

PAUL TILLICH · GESAMMELTE WERKE
BAND XII

PAUL TILLICH

BEGEGNUNGEN

Paul Tillich über sich selbst und andere

GESAMMELTE WERKE

BAND XII

EVANGELISCHES VERLAGSWERK STUTTGART
UND FRANKFURT AM MAIN

Herausgegeben von Renate Albrecht
An der Übersetzung dieses Bandes waren beteiligt:
Renate Albrecht, Herbert Drube, Maria Rhine, Gertie Siemsen

ISBN 3 7715 0110 5

2. Auflage 1980

Erschienen 1971 im Evangelischen Verlagswerk, Stuttgart.

Alle Rechte vorbehalten.

Printed in the Federal Republic of Germany.

Druck: Druckerei Otto Lembeck,
Frankfurt am Main und Butzbach

INHALT

Vorbemerkung des Herausgebers	9
-------------------------------------	---

I

AUTOBIOGRAPHISCHES

Auf der Grenze	13
Einleitung: Der Ort der Grenze	13
1. Auf der Grenze zwischen den Temperamenten	13
2. Auf der Grenze von Stadt und Land	14
3. Auf der Grenze der sozialen Klassen	16
4. Auf der Grenze von Wirklichkeit und Phantasie	19
5. Auf der Grenze von Theorie und Praxis	22
6. Auf der Grenze von Heteronomie und Autonomie	26
7. Auf der Grenze von Theologie und Philosophie	31
8. Auf der Grenze von Kirche und Gesellschaft	37
9. Auf der Grenze von Religion und Kultur	42
10. Auf der Grenze von Luthertum und Sozialismus	45
11. Auf der Grenze von Idealismus und Marxismus	49
12. Auf der Grenze von Heimat und Fremde	54
Rückblick: Grenze und Begrenztheit	57
Autobiographische Betrachtungen	58
1. Frühe Jahre	58
2. Vorkriegsjahre	63
3. Nachkriegsjahre	67
4. Amerikanische Jahre	72

II

DIE DEUTSCHE ZEIT

(1886–1933)

A. AUFSÄTZE UND REDEN

Die Staatslehre Augustins nach de civitate dei	81
1. Der Rahmen: Gottesreich und Weltreich	81
2. Staat und Kirche	88
3. Zur Geistesgeschichte	95

Lessing und die Idee einer Erziehung des Menschengeschlechts . . .	97
1. Die Weltanschauung Lessings	97
2. Humanismus und Reformation	100
3. Das dritte Zeitalter	105
4. Die Reinkarnation	107
Goethe und die Idee der Klassik.	112
Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands	125
Albrecht Ritschl. Zu seinem hundertsten Geburtstag	151
Adolf von Harnack. Eine Würdigung anlässlich seines Todes	159
Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung . .	166
1. Der Religionsphilosoph	167
2. Der Sozialphilosoph	169
3. Der Geschichtsphilosoph	171
Zum Tode von Ernst Troeltsch	175
Der Religionsphilosoph Rudolf Otto.	179
Die Kategorie des „Heiligen“ bei Rudolf Otto.	184
Karl Barth	187
1. Historisches	187
2. Systematisches	188
3. Kritisches	191

B. REZENSIONEN

Revolution und Kirche. Zum gleichnamigen Buch verschiedener Autoren	194
Rechtsphilosophie. Zu einem Lehrbuch von Rudolf Stammler	200
Der Historismus und seine Probleme. Zum gleichnamigen Buch von Ernst Troeltsch	204
Zum Problem der evangelischen Sozialethik. Zum gleichnamigen Aufsatz von Wilhelm Loew	212
Christentum und Idealismus. Zum Verständnis der Diskussionslage (F. Brunstäd, E. Brunner, W. Lütgert, E. Hirsch)	219
Zur Psychologie des Sozialismus. Zum gleichnamigen Buch von Hendrik de Man	239
Mythos und Geschichte. Zu Emil Ludwigs „Menschensohn“	244
Das Alter der Kirche. Zum gleichnamigen Buch von Eugen Rosenstock und Josef Wittig	248

Die Selbstverwirklichung des Geistes. Zum gleichnamigen Buch von Richard Kroner	251
Ideologie und Utopie. Zum gleichnamigen Buch von Karl Mannheim	255
1. Bericht	255
2. Auseinandersetzung	259

III

DIE AMERIKANISCHE ZEIT (1934–1965)

A. AUFSÄTZE UND REDEN

Wieviel Wahrheit findet sich bei Karl Marx?	265
1. Die wissenschaftliche Wahrheit	265
2. Was ist dialektischer Materialismus?	266
3. Unterbau und Überbau	267
4. Eine unvergleichliche Analyse	268
5. Das Versagen der Kirchen	269
6. Eine Herausforderung des Christentums	270
7. Marxens Lehre vom Menschen	271
Das Geschichtsbild von Karl Marx. Eine Studie zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie	273
1. Der allgemeine Charakter der Marxschen Geschichtsbe- trachtung	273
2. Die bewegenden Kräfte der Geschichte in der Sicht von Marx	275
3. Marxens Ansicht vom Ziel der Geschichte	280
4. Die Struktur des historischen Prozesses in der Sicht von Marx	284
Nietzsche und der bürgerliche Geist	286
Nikolai Berdiajew. Eine geistesgeschichtliche Würdigung	289
Das Problem des „persönlichen Gottes“. Eine Auseinandersetzung mit Albert Einstein	300
Die Bedeutung Kurt Goldsteins für die Religionsphilosophie	305
Kairos – Theonomie – das Dämonische. Ein Brief zu Eduard Hei- manns 70. Geburtstag	310

Carl Gustav Jung. Eine Würdigung anlässlich seines Todes	316
Martin Buber. Eine Würdigung anlässlich seines Todes	320

B. REZENSIONEN UND KONTROVERSEN

Ein Wendepunkt in Karl Barths Denken. Zu seinem Buch: „Die Kirche und die politische Frage von heute“	324
Kierkegaard auf Englisch. Würdigung eines Übersetzungswerkes	325
Psychoanalyse und Religion. Zum gleichnamigen Buch von Erich Fromm	333
Reinhold Niebuhrs Erkenntnistheorie. Eine Auseinandersetzung	337
Einige Fragen an Emil Brunners Erkenntnistheorie	346
 Bibliographische Anmerkungen	 355
Lebensdaten	359
Namen- und Sachregister	361

VORBEMERKUNG DES HERAUSGEBERS

Der hier vorliegende Band XII umfaßt nicht ein bestimmtes Sachgebiet wie die vorausgehenden Bände, sondern enthält alle die Aufsätze, in denen eine Persönlichkeit Gegenstand der Betrachtung ist. Wie es bei Paul Tillich nicht anders zu erwarten ist, geht ein jeder solcher Aufsatz über das Persönliche weit hinaus. Er erörtert Sachprobleme, stößt zu geistesgeschichtlichen Zusammenhängen vor und nimmt kritisch Stellung. Der Titel „Begegnungen“ ist darum nicht nur im Sinne der menschlichen Begegnung, sondern über sie und durch sie hindurch als Begegnung mit geistigen Gehalten gemeint. In diesem Sinne sind die zwei den Band einleitenden Autobiographien nicht nur als Begegnung des Autors mit sich selbst, sondern auch mit den geistigen Strömungen früherer Zeiten und seiner eigenen Zeit zu verstehen. Fünfzehn Rezensionen und Kontroversen ergänzen die „Begegnungen“.

Für die Reihenfolge der Aufsätze innerhalb der drei Teile des Bandes gilt das folgende Prinzip: Die „Aufsätze und Reden“ werden als Begegnung mit der besonderen Persönlichkeit aufgefaßt, und die Reihenfolge richtet sich darum nach deren jeweiligem Geburtsdatum. Davon ausgenommen sind die Aufsätze über E. Heimann, C. G. Jung und M. Buber, die zu einem bestimmten Anlaß geschrieben wurden. Sie stehen am Schluß des dritten Teils unter A., und ihre Stellung richtet sich nach dem Datum des Anlasses. Die „Rezensionen und Kontroversen“ wurden als Begegnung mit dem betreffenden Buch aufgefaßt und nach dessen Erscheinungsjahr chronologisch geordnet.

Für die Mitarbeit an diesem Band gilt der besondere Dank *Herrn Professor D. Dr. Carl Heinz Ratschow*, der wiederum die Verantwortung für die Übersetzungstexte übernahm, des weiteren

Herrn Dr. Herbert Drube für die Bearbeitung der Übersetzungen,
Frau Hildegard Behrmann, Frau Dr. Gertie Siemsen und
Frau Gertraut Stöber für ihre Mithilfe beim Korrekturlesen,
Herrn Adolf Müller für die Bearbeitung des Sachregisters.

Düren, im Oktober 1970

Renate Albrecht

I

AUTOBIOGRAPHISCHES

AUF DER GRENZE

EINLEITUNG: DER ORT DER GRENZE

In der Einleitung zu meinem Buch „Religiöse Verwirklichung“¹ habe ich geschrieben: „Die Grenze ist der eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis.“ Als ich die Aufforderung erhielt, die Entwicklung meiner Gedanken aus meinem Leben heraus darzustellen, entdeckte ich, daß der Begriff der Grenze geeignet ist, Symbol für meine ganze persönliche und geistige Entwicklung zu sein. Fast auf jedem Gebiet war es mein Schicksal, zwischen zwei Möglichkeiten der Existenz zu stehen, in keiner ganz zu Hause zu sein, gegen keine eine endgültige Entscheidung zu treffen. So fruchtbar diese Haltung für das Denken war und ist, weil Denken Offenheit für neue Möglichkeiten voraussetzt, so schwierig und gefährlich ist sie vom Leben her, das ständig Entscheidungen und damit Ausschließen von Möglichkeiten fordert. Aus diesen Anlagen und diesen Spannungen ergaben sich Schicksal und Aufgabe zugleich.

1. AUF DER GRENZE ZWISCHEN DEN TEMPERAMENTEN

Es ist nicht gut, den Charakteren der Eltern zuviel Bedeutung für den eigenen Charakter beizumessen. Dennoch gibt es Eigenschaften in Eltern und Voreltern, die in auffälliger Weise in den Kindern und Enkeln wiederkehren und tiefgehende Konflikte in ihnen bewirken können. Ob dabei mehr die Erbanlage oder mehr die Eindrücke der ersten Kindheit maßgebend sind, bleibe dahingestellt. Jedenfalls habe ich nie daran gezweifelt, daß die Verbindung eines märkischen Vaters mit einer rheinischen Mutter die Spannung zwischen östlichem und westlichem Deutschland in mich gepflanzt hat: im Osten die schwermütig spekulative Veranlagung, gesteigertes Pflicht- und Schuldbewußtsein, starkes Autoritätsgefühl, Lebendigkeit der feudalen Traditionen; im Westen der Sinn für Lebensfreude, sinnliche Anschaulichkeit,

¹ Berlin 1930.

Beweglichkeit, Rationalität und Demokratie. Es ist nun keineswegs möglich, diese beiden Reihen von Eigenschaften einfach auf meine beiden Eltern zu verteilen. Dennoch scheint es, als ob auf dem Wege über sie die beiden sich widersprechenden Eigenschaftsgruppen in mich gepflanzt worden sind, auf deren Kampfgebiet sich mein inneres und äußeres Leben weithin abgespielt hat. Die Bedeutung solcher vorgeformten Tendenzen liegt nicht darin, daß sie das Leben determinieren, sondern daß sie das Material bereitstellen und den Spielraum abstecken, innerhalb dessen die schicksalbedingenden Entscheidungen fallen – auch auf geistigem Gebiet. Das Stehen auf der Grenze in all den Beziehungen, über die ich in folgendem sprechen will, ist ohne jene Doppelerbschaft kaum verständlich. Dabei hatte das Übergewicht des väterlichen Einflusses – z. T. infolge frühen Todes der Mutter – die Folge, daß die Elemente, die ich der mütterlichen Seite zuschreibe, sich nur in ständiger, spannungsreicher Auseinandersetzung mit den väterlichen Elementen entfalten konnten. Immer wieder war ein Durchbruch nötig, um ihnen Geltung zu verschaffen, und oft führte dieser Durchbruch zu Extremen. Klassische Ausgeglichenheit und Harmonie waren nicht mein Erbteil. Dies ist wohl einer der Gründe, warum mir die Klassik Goethes fremd geblieben ist und warum mir die griechische Antike mehr von ihrer vor- und nachklassischen als von ihrer klassischen Periode her zugänglich ist. Hier liegen auch gewisse seelische Voraussetzungen meiner Interpretation der Geschichte: die Verteidigung der vorwärtsdrängenden Linie, die auf etwas zugeht, gegenüber der klassischen Kreislinie, die sich in sich selber zusammenschließt, die Setzung zweier miteinander ringender Prinzipien, deren Kampf den Inhalt der Geschichte ausmacht, die Lehre von der dynamischen Wahrheit, nach der die Wahrheit selbst in Kampf und Schicksal steht und nicht in einem unbeweglichen Jenseits des Schicksals, wie bei Plato. Die Schrift „Das Dämonische, ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte“ und der Aufsatz „Kairos und Logos“ sind vielleicht der adäquateste Ausdruck für diese meine Grundstimmung.

2. AUF DER GRENZE VON STADT UND LAND

Vom vierten bis zum vierzehnten Lebensjahr lebte ich in dem merkwürdigen Mischgebilde einer ostelbischen Kleinstadt, in der mein Vater erster Pfarrer und Superintendent eines Kirchenkreises war. Die Kleinstadt in manchen Gegenden Deutschlands ist soziologisch bestimmt durch den eigentümlichen Typus des „Ackerbürgers“, eines meist wohl-

habenden Bürgers, der von einer städtischen Wohnung aus ein verhältnismäßig großes Bauerngut bewirtschaftet. Das gibt den Städten dieser Art einen ausgesprochen ländlichen Charakter: Die Stadthäuser sind zum großen Teil mit einem Wirtschaftshof, Ställen und Gärten verbunden, in wenigen Minuten kann man von jedem Teile der Stadt aus auf die Felder gelangen, Schafe und Kühe werden morgens und abends durch die Straßen getrieben. Dennoch sind es wirkliche Städte mit Stadtrechten, mittelalterlichen Traditionen, einer umschließenden Stadtmauer, durch deren uralte Tore man in enge Straßen mit geschlossenen Häuserreihen, Läden und Werkstätten gelangt. Das Schützende, Bewahrende und zugleich Lebendige der Stadt gegenüber dem Unheimlichen nächtlicher Wälder, schweigender Felder und schlafender Dörfer gehört zu meinen ersten und stärksten Jugendeindrücken. Aus der Steigerung dieser Eindrücke durch Fahrten nach Berlin, bei denen schon die Eisenbahn als ein mythisches Gebilde erlebt wurde, entstand die oft geradezu verzehrende Sehnsucht nach der großen Stadt. Sie hat sich später in vielen äußeren und inneren Entscheidungen ausgewirkt und hat philosophischen Ausdruck gefunden in dem Aufsatz „Logos und Mythos der Technik“² und in dem Festartikel „Die technische Stadt als Symbol.“³ Sie hat mich vor romantisierender Feindschaft gegen die technische Kultur bewahrt, hat mich gelehrt, die Bedeutung der großen Stadt für die kritische Seite des geistigen und künstlerischen Lebens zu sehen. Hierzu kam später ein vitales und gedankliches Verstehen der allein in großen Städten möglichen sogenannten Bohème, ferner eine ästhetische Würdigung der inneren und äußeren Unendlichkeit der Weltstadt, endlich die persönliche Erfahrung der politischen und gesellschaftlichen Bewegungen, die in der Hauptstadt konzentriert sind. Ohne diese Erfahrungen und ihre Resonanz in mir, sozusagen den „Mythos der großen Stadt“, wäre ich nie an das Material gelangt, das dem Buch „Die religiöse Lage der Gegenwart“³ seine weite Verbreitung gegeben hat. – Und doch liegt die Verbindung mit dem Land in einer noch tieferen Schicht meiner Seele. Fast alle großen Erinnerungen und fast alle starken Sehnsüchte sind mit Landschaft verbunden, mit Boden und Wetter, mit Kornfeldern und dem Geruch herbstlichen Kartoffelkrauts, mit Wolkenformen, mit Wind, Blumen und Wäldern. Auch auf allen späteren Reisen durch Deutschland sowie durch Süd- und Westeuropa waren die landschaftlichen Eindrücke die stärksten und bleibendsten. Die Schellingsche Naturphilosophie, die ich wie im Rausch

² Ges. Werke. Bd. 9.

³ Ges. Werke. Bd. 10.

inmitten einer schönen Natur las, wurde für mich unmittelbarer gedanklicher Ausdruck dieses Naturgefühls. – Weitaus am wichtigsten aber war die Tatsache, daß ich seit meinem achten Lebensjahr regelmäßig einige Wochen, später oft mehrere Monate, am Meer verlebte. Das Erlebnis der Grenze von Unendlichem und Endlichem, wie es am Meeresufer gegeben ist, entsprach meiner Tendenz zur Grenze und gab der Phantasie ein Symbol, aus dem das Gefühl Substanz und das Denken Produktivität schöpfen konnte. Die Ausgestaltung der Lehre von der menschlichen Grenzsituation in „Religiöse Verwirklichung“ und mehr anthropologisch in den Taylor-Vorlesungen an der Yale-Universität wäre ohne jenes landschaftliche Urerlebnis vielleicht nicht so geworden, wie sie geworden ist. Doch liegt noch ein zweites Element in der Anschauung des Meeres: das Dynamische, die Aggression gegen das Land in seiner ruhigen Endlichkeit, das Ekstatische großer Stürme und Wellen. So ist die Lehre von der „dynamischen Masse“ in meiner Schrift „Masse und Geist“⁴ unmittelbar unter dem Eindruck des bewegten Meeres konzipiert. Und der Lehre von dem Absoluten als Grund und Abgrund zugleich, von der dynamischen Wahrheit und von dem Religiösen als Durchbruch des Ewigen in die „in sich ruhende Endlichkeit“ der Zeit hat das Meer das Phantasieelement geliefert, das zu jedem lebendigen Gedanken gehört. Nietzsche hat gesagt, daß kein Gedanke wahr sein könne, der nicht im Freien gedacht sei. Gehorsam diesem Worte sind viele meiner Gedanken im Freien konzipiert, und sogar die Ausarbeitung eines großen Teils meiner Schriften ist unter Bäumen oder am Meer geschehen. Der regelmäßige Rhythmus von Stadt- und Landaufenthalt gehörte und gehört zu dem wenigen Unantastbaren meines Lebens.

3. AUF DER GRENZE DER SOZIALEN KLASSEN

Die Grenze wurde für mich schon früh sichtbar infolge der besonderen Verhältnisse in der kleinen Stadt. Ich besuchte die Volksschule in allen Stufen, hatte Freunde in ihr und teilte deren Ressentiment gegen die soziale Oberschicht, die meine Eltern zusammen mit den Familien des Bürgermeisters, Arztes, Apothekers, einiger Kaufleute und weniger anderer repräsentierte. Obgleich ich zusammen mit einigen Kindern dieser Gruppe besonderen Lateinunterricht erhielt und später mit ihnen auf das Gymnasium der benachbarten Stadt ging, blieben Volksschulkinder meine eigentlichen Freunde. Das führte zu manchen Spannungen

⁴ Ges. Werke. Bd. 2.

mit den Kindern aus der eigenen sozialen Schicht und einer bleibenden Fremdheit ihnen gegenüber während der Schulzeit. Die Zugehörigkeit zu der bevorzugten Klasse hat in dieser frühen Zeit das soziale Schuldbewußtsein erzeugt, das später für meine Arbeiten und mein Lebensschicksal so entscheidend werden sollte. Soweit ich sehe, gibt es im Falle einer frühen und engen Begegnung mit Kindern der unteren Klassen für ein sensitives Kind der oberen Klasse nur zwei Möglichkeiten: die Entwicklung des sozialen Schuldbewußtseins oder des sozialen Hasses als Antwort auf das aggressive Ressentiment der Kinder der unteren Klasse. Ich habe beide Typen oft gefunden, aber die soziale Grenzsituation war damit noch nicht erschöpft. Der Kirchenkreis, dem mein Vater vorstand, war voll von Großgrundbesitzern aus altadligen Geschlechtern, mit denen als Kirchenpatronen meine Eltern beruflich und gesellschaftlich verbunden waren. Merkwürdigerweise empfand ich ihnen gegenüber kein Ressentiment gleich dem, das ich gegen die Mitschüler der eigenen sozialen Schicht empfand. Ich war stolz, auf die Gutshäuser kommen und mit den Kindern der Großgrundbesitzer spielen zu dürfen. Eine lebenslängliche Freundschaft verbindet mich mit einem – allerdings außergewöhnlich geistreichen – Abkömmling einer dieser Familien. Das Stehen auf dieser Grenze hatte zur Folge, daß meine Opposition gegen die Bürgerlichkeit, zu der ich klassenmäßig gehörte, nicht selbst bürgerlich wurde wie weithin im Sozialismus, sondern daß ich den Versuch machte, diejenigen Elemente der feudalen Tradition, die mit der sozialistischen Idee in innerer Affinität stehen, in den Sozialismus aufzunehmen. Die besondere Ausgestaltung des religiösen Sozialismus, wie ich sie erstmalig in den „Grundlinien des religiösen Sozialismus“⁵, später in dem Buch „Die sozialistische Entscheidung“⁶ versucht habe, ist in dieser Haltung begründet. Nur schwer und nur unter dem Zwang der politischen Situation konnte ich mich darum entschließen, einer so verbürgerlichten Partei wie der deutschen Sozialdemokratie beizutreten. Der Aufsatz „Das Problem der Macht“⁷, der mit jenen Jugenderfahrungen zu tun hat, ist von dem bürgerlichen Pazifismus auch mancher meiner Freunde nie verstanden worden. – Ferner gehört an diese Stelle der Hinweis auf das Beamtentum, das in Deutschland mehr als irgendwo anders eine besondere Schicht mit besonderen Traditionen bildet und dem ich im engeren Sinne soziologisch zuzurechnen bin, sowohl als Sohn eines Pfarrers, der zugleich hoher

⁵ Ges. Werke. Bd. 2.

⁶ Ges. Werke. Bd. 2.

⁷ Ges. Werke. Bd. 2.

Schul- und Kirchenbeamter war, wie als ehemaliger beamteter Professor an einer preußischen Universität. Was preußisches Beamtentum bedeutet, kommt wohl am klarsten in der praktischen Philosophie Kants zum Ausdruck: Überordnung des Pflichtgedankens über jeden anderen, höchste Wertung von Ordnung und Gesetz, Neigung zu staatlichem Zentralismus und Unterordnung unter die militärischen und zivilen Autoritäten, bewußte Einordnung in ein umfassendes Ganzes als Glied. Es ist nicht unberechtigt, wenn die Neigung vieler deutscher Philosophen zum geschlossenen System in philosophischer Theorie und politischer Praxis aus der preußischen Beamtenideologie abgeleitet wird. Jedenfalls bin ich mir für mich selbst dieses Zusammenhangs klar bewußt, sowohl für den Entwurf eines „Systems der Wissenschaften“⁸ als auch für die Leichtigkeit, mit der ich mich in Krieg und Frieden den militärischen und zivilen Autoritäten unterordnete, als auch schließlich für die Unterordnung unter eine Partei, zu der ich sachlich in weitem Maße in Widerspruch stand. Aber auch die Grenzen dieser Haltung sind mir in mir selbst recht deutlich: das ungeheure Gewicht und die Gewissensbelastung, die jede eigene Entscheidung, jeder Vorstoß über die Grenzen des Vorgeschiedenen innerlich bedeutet – die Unschlüssigkeit gegenüber dem Neuen und Unerwarteten, die Sehnsucht nach einer übergreifenden Ordnung, die das Wagnis der eigenen Entscheidung abnimmt. – Der tief verwurzelte Protest gegen das eigentlich Bürgerliche fand Ausdruck in meiner Zuneigung zu der kleinen sozialen Gruppe, für die der Name *Bohème* schon längst kein zutreffender Ausdruck mehr ist, die aber eine Verbindung von geistiger Produktivität, intellektueller Kritik und betonter Unbürgerlichkeit in Theorie und Praxis immer behalten hat. Künstler, Schauspieler, Journalisten und Schriftsteller waren maßgebend in dieser Gruppe. Als Theologe und Dozent stand man an der Grenze. Innerhalb dieser Gruppe erkannte man sich an dem selbstverständlichen Fehlen bestimmter bürgerlicher Voraussetzungen in Denken und Haltung, an geistigem Radikalismus und ausgeprägter Fähigkeit zur Selbstironie. Man fand sich nicht nur in bestimmten Cafés, Häusern, Salons, sondern ebenso in bestimmten, vom eigentlichen Bürgerpublikum verschonten Orten am Meer. Man hatte Neigung zu radikaler politischer Kritik und fühlte sich dem kommunistischen Arbeiter verwandter als dem Angehörigen der eigenen Klasse. Man lebte in den internationalen Bewegungen in Kunst und Literatur, war skeptisch und religiös, radikal und romantisch, von Nietzsche beeinflusst und antimilitaristisch, psychoanalytisch und ex-

⁸ Ges. Werke. Bd. 1.

pressionistisch zugleich. – Der Gegner dieser Gruppe war weder der Feudale noch der Großbürger; beide Schichten waren in der Bohème vertreten. Beide bemühten sich erfolgreich um Zugang zu ihr und boten ihr dafür gesellschaftliche und ökonomische Vorteile. Der Gegner war der Kleinbürger, die mittelständische Masse mit ihren Vorurteilen, ihrer Sentimentalität, ihrer Ferne von geistigen, vor allem künstlerischen Problemen, ihrem Sicherheitsbedürfnis und ihrem Mißtrauen gegen die Intelligenz. Auch diese Tatsache, daß ich nie ernsthaft an der Grenze des Kleinbürgertums gestanden, es vielmehr wie viele in der gleichen Gruppe mit einem nicht wegzuleugnenden, wenn auch halb unbewußten Hochmut abgewiesen habe, bedeutete geistiges und persönliches Schicksal: geistiges, sofern das Streben aus jeder Enge heraus immer neue Möglichkeiten und Gebiete in das Blickfeld brachte und die Beschränkung, die zu jeder geistigen und gesellschaftlichen Verwirklichung gehört, erschwerte, persönliches, sofern der mittelständisch-militaristische Umsturz besonders heftig die beschriebene Gruppe traf und sie mit ihren geistigen und ökonomischen Voraussetzungen vernichtete. Die haßerfüllte Verfolgung der deutschen Intelligenz durch die Vertreter der romantisch-mittelständischen Ideologie war die Antwort auf jene teils berechtigte, teils unberechtigte Abweisung des unteren Mittelstandes durch die Intelligenz.

4. AUF DER GRENZE VON WIRKLICHKEIT UND PHANTASIE

Schwierigkeiten in der Bewältigung der Wirklichkeit bewirkten früh eine Abdrängung in die Phantasie. Einige Jahre lang waren bestimmte Phantasiewelten für mich die eigentliche Wirklichkeit, in die ich so oft als möglich aus der nicht ernst genommenen äußeren Wirklichkeit übertrat. Es war etwa die Zeit vom 14.–17. Lebensjahr. Am Ende dieser Periode entwickelte sich automatisch aus der romanhaften die philosophische Phantasie, die mir seitdem zum Nutzen und Schaden treu geblieben ist: zum Nutzen, sofern ich ihr die Fähigkeit verdanke, Fernliegendes zu kombinieren, Abstraktestes anschaulich, ja farbig ineinander zu sehen, Möglichkeiten des Gedankens zu experimentieren; zum Schaden, sofern diese Fähigkeit in die Gefahr führt, Schöpfungen der Denkphantasie für Wirklichkeiten zu nehmen, Erfahrung und rationale Kritik zu vernachlässigen, monologisch statt dialogisch zu denken, sich aus der gemeinsamen Arbeit der Wissenschaft herauszustellen. Ob die Nachteile oder Vorteile dieser Veranlagung überwogen, sie hinderte mich (neben zeitgeschichtlichen Ursachen), das zu werden, was man im

typischen Sinne einen „Gelehrten“ nennt – übrigens eine verbreitete Erscheinung in der Generation des Übergangs, zu der ich gehöre.

Phantasie drückt sich unter anderem in der Freude am Spiel aus. Diese Freude hat mich mein ganzes Leben begleitet, sei es im wirklichen Spiel, sei es im spielend und dilettantisch, nie ernsthaft aufgefaßten Sport, sei es im gesellschaftlichen Spiel, sei es im Gefühl des Spiels, das die produktiven Augenblicke begleitet und sie zum Ausdruck der beglückendsten Form menschlicher Freiheit macht. Die romantische Theorie des Spiels, Nietzsches Würdigung des Spiels im Gegensatz zu „dem Geist der Schwere“, Kierkegaards „ästhetische Sphäre“, das Phantasieelement im Mythos sind mir immer anziehend und immer gefährlich gewesen. Vielleicht ist es das Gefühl für diese Gefahr, das mich mehr und mehr auf die Seite des unbedingten Ernstes der prophetischen Religion getrieben hat. Das Wort von der Brechung des Ursprungsmythos in meinem Buch „Die sozialistische Entscheidung“ ist nicht nur gegen die letzte Unernsthaftigkeit des nationalistischen Heidentums, sondern ebenso gegen das unüberwundene Mythisch-Romantische in mir selbst geschrieben.

Die höchste Form des Spiels und der eigentlich produktive Ort der Phantasie ist die Kunst. Selbst auf keinem Gebiet des künstlerischen Schaffens oder Nachschaffens produktiv, habe ich doch eine Beziehung zu ihr gewonnen, die für mein wissenschaftliches Arbeiten zum Teil von maßgebender Bedeutung wurde. Mein Vater war ein selbst-produktiver Träger der musikalischen Traditionen des evangelischen Pfarrhauses. Ein Verhältnis zu Architektur und bildender Kunst hatte er nicht – wie die überwiegende Mehrzahl der typischen Protestanten. Da ich selbst nicht musikalisch bin und der Zugang zur bildenden Kunst zunächst fehlte, warf sich meine Kunstsehnsucht auf die Literatur, was der humanistischen Erziehung auf einem deutschen Gymnasium entsprach. Weitaus am wichtigsten wurde für mich Shakespeare, und zwar in der klassischen deutschen Übersetzung Schlegels. Mit Gestalten wie Hamlet habe ich mich bis an die Gefahrengrenze identifiziert. Meine instinktive Zuneigung zu dem, was heute in Deutschland Existentialphilosophie genannt wird, geht zweifellos bis zu einem gewissen Grade auf die Erschütterung zurück, die von diesem, existentiell gesehen, reichsten Werke profaner Dichtung auf mich ausging. Weder Goethe noch Dostojewski haben die gleiche Wirkung auf mich gehabt. Dostojewski kam zu spät in meinen Gesichtskreis, und Goethes Dichtung schien mir zu wenig „Grenzsituation“ auszudrücken. Er schien mir im Sinne Kierkegaards nicht existentiell genug, ein Urteil freilich, das, wie ich fühle, mit wachsender eigener Reife zu revidieren sein wird. Auch

nach der Hamlet-Periode, die mehrere Jahre dauerte, blieb die Fähigkeit zu völliger Identifizierung mit dichterischen Gestalten erhalten. Und die besondere Stimmung, gleichsam der besondere Geruch bestimmter Wochen oder Monate meines Lebens, war bedingt durch ein bestimmtes dichterisches Werk, später vor allem durch Romane, von denen ich wenige, diese aber dann mit großer Intensität las.

In der Dichtung ist noch zuviel Philosophie, als daß sie den Drang zu reiner künstlerischer Anschauung ganz befriedigen könnte. So wurde die Entdeckung der Malerei für mich von entscheidender Bedeutung. Sie geschah während der vier Kriegsjahre als Reaktion gegen das Grauensvolle, Häßliche und Lebenzerstörende des Krieges. Aus der Freude an kümmerlichen Reproduktionen, die in Feldbuchhandlungen erhältlich waren, entwickelte sich ein systematisches Studium der Kunstgeschichte. Aus dem Studium das Erlebnis, vor allem jenes erste offenbarungsartige Erlebnis von einem Botticelli-Bild in Berlin während des letzten Kriegsheimaturlaubes. Auf das Erlebnis folgte die Reflexion und die philosophisch-theologische Interpretation, die mich zu den Grundkategorien meiner Religions- und Kulturphilosophie führte: Form und Gehalt. Es war vor allem der Expressionismus, der in der deutschen Malerei im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts aufgebrochen war und sich nach dem Krieg öffentliche Geltung, zum Teil unter schweren Kämpfen mit kleinbürgerlichem Unverständnis, verschafft hatte, an dem mir die formzersprengende Kraft des Gehalts und die ekstatische Bildform, die daraus notwendig folgt, aufging. Die für meine Offenbarungslehre maßgebende Kategorie des „Durchbruchs“ wurde im Zusammenhang damit gewonnen. Später, als die Wegwendung vom ursprünglichen Expressionismus zu einem neuen Realismus einsetzte, gewann ich aus der Anschauung des dabei entstehenden Stiles den Begriff des „gläubigen Realismus“, den Zentralbegriff meines Buches „Die religiöse Lage der Gegenwart“⁹, das deswegen einer befreundeten Malerin gewidmet ist. Der Eindruck der verschiedenen Darstellungen von Persönlichkeit und Masse in der abendländischen Kunstgeschichte brachte Inspiration und Material für den Vortrag „Masse und Persönlichkeit“.¹⁰ Meine wachsende Hinneigung zur alten Kirche und ihren Lösungen des Problems „Gott und Welt“, „Staat und Kirche“ wurde genährt durch den überwältigenden Eindruck, den die Reste der frühchristlichen Kunst in Italien machten. Was kein kirchengeschichtliches Studium zuwege gebracht hatte, das

⁹ S. Anm. 3.

¹⁰ Ges. Werke. Bd. 2.

wirkten die Mosaiken der altrömischen Basiliken. Direkten Niederschlag fand die Verbindung mit der Malerei in dem Aufsatz „Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst“¹¹, ferner in der Eröffnungsrede zu der Berliner Ausstellung für religiöse Kunst, vor allem aber in den entsprechenden Partien des „Systems der Wissenschaften“¹², der „Religionsphilosophie“¹³ und in „Die religiöse Lage der Gegenwart“¹⁴.

Das Erlebnis der modernen Malerei eröffnete mir gleichzeitig einen Zugang zu der modernen deutschen Dichtung, wie sie durch Hofmannsthal, George, Rilke und Werfel für mich repräsentiert war. Weitaus den stärksten Eindruck machte die Spätdichtung Rilkes auf mich. Der psychoanalytisch vertiefte Realismus, die mystische Erfüllung, die Geladenheit der Form mit metaphysischem Gehalt, all das machte sie mir zum Ausdruck dessen, was ich in den Begriffen meiner Religionsphilosophie nur abstrakt fassen konnte. Sie wurde mir und meiner Frau, die mir den dichterischen Zugang zu ihr erschloß, zu einem immer wieder gebrauchten Andachtsbuch.

5. AUF DER GRENZE VON THEORIE UND PRAXIS

Es bestand weder bei mir noch bei anderen je ein Zweifel daran, daß ich zur Theorie und nicht zur Praxis bestimmt sei. Seit den ersten Erschütterungen durch die Vorstellung des „Unendlichen“, etwa im achten Lebensjahr, seit der leidenschaftlichen Aufnahme der christlichen Dogmatik in Volksschule und Konfirmandenunterricht, seit dem heißhungrigen Verschlingen populärer Weltanschauungsliteratur war es klar, daß die theoretische und nicht die praktische Bewältigung des Seienden Schicksal und Aufgabe für mich war. Die Erziehung auf einem humanistischen Gymnasium, die Begeisterung für griechische Sprache und Literatur verstärkten die gegebene Anlage. Die Erfahrung, die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik zum Ausdruck bringt, daß allein die reine *theoria* reine *eudeimonia* gewähre, habe ich unzählige Male erprobt. Auch die inneren Kämpfe um die Wahrheit der überlieferten Religion hielten mich in der theoretischen Sphäre fest. Aber Theorie bedeutet im Religiösen doch noch etwas anderes als phi-

¹¹ Ges. Werke. Bd. 9.

¹² S. Anm. 8.

¹³ Ges. Werke. Bd. 1.

¹⁴ S. Anm. 3.

losophische Wesensschau. In der religiösen Wahrheit geht es unmittelbar um das eigene Sein und Nichtsein. Religiöse Wahrheit ist existentielle Wahrheit, und insofern sie das ist, kann sie von der Praxis nicht geschieden werden. Religiöse Wahrheit wird *getan* – entsprechend dem Johannes-Evangelium.

Außerdem zeigte es sich bald, daß die einseitige Hinwendung zur Theorie auf der gleichen Abdrängung von der Wirklichkeit beruhte wie die schon besprochene Flucht in die Phantasie. Sobald nämlich diese Abdrängung überwunden war und praktische Gestaltungsaufgaben an mich herantraten, warf ich mich mit ganzer Leidenschaft auf sie, teils zum Nutzen, teils zum Schaden der theoretischen Fortbildung. Das war zum erstenmal der Fall in der Studentenverbindung „Wingolf“, der ich während meiner ganzen Studienzeit aktiv angehörte. Aus den Spannungen ihres christlichen Prinzips mit modern liberalen Auffassungen in Theorie und Praxis, sowie aus den persönlichen Spannungen, die in Gemeinschaften von fünfzig und mehr jungen Menschen leicht radikale Formen annehmen, ergaben sich eine Fülle von Problemen praktischer Verbindungspolitik, namentlich in der Zeit, in der ich eine solche Verbindung zu führen hatte. Der Streit um die Prinzipien einer christlichen Gemeinschaft ist damals im Wingolfbund so vollständig durchgekämpft worden, daß alle, die daran aktiv beteiligt waren, für ihr Leben davon lernten. Von dort her gewann ich Verständnis für objektive Gebilde wie die kirchlichen Bekenntnisse, deren Sinn das subjektive Glauben oder Zweifeln übersteigt und die deswegen fähig sind, Gemeinschaften zu tragen, in denen alle Abstufungen von Gewißheit, Suchen, Zweifel, Kritik zugelassen sind, sofern nur die bekenntnis-mäßige Grundlage der Gemeinschaft anerkannt bleibt.

Der Studentenzeit folgten zwei Jahre kirchlicher Praxis, vier Jahre Wirksamkeit als Feldprediger an der Westfront, nach dem Kriege eine kurze Zeit der Teilnahme an Aufgaben der Kirchenverwaltung. Die theoretische Arbeit wurde in diesen Jahren praktischer Tätigkeit nicht unterbrochen, obgleich naturgemäß stark eingeschränkt. Doch hatte diese Zeit praktischer Tätigkeit nicht die Folge, die grundsätzliche Bejahung der theoretischen Existenz für mich zu erschüttern.

Schwieriger wurde der Konflikt zwischen Theorie und Praxis, als mit der Revolution zum erstenmal das Politische machtvoll in mein Bewußtsein trat. Wie die meisten deutschen Intellektuellen vor dem Krieg stand ich der Politik im wesentlichen indifferent gegenüber. Auch das immer vorhandene soziale Schuldbewußtsein konkretisierte sich nicht in einem politischen Willen. Erst im letzten Kriegsjahr und in den Monaten des Zusammenbruchs und der Revolution wurden mir

die politischen Hintergründe des Weltkriegs, der Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Imperialismus, die Krisis der bürgerlichen Gesellschaft, die Tatsache der Klassenspaltung usw. sichtbar. Der ungeheure Druck, der während des Krieges auf uns gelegen hatte und der den Gottesgedanken zu verdunkeln oder dämonisch zu färben drohte, fand eine Entlastung in der Erkenntnis der menschlichen Verantwortung für den Krieg und in der Hoffnung auf eine Neugestaltung der menschlichen Gesellschaft. Als darum kurz nach der Revolution der Ruf nach religiös-sozialistischer Gestaltung ertönte, konnte und wollte ich mich ihm nicht entziehen. Zwar bedeutete das zunächst auch nur theoretische Arbeit an dem Problem „Religion und Sozialismus“. Der Arbeitskreis, dem ich angehörte, war eine Gruppe von Professoren: Mennicke, Heimann, Löwe und andere, die ausdrücklich um Theorie bemüht waren. Aber das Arbeitsziel war letztlich politisch, und darum konnte es nicht ausbleiben, daß eine Reihe praktisch-politischer Probleme auftauchte und zu Konflikten zwischen theoretischer und praktischer Haltung führte. Nach drei Richtungen hin war das der Fall: Religiöser Sozialismus betrifft die Kirchen, die Parteien, und er betraf, sofern wir Professoren waren, die Universität.

In der evangelischen Kirche hatte sich ein „Bund religiöser Sozialisten“ gebildet, der die Kluft zwischen Kirche und sozialdemokratischer Partei schließen wollte, und zwar ebenso durch kirchenpolitisches Handeln wie durch theoretische Besinnung. Unter dem Eindruck, daß die theoretische Grundlegung hier nicht tief genug ging, hielt ich mich in einer vielleicht unberechtigten Distanz von dieser Gruppe und damit von der Möglichkeit kirchenpolitischer Aktivität. Der Konflikt zwischen Theorie und Praxis wurde in diesem Falle ganz zugunsten – vielleicht nicht ganz zum Nutzen – der Theorie entschieden.

Nicht anders war es, was mich persönlich betrifft, im Verhältnis zur sozialdemokratischen Partei, der ich in den letzten Jahren angehörte, um durch Ausgestaltung der Theorie auf sie wirken zu können. Zu diesem Zweck gründete ich mit den Freunden der religiös-sozialistischen Arbeitsgemeinschaft und mit einer Gruppe jüngerer Sozialisten die Zeitschrift „Neue Blätter für den Sozialismus“. Wir hofften, auf diesem Wege die starr gewordene Ideologie des deutschen Sozialismus aufzulockern und von religiöser und philosophischer Besinnung aus umzubilden. Von politischer Praxis blieb ich selbst fern, während viele Mitarbeiter in ihr standen und unsere Zeitschrift dadurch in die Spannungen der aktuellen politischen Situation hineingezogen wurde. Ich lehnte die Beteiligung nicht ab, wo bestimmte Aufgaben an mich herantraten. Aber ich suchte sie nicht auf – wiederum vielleicht zum Schaden einer

Theorie, die einem politischen Ziel dienen und der Bewegung einer politischen Gruppe begrifflichen Ausdruck geben sollte. Andererseits schwächten schon die verhältnismäßig seltenen Berührungen mit der politischen Praxis die wissenschaftliche Konzentration, die gerade in diesen Jahren durch meinen Beruf besonders stark gefordert wurde. Diese Spannung kam zu grundsätzlichem Ausdruck in den Diskussionen, die sich um die Neugestaltung der deutschen Universität drehten.

Nach der Revolution erhob sich immer dringender der Ruf nach einer Neugestaltung der Universität. Das alte humanistische Ideal des Klassizismus war im Laufe des 19. Jahrhunderts durch die Spezialisierung der Wissenschaften sowie durch quantitativ und qualitativ wachsende Anforderungen der Berufsvorbildung zerstört worden. Der Andrang der Studenten, der nach dem Kriege einsetzte, machte eine Ausbildung im Geiste universaler humanistischer Persönlichkeitsformung vollends unmöglich. Schlechte Kompromisse suchten diesen Widerstreit von Ideal und Wirklichkeit zu verdecken. So entwickelte ich in einem Aufsatz¹⁵, den die Frankfurter Zeitung veröffentlichte und der einen Sturm für und wider entfesselte, das Schema eines doppelten Studienweges: Hohe Berufsschule einerseits, eine von den Aufgaben der Berufsvorbildung freie humanistische Fakultät als Repräsentant der alten Idee der Universität andererseits, beide miteinander verbunden und doch verschieden in Ziel und Methode; die humanistische Fakultät beherrscht von einer Philosophie, die entsprechend dem ursprünglichen Ideal von Philosophie mit den Mitteln des Logos Antwort zu geben hat auf die Frage unserer menschlichen Existenz. Radikales Fragen ohne Rücksicht auf politische und religiöse Bindungen und zugleich Lebenserfülltheit im seelischen und gesellschaftlichen Sinne – das ist die Forderung an jede große schöpferische Philosophie. Es war ein Zeichen philosophischer Schwäche, wenn im 19. Jahrhundert mit wenigen Ausnahmen die Philosophie immer mehr Sache der Schule, des „Professors der Philosophie“ wurde. Aber es ist nicht minder vernichtend für sie, wenn das 20. Jahrhundert das radikale Fragen mit politischen Mitteln zu beseitigen strebt und einer politischen Weltanschauung Zwangsgeltung verleiht. Die „politische Universität“, die z. Z. erstrebt wird, hat die Theorie der Praxis geopfert, was genau wie das Umgekehrte für beide gleich verhängnisvoll ist. Die Grenze von Theorie und Praxis ist ein Kampfgebiet geworden, auf dem sich das Schicksal der kommenden Universität und damit der humanistischen Bildung der Kulturländer entscheiden wird.

¹⁵ Ges. Werke. Bd. 13.

6. AUF DER GRENZE VON HETERONOMIE UND AUTONOMIE

Nur unter schweren Kämpfen war es mir möglich, zur Bejahung geistiger und sittlicher Autonomie durchzustoßen. Die Autorität des Vaters, die zugleich persönliche und geistige Autorität war und die infolge der kirchlichen Stellung meines Vaters für mich mit der religiösen Offenbarungsautorität zusammenfiel, machte jede Äußerung autonomen Denkens zu einem religiösen Wagnis und verknüpfte Kritik der Autorität mit Schuldbewußtsein. Die uralte menschliche Erfahrung, daß neue Erkenntnis nur durch Brechung eines „Tabus“ errungen werden kann, daß also autonomes Denken von Schuldbewußtsein gefolgt ist, war und ist eine fundamentale Erfahrung meines persönlichen Lebens. Sie hat die positive Folge gehabt, daß jeder Schritt in die theologische, ethische und politische Kritik unter Hemmungen stand, die oft erst nach jahrelangen Konflikten beseitigt werden konnten. Das steigerte die Bedeutung, die solche Einsichten für mich hatten, ihren Ernst und ihr Schwergewicht für mich. Wenn ich – oft sehr spät – zu Kenntnissen vorstieß, die für das durchschnittliche Bewußtsein der Intelligenz längst selbstverständlich und banal geworden waren, erhielten die gleichen Einsichten für mich den Charakter des Überraschenden, Konsequenzreichen, Umwälzenden. Die freischwebende Intelligenz war mir infolgedessen verdächtig. Mein Vertrauen zu der schöpferischen Kraft des autonomen Denkens war gering. So habe ich eine Reihe von Universitätsvorlesungen gehalten, die sich ausdrücklich mit der innerlich-notwendigen Katastrophe des reinen autonomen Denkens beschäftigen. Die Entwicklung der griechischen Philosophie von dem ersten Auftreten der rationalen Autonomie bis zu ihrem Versinken in Skepsis und Probabilismus und bis zu ihrem Umschlag in die „neue Archaik“ der Spätantike war für mich der große, weltgeschichtliche Beweis für die Unfähigkeit der Autonomie, von sich aus eine inhaltvolle Welt zu schaffen. In Vorlesungen über die mittelalterliche Philosophie, die Geistesgeschichte des Protestantismus sowie in der Schrift „Die religiöse Lage der Gegenwart“ habe ich diesen Grundgedanken auf die abendländische Entwicklung angewendet und daraus die Forderung einer Theonomie, d. h. einer religiös erfüllten Autonomie, abgeleitet.

Die Kritik der reinen Autonomie sollte nicht den Weg zu einer neuen Heteronomie bahnen. Heteronomie, Unterwerfung unter göttliche und weltliche Autoritäten war ja gerade das, was ich für mich durchbrochen hatte und zu dem ich weder zurück will noch zurück kann. Wenn heute die europäische Entwicklung ganz unzweifelhaft im Zeichen der Rückkehr zu alten und neuen Heteronomien steht, so kann das nur meinen

leidenschaftlichen Protest erwecken, auch wenn ich die schicksalhafte Unvermeidlichkeit dieser Entwicklung einsehe. Autonomie, die in schwerem Kampfe erworben ist, kann nicht so leicht preisgegeben werden wie eine Autonomie, die immer selbstverständlich war. Wer einmal mit ganzer Leidenschaft das Tabu heiligster Autoritäten durchbrochen hat, kann sich nicht einer neuen Heteronomie unterwerfen, weder einer religiösen noch einer politischen. Daß heute diese Unterwerfung für viele so leicht geworden ist, hat seinen Grund darin, daß ihre Autonomie leer und skeptisch geworden war. Freiheit, die nicht erkämpft ist, für die keine Opfer gebracht sind, wird leicht weggeworfen. Nur so ist der Wettlauf der europäischen Jugend nach neuen Unfreiheiten zu verstehen (wenn man von den soziologischen Ursachen absieht).

Dem ausgeprägtesten System religiöser Heteronomie, dem römischen Katholizismus, stand ich von früh an mit einem Protest gegenüber, der zugleich protestantisch und autonom war. Der Protest bezog und bezieht sich trotz theologischer Gegensätze nicht auf die dogmatischen Gehalte oder die kultischen Formen des katholischen Systems, sondern er gilt seinem heteronomen Charakter, der Behauptung einer prinzipiellen Autorität, die auch dann maßgebend ist, wenn sie nicht tatsächlich, nicht innerlich Autorität ist. Nur einmal in meinem Leben drang der Gedanke an einen möglichen Übertritt zum Katholizismus in eine tiefere, wenn auch nicht die tiefste Schicht meines Geistes: als im Jahre 1933 vor der Erhebung des deutschen Protestantismus die Alternative zu bestehen schien: entweder christlicher oder heidnischer Katholizismus, römische Kirche oder nationales Heidentum in protestantischem Gewand. In der Wahl zwischen diesen beiden Heteronomien wäre die Entscheidung für die christliche notwendig geworden. Sie wurde nicht gefordert, da die deutsche evangelische Kirche sich auf ihr christliches Prinzip besann.

Aber im Protestantismus kehrt der Kampf zwischen Autonomie und Heteronomie auf einer höheren Ebene wieder, und gerade im Protest gegen die protestantische Orthodoxie (auch in der gemäßigten Form des 19. Jahrhunderts) war ich zur Autonomie durchgedrungen. So erhob sich an dieser Stelle mein grundlegendes theologisches Problem: das Verhältnis des Absoluten, das mit dem Gottesgedanken gegeben ist, und des Relativen, das zu der menschlichen Wirklichkeit der Religion gehört. Der Dogmatismus der Religionen, einschließlich der protestantischen Orthodoxie und der letzten Phase der dialektischen Theologie, ist darin begründet, daß ein Stück menschlich-religiöser Wirklichkeit mit göttlicher Unbedingtheit bekleidet wird. Eine solche Wirklichkeit aber, ein Buch, eine Person, eine Gemeinschaft, eine

Einrichtung, eine Lehre, beansprucht Unantastbarkeit gegenüber kritischem Denken und veränderndem Handeln, und es beansprucht Unterwerfung jeder anderen Wirklichkeit, jedes Lebens und jeder Lehre. Denn neben dem göttlichen, unbedingten Anspruch kann kein anderer bestehen. Daß aber dieser Anspruch im Namen einer endlichen, geschichtlichen Wirklichkeit erhoben wird, ist die Wurzel aller Heteronomie und darüber hinaus aller Dämonie. Denn dämonisch ist ein Endliches, Bedingtes, das sich mit unendlicher, unbedingter Würde bekleidet. Es zeigt seinen dämonischen Charakter darin, daß ihm früher oder später ein anderes Endliches mit dem gleichen Anspruch gegenübertritt und das menschliche Bewußtsein zwischen beiden gespalten wird. Karl Barth hat meine Abwehrhaltung gegen die Heteronomie und ihre Kennzeichnung als dämonisch einen Kampf gegen den „Großinquisitor“ (im Sinne der Dostojewskischen Erzählung) genannt und behauptet, dieser Kampf sei längst nicht mehr nötig. Die Entwicklung der deutschen Bekenntniskirche in den beiden letzten Jahren hat bewiesen, daß er nötig ist: der Großinquisitor ist im Begriff, seinen Einzug in sie zu halten, und zwar in dem starken, aber engen Panzer des Barth'schen Supranaturalismus. Dieser Panzer heteronomen Absolutheitsanspruchs rettete die deutsche evangelische Kirche; aber er schuf zugleich eine neue Heteronomie, ein antiautonomes und antihumanistisches Pathos, das ich als Verleugnung des protestantischen Prinzips ansehen muß. Denn Protestantismus ist nur dann mehr als eine abgeschwächte Form des Katholizismus, wenn der Protest gegen jede seiner Verwirklichungen in ihm lebendig bleibt. Dieser Protest ist nicht rationale Kritik, sondern prophetisches Gericht. Er ist nicht Autonomie, sondern Theonomie, auch wenn er, wie oft im prophetischen Kampf, in sehr rationalen und sehr humanistischen Formen erscheint. In dem theonomen, prophetischen Wort ist der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie überwunden. Wenn aber dem Protestantismus Protest und prophetische Kritik in jedem Augenblick innewohnt, so entsteht die Frage: Wie kann es zu protestantischer Verwirklichung kommen? Verwirklichung in Kultus, Predigt und Unterricht setzt Gestaltungen voraus, die mitgeteilt werden können. Kirchliche Wirksamkeit des persönlichen religiösen Lebens, ja, das prophetische Wort selbst setzen ein sakramentales Fundament voraus, eine Fülle, von der sie zehren. Das Leben kann nicht nur an seiner eigenen Grenze, es muß auch in seiner Mitte, in seiner Fülle stehen. Das kritische Prinzip, der protestantische Protest ist notwendig Korrektiv, aber er ist nicht Konstitutiv. Eine Antwort auf die Frage nach der protestantischen Verwirklichung versuchte ich in dem zweiten Kairos-Band: „Protestantismus als Kritik und Gestal-

tung“¹⁶ in Gemeinschaft mit einer Reihe von Mitarbeitern zu geben. Auch der Titel meines theologischen Hauptwerkes „Religiöse Verwirklichung“¹⁷ ist durch dieses Problem bestimmt. Der Protestantismus muß in der ständigen Spannung des sakramentalen und des prophetischen, des konstitutiven und des korrektiven Elementes leben. Fallen die beiden Elemente auseinander, so wird das erste heteronom und dämonisch, das zweite leer und skeptisch. Ihre Einheit als Symbol und als Realität scheint mir in dem neutestamentlichen Bilde des gekreuzigten Christus gegeben zu sein, sofern hier die höchste menschlich religiöse Möglichkeit zugleich gesetzt und aufgehoben ist. Die letzten Ereignisse in der deutschen Kirche und die Entstehung neuheidnischer Bewegungen auf dem Boden des Christentums haben das Problem Autonomie und Heteronomie im Religiösen in seiner aktuellen Bedeutung gezeigt. Die Frage des letzten Kriteriums für menschliches Denken und Handeln ist in einer Weise akut geworden, wie selten mehr seit der spätantiken Auseinandersetzung zwischen Heidentum und Christentum. Der Angriff auf das Kreuz als Kriterium jeder Gestaltung hat den Sinn des Kreuzes von neuem sichtbar gemacht. Die Frage Heteronomie und Autonomie ist zur Frage des letzten Kriteriums menschlicher Existenz geworden. In dem Kampf um diese Frage entscheidet sich zur Zeit das Schicksal des deutschen Christentums, des deutschen Volkes und der christlichen Völker überhaupt.

Jedes politische System bedarf der Autorität, nicht nur im Sinne des Besitzes von Machtmitteln, sondern auch im Sinne einer schweigenden oder ausdrücklichen Anerkennung durch das Volk, in dem es Bestand haben will (vgl. meinen Aufsatz „Das Problem der Macht“¹⁸). Solche Anerkennung aber ist nur möglich, wenn die machthabende Gruppe eine Idee vertritt, die zugleich für das Ganze tragend und maßgebend ist. Daraus ergibt sich ein Verhältnis von Autorität und Autonomie im staatlichen Leben, das ich in meinem Aufsatz „Der Staat als Erwartung und Forderung“¹⁹ folgendermaßen charakterisiert habe: Jeder politische Aufbau setzt Macht, also auch eine machthabende Gruppe, voraus. Da aber die machthabende Gruppe immer zugleich eine Interessengruppe ist, die zu anderen Interessengruppen im Widerspruch steht, so bedarf sie des Korrektivs. Demokratie ist berechtigt und notwendig, sofern sie eine Methode ist, Korrektive gegen den Mißbrauch der

¹⁶ Hrsg. v. Paul Tillich. Darmstadt 1929.

¹⁷ S. Anm. 1.

¹⁸ S. Anm. 6.

¹⁹ Ges. Werke. Bd. 9.

politischen Autorität einzuschalten. Sie ist aber unmöglich, sobald sie die Entstehung einer machtragenden Gruppe verhindert. Das war der Fall in der deutschen Republik, deren formal demokratischer Charakter sie von Anfang an unfähig machte, Autorität zu gewinnen. Andererseits fehlt in den diktatorischen Systemen das Korrektiv gegen den Mißbrauch der Autorität durch die machtragende Gruppe, was zur Entmündigung des ganzen Volkes und zur Korruption der Machthaber führen muß. Schon in der ersten politischen Entscheidung, die ich einige Jahre vor dem Kriege nach Erreichung des wahlfähigen Alters zu treffen hatte, stand ich auf Seiten der politischen Linken, obgleich stärkste konservative Tradition zu durchbrechen war. Es war Protest gegen politische Heteronomie, was mich damals im Politischen bestimmte, wie mich vorher der Protest gegen die religiöse Heteronomie auf die Seite der liberalen Theologie geführt hatte. Trotz aller späteren Kritik am ökonomischen Liberalismus war und ist es mir unmöglich, mich dem modischen Geschrei gegen „liberalistisches Denken“ anzuschließen. Lieber will ich selbst liberalistisch gescholten werden, als mit Hilfe dieser diffamierenden Wortbildung das Große, wahrhaft Menschliche der liberalen Idee, die Autonomie, herabwürdigen zu helfen.

Aber freilich bleibt die Frage nach der politischen Autorität in einem Zeitalter drängend, dessen schwerstes innerpolitisches Problem die Reintegration der im Spätkapitalismus desintegrierten Massen ist. Ich habe dieses Problem im Anschluß an die deutschen Ereignisse in einem Aufsatz „Der totale Staat und der Anspruch der Kirchen“²⁰ behandelt und darin die Unvermeidlichkeit autoritärer Zusammenfassung sinnentleerter Massen betont. Grundsätzliche Gedanken zu dem Problem finden sich auch schon in der bald nach dem Kriege erschienenen Schrift „Masse und Geist“²¹, worin ich die autonom-humanistische Haltung esoterischen Gruppen zuweise. Der Rückzug auf eine esoterisch bewahrte Autonomie scheint mir wie in der Spätantike so auch gegenwärtig durch historisches Schicksal gefordert zu sein. Wie freilich dieser Rückzug ohne zu große Einbuße an Wahrheit und Gerechtigkeit geschehen könne, ist das Problem geistiger Strategie kommender Generationen, im Religiösen wie im Politischen. Nicht nur grundsätzlich, sondern auch geschichtlich meine ich, auf der Grenze von Autonomie und Heteronomie zu stehen. Ich bin entschlossen, auf dieser Grenze zu bleiben, auch wenn die kommende Periode der Menschheitsgeschichte unter dem Zeichen der Heteronomie stehen sollte.

²⁰ Ges. Werke. Bd. 10.

²¹ Ges. Werke. Bd. 2.

7. AUF DER GRENZE VON THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

In keiner Beziehung ist die Situation der Grenze, von der aus ich meine Existenz zu deuten suche, offenkundiger als in dieser. Philosoph zu werden war mein Wunsch seit den letzten Gymnasialjahren. Jede freie Stunde wurde benutzt, um philosophische Bücher zu lesen, die mir zufällig in die Hand fielen. So Schweglers „Geschichte der Philosophie“ in der verstaubten Ecke des Bücherbordes eines Landpfarrers, Fichtes erste Wissenschaftslehre auf einem Bücherwagen in einer Berliner Straße, Kants „Kritik der reinen Vernunft“ in Reclam, die mit klopfendem Herzen für die ungeheure Summe von einer Mark in einem Buchladen erstanden wurde. Genaue Exzerpte, namentlich der Fichteschen Wissenschaftslehre, führten mich in das Schwerste vom Schweren der deutschen Philosophie. Diskussionen mit meinem Vater, der in der theologischen Prüfungskommission Philosophie prüfte, gaben mir die Möglichkeit, vom ersten Semester an nächtliche Erörterungen über Idealismus und Realismus, Freiheit und Notwendigkeit, Gott und Welt mit älteren Studenten und jüngeren Dozenten erfolgreich durchzuführen. Mein philosophischer Lehrer wurde der damalige Hallenser Privatdozent und spätere Züricher Professor Fritz Medicus. Seine Schriften über Fichte gaben den Anstoß zu der Fichterenaissance im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, die sich bald zu einer Renaissance des deutschen Idealismus überhaupt erweiterte. Ich selbst wurde teils durch den Zufall eines Gelegenheitskaufes, teils durch innere Affinität zu Schelling geführt, dessen sämtliche Werke ich verschiedene Male begeistert durchlas und über den ich meine philosophische Doktor- und meine theologische Lizentiaten-Dissertation machte. Die zweite ist veröffentlicht unter dem Titel „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“.²²

Während dieser Arbeiten war ich Student der evangelischen Theologie und nach Abschluß des Studiums Hilfsprediger an verschiedenen Stellen der altpreußischen unierten Kirche. Meine wichtigsten theologischen Lehrer waren in jener Zeit Martin Kähler und Wilhelm Lütgert in Halle. Der erste eine Persönlichkeit von überwältigender sittlich-religiöser Kraft und geistiger Konzentration, als Lehrer und Schriftsteller schwer verständlich, der tiefste und in vieler Beziehung modernste Vertreter der Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts, Gegner Albrecht Ritschls, Verkünder der theologischen Rechtfertigungslehre, Kritiker von Idealismus und Humanismus, aus denen er selbst

²² Ges. Werke. Bd. 1.

kam. Ich verdanke seinem Einfluß vor allem die Einsicht in den alles beherrschenden Charakter des Paulinisch-Lutherischen Rechtfertigungsgedankens, durch den jeder menschliche Anspruch vor Gott und jede auch verhüllte Identifizierung von Gott und Mensch zerbrochen wird; der aber zugleich in der Paradoxie des Urteils, das den Sünder gerecht spricht, einen Punkt zeigt, von dem aus der Zerfall der menschlichen Existenz in Schuld und Verzweiflung überwunden werden kann. Die Interpretation des Kreuzes Christi als der anschauliche Ort dieses Nein und Ja über die Welt wurde und blieb der Inhalt meiner Christologie und Dogmatik im engeren Sinne. Von da aus war es mir leicht, die Verbindung zur Barthschen Theologie und zur Kierkegaard-Heideggerschen Analyse der menschlichen Existenz zu finden. Schwer dagegen, ja unauffindbar blieb mir der Zugang zur liberalen Dogmatik, für die an die Stelle des gekreuzigten Christus der historische Jesus tritt und die Paradoxie der Rechtfertigung durch moralische Kategorien aufgelöst wird.

Dieses Urteil freilich bezieht sich nur auf die liberale Dogmatik, nicht auf die gewaltige historische Leistung der liberalen Theologen. An diesem Punkt trennte ich mich sehr bald von den Hallensern und weiß mich getrennt von dem neuen Supranaturalismus, der innerhalb der Barthschen Theologie aufgewachsen ist und unter Beiseiteschiebung einer bald zweihundertjährigen historischen Arbeit die dogmatischen Lehren des Reformationszeitalters wiederholen will. Es war zuerst die Wellhausensche, dann die Gunkelsche, im engeren Sinne religionsgeschichtliche Interpretation des Alten Testaments, die mich faszinierte und mir das Alte Testament in seiner fundamentalen Bedeutung für Christentum und Menschheit sichtbar machte. Die Vorliebe für das Alte Testament und den Geist der prophetischen Kritik und Erwartung ist geblieben und durch die Konsequenzen, die sich daraus für meine politische Haltung ergaben, für mein Lebens- und Denkschicksal entscheidend geworden. – Für das Neue Testament verdanke ich meine historisch-kritischen Einsichten vor allem Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ und Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition“. Für die Kirchengeschichte und für das prinzipielle Problem der historischen Kritik bedeutete Ernst Troeltsch meine endgültige Befreiung von allen vermittlungstheologischen und apologetischen Resten. Ein für meine Entwicklung maßgebendes Dokument sind die Thesen, die ich Pfingsten 1911 einer Gruppe befreundeter Theologen vorlegte und in denen ich die Frage stellte und zu beantworten suchte, wie die christliche Lehre zu verstehen wäre, wenn die Nichtexistenz des historischen Jesus historisch wahrscheinlich würde.

Ich halte den Radikalismus dieser Frage gegenüber Kompromissen, wie sie mir schon damals begegneten und jetzt von Emil Brunner wieder versucht worden sind, auch heute aufrecht. Nicht der historische Jesus, sondern das biblische Christusbild ist das Fundament des christlichen Glaubens. Nicht das täglich sich wandelnde Kunstprodukt historischer Technik, sondern das in realer menschlicher Erfahrung wurzelnde Realbild des kirchlichen Glaubens ist das Kriterium menschlichen Denkens und Handelns. Diese Stellungnahme hatte zur Folge, daß ich in Deutschland als radikaler Theologe angesehen wurde, während man in Amerika geneigt ist, mich den Barthianern zuzurechnen. Aber Zustimmung zum Barthschen Paradox, dem Paradox der Rechtfertigung, ist nicht Zustimmung zum Barthschen Supranaturalismus. Und Zustimmung zur historisch-kritischen Leistung der liberalen Theologie ist nicht Zustimmung zur liberalen Dogmatik.

Die Möglichkeit, Rechtfertigungslehre und radikale historische Kritik zu vereinigen, ist durch eine Interpretation des Rechtfertigungsgedankens vermittelt, die für mich persönlich und sachlich von größter Bedeutung war: die Anwendung der Rechtfertigungslehre auf das Denken! Nicht nur unser Handeln, sondern auch unser Denken steht unter dem göttlichen „Nein“. Niemand, auch kein Gläubiger, auch keine Kirche kann sich der Wahrheit rühmen, wie sich niemand der Liebe rühmen kann. Orthodoxie ist intellektueller Pharisäismus. Die Rechtfertigung des Zweiflers entspricht der Rechtfertigung des Sünders. Offenbarung ist so paradox wie Vergebung der Sünden und kann so wenig ein Gegenstand des Besitzens werden wie diese. Die Ausführung dieser Gedanken habe ich in meinem Gießener Vortrag „Rechtfertigung und Zweifel“²³ und in meiner Leipziger Antrittsvorlesung „Die Idee der Offenbarung“²³ gegeben.

Das Verhältnis dieser theologischen Grundgedanken zu meiner philosophischen Entwicklung war zunächst bestimmt durch die Arbeit an Schelling, insonderheit an den Ideen seiner letzten Periode. In der mystisch-logischen Konstruktion der christlichen Lehre durch den alten Schelling, in seiner Begründung einer christlichen Existentialphilosophie im Gegensatz zu Hegels humanistischer Essentialphilosophie, in der heilsgeschichtlichen Interpretation der Geschichte schien mir die Vereinigung von Theologie und Philosophie grundsätzlich gegeben zu sein. Ich muß gestehen, daß ich auch heute noch in Schelling „theonome Philosophie“ in höherem Maße finde als bei den übrigen Idealisten. Aber freilich: Eine Einheit von Theologie und Philosophie konnte

²³ Ges. Werke. Bd. 8.

auch Schelling nicht erreichen. Der Weltkrieg bedeutete für mein Erleben die Katastrophe des idealistischen Denkens überhaupt. Und in diese Katastrophe war auch Schelling hineingezogen. Der Abgrund öffnete sich, den Schelling zwar gesehen, aber dann bald wieder zugedeckt hatte. Das vierjährige Erleben des Krieges riß den Abgrund für mich und meine ganze Generation so auf, daß er sich nie mehr schließen konnte. Wenn eine Vereinigung von Theologie und Philosophie möglich sein sollte, so durfte sie nur in einer Weise geschehen, die dieser Erfahrung des Abgrundes unserer Existenz gerecht wurde. So entstand meine „Religionsphilosophie“²⁴ als Versuch, dieser Forderung zu genügen. Sie hält sich bewußt auf der Grenze von Theologie und Philosophie. Sie hütet sich, die eine in die andere aufzulösen. Sie versucht, das Abgrunderlebnis und den Rechtfertigungsgedanken als Begrenzung der philosophischen Möglichkeit in philosophischen Begriffen auszudrücken. Ein in der Berliner Kantgesellschaft gehaltener Vortrag „Die Überwindung des Religionsbegriffes in der Religionsphilosophie“²⁵ drückt in seinem Titel die Paradoxie dieses Versuches aus.

Aber Religionsphilosophie ist nicht nur bestimmt durch die religiöse Realität, sondern ebenso durch den philosophischen Begriff. Meine eigene philosophische Stellungnahme entwickelte sich in kritischer Auseinandersetzung mit Neukantianismus, Wertphilosophie und Phänomenologie. Von allen dreien übernahm ich die Ablehnung des Positivismus, insbesondere in der für die Religionsphilosophie unmittelbar wichtigen Form des Psychologismus. Die monumentale Überwindung des Psychologismus in Husserls „Logischen Untersuchungen“ war für mich die schönste Bestätigung dessen, was ich von Kant und Fichte gelernt hatte. Aber keiner von jenen drei Richtungen konnte ich mich ganz anschließen: dem Neukantianismus nicht, weil er infolge seiner panlogistischen Tendenz dem Abgrunderlebnis und dem Paradox keinen Ausdruck zu geben vermag; der Wertphilosophie nicht, weil sie neu-Kantisch bleibt und ihr Versuch, Religion als eine Wertsphäre aufzufassen, der Werttranszendenz, die mit dem Abgrunderlebnis gegeben ist, widerspricht; der Phänomenologie nicht, weil ihr das kritisch-dynamische Element fehlt und sie, wie an den meisten ihrer Vertreter biographisch und sachlich festgestellt werden kann, katholisch-konservativen Tendenzen Vorschub leistet (entsprechend der Affinität des Neukantianismus zum jüdischen Prinzip). Allen dreien gegenüber fühlte ich mich unter dem überwältigenden Eindruck von

²⁴ S. Anm. 13.

²⁵ Ges. Werke. Bd. 1.

Nietzsche – mit dem ich erst im dreißigsten Lebensjahr bekannt wurde – aufs stärkste von der Lebensphilosophie angezogen. In ihr ist das Abgrunderlebnis deutlicher zum Ausdruck gebracht als in irgend-einer der anderen Richtungen. Die geschichtliche Abhängigkeit der Lebensphilosophie von Schelling machte mir den Zugang zu ihr leicht. Die ekstatische Form der Existenz, die in den ersten Nachkriegsjahren in Reaktion gegen die Todes- und Hungerjahre des Krieges weit verbreitet war, machte die Lebensphilosophie auch ästhetisch überaus anziehend. So zweifle ich kaum, daß meine philosophische Entwicklung sich in ihrer Richtung fortbewegt und statt jüdischer und katholischer heidnische Elemente aufgenommen hätte, wenn nicht das Erlebnis der deutschen Revolution 1918 dem Denken eine neue, die für mich bisher entscheidende Richtung gegeben hätte: die Wendung zu einer soziologisch begründeten und politisch ausgerichteten Geschichtsphilosophie. Sie war vorbereitet und unterstützt durch Ernst Troeltsch. Deutlich erinnere ich mich an einen Bericht aus seiner ersten Berliner Vorlesung über Geschichtsphilosophie, worin er mitteilte, daß dieses Thema zum erstenmal seit Hegels Tod in einer philosophischen Vorlesung an der Berliner Universität behandelt würde. Doch unterscheide ich mich von Troeltsch, trotz weitgehender Übereinstimmung in den Problemstellungen, durch die Ablehnung seines idealistischen Ausgangspunktes, der es ihm schließlich unmöglich machte, den Bann des historischen Relativismus, gegen den er ankämpfte, zu durchbrechen. Der Durchbruch durch den Historismus gelang erst nach einer Generation, die selbst vor letzte geschichtliche Entscheidungen gestellt war. Im Sinne einer solchen Entscheidung, die begründet und zugleich begrenzt war durch das christliche Paradox, versuchte ich, eine Geschichtsphilosophie zu entwerfen, die als „Geschichtsphilosophie des religiösen Sozialismus“ in die philosophische Diskussion eingegangen ist.

Für jemand, der auf der Grenze von Philosophie und Theologie steht, ist es notwendig, sich über das wissenschaftstheoretische Verhältnis beider Klarheit zu verschaffen. Den Versuch dazu machte ich in meinem „System der Wissenschaften“²⁶. Es geht mir in diesem Buch letztlich um die Frage: „Wie ist Theologie als Wissenschaft möglich?“ Wie verhält sie sich, wie ihre einzelnen Disziplinen zu den übrigen Wissenschaften? Was ist das Besondere ihrer Methode? Durch die Einteilung alles methodischen Erkennens in Denk-, Seins- und Geisteswissenschaften, durch die Entfaltung einer Sinnphilosophie als Grundlage des methodischen Systems, durch Bestimmung der Metaphysik als Versuch des Denkens,

²⁶ S. Anm. 8.

das Unbedingte in rationalen Symbolen auszudrücken, schließlich durch die Definition von Theologie als theonomer Metaphysik suchte ich, der Theologie einen legitimen Platz im Ganzen des Erkennens zu erobern. Voraussetzung für das Gelingen dieses Versuches ist freilich, daß der theonome Charakter des Erkennens selbst anerkannt wird, nämlich das Verwurzeltein des Denkens in dem Unbedingten als Sinn-Grund und Abgrund. Die Theologie macht ausdrücklich zum Gegenstand, was unausdrücklich Voraussetzung alles Erkennens ist. So umfassen sich Theologie und Philosophie, Religion und Erkennen wechselseitig, und eben dies scheint mir, von der Grenze her gesehen, das wirkliche Verhältnis beider zu sein.

Zu einem neuen Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Theologie wurde ich durch das Aufkommen der sogenannten „Existentialphilosophie“ in Deutschland geführt. Martin Heideggers Marburger Vorlesungen, deren Eindruck auf meine Marburger Studenten und einige meiner Kollegen ich miterlebte, dann seine Schrift „Sein und Zeit“, sowie seine Kantinterpretation bedeuteten für Anhänger wie Gegner dieser Philosophie mehr als irgend etwas seit dem Erscheinen von Husserls „Logischen Untersuchungen“. Ich selbst war in dreifacher Weise zur Aufnahme dieser Philosophie vorbereitet. Einmal durch die genaue Kenntnis von Schellings Spätperiode, in der er im Kampf mit Hegels Wesensphilosophie einer Existentialphilosophie den Weg zu bahnen suchte. Zweitens durch eine, wenn auch begrenzte Kenntnis von Kierkegaard, dem eigentlichen Begründer der Existentialphilosophie, drittens durch meine Abhängigkeit von der Lebensphilosophie. Diese drei Elemente, zusammengefaßt und in eine augustinisch gefärbte Mystik getaucht, erzeugten das Faszinierende von Heideggers Philosophie. Viele ihrer Termini finden sich in der pietistischen deutschen Predigtliteratur. Durch ihre Auslegung der menschlichen Existenz begründet sie, ohne es unmittelbar zu wollen, eine Lehre vom Menschen, die zugleich Lehre von der menschlichen Freiheit und von der menschlichen Endlichkeit ist und die der christlichen Interpretation von der menschlichen Existenz so nahe steht, daß man hier trotz des betonten Atheismus Heideggers von einer „theonomen Philosophie“ reden muß. Freilich ist es keine Philosophie, die die theologische Antwort in sich enthält und philosophisch begründet. Ein solches Unternehmen wäre Idealismus und das Gegenteil von Existentialphilosophie. Wohl aber stellt die Existentialphilosophie durch ihr Dasein in neuer und radikaler Weise die Frage, deren Antwort in der Theologie für den Glauben gegeben ist. Durch diese Gedanken, die ich in meinen Yale-Vorlesungen ausgeführt habe, ist die Grenze zwischen Theologie und

Philosophie schärfer gezogen als in meiner älteren Religionsphilosophie, ohne daß das wechselseitige Umfassungsverhältnis aufgegeben ist.

Dem gedanklichen Stehen auf der Grenze von Theologie und Philosophie entsprach mein berufliches Schicksal: Doktor der Philosophie in Breslau, Lizentiat der Theologie, später Doktor der Theologie *honoris causa* in Halle, Privatdozent der Theologie in Halle und Berlin, außerordentlicher Professor der Theologie in Marburg, Professor der Religionswissenschaft in Dresden und zugleich Honorarprofessor der Theologie in Leipzig; ordentlicher Professor der Philosophie in Frankfurt am Main; *Visiting Professor* im *Union Theological Seminary* in New York. Ein ständiger Wechsel von Fakultäten und doch kein Wechsel der Sache: als Theologe versuchte ich Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe. Das Verlassen der Grenze, die Entscheidung für das eine oder andere wäre leichter gewesen. Aber sie war mir innerlich unmöglich, und der inneren Notwendigkeit folgte das äußere Schicksal in merkwürdiger Übereinstimmung.

8. AUF DER GRENZE VON KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Trotz aller Kritik, die ich früh an der kirchlichen Lehre und später an der kirchlichen Praxis zu üben hatte, war die Kirche mir Heimat. Nie habe ich das stärker empfunden als in dem Augenblick, wo die neuheidnischen Ideen in die Kirche einbrachen und ich fürchten mußte, daß mir nicht nur die politische, sondern auch die religiöse Heimat genommen würde. Der Grund zu diesem Gefühl wurde in den Jugendjahren gelegt, nicht nur durch die christliche Haltung eines evangelischen Pfarrhauses, sondern auch durch die ziemlich ungebrochene religiöse Sitte einer ostelbischen Kleinstadt am Ende des 19. Jahrhunderts. Die Liebe zum Kirchengebäude mit seiner Mystik, zu Liturgie, Gesang und Predigt, zu den hohen kirchlichen Festen, die tage-, ja wochenlang das Leben des Ortes bestimmten, die Mysterien der kirchlichen Lehre und ihre Wirkung auf das Innenleben des Kindes, das erschütternde Erlebnis des Heiligen, der Schuld, der Vergebung, die Sprache der Bibel, vor allem ihre Kernsprüche – all das wirkte zusammen und schuf ein unzerstörbares Fundament kirchlich-sakramentalen Fühlens. Es war maßgebend für den Entschluß, Theologe zu werden und trotz aller Spannungen zu bleiben. Die kirchlichen Examina, die Ordination, die Tätigkeit als Pfarrer, das Bemühen um Predigt und Liturgie noch lange nach dem Übergang zur Universität sind Folgen jenes Gefühls aktiver Zusammengehörigkeit mit der Kirche.

Und doch machte sich das Schicksal der Grenze auch hier geltend. Mit wachsender Kritik an Lehre und Einrichtungen der Kirche trat eine wachsende praktische Entfremdung ein. Entscheidend dafür aber war das Erlebnis der außerkirchlichen Gesellschaft, erst der Gebildeten, dann des Proletariats. – Meine Begegnung mit den außerkirchlichen gebildeten Schichten erfolgte ziemlich spät, erst nach Vollendung der theologischen Ausbildung, und sie hatte die eigentümliche der Grenzsituation entsprechende Form der Apologetik. Apologetik ist Verantwortung gegenüber einem Angreifer vor einer gemeinsam anerkannten Instanz. Die altkirchlichen Apologeten verantworteten sich dem angreifenden Heidentum gegenüber vor der von beiden Seiten anerkannten Instanz des *logos*, der theoretischen und praktischen Vernunft. Indem sie Christus mit dem *logos* und die göttlichen Gebote mit dem vernünftigen Naturrecht gleichsetzten, konnten sie den Versuch unternehmen, die christliche Lehre und Haltung vor dem Bewußtsein ihrer heidnischen Gegner zu rechtfertigen. In der Gegenwart hat die Apologetik nicht den Sinn, ein neues Prinzip gegenüber bestehenden geistigen und sittlichen Mächten durchzusetzen, sondern sie hat die Aufgabe, das christliche Prinzip zu verteidigen gegen neu aufkommende Mächte. Entscheidend für die alte wie für die neue Apologetik ist die Frage nach der gemeinsamen Instanz, nach dem Gerichtshof, vor dem der Streit entschieden werden kann. Auf der Suche nach dieser Instanz machte ich nun die Erfahrung, daß die modernen, seit der Aufklärung siegreichen Strömungen trotz ihrer Kritik am kirchlichen Christentum ihrer Substanz nach christlich und nicht, wie oft von ihnen gesagt wird, heidnisch sind. Heidentum – vor allem in nationalistischem Gewande – erschien erst nach dem Weltkrieg im Zusammenhang mit der völligen Desintegration der christlich-humanistischen Kultur. Dem Heidentum gegenüber gibt es keine Apologetik, sondern nur den gleichen Kampf um Sein oder Nichtsein, den der prophetische Monotheismus von jeher gegen den dämonischen Polytheismus geführt hat. Apologetik in der Antike war nur möglich, weil der Polytheismus humanistisch gebrochen war und Christentum und Antike im Humanismus eine gemeinsame Instanz zur Verfügung hatten. Während aber die alte Apologetik einem in der Substanz heidnischen Humanismus gegenüberstand, ist es das Besondere der modernen Apologetik, daß sie einem christlichen Humanismus gegenübersteht. (Vgl. meinen Aufsatz: „Lessing und die Idee einer Erziehung des Menschengeschlechts“²⁷.) Von dieser Einsicht aus versuchte ich, in verschiedenen Berliner Privathäusern apologe-

²⁷ Ges. Werke. Bd. 12.

tische Vorträge und Diskussionen mit geladenen Gästen zu halten. Die dabei gesammelten Erfahrungen verarbeitete ich in einem Memorandum, das der Kirchenbehörde zugeht und später zur Gründung der „Apologetischen Zentrale der Inneren Mission“ führte.

Wirklichkeit und Wesen dieses christlichen Humanismus wurden für mich erst nach dem Kriege ganz sichtbar. Die Begegnung mit der Arbeiterbewegung, mit den sogenannten entchristlichten Massen, zeigte mir deutlich, daß auch hier unter der humanistischen Form christliche Substanz verborgen war, obgleich dieser Humanismus den Charakter einer in Kunst und Wissenschaft längst überwundenen materialistischen Populärphilosophie trug. Hier war Apologetik noch viel notwendiger als gegenüber den Gebildeten, aber auch noch viel schwieriger, weil der religiöse Gegensatz durch den Klassengegensatz verschärft wurde. Apologetik ohne Rücksicht auf den Klassengegensatz, wie sie die Kirche versuchte, war von vornherein zu völliger Erfolglosigkeit verurteilt. Nur durch Eingehen in die Klassensituation seitens der Verteidiger des Christentums war erfolgreiches Wirken denkbar, d. h. Apologetik unter den proletarischen Massen war und ist nur möglich als „religiöser Sozialismus“. Nicht innere Mission, sondern religiöser Sozialismus ist die notwendige Form christlichen Handelns unter der proletarischen Arbeiterschaft, ist insonderheit die notwendige Form christlicher Apologetik. Dieses apologetische Element im religiösen Sozialismus ist durch das Politische oft so verdunkelt worden, daß die Kirche die indirekt kirchliche Bedeutung des religiösen Sozialismus nie verstanden hat. Viel besser verstanden sie die sozialdemokratischen Parteiführer, die mir ausdrücklich erklärten, daß sie eine Verkirchlichung der Massen und damit eine Entfremdung vom sozialistischen Kampf als Wirkung des religiösen Sozialismus fürchteten. Zu der bald offenen, bald versteckten Ablehnung des religiösen Sozialismus durch die Kirche trug die Tatsache bei, daß dieser gezwungen war, die überlieferten Symbole und Begriffe des kirchlichen Handelns und Denkens gar nicht oder nur nach genügender Vorbereitung zu verwenden. Ihre unvorbereitete Verwendung hatte sofortige, diskussionslose Ablehnung seitens der proletarischen Massen zur Folge. Die Aufgabe war, aus der spezifischen Form des christlichen Humanismus, wie ihn die Arbeiterbewegung vertrat, die christliche Substanz herauszuarbeiten, zum Bewußtsein zu bringen und die Wirklichkeit der gleichen Substanz in den sakralen Formen der Kirche aufzuzeigen. Eine nicht geringe Anzahl jüngerer Theologen fühlte die Lage der Kirche gegenüber dem christlichen Humanismus in der gleichen Weise und ging in nichtkirchliche, vor allem in soziale Ämter mit der ausgesprochenen Absicht, Menschen

religiös zu beeinflussen, die das kirchliche Amt auf keine Weise erreichen kann. Leider gelang es nicht, diesen Weg so auszugestalten, daß er von vielen gegangen werden konnte. Er blieb eine Sache einzelner. Da gleichzeitig unter den jungen Theologen die Barthsche Theologie das Problem „Kirche und humanistische Gesellschaft“ und insonderheit „Kirche und Proletariat“ seiner Bedeutung beraubte, so blieb die Kluft von seiten der Kirche unüberbrückt. Die entleerte humanistische Gesellschaft fiel weithin den neuheidnischen Tendenzen zum Opfer, die Kirche mußte ihre Abwehrkräfte dagegen sammeln und sich dabei noch mehr antihumanistisch verengen. Die proletarischen Massen sanken in religiöse Passivität zurück. Die Gebildeten bewundern die Kräfte, die sich gegen ihre Erwartung in der Kirche lebendig gezeigt haben. Aber sie stehen daneben. Die Botschaft, um die die Kirche kämpft, berührt sie nicht und kann sie nicht berühren. Dazu wäre nötig, daß die Kirche ihre Botschaft in einer Sprache verkündigte, die auf dem Boden des außerkirchlichen Humanismus verstanden werden könnte. Sie müßte der Gesellschaft, den Gebildeten wie den Massen, das Gefühl geben können, daß diese Botschaft sie unbedingt angehe. Aber dieses Gefühl kann nicht durch zugespitzte, antihumanistische Paradoxien erweckt werden, wie sie in der Bekenntnistheologie üblich sind. Es muß auch die Realität sichtbar gemacht werden, von der aus die Negationen gesprochen sind. Aber dazu machen Theologen wie Gogarten und Brunner nicht einmal den Versuch. Sie leben von dem Humanismus dadurch, daß sie ihn negieren. Denn die Beschreibungen des Positiven, um das es ihnen geht, bestehen aus lauter Negationen dessen, was sie bekämpfen.

Wo aber die Frage nach der Sprache der christlichen Verkündigung ernsthaft gestellt wurde, wie z. B. in dem Neuwerk-Kreis und der Zeitschrift des gleichen Namens, die von meinem langjährigen Freund und Mitkämpfer Hermann Schafft herausgegeben wurde, da erheben sich große Schwierigkeiten. Es steht fest, daß die religiöse Ursprache, wie sie in der Bibel und den altkirchlichen Liturgien vorliegt, auf keine Weise ersetzt werden kann. Es gibt religiöse Urworte der Menschheit, wie Martin Buber einmal mir gegenüber bemerkte. Aber diese Urworte sind durch das gegenständliche Denken, durch die dingliche Weltauffassung, ihrer ursprünglichen Gewalt beraubt worden und in dieser Entleerung berechtigter Kritik und Auflösung verfallen. Gegenüber dem, was das Urwort Gott meint, ist rationale Kritik machtlos. Gegenüber einem gegenständlich existierenden Gott ist der Atheismus im Recht. Eine Situation, in der der Redende das Urwort meint, der Hörende das gegenständliche Wort vernimmt, ist sinnwidrig und hoff-

nungslos. Von hier ist der mehr symbolisch als wörtlich gemeinte Vorschlag zu verstehen, die Kirche möge ein dreißigjähriges Schweigegebot über alle ihre Urworte verhängen. Wenn sie das aber tut, und an manchen Stellen tat sie es, ist sie gezwungen, eine andere Sprache auszubilden. Nun aber sind alle Versuche, in Liturgie und Bibelübersetzung die archaische Sprache durch eine moderne zu übersetzen, kläglich gescheitert. Es war Entleerung und nicht Neuschöpfung. Auch die Benutzung der Sprache der Mystiker, vor allem in der Predigt, die ich selbst versucht habe, ist gefährlich, da sie mit dem anderen Wort einen anderen Inhalt vermittelt, einen Inhalt, der jedenfalls nicht alle Seiten der christlichen Botschaft umfaßt. So bleibt nur der Ausweg, die religiösen Urworte zu gebrauchen und gleichzeitig durch Abwehr ihrer Entleerung und Verzerrung ihren ursprünglichen Sinn sichtbar zu machen – zwischen den Sprachen zu stehen und von der Grenze her die religiöse Ursprache neu zu erobern. Die gegenwärtige Erschütterung der Gesellschaft hat viele an die Grenze getrieben, auf der die religiöse Sprache in ihrem ursprünglichen Sinn vernehmbar ist. Es wäre schlimm, wenn die Usurpierung dieser Sprache durch eine verständnislose, in ihrer Selbstgewißheit ungebrochene Orthodoxie jene vielen zurückschrecken und entweder zum Heidentum treiben oder von der Kirche überhaupt endgültig abstoßen würde.

Das Problem Kirche und Gesellschaft veranlaßte mich, in einem Aufsatz über „Kirche und humanistische Gesellschaft“²⁸ „manifeste“ und „latente“ Kirche zu unterscheiden. Es ist nicht etwa die altprotestantische Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die damit getroffen werden sollte, sondern es ist eine Differenzierung innerhalb der sichtbaren Kirche, auf die es mir ankam. Die Existenz eines christlichen Humanismus außerhalb der christlichen Kirche scheint mir eine solche Unterscheidung dringlich zu machen. Es geht nicht an, alle, die den organisierten Kirchen und überlieferten Symbolen entfremdet sind, als unkirchlich zu bezeichnen. Mein Leben in diesen Gruppen ein halbes Menschenalter lang zeigte mir, wieviel latente Kirche in ihnen ist: Erlebnis der menschlichen Grenzsituation, Frage nach dem Jenseitigen, Begrenzenden, unbedingte Hingabe für Gerechtigkeit und Liebe, Hoffnung, die mehr ist als Utopie, Anerkennung der christlichen Wertung und feinstes Empfinden für den ideologischen Mißbrauch des Christentums in Kirche und Staat. Oft schien es mir, als ob die latente Kirche, die mir in diesen Gruppen begegnete, wah-rere Kirche sei als die organisierte, weil weniger in dem Pharisäismus

²⁸ Ges. Werke. Bd. 5.