

kann, so daß sie z. B. zum Vor-Machen und Nach-Machen zur Verfügung steht, ist sie eine Handlung im engeren Sinne, d. h. ein Gegenstand, und soll daher ‚primärer Gegenstand‘ heißen. Das Sein dieses Gegenstandes besteht auf dieser Ebene in den faktisch vollzogenen Handlungen, der Sequenz der Singularia“ (28). Was die Lautschemata angeht, so müssen sie als hinzugefügte Teile der Gegenstandsschemata verstanden werden, „die durch Sprechhandlungen artikuliert werden können, so daß ein Gegenstandsschema sprachlich in der Äußerung eines Wortschemas erscheint“ (29). P. resümiert: Die durch Namen und Kennzeichnungen bezeichneten Gegenstände werden „durch ein Gegenstandsschema konstituiert und umgekehrt gilt auch, daß dieses Gegenstandsschema nur Sein hat, indem es artikuliert wird“ (ebd.). Auf diesem (nicht sonderlich klar explizierten) sprachphilosophischen Hintergrund versucht P. dann eine Rekonstruktion der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘, deren wichtigstes Ergebnis ist, daß „ein ‚philosophisches Selbstbewußtsein‘ und die Konzeption eines ‚transzendentalen Ego‘ im engeren Sinne... für den Aufbau der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ keine systematische Funktion“ haben, was C. vielmehr betreibe, sei eine „Destruktion der ‚Innenwelt‘ als Sitz der ‚Vorstellungen““ (151). Insofern das Vorstellen von ihm als sprachliche Leistung identifiziert wird, übernehme die Sprache bei ihm die Funktion des transzendentalen Ego. Die Rekonstruktion der vorstellenden Funktion der Sprache ermöglicht es nach P. also, den Mentalismus der Bewußtseinsphilosophie hinter sich zu lassen. Soweit die zentrale These von P.s Untersuchung, die formal nicht sonderlich befriedigend ausgefallen ist – über weite Strecken liest sie sich eher als Materialsammlung zur Interpretation von C.s ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ denn als organisch entwickelte Interpretation derselben – aber auch inhaltlich zu manchen Fragen Anlaß gibt. Nur ein Problem sei genannt: Trotz der starken Betonung der Absetzung C.s von Wundt, die sich bei P. findet, scheint es dem Rez. günstiger, den Zugang zu C.s Werk über den Marburger Neukantianismus zu versuchen, aus dem C. kommt. Nur auf diesem Hintergrund ließe sich m. E. auch entscheiden, ob C.s ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ wirklich in keiner Weise subjektivitätstheoretisch interpretiert werden kann, wie der Verf. glauben machen will.

H.-L. OLLIG S. J.

SCHÜSSLER, WERNER, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933)*. Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen. Mit einem Geleitwort von *Renate Albrecht* (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie XXII). Würzburg: Königshausen + Neumann 1986. XVII/260 S. (= I)

PAUL TILLICH. SEIN WERK. Hrsg. *Renate Albrecht, Werner Schüßler*; Mit Beiträgen von *Andreas Rössler, Eberhard Rolinck, Werner Schüßler und Sturmius-M. Wittschier*. Düsseldorf: Patmos 1986. 224 S. (= II)

TILLICH, PAUL, *Dogmatik*. Marburger Vorlesung von 1925. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen und Registern versehen von *Werner Schüßler*. Düsseldorf: Patmos 1986. 397 S. (= III)

Die Trierer Dissertation von 1983 geht dem teils noch tastenden, nicht bloß terminologisch schwankenden Denken des frühen Tillich nach. Der erste Teil gilt, der Überschrift nach, dem philosophischen Gottesgedanken; tatsächlich wird mehr abgehandelt, außer dem vielschichtigen Problem von Form und Gehalt (das unmittelbar zum Thema gehört) das von Offenbarung, Grundoffenbarung und die Thematik des Dämonischen. Der zweite Teil sucht die Quellen auf: Plotin, Schelling, R. Otto, Barth.– T.s Ausgangspunkt ist – reformatorisch – der innere Widerspruch von Religionsphilosophie (die entweder ihr Objekt oder sich auflösen müßte), zurückverweisend auf den Selbstwiderspruch von Religion („Begriff einer Sache, die durch diesen Begriff zerstört wird“). Zur Lösung des Problems bestimmt T. Philosophie als Sinnprinzipienlehre (metalogischer Methode). Dabei geht es zentral um das Verhältnis von Unbedingtem und Bedingtem: Sinngehalt und Sinnform (S. 34f. bietet Verf. als Resultat minutiöser Lektüre ein Schema der unterschiedlichsten genaueren Bedeutungen von ‚Form‘ und

‚Gehalt‘). Religion nun ist Richtung auf den unbedingten Sinn, und da diese Richtung nirgends fehlt, gibt es eigentlich keine Atheisten. Zugleich heißt dieses Gerichtetsein auch Glaube.

Als theoretische heißt die Ausrichtung Metaphysik. Sie darf nicht rational sein, sondern muß sich schöpferisch als abstrakter Mythos konstituieren, also in Aufnahme von Offenbarung. Hierbei lehnt T. eine natürliche Offenbarung (= deutscher Idealismus) ebenso ab wie eine übernatürliche (= Supranaturalismus, Durchbrechung der Natur und ihrer Gesetze). Offenbarung ist vielmehr das paradoxal-symbolische Kundwerden des Unbedingten im Bedingten; und selbstverständlich können Symbole das Unbedingte nicht adäquat ausdrücken. Wichtiges Fazit: „Dem Symbolbegriff Tillichs steht wohl am nächsten die ‚Chiffer‘ von Karl Jaspers“ (112). Inwiefern kann dann aber, über T.s verengtes Offenbarungsverständnis hinaus (99), überhaupt von einer solchen die Rede sein (es sei denn in sehr vagem, allgemeinem Wortsinn)? – Um nun Symbole als solche erfahren zu können, bedarf der Mensch der „Grundoffenbarung“. Verf. unterscheidet sie von der universalen Offenbarung als vorgängige Gottesgewißheit (in Verbindung mit der „intellektuellen Anschauung“ und dem „Identitätsprinzip“). Kritisch fragt er nach ihrem Ausgewiesensein (124), worauf Rez. gern T. mit der Rückfrage beispränge, ob nicht ein transzendentaler Rückschluß möglich und genügend wäre. – ‚Gott‘ ist freilich nur ein Symbol für das eigentlich Gemeinte: das Unbedingte. Eigentümlich T.s Furcht vor mißbräuchlicher Objektivierung (und Verf. folgt ihm offenbar hierin), als gäbe es nicht in mindestens gleichem Maß die Gefahr einer Verdünnung ins Folgenlose (oder gar nicht Folgenlose, von Fausts „Gefühl ist alles“, das natürlich keine Verbote erläßt, etwa zu Gretchens Schutz, bis zu heutigen Gestalten verwildernder Religiosität). Auf Stepuns Vorhalt, warum er, ‚Gott‘ meinent, ‚Kattun‘ sagen wolle statt umstandslos ‚Gott‘, antwortet T., solange die Menschen ‚Gott‘ nicht verstehen, bleibe er bei ‚Kattun‘, „vorausgesetzt (Hervorh. Sp.), sie verstehen, daß ich ihnen etwas von ‚Gott‘ sagen will“ (128, auch II 57). Doch worauf stützt er seine Voraussetzung? Und machte er sie zu Recht, warum dann noch den Umweg?

Damit sind wir beim Thema des Dämonischen. Die Bestimmung des Rez. (1971), es sei „die Abgrund-Dimension am Grund-Abgrund des Unbedingten“ ist in der Tat zu undifferenziert; aber ob sie wirklich einfachhin falsch war? Verf. will einen Dualismus bei T. ausschließen, indem er nicht bloß unterscheidet, sondern gar trennt zwischen a) (unbedingtem) Möglichkeits- und (bedingtem) Wirklichkeitsgrund, b) unbedingtem Grund-Abgrund und dessen Abbild im Bedingten (133). Doch weshalb geht er gar nicht auf die Möglichkeit eines Doppelgebrauchs von ‚dämonisch‘ ein als a) sündhaft, götzhaft, idollisch, b) numinos-dämonisch? Wäre hier nicht stärker der Einfluß von Schelling und Plotin zu sehen? Gewiß sind Grund und Abgrund im Unbedingten eins und treten erst im Bedingten auseinander, doch hier in diesem qua bedingter Existenz. Schöpfung als Sündenfall; was sollte sonst auch die Rede vom Dämonischen als Symbol? Die Schwermut gehört zum Stand der reinen Kreativität (III 131)! Warum umgeht Verf. sorgsam das Zitat Werke VI 64, wonach Entdämonisierung Entgöttlichung bedeute? – Dahinter sehe ich den Sachverhalt, daß der Wille zum Einen dualistisch werden muß. Natürlich ist das Monon Plotins weder stofflich noch böse (Möglichkeitsgrund!); aber notwendig geht aus ihm jene Vielfalt hervor, deren äußersten Saum die Materie bzw. das Böse darstellt. Anders bei der Annahme eines personalen Schöpfers, der frei-gebig Freiheit schafft, welche ihrerseits als *ihre* (Un-)Möglichkeit das Böse realisiert. – Plotin, Schelling . . . immer wieder geht es um das Eine Selbe, besonders augenfällig im Plotin-Zitat S. 174: „Wenn der Schauende nun dann, wenn er schaut, auf sich selbst schaut . . .“ Wäre derlei wirklich hilfreich für moderne Individuen in der „lonely crowd“? Warum orientiert sich ein christlicher Denker an solchen Konzepten, während es biblisch darum geht, Gottes Antlitz zu sehen, statt in den Spiegel zu blicken? Personal-christlich besteht im Gegenüber das Heil, nicht in einer Ganzheit durch Ipsation (wofür man heute bezeichnenderweise wieder den/die Androgyn[e] anbietet). Dankenswert die Rückfragen des Verf. an die Autoren wegen ihrer Ablehnung der Gottesbeweise; aber sie wäre in Richtung des Gesagten zu vertiefen, um zu überzeugen. (Daß Gott kein Ding unter Dingen sei – 207 –, muß man nicht bei Otto, Schelling und dem Neuplatonismus lernen.)

Was aber Gottes Jenseits zu Wissen und Erkennen betrifft, also den Ruf nach apophatischer, negativer Theologie, der alles Einheitsdenken als unablässiger Schatten begleitet, möchte Rez. einmal die Frage zur Erwägung stellen, wieweit dies Bedürfnis in einem dialogischen Denken entfele, das sich (in schönem Doppelsinn des Wortes) als Dank-Wissen verstünde statt als (Bacon → Hegel) „Macht“ über das Gewußte. Wäre das nicht eine zentrale Frage auch und gerade an Tillich, der sich entschieden an monistischen Entwürfen orientiert, als sei die Mitte der christlichen Botschaft nicht die Dreieinigkeit? (Die Dogmatik bricht mit der Christologie ab; die „endgültige Stellung zur Trinität“ könne erst nach „Betrachtung der Geistlehre gegeben werden“ – III 356. Doch scheint die „immanente Trinität“ keine Rolle zu spielen. Und Dreigliederungen eines Einerseits-andrerseits-ergo aufgrund der Zweieinheits-Struktur unseres „intellectus dividens et componens“ sollte man nicht als Einlösung des Gebots grundsätzlicher „Trinitarisierung“ der Theologie ausgeben – II 181 ›Wittschier‹.) – Die Werke Schellings hat T. (und damit gehen wir zum zweiten der drei Titel über) „verschiedene Male begeistert“ durchgelesen (II 10). Er hat zwei Dissertationen über ihn verfaßt, beide fast ohne Echo in der Fachwelt – und dies nicht bloß wegen seiner souveränen Mißachtung der Sekundärliteratur. Genügt dazu die Bemerkung, daß T. „wohl eher zum systematischen Denken denn zu philosophie- und theologiegeschichtlichem Arbeiten“ neige (12 – Schüßler)? Ein Systematiker, der sein Gegenüber (hier: Schelling) gar nicht recht wahrnimmt (und infolgedessen um so ungeschützter von ihm geprägt wird)? Der Verdacht auf ein recht diskutables Verständnis von Philosophie und Systematik bestätigt sich leider, wenn man (aus einem Vortrag von 1963) von dem Gedanken des Studenten liest – nicht etwa „noch“, sondern „schon damals in ›ihm‹“ –, „die Welt durch ein System des Denkens zu erobern“ (14 f.). Wenn *das* Philosophie sein soll (statt etwa prinzipieller Reflexion auf Grunderfahrungen oder des Versuchs, zu verstehen, was ist, oder der Teilnahme am prinzipiellen Diskurs . . .), dann kann es freilich nicht genug an negativer Theologie – und negativer Anthropologie geben! (Mit ausgerechnet diesem Text leitet Sch. dann auch die Dogmatik ein.)

Doch stellen wir den Sammelband im ganzen vor. Von dem zweiteilig geplanten Projekt einer Tillich-Biographie ist in New York die erste Hälfte erschienen: Paul Tillich. His Life and Thought. Vol. I: Life. Die Fortsetzung ließ sich aus verschiedenen Gründen nicht realisieren. Dank des Einsatzes von Frau Albrecht, Studentin bei T. in Dresden 1928/29, seit 1948 in Zusammenarbeit mit ihm und seit 1958 Herausgeberin der Werke, erfüllt nun ein deutsches Sammelwerk die Aufgabe. Sechs der elf Kapitel hat *W. Schüßler* übernommen (passagenweise aus seiner Arbeit). Das Buch folgt dem Lebensgang, jeweils die Arbeiten einer Epoche darstellend (. . . bis zur Habilitation, Weltkrieg, Berlin, Marburg–Dresden, Frankfurt, New York I u. II . . .), mit Ausnahme zweier Sonderkapitel am Ende zur Systematischen Theologie (*Wittschier*, von ihm auch New York II: 1950–55) und den Religiösen Reden (*Rössler*, auch zu 1914–18; als dritter Beiträger hat *Rolinck* Frankfurt: 1929–33 übernommen). Eine informative, so einfühlsame wie beeindruckende Darstellung des Lebenswerks eines großen Theologen und Philosophen („auf der Grenze“) unserer Zeit. Verständlich, daß grundsätzliche Anfragen – zur Korrelationsmethode, zum „Gott über Gott“, zu dem Symbolverständnis usw. – zurücktreten.

In beiden Büchern wird schon Bezug genommen auf den dritten hier anzuzeigenden Titel, das Vorlesungsmanuskript von 1925. Hrsg. kann mit guten Gründen vertreten, daß dieser Text auch weiteren Veranstaltungen in Dresden und Leipzig (bis 1929) zugrunde lag; mit bezeichnenden Titelländerungen: Hauptprobleme des Christentums, Die religiöse Erkenntnis, Die religiöse Seinsdeutung . . . Inzwischen hat sich sogar ein „Bücherzettel“ gefunden, demzufolge der Reichl-Verlag in Darmstadt für 1930 die Dogmatik unter dem Titel „*Die Gestalt der religiösen Erkenntnis*. I. Grundlegung. II. Aufbau.“ ankündigt. (Hrsg. ist zudem bzgl. des ersten Teils in Cambridge [Mass.] fündig geworden: ein neues Msk. sollte die §§ 1–3 der Dogmatik ersetzen; darin wird auch der Namenwechsel begründet – lt. Verlagsmitteilung.) – Der ausgearbeitete Text umfaßt 68 Paragraphen bzw. Sätze. Diese Thesen werden jeweils auf zwei bis acht Seiten expliziert. Zwei Faksimilie-Seiten vermitteln etwas von der Mühe der Transkription. Nach einer Einleitung handelt T. erst die Schöpfungslehre ab, mit einem gewissen

Höhepunkt (wiederum) beim Dämonischen (das Tillich für besonders wichtig erachtete, vgl. I 133, II 71). Das reine Kreaturverhältnis (schon dies, wie angeführt, schwerwichtig) ist abstrakt, weil dem Geist nicht möglich; Geist aber besagt Zweideutigkeit (167), unvermeidlich offenbar, weil das Seiende sich vom Unbedingten „eben als Kreatürliches“ verneint weiß (179). (Welch ein Schöpfungsverständnis – gegenüber dankbarer Anerkennung der „libera liberalitas“ eines gönnenden Sein-Lassens! Und welche Hoffnungsperspektiven kennt eine derart heillose [reformierte?] Weltsicht?) Die Verbindung nun von reiner Kreatürlichkeit und Wesenswidrigkeit ergibt als das faktisch Konkrete das Dämonische: „Doppelheit“ in der Natur (215) wie im Geist. – Teil II legt die Erlösungslehre vor. Dabei kommen Christologie wie Trinitätslehre zur Sprache; aber das Symbol des Sohnes „darf nicht in mythischer oder metaphysischer Weise zur Darstellung des innergöttlichen Lebens verwendet werden.“ Es drückt nur eine Beziehung des Seienden zum Unbedingten aus (354).

Alle drei Bücher sind sorgfältig gearbeitet, mit Personen- und Sachregistern. Hilfreiche Arbeitsinstrumente (redundant am ehesten I Zweiter Teil, weil in einer prekären Mitte zwischen philosophiegeschichtlicher Information und monographischer Diskussion). Auf ihrer Basis wäre nun das denkende Gespräch zu eröffnen; denn so schön das Pégy-Zitat ist, mit dem Sch. seine Dissertation schließt, so viele Fragen läßt es offen. In der Tat macht nicht Fehl(er)losigkeit eine Philosophie groß, aber auch noch nicht die Tatsache, daß sie sich geschlagen hat. Überhaupt geht es nicht um Größe, nicht einmal um Unruhe als solche, sondern um die Wahrheit und um den Weg auf sie hin. „Wahrheit ist tot ohne den Weg zur Wahrheit“ (II 211), hat T. gepredigt. Ja. Aber der Weg, auf dem man geht und auf den man andere schickt, soll ein Weg zur Wahrheit sein (nicht alle Wege führen zu ihr). Zuerst hat Tillich die Säkularisierung seiner Zeit religiös „retten“ wollen; das mißlang (Bonhoeffer: II 67). Dann gab es die weltweite Wirkung seines Redens vom „Gott“ über Gott und Gott als Tiefe der Realität. Vielleicht sagt auch dieser sein späterer Beitrag – im Blick auf die modische „neue“, mehr minder apersonale Religiosität – gerade nicht das, wozu christliches Zeugnis gegenwärtig (und nicht erst seit heute – App 4, 12) aufgerufen ist? J. SPLETT

2. Erkenntniskritik, Metaphysik usw.

SEEBOHM, THOMAS M., *Philosophie der Logik* (Handbuch Philosophie 3). Freiburg/München: Alber 1984. 364 S.

„Philosophie der Logik“ ist zu einem in den letzten drei Jahrzehnten immer häufiger verwendeten Fachterm geworden. Damit bezeichnet man sowohl einen erkenntnistheoretischen Standpunkt, der nur eine am Maßstab der exakten Logik gemessene Philosophie als rational gerechtfertigt anerkennen möchte, wie auch jene philosophische Teildisziplin, in der das Wesen und die Voraussetzungen der Logik als Werkzeug und Wissenschaft kritisch untersucht werden. Thomas M. Seebohm versucht in seinem Buch beiden Bedeutungen des Ausdrucks gerecht zu werden. Nach ihm mündete schon die von der natürlichen Sprache ausgehende Reflexion auf die Vorbedingungen exakten Denkens in eine „deskriptive Logik“ aus, die gleichzeitig als Kriterium für das folgerichtige wissenschaftliche und philosophische Denken verstanden wurde (Teil I). Ebenso führte um die Jahrhundertwende die philosophische Kritik an dieser „traditionellen Logik“ über eine vertiefte Analyse der natürlichen Sprachen zum Aufbau exakter und eindeutiger formalisierter Kunstsprachen und zur Entwicklung der zweiwertigen und extensionalen „klassischen Logik“, die von ihren Vertretern wiederum als ein Kriterium verstanden wurde, vor dem sich jeder Wissenschaftler und Philosoph zu verantworten hatte (Teil II). Schließlich führte insbesondere seit der Mitte unseres Jahrhunderts der philosophisch-kritische Aufweis des Ungenügens dieser klassischen Logik sowohl für das alltägliche Sprechen wie auch für die Sprache aller Wissenschaften (Teil III) zur Entwicklung des nachklassischen Formalismus und zum Entwurf einer intensionalen, modalen, „nachklassischen Logik“, deren Auswirkungen auf