Tillichs Deutung der Absolutheit des Christentums

Tillichs Grundthese, Schellings Philosophie sei eine geschichtliche Geschichtsphilosophie, deren Kern die Religionsgeschichte ausmache, baut auf seiner Neu-deutung des Freiheitsbegriffs als Möglichkeit der Freiheit, sich selbst zu widersprechen, auf.³⁶ Das führt den jungen Theologen zu einer geschichtsphilosophi-

³² Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, EW X, 32.

³³ Vgl. Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, EW X, 28: „Aus der Zweiheit der Principien ist eine Dreiheit geworden: ein Fortschritt, dessen Wichtigkeit Schelling klar erkannt hat.“ Zu Tillichs Deutung von Schellings Potenzenlehre vgl. auch Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, EW X, 28–33; Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, EW IX, 160–172. Vgl. hierzu auch L. Chr. Heinemann, *Sinn – Geist – Symbol. Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs*, Berlin/Boston 2017.

³⁴ Vgl. Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, EW X, 28: „Geist ist zur Einheit mit dem idealen Princip erhobene ‚Selbstheit‘.“ Vgl. auch Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, EW IX, 173–183; Tillich, „Mystik und Schuldbewußtsein“, GW I, 79–85.

³⁵ Vgl. Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, EW IX, 167: „Der Geist verhält sich zur Identität wie aktuelle Einheit zur substantiellen, wie mittelbare (durch einen Gegensatz hindurchgegangene) Selbsterfassung zur unmittelbaren.“ Vgl. auch Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, EW X, 30. Dieser aus der Schelling-Deutung gewonnene Gedanke eines in sich widersprüchlichen Selbstbezugs des Geistes wird von Tillich in seinem gesamten Werk – aller prinzipientheoretischen Transformationen ungeachtet – beibehalten. Im dritten Band der *Systematischen Theologie* erscheint er als Zweideutigkeit des Lebens in der Dimension des Geistes. Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. III, Stuttgart 1966.

³⁶ Vgl. Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, EW IX, 197; Tillich, „Mystik und Schuldbewußtsein“, GW I, 100.

schen Neudeutung der Absolutheit des Christentums. Die Grundzüge und Aufbauelemente dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion der Religion sind im Folgenden kurz darzustellen.³⁷

Deren Grundlagen liegen in einer Konstruktion des Religionsbegriffs, in dem absolutheitstheoretische und anthropologische Aspekte verschränkt sind. Das menschliche Bewusstsein, so die entscheidende Bestimmung, sei als solches Gottsetzend.³⁸ Vermögenstheoretische Religionsbegriffe werden damit zurückgewiesen und das Selbstverhältnis des Bewusstseins als Grundlage des Religionsbegriffs behauptet. Als Einheit der Potenzen ist es gleichsam die Einheit Gottes. Religion ist mithin ein Selbstverhältnis Gottes. Jene Einheit fußt darauf, dass der Wille, die erste Potenz, als Basis und Grundlage des Wesens fungiert. Indem der Wille zwar ein besonderer, aber nichts für sich ist, steht er in Identität mit dem absoluten Geist. Durch seine Erhebung, also die Selbstbestimmung des Willens als solchen, tritt dieser in Widerspruch mit dem absoluten Geist. Vor dem Hintergrund dieser Konstellation versteht der junge Tillich die Geschichte als Widerspruch des absoluten Geistes gegen den Widerspruch des individuellen Geistes.³⁹

Die Christologie thematisiert die geschichtliche Selbsterfassung des Bewusstseins in seiner Wahrheit. Das ist nur durch die Selbstaufhebung des Besonderen möglich. Indem Christus – die zweite Potenz – sich selbst in seiner Besonderheit aufhebt, stellt er die Einheit des Bewusstseins wieder her. „Wo aber diese Entscheidung erfolgt ist, wo das Bewußtsein seine widergöttliche Substantialität geopfert hat, da ist es auch seiner Substanz nach wieder Gott setzend: Der Geist ist in ihm realisiert, der nun kommen kann, wo die Selbstheit gänzliche Basis ge-

³⁷ Vgl. hierzu auch G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie*, 161–192; C. Danz, „Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei Otto und Tillich“, in: J. Lauster/P. Schütz/R. Barth/C. Danz (Hgg.), *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, Berlin/Boston 2014, 335–345.

³⁸ Vgl. Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, EW IX, 235: „Die reine Substanz des menschlichen Bewußtseins ist das *natura sua* Gott Setzende; das menschliche Bewußtsein steht in einem realen, substantiellen Verhältnis zu Gott und dies Verhältnis ist das religiöse.“

³⁹ Vgl. Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, EW IX, 261: „Geschichtliche Philosophie ist, wo Freiheit, Wille und Tat herrschen, das heißt aber letztlich in der Religion: Gegenstand der geschichtlichen Philosophie ist eine göttliche Geschichte, deren Kern die Religionsgeschichte ist.“ In seinen Thesen über die christliche Gewissheit von 1911 hat der junge Tillich diesen Gedanken aufgenommen und zu einer, wie er es nennt, geschichtsphilosophischen Geschichtsphilosophie ausgebaut. Vgl. P. Tillich, „Die christliche Gewißheit und der historische Jesus“, in: Ders., *Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche*, EW VI, 31–50, hier 41: „Der Übergang von der Einheit in die Mannigfaltigkeit ist irrational; er wird am besten vorgestellt als Widerspruch des irrationalen Willens gegen das Wesen und stufenweise Reaktion des Wesens gegen den Widerspruch.“

worden ist, der Geist, der es in Wahrheit ist, der heilige Geist.“⁴⁰ Die Religionsgeschichte fungiert in dieser Weise als Strukturierung einer Geschichte des Selbstbewusstseins in seinem reflexiven und widersprüchlichen Bezug auf sich. Darin ist sie übergeschichtlich und von der empirischen Geschichte unterschieden. Das Christentum markiert den Zielpunkt dieser Geschichte. In ihm wird sich das Bewusstsein in seiner inneren reflexiven Struktur und Geschichtlichkeit durchsichtig. Es weiß um die Notwendigkeit des Besonderen und dessen gleichzeitige Unangemessenheit. Wahrheit gibt es in der Geschichte folglich nur als konkrete, die zugleich deren Verfehlung ist und deshalb wieder negiert werden muss. Nur als ein reflexives kommt das Bewusstsein in der Geschichte zu seiner Wahrheit.⁴¹

Das Wesen des Christentums⁴² besteht in einem um seine eigene Geschichtlichkeit wissenden Bewusstsein. Genau darin liegt die Absolutheit der christlichen Religion beschlossen. Bereits in der Skizze *Gott und das Absolute bei Schelling* von 1910 weist Tillich darauf hin, die Absolutheit des Christentums fuße nicht auf empirischen Merkmalen, sondern auf dem Wissen um die Geschichtlichkeit aller Gehalte des Selbstverhältnisses.⁴³ Die Geschichtsphilosophie, die „so alt wie das Christentum“ sei, „war die erste und zunächst wichtigste Form, in der das Christentum sich seines Absolutheitsanspruches bewußt wurde. Das Urteil: Jesus ist der Christus enthält im Keim alle Geschichtsphilosophie.“⁴⁴

Blickt man von diesem Resultat noch einmal auf den Gang der vorgetragenen Überlegungen zurück, so wird deutlich, dass die Rezeption der Philosophie Schellings dem jungen Tillich die begrifflichen Mittel an die Hand gab, die mit seinem Freiheitsverständnis, welches er sich am Ende seines Studiums erarbeitet hatte, verbundenen Probleme in den Griff zu bekommen. Auf der Grundlage seiner Erweiterung des Freiheitsbegriffs der Autonomieethik durch den Gedanken, Freiheit sei die Möglichkeit, mit sich selbst in Widerspruch zu treten, arbeitet er eine geschichtsphilosophische Begründung der Absolutheit des Christentums aus, die eine eigenständige Antwort auf das von Ernst Troeltsch aufgeworfene Problem der Absolutheit des Christentums beinhaltet. Signifikant für Til-

⁴⁰ Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, EW IX, 254. Vgl. auch Tillich, „Mystik und Schuldbewußtsein“, GW I, 107 f.

⁴¹ Vgl. Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, IX, 271: „Geschichtlich sein, heißt aber, sich opfern in seiner Natürlichkeit, um sich wiederzufinden in seiner Geistigkeit. Diese Anschauung war im Christentum gegeben, und darum ist in ihm Gott dem Menschen persönlich geworden. Im Leben und Sterben dessen, der sich als Menschensohn und Herr der Menschheit erfaßte und sich für die Menschheit opferte, schuf der Logos eine absolute Anschauung von der Außergöttlichkeit alles natürlichen Geistes, der nicht frei von sich ist, sich nicht opfern kann, und indem er diese Anschauung schuf, opferte er sich selbst in seiner natürlichen Herrschaft über das Bewußtsein und bewirkte, daß der heilige Geist kommen kann.“

⁴² Vgl. Tillich, „Die religionsgeschichtliche Konstruktion“, IX, 253.

⁴³ Vgl. Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, EW X, 53: „Und dieses Bewußtsein [sc. das geschichtsphilosophische] ist eben nichts anderes als das der Absolutheit.“

⁴⁴ Tillich, „Gott und das Absolute bei Schelling“, EW X, 53.

lichs frühe Geschichtsphilosophie ist deren Ablösung von der empirischen Geschichte.⁴⁵ Die Geschichtsphilosophie konstruiert sich selbst als Geschichtsbewusstsein, und die Etappen der Geschichte – Heidentum und Judentum – strukturieren den Weg hin zu seiner Selbsterfassung.⁴⁶

⁴⁵ Das wird nicht zuletzt an Tillichs Kritik an Schellings Gedanken einer empirischen Menschwerdung des Logos deutlich. „Ohne das äußere Faktum hätte die Offenbarung nicht geschehen können; aber der Inhalt der Offenbarung ist nicht das äußere Faktum, sondern das übergeschichtliche [sc. die Geschichte des Selbstbewusstseins].“

⁴⁶ Auch mit dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion folgt der junge Tillich seinem Hallenser Mentor Fritz Medicus, der in seinen Vorlesungen über Fichte darauf hinwies, dieser konstruiere die Geschichte als „eine Geschichte des Bewußtseins“, die den „Anspruch zurückweist, die empirische Herausbildung des Selbstbewußtseins in der Abfolge seine psychogenetischen Hauptphasen zeigen zu wollen“. (F. Medicus, *J. G. Fichte*, 220. Zur Geschichtsphilosophie von Medicus vgl. auch F. Medicus, „Kants Philosophie der Geschichte“, in: *Kant-Studien* 7 (1902), 1–22, sowie 171–229).