NEW CREATION OR ETERNAL NOW

NEUE SCHÖPFUNG ODER EWIGES JETZT

THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN

HERAUSGEGEBEN VON
K. ALAND, O. BAYER, W. HÄRLE, H.-P. MÜLLER
UND C. H. RATSCHOW

54. BAND

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK
1991

NEW CREATION OR ETERNAL NOW

NEUE SCHÖPFUNG ODER EWIGES JETZT

IS THERE AN ESCHATOLOGY IN PAUL TILLICH'S WORK?

HAT PAUL TILLICH EINE ESCHATOLOGIE?

CONTRIBUTIONS MADE TO THE III. INTERNATIONAL
PAUL TILLICH SYMPOSIUM HELD IN FRANKFURT/MAIN 1990

BEITRÄGE DES III. INTERNATIONALEN
PAUL-TILLICH-SYMPOSIONS IN FRANKFURT/MAIN 1990

EDITED BY / HERAUSGEGEBEN VON
GERT HUMMEL

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK
1991

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

International Paul Tillich Symposium (3rd : 1990 : Frankfurt am Main, Germany)
New creation or eternal now : is there an eschatology in Paul Tillich's work? : contributions made to the III. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main, 1990 / edited by Gert Hummel = Neue Schöpfung oder ewiges Jetzt : hat Paul Tillich eine Eschatologie? : Beiträge des III. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1990 / herausgegeben von Gert Hummel.
p. cm. — (Theologische Bibliothek Töpelmann ; 54. Bd.)
English and German.
ISBN 3-11-013002-5
1. Eschatology-Congresses. 2. Tillich, Paul. 1886—1965 — Contributions in eschatology-Congresses. I. Hummel, Gert, 1933—
II. Title. III. Title: Neue Schöpfung oder ewiges Jetzt?
IV. Series.
BT821.2.I67 1990
236'.092—dc20 91-36116
CIP

Die Deutsche Bibliothek — Cataloging in Publication Data

New creation or eternal now : is there an eschatology in Paul Tillich's work? ; Contributions made to the III. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1990 = Neue Schöpfung oder ewiges Jetzt / ed. by Gert Hummel. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1991
(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 54)
ISBN 3-11-013002-5
NE: Hummel, Gert [Hrsg.]; Internationales Paul-Tillich-Symposium <03, 1990, Frankfurt, Main>; PT; GT

© Copyright 1991 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

All rights reserved, including those of translation into foreign languages. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording, or any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Printed in Germany

Typesetting and Printing: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Binding: Lüderitz & Bauer, Berlin

Vorwort

Zum dritten Mal nach 1986 vereinigte das *Internationale Paul-Tillich-Symposion in Frankfurt/Main*, Tillichs letzter akademischer Wirkungsstätte in Deutschland vor seiner erzwungenen Emigration in die Vereinigten Staaten von Amerika, über vierzig Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus sieben europäischen und außereuropäischen Ländern. Vom *25.—27. Mai 1990* referierten und diskutierten sie über die Frage, ob Paul Tillichs Theologie dem für das protestantische Denken im 20. Jahrhundert aufs Neue konstitutiv gewordenen eschatologischen Aspekt, wenn überhaupt, einen zureichenden und sachgerechten Platz einräumt. Die Veranstalter — Professor D. Dr. Carl Heinz Ratschow, Marburg, und Professor Lic. Dr. Gert Hummel, Saarbrücken — hatten diese Thematik nicht zufällig gewählt, war sie doch beim vorausgegangenen Symposion von 1988 über „Gott und Sein" als unerledigtes Problem zurückgeblieben. Nicht ganz unerwartet ergab sich am Ende des Treffens, daß die zahlreichen Antworten zu keiner einfältigen Lösung der Problematik fanden. Dies gilt nicht nur für jene Beiträge, die im ersten Teil dieses Sammelbandes wiedergegeben sind und unmittelbar auf Arbeiten Tillichs aufbauen, wobei die Varianten sich dem jeweiligen Textmaterial verdanken. Es gilt vor allem von jenen Beiträgen, die mit Hilfe sprachanalytischer, philosophischer oder psychologischer Denk- und Begriffsmodelle gleichsam von außen an Tillichs Schrifttum herangehen und die im zweiten Teil vereinigt werden. Während dort die Antwort auf die Themafrage des Symposions in der Regel noch ein Ja ist, tendiert sie hier im ganzen recht deutlich auf ein Nein hin. Unzweifelhaft liegt der Grund für diese Breite, um nicht zu sagen Gegensätzlichkeit, in den Voraussetzungen, mit denen die Autoren sich der gegebenen Fragestellung nähern. Es wäre ein Irrweg und darüber hinaus vergebliche Liebesmühe, dies relativieren oder ausgleichen zu wollen, um so etwas wie einen einheitlichen, „wirklichen" Tillich zu retten. Gerade die Provokation der divergierenden Positionen hat nicht zuletzt

das Symposion zu einem lebendigen wissenschaftlichen Forum gemacht, das niemand missen möchte, der beteiligt war. Sie stellt auch den bleibenden Reiz der Weiterarbeit an Tillichs Lebenswerk dar.

Entsprechend dem Ausgeführten stehen die acht Beiträge des ersten Teils dieses Bandes unter der Überschrift: *Ent-deckte Eschatologie bei Tillich.* Eröffnet werden sie mit dem Vortrag von *Hannelore Jahr,* der ersten Trägerin des mit DM 5000,-- dotierten Paul-Tillich-Preises, der ihr am 25.05.1990 verliehen wurde. Ihre am Frühwerk Tillichs orientierten Ausführungen belegen den Kairosbegriff als Schlüsselbegriff von Tillichs eschatologischem Denken im Sinne einer theonom-erfüllten Gegenwart, deren Beziehung zur verlaufenden Zeit freilich unterschiedlich bestimmt wird: in den frühen Zwanzigerjahren als Einbruch von Gottes Gericht und Gnade (präsentische Eschatologie mit futurischem Korrektiv), in der Mitte dieses Jahrzehnts als Augenblick des Aufbrechens theonomer Wirklichkeitsgestalten (präsentische Eschatologie), am Ende der Zwanzigerjahre als allgemeine Kategorie der Geschichtsdeutung im Horizont des Christus-Kairos (futurische Eschatologie mit präsentischem Korrektiv). *Jean Richard* vertieft diese Übersicht punktuell im Blick auf die religiös-sozialen Schriften um 1920, die Tillichs Umwertung des Eschatologischen von einer transzendenten Idee in eine letztgültig-gegenwärtige Kraft der Weltveränderung besonders deutlich belegen; die paradoxe Einheit von göttlicher und welthafter Geschichte, nicht als Leistung sondern als Gestalt der Gnade manifest werdend, bewirkt ein revolutionäres Geschichtsbewußtsein, ohne daß dieses planend in die Linearität der Zeit übersetzt wird. Einen etwas anderen Akzent entnimmt *James Reimer* dem Schriftwechsel zwischen Tillich und Emanuel Hirsch aus dem gleichen Zeitraum; begrifflich liegt hier das Gewicht auf dem Reich-Gottes-Symbol, welches Hirsch kraft der Trennung von religiöser und sozialer Sphäre nur an die Beziehung des Einzelnen zum Ewigen bindet, während es Tillich in die Dialektik von immanent-humaner und transzendent-universaler Gemeinschaft spannt, mithin soziale und religiöse Sphäre, „Masse und Geist" als die Träger des Gegenwärtig-Endgültigen zusammendenkt. Daß hier nicht nur spezifisch theologisches, sondern zeitgeistliches Bewußtsein am Werk ist, erhellt die ausgreifende Studie von *Gunther Wenz,* der Tillichs Entdinglichung des Eschatologischen als aktuellen Ausdruck des Wächterstandpunktes für das Absolute begreift und die Spuren des ihm in der religiösen Analyse der Zeit aufscheinenden Endgültigen parallel auch

bei Philosophen (Bloch, Jaspers u. a.), Schriftstellern (E. Jünger, T. Mann u. a.), Politikwissenschaftlern (C. Schmitt) oder Tiefenpsychologen (Freud, Jung) nachweist; daß solche Nähe zu Mißverständnissen führen kann, zeigt die Möglichkeit, Tillich als Sympathisanten der konservativen Revolution zu deuten. Es ist deshalb im höchsten Maße klärend, daß *Bernard Reymond* sich der „Zehn Thesen" Tillichs wider den Nationalsozialismus von 1932 annimmt und in seiner Auslegung unzweideutig nachweist, daß deren Verfasser – im Unterschied zur politisch wesentlich bedeckter argumentierenden Erklärung von Barmen – seine Stimme gegen die Perversion des Reich-Gottes-Gedankens durch die Nazis erhebt, die mit dem Etikett des Dritten Reiches beim Volke religiösen Kredit vitalisieren; daß Tillich übrigens für seinen Widerstand eher beim Protestantismus denn bei der Kirche Unterstützung erwartet, spricht dafür, wie weit er deren Korrumpierung schon fortgeschritten weiß; darüber hinaus ist die Wende zur Betonung des Reich-Gottes-Begriffs gegenüber dem Kairos-Begriff ein Signal für die wachsende Ontologisierung der Eschatologie in seinem Denken. Daß diese Entwicklung in der amerikanischen Spätphase von Tillichs Wirken ihre volle Ausgestaltung erfährt, ist der Tenor des Beitrags von *Raymond Bulman;* sein Überblick über die Schriften zwischen 1945 und 1965 bewährt den von H. Jahr eingebrachten Begriff der Heiligen Leere als Beschreibung einer radikal akairotischen Zeitsituation, in der Tillich sich damals erfährt; deren verbreiteter Sinnverlust verleitet weit eher zu Sinn-Substituten als dazu, sich dem Reich-Gottes-Gedanken als dem offenen, ekstatischen Symbol der Erfüllung anzuvertrauen; Tillichs ontologische Eschatologie mit ihren deutlichen Schwächen im Konkreten hat angesichts dieser Sorge allerdings guten Grund. Den Vorwurf, daß er mit einer derartig ontologisierten Eschatologie auf einem theologischen Irrweg sei, weil es zwischen ihren ekstatischen Symbolen und der realen, verlaufenden Geschichte keine Brücke gebe, widerlegt *Richard Grigg* vor allem vom ersten Band der Systematischen Theologie her, in welchem Tillich die strukturale Beziehung zwischen Essenz und Existenz entwickelt, die sein gesamtes System durchhält; im übrigen erhärtet für ihn die eschatologische Predigt Jesu den Gedanken eines fortdauernden, am Seienden mitwirkenden Letztgültigen im Unterschied zur Apokalyptik. Auch *Katrin Gelder* unterstreicht im abschließenden Beitrag dieses Teils von Tillichs opus magnum her den schöpfungstheologischen Ansatz seiner Eschatologie, der das Endgültige als Dimension in der

Geschichte begründet; sie sieht diese Dimension in der Kreativität göttlicher Seinsmacht am Werk, welche auch der vom Essentiellen getrennten Existenz Sein wider das Nichtsein verleiht und die auf die Vollendung als Aufhebung dieser Trennung zielt; in der damit offenbaren Tendenz, der Liebe vor der Gerechtigkeit den Primat einzuräumen, waltet nach Gelder Tillichs Tendenz zu einer Allversöhnung am Ende der Geschichte.

Solcher werkimmanenten Bejahung der Themafrage des Symposions stehen die sieben Beiträge des *zweiten Teils,* wie erwähnt, kritisch gegenüber; sie sind deshalb versammelt unter der Überschrift: *Frag-würdige Eschatologie bei Tillich.* Die Fragwürdigkeit ersteht für *Theodor Mahlmann* bereits an der begrifflichen Veränderung, die Tillich — zwar im Geiste des gemeinsamen theologischen Aufbruchs der Zwanzigerjahre, aber im Endeffekt recht eigenwillig: so vor allem in dem Aufsatz „Eschatologie und Geschichte" von 1927/30 — mit der Betonung des singularischen „eschaton" im Unterschied zu den „eschata" einleitet; daraus folgt seiner Meinung nach nicht nur die Absage an ein innergeschichtliches, sondern an ein endgeschichtliches Verständnis der Eschatologie, an dessen Stelle eschatologische Transzendentalität tritt, welche die Verwechslung des Letztendlichen mit dem Letztgültigen darstellt und derart irrationale Methoden in die Theologie einführt. Einer anderen Weise der Irrationalität spürt im Kontext der Sprachanalyse *Günther Keil* nach, indem er fragt, wie sich das Eschaton, das Letzte, Gott überhaupt zur Sprache bringen lasse, ohne den Verdacht bloßer Leerformeln zu erhärten; sein Vergleich zwischen der konjekturalen Annäherung an das Unsagbare bei Nikolaus von Kues und der Symbolrede bei Tillich erweist die Stärken und Schwächen beider Positionen: dort die streng mathematisch-rationale Beweisführung bis zur Grenze des Eingeständnisses der Seinsungleichheit des Letzten mit allem Vor-Letzten, hier der Verweis auf die Erfahrung der Partizipation des Endlichen am Unendlichen mit der Konsequenz notwendiger sprachlicher Abstraktion, mehr noch: Unklarheit; eine Eschato-logie, die ihrem Namen Ehre macht, erscheint mittels der Symbolsprache also zumindest schwierig. In die gleiche Richtung stößt die scharfsichtige Studie von *Charles Winquist* vor; sie nimmt ihren Ausgang bei der Aporie von Tillichs Theologie, die als Symboldiskurs auf der Grundlage einer nichtsymbolischen Aussage — Gott das Sein-selbst — stattfinden soll, aber so gar nicht stattfinden kann; unklar bleibe bei Tillich überdies, welchen Status und welche Funktion die

Symbole im Symboldiskurs hätten: ob es sich speziell bei den eschatologischen Symbolen um metaphorische Ähnlichkeiten oder um metonyme Verfremdungen handele; ausgehend von der Alltagsverfremdung in Jesu Gleichnisreden behauptet Winquist, daß ein sachgerechter theologischer Diskurs metonymische Struktur besitzen müsse, also in die Unentscheidbarkeit zu führen habe, um Gottes Andersheit zu bewähren, woraus folge, daß eine Eschatologie unaussprechbar werde. Etwas von dieser theologisch-eschatologischen Unentscheidbarkeit spiegelt sich danach in dem Beitrag von *Gabriel Vahanian* wider, der nachweist, daß Tillichs Ablehnung einer konkreten Utopie zugunsten des offenen Kairosgedankens nicht konsistent ist, vielmehr bei Tillich überall Spuren des Utopischen im Medium seiner Sprache nachweisbar bleiben, woraus folgt, daß eine die Utopie zurückweisende Kairos-Eschatologie gleichsam ein hölzernes Eisen bleiben muß. Warum dies so ist, begründet *Hans Schwarz* noch einmal in der bei Tillich aus der Schöpfungslehre sich entfaltenden Eschatologie, die — um den Preis einer Defizienz, wenn nicht gar eines möglichen Verzichts auf die Christologie — notwendig zu einer Entsprechung von Zeit und Ewigkeit, Urzeit und Endzeit führt, in der das Letzte kein wirklich Neues ist, sondern die Einholung der Zeit in die Ewigkeit, aus der jene hervorging; so gesehen erscheine Tillichs Eschatologie in Wahrheit als Protologie und seine Theologie gerate — bewußt oder unbewußt — in die Nähe von Nietzsches Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Aus einem veränderten Blickwinkel bewährt auch der Beitrag von *George Mazur* die Behauptung einer Entsprechung von Nietzsches und Tillichs Zeitmetaphysik und damit von deren Eschatologieverlust; der Philosoph und der Theologe sind sich danach einig in der Ablehnung der traditionellen Ontologie als einer Seinsmetaphysik zugunsten einer „Erchomenologie", das heißt dem Verstehen des Seins als kontinuierlichem Werden; Nietzsche begründet diese Entdeckung mittels der an die Stelle der Erkenntnistheorie tretenden Psychologie des Bewußten und Unbewußten, Tillich mittels seines analogen Verständnisses der Glaubenserfahrung; beide müssen von daher notgedrungen die linear begriffene Zeit in einen Kreis umbiegen und dem Letztendlichen entsagen. Noch einmal von einer anderen Seite her deckt auch der abschließende Vortrag von *Victor Nuovo* die Fragwürdigkeit von Tillichs Eschatologie und deren Nähe zu Nietzsche auf, wenn er dem Problem nachgeht, wie die Aussage vom Ende der Geschichte bei Tillich eigentlich zu verstehen ist, da die

Geschichte aus der transhistorischen Essenz hervorgeht und wieder zu ihr zurückkehrt, es also offensichtlich nicht die geschichtlichen Entitäten – Welt, Natur, Gesellschaft, Ich usw. – sind, die die endgültige Essenz erfüllen, sondern einzig das göttliche Leben selbst, woraus folgt, daß nur Gottes Leben wiederkehrt, also ewig „ist"; und Nuovo schließt mit der grundsätzlichen Frage, ob theologisches Denken je anders denken könne als in einem derartigen Kreis, wenn es denn *theo*-logisch sein und bleiben wolle, was aber heiße, daß es notwendig uneschatologisch ist.

Es ist dem vorliegenden Band zu wünschen, daß seine Fragen und seine Antworten nicht als erledigt betrachtet werden, sondern – im gut Tillichschen Sinne – als Korrelate weiterwirken ins theologische Denken. Denn daß es sich um Schlüsselfragen handelt, die hier aufgegriffen worden sind, ist unstrittig.

Saarbrücken, im Dezember 1990 Gert Hummel

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Ent-deckte Eschatologie bei Paul Tillich

HANNELORE JAHR
Vom Kairos zur heiligen Leere. Tillichs eschatologische Deutung der Gegenwart 3

JEAN RICHARD
The Roots of Tillich's Eschatology in his Religious-Socialist Philosophy of History 26

A. JAMES REIMER
The Kingdom of God in the Thought of Emanuel Hirsch and Paul Tillich 44

GUNTHER WENZ
Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära 57

BERNARD REYMOND
Das Reich Gottes in den 10 Thesen Paul Tillichs über den Nationalsozialismus (1932) 127

RAYMOND F. BULMAN
Tillich's Eschatology of the Late American Period (1945–1965) 137

RICHARD GRIGG
Tillich's "Ontologized Eschatology" 153

KATRIN GELDER
Tillichs Verständnis der Macht Gottes in eschatologischer Perspektive 163

Frag-würdige Eschatologie bei Paul Tillich

THEODOR MAHLMANN
Paul Tillichs Beitrag zur Eschatologie-Debatte der 20er Jahre unseres Jahrhunderts. Eine Miszelle 179

GÜNTHER KEIL
Konjektur und Symbol als Sprache für das Letzte. Nikolaus von Cues und Paul Tillich 187

CHARLES E. WINQUIST
Eschatology in the Thought of Paul Tillich: Metonymical Figurations 195

GABRIEL VAHANIAN
Kairos and Utopia 205

HANS SCHWARZ
Der Stellenwert der Eschatologie in der Theologie Paul Tillichs 219

G. O. MAZUR
Eschatology as the Symbol for the Experience of Faith in the Thought of Paul Tillich 227

VICTOR NUOVO
Is Eternity the Proper End of History? 234

Verzeichnis der Autoren 245

Ent-deckte Eschatologie bei Paul Tillich

HANNELORE JAHR

Vom Kairos zur heiligen Leere
Tillichs eschatologische Deutung der Gegenwart

1. Typologie der Eschatologie

Es gehört zu den Wesenszügen der Theologie unseres Jahrhunderts, daß sie die von der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts nicht nur an den Rand der Zeit, sondern auch an den Rand der theologischen Aufmerksamkeit gedrängte Eschatologie wieder ins Zentrum ihres Denkens gerückt hat. Dies gilt auch für das theologische Arbeiten Paul Tillichs, besonders in seinem Frühwerk, das von einem eminent eschatologischen Impetus getragen ist. Dieser bezieht sich zunächst allerdings weniger auf das, was der Schöpfung an Erfüllung am Ende der Zeit bevorsteht, als ganz konkret auf die Deutung der Gegenwart.

Bevor ich darauf näher eingehe, ist es jedoch nötig, eine Übersicht über die verschiedenen Kategorien zu geben, innerhalb derer jede eschatologische Konzeption sich entfaltet:

a) Präsentische, futurische oder konkrete Eschatologie

Da ist zunächst als grundlegende Einteilungskategorie der Zeitpunkt zu nennen, zu dem das Eintreten des Eschaton erwartet wird. Als Extremtypen stehen sich hier eine präsentische und eine futurische Eschatologie gegenüber. Erstere sieht das Reich Gottes hier und jetzt verwirklicht, letztere erwartet es in einer fernen Zukunft. Beide Typen finden sich in der Theologie kaum in ihrer reinen Form. Das hängt damit zusammen, daß beiden der Anhaltspunkt an der erfahrbaren Wirklichkeit fehlt: der präsentischen Eschatologie, weil die Lebenserfahrung jedes schwärmerische Vollendetglauben der Wirklichkeit über kurz oder lang enttäuschen wird; der futurischen Eschatologie, weil ein

Eschaton, das nur in der Zukunft liegt, für die Gegenwart schlicht irrelevant ist.

So bewegt sich die Eschatologie meist im Bereich zwischen diesen beiden Polen, d. h. sie geht davon aus, daß etwas von der Wirklichkeit des Reiches Gottes hier und jetzt bereits erfahrbar ist, daß seine Vollendung jedoch noch aussteht. Man könnte diesen Typus als konkrete Eschatologie bezeichnen, insofern die Rede von der eschatologischen Erfüllung ihre konkreten Anhaltspunkte in der erfahrbaren Wirklichkeit hat. Die konkrete Eschatologie begegnet dann in zwei „Spielarten": In ihrer eher präsentischen Version geht sie davon aus, daß das Reich Gottes jetzt im Anbruch begriffen ist und sich in Kürze vollenden wird; in ihrer futurischen Version sieht sie in bestimmten Erfahrungen, die hier und jetzt gemacht werden, das Angeld einer Vollendung, die in unbestimmter Zukunft Wirklichkeit werden wird.

b) Immanente oder transzendente Eschatologie

Auf einer zweiten Ebene verbindet sich diese zeitliche Typologie mit der Frage nach dem Subjekt der Vollendung: Geschieht diese aus der Kraft der vorfindlichen Wirklichkeit, also immanent, oder aus der Kraft des Jenseits des Seins, also transzendent? Wiederum stellen die theologischen Eschatologien meist eine Mischform dar; denn die Erwartung einer Erfüllung ausschließlich aus der Kraft des innerweltlichen Seins macht nicht nur das Reden von Gottes Handeln in der Welt überflüssig, sondern wird durch die Erfahrung auch als utopisch erwiesen, während andererseits eine Erfüllung ausschließlich aus der Kraft Gottes ein rein transzendentes Ereignis wäre, von dem folglich gar nicht geredet werden könnte, da eine gewußte Transzendenz diesen Namen nicht mehr verdient.

c) Erfüllung in Raum oder Zeit

Die dritte Einteilungsmöglichkeit der Eschatologie ist die Frage nach dem kategorialen Ort der Erfüllung. Dieser kann entweder die Zeit oder der Raum sein. Da aber alle weltliche Wirklichkeit raumzeitlichen Charakter aufweist, verhält es sich wiederum so, daß in den eschatologischen Entwürfen die Erfüllung stets raumzeitlich konzipiert ist, aber mit einem Übergewicht auf einem der beiden Elemente.

An dieser Stelle weist die christliche Theologie eine in ihrer Geschichte begründete Eigentümlichkeit auf: Die grundlegende Erfahrung der Glaubenden mit dem Gott der Bibel war von Anfang an die Erfahrung eines Gottes, der sein Volk durch die Geschichte begleitet, dagegen galt die Bindung an einen Raum, in dem Gott verehrt wurde, als Kennzeichen einer Verehrung der Natur- und Vegetationsgottheiten, gegen die schon die Propheten des Alten Testaments sich mit aller Kraft zur Wehr setzten[1]. Deshalb hatte der Raum es in der christlichen Theologie immer wesentlich schwerer, als Kategorie der Heilserfahrung anerkannt zu werden als die Zeit. Die Gefahr des Abgleitens in den Glauben an partikulare Raumgottheiten ließ das legitime Anliegen der Verwirklichung des Heils im Bereich des vorfindlichen Seienden teilweise so stark zurücktreten, daß man fast von einem Überspringen des Raumes sprechen muß.

Von der Einteilung nach dem kategorialen Ort der Heilserfahrung her ergibt sich nun eine bestimmte Verbindung zwischen den beiden anderen Einteilungsmöglichkeiten nach dem Zeitpunkt und nach dem Subjekt der Vollendung: Je präsentischer ein eschatologischer Entwurf ist, um so mehr muß er die Erfüllung im Raum festmachen können. Er muß vorzeigen können, worin hier und jetzt die Vollendung besteht. Wenn er dann weder der mit der präsentischen Eschatologie verbundenen Gefahr der Utopie verfallen will, noch der mit dem Raum verbundenen Gefahr des Partikularismus, muß er als Gegengewicht dazu die Jenseitigkeit der Erfüllung in besonderer Weise betonen. Das hat zur Folge, daß die präsentische Eschatologie Hand in Hand geht mit einem starken Akzent auf der Transzendenz Gottes, die die Dignität der Welt zurückdrängt, wenn nicht sogar negiert.

Als Musterbeispiel für eine solche Eschatologie sei hier Karl Barths Römerbriefkommentar zitiert:

> Die „letzte" Stunde ... hat wahrhaftig nicht die Bedeutung, daß in ihr eine weitere Stunde, eine darauf folgende (chronologische!) Zeit als die Zeit der Erfüllung in Aussicht genommen wird. Als ob das Leben, das aus dem *Tode* kommt, das alles Sein aufhebende *Nicht-Sein*, die Gerechtigkeit der *Gerichteten*, das Jetzt! in der *Mitte* alles Vorher und Nachher *eine Zeit neben* (und also doch wieder *in*!) der Zeit ausfüllen

[1] In Tillichs Deutung des Nationalsozialismus als einer Verehrung des zu göttlicher Würde erhobenen Raumes findet diese Traditionslinie ihre ungebrochene Fortsetzung.

könnte. ... An der *Grenze* aller Zeit, vor der überhängenden Wand Gottes, die die *Aufhebung* aller Zeit und alles Zeitinhaltes bedeutet, steht der Mensch der „letzten" Stunde ...[2]

Das ist präsentische Eschatologie par excellence, und sie ist verbunden mit einer Betonung der Transzendenz Gottes, die die Bedeutung der Welt darauf reduziert, Gegenstand des göttlichen Nein, des Gerichts über alles Vorfindliche zu sein:

Die Treue Gottes ist es, daß er uns als der ganz andere, als der Heilige mit seinem Nein in ... unentrinnbarer Weise entgegentritt und nachgeht. Und der Glaube des Menschen ist die Ehrfurcht, die sich dieses Nein gefallen läßt, der Wille zum Hohlraum, das bewegte Verharren in der Negation.[3]

Im Gegensatz dazu kann eine futurische Eschatologie, die das Heil in der Kategorie der Zeit vor sich sieht, wesentlich immanenter ausfallen; denn hier entfällt die Notwendigkeit, einer Verwechslung der raumhaft bedingten Wirklichkeit mit der Vollendung des Reiches Gottes entgegenzuwirken. Das findet wiederum seine Entsprechung im Gottesbild, denn der Gott, dessen Transzendenz durch die Kategorie „Zukunft" gewährleistet wird, ist eben aufgrund des Charakters seiner Transzendenz zugleich immanent. Auch hier sei ein Gewährsmann dieser Position genannt — Moltmanns Entwurf einer „Theologie der Hoffnung". Dort heißt es:

Der Gott des Exodus und der Auferstehung „ist" nicht ewige Gegenwart, sondern er verheißt seine Gegenwart und Nähe dem, der seiner Sendung in die Zukunft folgt. JHWH als der Name des Gottes, der seine Gegenwart und sein Reich allererst verheißt und in die Aussicht der Zukunft stellt, ist ein Gott „mit Futurum als Seinsbeschaffenheit", ein Gott der Verheißung und des Aufbruches aus der Gegenwart in die Zukunft, ein Gott, aus dessen Freiheit das Kommende und Neue quillt.[4]

Die Reihe der Einteilungsmöglichkeiten der Eschatologie müßte jetzt noch weiter fortgesetzt werden mit dem Blick auf das Objekt der Heilserfüllung, das entweder der einzelne Mensch oder die Menschheitsgemeinschaft oder gar die ganze Welt sein kann, und wiederum wäre zu untersuchen, wie sich diese Einteilungsmöglichkeit mit den anderen genannten verbindet, bzw. welche Korrespondenzen festzustellen sind.

---

[2] Karl Barth, Der Römerbrief. München 1922, S. 484; Herv. im Original.

[3] Ebd., S. 17.

[4] Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München 1964, S. 25.

Ich will jedoch an dieser Stelle abbrechen, denn mit den bisher genannten Kategorisierungsmöglichkeiten ist bereits das Instrumentarium bereitgestellt, Tillichs sich wandelnde Entwürfe eines eschatologischen Verständnisses der Gegenwart darzustellen und sie in ihren systematischen Zusammenhang einzuordnen.

2. *Das Kairosverständnis der frühen 20er Jahre: Durchbruch des Gerichts mit dem Ziel der Verwirklichung der Gnade (Präsentische Eschatologie mit futurischem Korrektiv)*

Theologisch stehen die 20er Jahre unseres Jahrhunderts in Deutschland unter dem Zeichen des Neuaufbruchs der dialektischen Theologie. Sie war nicht zuletzt der Reflex der Erfahrung des Zerbrechens aller bisher gültigen kulturellen Werte und Normen, das der Erste Weltkrieg und die in seinem Gefolge sich vollziehenden politischen und sozialen Veränderungen in Europa mit sich gebracht hatte. Für die zur Bewegung der dialektischen Theologie gehörenden Theologen war dieser Zusammenbruch nicht weniger als das Gericht Gottes über eine Welt, die sich seinem Anspruch entziehen und selbstherrlich ihrer Wege gehen wollte. Aber was sie schuf, war nur Menschenwerk und als solches dazu verurteilt, im Gericht Gottes unterzugehen. So heißt es etwa in Gogartens für die Konstituierung der dialektischen Theologie entscheidend gewordenem Aufsatz „Zwischen den Zeiten":

> Alles, was irgendwie Menschenwerk ist, entsteht nicht nur, es vergeht auch wieder. Und es vergeht dann, wenn das Menschenwerk alles Andere überwuchs. ... Heute ist eine Stunde des Unterganges. Wir sehen die Zersetzung in Allem. Das bedeutet dies: wir haben das feinste Gefühl für das Menschliche bekommen. Wir spüren, wie es sich heute in Allem durchgesetzt hat. Bis in den feinsten Gottesgedanken hinein. Und wir bewegen in allem Ernst den Gedanken bei uns, ob es heute überhaupt Menschen gibt, die wirklich Gott denken können. ... Wir sind so tief in das Menschsein hinein geraten, daß wir Gott darüber verloren. Ja, wirklich verloren; es ist kein Gedanke mehr in uns, der bis zu ihm reicht.[5]

---

[5] Friedrich Gogarten, Zwischen den Zeiten. In: Christliche Welt 34, 1920, Nr. 24, Sp. 374–378; zit. n. Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2 Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hrsg. v. Jürgen Moltmann. München 1967, S. 95–101; h. S. 97 f.

Dieses Gericht Gottes gilt es auszuhalten, jeder Versuch des Menschen, ihm auszuweichen, wäre nur wieder jene verhängnisvolle menschliche Selbstherrlichkeit, die gerade Ursache des Gerichts gewesen ist.

Die Frage liegt nahe: „Was sollen wir denn nun tun?" Und die Antwort lautet: So weh es auch tut, schon die Frage selbst ist der Versuch, doch wieder selbstherrlich

> dem einzigen, was zu tun ist, aus dem Weg zu gehen. Und das ist eben ... diesem Gericht standhalten, es vollziehen, das heißt aber ... das Gericht an sich vollziehen lassen. Hier schafft Gottes Hand ganz rein. ... Es geht nur so, daß wir da, genau da bleiben, wo wir uns nun endlich fanden: in Gottes vernichtender, schaffender Tat.[6]

Paul Tillich teilt mit seiner Deutung der frühen 20er Jahre als Kairos weitgehend diese Gegenwartsdeutung der dialektischen Theologie. Das wurde sowohl von ihm als auch von Barth und Gogarten so empfunden, wie Barths Formel von der „unterirdischen Arbeitsgemeinschaft" belegt[7]. Wo Gogarten vom „Menschenwerk" spricht, das sich selbstherrlich absolut gesetzt hat, redet Tillich von einer autonomen Kultur, die den Kontakt mit dem unbedingten Grund des Seins verloren hat:

> Die Idee des Kairos enthält einen Protest ... gegen eine profane Kultur, die allein in den Formen des Bedingten lebt und das Unbedingte verloren hat ... Einer solchen Zeit ist die Lebenstiefe verlorengegangen, und nur im Untergrund bewegt sich dann und wann der Vulkan, der zerstören und neuschaffen kann.

Und es klingt wie ein Echo auf die fast freudige Bereitschaft der dialektischen Theologie, sich dem Gericht Gottes zu stellen, wenn Tillich fortfährt:

---

[6] Ders.: Die Krisis unserer Kultur. Vortrag, gehalten am 1. Okt. 1920 auf der Wartburg. In: Christliche Welt 34, 1920, Nr. 49, Sp. 770–777; Nr. 50, Sp. 786–791; zit. n. Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2, S. 101–121; h. S. 121.

[7] Vgl. Karl Barth, Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes". Antworten und Fragen an Paul Tillich. In: Theologische Blätter 2, 1923, Sp. 287–296; zit. n.: MW/HW 4, S. 98–109; h. S. 99. Zur Zitierweise: MW/HW = Paul Tillich, Main Works/Hauptwerke. Hrsg. v. Carl Heinz Ratschow. 6 Bände, Berlin, New York 1987 ff; GW = Gesammelte Werke von Paul Tillich. Hrsg. v. Renate Albrecht. 14 Bände, Stuttgart 1959–1967; STh = Paul Tillich, Systematische Theologie. 3 Bände, Stuttgart 1955–1966.

Etwas von diesem vulkanischen Grunde aller Kultur haben Mitteleuropa und Rußland erfahren und diese Erfahrung ist unser Kriegsgewinn, der wichtiger ist als das Gewinnen des Krieges oder die Ruhe der Neutralität.[8]

Dementsprechend wird der Kairos von Tillich beschrieben als „ein absolutes Nein über das Bedingte, das in sich selbst ruhen will, und ein absolutes Ja zum Unbedingten."[9]

Bis hierher teilt Tillich die Gegenwartsdeutung der dialektischen Theologie. Nun wurde diese eingangs als eine präsentische Eschatologie mit einem so starken Akzent auf der Transzendenz Gottes charakterisiert, daß darüber die Eigenbedeutung der Welt verlorenzugehen drohte. Die Frage ist: trifft diese Charakterisierung auch auf Tillich zu? Die Antwort ist zunächst negativ, denn es gibt einen entscheidenden Unterschied zwischen Tillichs Gegenwartsdeutung der frühen 20er Jahre und dem Krisisgedanken der dialektischen Theologie. Er liegt darin, daß es für Tillich in jener Zeit nicht nur die Linie zwischen dem Unbedingten und dem Kairos gibt, in der sich das Gericht Gottes über eine sich selbst absolut setzende Endlichkeit vollzieht, sondern daß vom Kairos aus auch eine Linie in die Zukunft führt. Der Moment des Kairos steht nämlich aus auf eine grundlegende Neugestaltung der Wirklichkeit: die Theonomie. In ihr ist die Abschottung der autonomen Formen gegen ihren unbedingten Grund auf-gehoben:

Theonomie ist ein Zustand, in dem die geistigen und sozialen Formen erfüllt sind mit dem Gehalt des Unbedingten als dem tragenden Grund, dem Sinn und der Realität aller Formen. Theonomie ist die Einheit von heiliger Form und heiligem Gehalt in einer konkreten Geschichtslage. ... Sie schafft eine heilige und zugleich gerechte Wirklichkeit.[10]

Damit wird deutlich, mit welch atemberaubender Vision Tillichs Deutung der Gegenwart als Kairos verbunden ist. Wohl ist der Kairos Erschütterung des Endlichen, Gericht, aber dieses Gericht steht aus auf einen Zustand der Vollendung, der in aller Kürze als eine aus der Verbindung mit Gott heraus lebende, gerechte Gesellschaft beschrieben

---

[8] Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus. In: Blätter für Religiösen Sozialismus 5, 1924, 26–30; zit. n. GW II, S. 121–131; h. S. 130.

[9] Kairos. In: Die Tat 14, 1922, S. 330–350; zit. n. MW/HW 4, S. 53–72; h. S. 69.

[10] Grundlinien des religiösen Sozialismus. Ein systematischer Entwurf. In: Blätter für Religiösen Sozialismus 4, 1923, H. 8–10, S. 1–24; zit. n. GW II, S. 91–131; h. S. 94.

werden kann. Diese Gesellschaft ist für Tillich nicht das Reich Gottes. Dieses wäre zu beschreiben als

> die Verwirklichung des unbedingten Gehaltes in der unbedingten Form gemäß dem Wort, daß „Gott ist Alles in Allem". Aber dieses Wort drückt eine Idee aus. Es spricht von der Wahrheit des Wirklichen, aber nicht von der Wirklichkeit selbst. In der Wirklichkeit finden sich eine Reihe schöpferischer Synthesen von Form und Gehalt, in denen sich die ewige Idee, die absolute Synthesis offenbart.[11]

Es ist eine dieser schöpferischen Synthesen, die Tillich Anfang der 20er Jahre als nahe bevorstehende Theonomie erwartet.

Mit der Theonomie, die als Angeld der end-gültigen eschatologischen Vollendung deren Kommen in der Wirklichkeit erfahrbar macht, kommt ein charakteristisches Element der futurischen Eschatologie in den präsentischen Entwurf der frühen 20er Jahre. Wenn zur futurischen Eschatologie angemerkt wurde, daß sie eine immanentere Konzeption der eschatologischen Erfüllung erlaube und es damit indirekt ermögliche, daß auch dem Raumelement der Wirklichkeit seine Dignität zugestanden wird, so läßt sich dies an Tillichs Verständnis des Kairos unmittelbar verifizieren.

Die immanentere Konzeption der eschatologischen Erfüllung bei Tillich bedeutet, daß diese nicht länger ausschließlich als Gericht, sondern daß sie zugleich als Gnade beschrieben wird, und in der berühmt gewordenen Auseinandersetzung mit Karl Barth um „Kritisches und positives Paradox" wirft Tillich der dialektischen Theologie vor, genau dies übersehen zu haben:

> Der Dialektiker muß einsehen, daß er als Dialektiker eine Position unter anderen hat, die durch keine dialektische Selbstaufhebung aufhört, Position zu sein, und er muß, wie er bereit ist, sich trotz der Überzeugung von der Wahrheit seiner Position unter das Nein zu stellen, bereit sein, den anderen Positionen trotz des Nein, das er an ihnen vollstreckt, das gleiche Ja wie sich selbst zuzugestehen. Er muß sich mit ihnen unter der Einheit von Nein und Ja zusammenschließen. Das ist kein Relativismus; die Überzeugung von der Überlegenheit der dialektischen Position *unter* dem Ja und Nein braucht darum nicht aufgegeben zu werden, aber es ist die Bewußtmachung der unaufhebbaren Position, die auch in der Verkündigung der Krisis steckt, es ist die Erfassung des Ja, das die Voraussetzung des Nein ist, es ist der Rückgang vom kritischen zum positiven Paradox.

---

[11] Ebd.

Mit anderen Worten:

> Die Theologie der Krisis ... hat eine Voraussetzung, die selbst nicht mehr Krisis ist, sondern Schöpfung und Gnade. Nur durch die Krisis hindurch, nur paradox darf von ihr geredet werden; aber so muß von ihr geredet werden, allenthalben, in Natur und Geist, in Kultur und Religion.[12]

Dem entspricht eine grundlegend andere Deutung der vorfindlichen Wirklichkeit: Wo für die dialektische Theologie die — um Tillichs Sprache zu gebrauchen — Formen der autonomen Kultur bestenfalls Gegenstand des göttlichen Gerichts sein können, da sind sie nach Tillich fähig, göttlichen Gehalt in sich aufzunehmen und so selbst zu heiligen Formen zu werden. Allerdings: solche Formen sind im Moment des Kairos noch nicht gegeben; sie liegen nur sozusagen in der Luft, und das Zerbrechen des Alten scheint Tillich in der Euphorie des Neuaufbruchs nach dem Zusammenbruch des Krieges schon Garant genug zu sein, daß solche Formen entstehen würden.

Dem entspricht des weiteren eine grundsätzlich andere Rolle des menschlichen Handelns als in der dialektischen Theologie. Es kann nicht länger darum gehen, sich nur dem göttlichen Gericht zu stellen, sondern der Kairos erweist sich zugleich als eine unbedingte Forderung an die Menschen, im Dienste der kommenden Theonomie gestalterisch tätig zu werden. Der Kairos „bedeutet den mit unbedingtem Gehalt und unbedingter Forderung erfüllten Zeitmoment."[13] Ohne den Durchbruch des unbedingten Gehaltes, der das Gericht über die sich absolut setzenden autonomen Formen vollzieht, gäbe es keinen Kairos; aber es gäbe ihn auch nicht ohne Menschen, die die darin liegende Forderung vernehmen und für die Schaffung der Theonomie tätig werden.

Genau genommen ist allerdings auch dies eine Folge des göttlichen Wirkens im Kairos:

> Das Bewußtsein um den Kairos im Sinne der werdenden Theonomie schafft eine Gemeinschaft derer, die von dem gleichen Gehalt erfüllt sind und um das gleiche Ziel ringen. Es ist eine Gemeinschaft derer, die den Ruf des Kairos hören und sich in ihm verstehen.[14]

---

[12] Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten. In: Theologische Blätter 2, 1923, Sp. 263–269; zit. n. MW/HW 4, S. 91–98; h. S. 92f. und S. 98; Herv. im Original.

[13] Grundlinien des religiösen Sozialismus, S. 94.

[14] Ebd., S. 118.

Es ist bekannt, daß für Tillich in den 20er Jahren die Gemeinschaft der religiösen Sozialisten eine solche Gemeinschaft von Menschen war, die im Bewußtsein des Kairos „um die Gnade der Theonomie ringen“[15]. Wenn er auch keine Formen aufweisen konnte, in denen die Theonomie in jenen Jahren bereits Gestalt gewonnen hätte, so war diese Gruppe für Tillich doch so etwas wie der Garant seiner Vision, der leibhaftige Beweis für das Wirken der Gnade in Raum und Zeit.

All das deutet zunächst darauf hin, daß der von Tillich Anfang der 20er Jahre vorgelegte Versuch einer Verbindung von präsentischer und futurischer Eschatologie mit einem Übergewicht auf der präsentischen und lediglich einer Korrektivfunktion der futurischen Seite eine gelungene Lösung des Problems darstellt, wie in der christlichen Eschatologie Transzendenz und Immanenz des Heilsgrundes und damit Raum und Zeit als Kategorien der Erfüllung gleichermaßen zu ihrem Recht kommen können. Nun gibt es bei Tillich jedoch einige Hinweise darauf, daß er das Element des Raumes, das so mühsam zu seinem Recht gekommen war, in seiner Eschatologie doch wieder zurücknimmt.

Bei genauer Betrachtung liegt nämlich alle Aktivität so sehr auf seiten des Unbedingten, daß die Dignität des Bedingten darüber wieder verlorenzugehen droht. So klingt es wie ein Echo auf die Mahnung Gogartens oder Barths, daß wir in der gegenwärtigen Situation nicht nur nichts tun können, sondern gar nichts tun dürfen, wenn Tillich feststellt, daß die zu erwartende theonome Gestalt „aus der neuen Offenbarung“ wächst, die „nicht gemacht, sondern nur empfangen werden ⟨kann⟩. Zuerst und entscheidend heißt es also: Wir können nichts tun.“[16]

Dementsprechend finden sich in Tillichs Ausführungen zur Theorie des religiösen Sozialismus auch keine konkreten Hinweise darauf, wie denn die Gestaltung der Theonomie auszusehen habe. Am konkretesten ist noch die Aufforderung, daß Kirche und Gesellschaft als voneinander getrennte Größen an ihrer Selbstaufhebung arbeiten müssen, um der Theonomie, in der beide in einer neuen Gestalt vereinigt sein werden, Raum zu schaffen. Aber auch diese Selbstaufhebung ist nicht mehr als

---

[15] Ebd., S. 119.

[16] Kirche und Kultur. – Vortrag vor dem Tübinger Jugendring im Juli 1924. Tübingen 1924 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 111); zit. n. GW IX, S. 32–46; h. S. 45.

„Wegbereitung" des Kommenden[17]. Es paßt zu diesem Bild, daß es von der kommenden „schlechthin neuen Wirklichkeit" heißt, daß sie „zugleich gesetzt und als niemals setzbar verheißen wird."[18] — Damit aber nähert sich Tillich doch wieder stärker der Position der dialektischen Theologie, als es zunächst den Anschein hatte und als es seiner eigenen Intention entsprach.

3. Das Kairosverständnis Mitte der 20er Jahre: Moment der Entstehung theonomer Formen (Präsentische Eschatologie)

Mitte der 20er Jahre kommt es bei Tillich zu einem tiefgreifenden Hinterfragen der eigenen Position, das dann in ein verändertes Verständnis des Kairos einmündet:

> Wenn wir nun ... auf die Wirklichkeit unserer Tage blicken, müssen wir nicht sagen: Es ist, als ob ein Reif gefallen wäre auf all die Dinge, von denen hier gesprochen ist, heißen sie Jugendbewegung oder Lebensphilosophie, heißen sie Expressionismus oder religiöser Sozialismus! War nicht doch alles Romantik, Rausch, Utopie?[19]

Was hinter dieser Anfrage steht, ist die Erfahrung, daß der Aufbau der neuen, theonomen Gesellschaft, die Tillich und der mit ihm verbundenen Bewegung des religiösen Sozialismus Anfang der 20er Jahre in greifbarer Nähe schien, ausgeblieben ist. Vielmehr wurde die bereits überwunden geglaubte bürgerliche Gesellschaft wiederhergestellt, und Tillich konstatiert:

> Der Geist der bürgerlichen Gesellschaft ist viel zu stark, als daß er durch Romantik, Sehnsucht und Revolution überwunden werden könnte. Seine dämonische Kraft ist viel zu groß.[20]

Für Tillich ist dies jedoch noch kein Anlaß, seine Deutung der Gegenwart als Kairos preiszugeben; sie ist vielmehr so zu modifizieren, daß sie der gewandelten Zeiterfahrung entspricht. Tillich nennt dies den Übergang zu einem neuen Realismus: „... wir ⟨haben⟩ uns auf allen

---

[17] Vgl. ebd., S. 46.

[18] Ebd., S. 41.

[19] Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart. In: Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung. Hrsg. v. Paul Tillich. Darmstadt 1926, S. 1—21; zit. n. MW/HW 4, S. 171—181; h. S. 181.

[20] Ebd.

Gebieten der konkreten, realen Lage in mühsamer Arbeit zuzuwenden". Wenn dies geschieht, wird dann auch sichtbar, daß in der Gegenwart doch

> etwas anderes darin ⟨ist⟩ als Geist der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist der Durchbruch zum Wesen darin, zum Dämonischen, das durchschaut, zum Göttlichen, das geglaubt wird.

Deshalb ist der neue Realismus kein „Realismus der in sich ruhenden Endlichkeit, sondern es ist ein Realismus, der offen ist für das Ewige." Tillich nennt ihn den „gläubigen Realismus"[21]; und von daher ergibt sich seine neue Definition des Kairos.

Diese ist zunächst dadurch charakterisiert, daß die Perspektive auf die Zukunft, die bisher in Gestalt der erwarteten Theonomie mit dem Kairos verbunden war, aufgegeben wird. Mit anderen Worten: das futurische Element der Tillichschen Eschatologie wird preisgegeben zugunsten eines konsequent präsentischen Entwurfs. Das aus dem gläubigen Realismus erwachsende Verständnis des Kairos ist geprägt von dem

> Bewußtsein der Gegenwärtigkeit. In das Gegenwärtige, in die Mächtigkeit des Seienden, die im Jetzt und Hier sich zeigt, bricht das Unbedingt-Mächtige ein und offenbart sich. Es gibt dem Gegenwärtigen seinen unbedingten Sinn, seine unbedingte Tiefe, seine ewige Bedeutung.[22]

Dadurch erscheint in den gegenwärtigen Formen des Bedingten nunmehr die Spur des Unbedingten in der Welt. Was zuvor als Kairos und Theonomie in zwei verschiedene Zeitmomente auseinanderfiel, koinzidiert:

> Eine Gegenwärtigkeit, die solche Spuren zeigt, nennen wir *theonom*, herausgeworfen aus dem Ruhen in sich, hinweisend auf die Transzendenz.[23]

Nun war jedoch bereits bei der Entfaltung der Typologie der Eschatologie davon die Rede, daß die Beschreibung der Gegenwart als Ort der Heilsverwirklichung untrennbar verbunden ist mit der Kategorie

---

[21] Ebd.

[22] Über gläubigen Realismus. Vortrag vor der Theologenschaft der Universitäten Marburg, Tübingen und Halle, 1927. In: Theologische Blätter 7, 1928, Sp. 109–118; wiederabgedruckt in: Religiöse Verwirklichung. Berlin 1930, S. 65–87; zit. n. MW/HW 4, S. 109–206; h. S. 203.

[23] Ebd.; Herv. im Original.