



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Der Religionsbegriff in
Paul Tillichs Religionsphilosophie (1920) und in
Martin Heideggers Religionsphänomenologie
(1920/21)“

Verfasser

Matthias Bukovics

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt: Evangelische Fachtheologie

Betreuerin / Betreuer: Univ. Prof. Dr. Christian Danz

0. VORWORT	3
1. EINLEITUNG	4
2. DIE PRIMÄRQUELLEN	5
2.1. FORSCHUNGS-LAGE	5
2.2. HEIDEGGER: EINLEITUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION	6
2.3. TILICH: RELIGIONS-PHILOSOPHIE	7
3. PAUL TILICH'S „RELIGIONS-PHILOSOPHIE“ 1920	9
3.1. KRITISCH-INTUITIVE METHODE	9
3.1.1. ABGELEHNT-E METHODEN	9
3.1.1.1. Die supranaturalistische Methode	9
3.1.1.2. Die spekulative Methode	10
3.1.1.3. Die empiristische Methode	11
3.1.2. DIE KRITISCH-INTUITIVE METHODE	12
3.1.2.1. Vorarbeiten zur Schaffung der eigenen Methode	12
3.1.2.2. Das kritische Moment	16
3.1.2.3. Das intuitive Moment	17
3.1.2.4. Die Methode	18
3.2. RELIGIÖSER AKT, RELIGIÖSES PRINZIP	20
3.2.1. DAS DING AN SICH	20
3.2.2. DUALITÄT VON DENKEN UND SEIN	21
3.2.2.1. Das Denken und das Sein	21
3.2.2.2. Die Beziehung zwischen beiden	21
3.2.2.3. Das Unbedingtheitserlebnis	22
3.2.2.4. Form und Gehalt	24
3.2.3. DER RELIGIÖSE AKT	26
3.2.4. DAS RELIGIÖSE PRINZIP	29
3.2.4.1. Die theoretischen Richtungen	30
3.2.4.2. Die praktischen Richtungen	32
3.2.4.3. Die Gefühlsdefinition der Religion	34
3.2.4.4. OTTOS Konzeption von Religion	35
3.2.4.5. SIMMELS Konzeption von Religion	37
3.3. GESCHICHTLICHKEIT	38
3.3.1. DIE VORRAUSSETZUNGEN VON TILICH'S GESCHICHTS-BEGRIFF	39
3.3.2. GESCHICHTE UND RELIGION	41
3.3.2.1. Die religionsgeschichtliche Typologie	41
3.3.2.2. Wissen um Geschichte	44
3.4. VOLLZUG	46
4. MARTIN HEIDEGGER'S „RELIGIONS-PHÄNOMENOLOGIE“ 1920/21	51
4.1. METHODISCHER TEIL DER VORLESUNG	51
4.1.1. DIE FAKTISCHE LEBENSERFAHRUNG	51
4.1.1.1. Was ist die faktische Lebenserfahrung?	51
4.1.1.2. Wozu die faktische Lebenserfahrung?	52

4.1.1.3. Die Kenntnisnahme von Bedeutungszusammenhängen als Überwindung der Theoretisierung	54
4.1.2. RELIGIÖSE DARSTELLUNG	55
4.1.3. DIE GESCHICHTLICHKEIT	56
4.1.3.1. Das Historische als Kernphänomen	57
4.1.3.2. Der Kampf zwischen Leben und Historischen als Bewährungsprobe für das Geschichtliche	58
4.1.3.3. Die Unsicherheit des Menschen als Ursache für den Versuch einer Sicherung gegen die Geschichte	60
4.1.4. DIE FORMALE ANZEIGE ALS METHODISCHE GEHEIMWAFFE	62
4.2. DIE URCHRISTLICHE RELIGIOSITÄT BEI PAULUS	64
4.2.1. DIE EXPLIKATION DES GALATERBRIEFES	66
4.2.2. DIE EXPLIKATION DER THESSALONICHERBRIEFE	67
5. EIN VERGLEICH DER RELIGIONSBEGRIFFE TILLICHS UND HEIDEGGERS	73
5.1. DIE ENTWICKLUNG UND VERWENDUNG DER METHODEN	73
5.2. DIE GESCHICHTLICHKEIT	75
5.2.1. TROELTSCHS RELIGIONSPHILOSOPHIE ALS AUSGANGSPUNKT DER ÜBERLEGUNGEN	76
5.2.2. DIE AUSRICHTUNG DER GESCHICHTE	77
5.2.3. DAS WISSEN UM DIE GESCHICHTE	78
5.2.4. CONCLUSIO	80
5.3. DIE VOLLZUGSGEBUNDENHEIT DER RELIGION	80
5.3.1. VOLLZUG DER RELIGION	81
5.3.2. VOLLZUG IN DER GESCHICHTE	83
5.3.3. CONCLUSIO	84
5.4. NEUKANTIANISMUS ALS AUSGANGSPUNKT?	84
5.5. DIE AUSRICHTUNG AN DER PRAXIS, BZW. THEORIE	85
5.6. ZUSAMMENFASSUNG	87
6. DER RELIGIONSBEGRIFF IM GRÖßEREN UMFELD	89
7. LITERATURVERZEICHNIS	A
7.1. PRIMÄRQUELLEN	A
7.2. SEKUNDÄRLITERATUR	B
8. ANHANG	I
8.1. CURRICULUM VITAE	I
8.2. ABSTRACT	J
8.2.1. DEUTSCH	J
8.2.2. ENGLISH	K

0. Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Jahr 2014 als Diplomarbeit am Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien eingereicht.

Die Beschäftigung mit dem hier untersuchten Thema ist aus meinem Interesse an dem Werk PAUL TILLICHs entstanden, mit dem ich mich seit dem Beginn meines Studiums immer wieder beschäftigt habe. Zum ersten Mal damit in Berührung gekommen bin ich in meinem zweiten Semester an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau beim Besuch des systematisch-theologischen Proseminars bei Dr. Martin Fritz, der ebendiesen großen Denker zum Thema des Seminars machte. In mehreren Gesprächen mit Prof. Dr. Christian Danz stellte sich heraus, dass das vorliegende Thema bisher noch nicht ausreichend untersucht worden ist. Das wurde zum Anlass, dieses Thema für die Diplomarbeit auszuwählen.

Den im Entstehen dieser Arbeit besonders involvierten Personen möchte ich hiermit besonders danken:

Herrn Prof. Christian Danz für die Möglichkeit bei seinen Forschungsprojekten mitzuarbeiten, sowie für die vielen wichtigen Hinweise in vielen Gesprächen die zum Entstehen dieser Arbeit sehr hilfreich waren.

Frau Mag. Elizabeth Morgan, die mich täglich zum Schreiben angetrieben hat. Ohne sie wäre die Arbeit wohl bis heute nicht fertig gestellt.

Meinen Eltern, Christa und Jürgen Bukovics, nicht nur für die zahlreichen hilfreichen Hinweise, die zur Verständlichkeit des Textes sehr beigetragen haben, sondern auch die Unterstützung, die sie mir während meiner ganzen Studienzzeit gewährt haben.

Der Verweis auf Quellen erfolgt in dieser Arbeit mit Kurztiteln, die sich aus dem Nachnamen des Autors oder der Autorin sowie einem oder mehreren Schlagworten zusammensetzen. Die genaue Aufschlüsselung ergibt sich in der Zuordnung zum jeweiligen Titel im Literaturverzeichnis. Die alphabetische Sortierung des Literaturverzeichnisses erfolgt ebenfalls nach den Kurztiteln.

1. Einleitung

„Was ist Religion?“ Diese Frage haben bereits viele wichtige Denker diskutiert und zu lösen versucht. Eine endgültige Antwort haben wir bis heute noch nicht bekommen, und wird vermutlich auch nie gegeben werden können. Einen Religionsbegriff zu bilden ist dennoch grundlegend zur Erfassung religiöser Phänomene.

„Was ist Religion?“ Diese Frage trifft das Innerste dessen, was uns unbedingt angeht. Diese Frage ist das eigentlich Zentrale, was sich gerade heute immer wieder in den Fokus kommt, angesichts der großen Pluralität an verschiedenen Konfessionen und Religionsgemeinschaften, die heutzutage existieren. Jede religiöse Gemeinschaft verkündet das Heil und verspricht Erlösung. Nun gibt es aber gewisse Punkte, die diese Gemeinschaften verbindet, die sie zu etwas Speziellem machen.

„Was ist Religion?“ Diese Frage kommt immer wieder aktuell, in unterschiedlichen Situationen, an unterschiedlichen Orten. Ganz besonders kommt die Frage nach großen dramatischen Einschnitten, wie zum Beispiel tragischen Unglücken, Eintreten von Naturgewalten oder während oder nach Kriegen auf. Das sind Ereignisse, bei denen Menschen an ihre Grenzen gebracht werden und sehr stark über solche Dinge nachdenken.

„Was ist Religion?“ Diese Frage betrifft die einzelnen Religionen und Religionsgemeinschaften in ihrem Auftreten nach außen, aber auch in ihrer Konstitution nach innen. Eine Religion die sich nicht sicher ist, was sie will, und worauf sie hinaus will, kann sich selbst nicht konstituieren, aber auch nicht sicher gegenüber anderen auftreten. Deshalb ist es wichtig, dass sich die einzelnen Religionen und Religionsgemeinschaften darüber im Klaren werden, wer sie sind und was sie wollen.

2. Die Primärquellen

2.1. Forschungslage

Der in dieser Arbeit angestellte Vergleich dieser beiden Vorlesungen, der „Religionsphilosophie“ von PAUL TILlich und der „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ von MARTIN HEIDEGGER ist bisher in der Forschung vernachlässigt worden. Der einzige bisher veröffentlichte Aufsatz zu diesem Thema stammt von CHRISTIAN DANZ: „Religion in der konkreten Existenz“¹ aus dem Jahr 2009. Einige Elemente eines Vergleichs stellt er auch in seinem Vortrag „Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie“² dar. Weitere Vergleiche dieser beiden sehr ähnlich aufgebauten Vorlesungen sind bisher nicht bekannt.

Darstellungen und Untersuchungen der jeweils einzelnen Vorlesung existieren bereits häufiger. Zu HEIDEGGERS Vorlesung ist die Forschung mittlerweile weit vorangeschritten, da die Edition seiner Vorlesung bereits im Jahre 1995 erschienen ist. Die ausführlichsten Bearbeitungen dieser Vorlesung, meist im Rahmen seines gesamten Werkes zu dieser Zeit, findet sich in FISCHERS „Religiöser Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heideggers“³, ZACCAGNINIS „Christentum der Endlichkeit“⁴.

Zu TILlichS Vorlesung ist die Forschung noch nicht so ausführlich, da dieses Werk erst im Jahr 2001 ediert worden ist. Es hat sich jedoch bereits ein Kongress der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft ausführlich mit dieser beschäftigt.⁵ Weiters finden sich einige Aufsätze zu dieser Vorlesung in diversen Sammelbänden.⁶

¹ Danz „Konkrete Existenz“.

² Danz „Transzendentalphilosophie“.

³ Fischer „Religiöse Erfahrung“.

⁴ Zaccagnini „Christentum“.

⁵ Siehe: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hg.): „Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920)“, Tillich-Studien 20, Wien, Berlin 2008.

⁶ Vgl. u.a.: Danz, Christian (Hg.): „Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs“, Tillich-Studien 9, Wien 2004. Sowie: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hg.): „Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven“, Tillich Research 1, Berlin, Boston 2011.

Aufgrund der begrenzten Forschungslage zu diesem Thema ist es wichtig, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen und Forschungen in diesem Gebiet zu betreiben.

Zur besseren Verständlichkeit des inhaltlichen Vergleichs, sollen zu Beginn einige wichtige Grundfakten zu beiden Vorlesungen dargestellt werden.

2.2. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion

MARTIN HEIDEGGERS Vorlesung „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ zählt zu den frühen Vorlesungen in seiner Zeit an der Universität in Freiburg. Unter seinen Lehrern EDMUND HUSSERL und HEINRICH RICKERT gerade frisch habilitiert⁷, hält er seine erste Vorlesungen, in der Hoffnung, bald auf einen ordentlichen Lehrstuhl (Göttingen oder Marburg) berufen zu werden.⁸ In dieser Zeit als Assistent bei HUSSERL (1918-23) hat er sich vor allem mit ARISTOTELES, DILTHEY, NATORP und HUSSERL selbst beschäftigt.⁹

Die Vorlesung selbst hat HEIDEGGER im Wintersemester 1920/21, laut Vorlesungsverzeichnis dienstags und freitags von 12 bis 13 Uhr gehalten.¹⁰ Die Originalmanuskripte existieren nicht mehr, jedoch liegen drei Mitschriften vor, die gute Rückschlüsse auf den Ablauf der Vorlesung zulassen.¹¹

Der Aufbau der Vorlesung ist klar gegliedert. HEIDEGGER hat zwei Hauptteile erstellt, die sich inhaltlich klar voneinander abgrenzen lassen.¹² Der erste Teil dürfte von HEIDEGGER wohl abrupt abgebrochen worden sein, da er die „Methodische Einleitung“¹³ für die Studierenden als zu langwierig und ausführlich gestaltet, sodass er sich gezwungen sah, schon früher zum zweiten Teil überzugehen.¹⁴ Im zweiten Teil führt er eine „Phänomenologische

⁷ Habilitationsschrift: „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“. Diese hat Heidegger noch bei RICKERT abgelegt. Vgl. Zahavi „Phänomenologie“ 2007, S. 104.

⁸ Vgl. Figal: „Heidegger“ 1992, S. 23.

⁹ Zahavi „Phänomenologie“ 2007, S. 104.

¹⁰ Jung; Regehly „Nachwort“ 1995, S. 339.

¹¹ Vgl. Jung; Regehly „Nachwort“ 1995, S. 339 f.

¹² Teil 1: „Methodische Einleitung. Philosophie, faktische Lebenserfahrung und Religionsphänomenologie“, sowie Teil 2: „Phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluss an paulinische Briefe“ Vgl.: Inhaltsverzeichnis in GA 60, S. V f.

¹³ GA 60, S. V.

¹⁴ Vgl. Jung; Regehly „Nachwort“ 1995, S. 339.

Explikation“ praktisch durch, exemplarisch an dem Galaterbrief, sowie den beiden Briefen an die Thessalonicher.¹⁵

Jeder Teil ist weiters in mehrere Kapitel unterteilt, diese noch einmal in einzelne Paragraphen.¹⁶ Insgesamt ergibt sich das Bild einer klar gegliederten Vorlesung.

2.3. Tillich: Religionsphilosophie

PAUL TILlich hat seine Vorlesung „Religionsphilosophie“ im Sommersemester 1920 gehalten. Seinen kirchlichen Dienst, u.a. als Feldpfarrer, hat er erst im Jahr 1919 beendet und war nun als Privatdozent in Berlin tätig.¹⁷ Seine Habilitation hat er bereits 1915, während seiner Zeit als Feldgeistlicher im Ersten Weltkrieg, veröffentlicht.¹⁸

Die Vorlesung wurde, gemäß Vorlesungsverzeichnis, montags und donnerstags von vier bis sechs Uhr gehalten.¹⁹ Die Edition beruht auf TILlich's Originalmanuskript, das größtenteils original erhalten ist, aber keine weitere Gliederung der Vorlesung aufweist.²⁰ So ist die Einteilung in der Edition gemäß der einzelnen Stunden der Vorlesung.²¹

Im Großen und Ganzen gliedert sich die Vorlesung ebenfalls in zwei Hauptteile: Der erste Hauptteil beginnt mit der Untersuchung „Die Religion, formal-kategorial betrachtet“²², welche eine theoretische Grundlegung darstellt. Darin findet sich der Versuch eine adäquate Methode für die religionsphilosophische Arbeit zu erstellen.²³ Hierauf folgt, noch im ersten Hauptteil der Vorlesung „Die Religion, geschichtsphilosophisch betrachtet“²⁴ wobei TILlich diese geschaffene Methode religionstypologisch an mehreren Religionen, bzw. Konfessionen, durchführt.²⁵

¹⁵ GA 60, S. VI f.

¹⁶ Die Überschriften sind jedoch von den Herausgebern hinzugefügt worden, jedoch auf Basis der Nachschriften, auf denen diese Edition beruht. Vgl. Jung, Regehly: „Nachwort“ 1995, S. 341.

¹⁷ Vgl. Sturm „Tillich“ 2005, S. 410.

¹⁸ Thema der Habilitation: „Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher. Vgl. Clayton „Tillich“ 2002, S. 554.

¹⁹ Vgl. Sturm „Editorischer Bericht“ 2001, S. IX.

²⁰ Vgl. Sturm „Editorischer Bericht“ 2001, S. IX f.

²¹ Vgl. Inhaltsverzeichnis EGW XII, S. XVI-XXI.

²² Siehe Inhaltsverzeichnis in EGW XII, S. XVI.

²³ Vgl. Sturm „Historische Einleitung“ 2001, S. 22.

²⁴ Siehe Inhaltsverzeichnis EGW XII, S. XVIII.

²⁵ Vgl. Sturm „Historische Einleitung“ 2001, S. 24.

Der zweite Hauptteil „Die spezifisch religiöse Kultur und ihre Kategorien“²⁶ ist wesentlich kürzer als der erste und er behandelt dort die „spezifisch religiöse Kultur und ihre Kategorien“²⁷ theoretisch, wie auch praktisch. Er arbeitet hier also direkt am Verhältnis zwischen Religion und Kultur. Einerseits um Verbindungen, Überlappungen, andererseits aber auch Differenzen und Widersprüche deutlich zu machen.

Somit stellt sich auch hier der Aufbau sehr logisch dar, alles baut nacheinander, nachvollziehbar auf. Es gibt zuerst eine methodische Grundlegung, mit der dann im zweiten Teil gearbeitet wird, womit man die praktische Durchführung und den Sinn der Methode gut darstellen und erklären kann.

Da beide Vorlesungen in einem sehr engen Zeitraum hintereinander gelesen wurden und sie beide ähnliche Themen behandeln, ergibt sich fast schon logischerweise in Interesse zu untersuchen, ob die beiden Privatdozenten sich in ihren Gedankengängen ähneln, vielleicht sogar gleichen, sich beeinflusst haben oder sich widersprechen. Um dies bewerkstelligen zu können, ist es nun geboten, die beiden Vorlesungen zu untersuchen und die Gedankengänge in diesen aufzuzeigen, um sie im Anschluss dann zu vergleichen und zu kritisieren.

²⁶ Siehe Inhaltsverzeichnis in EGW XII, S. XX.

²⁷ Vgl. Sturm „Historische Einleitung“ 2001. S. 25.

3. Paul Tillichs „Religionsphilosophie“ 1920

3.1. Kritisch-intuitive Methode

Das Wichtigste zur Bestimmung des Religionsbegriffes für PAUL TILlich ist die Methode, zu diesem zu kommen. „Ja, man kann sagen, die Methode ist hier fast die Sache selbst.“²⁸ Deshalb nimmt die Bestimmung der richtigen Methode auch einen guten Teil seiner Vorlesung ein.²⁹

Was für eine Methode verwendet er nun, um zu seinem Religionsbegriff zu kommen, und welche Wege schließt er aus?

3.1.1. Abgelehnte Methoden

TILlich stellt in seiner Vorlesung drei Methoden vor, die seiner Meinung nach unzureichend sind, einen Religionsbegriff zu entwickeln. Er hat diese bereits in früheren Vorlesungen dargestellt und untersucht,³⁰ doch ist es ihm wichtig, sie an dieser Stelle für die Studierenden noch einmal darzulegen, damit diese sie ebenfalls kennen.

3.1.1.1. Die supranaturalistische Methode

Die supranaturalistische Methode geht von einer wahren Religion aus, die von einem „übernatürlichen Eingriff Gottes in die Geschichte“³¹ offenbart wurde. An dieser Religion soll alles abgelesen und verglichen werden. Es wird, sozusagen, eine perfekte Religion gebildet, an der dann die anderen gemessen werden. So kann man dann „die falschen Religionen in den Begriff mit aufnehmen, etwa als mißlungene Versuche, die wahre Religion aus eigener Kraft zu erreichen“³². „The true concept of religion then is the concept of the true religion.“³³

Diese Methode eröffnet aber einige Probleme, weswegen PAUL TILlich sie nicht als die richtige angewendet sehen will. Zunächst ist einmal festzustellen, dass diese Methode eigentlich bereits einen Religionsbegriff voraussetzt. Ohne diesen

²⁸ RPh, S. 367.

²⁹ Die Bestimmung nimmt etwa die Stunden 5-10 ein. Vgl. Inhaltsverzeichnis EGW XII, S. XVI-XVII.

³⁰ Vgl. TILlichs philosophische Dissertation von 1910. EGW IX, S. 154-272.

³¹ RPh, S. 368.

³² RPh, S. 368.

³³ Richard „Lectures“, S. 266.

kann keine andere Religion daran verglichen werden. Das heißt, die Methode kann keinen Religionsbegriff aufstellen, sondern geht von einem aus.³⁴ Der Blickwinkel dieses Religionsbegriffs ist eingeschränkt. Er geht oftmals von der „eigenen wahren, offenbarten Religion“³⁵ aus, somit kann diese Methode keinen „allgemeine[n] Religionsbegriff“³⁶ bilden.

3.1.1.2. Die spekulative Methode

Um überhaupt zu einem Religionsbegriff zu kommen, so TILICH, hat die supranaturalistische Methode Anleihe bei einer weiteren Methode gemacht, nämlich der spekulativen.³⁷

Bei dieser Methode handelt es sich, nach TILICH, um ein Verfahren, bei dem ein Gegenstand, also in unserem Fall ein oder mehrere Götter, als „objektiv vorhandene Tatsache“³⁸, als in unserer Welt seiendes Ding, nachgewiesen oder abgelehnt werden.³⁹ Diese Methode kann für positive, wie auch negative Zwecke genutzt werden, das heißt zur Bestimmung oder Ablehnung, je nachdem, was das Ziel ist.⁴⁰ Daran erkennt man gleich, dass diese Methode eine definitorische ist. Viel mehr erreichen kann man mit dieser nicht, nach TILICH. Das Zentrale der Methode ist, wie RICHARD⁴¹ gut zitiert, „das theoretische und praktische Verhalten, das sich auf diese Gegenstände richtet“⁴².

Bedenklich ist diese Methode darin, dass etwas das begründet werden soll, als Prämisse angenommen wird, und setzt diesen Gegenstand damit gleich absolut.⁴³ Es ist sehr problematisch, wenn man das, was man zu beweisen versucht, gleich von Beginn an als gegeben voraussetzt. Diese Sichtweise lässt außer Acht, dass es andere Betrachtungsweisen auf diese Dinge geben kann, oder auch dass es andere Ausgangspunkte geben kann. Was bei dieser Methode ebenso nicht beachtet wird,

³⁴ RPh, S. 369.

³⁵ RPh, S. 368.

³⁶ RPh, S. 369.

³⁷ Vgl. RPh, S. 372.

³⁸ RPh, S. 372.

³⁹ Vgl. RPh, S. 372.

⁴⁰ Vgl. RPh, S. 372.

⁴¹ Vgl. Richard „Lectures“, S. 266.

⁴² RPh, S. 372.

⁴³ Vgl. RPh, S. 373.

ist, dass dieses untersuchte Objekt bereits ein religiöses Objekt ist.⁴⁴ „Denn im Gottesgedanken steckt das Religiöse schon drin.“⁴⁵

Man kann erkennen, dass das Problem bei dieser Methode bereits im Ausgangspunkt steckt, weswegen sie sich für TILLICH'S Untersuchungen wenig eignet.

3.1.1.3. Die empiristische Methode

Die dritte Methode, die für TILLICH nicht ausreicht, einen adäquaten Religionsbegriff herauszuarbeiten, ist die empiristische Methode. Diese Methode arbeitet, wie es der Name bereits anklingen lässt, auf eine empirische Art und Weise. Sie vergleicht alle vorhandenen Religionen. Dabei wird alles Unterscheidende ausgeschlossen, das Gemeinsame zusammengefasst.⁴⁶ Man kann das mit der systematisch-vergleichenden Religionswissenschaft assoziieren. Das Ziel der Methode „die unbedingte Allgemeingültigkeit des Religionsbegriffs für alles, was Religion ist“⁴⁷ hält TILLICH für sehr aner kennenswert und richtig. Jedoch ist es leider nicht möglich, mit dieser Methode das Ziel eines allgemeingültigen Religionsbegriffs zu erreichen, so wie sie sich das wünscht.

Es gibt zwei große Probleme dieser Methode, die TILLICH in seiner Vorlesung auch anführt: Der erste Einwand gilt für jede empirische Arbeit.⁴⁸ Diese Technik arbeitet mit einem Zirkelbeweis. Sie versucht, über den Vergleich der Religionen den Religionsbegriff herauszufinden. Doch um die Religionen vergleichen zu können, muss bereits bekannt sein, was Religion ist. Ohne diese Voraussetzung kann man Vergleiche erstellen, jedoch sind diese unbestimmt und vergleichen nicht etwas Bestimmtes. Es ist also so, dass der „Religionsbegriff [...] Voraussetzung der Religionsvergleichung [ist] und [...] nie ihr Resultat sein [kann].“⁴⁹ Der zweite Einwand, den TILLICH gegen diese Methode bringt, geht gegen den Fakt, dass sie „naturwissenschaftlich-abstrahierend“⁵⁰ ist, und im Geschichtlichen bei der Abstraktion gerade das Wesentliche beiseite gelassen

⁴⁴ Vgl. Richard „Lectures“, S. 266.

⁴⁵ RPh, S. 373.

⁴⁶ RPh, S. 374.

⁴⁷ RPh, S. 376.

⁴⁸ Vgl. RPh, S. 374.

⁴⁹ RPh, S. 375.

⁵⁰ RPh, S. 375.

würde: Dieser Religionsbegriff „begreift die Religion nicht, sondern er entleert sie bis zur völligen Nichtigkeit.“⁵¹

Neben weiteren, untergeordneten Methoden, die TILICH in dieser Stunde der Vorlesung vorstellt,⁵² bemerkt er vor allem, dass alle diese Methoden unzureichend sind, einen gültigen Religionsbegriff darzustellen, der „irgendwelchen sachlichen Wert hat.“⁵³ Deshalb empfindet er es als notwendig, eine neue Methode zu entwickeln, welche die Schwächen der anderen ausmerzt und die Stärken aufnimmt.

3.1.2. Die kritisch-intuitive Methode

Die kritisch-intuitive Methode verbindet, wie es der Name bereits ausdrückt, wiederum zwei verschiedene Momente, die es gemeinsam schaffen sollen, einen richtigen und gültigen Religionsbegriff herauszubilden.⁵⁴

3.1.2.1. Vorarbeiten zur Schaffung der eigenen Methode

Die kritische Methode bildet TILICH im Anschluss an die phänomenologische und KANT.

Die phänomenologische Methode wurde von HUSSERL entwickelt. Er geht davon aus, dass „die gewöhnliche Psychologie die Seele zum Objekt mache, um sie dann [nach]⁵⁵ Art eines Objektes, also naturwissenschaftlich zu erklären“⁵⁶. Diese Methode richtet sich also direkt auf das Objekt selbst, weniger auf die erklärenden Dinge außen herum. Sie arbeitet intuitiv, nicht reflektiv.⁵⁷ Die Methode arbeitet direkt am Ding selbst und möchte dieses in seiner größtmöglichen Reinheit darstellen. Was die Methode bewerkstelligen kann, ist, dass sie in einem ersten Schritt verwendet wird, „die zu erklärende Sache erst einmal in ihrer Eigentümlichkeit“⁵⁸ zu erfassen, wovon dann weitere Untersuchungen ausgehen können. Das Zweite, was sie bewerkstelligen kann, ist nach TILICH, die intuitive Seite anzusprechen, die Anschauung von Menschen

⁵¹ RPh, S. 375.

⁵² Vgl. RPh, S. 376 f.

⁵³ RPh, S. 378.

⁵⁴ Vgl. dazu auch: Moxter „Religionsphilosophie“.

⁵⁵ Eckige Klammern sind vom Editor der Originalarbeit gesetzt, und keine Anmerkung des Verfassers dieser Arbeit.

⁵⁶ RPh, S. 379.

⁵⁷ RPh, S. 379.

⁵⁸ RPh, S. 380.

offen zu legen. Dies, sagt er, geht vor allem gegen die neukantianische Methode, die zu Beginn des 20. Jahrhundert sehr stark vertreten war, die sehr „formalistisch“⁵⁹ ausgelegt ist. Diese neue Arbeitsweise versucht also, eine Seite von Menschen anzusprechen, die in der letzten Zeit kaum gefordert worden ist. Dennoch funktioniert diese Methode, so TILICH, nicht alleine. Sie kann nicht alleine bestehen, sondern benötigt eine Grundlage, einen Nährboden, der die Ergebnisse fruchtbar macht. Diesen Boden stellt die kritische Methode dar.⁶⁰

Die kritische Methode hat TILICH auf der Grundlage von KANT gebildet. Den Ausgangspunkt der Methode bilden Untersuchungen, welche die Gültigkeit der mathematischen Naturwissenschaften darstellen wollten.⁶¹ KANT hat nachgewiesen, dass „die Kategorien sowie auch die Anschauungsformen Raum und Zeit die Formen seien, in denen das Bewußtsein die Dinge zur Einheit des Ich zusammenfasse. Sie sind also subjektiv, als subjektive aber allgemeingültig und notwendig“⁶². Wir können diese Kategorien erkennen, denn sie sind für uns greifbar, allerdings nur subjektiv, nicht objektiv. Dieses, worin wir uns befinden, wird von KANT „Erscheinungswelt“⁶³ genannt. Wir benötigen sie und müssen mit ihr arbeiten, daher ist sie allgemeingültig.

In den weiteren Untersuchungen KANTS bleibt nach TILICH kein Platz für die Religion, da er das Bewusstsein mit der Psychologie in drei verschiedene Kategorien aufteilt, „Denken, Wollen und Fühlen“⁶⁴. Deshalb hängt er die Religion an die Moral, die Ethik, also die praktische Vernunft an, wie es für die Zeit der Aufklärung logisch war.⁶⁵ Doch die kritische Methode verlangt, dass „auf die psychologische Methode und Anwendung der selbständigen Kritik auf die Religion“⁶⁶ verzichtet wird. Es ist nötig, dass die kritische Methode eigenständig wird, und dort wo sie angewendet wird, notwendig zur Konstitution ist, damit die Religion philosophisch verstanden und in ihrem Begriff erfasst wird.⁶⁷ Es ist hier ein entscheidender Punkt erreicht, an dem TILICH behauptet, dass die bereits

⁵⁹ RPh, S. 381.

⁶⁰ RPh, S. 381.

⁶¹ RPh, S. 381.

⁶² RPh, S. 381.

⁶³ RPh, S. 381.

⁶⁴ RPh, S. 382.

⁶⁵ RPh, S. 382.

⁶⁶ RPh, S. 383.

⁶⁷ Vgl. RPh, S. 383.

überwundenen Methoden wieder angreifen können, da sie teilweise von der kritischen Methode verwendet werden. In der Erscheinungswelt konnte die spekulative Methode etwas erreichen, da sie von den Formen des Bewusstseins gestaltete Wirklichkeit ist.⁶⁸ Über dieses Bewusstsein konnten die spekulativen Elemente eindringen.⁶⁹ Daher ist es nötig, diese soweit möglich, zurückzulassen.

Nun kommt TILICH zur Methode selbst: „Die erkenntnistheoretische Entwicklung führt zu dem Absoluten in irgendeiner Fassung. Das Absolute aber nimmt für das Bewußtsein eine Reihe von Formen an, unter denen auch die Religion vorkommt. Für die Religion wird dann das Absolute zum Gott.“⁷⁰ TILICH behauptet also, dass durch das kritische Moment die Untersuchungen einmal zu dem Absoluten kommen werden. Das Ziel, also das Absolute, nimmt nun für jeden unterschiedliche Formen an. Das geschieht im Bewusstsein, in dem eben auch die Religion vorhanden ist. In der Religion erscheint das Absolute als Gott, wie er schon behauptet hat. Damit setzt er auch gleich fest, wie er etwas später selbst auch noch erklären wird, dass Gott nur von der Religion, nicht umgekehrt erfasst werden kann.⁷¹ Das ist eigentlich einer der zentralen Punkte für TILICHs Religionsbegriff. Dennoch dürfte er diesen Gedanken, zumindestens nach den Untersuchungen von SCHÜßLER, umgedreht haben, sodass dieser folgende These TILICHs erkennt: „Der Religionsbegriff muß aus dem Gottesbegriff abgeleitet werden, nicht umgekehrt.“⁷² Angesichts der Belegstellen,⁷³ die er anführt, ergibt diese Deutung durchaus Sinn. Hier, in dieser Vorlesung von 1920, ist es für ihn aber wichtig, dass man Gott nur von der Religion her fassen kann.

Im 19. Jahrhundert kommt zu dieser Entwicklung ein neuer Punkt hinzu, der sich teilweise im Gegensatz zur kritischen Methode befindet, teilweise aber in Ergänzung zu dieser: „Der neue Intuitionismus“⁷⁴. Diese, vor allem durch HUSSERL und BERGSON vorangetriebene Sichtweise, möchte wiederum, dass das Ich stärker sich in seiner Aktivität erfasse, also dass die eigene Intuition stärker

⁶⁸ Vgl. RPh, S. 384.

⁶⁹ Vgl. RPh, S. 384.

⁷⁰ RPh, S. 385.

⁷¹ Vgl. RPh, S. 385.

⁷² Schüßler „Religion“, S. 226.

⁷³ Schüßlers Zitat stammt aus TILICHs philosophischer Dissertation, EGW IX, S. 154-271.

⁷⁴ RPh, S. 388.

beachtet und gefördert wird.⁷⁵ Nun ist TILICH dem Ziel, seine eigene Methode zu bilden, bereits relativ nahe, doch bringt er vorher noch eine Kritik einer von RUDOLF OTTO und GEORG WOBBERMIN proklamierten Methode, die auf der psychologisch-kritischen aufbaut, nämlich der „transzendentalpsychologischen Methode“.⁷⁶ Nach TILICH schafft es OTTO noch nicht ganz zu dieser Methode und damit der gewünschten Nähe zum genauesten Ergebnis. Er versucht, das Religiöse in das Bewusstsein zu bringen, kann dies dann aber nicht durchführen.⁷⁷ TILICH erkennt OTTOS Leistung an, sieht aber, dass es nicht genug ist. Einen anderen Zugang zu diesem Problem wählt WOBBERMIN, der damit etwas näher zu der von TILICH als richtig angesehenen Methode gelangt. Er möchte aus den psychologischen Dingen das Religiöse aussondern, wobei dann durch die Aussonderung der Wahrheitsanspruch entstehe.⁷⁸ Das Problem ist hierbei, dass es sehr subjektiv ist, und das Ergebnis sehr stark von der einzelnen Person, welche die Untersuchung unternimmt, abhängt.⁷⁹

Harsche Kritik übt TILICH zum Schluss der Vorüberlegungen, der Begründung seiner Methode, an dem Neukantianismus, der „ein Schwinden des Religiösen überhaupt“⁸⁰ schafft. Sie behalten das kritische Moment komplett, ebenso die psychologisch begründete Dreiteilung KANTS,⁸¹ jedoch vernachlässigt der Neukantianismus das Bewusstsein und die Realität, „das, was die beiden anderen Richtungen gerade über Kant hinaustrieb“⁸². Sie schließen also die Intuition komplett aus, und konzentrieren sich ganz auf das Kritische, was, nach TILICH eben nur die eine Hälfte der richtigen Methode ist. Er hält den Weg den neukantianische Denker gehen, für nicht ausgereift, beziehungsweise für zu exkludierend.

Demnach ist es wichtig, beide Seiten der Methode ausreichend zu betonen, gleichmäßig zur Sprache zu kommen zulassen und gerecht zwischen beiden Momenten der Methode zu verteilen.

⁷⁵ Vgl. RPh, S. 388.

⁷⁶ Vgl. RPh, S. 388 f.

⁷⁷ Vgl. RPh, S. 388.

⁷⁸ Vgl. RPh, S. 389.

⁷⁹ Vgl. RPh, S. 389.

⁸⁰ RPh, S. 389.

⁸¹ Vgl. RPh, S. 389.

⁸² RPh, S. 390.

Nach dieser ausführlichen Hinleitung, die nötig ist, um die Methode selbst gut und richtig zu verstehen, wenden wir uns nun den beiden Momenten der Methode zu, also dem kritischen und dem intuitiven.

3.1.2.2. Das kritische Moment

TILLICH'S Definition des kritischen Moments lautet wie folgt:

„Es [das kritische Moment, Anm.] bedeutet dieses, daß im Zusammenhange des Bewußtseins eine Funktion aufgewiesen werden muß, die zur Konstitution des Bewußtseins und damit der Erscheinungswelt notwendig ist und deren Charakterisierung sie in die Nähe derjenigen Erscheinung rückt, die in der phänomenologischen Erfahrungsbeschreibung als ‚Religion‘ gekennzeichnet wird.“⁸³

Was heißt das nun? Für diesen Part der Methode ist es ausschlaggebend, dass das kritische Moment eine Funktion im Bewusstsein sucht, die für seine eigene Erschaffung nötig ist und etwas Ähnliches wie Religion ist. Es muss also neben der „phänomenologisch identifizierbaren Funktion“⁸⁴ noch eine weitere geben, die konstituierend für diese ist und die eine „Synthesis der Mannichfaltigkeit in der Einheit des Bewußtseins“⁸⁵ möglich macht. Und diese Funktion ist eben genau durch die Religion gegeben, „sie ist Unbedingtheitserlebnis, unbedingte Realitätsbeziehung“⁸⁶.

Diese Konstitution kann nun, so TILLICH, auf zwei Arten geschehen: „formalistisch-logistisch und [...] inhaltlich-intuitiv“⁸⁷. Damit sind wir an der Grenze zwischen den beiden Momenten der Methode angelangt. Der erste Teil, der formalistisch-logistische, versucht die Realität logisch darzustellen, und diese dem Ideal der „absolute Synthesis alles Mannichfaltigen“⁸⁸ anzunähern. Doch ist das so auch nicht ganz richtig, denn es liegt hier eine Verwechslung vor, nämlich die zwischen Denken für und Wesen der Geistesfunktion.⁸⁹ Durch diese entsteht in weiterer Folge wiederum der Gedankenschluss, dass das Sein als vom Denken

⁸³ RPh, S. 391.

⁸⁴ RPh, S. 392.

⁸⁵ RPh, S. 392.

⁸⁶ Sturm „Historische Einleitung“, S. 23.

⁸⁷ RPh, S. 392.

⁸⁸ RPh, S. 392.

⁸⁹ Vgl. RPh, S. 392.

gesetzt aufgefasst wird, dieses aber „nicht auf seine eigene Existenz reflektiert.“⁹⁰ Damit entsteht dann ein irrationales Moment in der notwendigen Gleichstellung der Geistesfunktion, das vom Denken her nicht aufgelöst werden kann, sodass man hier nun intuitiv, nicht logisch, arbeiten muss.⁹¹ Dieses Handeln stellt nun den zweiten Teil der Methode dar.

3.1.2.3. Das intuitive Moment

Im intuitiven Moment vereinigt TILlich zwei Elemente: Ein idealistisches, sowie ein transzendentalpsychologisches,⁹² also ein spekulatives und ein psychologisches Moment.⁹³ Diese beiden sind nötig, um einerseits eine Verbindung zwischen der Außenwelt, dem wirklichen Geschehen, das aber nur eine „trägerische Hülle“⁹⁴ ist und durchdrungen werden muss, zur Innenwelt, dem Selbst oder Urständlichen, zu schaffen.⁹⁵ Andererseits sind die beiden notwendig zur Erfassung des Irrationalen.⁹⁶ Diese spekulative Psychologie schafft es nicht nur, diese Irrationalität zu erfassen, sondern auch zu deuten, nämlich als „Wille“⁹⁷.

Die Unterscheidung zwischen rational und irrational ist TILlich sehr wichtig. Um das Irrationale erkennen zu können, hilft der kritische Teil der Methode nichts. Es wird hier eindeutig die Intuition benötigt. TILlich verbindet diese beiden Momente sehr eng, wodurch sich im gleichen Zug die „Anknüpfung an die spätidealistische Religionsphilosophie“⁹⁸ erkennen lässt. TILlich baut seine Argumentation auf eine Rezeption von SCHELLING, HEGEL und KANT auf. Dabei beschreibt er das Prinzip der Rationalität, die Einheit, die man als lebendige Einheit entweder im „unendlichen Kreislauf wie HEGEL oder in unendlichem Fortschritt wie die Kantianer“⁹⁹ fassen kann, oder als absolute Einheit, als „Identität ohne Bewegung und Leben“¹⁰⁰. TILlich stellt sich hier aber in die erste Linie und proklamiert einen Fortschritt, denn ohne diesen würde „alles Leben

⁹⁰ RPh, S. 392.

⁹¹ RPh, S. 392.

⁹² Vgl. RPh, S. 391.

⁹³ Vgl. RPh, S. 392.

⁹⁴ RPh, S. 393.

⁹⁵ RPh, S. 393.

⁹⁶ RPh, S. 394.

⁹⁷ RPh, S. 394.

⁹⁸ Neugebauer „Tillich“, S. 332.

⁹⁹ RPh, S. 394.

¹⁰⁰ RPh, S. 394.

vernichtet“¹⁰¹. Logischer ist für ihn zwar eigentlich die absolute Einheit, welche er mit dem Satz $a=a$ vergleicht, der nur logisch ist.¹⁰² Den Fortschritt vergleicht er mit dem Satz $a=b$, welcher natürlich unlogisch, bzw. irrational ist,¹⁰³ aber aus dem eben Leben und Fortschritt entsteht. Es muss nun aus Ersterem, der Einheit die effektiv da ist, Letzteres entstehen. Diese Entwicklung ist rational nicht denkbar, dafür benötigt es eben die Intuition, bzw. den Irrationalismus.¹⁰⁴ TILICH beschreibt es so:

„Das Rationale wird gewahr, daß in ihm selbst als Voraussetzung seiner¹⁰⁵ Aktualität ein Irrationales steckt, das ja nun unvermeidlicher Weise dem Rationalen als ein Anderes, Fremdes, Dunkles erscheint.“¹⁰⁶

Bewerkstelligt wird diese Entwicklung durch den Willen, so TILICH.¹⁰⁷

3.1.2.4. Die Methode

Nach der ausführlichen Darstellung der Vorarbeiten zu der Methode, sowie dem Ausschluss der nicht genügenden Methoden (supranaturalistisch, spekulativ und empiristisch), hat es TILICH nun geschafft, die beiden Momente die am ehesten Ergebnisse bringen, das kritische und das intuitive, darzustellen. Diese müssen nun noch zu einer Methode verbunden werden, damit von beiden das Beste genommen werden kann, und die Methode bestmögliche Ergebnisse liefern kann.

TILICH behauptet nun, dass durch die Intuition das Problem des Irrationalen gelöst werden, durch die Kritik dann rational bestimmt werden kann.¹⁰⁸ Das ist das Ziel seiner Überlegungen: Der erste Teil liefert die Vorarbeiten, der zweite dann die Beschreibung.

Was mit der Methode beschrieben werden soll, ist das Bewusstsein.¹⁰⁹ Diese Darstellung, so TILICH, bewerkstelligt sie auf psychologische Art. Das

¹⁰¹ RPh, S. 395.

¹⁰² RPh, S. 394.

¹⁰³ Vgl. RPh, S. 394.

¹⁰⁴ Vgl. RPh, S. 395.

¹⁰⁵ Textkritische Anmerkung aus der Originalvorlage: „Über gestr.: Rationalität“.

¹⁰⁶ RPh, S. 395.

¹⁰⁷ RPh, S. 395.

¹⁰⁸ Vgl. RPh, S. 397.

¹⁰⁹ Vgl. RPh, S. 397.

Bewusstsein im Weiteren dann wiederum als „Princip der Erscheinungswelt“¹¹⁰ darzustellen, geschieht in spekulativer Weise.¹¹¹ Das, was er aber eigentlich vorhat mit dieser Ausrichtung, ist, die „Religion als notwendige Funktion des Bewusstsein“¹¹² darzustellen. Diese Bestimmung soll klarstellen, dass die Religion unbedingt vorhanden und nötig ist und nicht ohne Grund abgeschafft werden kann. Mit der Verankerung der Religion im Bewusstsein schafft TILICH eine notwendige Existenz dieser, ohne die der Mensch nicht existieren kann, beziehungsweise ohne die er ein nicht vollständiges Bewusstsein hätte.

TILICH hat die beiden grundlegenden Momenten seiner Methode erstellt, und zu einer Methode kombiniert, die es ihm ermöglicht, fundiert zu arbeiten, und möglichst viele Fehlerquellen auszuschließen. Mit Vollendung der Methode, beginnt er nun mit der eigentlichen Arbeit.

Die Methode die TILICH hier verwendet, vermengt nicht nur mehrere unterschiedliche Arbeitsweisen, sondern auch unterschiedliche Denkrichtungen, wie bereits angeklungen. Der rationale Teil steht, wie oben bereits angeklungen,¹¹³ in der Tradition KANTS, bzw. des Neukantianismus. Dies erkennt man an TILICHs Wortwahl, indem er Begriffe wie „Funktion“ und „Einheit des Bewusstseins“ verwendet, und sich somit direkt an KANT anlehnt.¹¹⁴ Weiters versucht TILICH zu rationalisieren, wenngleich er den Grad der Rationalisierung des Neukantianismus ablehnt, der sogar versucht, das Irrationale zu rationalisieren.¹¹⁵ Bei TILICH erkennt man diesen Grad an der Verbindung zwischen intuitivem Moment, also der Lösung des Problems, und kritischem Moment, welches das Problem im Anschluss rationalisiert und bestimmbar macht. Es lässt sich feststellen, dass TILICH einige kritische, neukantianische Elemente verwendet, die einer „kritischen Transzendentalphilosophie“¹¹⁶, welche aber mit der idealistischen und intuitionistischen Methode verschränkt werden.¹¹⁷

Mit der Schaffung dieser Methode geht TILICH nun an die Aufgabe, einen Religionsbegriff herauszuarbeiten und diesen darzustellen. Was ihm dabei

¹¹⁰ RPh, S. 397.

¹¹¹ Vgl. RPh, S. 397.

¹¹² Grube „Apologetik“, S. 291.

¹¹³ Vgl. Kap. 3.1.2.1.

¹¹⁴ Vgl. Moxter „Religionsphilosophie“, S. 178.

¹¹⁵ Vgl. Moxter „Religionsphilosophie“, S. 184.

¹¹⁶ Neugebauer „Tillich“, S. 332.

¹¹⁷ Neugebauer „Tillich“, S. 332.

wichtig ist, und auf wen er sich weiters noch bezieht, soll nun im Folgenden diskutiert werden.

3.2. Religiöser Akt, Religiöses Prinzip

Die Darstellung der Aufteilung, bzw. Verbindung zwischen Theorie und Praxis der Religion ist TILICH sehr wichtig. Daher legt er großen Wert auf diese und stellt beide sehr ausführlich vor.

3.2.1. Das Ding an sich

Einerseits um die Wirksamkeit der kritisch-intuitiven Methode, sowie die Unwirksamkeit der anderen, darzustellen, als auch um den Denkprozess voranzutreiben, behandelt TILICH die „Problematik des Ding an sich“¹¹⁸. Diese Thematik hat er bereits in seiner Dissertation von 1912 besprochen,¹¹⁹ führt sie hier jedoch ein Weiteres mal an, da sie für seine Untersuchungen grundlegend ist.

An dieser Problematik kann man die Grenzen der rein kritischen Methode aufzeigen, und wofür das intuitive Moment notwendig ist: „Denn in ihr [der kritisch-intuitiven Methode, Anm.] allein ist das Organ gegeben, das im Stande ist, das Irrationale zu belauschen.“¹²⁰

TILICH führt es von der Position KANTS aus. Letzterer möchte daran zeigen, dass es Dinge auch geben kann, ohne dass das menschliche Bewusstsein sie wahrnehmen muss.¹²¹ Es sind nicht unbedingt Menschen nötig, bzw. menschliches Bewusstsein, damit Dinge überhaupt existieren können. Im Weiteren führt TILICH FICHTES und HEGELS Gegenposition aus, wobei er feststellt, dass bei beiden Gegenpositionen das irrationale Moment des Untersuchten dennoch an das Tageslicht kommt.¹²² Abschließend stellt er das Ding an sich als „das Problem des Kantianismus schlechthin“¹²³ dar.

Die Methode, dieses Problem zu lösen, versucht er zugleich anzuzeigen: „Durch eine Selbstanalyse des Denkens in seinem ursprünglichen Meinen“¹²⁴ soll das Problem erkannt und erfasst werden, sozusagen als kritisches Moment der

¹¹⁸ Vgl. RPh, S. 398-404.

¹¹⁹ GW I, S. 11-108.

¹²⁰ RPh, S. 398.

¹²¹ Kant „Prolegomena“, S. 498.

¹²² Vgl. RPh, S. 398.

¹²³ RPh, S. 399.

¹²⁴ RPh, S. 399.

Methode, um mit TILICH'S Worten zu sprechen. Zu dieser gehört natürlich die zweite Hälfte der Methode, welche er als „intuitive[r] Einsichtigkeitsmachung dieses Meinens“¹²⁵ ergänzt, um das Problem fruchtbar zu einer Lösung zu bringen.

Mit dieser Erkenntnis öffnet TILICH einen großen Themenkreis der Analyse des Denkens auf der einen Seite, sowie des Seins auf der anderen, vor allem aber die Konnexionen beider, die grundlegend für die Religion sind.

3.2.2. Dualität von Denken und Sein

Von dieser Dualität aus, also auf der einen Seite dem Denken, auf der anderen dem Sein, bildet TILICH seinen Religionsbegriff.¹²⁶

3.2.2.1. Das Denken und das Sein

Das Denken besteht, nach TILICH, aus der „Doppelheit eines Aktes und eines Gegenstandes“¹²⁷, welche es nur erfahren kann, wenn es, sich vom denkenden Subjekt, wie vom Gegenstand löst, und vor allem dann, wenn es sich selbst zum Gegenstand macht.¹²⁸ Wenn das Denken selbst das Objekt ist, kann es erfahren, dass es nicht nur gegenständlich ist, sondern auch einen Akt ausführt, in welchem es sich erfährt, erfasst, erkennt, dass es existiert.

Das Sein an sich existiert, ohne dass der Mensch etwas dafür oder dagegen unternehmen kann. Es ist nur sicher, dass das Sein unterschieden ist vom Denken, ja ihm sogar entgegensteht und feindlich ist.¹²⁹

3.2.2.2. Die Beziehung zwischen beiden

Ohne die Erfahrung, würde das Denken nicht wissen, dass es existiert. Hieran erkennt man die enge, dennoch im Widerspruch zueinander stehende, Beziehung von Denken und Sein. Beide können nicht ohne einander, stehen sich aber auch gegenseitig im Weg.¹³⁰ Das Denken und das Sein kämpfen miteinander um „den Sieg“. Sie versuchen beide mehr als der jeweils andere Part zu sein. Doch wenn das Denken versucht, gegen das Sein zu gewinnen, dann wird es ziemlich schnell

¹²⁵ RPh, S. 399.

¹²⁶ Vgl. Danz „Religionsphilosophie“, S. 225.

¹²⁷ RPh, S. 399.

¹²⁸ Vgl. RPh, S. 399.

¹²⁹ Vgl. RPh, S. 399.

¹³⁰ Vgl. RPh, S. 399.

merken, dass es ins „Haltlose“¹³¹ stürzt. Erst wenn der Gegenpart nicht mehr da ist, merkt das Denken, wie stark es die andere Seite benötigt, und die Sehnsucht nach ihr wächst.¹³² Denken und Sein stehen in einer „dialektische[n], paradox-widerspruchsvolle[n] Beziehung“¹³³. Diese Entwicklung, dieses gegenseitig nicht voneinander lassen können, aber auch sich gegenseitig nicht haben können, lässt sich ganz gut mit einem von TILICHs zentralen Begriffen beschreiben, den er selbst auch hier in diesem Kontext verwendet: Denken und Sein sind gegenseitig „schlechthin unabhängig“¹³⁴.

3.2.2.3. Das Unbedingtheitserlebnis

Das Erleben dieser schlechthinnigen Unabhängigkeit ist für TILICH einer seiner zentralsten Punkte, nicht nur in dieser Vorlesung, sondern in seiner ganzen späteren Arbeit: Dem Unbedingten. In dem Verhältnis von Denken und Sein hat er diesen Zustand als sehr zentral herausgearbeitet, da beide unbedingt da sind und sich unbedingt benötigen. Vor allem aber ist der Status des Unbedingten sehr grundlegend für die Religion, den TILICH bereits vor dieser Vorlesung eine Definition für Religion herausgearbeitet hat: „Religion ist Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“¹³⁵. Ohne die Erfahrung der Unbedingtheit könnte Religion nicht existieren.

Indem Religion diese Unbedingtheit erfährt, merkt sie auch, dass in diesem Erlebnis noch weitere Erfahrungen induziert sind: „Erschütterndes, Zurückstoßendes, Vernichtendes, [als]¹³⁶Anziehendes, Beseligendes, zur Vereinigung Begehrtes“¹³⁷.¹³⁸ Diese Doppelseitigkeit von unterschiedlichen Erfahrungen, vor allem die Beschreibung der Begriffe, hat TILICH bereits von

¹³¹ RPh, S. 400.

¹³² Vgl. RPh, S. 400.

¹³³ RPh, S. 401.

¹³⁴ RPh, S. 401.

¹³⁵ GW IX, S. 18.

¹³⁶ Eckige Klammern sind vom Editor der Originalarbeit gesetzt, und keine Anmerkung des Verfassers dieser Arbeit. Des Weiteren ist zwischen [als] und Anziehendes kein Leerzeichen eingefügt.

¹³⁷ Textkritische Anmerkung aus der Originalvorlage: „Hs.: und das Anziehende. Beseligende, zur Vereinigung Begehrte.“

¹³⁸ Vgl. RPh, S. 402.

RUDOLF OTTO übernommen.¹³⁹ Das heißt aber nicht, dass er OTTOS Ansichten übernimmt. Er wird ihn später noch konkreter kritisieren.¹⁴⁰

Hiermit hat TILICH in seiner Vorlesung zum ersten Mal einen Religionsbegriff etwas genauer dargelegt. Er hat das „dialektische Verhältnis von Denken und Sein [...] kritisch gerechtfertigt und begründet.“¹⁴¹ Daraus hat er das Unbedingtheitserlebnis abgeleitet und dann als für die Religion notwendig dargestellt. Von dieser Erkenntnis aus macht TILICH weitere Untersuchungen die anzeigen, dass die Funktion der doppelten Beziehung zur „Synthesis des Bewußtseins“¹⁴² notwendig ist. Der Mehrwert, beziehungsweise das Neue, das diese Erkenntnis für die Religion bringt, ist, dass er im Gegensatz zu anderen Konzepten die es zu dieser Zeit gab, die Religion auf das Selbstverhältnis bezieht, und nicht, wie zum Beispiel SCHLEIERMACHER auf das Gefühl, oder KANT auf die Moral. Dies bringt eine ganz andere Sichtweise, sowie einen neuen Bezug auf das Selbst, wodurch eben der Mensch und seine Selbsterkenntnis im Mittelpunkt steht.

Man kann hier wiederum klare neukantianische Denklinien erkennen, wenn sich TILICH ganz in KANTS Linie stellt, und das Unbedingte als Voraussetzung für das Bedingte stellt.¹⁴³ KANT selbst sagt ja, wie oben schon beschrieben,¹⁴⁴ dass es durchaus Dinge geben kann, ohne dass das menschliche Bewusstsein sie wahrnimmt. Dieses kann man bei TILICH mit dem Unbedingten vergleichen. Es ist da, auch wenn man es nicht unbedingt wahrnehmen kann. Das Bedingte benötigt das Unbedingte unbedingt als Voraussetzung, nicht aber umgekehrt.¹⁴⁵ So sagt er, dass „ohne eine unbedingte Realitätsbeziehung [...] das Denken sinnlos sein“¹⁴⁶ würde, und sieht das als negativen Beweis dafür, dass es das Unbedingtheitserlebnis benötigt. Aus dieser Abhängigkeit entsteht in Folge die Differenz von Religion und Kultur, die er so sehr geprägt hat.¹⁴⁷

¹³⁹ Vgl. Danz „Religionsphilosophie“, S. 226.

¹⁴⁰ Vgl. Danz „Religionsphilosophie“, S. 226, Fußnote 40.

¹⁴¹ RPh, S. 402.

¹⁴² RPh, S. 402.

¹⁴³ Vgl. RPh, S. 403.

¹⁴⁴ Vgl. Kap. 3.2.1.

¹⁴⁵ Vgl. RPh, S. 403.

¹⁴⁶ RPh, S. 403.

¹⁴⁷ Vgl. RPh, S. 417f.

Zusammenfassen kann TILICH diese Erkenntnisse folgendermaßen: „Religion [ist] die allgemeingültige und notwendige Funktion der unbedingten Realitätsbeziehung [...], die zur Konstitution der Erscheinungswelt und des Bewußtseins, was nach kritischen Voraussetzungen das gleiche ist, unumgänglich notwendig ist.“¹⁴⁸

In den weiteren Ausführungen über die Unbedingtheit stellt er fest, dass in jedem Ding etwas vorhanden ist, dass es selbst zum Ding macht, dass es aber gleichzeitig unmöglich ist, ein reines Unbedingtheitserlebnis zu erfahren, sowie es ebenso nicht möglich ist, ein Ding vollkommen in allen seinen Facetten zu erfahren.¹⁴⁹ Unsere Erfahrungsmöglichkeiten sind also auf beiden Seiten begrenzt, und es ist schlichtweg nicht im Rahmen unserer Möglichkeiten, uns ganz auf eine Seite zu stellen, um diese in vollen Zügen zu erfahren.

3.2.2.4. Form und Gehalt

Wichtig für TILICHs weitere Untersuchungen ist die Dualität von Form und Gestalt, die er dem Religionsbegriff als weitere Bestimmungsmerkmale in der Folge vorsetzt.¹⁵⁰ Form und Gehalt verhalten sich zueinander wie Denken und Sein. Sie können jeweils nicht ohne den anderen, versuchen aber gleichzeitig den anderen zu „besiegen“. Sie beiden Begriffspaare unterscheiden sich dennoch in der Kategorie, denn Form und Gehalt sind übergeordnet, sodass TILICH sagen kann: „Nun ist aber das Denken Form und nichts als Form.“¹⁵¹ Diese Unterordnung hat nun auch Folgen für das Verhalten dieses, denn TILICH fordert, dass sich das Denken seiner Form entledigt, also dass es frei werden soll, um „das in ihm ihm¹⁵² Gegenüberstehende zu erleben.“¹⁵³ Ist die Loslösung vollzogen, tritt der Zustand der Ekstase ein.¹⁵⁴ Somit kommt er zur Schlussfolgerung: „Religiöses Erleben ist immer Ekstase, ist immer Durchbrechung der reinen Form des Denkens zu Gunsten eines Gehaltserlebnisses.“¹⁵⁵

¹⁴⁸ RPh, S. 405.

¹⁴⁹ Vgl. RPh, S. 407.

¹⁵⁰ Vgl. Danz „Religionsphilosophie“, S. 226.

¹⁵¹ RPh, S. 407.

¹⁵² Textkritische Anmerkung aus der Originalvorlage: „Sic“.

¹⁵³ RPh, S. 407.

¹⁵⁴ Vgl. RPh, S. 407.

¹⁵⁵ RPh, S. 407.

Diese erste Verbindung von Form und Gehalt gibt die Möglichkeit, die beiden Ausdrücke etwas näher zu bestimmen und für die weitere Arbeit einen einheitlichen Begriff vorauszusetzen. Denn diese beiden Termini werden in der Zeit nicht nur durch verschiedene andere Bezeichnungen ersetzt, sie selbst haben ihre Bedeutung auch so stark verändert, dass sie von PLATO bis hin zu KANT das jeweils andere bezeichnen.¹⁵⁶

Die Form ist das Äußere, das εἶδος, die erfassbare Gestalt.¹⁵⁷ Sie stellt die Verbindung nach außen dar. Der Gehalt dagegen bringt den Inhalt, die Füllung. Oftmals wird Gehalt mit Inhalt gleichgesetzt, was so nicht richtig ist, denn Gehalt ist, vor allem durch verschiedene Attribute, deutlich weiter gefächert, kann aber auch nuancierter sein.¹⁵⁸ TILICH im Speziellen bezieht das Form/Gehalt-Schema in den 20er-Jahren sehr häufig auf den Sinn.¹⁵⁹ Diese sinntheoretische Wendung erlaubt es ihm im weiteren Verlauf der Vorlesung, das religiöse Erleben, zu dem ich noch kommen werde,¹⁶⁰ „neben seiner Eigenschaft als Erlebniszuständlichkeit zugleich als intentional verfasste Bewusstseinsgestalt zu erweisen“¹⁶¹. Auf der Dualität von Form und Gestalt wird TILICH in der Vorlesung weitere Gedanken aufbauen. Die Bestimmung und Verbindung mit dem Religionsbegriff ist ihm sehr wichtig.

Das Ziel, im Rahmen dieses Systems, welches wir Menschen aber wohl nie erreichen werden, ist immer den reinen Status zu erreichen, also den reinen Gehalt, sowie die reine Form. Mit dem Willen, diesen Status, zu erhalten, können aber dennoch neue Zustände oder Gegenstände erreicht bzw. erschaffen werden.¹⁶² Dabei bringt TILICH den Begriff „das Heilige“¹⁶³ ins Spiel. Diesen Begriff sieht er als „Funktion des Geistes“¹⁶⁴. Er stellt eine Parallelität zu „Gehaltserlebnis und Formerfassung“¹⁶⁵ her, indem er die Bezüge zwischen „heilig und profan“¹⁶⁶ auf die gleiche Stufe stellt. Was er aber eigentlich mit

¹⁵⁶ Vgl. Wendel „Form“, S. 183.

¹⁵⁷ Vgl. Bormann „Form und Materie“, S. 977.

¹⁵⁸ Vgl. Dittberner „Gehalt“, S. 141.

¹⁵⁹ Vgl. Cordemann „Religion und Kultur“, S. 114 f.

¹⁶⁰ Vgl. Kap. 3.4.

¹⁶¹ Barth „Religion und Sinn“, S. 207.

¹⁶² Vgl. RPh, S. 409.

¹⁶³ U.a. RPh, S. 410.

¹⁶⁴ RPh, S. 410.

¹⁶⁵ RPh, S. 411.

¹⁶⁶ RPh, S. 411.

diesem Begriff bezwecken will, ist, ihn in einem besonderen Rahmen zu lassen, der nicht „auf das Maß des Richtigen“¹⁶⁷ reduziert ist, sondern einer Irrationalität, ja in etwas Ungeheurem stehen bleibt, sodass dieser Begriff seine Besonderheit behält.¹⁶⁸ Diese Entwicklung bezeichnet er als „funktionalen Religionsbegriff“¹⁶⁹.

Die Religion fügt TILICH später in den Kulturprozess ein.¹⁷⁰ Damit hat er beide Teile seines Form/Gehaltschemas erstellt. Die Kultur ist die Form, beziehungsweise Formung, die Religion ist der Gehalt, der in ersterer realisiert wird.¹⁷¹

3.2.3. Der Religiöse Akt

Bisher ist vor allem von der theoretischen Seite gesprochen worden, also z.B. der Theorie der Beziehung zwischen Gehalt und Form. Dies ist aber nur die eine Seite der Medaille. Um die Praxis ebenso mit ins Boot zu holen, geht TILICH gleichfalls auf die „Realität des religiösen Erlebens“¹⁷² ein. Diese baut er vom „Urverhältnis von Denken und Sein“¹⁷³ auf. Im Denken wird etwas erlebt, das ihm entgegensteht, aber dennoch identisch ist.¹⁷⁴ Dies ist für den Menschen nicht wirklich fass- und erklärbar. Das was dahintersteckt ist ein Transzendentes, wovor „das Denken kapitulieren muß“¹⁷⁵, da es dies nicht verstehen kann. Mit dieser Erläuterung möchte TILICH beweisen, dass dieses Erleben real ist, denn es wird hier das Tiefste, auf dem das Bewusstsein ruht, erschüttert. Das Unbedingte, das in der Tiefe des Bewusstseins liegt, wird durch den religiösen Akt erlebt, wobei „alles Bedingte bedeutungslos wird.“¹⁷⁶

Im nächsten Schritt, führt TILICH das Denken weiter. Er postuliert, dass dieses sich vom Sein und Bewusstsein lösen muss, damit das „Religiöse als ¹⁷⁷Religiöses¹⁷⁸ möglich“¹⁷⁹ wird. Das führt weiters dazu, dass „der religiöse Akt

¹⁶⁷ RPh, S. 412.

¹⁶⁸ Vgl. RPh, S. 412.

¹⁶⁹ RPh, S. 413.

¹⁷⁰ Vgl. dazu: Kap. 3.2.3.

¹⁷¹ Vgl. RPh, S. 417.

¹⁷² RPh, S. 413.

¹⁷³ RPh, S. 414.

¹⁷⁴ Vgl. RPh, S. 414.

¹⁷⁵ RPh, S. 414.

¹⁷⁶ RPh, S. 414.

¹⁷⁷ Textkritische Anmerkung aus der Originalvorlage: „Über gestr.: Funktion“.

¹⁷⁸ Textkritische Anmerkung aus der Originalvorlage: „Folgt gestr.: bewußter Akt“.

¹⁷⁹ RPh, S. 415.

Realisationsakt des absoluten Gehaltes ist“¹⁸⁰. Diese Vergrößerung des Handlungsraumes läuft auf eine Vertiefung in das „Wesen des religiösen Erlebens“¹⁸¹. Das wiederum heißt, dass es hierbei darum geht, dass das Heilige in diesem religiösen Akt zur Existenz kommt,¹⁸² und damit wiederum Gott selbst. TILICH knüpft hier also wirklich sehr eng an die Praxis an, und personalisiert eigentlich den Gott insofern für die einzelnen Menschen, da dieser für sie in dem religiösen Akt den sie vollziehen, existent wird.

In dieser Gottesfrage sieht TILICH eine Verbindung zur Kultur. Diese Verbindung, beziehungsweise die kulturtheologische Ansicht, wird für ihn später sehr bezeichnend. Sein Ausgangspunkt ist der, dass in der Natur absoluter Gehalt zu Form wird. Dabei wird er nicht als religiös oder heilig bewusst, sondern kommt wirklich nur in der Form zu Gestalt.¹⁸³ Damit dieser Gehalt religiös wird, benötigt es noch ein weiteres Moment, nämlich die Kultur. „Tillich versteht die Religion als das Geschehen in der Kultur, in dem sich der Geist in seiner eigenen Geschichtlichkeit erfasst und verständlich wird.“¹⁸⁴ Er geht davon aus, dass zwischen Religion und Kultur ein „dialektischer Gegensatz“¹⁸⁵ besteht, der den Rest dazu beiträgt, dass er seinen Religionsbegriff vollenden kann.

Die Kultur wiederum, die er für die Bildung des Begriffes benötigt, gewinnt er aus dem Denken: „Kultur ist das Denken als existierendes in seinen verschiedenen praktischen und theoretischen Richtungen. Die Kultur ist vollkommen abhängig von der Denkform.“¹⁸⁶ Mit der Kultur als Denken hat er einen praktischen Bezug in sein Konzept aufgenommen. Damit wird es fassbar und man hat eine Arbeitsgrundlage. Die Kultur ist in unserer Welt, sie wird geformt, das ist ein Prozess der immer implizit religiös ist,¹⁸⁷ damit kann die religiöse Seele in unsere Welt eindringen, denn sie schafft „Politik und die Philosophie, die Litteratur und die Wirtschaft“¹⁸⁸. Ist das einmal bewerkstelligt, kann weiter geformt werden. Die

¹⁸⁰ RPh, S. 415.

¹⁸¹ RPh, S. 415.

¹⁸² RPh, S. 416.

¹⁸³ Vgl. RPh, S. 417.

¹⁸⁴ Danz „Konkrete Existenz“, S. 332.

¹⁸⁵ RPh, S. 417.

¹⁸⁶ RPh, S. 417.

¹⁸⁷ Vgl. RPh, S. 418.

¹⁸⁸ RPh, S. 418.

Form kann verwirklicht werden und der Gehalt kommt zur Geltung, was wir „Stil“ nennen.¹⁸⁹

Damit Religion aktuell ist und sein kann, benötigt sie eine Verbindung zum Gehalt, auf den es ihr ankommt, den sie aber nur durch die Form bekommen kann. Daher liegt es ihr daran, über die Form zum Gehalt zu kommen, das heißt, für sie ist die Kultur die Form, der Gehalt jedoch das „schlechthin Seiende“¹⁹⁰. Hierbei hat TILICH der ganzen Konstruktion ein Tiefenbewusstsein verschafft.¹⁹¹ Dieses erzeugt er durch die Auflösung der „Religion als eine besondere Sphäre in der Kultur“¹⁹², sowie dem Verständnis „als ein Geschehen in und an den kulturellen Formen“¹⁹³.

Die Tiefe in diesem Konzept kommt durch den Bezug auf das Bewusstsein. Dieses ist für die Religion grundlegend. Um den Religionsbegriff bewusstseinstheoretisch zu deuten, weist TILICH nach, dass Religion auf dem Bewusstsein seine Grundlegung hat, aber neben weiteren Bewusstseinsfunktionen (Denken, Fühlen) steht, sodass diese auch in dieser Einheit stehen, die „sowohl die Unterschiedenheit der Religion von den kulturellen Bewusstseinsfunktionen als auch deren Zusammenhang“¹⁹⁴ gewährt. Diese Form der Verbindung der Religion zum Bewusstsein manifestiert er als „unbedingte Realitätsbeziehung“¹⁹⁵. Es existiert hier eine sehr enge Beziehung zwischen Religion und eben Kultur, bzw. dem kulturellen Bewusstsein, das die Menschen innehaben, jedoch gleichzeitig auch eine Distanz, die beide nicht zueinander kommen lässt, sodass TILICH eine den Grund für die Unterschiede zwischen beiden ausmachen kann: „Hier liegt nun die Wurzel aller Konflikte zwischen Kultur und Religion, wenn nämlich die Religion sich des symbolischen Charakters dieser Formen nicht bewußt bleibt und sie für formal maßgebliche erklärt und mit der Autorität des religiösen Unbedingtheitserlebens umkleidet und nun der weiteren autonomen Kulturentwicklung als Hemmschuh entgegenwirft.“¹⁹⁶

¹⁸⁹ Vgl. RPh, S. 418.

¹⁹⁰ Vgl. RPh, S. 418.

¹⁹¹ Vgl. Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 344 f.

¹⁹² Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 345.

¹⁹³ Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 345.

¹⁹⁴ Danz „Normative Religionsphilosophie“, S. 97.

¹⁹⁵ Danz „Normative Religionsphilosophie“, S. 97.

¹⁹⁶ RPh, S. 419.

Bereits vor der Abhaltung dieser Vorlesung hat TILLICH die für ihn später prägende und wichtige Unterscheidung in der Beziehung zwischen Kultur und Religion, nämlich theonom, heteronom und autonom geschaffen,¹⁹⁷ es kommt jedoch in dieser Vorlesung nicht zur Anwendung. Das dialektische Verhältnis zwischen Religion und Kultur, das er später entwickelt, ist hier noch nicht stark spürbar.¹⁹⁸ Dialektische Ansätze merkt man daran, dass es eine innere Dialektik gibt, in welcher sowohl „kulturelle als auch [...] religiöse[n] Formen negiert“¹⁹⁹ werden, aber gleichzeitig nur durch diese Formen realisiert werden können.²⁰⁰ Die Religion wird also als Geschehen in kulturellen Formen gesehen, sodass man dadurch auf ihren Gehalt stoßen kann.²⁰¹ In dieser dialektischen Auslegung findet TILLICH, in Kombination mit dem Form/Gehalt-Schema die Realisierung der Religion, also die Praxis, da die Form durch das „Gehaltserlebnis“ zum Gehalt selbst, und damit zum schlechthin Seienden, zur Religion vordringen kann. So kann TILLICH abschließend bemerken, dass Gott „allein in dem spezifisch religiösen Akt der Gehaltserfassung oder der Ekstase stattfindet, daß in der Religionsgeschichte sich Gott als Gott offenbart oder realisiert“²⁰².

3.2.4. Das Religiöse Prinzip

TILLICH geht nun in einem nächsten Schritt dazu über, seinen bisher gebildeten Religionsbegriff mit anderen zu vergleichen, um zu zeigen, worin seiner entsprechender oder angemessener ist, bzw. tiefere oder andere Erkenntnisse liefert.²⁰³ Er geht davon aus, wie bereits geschildert, dass „Religion das reine Gehaltserlebnis durch die Form hindurch ist“²⁰⁴. Damit kann sie selbst nicht identisch mit einer dieser Formen sein, muss aber, um Aktualität zu gewinnen, „als in einer der übrigen Denkformen, also als durch praktisches oder theoretisches Tun hindurch“²⁰⁵ existent sein.

¹⁹⁷ Vgl. dazu genauer: Cordemann „Religion und Kultur“, S. 103 f. Die erste Erwähnung dieser Unterschiede findet sich in der 1919 gehaltenen Vorlesung „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme“, Vgl. EGW XII, ab S. 203.

¹⁹⁸ Zum dialektischen Verhältnis vgl.: Cordemann „Religion und Kultur“, S. 106-108.

¹⁹⁹ Danz „Normative Religionsphilosophie“, S. 98.

²⁰⁰ Danz „Normative Religionsphilosophie“, S. 98.

²⁰¹ Vgl. RPh, S. 418.

²⁰² RPh, S. 419.

²⁰³ Vgl. RPh, S. 421.

²⁰⁴ RPh, S. 421.

²⁰⁵ RPh, S. 421.

Den ersten Teil, den praktischen, den „Religiösen Akt“ habe ich bereits im vorigen Kapitel beschrieben.²⁰⁶ Nun folgt der zweite, der theoretische, den TILICH „Religiöses Prinzip“ nennt.²⁰⁷ Dieses religiöse Prinzip ist die Darstellung der Qualität, die von einem Akt, sei er theoretisch oder praktisch, benötigt wird, damit er religiös wird.²⁰⁸ Es ist also etwas unbedingt im Bewusstsein vorausgesetzt, durch das die Religion sich darstellen kann. Dies geschieht in der Verbindung von Religion zu Kultur, durch das religiöse Prinzip.²⁰⁹

An dieser Kombination, der engen Verbindung von Religion und Kultur, kann man TILICHs Interesse daran erkennen, dass er darstellen will, „wie sich die wirkliche, aktuelle Religion in der Geschichte verwirklicht“²¹⁰. Das hängt natürlich auch mit dem religiösen Akt zusammen, indem es dann effektiv geschieht.

Daher unterzieht TILICH in einem nächsten Schritt den Gottesbegriff einer Untersuchung durch dieses Prinzip, wobei er die Definitionen nach seiner Einteilung der religiösen Akte im religiösen Prinzip folgendermaßen aufteilt: Die einen halten den „theoretischen Akt“, die nächsten den „praktischen Akt“ für den religiösen. Der dritte Weg wird von den Menschen als der richtige erachtet, welche die Unterscheidung nicht kennen und daher nach etwas anderem suchen, das so „ähnlich wie das Gefühl“ ist.²¹¹ Ziel dieser Darstellungen ist die Bestätigung der Glaubhaftigkeit seines Konzepts des Religiösen Prinzips.

Diese Aufteilung untersucht er im Schluss des ersten Teils der Vorlesung²¹² genauer, um damit zu einer Definition der Religion zu kommen.

3.2.4.1. Die theoretischen Richtungen

Diese Erklärung von Religion versucht das Religiöse als „Welterkennen“ zu erklären.²¹³ Dabei geht er vom „primitiven Welterkennen“ aus, welches sich so darstellt, dass „im primitiven Bewußtsein mit der Religion unlöslich bestimmte theoretische Gedanken verknüpft sind“²¹⁴. Es ist also einmal festgestellt worden,

²⁰⁶ Vgl. Kap. 3.2.3.

²⁰⁷ Vgl. RPh, S. 421.

²⁰⁸ Vgl. RPh, S. 421.

²⁰⁹ Vgl. Schüßler „Gottesgedanke“, S. 50.

²¹⁰ Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 343.

²¹¹ Vgl. RPh, S. 422.

²¹² Dieser endet in der 15. Stunde, etwa bei RPh, S. 440.

²¹³ Vgl. RPh, S. 423.

²¹⁴ RPh, S. 423.

dass auf der Welt unergründliche Dinge stattfinden. Das haben die Menschen in ihrer primitiven Art erkannt und zu erklären versucht. Durch diese Erklärung sind verschiedene Theoreme auf die Welt gekommen, deren Ziel es war, diese Phänomene zu erklären, worauf sich die erste primitive Religion gebildet hat, da diese „in animistischer Form ihren gedanklichen Ausdruck suchte“²¹⁵.

TILLICH liefert eine Kritik dieser Methode mit. Das, was dieser Versuch für ihn leisten kann, ist, dass das Religiöse durch die Unbedingtheit der Denkform erfasst wird, andererseits aber auch durch die Durchbrechung der Denkform.²¹⁶ Daraus eine Definition einer Religion zu machen, ist aber nicht möglich, denn es fehlt die „Einsicht, was das eigentlich Religiöse im Eindruck der ewigen Gesetzmäßigkeit macht“²¹⁷, als auch, worin gerade das Wunderbare, Formdurchbrechende religiös wirkt.“²¹⁸

Die zweite Form, Religion als Welterkennen zu definieren, steht in Verbindung mit der „Definition der Religion als Gotteserkenntnis.“²¹⁹ Diese Methode ist spekulativ²²⁰ und steht in der Abhängigkeit von der Gottesbestimmung.²²¹ Sie muss bestimmt werden, sei es als „Weltkausalität“ oder „Weltgrund“ oder auf ähnliche Weise.²²² Eine Bestimmung muss in jedem Fall vorhanden sein. Das Wichtige dabei ist, dass es eine Erkenntnis gibt, und dass diese eine „besondere Bedeutung und besondere Folgen für das innere Leben“²²³ hat. Die Frage dabei stellt TILLICH folgendermaßen: „Was gehen mich diese Dinge an?“²²⁴ Also, was ist der effektive Mehrwert, den uns diese Erkenntnis, die uns im tiefsten berührt, liefert? Ausgangspunkt, zur Profilierung seines eigenen Konzeptes in der Darstellung der Religionstheorien zum Beispiel von JAMES oder GUYAU, ist das „Unbedingtheitserlebnis“, die „formale Unbedingtheit“ oder die „Unbedingtheit, die alle Formen zerbricht“.²²⁵ Die Menschen erklären höchste „Weltbegriffe“ zu

²¹⁵ RPh, S. 423.

²¹⁶ Vgl. RPh, S. 425.

²¹⁷ Textkritische Anmerkung aus der Originalvorlage: „ ‚macht‘ im Sinne von ‚ausmacht‘.“

²¹⁸ RPh, S. 425.

²¹⁹ RPh, S. 425.

²²⁰ Vgl. RPh, S. 425.

²²¹ Vgl. RPh, S. 426.

²²² Vgl. RPh, S. 426.

²²³ RPh, S. 426.

²²⁴ RPh, S. 426.

²²⁵ Vgl. RPh, S. 426.

„höchsten religiösen Begriffen“, also zu einem Gott oder ähnlichem. Dies ist eine der wichtigsten Tendenzen von Religionen.²²⁶

Eine dritte Definition baut TILlich auf HEGEL auf, welche bei ihm „Selbsterfassung des absoluten Geistes durch den relativen hindurch in Form der Vorstellung“²²⁷ ist. Damit baut Letzterer die alte, bereits dargelegte Definition, „Religion ist primitives Welterkennen“²²⁸ weiter aus, durch die „Selbsterkenntnis des absoluten Geistes“²²⁹. Worauf TILlich hier hinaus will, ist, dass bei HEGEL der „Sinn der Realität des religiösen Erlebnisses [...] als Realisierung oder Existenzwerdung Gottes im religiösen Akt“²³⁰ liegt. Er bringt hier also das „religiöse Gehaltserlebnis“ zum Ausdruck und setzt somit sein Prinzip um.²³¹

Abschließend stellt TILlich ganz richtig fest, dass in diesen „theoretischen Definitionen der Religion es immer ein nichtheoretisches Moment [ist], was die Religion zur Religion macht“²³². Alle Definitionen beziehen sich auf etwas, das nicht nur theoretisch existiert, sondern wahrhaftig in der Erfahrung erfahrbar ist. Dadurch wird es praktisch, womit TILlich zu dem nächsten Punkt seiner Untersuchungen voranschreitet.

3.2.4.2. Die praktischen Richtungen

Die praktischen Definitionen von Religion unterteilt TILlich in vorethische und ethische Auffassungen. Erstere können zu Letzteren führen, aber nicht umgekehrt. Doch zuerst eine kurze Betrachtung von vorethischen Auffassungen:

Diese kann man, nach TILlich, auffassen als „Mittel zur Unterdrückung der Schwachen durch die Starken“, „Mittel zur Selbsterhaltung der Gesellschaft“ oder als „Mittel zur Selbsterhaltung des einzelnen“.²³³ Diese Auffassungen können nur dadurch geschaffen werden, dass ethische, emotionale, metaphysische oder ähnliche Voraussetzungen gemacht werden.²³⁴ Was alle drei gemeinsam haben, ist, dass sie bei weiteren Definitionsversuchen entweder „weiter zur Ethik oder

²²⁶ Vgl. RPh, S. 427.

²²⁷ RPh, S. 427.

²²⁸ Vgl. RPh, S. 423 und 427.

²²⁹ RPh, S. 427.

²³⁰ RPh, S. 427.

²³¹ Vgl. RPh, S. 428.

²³² RPh, S. 429.

²³³ Vgl. RPh, S. 429.

²³⁴ Vgl. RPh, S. 429.

zurück zur Theorie“²³⁵ führen, von sich selbst aber keine weiteren Definitionen abgeben.²³⁶

TILLICH geht den Schritt weiter zu den ethischen Definitionen, da er bei den vorethischen in eine Sackgasse gekommen ist. Die Überlegungen zu diesem beginnt er mit der Frage nach dem Zweck der Religion, worin er einen starken „Ausdruck für ein typisch unreligiöses Bewußtsein“²³⁷ sieht. Wenn erst das Bewusstsein von der Beziehung zur Gottheit losgelöst ist, kann Zweifel entstehen, der dann zu der Zweckfrage führt.²³⁸ Ist dieser Status eingetreten, gibt es nur noch das „autonome Individuum“²³⁹ welches auf zwei Arten erfasst werden kann: Naturalistisch, womit vorher genannte Definitionen entstehen, oder formalethisch, dann wird „in seiner sittlichen Vervollkommenung der letzte Zweck alles Geschehens in Leben und Geschichte“ gesehen.²⁴⁰ Dann geht die Religion voll im Unbedingten im Gehaltserlebnis auf, das dann durch die Form auf das Gehalt kommt, in der „reinen formalen Unbedingtheit“.²⁴¹

Diese Entwicklung begründet TILLICH nun durch KANTS „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“²⁴². Dies wird von den NEUKANTIANERN zu einer „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“²⁴³ weiterentwickelt, zu einer „Grenze[n] der sittlichen Idee“²⁴⁴. KANTS spekulative Elemente haben sie entfernt und „Wesensbegriff und Zweckbegriff“ sind ganz einer geworden.²⁴⁵ Wiederum später wurde statt dem Sittlichen der „Wertbegriff überhaupt“ und statt der Religion als Selbstgewissheit die „Religion als Wertgewißheit“ gesetzt.²⁴⁶ In der Forschung zu TILLICHs Zeiten wurde das Konzept so weiterentwickelt, dass es über die reine Form hinausgeht und „das schlechthin Seiende als das Grauensvolle“²⁴⁷ erfahren lässt. TROELTSCH fügt dieser Erkenntnis noch ein weiteres

²³⁵ RPh, S. 430.

²³⁶ Vgl. RPh, S. 430.

²³⁷ RPh, S. 430.

²³⁸ Vgl. RPh, S. 430.

²³⁹ RPh, S. 430.

²⁴⁰ Vgl. RPh, S. 430.

²⁴¹ Vgl. RPh, S. 431.

²⁴² Vgl. RPh, S. 432.

²⁴³ Vgl. RPh, S. 432.

²⁴⁴ RPh, S. 432.

²⁴⁵ Vgl. RPh, S. 432.

²⁴⁶ Vgl. RPh, S. 433.

²⁴⁷ RPh, S. 434.

irrationales Moment hinzu und setzt die „personale Gestaltung des transcendenten Geisteslebens voraus“²⁴⁸.

Diese Erkenntnisse, die TILICH hier aufgeführt hat, sind alle wichtig gewesen, und zu großen Teilen auch schlüssig, doch haben sie alle einen Punkt, der das Konzept nicht vollständig richtig erscheinen lässt, sodass er diese Konzepte alle nicht annimmt und noch einen weiteren Definitionsversuch vornimmt.

3.2.4.3. Die Gefühlsdefinition der Religion

Diesen dritten Weg, wie TILICH ihn beschreibt, scheint „naturgemäß das Gefühl anzubieten“²⁴⁹. Ausgehend von der biologischen Seite, wie er es nennt, stellt er fest, dass oftmals der Ausgang oder Beginn von Religion die „Furcht vor dem übermächtigen Weltlauf im Allgemeinen“²⁵⁰ ist. Bei dieser Erklärung, stellt TILICH fest, handelt es sich aber um einen Zirkelschluss, da der Nachweis, dass Furcht zu religiösen Objekten führt, Objekte voraussetzt, die bereits religiöse Qualität haben.²⁵¹ Das Konzept führt weiter, nach TILICH, wenn die Furcht durch Angst ersetzt wird, da diese tiefer sitzt und nicht an Objekten hängt.²⁵²

In Anlehnung an FEUERBACH und HEGEL stellt TILICH dann fest, dass Gefühlstheorien in zwei Richtungen des religiösen Erlebens gehen, „in den Schrecken und in den Willen der Einswerdung.“²⁵³ Diese sind aber transzendentalpsychologisch, was, wie oben schon festgestellt,²⁵⁴ nicht zum vollständigen Ergebnis führen kann.

Zum Abschluss der Untersuchungen, bevor TILICH zum zweiten Hauptteil, der geschichtsphilosophischen Betrachtung,²⁵⁵ übergeht, betrachtet er noch einige weitere Konzeptionen, welche die transzendente Ausrichtung der Gefühlsdefinitionen, wie TILICH im Vorhergehenden festgestellt hat, anerkennen und als Voraussetzung annehmen.²⁵⁶ Die erste untersuchte Konzeption kommt von SCHLEIERMACHER mit seinem „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“, in dem

²⁴⁸ RPh, S. 434.

²⁴⁹ RPh, S. 434.

²⁵⁰ RPh, S. 435.

²⁵¹ Vgl. RPh, S. 435.

²⁵² Vgl. RPh, S. 435.

²⁵³ RPh, S. 436.

²⁵⁴ Vgl. 3.1.2.1.

²⁵⁵ Vgl. RPh, ab . 440, sowie Kap. 3.3.

²⁵⁶ Vgl. RPh, S. 437.

TILlich das Unabhängigkeitserlebnis sieht.²⁵⁷ Die Weiterentwicklung, die TILlich in SCHLEIERMACHER sieht, ist die, dass das Unabhängigkeitserlebnis nicht mehr „in der Sache begründet ist, sondern auf Rechnung einer übriggebliebenen Psychologie kommt.“²⁵⁸ TILlich kritisiert daran, dass das Denken „von nichts in der Welt abhängig [ist], denn allein von sich“²⁵⁹. Somit steht das in einem Gegensatz zu der Abhängigkeit SCHLEIERMACHERS. Ohne die Unabhängigkeit des Denkens würde TILlichs Ansatz nicht mehr funktionieren, weswegen er den von SCHLEIERMACHER, so wie dieser ihn ausgeführt hat, ablehnen muss. Dennoch vergleicht TILlich die beiden und findet Zusammenhänge, bzw. Überlappungen von beiden, sodass er einige Punkte SCHLEIERMACHERS übernehmen kann. TILlich sieht dieses Konzept als ein romantisches, ästhetisches. Durch diese Momente glaubt diese Theorie näher an der Religion zu sein, lässt dafür aber die Logik und Ethik beiseite.²⁶⁰ Die Anschauung, von der in dieser Zeit oftmals geredet wurde, ist kein Gefühl, sondern „eine Funktion der Aufnahme des Gegenstandes“²⁶¹. TILlich will darauf hinaus, dass diese Denker durch die Form der Anschauung auf den reinen Gehalt kommen, die Betonung jedoch auf der Form liegt, da sie für das Ästhetische wichtiger ist.²⁶² Es geht ihm jedoch vor allem um den Gehalt, weshalb er nicht ganz mit dieser Definition mitgehen kann.²⁶³

Er stellt im Anschluss noch die beiden Konzeptionen vor, die seiner am nächsten kommen, die von OTTO und die von SIMMEL, auf denen TILlich seine Definition aufbaut, weswegen ich diese nun im Anschluss diskutieren möchte.

3.2.4.4. OTTOS Konzeption von Religion

Die Darstellung von RUDOLPH OTTOS Definition von Religion hängt TILlich an der „Religion [als] das Erlebnis des Numinösen“²⁶⁴ auf und darin speziell am „mysterium tremendum et fascinosum“²⁶⁵. Dieses Mysterium setzt TILlich mit seinen Begriffen in Verbindung. Das heißt, bei OTTO ist das „mysterium

²⁵⁷ Vgl. RPh, S. 437.

²⁵⁸ RPh, S. 437.

²⁵⁹ RPh, S. 437.

²⁶⁰ Vgl. RPh, S. 438.

²⁶¹ RPh, S. 438.

²⁶² RPh, S. 438.

²⁶³ Vgl. zu dem Verhältnis der Religionsbegriffe von SCHLEIERMACHER und TILlich auch: Schüßler „Gottesgedanke“, S. 55.

²⁶⁴ RPh, S. 438.

²⁶⁵ Vgl. RPh, S. 438.

tremendum“ ein Gefühl „schlechthinnige[r] Unnahbarkeit“²⁶⁶, „schlechthinniger Übermacht“²⁶⁷ der majestatis, das dazu führt, dass es das „qualitative Gehalt des Numinösen“²⁶⁸ wird. Dabei werden Parallelen zu TILLICHs Konzept deutlich, da er vom Gehalt als „schlechthin Seiendes“²⁶⁹ spricht, also ebenfalls von einer Art Unnahbarkeit. Dies geht TILLICH aber nicht weit genug, da er bereits kritisiert, dass „die Einsicht in das Verhältnis von Denkform und Gehalt“²⁷⁰ fehlt. Den Grund für Letzteres sieht er in der fehlenden kritischen Methode bei OTTO.

Das „mysterium fascinans“ hingegen stellt den irrationalen Teil des Systems dar, ziemlich ähnlich, wie ihn auch TILLICH übernimmt. Dieser irrationale Part ist für OTTO „Moment allgemeiner seelischer Erfahrung“²⁷¹. Das Faszinierende in dieser Beziehung, weswegen der Mensch von diesem Mysterium angezogen wird, steht im genauen Gegenteil zum oben dargestellten tremendum, das den Menschen eher abdrängen will.²⁷²

OTTO geht davon aus, dass beide Momente, das faszinierende und das erschütternde, notwendig sind, sich gegenseitig abstoßen, aber auch eine Verbindung schaffen. Dieses Verhältnis findet sich bei TILLICH bei „Denken und Sein“ wieder,²⁷³ somit hat er hier wiederum ein Element von dem früheren Konzept aufgenommen. Seine Kritik an OTTO richtet sich aber an diesem Punkt, diese Kritik gilt auch für das ganze Konzept, unter anderem darauf, dass es nicht tief genug geht, bzw. die Ausrichtung nicht ganz richtig ist. So bemerkt er, dass die „Begriffe zu psychologisch, nicht scharf genug transzendentalpsychologisch gefaßt“²⁷⁴ sind. Er sieht hier also eine „logische Unschärfe seiner psychologisch völlig richtigen Erfassung des Religiösen“, unter anderem weil ihm auch das „Unbedingtheitserlebnis“ fehlt, für das sich TILLICH ja sehr stark macht.²⁷⁵

Somit lässt sich erkennen, OTTO ist für TILLICH eine wichtige Basis und eine gute Grundlage. Letzterer entwickelt dieses System noch ein gutes Stück weiter, um es für sich gut nutzbar zu machen. Diese Wende des Systems kann man gut

²⁶⁶ Otto „Das Heilige“, S. 23.

²⁶⁷ Otto „Das Heilige“, S. 23.

²⁶⁸ Otto „Das Heilige“, S. 43.

²⁶⁹ Vgl. oben, Kap. 3.2.3.

²⁷⁰ RPh, S. 439.

²⁷¹ Otto „Das Heilige“, S. 44.

²⁷² Otto „Das Heilige“, S. 44.

²⁷³ Vgl. oben, Kap. 3.2.2.1, sowie 3.2.2.2

²⁷⁴ RPh, S. 439.

²⁷⁵ Vgl. RPh, S. 439.

und gerne als eine „sinntheoretische“ bezeichnen, denn TILlich hat in dieser Zeit auf diese Art und Weise gedacht und gearbeitet.²⁷⁶

3.2.4.5. SIMMELS Konzeption von Religion

Fast noch wichtiger als OTTOS Konzept ist aber, wie TILlich selbst sagt, der „Simmelsche Begriff“²⁷⁷, da dieser noch näher an seinen Entwurf herankommt, da dieser den Religionsbegriff zur „Entgegenständlichung“²⁷⁸ bringt. Anders gesagt, ist dieser für TILlich eine „Umschreibung des Unbedingtheitserlebnisses“²⁷⁹.

Auch bei SIMMEL steht wieder ein Dualismus im Zentrum, diesmal der von subjektiver und objektiver Religion.²⁸⁰ Das Subjektive der Religion, nach SIMMEL, ist der Inhalt der Religion, dem menschlichen Verhalten zum Religiösen, eine „Übertreibung empirisch-seelischer, von unseren Naturzusammenhängen ressortierender Tatsachen.“²⁸¹ Das Objektive für die Religion beschreibt SIMMEL als „Gegenstandswelt des Glaubens“²⁸². Es geht hierbei somit um das, was in dieser Welt ist, was die Menschen angreifen, bzw. erfahren können. Diese beiden Definitionen von Objektivem und Subjektivem für die Religion sind TILlich nun noch nicht scharf genug gefasst.²⁸³ Er möchte diese Erläuterungen für seinen Religionsbegriff weiter definieren, aber eben auf der Grundlage dieser Darstellungen.

In seinen Untersuchungen dieses Religionsbegriffs stellt TILlich fest, dass SIMMEL hauptsächlich die subjektive Seite der Religion betont, die objektive hingegen vernachlässigt.²⁸⁴ Dies geschieht einerseits dazu, dass der Religionsbegriff nun wirklich entgegenständlicht und somit transzendental wird, andererseits dafür, dass er, wie es TILlich annimmt, das Unbedingtheitserlebnis erreicht, das für die Religion so zentral ist, das aber nicht direkt genannt wird, sondern, nach TILlich die „Schwingungen der Seele [sind], in denen sie sich selbst als metaphysisch weiß, nachdem sie alle metaphysischen Objekte von sich getan

²⁷⁶ Vgl. Lauster „Kulturanalyse“, S. 422 f.

²⁷⁷ RPh, S. 439.

²⁷⁸ RPh, S. 439.

²⁷⁹ Neugebauer „Tillich“, S. 333.

²⁸⁰ Vgl. RPh, S. 439.

²⁸¹ Vgl. Simmel „Religion“, S. 48.

²⁸² Simmel „Religion“, S. 54.

²⁸³ Vgl. dazu: Moxter „Religionsphilosophie“, S. 187, sowie: Sturm „Simmel-Rezeption“, S. 36 f.

²⁸⁴ Vgl. RPh, S. 439.

hat.“²⁸⁵ Da dies alles für ihn so unklar definiert ist, sieht er SIMMEL schwanken zwischen einer „Unbedingtheit der Form“ und einer „Unbedingtheit des Gehaltes“, ²⁸⁶ zwei Begriffen, die er typisch im Anschluss an die neukantianischen Denker bildet.²⁸⁷

Zum Schluss der Darstellung der simmelschen Konzeption von Religion fügt TILICH noch eine Kritik ein, da er die „Entgegensetzung von Subjekt und Objekt im religiösen Erleben“²⁸⁸ anzweifelt. Dies macht er insofern, als er behauptet, „das Objekt des religiösen Erlebens ist zwar kein Gegenstand, [...] aber es ist der reine Gehalt, ein übergreifender, allem Wirklichen immanenter Sinn“²⁸⁹. Durch diesen Unterschied zwischen Objekt und Subjekt, also Gegenstand und reinem Gehalt, überwindet er SIMMELS Religionsbegriff, da dieses Erlebnis als „unbedingtes Nein und Ja“²⁹⁰ diesen einen Schritt weitergeht.

Mit der Darstellung der beiden Konzepte von Religion zum Schluss der Darlegung seines Religionsbegriffs, wollte TILICH eigentlich noch einmal auf den Beginn seiner Untersuchungen hinweisen und diese beiden Konzepte als Grundlage für sein eigenes Denken darstellen und zurechtlegen. Nun, da er seinen Religionsbegriff bereits in vielen Facetten dargelegt hat, geht er dazu über, ihn anzuwenden und im folgenden Teil der Vorlesung²⁹¹ durchzuführen, um seine Praktikabilität darzustellen.

Doch bis der Religionsbegriff wirklich vollständig ist, gilt es noch zwei Aspekte zu ergänzen, die im Folgenden noch untersucht werden sollen.

3.3. Geschichtlichkeit

Eine wichtige Wendung, die ich nun im Folgenden betrachten möchte, ist die Verbindung der Religion mit der Geschichte, denn die „Pointe [des Religionsbegriffs, Anm.] liegt in der Verzahnung mit dem Geschichtsbegriff“²⁹². Doch um TILICHs Konzeption, bzw. Betrachtung von Geschichte in dieser

²⁸⁵ RPh, S. 439.

²⁸⁶ Vgl. RPh, S. 439.

²⁸⁷ Vgl. Moxter „Religionsphilosophie“, S. 187.

²⁸⁸ Sturm „Simmel-Rezeption“, S. 36.

²⁸⁹ RPh, S. 439 f.

²⁹⁰ Sturm „Simmel-Rezeption“, S. 37.

²⁹¹ Vgl. RPh, ab S. 440.

²⁹² Danz „Religionsphilosophie“, S. 219.

untersuchten Vorlesung korrekt zu verstehen, ist es sinnvoll, zuerst die Voraussetzungen seines Geschichtsbegriffes zu untersuchen.

3.3.1. Die Voraussetzungen von TILLICH'S Geschichtsbegriff

Der wichtigste Vertreter einer Geschichtsphilosophie in der Zeit vor TILLICH war ERNST TROELTSCH. Mit seiner „Krisis des Historismus“²⁹³ hat er die „Folie“²⁹⁴ für die Untersuchungen auf diesem Gebiet zu dieser Zeit gelegt. Der Historismus ist vor allem im 19. Jahrhundert verbreitet und stellt eine geschichtliche Denkweise dar, die „einseitig an der Geschichte, und zwar vor allem an den geschichtlichen Fakten, orientiert ist.“²⁹⁵ Nach TROELTSCH beinhaltet er eine „Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt“²⁹⁶. Das Problem in dieser rationalen Arbeitsweise liegt, nach TROELTSCH, darin, dass wirklich alles hinterfragt wird, und keine Institution, darunter zum Beispiel auch die Kirche oder Gott, vor dieser Hinterfragung sicher sind und somit auch hinterfragt werden.²⁹⁷

Durch diese „ungebremste“ Hinterfragung entstehen Probleme die so vorher nicht da gewesen sind, und die eben die „Krisis des Historismus“ herbeiführen. Daher gibt es drei Gründe, nach denen die „gesamtgesellschaftliche Orientierungskrise“²⁹⁸ entsteht: Die Objektivität der historischen Erkenntnis, die Einführung eines soziologischen Elementes, sowie die Erschütterung des ethischen Wertesystems.²⁹⁹ Neben diesen objektiven Betrachtungsweisen gibt es zusätzlich subjektive, wie Meinungen und Weltanschauungen, womit diese in den Hintergrund geraten. Deshalb plädiert TROELTSCH für eine „Verbindung von empirisch-historischer Forschung und Geschichtsphilosophie“,³⁰⁰ sodass beide Elemente zusammenspielen können. In seinem Lösungsansatz dieser Krise, niedergelegt in seinem Werk „Der Historismus und seine Probleme“³⁰¹ von 1922, stellt er zuerst fest, dass in der Geschichte „keine absoluten Normen und

²⁹³ Troeltsch „Krisis“.

²⁹⁴ Danz „Konkrete Existenz“, S. 325.

²⁹⁵ Vgl. Figal „Historismus I“, S. 1794.

²⁹⁶ Troeltsch „Krisis“, S. 437.

²⁹⁷ Vgl. Troeltsch „Krisis“, S. 437.

²⁹⁸ Danz „Konkrete Existenz“, S. 328.

²⁹⁹ Vgl. Troeltsch „Krisis“, S. 441-447, sowie Danz „Konkrete Existenz“, S. 328.

³⁰⁰ Danz „Konkrete Existenz“, S. 328.

³⁰¹ Troeltsch „Historismus“.

Wahrheiten“³⁰² gelten können, und versucht, nach dieser Erkenntnis die Begründung von Normen in „dem Zusammenspiel von objektiver historischer Forschung und der individuellen Stellungnahme des Geschichtsphilosophen zu diesen aus der Geschichte geschöpften Normen“³⁰³. Somit kann er flexibel arbeiten, hat immer einen bestimmten Standort, der aber dann auch dementsprechend bewertet werden muss.³⁰⁴ Dieser Standpunkt ist also immer subjektiv, immer individuell, man kann ihn „aus keiner Geschichtsphilosophie austreiben,[...] [sondern er ist gerade] konstitutiv.“³⁰⁵

Neben TROELTSCH hat auch RUDOLF OTTO in seiner Konzeption von Religion ein gewisses Maß an Geschichte induziert. Das lässt sich vor allem in seinem Werk „Das Heilige“ finden. OTTO in seinem Denken zwischen Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft hat „die Religionsgeschichte als den Weg des Geistes hin zu seiner Selbsterfassung“³⁰⁶ gedeutet. Ihm geht es darum, darzustellen, dass die Religion durch ein Geschichtsbild zu einer „Kultur- und Menschheitsreligion“ wird,³⁰⁷ wenn Rationales und Irrationales in „gesunder und vollkommener Harmonie stehen“³⁰⁸. Dadurch versucht er Subjektivitäten und Beliebigkeiten auszuschalten, um zur „wahren Religion in der Geschichte“³⁰⁹ zu kommen. Er verbindet in seinem Konzept Transzendentalphilosophie, Erfahrungsbegriff und Religionsgeschichte zu einer „spannungsreichen Einheit“³¹⁰.

Als letzter Schritt der Exkursion in das Umfeld von TILICHs Vorlesung über die Religionsphilosophie, möchte ich auf seine Vorarbeiten eingehen, die er bereits vor der Abhaltung dieser Vorlesung getroffen hat. Er entwickelt in seiner philosophischen Dissertation „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“³¹¹ ein „Programm einer geschichtlichen Geschichtsphilosophie“³¹². In dieser Untersuchung verknüpft TILICH diesen Religionsbegriff mit seinem

³⁰² Danz „Konkrete Existenz“, S. 329.

³⁰³ Danz „Konkrete Existenz“, S. 329.

³⁰⁴ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 329 f.

³⁰⁵ Danz „Konkrete Existenz“, S. 330.

³⁰⁶ Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 341.

³⁰⁷ Vgl. Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 341.

³⁰⁸ Otto „Das Heilige“, S. 182.

³⁰⁹ Vgl. Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 341.

³¹⁰ Vgl. Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 341.

³¹¹ EGW IX, S. 154-272.

³¹² Danz „Religionsphilosophie“, S. 218.

Geschichtsbegriff, welchen er wiederum im Anschluss an FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING konstruiert. Dieser wiederum baut seinen Geschichtsbegriff auf dem „Freiheitsbegriff auf, der Freiheit als die Macht, sich selbst zu widersprechen, versteht“³¹³. Sein Geschichtsverständnis sitzt nach TILlich in der Überwindung des Widerspruchs von Konkretem und der Idee der Einheit von Allgemeinem und Konkretem. Dieser entsteht dadurch, dass in der Reflexion über den Akt der Selbstbestimmung, letztere ihrer eigenen Idee widerspricht.³¹⁴ Die Einbindung der Religion in dieses Konstrukt erfolgt dadurch, dass die Religion in den Geschichtsgedanken im Rahmen einer Geistesphilosophie eingepflegt wird.³¹⁵ Die Untersuchungen münden schließlich darin, dass die „Religion [...] der Ort [ist], an dem sich der Geist in seiner aktuellen kulturellen Tätigkeit erfasst und die Geschichte ist der Weg hin zur Selbsterfassung des Geistes“³¹⁶. Schließlich und endlich ist TILlich wichtig, dass die Religionsgeschichte damit verbunden wird, denn diese versteht er als „Prozess der Selbsterfassung des Geistes in seiner kulturellen Tätigkeit“³¹⁷, wodurch der Geist seine Geschichtlichkeit erfasst,³¹⁸ und somit konstitutiv wird.

Somit ist nun ein Versuch, TILlichs Geschichtsbegriff aus seiner frühesten Zeit auszuarbeiten, vorgelegt. Daneben sind die Konzepte zweier Vorgänger von ihm dargestellt, auf denen er nun in der Vorlesung den geschichtlichen Teil seines Religionsbegriffs ausarbeitet. Nun gilt es, zur Vorlesung selbst zu kommen und diese zu untersuchen.

3.3.2. Geschichte und Religion

3.3.2.1. Die religionsgeschichtliche Typologie

In seiner Vorlesung verbindet TILlich seine Geschichtsphilosophie mit einer Religionstypologie, die einen Ideal- oder Normbegriff des Religiösen enthält.³¹⁹ Viele Elemente dieser Verbindung erstellt er in ähnlicher Art und Weise wie das TROELTSCH bereits vor ihm gemacht hat, zum Beispiel das Entwicklungsmoment

³¹³ Danz „Religionsphilosophie“, S. 219.

³¹⁴ Vgl. Danz „Religionsphilosophie“, S. 219.

³¹⁵ Vgl. EGW IX, S. 254, sowie: Danz „Religionsphilosophie“, S. 220.

³¹⁶ Danz „Religionsphilosophie“, S. 220.

³¹⁷ Danz „Religionsphilosophie“, S. 220.

³¹⁸ Vgl. Danz „Religionsphilosophie“, S. 221.

³¹⁹ Vgl. Sturm „Historische Einleitung“, S. 24.

der Theorie, den Idealbegriff, sowie geschichtsphilosophische Momente.³²⁰ In der Vorlesung stellt er HEGEL als den ersten großen Religionsgeschichtler dar,³²¹ nachdem er seine Einteilung sehr genau dar- und vorgestellt hat.³²² Doch kritisiert er diese mit TROELTSCH, indem er behauptet, dass die Konstruktion von Letzterem „auf die Unmöglichkeit einer Konstruktion der Religionsgeschichte, die in ihrem realen Verlauf in der absoluten Religion gipfelt“³²³, zielt. Die Begründung dafür liegt darin, dass TILlich feststellt, dass Religion überall auf „verschiedenartigsten Kulturböden“³²⁴ wächst, die Religionen an unterschiedlichen Orten sehr unterschiedlich gedeihen lässt. Nachdem er festgestellt hat, dass der Entwicklungsgedanken nicht funktioniert hat, stellt er fest, dass HEGEL mit einem Fortschrittsgedanken ebenso wenig Erfolg hat, da es keinen Zielgedanken gibt.³²⁵ So kann TILlich abschließend über HEGEL urteilen: „Es wird weder möglich sein, eine einheitliche Entwicklung der Religion zu konstruieren, noch wird es möglich sein, diese Entwicklung nach Wertmaßstäben zu einem absoluten Ziel hinzuführen.“³²⁶

Aus diesem vorher genannten Grund möchte TILlich nicht eine Entwicklungsgeschichte der Religionen aufstellen, sondern eine „Typenlehre der Religionsformen“³²⁷. Somit kann er viele verschiedene Religionen vergleichen, kontrollieren, ob sie gemeinsame Entwicklungen haben, ob einzelne voneinander abstammen, oder sie doch alle etwas gemeinsam haben. In der Untersuchung verschiedener Systeme, Entwicklungen in den Religionen darzustellen,³²⁸ kommt er zum Schluss, dass es nur eine Möglichkeit geben kann, dies zu tun, und das sei die Einteilung der Religionen nach „Form und Gehalt“³²⁹.

Den Ausgangspunkt dieser religionsgeschichtlichen Entwicklung setzt TILlich als den „Zustand [...] der primitiven Kulturreligion“³³⁰. Von diesem Punkt aus gehen zwei Linien auseinander, die „logisch-ästhetische“ und die der „sozialen

³²⁰ Vgl. Troeltsch „Wesen des Christentums“.

³²¹ Vgl. RPh, S. 445.

³²² Vgl. RPh, S. 440-444.

³²³ Danz „Religionsphilosophie“, S. 226 f.

³²⁴ RPh, S. 445.

³²⁵ Vgl. RPh, S. 446.

³²⁶ RPh, S. 446.

³²⁷ RPh, S. 447.

³²⁸ Vgl. RPh, S. 448-452.

³²⁹ Vgl. RPh, S. 453.

³³⁰ Vgl. RPh, S. 453.

Kulturreligionen“.³³¹ Die erste Linie entwickelt das „mystisch-ekstatische Moment“, welches schließlich in der „Mystik als der Wille zur reinen Gehaltserfassung“ steht.³³² Die zweite Linie kommt zur „Ethik als [das]“³³³ Unbedingtheitserlebnis durch die reine Form des Geltens³³⁴ hindurch.“³³⁵ Diese beiden Endpunkte, stellt TILICH als Extreme oder Ideale dar, die niemals erreicht werden können. Daher entwickeln sich diese beiden in der Geschichte weiter, und kommen wieder näher zusammen, um im Endeffekt eine „ideale Synthese“ zu bilden, die er in der „Religion des Paradox“ verortet.³³⁶ Dieses Ideal ist sehr weit entfernt von der heutigen Menschheit und wird wohl ebenfalls nie erreicht werden, ist aber ein Ziel, das die Menschen anstreben sollen, um ihm möglichst nahe zu kommen.

Die Dinge, an die die verschiedenen Religionsformen in der Geschichte anknüpfen, hat TILICH an einem Punkt in der Vorlesung so zusammengefasst: „Wir haben somit den funktionalen Religionsbegriff erfaßt, wir haben ferner gesehen, wie diese Funktion sich im Bewusstsein Ausdruck zu verschaffen sucht, dadurch, dass sie bestimmte Formen der Wirklichkeit heraushebt und an ihnen, die einen gewissen überwältigenden, formzersprengenden Charakter tragen, das Gehaltserlebnis zu machen sucht, wie dadurch die supranaturalistische Denkweise entsteht, die diesen Formen einen spezifischen Heiligkeitscharakter zuschreibt und ihnen gegenüber alles andere in die Sphäre des Profanen herabdrückt, wie aber derartige Scheidungen wegen der durchgängigen Verknüpfung von Form und Gehalt niemals prinzipielle, sondern nur symbolische Bedeutung haben können.“³³⁷ All das ist wichtig für seine Einteilung der verschiedenen Religionstypen, und für die Unterscheidung der verschiedenen Gruppen, wie ich sie oben kurz dargestellt habe.

Somit hat TILICH ein System konstruiert, das in dessen Zentrum die Geschichte steht, in welcher es sich weiterentwickelt, innerhalb der Spannung von Ethik und Mystik, welche er mit Form und Gehalt gleichsetzt,³³⁸ und sich schließlich in der

³³¹ Alles: RPh, S. 453.

³³² Alles: RPh, S. 453.

³³³ Textkritische Anmerkung aus der Originalvorlage: „Hs.: dem“.

³³⁴ Textkritische Anmerkung aus der Originalvorlage: „Sic“.

³³⁵ RPh, S. 453 f.

³³⁶ Alles: RPh, S. 454.

³³⁷ RPh, S. 413.

³³⁸ Vgl. Danz „Religionsphilosophie“, S. 228.

Religion des Paradox auflöst. Mit dieser hat er einen Normbegriff für die Religion geschaffen, in welchem die Religion als eigene Kulturform aufgelöst wird, da dem „Bewusstsein seine konkreten Ausdrucksformen als Symbole seiner kulturschaffenden Tätigkeit durchsichtig“³³⁹ werden. Gleichzeitig kann man es auch so konkretisieren, dass TILICH zwischen die „Wesensbestimmung der Religion, Formbegriff, und dem theologischen Normbegriff“³⁴⁰ als Verbindung die Religionsgeschichte stellt, die von ihrem Standpunkt aus, von dem die Geschichte aus betrachtet wird, selbst „als ein konkreter“³⁴¹ eingeordnet wird, damit man, von diesem aus, mit einem bestimmten Ausgangspunkt die Religion darstellen kann.³⁴²

3.3.2.2. Wissen um Geschichte

Neben der Methode zur Einordnung verschiedener Religionstypen anhand von geschichtlichen Einteilungen, hat TILICH zu dieser Zeit ebenfalls sehr stark betont, dass die aktuelle Religion eng mit der Geschichte verbunden ist und das Wissen um die Geschichte für den Vollzug der Religion sehr wichtig ist. TILICH schließt hierbei an TROELTSCH an, wobei beide darin übereinstimmen, dass „die Geschichtsphilosophie auf die Normativität und geschichtliche Durchsichtigkeit des eigenen geschichtlichen Standorts zielt“³⁴³. Wo er sich dann von TROELTSCH entfernt, ist der Punkt, dass er die „Einsicht in die Geschichtlichkeit [...] in den konkreten Selbstvollzug des individuellen Subjekts“³⁴⁴ stellt. Wichtig ist allem voran, dass man ein Wissen um die Geschichte hat, das, in Verbindung mit einem Normbegriff der Religion die von TROELTSCH bereits postulierte Absolutheit des Christentums begründen kann.³⁴⁵

Wie er sich das vorstellt, zeigt er schon ganz zu Beginn seiner Vorlesung auf, in der Einteilung der verschiedenen Arten von Wissenschaften. In der Einteilung von Norm- und Formbegriff merkt er an, dass zwischen diesen beiden noch die „Philosophie der Geschichte“³⁴⁶ steht. Diese wird benötigt, damit die „wirkliche Geschichte [...] Gegenstand einer nicht kategorialen Betrachtung werden“³⁴⁷ kann.

³³⁹ Danz „Religionsphilosophie“, S. 228.

³⁴⁰ Voigt „Absolutheitserfahrung“, S. 189.

³⁴¹ RPh, S. 358.

³⁴² Vgl. Voigt „Absolutheitserfahrung“, S. 189.

³⁴³ Danz „Konkrete Existenz“, S. 331.

³⁴⁴ Danz „Konkrete Existenz“, S. 331.

³⁴⁵ Vgl. Danz „Religionsphilosophie“, S. 228.

³⁴⁶ RPh, S. 358.

³⁴⁷ RPh, S. 359.

Damit wird Geschichte bewertet und das ist es, worum es hier geht. Die „Wertung vollzieht sich in der Geschichtsphilosophie als Geschichtskonstruktion, als Entwicklung typischer Formen hin zu einer idealen Form“³⁴⁸, für welche dann die Religion des Paradox sein soll. Dabei schafft es TILICH wiederum eine Verbindung zwischen allgemeinem Formbegriff und geschichtlicher Situation herzustellen, denn Letztere ist zusammen mit dem allgemeinen Formbegriff, Teil von Ersterem. Den allgemeinen Formbegriff als Moment des Allgemeinen und die geschichtliche Situation als Moment des Besonderen, Zufälligen, verbindet die schöpferische Tat, welche eine Entwicklung schafft, wodurch man dem Ziel näher kommen kann.³⁴⁹ Doch bevor man die Geschichte bewerten kann, muss man natürlich das Wissen um die Konstruktion von Geschichte haben, worin sich Letztere dann selbst in ihrem Wissen konstruiert. Aufgrund dieser Verbindung kann man feststellen, dass TILICH mit dem „Religionsbegriff die Entstehung eines Wissens um die Geschichte am Ort des konkreten Subjekts“³⁵⁰ verbindet. Später, in seiner Dogmatik Vorlesung von 1925, geht er davon aus, dass Geschichte überhaupt erst durch einen Akt der Deutung entsteht.³⁵¹ Es herrscht hier also eine sehr enge Verknüpfung zwischen Geschichte, Vollzug und Religion vor, den er in seinem Konzept annimmt.

Wie oben schon angeklungen, kritisiert er in dieser Vorlesung den Historismus so wie TROELTSCH ihn dargestellt hat. So stellt TILICH fest, dass „der Historismus denn auch außer den historischen Kulturwissenschaften lediglich die formale Kategorienlehre der Kultur zugelassen, die Inhalte aber gänzlich dem Zufall überlassen“³⁵² habe. Er kritisiert also, dass sich der Historismus nur um die Form und nicht um den Gehalt kümmert, um den es ja, nach seinem Konzept, vor allem geht. Ein Problem das TILICH an TROELTSCHS Konzeption sieht ist, dass letzterer mit seiner Definition von Gehalt, beziehungsweise Inhalt, die Begriffe sind gleichbedeutend, das Unbedingte ausschließt, während TILICH dies einschließt, mit der Aufnahme des Normbegriffs sogar als unbedingt notwendig ansieht.³⁵³ In seiner Darstellung der Normen,³⁵⁴ geht TROELTSCH eben vor allem auf die äußeren

³⁴⁸ RPh, S. 359.

³⁴⁹ Vgl. RPh, S. 360.

³⁵⁰ Danz „Konkrete Existenz“, S. 333.

³⁵¹ Vgl. Danz „Christologie“, S. 148.

³⁵² RPh, S. 357.

³⁵³ Vgl. RPh, S. 538.

³⁵⁴ Vgl. Kap. 3.3.1.

Formen, und nicht den Inhalt ein. Das ist der große Unterschied in diesen zwei Konzepten. TILICH versucht diesen einen Schritt weiter zu kommen, um seinen „kategorialen Begriff der Religion“ mit dem „idealen Normbegriff“ zu verbinden,³⁵⁵ damit er zu dem für ihn richtigen Religionsbegriff kommt. In diesem kann das Geschichtsbewusstsein an den religiösen Akt gebunden werden,³⁵⁶ mit welchem er versucht, die Geschichte in den aktuellen Moment zu holen, damit sie wirksam werden und zu einer Dimension des Religionsbegriffs werden kann.

Wie ich hier dargestellt habe, ist die Geschichte, die uns gewahr wird, ein sehr zentrales Element des Religionsbegriffs von TILICH, ohne das uns Religion nicht bewusst werden kann, da wir verschiedene Werte und Bewertungen benötigen, um Religion richtig einzuordnen und dem, für ihn, richtigen Ziel, der „Religion des Paradox“ zustreben können. Doch ist die Geschichte nicht das einzige, das dafür benötigt wird. Die Geschichte muss sich mit dem aktuellen Vollzug von Religion verbinden, um existent zu werden. Wie PAUL TILICH dies konstruiert, möchte ich nun in diesem letzten Abschnitt der Untersuchungen seiner Vorlesung darzustellen versuchen.

3.4. Vollzug

In der Aktualität liegt für TILICH ein sehr starkes Moment. Er verbindet damit das Geschehen, in dem „sich der Mensch allererst als ein geschichtliches Wesen erfasst und verständlich wird“³⁵⁷. Der Mensch stellt sozusagen fest, dass es ihn gibt, und dass er mit sich nun etwas anfangen muss. Es wird ihm bewusst. Mit diesem Bewusstsein werden dem Bewusstsein selbst und damit auch dem Menschen „seine Gehalte als geschichtlich konkrete und wandelbare Ausdrucksgestalten unbedingten Sinnes“³⁵⁸ gewahr. Dieses Geschichtsbewusstsein identifiziert sich mit Religion, also dem Ausführen von religiösen Akten selbst, da es eben durch dieses sich erst als „geschichtliches Bewusstsein“³⁵⁹ konstituiert. Durch diese Identifikation stellt sich der Vollzug als essentieller Teil des Religionsbegriffs dar.

³⁵⁵ Vgl. Danz „Religionsphilosophie“, S. 224.

³⁵⁶ Vgl. Danz „Christologie“, S. 148.

³⁵⁷ Danz „Christologie“, S. 148.

³⁵⁸ Danz „Normative Religionsphilosophie“, S. 106.

³⁵⁹ Danz „Normative Religionsphilosophie“, S. 106.

Aber nicht nur Geschichte konstituiert sich durch den religiösen Akt, nein, auch Religion kommt, nach TILICH, nur wirklich in dem Akt selbst zustande: „Und darum ist es richtig zu sagen, daß die Realisierung des Religiösen als Religiöses allein in dem spezifisch religiösen Akt der Gehaltserfassung oder der Ekstase stattfindet, daß in der Religionsgeschichte sich Gott als Gott offenbart oder realisiert.“³⁶⁰ Die Religion, beziehungsweise das Zustandekommen von Religion, ist ganz an den Vollzug gebunden. Dementsprechend kann keine Religiosität ohne einen religiösen Akt entstehen. Diese Ansicht verbindet TILICH mit OTTO, der Religiosität ebenfalls als vollzugsgebunden sieht.³⁶¹ Ohne sie zu erleben, kann Religion nicht existieren. Aus der Verbindung der rationalen und irrationalen Momente im Geist hat OTTO diese in die „unableitbare Erlebnishaftigkeit der Religion in ihre apriorischen geistphilosophischen Grundlagen“³⁶² aufgenommen. Es dürfte also wohl so sein, dass TILICH OTTOS Konzept von Religion gelesen und in seine Überlegungen inkludiert hat.

Religion kann nur im Vollzug existieren. TILICH sieht diese als ein kontinuierliches Geschehen, das andauernd und „unableitbar“ stattfindet.³⁶³ In dem Moment, in dem Religion stattfindet, möchte sie das auch zeigen und kundtun. Das kann sie aber nicht alleine, sondern benötigt dafür „konkrete[n] kulturelle[n] Formen“³⁶⁴, die es ihr ermöglichen sich zu artikulieren. In dieser Artikulation werden dem religiösen Menschen die kulturellen Formen bewusst, die für die Religion notwendig sind, wobei für dieses Bewusstwerden jedoch eben der aktuelle Vollzug der Religion von Nöten ist.³⁶⁵ Es entsteht eine leichte Diskrepanz zwischen der vollzugsgebundenen Religion, die momentan stattfindet, und der kontinuierlichen Religion, beziehungsweise dem kontinuierlichen Vollzug, der im Menschen so verankert ist. Dieser möchte dieses Geschehen nun auch veräußerlichen, wobei ihm bewusst wird, was Religion eigentlich ist.

Parallel zu der Religion setzt er die Geschichte ebenfalls in eine Vollzugsgebundenheit, die für ihn nur „durch einen Akt der Deutung“³⁶⁶ entsteht.

³⁶⁰ RPh, S. 419.

³⁶¹ Vgl. dazu: Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 339.

³⁶² Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 339.

³⁶³ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 332.

³⁶⁴ Danz „Konkrete Existenz“, S. 333.

³⁶⁵ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 333.

³⁶⁶ Danz „Konkrete Existenz“, S. 333.

Somit sind Wissen und Religion vollzugsgebunden, dabei auch aneinander gebunden, da Religion innerhalb von Geschichte entsteht. Im Endeffekt zielen somit „Religions- und Geschichtsphilosophie auf das konkrete Wissen des Subjekts um seine eigene Geschichtlichkeit.“³⁶⁷

Diese eigene Geschichtlichkeit stellt jeweils nur einen kurzen Moment dar. Mein eigenes Wesen existiert über längere Zeit, aber der Moment dauert nur kurz. So befinde ich mich selbst in der Gegenwart immer nur in einem Übergang in den nächsten Moment, der gerade noch Zukunft war. Nachdem TILICH das Verhältnis von Religion und Kultur in drei Stadien aufteilt, die ursprüngliche Einheit, das Auseinandertreten und die Rückkehr der jeweiligen anderen Seite,³⁶⁸ stellt er fest, dass die Gegenwart einen Übergang darstellt,³⁶⁹ der immer auf die Zukunft und das „perfekte“ letzte Stadium ausgerichtet ist.³⁷⁰

Somit hat TILICH wiederum die Richtung betont, in welche die Religion gerichtet ist, nämlich die „Religion des Paradox“. Diese ist das perfekte Ziel, das der Mensch erreichen soll. Der Weg dies zu erreichen ist durch die Ausübung von Religion. Da die Religion darauf ausgerichtet ist, beschreibt TILICH die „Religion als Richtung auf das Unbedingte“³⁷¹. Er unterscheidet sich in dieser Ansicht von OTTO, der Religion als Erfahrung des Unbedingten sieht, und nicht als Richtung auf das Unbedingte.³⁷² Somit ist der Begriff bei TILICH losgelöst von Erfahrung, Bewusstsein und ähnlichem, und auf das Unbedingte, Unbeeinflussbare ausgerichtet. Wie oben³⁷³ bereits angedeutet, führt er hier sozusagen eine neukantianische, sowie eine phänomenologische Position aus, da er das Unbedingte eben voraussetzt, das der Mensch erleben soll oder muss. Später wird TILICH diesen Unbedingtheitsbegriff auflösen, und Religion wird dann „nur mehr“ ein „Geschehen in und an den kulturellen Formen“³⁷⁴ sein, womit eben der religiöse Akt in die Geschichte eingebunden ist.

Der Vollzug von Religion ist TILICH sehr wichtig, damit einerseits Religion existieren kann, andererseits aber auch Religion, beziehungsweise der religiöse

³⁶⁷ Danz „Konkrete Existenz“, S. 334.

³⁶⁸ Vgl. RPh, S. 535.

³⁶⁹ Vgl. Voigt „Absolutheitserfahrung“, S. 190.

³⁷⁰ Vgl. RPh, S. 535.

³⁷¹ Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 344.

³⁷² Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 344.

³⁷³ Vgl. Kap. 3.2.1.

³⁷⁴ Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 345.

Akt, in ein Umfeld eingebettet werden und somit von neuen Standpunkten aus gedeutet und erklärt werden kann.

Soweit einmal der Versuch der Darstellung der Erschaffung eines Religionsbegriffes in TILLICH'S Religionsphilosophie-Vorlesung. Er schafft es hier, einen erfahrungsbasierten, bewusstseinstheoretischen Religionsbegriff zu schaffen, der es einerseits ermöglicht daran andere Religionen einzuordnen, andererseits aber auch die eigene Religion darzustellen. Ebenso hat er ein perfektes Ziel in der Geschichte entwickelt, wobei sich die Religionen an einem Ursprungspunkt losbewegen und in verschiedenen Richtungen der idealen „Religion des Paradox“ zusteuern.

Ein Semester nach PAUL TILlich hat nun MARTIN HEIDEGGER eine Vorlesung über „Religionsphänomenologie“ gehalten, in der er in sehr ähnlicher Weise einen Religionsbegriff herausarbeitet. Die Entstehung dieses möchte ich nun versuchen im folgenden Kapitel darzustellen.

4. Martin Heideggers

„Religionsphänomenologie“ 1920/21

Die Vorlesung von MARTIN HEIDEGGER ist, wie oben schon beschrieben,³⁷⁵ klar in zwei Teile geteilt. Der erste bietet die Entwicklung eines Weges zur Explikation einer religionsphänomenologischen Methode, der Zweite die Durchführung dieser am Beispiel einiger paulinischer Briefe. Diese klare Gliederung möchte ich aus praktischen Gründen in meiner Darstellung der Vorlesung beibehalten und beginne nun mit dem ersten Teil.

4.1. Methodischer Teil der Vorlesung

In verschiedenen Schritten versucht HEIDEGGER, die Methodik der Religionsphänomenologie darzustellen, die ich nun in gebotener Knappheit, aber doch notwendiger Ausführlichkeit, darstellen möchte.

4.1.1. Die Faktische Lebenserfahrung

4.1.1.1. Was ist die faktische Lebenserfahrung?

HEIDEGGER beginnt die Vorlesung mit einer Bestimmung diverser Begriffe, da, wie er behauptet, in der Philosophie alle Begriffe sehr weitläufig sind. Philosophische Begriffe sind anders als die wissenschaftlichen zu verstehen, sie bleiben immer „schwankend, vag, mannigfaltig, fließend“³⁷⁶. Sie entwickeln sich dann in der jeweiligen Anwendung weiter, aber benötigen eine gewisse Grunddefinition, damit man mit ihnen arbeiten kann.

In einem weiteren Schritt versucht er die Verbindung zwischen Philosophie und Wissenschaft zu klären und kommt zur Feststellung, dass, historisch gesehen, die Wissenschaften aus der Philosophie entspringen.³⁷⁷ Die Philosophie selbst ist aber unbestimmbar, man kann die Erklärung, was Philosophie sein soll, nur selbst durch das Philosophieren erfahren.³⁷⁸ Man erkennt dabei, dass die „Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt.“³⁷⁹ Die Konstruktion der faktischen

³⁷⁵ Vgl. Kap. 2.2.

³⁷⁶ EPhR, S. 3.

³⁷⁷ Vgl. EPhR, S. 6.

³⁷⁸ Vgl. EPhR, S. 8.

³⁷⁹ EPhR, S. 8.

Lebenserfahrung, was für sie notwendig ist, sowie den Zweck dieser soll im Folgenden expliziert werden.

Er unterteilt die Erfahrung in „die erfahrende Betätigung“, sowie „das durch sie Erfahrene“.³⁸⁰ Beides wird benötigt, um die Erfahrung zu konstituieren und das Wesentliche der Erfahrung darzustellen. Als Erfahren bezeichnet er das „Sich-Auseinander-Setzen mit, das Sich-Behaupten der Gestalten des Erfahrenen“³⁸¹, es steht also die Beschäftigung mit etwas im Mittelpunkt. Den Begriff „faktisch“ möchte er historisch verstanden wissen.³⁸² Hierbei untergräbt er erkenntnistheoretische Ansätze, lehnt sie sogar in diesem Zusammenhang ab,³⁸³ und geht damit gegen Kant, sowie den späteren TILICH, der genau auf das Erkenntnistheoretische aufbaut.³⁸⁴ Zusammengefasst kann man sagen, die faktische Lebenserfahrung ist „ein Beteiligtsein an dem, was dem Leben in der Welt begegnet.“³⁸⁵ Das muss unbedingt erfahren werden.

4.1.1.2. Wozu die faktische Lebenserfahrung?

Mit dieser Definition der faktischen Lebenserfahrung arbeitet HEIDEGGER nun am Subjekt selbst. Er hat bereits vor der eigentlichen Definition die Unterschiede zwischen Philosophie und Wissenschaft dargelegt. Mit der faktischen Lebenserfahrung versucht er den Weg zur Philosophie zu legen. Er sieht diese als „Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie“³⁸⁶, der aber nicht zur Philosophie selbst führt, sondern nur vor sie.³⁸⁷ Mit dieser Einteilung, der faktischen Lebenserfahrung vor der Philosophie, versucht er gleichfalls, Letztere noch im vorthoretischen Bereich anzunehmen, womit er noch nicht „so viele theoretische Vorannahmen mit übernehmen“³⁸⁸ durfte, aus der Erfahrung, da diese das ganze Unterfangen ziemlich verkompliziert und somit ungenauer gemacht hätten.

Um dann zur Philosophie selbst zu kommen, ist es nötig, eine „Umwandlung“ herbeizuführen, damit der Weg der faktischen Lebenserfahrung nicht wieder aus

³⁸⁰ Alles: EPhR, S. 9.

³⁸¹ EPhR, S. 9.

³⁸² Vgl. EPhR, S. 9.

³⁸³ Vgl. EPhR, S. 9.

³⁸⁴ Vgl. dazu EGW XV.

³⁸⁵ Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 323.

³⁸⁶ EPhR, S. 10.

³⁸⁷ Vgl. dazu auch: Kaegi „Bloße Existenz“, S. 139, sowie Danz „Konkrete Existenz“, S. 334 f.

³⁸⁸ Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 265.

der Philosophie herausführt, sondern weiter in sie hinein.³⁸⁹ Es herrscht hier eine Dualität. Die faktische Lebenserfahrung ist gleichzeitig der Ausgangspunkt zur, als auch der Grund in dem sich die Philosophie bewegt.³⁹⁰ Ist man soweit fortgeschritten, dass man bei der Philosophie ist, kann man wiederum feststellen, dass Philosophie nur in dem faktischen Leben vollziehbar ist.³⁹¹ Philosophie muss im Leben stattfinden und nicht versteckt in irgendwelchen Kämmerchen. Die Lebenswelt, in der Religion geschieht, ist HEIDEGGER sehr wichtig.

Einen Lösungsansatz, diese Umwandlung herbeizuführen, präsentiert HEIDEGGER im System des Neukantianismus, das er selbst aber überwindet. So wie er es darstellt, schaffen die Neukantianer, diese Umwandlung herbeizuführen, indem sie eine Objektivierung in eine Subjektivierung transformieren, wobei sie dann das Objekt in das Subjekt ziehen.³⁹² Diese nüchterne Auslegung der Neukantianer übernimmt er aber nicht, sondern führt sie weiter in die „Deutung der Lebenserfahrung und des alltäglichen Umgangs mit Dingen“³⁹³.

Diese Erfahrung, die Menschen dabei machen können, unterteilt HEIDEGGER in drei Dimensionen: Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt.³⁹⁴ Diese sind ineinander verschränkt und überlagern sich im Vollzug der Situation.³⁹⁵ Wichtig ist ihm, dass diese in der Lebenserfahrung zugänglich werden. Das „Wie“ steht dabei nicht so im Vordergrund, sondern nur die Tatsache „dass“, und dass die Lebenserfahrung weiter auf den Gehalt eingeht und diesen bestimmt und charakterisiert.³⁹⁶ Das, was dabei erfahren wird, „trägt den Charakter der *Bedeutsamkeit*“³⁹⁷. Diese Bedeutsamkeit versucht das, was für einen selbst wichtig ist, darzustellen und in den Mittelpunkt zu rücken. Dabei muss, laut HEIDEGGER, und wie gerade kurz schon angeklungen, die Erfahrung, die Lebenswelt, im Mittelpunkt stehen, nicht die theoretische Reflexion darüber, denn diese kann nicht dazu beitragen, dass ich zu mir selbst komme.³⁹⁸

³⁸⁹ Vgl. EPhR, S. 10.

³⁹⁰ Vgl. Zaccagnini „Christentum“, S. 13.

³⁹¹ Vgl. Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 321.

³⁹² Vgl. EPhR, S. 11.

³⁹³ Zaccagnini „Christentum“, S. 13.

³⁹⁴ Vgl. EPhR, S. 11.

³⁹⁵ Vgl. dazu auch: Danz „Konkrete Existenz“, S. 336.

³⁹⁶ Vgl. EPhR, S. 12.

³⁹⁷ EPhR, S. 13.

³⁹⁸ Vgl. EPhR, S. 13 f.

4.1.1.3. Die Kenntnisnahme von Bedeutungszusammenhängen als Überwindung der Theoretisierung

Die Kenntnisnahme schafft dem Erkannten eine Bedeutsamkeit, da sich im Objektszusammenhang eine Beziehung bildet.³⁹⁹ In dieser Bezugnahme entsteht für die Philosophie eine schwierige Situation. Die faktische Lebenserfahrung verdeckt immer wieder „auftauchende philosophische Tendenz durch ihre Indifferenz und Selbstgenügsamkeit“⁴⁰⁰, sodass sie die Philosophie bei ihrer eigentlichen Aufgabe, dem Aufdecken dieser Punkte, behindert.⁴⁰¹

Die Kenntnisnahme nimmt ausschließlich Bedeutsamkeitszusammenhänge zur Kenntnis, welche wiederum ihrem Ursprung in einer Theoretisierung haben, die aus der Philosophie getilgt werden soll.⁴⁰² Diese Zusammenhänge tendieren dazu eine Logik der Objekte, beziehungsweise in einem weiteren Schritt eine Logik der Umwelt zu bilden, wobei jedoch dabei die Wissenschaft darüber hinausgehen will und eine Sachlogik erstellen möchte.⁴⁰³ All diese Logik führt darauf hinaus, dass Philosophie und Wissenschaft enger zusammenrücken, was HEIDEGGER eigentlich nicht erreichen will, weswegen er die Notwendigkeit der Umwendung der faktischen Lebenserfahrung proklamiert.⁴⁰⁴ Mit dieser Wendung kann das Philosophieren wiederum in seiner vorgesehenen, eher praktisch ausgerichteten, Weise vollzogen werden.⁴⁰⁵

Wir haben nun gesehen, dass HEIDEGGER einen sehr praktischen Ansatz verfolgt, was die Philosophie und ihre Verbindung zu der faktischen Lebenserfahrung darstellt. Er möchte klar die Wissenschaft von der Philosophie trennen, sieht aber gleichzeitig, dass Erstere aus Letzterer entspringen, wodurch beide nicht klar getrennt werden können. In einem nächsten Schritt versucht HEIDEGGER nun, mehr auf die Religion einzugehen, und die verschiedenen Lokalitäten der Wissenschaft rund um diese zu bestimmen.

³⁹⁹ Vgl. EPhR, S. 14.

⁴⁰⁰ EPhR, S. 15.

⁴⁰¹ Vgl. EPhR, S. 16.

⁴⁰² Vgl. EPhR, S. 16.

⁴⁰³ Vgl. EPhR, S. 17.

⁴⁰⁴ Vgl. EPhR, S. 17 f.

⁴⁰⁵ Vgl. dazu auch: Kaegi „Bloße Existenz“, S. 139.

4.1.2. Religiöse Darstellung

Anhand der Arbeit von ERNST TROELTSCH, und in Erwähnung der Arbeiten von RADBRUCH und TILICH,⁴⁰⁶ versucht HEIDEGGER darzustellen, was wichtig ist, um Religion zu erfahren, bzw. mit ihr zu arbeiten.

Er bewerkstelligt dies, indem er vom Konzept von TROELTSCH vier wichtige Punkte darstellt, welche er für die Wesensbestimmung von Religion verwendet.⁴⁰⁷ Diese sind: Die Psychologie, die Erkenntnistheorie, die Geschichtsphilosophie, sowie die Metaphysik.⁴⁰⁸ Die Psychologie dient ihm allen voran, die Phänomene zu beschreiben,⁴⁰⁹ die Erkenntnistheorie soll die Religion „kritisch“⁴¹⁰ darstellen, wobei das „in den psychischen Vorgängen enthaltene[n] Gültigkeitsmoment[es]“⁴¹¹ verwendet wird, um „die Allgemeinheit und Vernunftnotwendigkeit der Religion“⁴¹² zu verbürgen. Die Geschichtsphilosophie dient zum Verstehen der Gegenwart und der Bestimmung der zukünftigen Entwicklungen.⁴¹³ Diese drei Disziplinen der Religionsphilosophie verbindet TROELTSCH, nach HEIDEGGER, zur Religionswissenschaft.⁴¹⁴ Die vierte Disziplin, die Metaphysik, soll, wenn es sich um Metaphysik der Religion handelt, um die Einordnung der „Realität Gottes in den Weltzusammenhang“⁴¹⁵ kümmern. In der Erklärung dieser Methode stellt er TROELTSCH in die Tradition des Neukantianismus, allen voran RITSCHLS und RICKERTS. Mit diesen möchte er die Religionsphilosophie aus der Theologie auslagern und eine „Erkenntnistheorie der Religion“⁴¹⁶ annehmen. Diese soll dazu führen ein „religiöses Apriori heraus[zu]arbeiten, das eine Fixierung des Wahrheitsgehaltes, des »rationalen Momentes« der Religion bedeutet“⁴¹⁷, womit Religion manifest werden soll.⁴¹⁸

⁴⁰⁶ Vgl. EPhR, S. 19.

⁴⁰⁷ TROELTSCH hat dieses Konzept in folgendem Aufsatz entwickelt: Troeltsch „Wesen der Religion und der Religionswissenschaft“.

⁴⁰⁸ Vgl. EPhR, S. 20-26.

⁴⁰⁹ Vgl. EPhR, S. 20.

⁴¹⁰ EPhR, S. 22.

⁴¹¹ EPhR, S. 21.

⁴¹² Höfner „Sinn, Symbol, Religion“, S. 282.

⁴¹³ Vgl. EPhR, S. 23.

⁴¹⁴ Vgl. EPhR, S. 25.

⁴¹⁵ EPhR, S. 25.

⁴¹⁶ EPhR, S. 24.

⁴¹⁷ EPhR, S. 24.

⁴¹⁸ Vgl. dazu auch: Höfner „Sinn, Symbol, Religion“, S. 282.

Zum Schluss dieser Darstellung bemerkt HEIDEGGER, dass TROELTSCH in erster Linie geschichtsphilosophisch arbeitet, und dabei nun keine ständige Fortentwicklung in der Geschichte mehr annimmt, sondern „jeder religionsgeschichtlichen Epoche ihren eigenen Sinn“⁴¹⁹ gibt, wodurch ein Chaos entsteht, und Religion aus „rationalen Momenten und spontanen Kräften des Lebens“⁴²⁰ entstehen kann.

In seiner Kritik möchte HEIDEGGER TROELTSCH weiterentwickeln. Er bemerkt, dass bei diesem das Religiöse als Objekt behandelt und betrachtet wird.⁴²¹ Durch diese Betrachtung wird die Problematik in die Philosophie verlagert, der „Begriff der Religion wird sekundär“⁴²². Die Religionsphilosophie arbeitet hier wissenschaftlich, mit einem „bestimmten Begriff der Philosophie“⁴²³. Die Wissenschaft ist somit ein wichtiger Bestandteil der Religion, und eine gesicherte Verbindung ist somit auch hergestellt, wodurch Erstere der Letzten ermöglichen kann, sich weiterzuentwickeln und neue Erkenntnisse zu kreieren.⁴²⁴

HEIDEGGER gewinnt nun für sich den Mehrwert einer klaren Einteilung der Religionsphilosophie, inklusive einer eindeutigen Arbeitsteilung unter den verschiedenen Disziplinen, sowie eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Religionsphilosophie und Religion und der Bestimmung, dass die Philosophie für die Religion objekterkennend ist.⁴²⁵

4.1.3. Die Geschichtlichkeit

Mit der Darstellung der verschiedenen Arbeitsmethoden, die er verwendet, sowie derer, die er nicht angewendet haben möchte, entwickelt HEIDEGGER durch Anwendung der Methoden den Inhalt der Untersuchungen. Dabei ist für ihn der Begriff der Geschichtlichkeit an einer sehr prominenten Stelle gesetzt, da dieser einen Großteil der Religion ausmacht.

⁴¹⁹ EPhR, S. 25.

⁴²⁰ EPhR, S. 26.

⁴²¹ Vgl. EPhR, S. 27.

⁴²² EPhR, S. 27.

⁴²³ EPhR, S. 28.

⁴²⁴ Vgl. EPhR, S. 29.

⁴²⁵ Vgl. EPhR, S. 29 f.

4.1.3.1. Das Historische als Kernphänomen

Im ersten Schritt dieser Arbeit stellt HEIDEGGER das „Historische als Kernphänomen“⁴²⁶ dar. Das soll zeigen, dass jede Arbeit bis zu einem gewissen Grad historisch ist, da sie in der Zeit stattfindet und entsteht, und es daher nötig ist, diese Entwicklung zu betrachten und in die Arbeit mit einzubeziehen.⁴²⁷ Jedes Objekt hat eine Geschichte, eine Entwicklung, da es „die *Eigenschaft* [hat], in der Zeit zu verlaufen, sich zu wandeln“⁴²⁸. Diesen verlaufenden Charakter, erhält das Objekt allem voran in der faktischen Lebenserfahrung der Menschen, da diese hierbei die Entwicklung erfahren und somit damit umgehen müssen. Es ist nun natürlich so, dass diese Entwicklung auch ohne die Menschen stattfindet, aber dann fehlt klarerweise die Relevanz für die Menschen.

Mit einer Rezeption von WILHELM DILTHEY, dessen Geschichtlichkeitsbegriff er übernahm,⁴²⁹ der ihm jedoch nicht weit genug gefasst war,⁴³⁰ beschreibt HEIDEGGER, dass das historische Denken, im Sinne von Bezug nehmen auf die Entstehung der Dinge und dem Bewusstsein der Geschichtlichkeit, die Kultur bestimmt und überall immanent vorhanden ist.⁴³¹ Mit dieser Art zu denken, kann er die Prämisse erstellen, dass das Historische der Zugang zum „Selbstverständnis der Philosophie“⁴³² ist. Das Historische selbst hat HEIDEGGER aus der Philosophie ausgeschlossen, wodurch es einen neuen Ort benötigt, aus dem es geholt werden kann, welchen er in dem faktischen Leben sieht.⁴³³

Ist das Historische einmal im faktischen Leben lokalisiert, ergeben sich daraus weitere Schlüsse: Die Folgen dieser Lokalisierung können sich, nach HEIDEGGER, positiv auf den Menschen auswirken, dann bringt es dem Leben „*Erfüllung*“, oder negativ, dann ist es eine „*Last*“ für uns.⁴³⁴ Erstere Wirkung hilft uns dabei kreativ zu sein und Neues zu schaffen, Letzteres behindert uns, wodurch wir nicht mehr so viel schaffen können.⁴³⁵

⁴²⁶ EPhR, §7.

⁴²⁷ Vgl. EPhR, S. 31.

⁴²⁸ EPhR, S. 32.

⁴²⁹ Vgl. Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 290 f.

⁴³⁰ Vgl. EPhR, S. 33.

⁴³¹ Vgl. EPhR, S. 33.

⁴³² EPhR, S. 34.

⁴³³ Vgl. EPhR, S. 34.

⁴³⁴ Vgl. alles: EPhR, S. 37.

⁴³⁵ Vgl. dazu auch: Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 295.

4.1.3.2. Der Kampf zwischen Leben und Historischen als Bewährungsprobe für das Geschichtliche

HEIDEGGER sieht somit einen immerwährenden Kampf zwischen Leben und Historischem, in dem der Mensch sich dazu verhalten muss. Wie er sich dazu verhält, das steht in seinem eigenen Willen, aber es gibt für HEIDEGGER drei Möglichkeiten, dies zu tun, welche er nun vorstellt:

Im platonischen Weg stehen sich zwei Welten gegenüber, die Historische, und das Reich der Ideen.⁴³⁶ Die erste lässt sich ohne Bezug auf die zweite nicht verstehen, und ist gegenüber dieser auch nur sekundär.⁴³⁷ Ein weiteres Problem, neben der Sekundärstellung des Historischen, ist die „Schwierigkeit des Zusammenhangs zwischen Ideen und Sinneswelt“⁴³⁸. Bisher wurde die Verknüpfung vernachlässigt, und ist daher noch nicht geklärt.

Den zweiten Weg, dieses Verhältnis zu behandeln, nennt HEIDEGGER „Radikales Sich-Ausliefern“⁴³⁹. Dieser Weg ist erkenntnistheoretisch fundiert.⁴⁴⁰ Er zeigt dies auf der Basis von SIMMEL,⁴⁴¹ der für die erkenntnistheoretische Einordnung die Grundlage gelegt hat. In dem radikalen Ausliefern steckt, dass man sich ausschließlich von der Geschichte beeinflussen lässt. Darin schließt sich mit ein, dass alle Objekte streng geschichtlich gesehen werden, was bedeutet, dass der Formungsprozess sehr stark im Mittelpunkt steht. Dadurch wird die Geschichte abhängig von der Gegenwart, da diese die Ansicht des Objektes formt.⁴⁴² Die historische Bedeutung wird von den verschiedenen Vorgängen und Wirkungen des Historischen bewerkstelligt, SIMMEL folgend,⁴⁴³ wobei jedoch auch ein „Historisches Interesse“⁴⁴⁴ vorhanden sein muss, damit es einen Empfänger gibt, der diese Wirkungen aufnimmt und verarbeitet. Dennoch bleibt diese Ansicht relativ, da es sehr viele Variablen gibt, die von der jeweiligen historisch interessierten Person abhängig sind.⁴⁴⁵ Der radikalste Vertreter dieses Modells war

⁴³⁶ Vgl. EPhR, S. 39.

⁴³⁷ Vgl. Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 289.

⁴³⁸ EPhR, S. 40.

⁴³⁹ EPhR, S. 40.

⁴⁴⁰ Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 289.

⁴⁴¹ Vgl. EPhR, S. 40.

⁴⁴² Vgl. EPhR, S. 41.

⁴⁴³ Vgl. EPhR, S. 42.

⁴⁴⁴ EPhR, S. 42.

⁴⁴⁵ Vgl. dazu auch Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 289.

OSWALD SPENGLER⁴⁴⁶. Dieser möchte die Existenz der Geschichtswissenschaft sicher stellen, einerseits um die „Geschichtswissenschaft von der historischen Bedingtheit der Gegenwart unabhängig zu machen“⁴⁴⁷, andererseits um sie als Wissenschaft zu etablieren, damit sie sich den Tendenzen „im 19. Jahrhundert gegen die Alleinherrschaft der Naturwissenschaften anstemmen“⁴⁴⁸ kann. Die Forderung dieses Prozesses ist also nun, dass „die Geschichte treibende und Geschichte erkennende Gegenwart [...] in den objektiven Prozeß des historischen Geschehens“⁴⁴⁹ hineingestellt wird. Somit kann die Gegenwart selbst historisch gesehen werden und im historischen Prozess erkannt und verarbeitet werden.

Diese Methode zeigt sehr viele Elemente des Historismus, den unter anderem auch HEIDEGGER überwinden will. Deshalb kann er mit dieser Position SPENGLERS nicht übereinkommen. Er lehnt geschichtsphilosophische Entwürfe ab, gegen den Trend der damaligen Zeit am Ende des Ersten Weltkrieges, „über die Bedeutung der Geschichte zu räsonieren“⁴⁵⁰. Wie TROELTSCH ist HEIDEGGER gegen diese Auslegung und tritt dafür ein, dass Geschichte und Erfahrung, eben die faktische Lebenserfahrung, beziehungsweise auch der Vollzug, zu diesem werde ich später kommen,⁴⁵¹ konkret wird und somit mit ihnen gearbeitet werden kann.⁴⁵² Doch stellt diese Entwicklung HEIDEGGER eben noch nicht zufrieden. Er bildet einen dritten Begriff als Kompromiss zwischen den beiden ersten, nicht zufriedenstellenden, der aber im Endeffekt der Geschichte auch noch nicht so entgegen kommt, wie es ihr zusteht.⁴⁵³

Der dritte Weg soll die ersten beiden verbinden, denn diese sind beide zu radikal.⁴⁵⁴ Er nimmt die erkenntnistheoretische Arbeitsweise des zweiten auf, da die Objektivität der Geschichte am Erkennen der Wahrheit normiert ist.⁴⁵⁵ Ziel dieser Methode ist es, aus der Vergangenheit zu lernen, die Erkenntnisse dieser aufzunehmen und in „universaler Betrachtung aus dem Gesamtschatz der

⁴⁴⁶ Vgl. Spengler „Untergang“, sowie EPhR, S. 42 f.

⁴⁴⁷ EPhR, S. 43.

⁴⁴⁸ EPhR, S. 43.

⁴⁴⁹ EPhR, S. 43.

⁴⁵⁰ Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 279.

⁴⁵¹ Vgl. u.a. die Darstellung der Thessalonicherbriefe, Kap. 4.2.2.

⁴⁵² Vgl. dazu auch Danz „Konkrete Existenz“, S. 335.

⁴⁵³ Vgl. dazu auch: Kaegi „Bloße Existenz“, S. 140.

⁴⁵⁴ Vgl. EPhR, S. 44.

⁴⁵⁵ Vgl. EPhR, S. 44.

Vergangenheit die Zukunft selbst zu gestalten“⁴⁵⁶, wobei es darum geht „das allgemein Menschliche, das Humane zu verwirklichen“⁴⁵⁷. Im gleichen Zug ist es aber, nach HEIDEGGER, auch nötig, „die Gegenwart in ihrem Typus gegenüber der Vergangenheit scharf abzugrenzen“⁴⁵⁸, um sie nicht zu vermischen und auch klar die Zukunft daraus erkennen zu können.

HEIDEGGER hat nun drei Versionen von Geschichtlichkeit dargestellt. Insgesamt ist sein Begriff von Geschichtlichkeit zu dieser Zeit noch nicht fertig ausgebildet.⁴⁵⁹ In seiner weiteren Dozententätigkeit entwickelt er diesen Begriff noch sehr viel weiter aus, sodass er dann vor allem durch „Sein und Zeit“ weitläufig ausgearbeitet ist.⁴⁶⁰ Bis dahin arbeitet er sozusagen mit einem Arbeitsbegriff, der zu dem Zeitpunkt bereits sehr weit entwickelt ist.

4.1.3.3. Die Unsicherheit des Menschen als Ursache für den Versuch einer Sicherung gegen die Geschichte

Da der Christ sein ganzes Leben in Unsicherheit verbringt und in Erwartung der Parusie nicht weiß, was auf ihn zukommt, geht HEIDEGGER auf dieses Thema in seiner Vorlesung ein. Er beschreibt einerseits die Sicherungstendenzen des Menschen, der ein gesichertes Umfeld, bzw. einen gesicherten Rahmen, haben will, und andererseits die daraus folgende Bekümmernis des Menschen, da er die Sicherung nicht so zustande bekommt, wie er sich das vorstellt.

Die Sicherungstendenzen beziehen sich jeweils auch wieder auf die drei gerade vorgestellten Wege. Die Sicherung der Geschichte soll unter anderem durch die Typisierung stattfinden, welche ein Instrument ist, „Geschichte zu bewältigen“.⁴⁶¹ Der erste Weg zeigt seine Sicherungstendenzen dadurch, dass das „zeitliche und das überzeitliche Sein hier *objektiv*“ gefasst werden, wodurch das Beunruhigende des Zeitlichen Seins als „Wirklichkeitssinn“ erkannt wird, womit es als Teil des Überzeitlichen gesehen wird und eben die Beunruhigung verliert.⁴⁶² Der zweite Weg sichert auf ähnliche Art und Weise, trägt nur Skepsis gegenüber dem ersten

⁴⁵⁶ EPhR, S. 44.

⁴⁵⁷ EPhR, S. 44.

⁴⁵⁸ EPhR, S. 45.

⁴⁵⁹ Vgl. Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 294.

⁴⁶⁰ Vgl. z.B.: Figal „Historismus I“, S. 1794.

⁴⁶¹ Vgl. Rosenau „Sinn der Geschichte“, S. 217.

⁴⁶² Vgl. EPhR, S. 46.

Weg in sich.⁴⁶³ Der dritte Weg stellt, wie oben bereits gezeigt, einen Kompromiss zwischen den ersten beiden dar, wobei durch diesen Kompromisscharakter alles verflacht wird, und somit eigentlich kein Kompromiss aufkommt. Er nimmt die Motive lediglich auf und macht sie „für die Kulturbedürfnisse der Gegenwart zugänglich“⁴⁶⁴. Es wird also den Menschen dadurch Sicherheit vorgespielt, dass ihnen das Problem in abgeschwächter Weise als „gar nicht so schlimm“ dargeboten wird.⁴⁶⁵

Was alle drei Wege gemeinsam haben, ist, dass ihnen geschichtliche Wirkung als „*objektives Sein*“⁴⁶⁶ vorausgesetzt ist. Was sie wiederum unterscheidet, ist, dass sie die Sicherung des Lebens gegen (erster Weg), mit (zweiter Weg) oder aus (dritter Weg) der Geschichte bewerkstelligen.⁴⁶⁷ Doch ist diese Sicherung, nach HEIDEGGER, eigentlich nicht ausreichend,⁴⁶⁸ denn die Bekümmerung des Menschen wird nicht so angesehen, wie sie es eigentlich brauchen würde. Die Bekümmerung wird in einen geschichtlichen Zusammenhang gestellt, aber die wahren Auswirkungen der Bekümmerung werden dabei nicht begutachtet, gemäß seinen Überlegungen.⁴⁶⁹ Das ist der Ort, an dem er das zentrale Problem dieser Geschichtsphilosophien verortet. Der Sinn von Geschichte, der dabei angenommen wird, ist bereits abgeleitet, und demnach kann nicht mehr die eigentliche Geschichte, das was wirklich da ist, betrachtet werden.⁴⁷⁰

Im Letzten Schritt dieses Abschnitts stellt HEIDEGGER in einer Zusammenfassung noch einmal dar, worum es ihm bei diesem Thema geht: In der Kombination von faktischem Dasein und Bekümmerung kommt es einmal zu einer Abwehr gegen die Veränderung, gegen Neues, und dem Verlangen des Daseins nach einem konkreten Sinn.⁴⁷¹ Der Leitfaden bei den Untersuchungen über die Geschichte, die faktische Erfahrung und der Philosophie ist und bleibt der Begriff des Historischen.⁴⁷² In allen Wegen, die HEIDEGGER vorgestellt hat, wird das „beunruhigte Dasein als ein Objekt innerhalb der Geschichte selbst

⁴⁶³ Vgl. EPhR, S. 46.

⁴⁶⁴ Vgl. EPhR, S. 47.

⁴⁶⁵ Vgl. dazu auch: Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 296.

⁴⁶⁶ EPhR, S. 48.

⁴⁶⁷ Vgl. EPhR, S. 50.

⁴⁶⁸ Vgl. dazu auch: Rosenau „Sinn der Geschichte“, S. 218.

⁴⁶⁹ Vgl. EPhR, S. 51.

⁴⁷⁰ Vgl. EPhR, S. 52.

⁴⁷¹ Vgl. EPhR, S. 52.

⁴⁷² Vgl. EPhR, S. 53.

betrachtet“, was dazu führt, dass das Beunruhigende selbst verschwindet.⁴⁷³ Das faktische Dasein selbst verlangt, wie oben bereits dargestellt, einen eigenen Sinn, wodurch es „eine besondere Abhebung [erfährt], alle Bemühung spitzt sich auf es zu“⁴⁷⁴.

Er hat nun eine Verhältnisbestimmung zwischen Bekümmern und faktischer Lebenserfahrung versucht, die in einem schwierigen Verhältnis stehen, aber dennoch in der Geschichte zumindestens Ansatzweise gelöst werden können. Gegen bisherige, vor allem metaphysische, Geschichtstheorien hat HEIDEGGER Einwände vorgebracht, sodass er diese Theorien ablehnt.⁴⁷⁵ In der Betrachtung des Historischen ist er aber auch noch nicht zu dem letzten Schluss gekommen, da es immer noch Ungereimtheiten und Bruchstellen gibt,⁴⁷⁶ an denen er aber nun mit der „*formalen Anzeige*“ einsetzen will.⁴⁷⁷

4.1.4. Die formale Anzeige als methodische Geheimwaffe

Zentral für den Religionsbegriff von MARTIN HEIDEGGER ist der Vollzug, beziehungsweise der Vollzugssinn. Für die phänomenologische Arbeit stellt der Vollzug ebenso einen sehr wichtigen Teil dar. Er verwendet für seine Art phänomenologisch zu arbeiten eine „methodische Geheimwaffe“⁴⁷⁸, die er bereits vor der hier untersuchten Vorlesung zu entwickeln begonnen hat,⁴⁷⁹ aber anwendet und weiter verfeinert: Die formale Anzeige. Doch um diese verwenden zu können, ist vorher ein Zwischenschritt nötig: HEIDEGGER stellt fest, dass die Erfahrung, zum Beispiel eines Phänomens, in drei Sinnesrichtungen aufgeteilt werden kann: Der Gehaltssinn, in dem nach dem „Was erfahren wird“ gefragt wird, dem Bezugssinn, in dem nach dem „Wie etwas erfahren wird“ gefragt wird, sowie dem Vollzugssinn, in dem der Bezugssinn vollzogen wird.⁴⁸⁰ Diese Dreizahl an Sinnesrichtungen ist eine Ergänzung seiner ursprünglichen Trias von Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt.⁴⁸¹ Ein Phänomen besteht aus allen drei „dynamischen

⁴⁷³ Vgl. EPhR, S. 53.

⁴⁷⁴ EPhR, S. 54.

⁴⁷⁵ Vgl. Rosenau „Sinn der Geschichte“, S. 216 f.

⁴⁷⁶ Vgl. EPhR, S. 51

⁴⁷⁷ Vgl. Kaegi „Bloße Existenz“, S. 140.

⁴⁷⁸ Kisiel „Formale Anzeige“, S. 22.

⁴⁷⁹ Vgl. Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 209.

⁴⁸⁰ Vgl. EPhR, S. 63.

⁴⁸¹ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 337.

Sinnkoordinaten“⁴⁸², die jeweils nicht nebeneinander stehen, sondern eine „Sinnganzheit“ oder „λόγος“ ergeben, im Sinne von „verbum internum“.⁴⁸³

In diesem Raum bewegt sich die formale Anzeige. Sie soll jedoch nicht versuchen, alle diese Probleme oder Fragen zu lösen, also allgemeine Antworten zu geben. Sie muss sich spezialisieren, um dann auf einen Punkte gerichtet konkrete Angaben machen zu können.⁴⁸⁴ Die formale Bestimmung, oder auch formal-ontologische Bestimmtheit, geht ganz auf den Gehalt ein, und lässt somit den Vollzug etwas außen vor,⁴⁸⁵ sie beschäftigt sich also vorrangig mit dem theoretischen Teil, ohne eben den Vollzug vollständig wegzulassen.⁴⁸⁶ Da die Phänomenologie aber mit Erfahrungen arbeitet, richtet sie sich nicht auf den Gehalt der den Vollzug verdeckt, sondern gerade diesen aufdeckt. In der „Phänomenologie des Formalen“ geht es also um die „ursprüngliche Betrachtung des Formalen selbst und Explikation des Bezugssinns innerhalb seines Vollzugs“⁴⁸⁷. Die formale Anzeige arbeitet direkt am Vollzug und sollte sich auch immer auf diesen beziehen.⁴⁸⁸ Wichtig dabei ist jedoch auch, dass der Bezugssinn in der Schwebung gehalten werden sollte.⁴⁸⁹ Der Sinn dahinter ist eine Abwehrreaktion der formalen Anzeige, die somit den Vollzugscharakter noch freihält, sodass dieser ordentlich untersucht und bearbeitet werden kann.⁴⁹⁰ Ist der Vollzugscharakter freigelegt, ist es möglich, das Phänomen so zu sehen, wie „es sich mir selbst gibt.“⁴⁹¹

Mit dieser eben benannten Abwehr der formalen Anzeige einher geht der Versuch einer Sicherung der Situation, die „den Vollzugscharakter noch frei“⁴⁹² hält. Das meint nun eine Art Vorsicherung, eine „phänomenologische operationale Sicherung“⁴⁹³ vor der eigentlichen, richtigen Sicherung. Den Grund für die Notwendigkeit dieser sieht HEIDEGGER darin, dass es leicht passiert, dass

⁴⁸² Zaccagnini „Christentum“, S. 11.

⁴⁸³ Alle Zitate aus: EPhR, S. 63.

⁴⁸⁴ Vgl. Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 213.

⁴⁸⁵ Vgl. EPhR, S. 62 f: „Theorie des Formal-Ontologischen“, sowie „Formal-ontologische Bestimmtheit“.

⁴⁸⁶ Vgl. dazu auch: Stünkel „Formale Anzeige“, S. 274.

⁴⁸⁷ EPhR, S. 62.

⁴⁸⁸ Vgl. EPhR, S. 63.

⁴⁸⁹ Vgl. EPhR, S. 63 f.

⁴⁹⁰ Vgl. EPhR, S. 64.

⁴⁹¹ Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 212.

⁴⁹² EPhR, S. 64.

⁴⁹³ Stünkel „Phänomenologie der Religion“, S. 158.

die faktische Lebenserfahrung in das „Objektmäßige“⁴⁹⁴ abdriftet und nicht beim Vollzug der Phänomene bleibt. Um bei dem Vollzug zu bleiben, ist es nötig, situationsorientiert zu arbeiten, nicht in dem Sinne, dass man jedes Mal den gleichen rationalen Maßstab verwendet, HEIDEGGER behauptet, dass die „südwestdeutschen Neukantianer und [...] Troeltsch“⁴⁹⁵ dies tun, sondern jeweils neu anzusetzen, abhängig „von dem jeweiligen Phänomen“⁴⁹⁶. So beschreibt er die Funktion der formalen Anzeige als „die Bedeutung des *Ansetzens* der *phänomenologischen Explikation*“⁴⁹⁷. Es wird somit festgesetzt, dass die Arbeit mit der formalen Anzeige keine Theorie, sondern bewusster Vollzug des Lebens ist.⁴⁹⁸

Dieser Vollzug findet natürlich in einem gewissen zeitlichen Rahmen statt. Doch die Zeitlichkeit bleibt in diesem Phänomen unbestimmt. Würde sie nämlich bestimmt werden, führe das zu einer „Fälschung des Zeitproblems“⁴⁹⁹, weil ihm ein Rahmen aus dem Bereich des Theoretischen aufgelegt würde.⁵⁰⁰ Um das Problem des Zeitlichen zu lösen, denn eine Bestimmung von Zeit wird für die Arbeit benötigt, fordert HEIDEGGER, den Weg in die andere Richtung zu gehen, nämlich ausgehend vom faktischen Leben zum Sinn der Zeit.⁵⁰¹

Hier schließt HEIDEGGER seine theoretischen Vorüberlegungen zum Vollzug relativ schnell, um zum praktischen Teil, der Anwendung auf die paulinischen Briefe, überzugehen,⁵⁰² was dazu führt, dass er seine theoretischen Überlegungen nicht zu Ende führt.

4.2. Die urchristliche Religiosität bei Paulus

Wie die Religion darstellbar wird, stellt MARTIN HEIDEGGER im zweiten Teil seiner Vorlesung anhand ausgewählter Beispiele paulinischer Briefe dar. Genauer gesagt, sucht er eigentlich „nach der Lebenserfahrung der frühen Christen“⁵⁰³, aus der sich die „religiöse Grunderfahrung“⁵⁰⁴ herausstellen soll. Weiters hat er den

⁴⁹⁴ EPhR, S. 64.

⁴⁹⁵ Höfner „Sinn, Symbol, Religion“, S. 286.

⁴⁹⁶ Stünkel „Phänomenologie der Religion“, S. 158.

⁴⁹⁷ EPhR, S. 64.

⁴⁹⁸ Vgl. Stünkel „Formale Anzeige“, S. 274.

⁴⁹⁹ EPhR, S. 65.

⁵⁰⁰ Vgl. EPhR, S. 65.

⁵⁰¹ Vgl. EPhR, S. 65.

⁵⁰² Vgl. Kap. 2.2.

⁵⁰³ Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 377.

⁵⁰⁴ EPhR, S. 73.

darin verbleibenden „Zusammenhang aller ursprünglichen religiösen Phänomene“⁵⁰⁵ explizieren wollen. Dieses legt er jedoch nicht in den Rahmen einer Exegese der Briefe, sondern in eine „Anleitung zum phänomenologischen Verstehen“⁵⁰⁶, denn er ist der Meinung, dass die letzte Erkenntnis nur im „genuinen religiösen Erleben gegeben“⁵⁰⁷ sei. Die Briefe Pauli hat HEIDEGGER ganz bewusst ausgewählt, denn an ihnen lässt sich ganz gewiss die „enge Beziehung von Phänomenologie und Religion deutlich machen“⁵⁰⁸. HEIDEGGER zeigt auch die „typisch phänomenologische Situation“, in der sich Paulus befindet, da er sich „im Kampfe“⁵⁰⁹ ist und dazu gedrängt wird, „die christliche Lebenserfahrung gegen die Umwelt zu behaupten“⁵¹⁰. Er erkennt die Bedrängnis, und versucht seine Situation in seinem Kampf mit der Umwelt zu sichern. Dabei schafft er es wirklich auf die Grundzüge zurück zu gehen und die „ursprüngliche Explikation“⁵¹¹ darzustellen.

Doch nicht nur die Darstellung dieser ist ein zentrales Anliegen, sondern auch dass diese Punkte verstanden werden und ins Bewusstsein dringen. Ihm ist es wichtig, dass die Religion philosophisch verstanden wird,⁵¹² das heißt, von einem philosophischen Standpunkt aus, religiöse Themen besprochen werden, um es als begrenzten Umfang betrachten zu können und diesen so umfassend wie möglich, von einem bestimmten Punkt aus untersuchen zu können.

So kann HEIDEGGER für die Religion eine Bewusstseinsgebundenheit annehmen, da diese nur Dinge aufgreifen kann, die im Bewusstsein des Menschen sind.⁵¹³ Es gibt zwar religiöse Dinge, die über dem Bewusstsein des Menschen stehen, aber die kann sich der Mensch nicht aneignen. Somit spielt das Bewusstsein für die Religion des Menschen eine große Rolle.

Sein Vorgehen ist so, dass er in der Bearbeitung des Galaterbriefes den praktischen Teil seiner Methode zu Ende entwickelt, da er ja, wie schon bereits beschrieben, den theoretischen Teil vorzeitig beenden musste und deshalb seine

⁵⁰⁵ EPhR, S. 73.

⁵⁰⁶ EPhR, S. 67.

⁵⁰⁷ Becke „Struktur der Religion“, S. 15.

⁵⁰⁸ Stünkel „Phänomenologie der Religion“, S. 159.

⁵⁰⁹ EPhR, S. 72.

⁵¹⁰ EPhR, S. 72.

⁵¹¹ EPhR, S. 72.

⁵¹² Vgl. EPhR, S. 75.

⁵¹³ Vgl. EPhR, S. 76.

Ausführungen nicht zu Ende gebracht hat, und dann im zweiten Schritt wirklich an den Thessalonicherbriefen durchführt.⁵¹⁴ Aufgrund dieser Vorgehensweise HEIDEGGERS möchte ich auch hier die Aufteilung für die von ihm angestellten Untersuchungen der Klarheit halber beibehalten.

4.2.1. Die Explikation des Galaterbriefes

Wie bereits kurz erläutert, möchte HEIDEGGER anhand der Briefe die urchristliche Religion erkunden, darstellen und erfahren. Um dieses gewährleisten zu können, stellt er zunächst zwei hypothetische Bestimmungen für die weitere Untersuchung auf:

- „1. Urchristliche Religiosität ist in der urchristlichen Lebenserfahrung und ist eine solche selbst.
2. Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Die christliche Religiosität lebt⁵¹⁵ die Zeitlichkeit als solche⁵¹⁶.“⁵¹⁷

Diese beiden Hypothesen zeigen bereits zentrale Punkte, die HEIDEGGER wichtig sind, welche er in den Briefen als wesentlich dargestellt hat. Doch davor steht für die Explikation von Religion noch ein Element, ohne welches die Untersuchung aller dieser Gegenstände in der heutigen Zeit gar nicht möglich wäre: „Das Phänomen der Verkündigung“⁵¹⁸. Ohne dass Paulus Religion verkündigt, und damit öffentlich gemacht hat, gäbe es seine Überlieferungen nicht, da diese ebenfalls Verkündigung darstellen.⁵¹⁹ Doch es geht nicht nur darum, dass die Briefe Verkündigung sind, sondern auch darum, dass diese Verkündigung vollzogen wird. HEIDEGGER möchte das „Wie der Verkündigung“⁵²⁰ herausstellen, wobei er einen großen Vorteil darin sieht, dass er mit den paulinischen Briefen eines der Dokumente der Verkündigung vor sich liegen hat.⁵²¹ Aus diesem Grundphänomen können dann weitere, wie der Gehalt

⁵¹⁴ Vgl. dazu: Popkes „Phänomenologie“, S. 272.

⁵¹⁵ Textkritische Anmerkung aus der Originalvorlage: „[Vermutlich hat Becker, dessen Mitschrift dieser Satz entnommen ist, sich hier verhöhrt und statt »lebt« »lehrt« geschrieben.]“

⁵¹⁶ Textkritische Anmerkung aus der Originalvorlage: „[Randbemerkung Nachschrift F.J. Brecht: transitiv]“

⁵¹⁷ EPhR, S. 80.

⁵¹⁸ EPhR, S. 80 f.

⁵¹⁹ Vgl. Höfner „Religion, Sinn, Symbol“, S. 292.

⁵²⁰ EPhR, S. 80.

⁵²¹ Vgl. EPhR, S. 80 f.

und der Sach- und Begriffscharakter dessen, vollzogen werden.⁵²² Dieses wird HEIDEGGER dann in der Durchführung an den Thessalonicherbriefen vollziehen.⁵²³

Um den Vollzugssinn, der gemeinsam mit der Selbstwelt in die Mitte der Aufmerksamkeit und der Ausführungen Pauli und HEIDEGGERS gestellt ist,⁵²⁴ im Rahmen von Gehalts-, Bezugs- und Vollzugswelt gut darstellen zu können, wird die Verkündigung „aufgrund jener Artikulationen der Lebenserfahrungen analysiert werden“⁵²⁵. Dies bewerkstelligt HEIDEGGER mit der phänomenologischen Explikation und ihren dreischrittigen Schema: 1. Darstellung durch die Sprache. 2. „Einfühlung“ in eine Situation. 3. Die Frage der Explikation selbst.⁵²⁶ So zielt das phänomenologische Verstehen „auf die Wiederholung des konkreten Vollzugs der faktischen Lebenserfahrung und ihres Wissens um sich.“⁵²⁷

4.2.2. Die Explikation der Thessalonicherbriefe

Dieses Verstehen wendet HEIDEGGER nun an den Thessalonicherbriefen an und stellt damit wiederum einige wichtige Punkte dar, die zentrale Themen der Religion beschreiben und ihn somit zu einem Religionsbegriff kommen lassen.

Mit der Wendung vom Objektgeschichtlichen zum Vollzugsgeschichtlichen versucht er die Wendung zur Situation hin.⁵²⁸ Die Situation ist nicht ein steifer Moment, in dem nichts passiert, sondern sie hat einen „statische[n] bzw. dynamische[n] Charakter“⁵²⁹, der zu bestimmen ist. Anhand der Situation der Thessalonicher versucht Paulus diese Hinwendung und stellt dabei das „Gewordensein“⁵³⁰ der Gemeinde fest. Dieses Gewordensein ist nun nicht durch einen Unfall oder Glück passiert, sondern es war die bewusste Entscheidung der Thessalonicher zur Hinwendung in der Situation zur Verkündigung Pauli, beziehungsweise Christi. Dadurch hat sich ihr Leben verändert, und sie haben auch selbst ihr Leben verändert.⁵³¹ Sie treten damit in einen

⁵²² Vgl. EPhR, S. 81 f.

⁵²³ Vgl. Höfner „Religion, Sinn, Symbol“, S. 292.

⁵²⁴ Vgl. dazu Danz „Konkrete Existenz“, S. 338.

⁵²⁵ Zaccagnini „Christentum“, S. 35.

⁵²⁶ Vgl. EPhR, S. 85 f.

⁵²⁷ Danz „Konkrete Existenz“, S. 338.

⁵²⁸ Vgl. EPhR, S. 90 f.

⁵²⁹ EPhR, S. 92.

⁵³⁰ EPhR, S. 93.

⁵³¹ Vgl. Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 355.

„Wirkungszusammenhang mit Gott“⁵³², und müssen sich daher auch direkt zu diesem verhalten. Diese „Hinwendung zu Gott und [...] Wegwendung von den Götzenbildern“⁵³³ bildet einen aktiven und wichtigen Teil der Religion, gemeinsam mit der aktiven Konversion zum Christentum, die ich im weiteren Verlauf behandeln werde.

An dieser Stelle ist HEIDEGGER jedoch noch ein Moment sehr wichtig, welches wie folgt lautet:

„Das Wissen um das eigene Gewordensein ist der Ansatz und Ursprung der Theologie. In der Explikation dieses Wissens und seiner begrifflichen Ausdrucksform ergibt sich der Sinn einer theologischen Begriffsbildung.“⁵³⁴

Ohne das Wissen um das Gewordensein der Thessalonicher hätte es keine Theologie, und damit Religion, gegeben. Es ist sehr wichtig, dass ihnen bewusst ist, in welcher Situation sie sich befinden, damit sie diese annehmen, dementsprechend handeln und sich auch wandeln können.

Weiters wichtig für die Religion ist die Bedrängnis.⁵³⁵ In den Erfahrungen, die wir machen, werden wir regelmäßig in Bedrängnis gebracht, da wir mit Dingen konfrontiert werden, die uns ungewohnt erscheinen. Die Erfahrung der Bedrängnis gehört „zum Leben der Christen selbst“⁵³⁶. Diese erlebt Paulus sehr stark, wie in der Überlieferung in den Briefen an die Thessalonicher zu spüren ist, und wird in Auseinandersetzung mit dem Satan noch erhöht, der dabei seine Berufung in Frage stellt.⁵³⁷ Es ist wichtig, diese Schwachheit zu überstehen, die aber das Leben, von dem Paulus sagt, es „ist nur, sofern er es hat“⁵³⁸, im Vollzug des Lebens immer weiter gesteigert wird, da jeder „eigentliche Vollzugszusammenhang“⁵³⁹ diese eben noch erhöht.

In den Überlegungen zu der Explikation der, für Paulus wie auch HEIDEGGER so zentralen Stellung der Parusie, und damit der Eschatologie, stellt Letzterer fest,

⁵³² EPhR, S. 94 f.

⁵³³ EPhR, S. 95.

⁵³⁴ EPhR, S. 95.

⁵³⁵ Vgl. Kap. 4.1.3.3.

⁵³⁶ EPhR, S. 97.

⁵³⁷ Vgl. EPhR, S. 99.

⁵³⁸ EPhR, S. 100.

⁵³⁹ EPhR, S. 100.

dass wir nun am „Zentrum des christlichen Lebens“⁵⁴⁰ angelangt sind. Die Frage nach dem Wann und Wie der Parusie des Herrn trifft die Christen an ihrem Innersten, denn die Menschen würden das gerne wissen, können es aber nicht, und leben damit in einer notwendigen Unsicherheit, die man als Charakteristikum für das faktische Leben bezeichnen kann.⁵⁴¹ So können wir uns auch nie sicher sein, was uns bei der Parusie erwartet. „Die Struktur der christlichen Hoffnung, die in Wahrheit der Bezugssinn zur Parusie ist, ist radikal anders als alle Erwartung“⁵⁴², wie HEIDEGGER es sehr passend formuliert. Deshalb ist es wichtig, nicht bei dem „Wann“ und dem „Was“ der Parusie stehen zu bleiben, weil man gerade dadurch im Weltlichen bleibt, sondern aufmerksam und immer bereit zu sein, und die Parusie zu erwarten.⁵⁴³

Schließlich und endlich will HEIDEGGER mit der Darstellung und phänomenologischen Explikation der Parusie zeigen, dass der Sinn dieser ist, dass der Mensch in der Selbstdurchsichtigkeit durch die faktische Lebenserfahrung lernt, Wissen zu reflektieren und dadurch im Stande zu sein, zwischen Gott und dem Antichristen unterscheiden zu können. Dies geht aber eben nur im Rahmen der Selbstdurchsichtigkeit im konkreten Lebensvollzug.

Ohne den Vollzug ist es den Menschen nicht möglich, den vor der Parusie kommenden Antichristen richtig zu bewerten.⁵⁴⁴ Diesen stellt Paulus, um die Not der Menschen noch zu vergrößern, als zusätzliche Prüfung vor die Parusie. Nur diejenigen, die den Glauben vollziehen, und sich damit etwas von der Welt entfremden, haben die Möglichkeit, diesen zu erkennen und richtig als Antichristen, und nicht als Christus, als den er sich ausgibt, zu bewerten.⁵⁴⁵

Mit dieser Verschärfung wollen Paulus und HEIDEGGER aber nicht nur die Situation verschärfen, sondern den ebenfalls sehr zentralen Punkt explizieren, der die Zeitlichkeit betrifft, denn diese kann nur aus dem „Vollzugszusammenhang mit Gott“⁵⁴⁶ erwachsen.

⁵⁴⁰ EPhR, S. 104.

⁵⁴¹ Vgl. EPhR, S. 105.

⁵⁴² EPhR, S. 102.

⁵⁴³ Vgl. EPhR, S. 105.

⁵⁴⁴ Vgl. EPhR, S. 113.

⁵⁴⁵ Vgl. dazu auch Fischer „Religiöse Erfahrung“, S. 366.

⁵⁴⁶ EPhR, S. 114.

Die Zeitlichkeit entwickelt er hier als „Grundstruktur der Lebenserfahrung“⁵⁴⁷. Da „christliche Religiosität die Zeitlichkeit lebt“⁵⁴⁸, geschieht sie in der Zeit und somit in der Geschichte. Dadurch ist die „christliche faktische Lebenserfahrung“⁵⁴⁹ historisch, hat als Entstehungspunkt die Verkündigung, welche später im ständigen Vollzug essentiell für die Menschen und ihre Religion ist.⁵⁵⁰ Somit sind wir bei dem angelangt, was das Christentum ausmacht, der Vollzug als Verbindung zu, und Vollzug vor Gott.⁵⁵¹

Zu dieser Erkenntnis muss sich der Christ verhalten. Es kann ihn nicht einfach unberührt lassen. Deshalb bestimmt HEIDEGGER den „Bezugssinn der urchristlichen Religiosität zu Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt“⁵⁵², wobei für ihn vor allem die Selbstwelt sehr diffizil zu behandeln ist, da ihre Begriffe einen leicht in die verkehrte Richtung leiten.⁵⁵³ Der Bezug zur Umwelt ist für den Christen essentiell, da sich dieser aus dem Vollzug ergibt, genauso wie der Sinn.⁵⁵⁴ Diese Bezüge, wie auch die zur Mitwelt, „machen die Faktizität mit aus“⁵⁵⁵, welche aber auch wiederum zeitlich sind, „sofern sie in der Zeitlichkeit gelebt werden“⁵⁵⁶.

Der Christ hat keine Ewigkeit vor sich. Er lebt ständig im „Nur-Noch, das seine Bedrängnis erhöht“⁵⁵⁷. Das muss den Christen bewusst werden, nach HEIDEGGER. Sie müssen sich ihrer Zeitlichkeit gewiss werden, und dies funktioniert nur in einem um die Zeitlichkeit bewussten Vollzug.⁵⁵⁸

Der Vollzug betrifft, wie bereits angedeutet, die „Umwendung zur christlichen Lebenserfahrung“⁵⁵⁹. Doch kann man selbst fast nicht in diesen Vollzugszusammenhang hineinkommen, denn diese Faktizität stammt von Gott selbst.⁵⁶⁰ HEIDEGGER unternimmt es, einen Gottesbegriff zu beschreiben, der ebenfalls sehr auf den Vollzug bezogen ist. Dies geschieht unter Ablehnung von

⁵⁴⁷ Zaccagnini „Christentum“, S. 60.

⁵⁴⁸ EPhR, S. 116.

⁵⁴⁹ EPhR, S. 116.

⁵⁵⁰ Vgl. EPhR, S. 116 f.

⁵⁵¹ Vgl. EPhR, S. 117.

⁵⁵² EPhR, S. 118.

⁵⁵³ Vgl. EPhR, S. 118.

⁵⁵⁴ Vgl. EPhR, S. 118.

⁵⁵⁵ EPhR, S. 119.

⁵⁵⁶ EPhR, S. 119.

⁵⁵⁷ EPhR, S. 119.

⁵⁵⁸ Vgl. dazu: Danz „Konkrete Existenz“, S. 339.

⁵⁵⁹ EPhR, S. 121.

⁵⁶⁰ Vgl. EPhR, S. 121.

Jaspers Gottesbegriff („Das ist eine Blasphemie!“⁵⁶¹), indem HEIDEGGER Bezug darauf nimmt, dass Halt haben nicht auf Gott bezogen ist, sondern auf „bestimmte Bedeutsamkeit, Einstellung, Weltbetrachtung, insofern beim Haltgeben und Haltgewinnen Gott das Korrelat einer Bedeutsamkeit ist“⁵⁶². Er erstellt hierin einen Gottesbegriff, der auf den Vollzug urchristlicher Religion konzentriert ist, wobei diese sich „in ihrer Endlichkeit erfassenden konkreten Existenz“⁵⁶³ bewusst werden muss. Somit versucht er die Bewusstseinszusammenhänge zu reduzieren, sodass im Vollzug selbst die „Bedeutsamkeit der Welt [...] in eigentümlicher Weise gehabt und erfahren“⁵⁶⁴ wird.

Im Vollzug inkludiert ist das Wissen. Es ist immer dabei, und sogar die „Vollzugszusammenhänge selbst ihrem eigenen Sinn nach sind ein »Wissen«“⁵⁶⁵. Ohne dieses Wissen kann es keinen Vollzug geben, und somit ist das Wissen, vor allem um das eigene Gewordensein, und damit die Zeitlichkeit und Endlichkeit, wichtig, befindet sich im Vollzug und entwickelt sich weiter, vergeht aber auch wieder.⁵⁶⁶

MARTIN HEIDEGGER erstellt in dieser Vorlesung einen vollzugsgebundenen Religionsbegriff. Die Religion muss ausgeführt werden um existieren zu können. In dem Vollzug erfasst sich das einzelne christliche Wesen in seinem Bezug zur Geschichte, und damit seiner Endlichkeit. Der Mensch merkt, dass er entstanden ist, bzw. bemerkt sein Gewordensein, womit er im gleichen Zug seine Zeitlichkeit feststellt. In diesem Wissen um die Zeitlichkeit löst HEIDEGGER „Das konkrete Selbst“⁵⁶⁷ des Menschen im Vollzug auf und „kommt nur als dieser Vollzug zu sich selbst“⁵⁶⁸. Im Vollzug der Religion bemerkt er seine Bekümmernis über das was kommen wird. Er weiß nicht genau wann und wie er die Parusie zu erwarten hat, was ihm viel Angst bereitet. Im Vollzug der Religion kann er diese Angst überwinden, einerseits in der Loslösung vom Weltlichen, sowie der „Was“ und der „Wann“ Frage, andererseits kann er sich auf die Ankunft des Antichristen vorbereiten und erkennen, ob es sich in diesem Fall um den richtigen Christus

⁵⁶¹ EPhR, S. 122.

⁵⁶² EPhR, S. 122.

⁵⁶³ Danz „Konkrete Existenz“, S. 339.

⁵⁶⁴ EPhR, S. 122.

⁵⁶⁵ EPhR, S. 123.

⁵⁶⁶ Vgl. dazu auch: Kaegi „Bloße Existenz“, S 144.

⁵⁶⁷ Danz „Konkrete Existenz“, S. 339.

⁵⁶⁸ Danz „Konkrete Existenz“, S. 339.

handelt, oder nicht. All das geschieht gleichsam durch die Erfahrung des christlichen Lebens, idealtypisch dargestellt in der urchristlichen Lebenserfahrung. Dort muss man, nach HEIDEGGER, sowie auch der guten protestantischen Denkweise folgend, direkt nachforschen, nicht in Dokumenten aus zweiter oder dritter Hand, welche die Aktualität des urchristlichen Handelns mit ihrer Brille weitergeben und somit verändern. Damit ist es nicht mehr möglich, das wahre urchristliche Leben zu erfahren und nachzuvollziehen, womit kein richtiges phänomenologisches Verstehen mehr möglich ist.

5. Ein Vergleich der Religionsbegriffe TILCHS und HEIDEGGERS

Nach der ausführlichen Darstellung der Vorlesungen TILCHS und HEIDEGGERS lässt sich bereits vor einem genaueren Vergleich feststellen, dass viele Themen ähnlich klingen, Ansätze auf dieselbe Art entwickelt werden, die Vorlesungen eine ähnliche Struktur haben und viele Autoren von beiden zitiert werden. Daher stellt sich nun die Frage: Haben die beiden Denker sich einander beeinflusst? Die zeitliche Nähe der Abhaltung der Vorlesungen, Sommersemester 1920 bei TILCH und Wintersemester 1920/21 bei HEIDEGGER, gibt dieser Vermutung einen Nährboden. Örtlich waren beide jedoch am entgegengesetzten Ende Deutschlands, TILCH in Berlin und HEIDEGGER in Freiburg. Gesicherte Erkenntnisse, dass es wirklich eine Beeinflussung gegeben hat, liegen uns nicht vor, daher kann man nur versuchen, Erkenntnisse darüber zu finden. Wissen wird man es nie.

In diesem letzten Abschnitt möchte ich jedoch weniger auf die äußerlichen Beziehungen zwischen beiden Vorlesungen eingehen, sondern auf die Entwicklung des Religionsbegriffs beider Vorlesungen, da dies einer der zentralen Punkte ist. Beginnen möchte ich bei der jeweils entwickelten Methode, welche sie verwenden, um Religion beschreiben zu können.

5.1. Die Entwicklung und Verwendung der Methoden

TILCHS kritisch-intuitive Methode und HEIDEGGERS phänomenologisches Verstehen haben einige Überschneidungspunkte, bei denen sich die Untersuchung lohnt, da sie für die Weiterentwicklung des Religionsbegriffs wichtig sind.

TILCHS kritisch-intuitive Methode verbindet, wie oben bereits dargestellt,⁵⁶⁹ rationale Momente, die zur Darstellung der Erscheinungswelt dienen,⁵⁷⁰ mit irrationalen, die durch die Intuition dargestellt werden können. Ziel ist im Endeffekt eine Verbindung von Rationalem und Irrationalem.⁵⁷¹

HEIDEGGER verfolgt mit seinem Konzept die Idee, die untersuchte Situation zu erleben und für sich selbst erlebbar zu machen, um durch die Erfahrung dieses

⁵⁶⁹ Vgl. Kap. 3.1.2.

⁵⁷⁰ Vgl. RPh, S. 391.

⁵⁷¹ Vgl. RPh, S. 397.

Erlebnisses die Untersuchungen nicht nur aus dem Außenblick darstellen zu können und eine Stoffsammlung darüber zu erstellen, sondern die innersten Anblicke zu erleben und die Situation in ihrer Ursprünglichkeit zu erfahren.⁵⁷² Das Begriffspaar rational und irrational möchte er als zu unbestimmt ausschalten, da es sich untereinander aufeinander bezieht. Deshalb setzt er das phänomenologische Verstehen außerhalb dieses Gegensatzpaares an.⁵⁷³

Hierbei lässt sich ein wichtiger Unterschied zwischen beiden erkennen, nämlich in der Rezension von RUDOLF OTTO. TILICH sieht dessen Methode in „Das Heilige“⁵⁷⁴ als wenig kritisierbar,⁵⁷⁵ und bereits nahe an seiner eigenen Methode arbeitend. HEIDEGGER hingegen lehnt eben vor allem die Benutzung der Kategorien des Irrationalen und des Rationalen ab und sieht diese als nicht bestimmt genug an.⁵⁷⁶ Er hat aber eine von OTTO leicht unterschiedene Zugangsweise zu diesen Begriffen, wie man den Vorarbeiten zu der Rezension von „Das Heilige“ entnehmen kann.⁵⁷⁷

Dies ist also durchaus als Unterschied beider Methoden erkennbar. Das Ziel, das sie verfolgen, ist jedoch wieder sehr ähnlich, nämlich die Möglichkeit des Erlebnisses geschehener Situationen, zu verbinden mit der Möglichkeit, sie vollständig erfahren zu können.

Ein Begriff, den beide in Zusammenhang mit diesen Methoden verwenden ist „das Bewusstsein“.⁵⁷⁸ Bei TILICH wird Bewusstsein als notwendige Funktion der Religion festgestellt, welches das Ziel der Methode ist.⁵⁷⁹ HEIDEGGER stellt das Bewusstsein, in Bezug zur faktischen Lebenserfahrung gesehen, als gegebene Voraussetzung dar, das bei den philosophischen Überlegungen mitbedacht werden muss. Die Auswirkung des Bewusstseins ist, dass die Religion nur das wahrnehmen kann, was in dem Bewusstsein erfasst wird.⁵⁸⁰

⁵⁷² Vgl. EPhR, S. 75 f.

⁵⁷³ Vgl. EPhR, S. 79.

⁵⁷⁴ Otto „Das Heilige“.

⁵⁷⁵ Vgl. RPh, S. 439.

⁵⁷⁶ Vgl. EPhR, S. 79.

⁵⁷⁷ Vgl. GA 60, S. 332-334.

⁵⁷⁸ HEIDEGGER vermeidet diesen Begriff sonst eher, verwendet ihn hier vor allem als Zitat. Vgl.

Becke „Struktur der Religion“, S. 11.

⁵⁷⁹ Vgl. RPh, S. 397.

⁵⁸⁰ Vgl. EPhR, S. 76.

Einen weiteren Unterschied in der Anwendung der Methode in den Vorlesungen bei beiden ist in der Verwendung des Themengebietes feststellbar. Es spielt vor allem in den damaligen „Auseinandersetzungen um die Absolutheit des Christentums“⁵⁸¹ eine wichtige Rolle.

TILICH stellt einen Vergleich vieler Religionen der Welt an, eine Typologie der Religionen,⁵⁸² um damit eine Entwicklungsgeschichte der Religionen mit dem Maßstab des Formbegriffs darzustellen,⁵⁸³ mit dem Ziel, das „ideale Stadium der Einheit des Paradox“⁵⁸⁴ zu erreichen. In dem Schema zu dieser Entwicklung der Religionen⁵⁸⁵ sind dabei interessanterweise alle christlichen Religionen in der oberen „besseren“ Hälfte eingeordnet, im Gegensatz zu den restlichen Welt- und Urreligionen, die maximal an der Mittellinie angeordnet sind. Es ist hier also eine klare Vormachtstellung der christlichen Religionen zu erkennen.

HEIDEGGER hingegen geht gleich von Beginn an ausschließlich auf die christliche Religion, wenn nicht sogar die urchristliche Religion, als die ideale und einzige, welche die Parusie richtig einschätzt, ein.⁵⁸⁶ Auch hier ist also eindeutig die christliche Vormachtsstellung zu erkennen, die HEIDEGGER proklamiert.

Die Ähnlichkeiten, beziehungsweise die Stoßrichtung, beider Methoden sind deutlich zu erkennen. Beide versuchen eine Verbindung zwischen Rationalem und Irrationalem herzustellen, um dieses darstellbar und für den Menschen nachvollziehbar zu machen. Die urchristliche Religion genannt, zeigt sich der nächste wichtige Themenblock, der einem Vergleich unterzogen werden muss, da die Thematik sehr deutliche Parallelen aufzeigt:

5.2. Die Geschichtlichkeit

In beiden Vorlesungen spielt die Geschichtlichkeit der Religion eine übergeordnete Rolle, ohne die eine Existenz von Religion nicht möglich wäre.

⁵⁸¹ Danz „Transzendentalphilosophie“, S. 335.

⁵⁸² Vgl. RPh, S. 447.

⁵⁸³ Vgl. RPh, S. 447.

⁵⁸⁴ RPh, S. 535.

⁵⁸⁵ Vgl. RPh, S. 455.

⁵⁸⁶ Vgl. dazu die Paulus-Exegese in EphR.

5.2.1. TROELTSCHS Religionsphilosophie als Ausgangspunkt der Überlegungen

Die Geschichte als Thema erarbeiten beide Autoren auf der Grundlage von, beziehungsweise durch Überwindung von TROELTSCHS „Krisis des Historismus“.⁵⁸⁷

TILICH ging bereits in seiner philosophischen Dissertation auf das Konzept TROELTSCHS ein, wobei er dies als „religionsgeschichtliche Antwort Troeltschs auf die Frage nach der Absolutheit des Christentums“⁵⁸⁸ sieht, welches er selbst, wie im vorigen Kapitel bereits beschrieben, in dieser untersuchten Vorlesung ebenfalls durchzuführen versucht. Das Problem der Krise zu überwinden geht TILICH so an, dass er die Religionsgeschichte mit der Selbsterfassung des Geistes verbindet.⁵⁸⁹ Die Verbindung dieser beiden erstellt er durch die Verbindung der Typologie der Religionen, wie bereits beschrieben, mit dem Form/Gehaltsschema zur Unterteilung der Religionen. Damit schafft er es, eine sich in der Geschichte fortentwickelnde Religion zu kreieren, die sich auf ein Ziel hinentwickelt. Nicht nur die Geschichte an sich ist wichtig, sondern auch das Wissen des einzelnen Objekts um diese,⁵⁹⁰ ist für die Konstruktion von Religion notwendig. Diese Entwicklung wird von TROELTSCH nicht vollzogen.⁵⁹¹ Das Wissen um die Geschichte postuliert einen Selbstbezug der Geschichte, der für die Konstruktion unbedingt notwendig ist.

HEIDEGGER erarbeitet TROELTSCHS Begriff von Religionsphilosophie zu Beginn seiner Vorlesung nicht nur sehr ausführlich, und führt von diesem seine Untersuchungen weiter, sondern stellt auch TILICH Aufsatz „Über die Idee einer Theologie der Kultur“⁵⁹², und damit auch dessen weiteres Denken, in den Einfluss TROELTSCHS.⁵⁹³ Damit einhergehend kann man feststellen, dass HEIDEGGER sich in dieser Zeit mit TILICH auf irgendeine Art und Weise beschäftigt haben muss, da

⁵⁸⁷ Vgl. dazu Kap. 3.3.1.

⁵⁸⁸ Danz „Religionsphilosophie“, S. 215.

⁵⁸⁹ Vgl. dazu Kap. 3.3.1., sowie Danz „Religionsphilosophie“, S. 220.

⁵⁹⁰ Vgl. dazu Kap. 3.3.2.2., sowie: Danz „Konkrete Existenz“, S. 331.

⁵⁹¹ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 331.

⁵⁹² GW IX, S. 13-31.

⁵⁹³ Vgl. EPhR, S. 19.

er zumindestens den eben genannten Aufsatz zitiert,⁵⁹⁴ jedoch ist nicht mehr feststellbar, ob er sich auch inhaltlich damit beschäftigt hat.⁵⁹⁵

TROELTSCHS geschichtsphilosophisches Denken, das, nach HEIDEGGER, jeder religionsgeschichtlichen Epoche einen eigenen Sinn zuspricht, der rationalen Momenten und spontanen Kräften entspringt,⁵⁹⁶ möchte Letzterer weiterentwickeln. Er geht jedoch wiederum von einer Entwicklung der Geschichte aus, die in Verbindung mit der einzelnen Person und deren Erfahrungen dem Historischen „unmittelbare Lebendigkeit“⁵⁹⁷ verleiht. Dieses muss vom Phänomenologen erlebt und vollzogen werden, um darin Religion erkennen zu können, und nicht, wie HEIDEGGER TROELTSCH darstellt, Religion in einer Wissenschaft als Objekt zu betrachten und einzuordnen.⁵⁹⁸

Dies ist ein Punkt, in dem HEIDEGGER und TILICH gegen TROELTSCH übereinstimmen. Sie wollen beide die Geschichte, beziehungsweise das Wissen um die Geschichte, vollzugstheoretisch fassen, um es verwendbar machen zu können und nicht nur oberflächlich zu betrachten.⁵⁹⁹

5.2.2. Die Ausrichtung der Geschichte

Unterschiede zwischen beiden finden sich in der Ausrichtung der Geschichte, die bei TILICH eher positiv, bei HEIDEGGER tendenziell eher negativ, ist. TILICH stellt an das Ende der Entwicklung in der Geschichte die ideale „Religion des Paradox“, die wir anstreben sollen und müssen. Diese Religion entwickelt er im Rahmen der Spannung von Mystik und Ethik, in der er den Normbegriff von Religion gleichzeitig in das Verhältnis von Form und Gehalt stellt.⁶⁰⁰ Damit hat er ein Ideal, das erreicht werden soll, das uns Menschen ein Ziel gibt.

HEIDEGGER hingegen stellt die Entwicklung in der Geschichte als einen dauernden Kampf dar.⁶⁰¹ Die beiden gegenüberstehenden Parteien sind das Leben und das Historische, die beide versuchen, die Oberhand über den Menschen zu gewinnen, in dem sich der Mensch schließlich dazu verhalten und eine

⁵⁹⁴ Vgl. EPhR, S. 19.

⁵⁹⁵ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 330 f.

⁵⁹⁶ Vgl. EPhR, S. 25 f.

⁵⁹⁷ EPhR, S. 33.

⁵⁹⁸ Vgl. EPhR, S. 27.

⁵⁹⁹ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 335.

⁶⁰⁰ Vgl. dazu das Schema in RPh, S. 455, sowie Danz „Religionsphilosophie“, S. 229.

⁶⁰¹ Vgl. Kap. 4.1.3.2.

Entscheidung treffen muss, die sein Leben weiter beeinflusst.⁶⁰² Betrachtet man die drei Möglichkeiten des Verhaltens dazu, die der Mensch hat, kann es nach HEIDEGGER aber nur einen Kompromiss zwischen beiden, oder einen Sieg des Historischen geben, jedoch keinen Gewinn des Lebens über das Historische.⁶⁰³ Grundsätzlich ist die Sicht darauf jedoch negativ. Der Mensch muss sich gegen die Geschichte absichern, woraus wiederum eine Bekümmernis folgt, da er die Absicherung nicht so vornehmen kann, wie er sich das wünscht.⁶⁰⁴

Der Mensch muss sich bei HEIDEGGER gegen die Geschichte behaupten und kann sich nicht an einem Ideal orientieren, wie bei TILICH, welches ihm die Richtung weisen kann.

5.2.3. Das Wissen um die Geschichte

Bei beiden Autoren steht das Wissen um die Geschichte an vorderer Stelle. Dies soll die Begründung der Absolutheit des Christentums unterstützen. Das ist eine Gemeinsamkeit, die beiden Autoren inne ist.

TILICH hat in seiner Vorlesung den Normbegriff von Religion entwickelt,⁶⁰⁵ an dem alle Religionen gemessen werden sollen. Dieser Begriff ist sehr nahe an den christlichen Religionen orientiert, wie ich im vorigen Kapitel⁶⁰⁶ bereits beschrieben habe. Das Ziel, das er damit verfolgt, ist, wie bereits beschrieben, die Darstellung seines (christlichen) Blickwinkels auf Religion, sowie der Statuierung der Absolutheit des Christentums. Diese geht aber nur einher mit einem Wissen um die Geschichte, das wiederum ausschließlich im „konkreten Selbstvollzug des individuellen Subjekts“⁶⁰⁷ entsteht. Im Vollzug, also dem Religiösen Akt, erkennt das Subjekt sich selbst und erfasst sich in seiner inneren Struktur. Das ist es, was Religion ausmacht. Der Mensch wird sich dabei gewahr, dass er existiert, dass er endlich ist. Er kann sich selbst erkennen und verleiht sich somit eine „Selbstdurchsichtigkeit“⁶⁰⁸.

Doch wieso kann durch diese Erkenntnis die Absolutheit des Christentums dargestellt werden? Kann das nicht gleichsam von anderen Religionen und ihren

⁶⁰² Vgl. EPhR, S. 38-45.

⁶⁰³ Vgl. EPhR, S. 38 f.

⁶⁰⁴ Vgl. Kap. 4.1.3.3.

⁶⁰⁵ Vgl. Kap. 3.3.2.1.

⁶⁰⁶ Kap. 5.1.

⁶⁰⁷ Danz „Konkrete Existenz“, S. 331.

⁶⁰⁸ Danz „Konkrete Existenz“, S. 334.

religiösen Akten geleistet werden? Nein! Die Begründung lässt sich an TILlichS Schema der Ordnung der Religionen zeigen⁶⁰⁹. Die Linie zwischen der primitiven Urreligion und der Religion des Paradox kann als Entwicklung des Bewusstseins, des Formerlebnisses und der Kulturfunktion dargestellt werden, die bei der primitiven Urreligion noch nicht vorhanden, beziehungsweise entwickelt sind.⁶¹⁰ Ohne dies kann die Erkenntnis nicht vollzogen werden. Das schafft man erst in der weiteren Entwicklung, die sich auf die Religion des Paradox bewegt, da dort das Denken, das für das Wissen unweigerlich nötig ist, immanent ist, gerade als Paradox mit der Bejahung des ihm entgegenstehenden Seins.⁶¹¹ Die Entwicklung des Denkens treibt das Wissen, auch um die eigene Existenz, voran und bringt dem Christentum den absoluten Status, der von TROELTSCH und TILlich postuliert wird. Dieser absolute Status ist jedoch von beiden etwas different dargestellt worden. TROELTSCH nimmt eine relative Höchstgeltung des Christentums an,⁶¹² während es TILlich eben das Wissen um die Geschichte als die Absolutheit annimmt.

HEIDEGGER geht hierbei einen Weg, der in weiten Zügen mit denen der beiden gerade genannten übereinstimmt. Sein Fachterminus dafür lautet „Faktische Lebenserfahrung“⁶¹³. In dieser sieht er die Erfahrung des Menschen, Dinge nicht nur „zur Kenntnis zu nehmen“, sondern sich mit ihnen auseinanderzusetzen und „Sich-Behaupten“ gegen sie,⁶¹⁴ es geht ihm also nicht nur um ein „dumpfes Dahinleben“, sondern ein „Erleben von etwas“.⁶¹⁵ Diese Erlebnisse muss man natürlich selbst machen. Jemand anderes kann das nicht für einen erledigen. Dieses Selbst legt HEIDEGGER nun direkt in den Erfahrungszusammenhang, sodass es ineinander liegt und nicht von einander getrennt werden kann. Somit ist das Selbst direkt Teil des Vollzugs.⁶¹⁶

Mit dem Bezug auf das Selbst legt HEIDEGGER das Wissen um die Geschichtlichkeit, und damit um die eigene Existenz, in die Selbstwelt. Diese

⁶⁰⁹ RPh, S. 455.

⁶¹⁰ Vgl. RPh, S. 459, sowie RPh, S. 524.

⁶¹¹ Vgl. RPh, S. 524.

⁶¹² Vgl. Troeltsch „Absolutheit des Christentums“.

⁶¹³ Vgl. Kap. 4.1.1.1.

⁶¹⁴ Vgl. EPhR, S. 9.

⁶¹⁵ Alles: Danz „Konkrete Existenz“, S. 336.

⁶¹⁶ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 337.

schafft dem Menschen seine Selbstdurchsichtigkeit, um die es hier geht, ausschließlich im Vollzug des Lebens.⁶¹⁷

Bei genauerer Betrachtung der beiden Konzepte von Wissen um Geschichtlichkeit zeigen sich also sehr große Parallelen, deren einziger Unterschied darin besteht, dass TILlich den religiösen Vollzug als Ort der Durchsichtigkeit des Selbst in der Kultur sieht, HEIDEGGER hingegen die Durchsichtigkeit des Selbst in dem Vollzug der urchristlichen Religion darstellt.⁶¹⁸

5.2.4. Conclusio

TILlich und HEIDEGGER legen in ihren Überlegungen zum Religionsbegriff jeweils sehr großen Wert auf die Geschichte. Hauptthemen dabei sind die Religion im Verlauf der Geschichte, Vollzug der Religion in der Geschichte, die Ausrichtung der Religion in der Geschichte, sowie das Wissen des Selbst um die Geschichte. Ausgangspunkt für beide ist ERNST TROELTSCH, dessen Konzeption sie in leicht unterschiedlichen Richtungen weiterentwickeln. Insgesamt kann man aber wohl erkennen, unter anderem dadurch, dass TILlich von HEIDEGGER direkt zitiert wurde, dass beide nicht nur ähnliche Quellen benutzt haben, sondern einander wohl, bezüglich der Arbeitsweise an dem Historischen, sehr eng gewesen sind. Das lässt sich aufgrund der hohen Übereinstimmung der Gedankengänge beider feststellen.

Ob dies auch in anderen Themengebieten der Fall ist, möchte ich nun in den weiteren Punkten diskutieren, beginnend mit dem für beide ebenfalls sehr zentralen Gebiet des Vollzugs.

5.3. Die Vollzugsgebundenheit der Religion

Ohne Vollzug gibt es keine Religion. Das ist, sehr knapp zusammengefasst, die Aussage TILlicHS, sowie HEIDEGGERS. Ich möchte nun noch genauer darauf eingehen, denn es gibt hierbei einige Punkte, in denen beide unterschiedlich argumentieren, wenngleich sie in der Mehrheit übereinstimmen.

⁶¹⁷ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 339.

⁶¹⁸ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 340.

Wie im vorigen Kapitel⁶¹⁹ bereits dargestellt, ist beiden Autoren wichtig, dass Religion in der Geschichte vollzogen wird. Die Verbindung von Geschichte und Vollzug ist also unumgänglich.

5.3.1. Vollzug der Religion

Bei TILlich ist der religiöse Akt der, der Religion entstehen lässt. Ohne die Durchführung des Aktes, dem Vollzug, kann es keine Religion geben. Diese Vollzugsgebundenheit entwickelt er aus der Beschäftigung mit OTTO, welcher ein ähnliches Konzept verfolgt, wie oben bereits dargestellt.⁶²⁰ Nun ist es aber nicht ausschließlich so, dass man Religion nur zu bestimmten Zeiten vollzieht, wenngleich es bewusste, konkrete, zeitlich beschränkte, religiöse Akte ebenfalls gibt. Religion ist vielmehr ein „unableitbares, mithin kontingentes Geschehen“⁶²¹. Die Darstellung der Religion findet dabei in ihren „konkreten kulturellen Formen“⁶²² ihren Ausdruck. Sie findet somit heute in gewissen gegebenen Formen statt, wird in die jetzige Zeit gesetzt und als „Unterkategorie“ oder „Kulturform“ in der Kultur geführt.⁶²³

Die Darstellung der Religion zeigt einen gravierenden Unterschied zwischen TILlich und HEIDEGGER. TILlich benutzt die Kultur als Ort des Vollzugs, HEIDEGGER hingegen setzt dies in die urchristliche Religiosität.⁶²⁴

HEIDEGGER versucht den Vollzug der Religion anhand ausgewählter paulinischer Briefe zu explizieren. Diese zeigen sehr klar, was nötig ist, um phänomenologisch zu arbeiten und dies anhand des Vollzugs der Situation der Galater und Thessalonicher darzustellen. Der aktuelle Vollzug in dieser Situation ist die Verkündigung Pauli, welche den „unmittelbaren Lebensbezug der Selbstwelt des Paulus“⁶²⁵ erfassbar macht. Die Erfahrung dieser Situation macht den Ort des Vollzugs für HEIDEGGER aus. Es ist ausschließlich dort möglich, den Inhalt der Briefe, „die Zeitlichkeit der humanen Existenz“⁶²⁶ zu explizieren und dem Menschen verständlich zu machen. Wenn er dies begriffen hat, kann er

⁶¹⁹ Vgl. Kap. 5.2.

⁶²⁰ Vgl. Kap. 3.4.

⁶²¹ Danz „Konkrete Existenz“, S. 332.

⁶²² Danz „Konkrete Existenz“, S. 333.

⁶²³ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 332.

⁶²⁴ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 340.

⁶²⁵ EPhR, S. 80.

⁶²⁶ Danz „Konkrete Existenz“, S. 338.

gleichfalls erkennen, dass sein Selbst nur als Vollzug zu sich selbst kommt,⁶²⁷ was bedeutet, dass es nur im Vollzug existieren kann. Dies soll für HEIDEGGER am Vollzug der Religion in den urchristlichen Briefen dargestellt sein.⁶²⁸ Der wichtigste Punkt jedoch ist, dass in den paulinischen Briefen expliziert ist, dass Religion als „um sich selbst wissender Vollzug eigener Endlichkeit verstanden“⁶²⁹ wird.

Der große und wichtige Unterschied zwischen beiden Konzepten an dieser Stelle ist, dass HEIDEGGER sein Konzept in die Zeit des Urchristentums setzt, TILICH hingegen in die heutige Zeit. TILICH sieht die Religion als Vollzug in der Kultur, das heißt also, dass er die Religion in die Kultur ordnet und sie somit abhängig von dieser macht. Bei HEIDEGGER hingegen steht die Religion alleine dar, benötigt zwar die Verkündigung als Aktion, damit sich die urchristliche Religion auch heute noch ausdrücken kann, ist aber grundsätzlich unabhängiger und somit vielleicht auch etwas flexibler.

Was haben die Konzepte in der Hinsicht für Auswirkungen auf unsere heutigen religiösen Akte? Beide gehen davon aus, dass wir ohne den Vollzug der Akte keine Religion haben würden, da sich diese erst im Vollzug konstituiert. Dennoch ist in dem menschlichen Dasein gegeben, dass sich diese Akte durchaus kontinuierlich vollziehen, sodass diese unumgänglich nötig und vorhanden sind. Dennoch müssen die Menschen sich der Akte bewusst werden und sie auch bewusst vollziehen, um sich, am Beispiel von HEIDEGGER, der eigenen Geschichtlichkeit bewusst zu werden und somit sein Selbst existent werden zu lassen, wie auch selbstdurchsichtig. Bei der Untersuchung der biblischen Texte ist das Ziel, durch die Phänomenologie die paulinische Verkündigung, die in ihnen ausgedrückt wird, zu erfahren, und somit die religiösen Akte verstehen und vollziehen zu können. Gleichzeitig hilft TILICHs Verbindung mit der Kultur hierbei, einerseits die Tiefenstruktur von Religion zu erfassen, wie auch eine gewisse Interdisziplinarität, indem man den Blick nach außen in andere kulturelle Formen weitet.

Es ist durch diese Konzepte möglich, ein tieferes Verständnis von Religion, sowie von unserem eigenen menschlichen Dasein zu bekommen.

⁶²⁷ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 339.

⁶²⁸ Vgl. Danz „Konkrete Existenz“, S. 339.

⁶²⁹ Danz „Konkrete Existenz“, S. 339.

5.3.2. Vollzug in der Geschichte

Der Vollzug der Religion ist Einsicht in die Geschichte. Dies ist ein ebenfalls nicht zu vernachlässigender Faktor in beiden Konzepten und grundlegend für das Bewusstsein der menschlichen Existenz. Im Verlauf der Geschichte vollzieht und entwickelt sich die Religion, wobei gleichzeitig die Religion Einblick in die Geschichtlichkeit der Existenz gewährt. Dabei ist für beide Autoren, wie oben bereits beschrieben,⁶³⁰ das Wissen um die Geschichtlichkeit grundlegend. Wenn man nicht um diese, und damit auch um seine eigene Geschichtlichkeit, Bescheid weiß, kann man den Vollzug nicht vollständig durchführen.

Dies ist eine Weiterentwicklung, die TILICH und HEIDEGGER gemeinsam von TROELTSCH fortführen: Sie verlagern das Wissen um die Geschichtlichkeit in den „aktualen Vollzug des Selbst“⁶³¹.

HEIDEGGER vollzieht diese Verlagerung durch die Parusie(erwartung). In der Vorbereitung auf die Parusie kommen die Menschen in Bedrängnis und erfahren dann durch den Vollzug von Religion in der Geschichte, was ihr Weg ist und worauf sie sich konzentrieren müssen. Dabei müssen sie, wie bereits beschrieben, ihre eigene Endlichkeit erfahren, wie es HEIDEGGER fordert⁶³². Bei TILICH steht ebenso die Erfassung der eigenen Geschichtlichkeit im Zentrum.⁶³³ Beide arbeiten hier also mit ähnlichen Methoden und dem selben Ziel.

Ein weiterer, wichtiger Punkt im Vollzug in der Geschichte ist der Entwicklungsgedanke, der sich bei TILICH etwas stärker als bei HEIDEGGER findet, aber bei beiden Autoren vorhanden ist. TILICHs Konzept der Religionstypologie mit der idealen Religion des Paradox am Gipfel, zu dem sich die Religion idealer Weise entwickeln soll, zielt darauf, dass jede Person die Religiosität in seine Richtung entwickelt, auch wenn dabei nicht klar ist, wieviel die einzelne Person schaffen kann und muss. Aber der Gedanke ist grundsätzlich in diese Richtung gedacht. HEIDEGGER lässt bei sich einen Entwicklungsgedanken soweit zu, dass er meint, dass die Menschen sich auf die Parusie möglichst optimal vorbereiten sollen und so viele Vorkehrungen treffen und Erkenntnisse sammeln sollen, wie sie es nur können.

⁶³⁰ Vgl. Kap. 5.2.3.

⁶³¹ Danz „Konkrete Existenz“, S. 340.

⁶³² Vgl. Kap. 4.2.2.

⁶³³ Vgl. Kap. 3.4.

5.3.3. Conclusio

Beide Autoren bauen ihr Konzept von Religion auf dem Vollzug auf. Ohne diesen kann es keine Religion geben. Im Großen und Ganzen haben sie dabei ein sehr ähnliches Konzept, das mit den Überlegungen von RUDOLF OTTO vergleichbar ist. Unterschiede gibt es bei der Ausrichtung des Selbst, das entweder in der Kultur oder in der urchristlichen Religion statuiert wird, sowie der Tiefe des Entwicklungsgedankens.

Insgesamt lassen sich aber hier, wie auch im vorigen Abschnitt,⁶³⁴ sehr große Übereinstimmungen feststellen. Die Konstruktion der Struktur des religiösen Aktes stellt sich als vergleichbar dar, in Bezug auf die Vollzugsgebundenheit, die Selbstreflexivität und weitere Punkte. Dadurch lässt sich annehmen, dass ein gewisser Einfluss beider durchaus gegeben sein kann.

Gewisse Unterschiede lassen sich jedoch finden, wenn man die, von TILICH, wie von HEIDEGGER zitierten und unterschwellig mitschwingenden neukantianischen Gedankengänge untersucht.

5.4. Neukantianismus als Ausgangspunkt?

In der von PAUL TILICH entwickelten, kritisch-intuitiven Methode ist, wie oben⁶³⁵ bereits ausgearbeitet, vor allem auf der Seite des kritischen Teils der Methode, das Gedankenkonstrukt der Neukantianer eingeflochten, wenngleich TILICH die Methoden des Neukantianismus sehr kritisch sieht.⁶³⁶ Viele Punkte seiner Methode sind jedoch neukantianisch, aber soweit modifiziert, dass er nie nur rational denkt, sondern immer die Intuition soweit einbaut, dass er eine gültige Verbindung zwischen Rationalem und Irrationalem erstellen kann. Die Grundzüge sind also durchaus neukantianisch, wenngleich großzügig modifiziert.

HEIDEGGER verwendet gleichfalls neukantianische Methoden, vor allem bei der Explizierung der faktischen Lebenserfahrung.⁶³⁷ Hierbei geht es ihm um den Weg von der Objektivierung zur Subjektivierung, die seiner Ansicht nach der Neukantianismus vollzieht, wobei ihm dabei nur der Gegenstand wichtig ist,

⁶³⁴ Vgl. Kap. 5.2.

⁶³⁵ Vgl. Kap. 3.1.

⁶³⁶ Vgl. RPh, S. 389.

⁶³⁷ Vgl. Kap. 4.1.1.2.

nicht das Erkennen desselben, das sich im Zuge dieses Weges nicht verändert.⁶³⁸ HEIDEGGER möchte das aber Überwinden. Die Deutung der Phänomene die um uns herum existieren steht im Mittelpunkt. Wir haben eine Lebenserfahrung, in der wir bereits ein Vorverständnis von gewissen Dingen haben, und diese sollen analysiert werden. Somit geht er vom Neukantianismus aus, bleibt dort aber nicht stehen, sondern versucht auf Grundlage dieses seinen eigenen Religionsbegriff auszuarbeiten.

Diese beiden Beispiele stellen nur einen Teil der neukantischen Bezüge beider dar, doch lässt sich daran relativ gut zeigen, dass die Konzepte von beiden auf der Basis des Neukantianismus aufbauen, aber sich sehr unterschiedlich weiterentwickeln. TILlich bleibt bis zu einem gewissen Maß dem Neukantianismus verhaftet und zeigt in der Gesamtheit seines Konzeptes Elemente die direkt dem Neukantianismus entspringen, beziehungsweise an denen er sich sogar festhält oder anknüpft,⁶³⁹ diese aber mit intuitiven, sinntheoretischen Momenten verknüpft.⁶⁴⁰ HEIDEGGER hingegen geht vom Neukantianismus aus, kommt aus der HUSSERLSchen Schule und steht in der Spannung zwischen dessen Phänomenologie und dem Neukantianismus.⁶⁴¹ Diese Grundlage wechselt HEIDEGGER aber nun in einen ganz anderen Bereich (die Lebenserfahrung) und arbeitet dort ein unabhängiges System aus.⁶⁴²

Man kann erkennen, dass, obwohl die Ausgangspunkte ähnlich sind, TILlich und HEIDEGGER sich in diesem Gebiet sehr unterschiedlich entwickelt, sowie andere Schlüsse aus den Ergebnissen gezogen haben.

5.5. Die Ausrichtung an der Praxis, bzw. Theorie

Ein weiterer Unterschied ist darin erkennbar, dass TILlich seine Methode abstrakter entwickelt als HEIDEGGER. Beide Konzepte weisen in die Richtung der Praxis. Sie verwenden entweder Beispiele, die zwar theoretisch sind, aber in der Praxis Anwendung finden können, wie zum Beispiel die Religionstypologie oder Beispiele die direkt aus der Praxis stammen, wie die Suche der urchristlichen Religiosität in den paulinischen Briefen. TILlich ist hierbei aber doch eine Spur

⁶³⁸ Vgl. EPhR, S. 11.

⁶³⁹ Vgl. Moxter „Religionsphilosophie“, S. 184.

⁶⁴⁰ Vgl. dazu: Barth „Religionsbegriff“.

⁶⁴¹ Vgl. Zaccagnini „Christentum“, S. 13.

⁶⁴² Vgl. dazu auch Zaccagnini „Christentum“, S. 13.

theoretischer ausgelegt als HEIDEGGER, da er das Konzept des Religiösen Prinzips⁶⁴³ allem voran von der theoretischen Seite betrachtet, besonders durch seine Konzepte und Ansichten von dem „Ding an sich“, der Dualität von Denken und Sein, sowie dem Unbedingtheitserlebnis, welche er theoretisch statuiert, sowie von der theoretischen Seite betrachtet. HEIDEGGERS Themen sind vor allem durch die faktische Lebenserfahrung⁶⁴⁴ behandelt, welche zwar gleichfalls eine theoretische Statuierung ist, aber grundsätzlich mehr auf die Praxis hinweist und in dieser erfahren werden soll.

Diese stärker theoretische Auslegung macht es, dass TILICH abstrakter vorgeht, da man sich einerseits alles, was er expliziert, vorstellen können muss, diese Vorstellung einem aber nicht leicht von der Hand geht. Der Nachvollzug der kritisch-intuitiven Methode lässt einen die Abstraktheit der Methode erfahren, aber vor allem das Ergebnis, die Darstellung der Religionstypologie in der Spannung von Mystik und Ethik, sowie Urreligion und Religion des Paradox zeigt die Abstraktheit der Durchführung des Systems. Die Einteilung der Religionen in den verschiedenen Verhältnissen an sich ist bereits abstrakt. Die Religion des Paradox, die TILICH als Idealwert annimmt, stellt das ganze System dann aber auf einen noch größeren Abstraktheitsgrad, da diese Religion wirklich ausschließlich in der Abstraktion existiert.

HEIDEGGER agiert in der Darstellung zwar ebenfalls sehr abstrakt, aber weit weniger als TILICH. Sein Konzept ist lebensnaher, und durch die Begründung auf der Lebenserfahrung gleichsam handfester. Die geringere Abstraktheit basiert unter anderem auf der praktischeren Auslegung seines Konzeptes, welches sich zum Beispiel durch die Orientierung an den paulinischen Briefen zeigt, mit denen er den Religionsbegriff direkt am Ort des Geschehens entwickelt. Da die Bibel von sehr vielen Menschen benutzt, gelesen und ausgelegt wird, ist dies durchaus als praxisrelevant anzusehen. HEIDEGGER unternimmt dies natürlich mit einer gewissen Abstraktheit, sein Konzept ist aber eben weniger abstrakt als das von TILICH.

⁶⁴³ Vgl. Kap. 3.2.4.

⁶⁴⁴ Vgl. Kap. 4.1.2.

5.6. Zusammenfassung

Die beiden Konzepte eines Religionsbegriffs die TILICH und HEIDEGGER ausgearbeitet haben, zeigen im Großen und Ganzen bemerkenswerte Übereinstimmungen, haben aber auch ihre Eigenheiten. Einen großen Teil der literarischen Quellen verwenden beide im gleichen Umfang und in einer ähnlichen Ausarbeitung. TROELTSCH und OTTO, sowie der Neukantianismus, sind für beide Autoren die wichtigsten Quellen, die sie zugrundelegen, aber jeweils weiter modifizieren. Leichte Unterschiede, vor allem bei der Implementierung des Neukantianismus, treten auf.

Beiden Konzepten das zentrale Anliegen ist der Vollzug von Religion und Geschichte. Auf der Grundlage dieses bauen beide Systeme auf, die sich als so ähnlich darstellen, dass eine Vergleichbarkeit zwischen beiden auf jeden Fall gegeben ist, wenngleich nicht genau festgestellt werden kann, wie groß der Einfluss zwischen beiden gewesen ist. Die Übereinstimmungen sind aber enorm.

Unterschiede finden sich vor allem in der Orientierung an Theorie oder Praxis, sowie der Wahl der Quelle, aus welcher der Religionsbegriff herausgearbeitet wird. Gleichsam zeigen sich Differenzen in der Wahl der Methode. Vor allem TILICH entwickelt eine eigene Methode, HEIDEGGER fertigt ebenfalls eine eigene an, aber bei TILICH ist sie prominenter dargestellt. HEIDEGGERS Methode der phänomenologischen Explikation ist für den Menschen leichter durchzuführen und nachzuvollziehen als TILICHS kritisch-intuitive Methode, weshalb sich erste für die Menschen als praktischer herausstellt. Die Stoßrichtung ist bei beiden die gleiche, wobei TILICH noch stärker die Verbindung zwischen Rationalem und Irrationalem versucht.

Auch die Wahl des Subjekts, an dem die Überlegungen praktisch vollzogen werden, beeinflussen die Arbeitsweise und den Grad der Abstraktion. TILICHS Gedankenkonstrukt der Typologie der Religion gegen HEIDEGGERS Durchführung an Bibeltexten zeigen, wie oben dargestellt,⁶⁴⁵ gut den Grad der Abstraktion. Dies ist ein Punkt, an dem die Unterschiede zwischen beiden Konzepten deutlich werden, da sich beide doch in unterschiedliche Richtungen entwickeln.

Sowohl Themen, als auch Wortschatz, weiters Quellen sind bei beiden Autoren so ähnlich, dass die Gemeinsamkeiten im Vergleich offensichtlich werden und

⁶⁴⁵ Vgl. Kap. 5.5.

sich im Lauf der Untersuchungen deutlich gezeigt haben. Sie überwiegen bei weitem die Differenzen. Daher sind sehr viele Ähnlichkeiten zwischen beiden Systemen feststellbar, was sie zu einer Besonderheit in dieser Zeit werden lassen. Diese Entwicklung hat es in genau dieser Form damals sonst nicht gegeben.

6. Der Religionsbegriff im größeren Umfeld

In dieser Arbeit habe ich versucht darzustellen, dass PAUL TILlich in seiner Vorlesung „Religionsphilosophie“ von 1920 einen Religionsbegriff ausgearbeitet hat, der sehr ähnlich ein Semester später von MARTIN HEIDEGGER in seiner Vorlesung „Religionsphänomenologie“ 1920/21 entwickelt wurde. Viele Momente beider Konzepte wurden von beiden in sehr ähnlicher Art und Weise ausgearbeitet und lassen daher einen Vergleich zu.

Zu der Zeit der Abhaltung der Vorlesungen war die Beschreibung der Religion ein sehr wichtiges Thema.⁶⁴⁶ Der Höhepunkt der Religionsphänomenologie, diese hat am intensivsten eine klare Beschreibung von Religion gefordert und herausgearbeitet, war schon fast überschritten. Die Theologen und Philosophen dieser Epoche haben sich in der folgenden Zeit wieder von der Religionsphänomenologie wegbewegt und anderen Themen zugewandt, in denen sie für sich ein größeres Entwicklungspotenzial sahen. Aber auch diejenigen, die in der Religionsphänomenologie verhaftet blieben, wandten sich von diesem Fachgebiet der Religion weiter ab. Dazu gehörte auch HEIDEGGER in seinen darauffolgenden Jahren,⁶⁴⁷ der sich in seiner weiteren Schaffenszeit sogar überhaupt weg von dem Theologen, der er zu Beginn seiner Laufbahn war, hin zu einem Philosophen entwickelt. Das fehlende Entwicklungspotenzial in diesem Spezialgebiet hat zusätzlich zu der Abkehr von der weiteren Entwicklung eines Religionsbegriff beigetragen.

Zur Zeit der Vorlesungen war das Thema jedoch höchst interessant, aktuell und gehörte expliziert. So schufen beide Autoren verhältnismäßig klare Beschreibungen von Religion, wie sie bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht geschaffen wurden. Die Phänomenologie hat dazu sicherlich ihren Beitrag geleistet, denn ohne ihre Methoden wäre das nicht möglich gewesen. So helfen die Beschreibungen, wie sich Religion darstellt, auch heute noch gut weiter. TILlichs Religionstypologie, vor allem die Grafik, welche sich auch in dem Manuskript der Vorlesung findet, kann durchaus gut zum Vergleich von verschiedenen Religionen, oder im Aufeinandertreffen mit Vertretern anderer Religionen verwendet werden, wenngleich dem Benutzer der Vorlage klar sein muss, dass

⁶⁴⁶ Vgl. dazu u.a.: Pfeleiderer „Theologie als Wirklichkeitswissenschaft“, sowie Wagner „Religion“

⁶⁴⁷ Vgl. dazu u.a.: Jung „Das Denken des Seins und der Glaube an Gott“.

TILLICHs Ziel ist, die Religion aus einem protestantischen Standpunkt zu betrachten, um den eigenen geschichtlichen Standpunkt darstellen zu können. Dieses muss in der Arbeit mit dem Religionsbegriff bewusst sein. So versucht TILLICH mit diesem Konzept die Absolutheit des Christentums darzustellen, was ebenfalls bedacht werden muss. HEIDEGGERS phänomenologische Explikation der paulinischen Briefe gewährleistet einen völlig neuen Blick auf die Briefe, wenngleich bei ihm ebenfalls einige Prämissen kritisch zu sehen sind, wenn er zum Beispiel unhinterfragt die paulinische Verfasserschaft aller explizierten Briefe annimmt. Aber eine phänomenologische Untersuchung der Briefe ist bis dato noch nicht unternommen worden. Diese neue Sichtweise hat einige Momente zu Tage gebracht, die uns heute auch noch zu Gute kommen, und sei es nur, dass wir uns der Vollzugsgebundenheit der Religion gewahr werden müssen.

Einen zutiefst lutherischen Punkt hat HEIDEGGER stark gefordert, nämlich die Forderung „Ad fontes!“. LUTHERs Forderung, die Quellen im Originalzustand zu lesen, und nicht in bereits mehrfach bearbeiteten Übersetzungen, lässt sich gut mit der Vollzugsgebundenheit HEIDEGGERS vergleichen, in dem Sinne, dass er fordert, die Verkündigung des Paulus so nachzuvollziehen, dass man sie quasi selbst miterlebt und sich in die Situation hineinversetzt. Erst dann hat man das Verkündete vollkommen verstanden. In dieser Auslegung ähneln sich die Forderungen sehr stark. Wie groß der Einfluss LUTHERs auf den katholischen Theologen HEIDEGGER wirklich war, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Es besteht die Möglichkeit, dass er TILLICH gelesen hat, zumindestens zitiert er sein Werk, wie weit das aber wirklich geschehen ist, ist aus der Untersuchung der Vorlesung nicht erkennbar.

Das Spannungsfeld, in dem sich die Frage nach dem Religionsbegriff TILLICHs und HEIDEGGERS befindet, ist ebenfalls ein großes. Einerseits befindet es sich an der Grenze zwischen Theologie und Philosophie, da, um es mit TILLICH zu sagen, der Gehalt der theologischen Seite, die Form aber der philosophischen Seite zuzuordnen ist. Andererseits kommt zu dieser Spannung noch das phänomenologische Element hinzu, die Vollzugsgebundenheit, welche die Ausrichtung der Untersuchung mehr in die Praxis lenken will. Zu diesen gesellt sich die Religionstheologie, vor allem bei TILLICH und seiner Typologie der Religionen. Man kann also erkennen, dass die Untersuchung des Religionsbegriffs sehr viele Felder betritt, eine Vielfalt an Methoden benötigt um ein umfassendes

Ergebnis liefern zu können und je nach Ausrichtung der Methode und Konzentration auf ein anderes Fachgebiet auch sehr verschiedene Ergebnisse liefern kann. Die Ergebnisse, die ein Religionsbegriff liefert, sind immer mit Vorsicht zu genießen und dem Umfeld seiner Entstehung gemäß zu betrachten. Deshalb habe ich in dieser Arbeit auch einen beträchtlichen Anteil darauf verwendet, die beiden Konzepte so gut wie möglich darzustellen.

Abschließend bleibt zu sagen, die beiden Konzepte von TILICH und HEIDEGGER zeigen sehr ähnlich vollzugsgebundene Religionsbegriffe, mit leicht unterschiedlichen Ausrichtungen auf die Kultur, beziehungsweise die Typologie der Religionen, oder die urchristliche Religiosität, beziehungsweise die Explikation paulinischer Briefe. Der Einfluss untereinander, wohl aber in erster Linie von TILICH auf HEIDEGGER dürfte mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit gegeben sein. Auch die Quellenlage zeigt dieses Ergebnis eindeutig.

Die Nachvollziehung biblischer Schriften hilft uns heute, gerade in einer so hochtechnisierten und spezialisierten Welt, gut weiter, die biblische Botschaft in einer erfahrungsbasierten Art und Weise nachzuvollziehen, sodass die Ergebnisse der Religionsbegriffe von TILICH und HEIDEGGER in der heutigen Zeit immer noch ein Problemniveau bilden, an dem beispielhaft diverse Problemhorizonte verglichen werden können, wodurch man in seinen eigenen Überlegungen zu neuen tieferen Erkenntnissen gelangen kann. Diese beiden Konzepte haben neue Blickwinkel auf den Vollzug von Religion geschaffen, durch die es möglich ist, einen bereits entwickelten Religionsbegriff weiter zu bestimmen.

7. Literaturverzeichnis

7.1. Primärquellen

Die Primärquellen HEIDEGGERS und TILICHs werden jeweils mit Siglen zitiert:

Heidegger: „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“: Wird im Text mit „EPhR“ zitiert.

HEIDEGGER, MARTIN: „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, in: HEIDEGGER, MARTIN: „Gesamtausgabe“ II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 60: „Phänomenologie des Religiösen Lebens“, Frankfurt am Main 1995. S. 1-125.

Heidegger: „Gesamtausgabe“: Wird im Text mit „GA“ zitiert.

HEIDEGGER, MARTIN: „Gesamtausgabe“, Band 1-90, Frankfurt am Main, 1978-2004.

Tillich: „Religionsphilosophie“: Wird im Text mit „RPh“ zitiert.

TILICH, PAUL: „Religionsphilosophie (1920)“, in: STURM, ERDMANN (Hg.): Paul Tillich, „Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich“ Band XII: „Berliner Vorlesungen I (1919-1920)“, Berlin, New York 2001. S. 333-584.

Tillich: „Gesammelte Werke“: Wird im Text mit „GW“ zitiert.

TILICH, PAUL; ALBRECHT, RENATE (HG.): „Gesammelte Werke“ Band I-XIV, Stuttgart 1959-1975.

Tillich: „Ergänzungs- und Nachlassbände“: Wird im Text mit „EGW“ zitiert.

TILICH, PAUL (HG.): „Ergänzungs- und Nachlassbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich“ Band I-XVI, Stuttgart, Berlin, New York 1971-2009.

7.2. Sekundärliteratur

Barth: „Religion und Sinn“:

BARTH, ULRICH: „Religion und Sinn. Wilhelm Gräß zum sechzigsten Geburtstag“, in: DANZ, CHRISTIAN; SCHÜßLER, WERNER (HG.): „Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919 – 1920)“, Tillich-Studien 20, Wien, Berlin 2008. S. 197-213.

Barth: „Religionsbegriff“:

BARTH, ULRICH: „Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich“, in: BARTH, ULRICH: „Religion in der Moderne“, Tübingen 2003. S. 89-123.

Becke: „Struktur der Religion“:

BECKE, ANDREAS: „Die Struktur der Religion. Oder: Ist die Phänomenologie eine Methode, die in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann?“, in: INTERNATIONALES INSTITUT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN E.V. (HG.): Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 83, Heft 1, St. Ottilien 1999.

Bormann: „Form und Materie“:

BORMANN, C. VON; FRANZEN, W.; KRAPIEC, A.; OEING-HANHOFF, L.: Art. „Form und Materie (Stoff)“, in: RITTER, JOACHIM (HG.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Völlig neubearbeitete Ausgabe des «Wörterbuchs der philosophischen Begriffe» von Rudolph Eisler, Band 2, Basel/Stuttgart, 1972. S. 977-1030.

Clayton: „Tillich“:

CLAYTON, JOHN: Art. „Tillich, Paul“, in TRE Band 33, Berlin, New York 2002.

Cordemann: „Religion und Kultur“:

CORDEMAN, CLAAS: „Religion und Kultur. Paul Tillichs religionsphilosophische Grundlegung einer Theologie der Kultur“, in: DANZ, CHRISTIAN; SCHÜßLER, WERNER (HG.): „Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven“, Tillich Research 1, Berlin, Boston 2011. S. 94-127.

Danz: „Christologie“:

DANZ, CHRISTIAN: „Grundprobleme der Christologie“, Tübingen 2013.

Danz: „Freiheitsbewusstsein“:

DANZ, CHRISTIAN: „Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich“, Theologische Bibliothek Töpelmann Band 110, Berlin, New York, 2000.

Danz: „Krise der Subjektivität“:

DANZ, CHRISTIAN: „Die Krise der Subjektivität und deren geschichtsphilosophische Überwindung. Überlegungen zu Paul Tillichs frühem religiösen Sozialismus“, in: DALFERTH, INGOLF U.; STOELLGER, PHILIPP (HG.): „Krisen der Subjektivität“, Religion in Philosophy and Theology 18, Tübingen 2005. S. 157-174.

Danz: „Konkrete Existenz“:

DANZ, CHRISTIAN: „Religion der konkreten Existenz. Heideggers Religionsphilosophie im Kontext von Ernst Troeltsch und Paul Tillich.“, in: AXT-PISCALAR, CHRISTINE U.A. (HG.): *Kerygma und Dogma* 55, Göttingen 2009. S. 325-341.

Danz: „Normative Religionsphilosophie“:

DANZ, CHRISTIAN: „Theologie als normative Religionsphilosophie. Voraussetzungen und Implikationen des Theologiebegriffs Pauls Tillichs.“, in: DANZ, CHRISTIAN (HG.): „Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs“, *Tillich-Studien* 9, Wien 2004. S. 73-106.

Danz: „Religionsphilosophie“:

DANZ, CHRISTIAN: „'Alle Linien gipfeln in der Religion des Paradox' Tillichs religionsgeschichtliche Konstruktion der Religionsphilosophie“ in: DANZ, CHRISTIAN; SCHÜßLER, WERNER (HG.): „Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919 – 1920)“, *Tillich-Studien* 20, Wien, Berlin 2008. S. 215-231.

Danz: „Transzendentalphilosophie“:

DANZ, CHRISTIAN: „Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei Otto und Tillich“, in: BARTH, RODERICH; DANZ, CHRISTIAN; LAUSTER, JÖRG; SCHÜZ, PETER (HG.): „Rudolf Otto. Theologie - Religionsphilosophie – Religionsgeschichte“, Berlin, Boston 2013. S. 333-343.

Dittberner: „Gehalt“:

DITTBERNER, H.: Art. „Gehalt“, in: RITTER, JOACHIM (HG.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Völlig neubearbeitete Ausgabe des «Wörterbuchs der philosophischen Begriffe» von Rudolph Eisler, Band 3: G-H, Basel/Stuttgart, 1974. S. 140-145.

Figal: „Heidegger“:

FIGAL, GÜNTER: „Heidegger zur Einführung“, Hamburg 1992.

Figal: „Historismus I“:

FIGAL, GÜNTER: Art. „Historismus I. Philosophisch“, in: RGG⁴, Band 3, Tübingen 2000. S. 1794 f.

Fischer: „Religiöse Erfahrung“:

FISCHER, MARIO: „Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des Martin Heidegger“, in: *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie* Band 130, Göttingen 2013.

Grube: „Apologetik“:

GRUBE, DIRK-MARTIN: „Bemerkungen zu Tillichs apologetischen Bemühungen in der *Religionsphilosophie* von 1902. Subjektzentrierte versus objektzentrierte Ansätze in der Apologie“, in: DANZ, CHRISTIAN; SCHÜßLER, WERNER (HG.): „Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919 – 1920)“, *Tillich-Studien* 20, Wien, Berlin 2008. S. 279-300.

Höfner: „Sinn, Symbol, Religion“:

HÖFNER, MARKUS: „Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger“, in: DALFERTH, INGOLF, U.: „Religion in Philosophy and Theology“ Band 36, Tübingen 2008.

Hoffmann: „Heideggers Phänomenologie“:

HOFFMANN, GIBERT: „Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein – Reflexion – Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk“, Würzburg 2005.

Jung: „Das Denken des Seins und der Glaube an Gott“:

JUNG, MATTHIAS: „Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger“, Epistemata Reihe Philosophie 84, Würzburg 1990.

Jung; Regehly „Nachwort“:

JUNG, MATTHIAS; REGEHLY, THOMAS: „Nachwort der Herausgeber der Vorlesung Wintersemester 1920/21“, in: GA 60. S. 339-343.

Kaegi: „Bloße Existenz“:

KAEGI, DOMINIC: „Die Religion in den Grenzen der bloßen Existenz. Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21“, in: FIGAL, GÜNTHER; RUDOLPH, ENNO: „Internationale Zeitschrift für Philosophie“, Heft 1, Stuttgart 1996. S. 133-149.

Kant: „Prolegomena“:

KANT, IMMANUEL; MALTER, RUDOLF (HG.): „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, Stuttgart 1989.

Kiesel: „Formale Anzeige“:

KIESIEL, THEODORE: „Die formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger“, in: HAPPEL, MARKUS (HG.): „Heidegger – neu gelesen“, Würzburg 2007. S. 22-40.

Lauster: „Kulturanalyse“:

LAUSTER, JÖRG: „Die Bedeutung Tillichs für eine religiöse Kulturanalyse der Gegenwart“, in: DANZ, CHRISTIAN; SCHÜßLER, WERNER (HG.): „Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven“, Tillich Research 1, Berlin, Boston 2011. S. 420-435.

Moxter: „Religionsphilosophie“:

MOXTER, MICHAEL: „Kritischer Intuitionismus. Tillichs frühe Religionsphilosophie zwischen Neukantianismus und Phänomenologie“, in: DANZ, CHRISTIAN; SCHÜßLER, WERNER (HG.): „Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919 – 1920)“, Tillich-Studien 20, Wien, Berlin 2008. S. 173-195.

Neugebauer: „Tillich“:

NEUGEBAUER, GEORG: „Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption“, Theologische Bibliothek Töpelmann Band 141, Berlin, New York, 2007.

Otto: „Das Heilige“:

OTTO, RUDOLF: „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“, 29.-30. Auflage, 1958.

Pfleiderer: „Theologie als Wirklichkeitswissenschaft“:

PFLEIDERER, GEORG: „Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler“, Beiträge zur Historischen Theologie 82, Tübingen 1992.

Pöggeler: „Denkweg Heideggers“:

PÖGGELER, OTTO: „Der Denkweg Martin Heideggers“, 4. Auflage, Stuttgart 1994.

Popkes: „Phänomenologie“:

POPKES, ENNO EDZARD: „»Phänomenologie frühchristlichen Lebens« Exegetische Anmerkungen zu Heideggers Auslegung paulinischer Briefe“, in: AXT-PISCALAR, CHRISTINE U.A. (HG.): Kerygma und Dogma 52, Heft 3, Göttingen 2006. S. 263-286.

Richard: „Lectures“:

RICHARD, JEAN: „Tillich's first and last lectures on Philosophy of Religion – Berlin 1920 and Harvard 1962“, in: DANZ, CHRISTIAN; SCHÜßLER, WERNER (HG.): „Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920)“, Tillich-Studien 20, Wien, Berlin 2008. S. 259-278.

Rosenau: „Sinn der Geschichte“:

ROSENAU, HARTMUT: „Das Reich Gottes als Sinn der Geschichte. Grundzüge einer pneumatologischen Geschichtstheologie bei Paul Tillich“, in: DANZ, CHRISTIAN (HG.): „Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs“, Tillich-Studien 9, Wien 2004. S. 197-223.

Schüßler: „Gottesgedanke“:

SCHÜßLER, WERNER: „Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910-1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen“, Epistemata Reihe Philosophie 22, Würzburg 1986.

Schüßler: „Religion“:

SCHÜßLER, WERNER: „Jenseits von Religion und Nicht-Religion: Paul Tillich“, in: Athenäum^s Monographien: Theologie Band 4, Frankfurt am Main, 1989.

Schüßler: „Religionsphilosophisches Denken“:

SCHÜßLER, WERNER: „»...was uns unbedingt angeht«. Aspekte des religionsphilosophischen Denkens Paul Tillichs“, in: WIELAND, GEORG (HG.): „Religion als Gegenstand der Philosophie. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der Katholischen Theologie vom 2. bis 5. Januar 1996, Stuttgart-Hohenheim“, Paderborn 1997. S. 133-152.

Schüßler, Sturm: „Tillich“:

SCHÜßLER, WERNER; STURM, ERDMANN: „Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung“, Darmstadt 2007.

Simmel: „Probleme“:

SIMMEL, GEORG: „Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)“, in: SIMMEL, GEORG. DAHME, HEINZ-JÜRGEN (HG.): „Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)“ in: RAMMSTEDT, OTTHEIN: „Georg Simmel Gesamtausgabe“ Band 2, Frankfurt am Main 1989. S. 297-421.

Simmel: „Religion“:

SIMMEL, GEORG. BEHR, MICHAEL: „Die Religion (1906/²1912)“, in: SIMMEL, GEORG. BEHR, MICHAEL; KRECH VOLKHARD; SCHMIDT, GERT (HG.): „Philosophie der Moderne (1905). Die Religion (1906/²1912). Kant und Goethe (1906/³1916). Schopenhauer und Nietzsche (1907).“, in: RAMMSTEDT, OTTHEIN: „Georg Simmel Gesamtausgabe“ Band 10, Frankfurt am Main 1995. S. 39-118.

Spengler: „Untergang“:

SPENGLER, OSWALD: „Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte“, Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit, 23.-32., unveränderte Auflage 37.-50. Tausend, München 1920.

Stünkel: „Formale Anzeige“:

STÜNKEL, KNUT MARTIN: „Metaschematismus und formale Anzeige – Über ein biblisch-paulinisches Rüstzeug des Denkens bei Johann Georg Hamann und Martin Heidegger“, in: SCHWÖBEL, CHRISTOPH (HG.): „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie“, Band 47, Berlin 2005. S. 259-287.

Stünkel: „Phänomenologie der Religion“:

STÜNKEL, KNUT MARTIN: „Phänomenologie der Religion als Frage und Antwort – Heidegger und die urchristliche Lebenserfahrung“, in: ENDERS, MARKUS: „Jahrbuch für Religionsphilosophie“ Band 5, Frankfurt am Main 2006. S. 151-174.

Sturm: „Editorischer Bericht“:

STURM, ERDMANN: „Editorischer Bericht“, in: EGW Band XII 2001. S. VII-XI.

Sturm: „Historische Einleitung“:

STURM, ERDMANN: „Historische Einleitung; Paul Tillichs frühe Berliner Vorlesungen (1919-1920)“ in: EGW Band XII 2001. S. 1-26.

Sturm: „Simmel-Rezeption“:

STURM, ERDMANN: „Selbstbewusstsein zwischen Dynamik und Selbst-Transzendenz des Lebens und unbedingter Realitätserfassung. Paul Tillichs kritische Rezeption der Religions- und Lebensphilosophie Georg Simmels“, in: DANZ, CHRISTIAN (HG.): „Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs“, Tillich-Studien 9, Wien 2004. S. 23-47.

Sturm: „Tillich“:

STURM, ERDMANN: Art. „Tillich, Paul“ in RGG⁴, Band 8, Tübingen 2005.

Troeltsch: „Absolutheit des Christentums“:

TROELTSCH, ERNST: „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912)“, in: RENDTORFF, TRUTZ: „Ernst Troeltsch – Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen“, Kritische Gesamtausgabe 5, Berlin, New York 1998.

Troeltsch: „Historismus“:

TROELTSCH, ERNST: „Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922)“, in: GRAF, FRIEDRICH, WILHELM; SCHLOSSBERGER, MATTHIAS: „Ernst Troeltsch – Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922)“, Kritische Gesamtausgabe 16,1-2, Berlin, New York 2008.

Troeltsch: „Krisis“:

TROELTSCH, ERNST: „Die Krisis des Historismus“, in: HÜBINGER, GANGOLF; MIKUTEIT, JOHANNES: „Ernst Troeltsch – Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923)“, Kritische Gesamtausgabe 15, Berlin, New York 2002. S. 437-455.

Troeltsch: „Wesen der Religion und der Religionswissenschaft“:

TROELTSCH, ERNST: „Wesen der Religion und der Religionswissenschaft“, in: TROELTSCH, ERNST: „Gesammelte Schriften“ Band 2 „Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik“, Tübingen 1913. S. 452-499.

Troeltsch: „Wesen des Christentums“:

TROELTSCH, ERNST: „Was heißt »Wesen des Christentums«?“, in: TROELTSCH, ERNST: „Gesammelte Schriften“ Band 2 „Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik“, Tübingen 1913. S. 386-451.

Voigt: „Absolutheitserfahrung“:

VOIGT, FRIEDEMANN: „Absolutheitserfahrung und Individualitätskultur. Zur Epistemologie von Paul Tillichs Kulturtheologie in Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch und Georg Simmel“, in: DANZ, CHRISTIAN; SCHÜßLER, WERNER (HG.): „Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven“, Tillich Research 1, Berlin, Boston 2011. S. 171-192.

Wagner: „Religion“:

WAGNER, FALK: „Was ist Religion?. Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart“, Gütersloh 1986.

Wendel: „Form“:

WENDEL, HANS JÜRGEN: Art. „Form“, in: RGG⁴, Band 3, Tübingen 2000.
S. 181-183.

Zaccagnini: „Christentum“:

ZACCAGNINI, MARTA: „Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen:
Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, in: Forum
Religionsphilosophie Band 4, Münster, Hamburg, London 2003.

Zahavi: „Phänomenologie“:

ZAHAVI, DAN: „Phänomenologie für Einsteiger“, Paderborn 2007.

8. Anhang

8.1. Curriculum vitae

Geboren am 9. Dezember 1986 in Wien.

Staatsbürgerschaft: Österreich

Religionsbekenntnis: Evangelisch A.B.

Besuch des humanistischen Reuchlin-Gymnasiums in Ingolstadt. Schwerpunkt der Schulbildung auf alte Sprachen (Latein und Griechisch), sowie Musik (Leistungskurs Musik mit Spezialinstrument Kontrabass). Abitur im Jahr 2007.

Studium Evangelische Theologie in Neuendettelsau, Wien und Oslo ab 2007.

Teilnahme an diversen Tagungen (U.a.: Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts, Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert, The ideal European University).

Vorsitz der Fakultätsvertretung Evangelische Theologie 2011-2013.

Forschungsbeihilfe für Diplomanden vom FWF Österreich 2012-2014, im Rahmen der Herausgabe der Edition der Historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

8.2. Abstract

8.2.1. Deutsch

Diese Diplomarbeit stellt einen Vergleich der Entwicklung des Religionsbegriffs in der im Sommersemester 1920 gehaltenen Vorlesung „Religionsphilosophie“ von PAUL TILICH, mit der im Wintersemester 1920/21 gehaltenen Vorlesung „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ von MARTIN HEIDEGGER an.

Beide Vorlesungen entwickeln einen ähnlichen vollzugsbezogenen Religionsbegriff, der seinen Ausgangspunkt in der Spannung zwischen Neukantianismus und Phänomenologie hat. Beide Konzepte gehen von einem erfahrungsbasierten, subjektbezogenen, geschichtlichen Religionsbegriff aus. Sie zeigen große Ähnlichkeiten, was den Anlass zu diesem Vergleich gegeben hat. In dieser Zeit, dem ersten Teil des 20. Jahrhunderts, aber auch davor, hat es einige Versuche gegeben, Religionsbegriffe zu erstellen. Diese hatten jedoch alle unterschiedliche Bezugspunkte, wie zum Beispiel vorher schon KANT, der die Religion auf die Moral bezog, oder SCHLEIERMACHER, der sie auf das Gefühl bezog.

Diese beiden Konzepte sind aber vor allem auf das Selbst bezogen, was zu dieser Zeit eine Neuheit ist. Neben dem Selbstbezug steht an zentraler Stelle des Religionsbegriffs die Vollzugsgebundenheit, das heißt, dass Religion nur existiert, wenn sie vollzogen wird. Dieser Vollzug findet in der Geschichte statt, was dem Menschen bewusst werden muss, damit er die Geschichtlichkeit seiner Existenz erfährt. Damit wird dem Menschen die Durchsichtigkeit seines Selbst bewusst. In dieser findet sich einer der wenigen Unterschiede zwischen beiden Konzepten, da TILICH diese Selbstdurchsichtigkeitserfahrung in die Kultur platziert, HEIDEGGER hingegen in die urchristliche Religiosität.

Neben den theoretischen Grundlegungen, explizieren beide Konzepte beispielhaft den Religionsbegriff: TILICH bewerkstelligt das in einer Typologie der Religion, in der er die Religion des Paradox als Idealbegriff annimmt, HEIDEGGER hingegen expliziert phänomenologisch den Galater-, sowie die Thessalonicherbriefe des Paulus, in deren Verkündigung er die urchristliche Religiosität findet, die für ihn das Ideal darstellt. Nach der ausführlichen Darstellung beider Vorlesungen in dieser Arbeit, mit dem jeweiligen Schwerpunkt auf den Religionsbegriff, stellt sich im anschließenden Vergleich die Ähnlichkeit

beider Religionsbegriffe in den Ausgangspunkten, den Begrifflichkeiten und der Struktur dar, die eine weitgehende Parallelität beider Konzepte aufzeigen.

8.2.2. English

This diploma thesis, "The Concept of Religion in Paul Tillich's Philosophy of Religion (1920) and in Martin Heidegger's Phenomenology of Religion (1920/21)", compares the development of the concept of religion between the lecture Paul Tillich gave in the summer semester of 1920, "Philosophy of Religion", and the lecture Martin Heidegger gave in the winter semester of 1920/21, "Introduction to the Phenomenology of Religion".

Both lectures develop a similar concept of religion that refers to the performance of religion based on the tension between neo-Kantianism and Phenomenology. Both concepts emanate from an experience-based, subject orientated, historical concept of religion. They show many similarities, thus giving the cause for this comparison. In the first part of the 20th century, many tried to develop a concept of religion. Everybody had different points of reference, such as Kant, who related religion to morality, or Schleiermacher, who connected it with feeling.

However, both concepts are primarily based on the self, which was new at the time. Apart from self-reference, the experiential basis stands at the core of the concept of religion, because religion only exists when it is experienced. The experiential occurs within history which mankind must realize in order to experience the transparency of the self. Herein lie some of the few differences between both concepts: Tillich places the experience of self-transparency in culture, whereas Heidegger locates it in the religiosity of the early Christians.

Apart from this theoretical basis, both concepts exemplarily explicate the concept of religion: Tillich uses a typology of religion for this purpose, in which he assumes the religion of the paradox to be the ideal term, whereas Heidegger phenomenologically explicates Paul's letters to the Galatians and to the Thessalonians. He finds the religiosity of the early Christians in their propagation, which he understands as the ideal. After the extensive description of both lectures, with an emphasis on the concept of religion, the comparison of these two concepts of religion shows how similar they are, in their origins, their terminology, and their structure.