

Paul Tillich
Main Works / Hauptwerke
Volume 3 / Band 3



Paul Tillich
Main Works / Hauptwerke

Edited by / Herausgegeben von
Carl Heinz Ratschow

with the collaboration of / unter Mitarbeit von
John Clayton, Gert Hummel,
Erdmann Sturm, Michael Palmer,
Robert P. Scharlemann, Gunther Wenz

Volume 3 / Band 3

1998
De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH
Berlin · New York

Paul Tillich

Writings in Social Philosophy
and Ethics

Sozialphilosophische
und ethische Schriften

Edited by / Herausgegeben von

Erdmann Sturm

1998

De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH
Berlin · New York

⊗ Printed on acid-free paper
which falls within the guidelines of the ANSI
to ensure permanence and durability.

Library of Congress Cataloging-in-Publication-Data

Tillich, Paul, 1886–1965.

Writings in the social philosophy and ethics / Paul Tillich:
edited by Erdmann Sturm = Sozialphilosophische und ethische
Schriften / Paul Tillich ; herausgegeben von Erdmann Sturm.

(Main works ; v. 3 = Hauptwerke ; Bd. 3)

English and German.

Includes bibliographical references.

ISBN 3-11-011537-9

1. Sociology, Christian. 2. Christian ethics. I. Sturm, Erd-
mann. II. Title. III. Series: Tillich, Paul, 1886–1965. Selections.
1987 ; v. 3.

BR45.T54 1987 vol. 3

[BT738]

230 s--dc21

[261]

97-50310

CIP

Die Deutsche Bibliothek – Cataloging-in-Publication-Data

Tillich, Paul:

Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Rat-
schow. With the collab. of John Clayton ... – Berlin ; New York :
de Gruyter ; Berlin : Evang. Verl.-Werk

Vol. 3. Writings in social philosophy and ethics / ed. by Erdmann
Sturm. – 1998

ISBN 3-11-011537-9

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin
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

Jacket design: Rudolf Hübler, Berlin

Typesetting: Ready made, Berlin

Printing: Werner Hildebrand, Berlin

Binding: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Contents / Inhalt

Einleitung	1
Introduction	17
1. Der Sozialismus als Kirchenfrage (1919)	31
2. Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse (1922)	43
3. Grundlinien des Religiös[en] Sozialismus. Ein systematischer Entwurf (1923)	103
4. Die Überwindung des Persönlichkeitsideals	131
5. Klassenkampf und religiöser Sozialismus (1930)	167
6. Sozialismus (1930)	189
7. Religiöser Sozialismus (1931)	205
8. Protestantisches Prinzip und proletarische Situation (1931)	219
9. Das Problem der Macht Versuch einer philosophischen Grundlegung (1931)	249
10. Zehn Thesen (1932)	269
11. Die sozialistische Entscheidung (1933)	273
12. The Totalitarian State and the Claims of Church (1934)	421
13. Marx and the Prophetic Tradition (1935)	445
14. Freedom in the Period of Transformation (1940)	457
15. Marxism and Christian Socialism (1942)	475
16. Man and Society in Religious Socialism (1943)	487
17. Programm für ein demokratisches Deutschland (1944)	503
18. Beyond Religious Socialism	521
19. Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker (1951)	531
20. Love, Power, and Justice Ontological Analyses and Ethical Applications (1954)	583
21. Morality and Beyond (1963)	651

Einleitung in Paul Tillichs sozialphilosophische und ethische Schriften

In seinem autobiographischen Rückblick „Auf der Grenze“¹ sieht Paul Tillich sich u.a. auch auf der Grenze von Theorie und Praxis. Es habe, so berichtet er, bei ihm kein Zweifel daran bestanden, daß er „zur Theorie und nicht zur Praxis bestimmt sei“. Reine theoria gewähre reine eudaimonia. Aber Wahrheit im religiösen Sinne sei immer existentielle Wahrheit, die entsprechend dem Johannes-Evangelium *getan* wird.

Tillichs sozialphilosophische und ethische Schriften lassen sich am besten als Schriften auf der Grenze zwischen Theorie und Praxis verstehen. Das gilt für alle in diesem Band vereinten Texte in gleicher Weise. Allerdings tritt das politische Element erst mit dem Ende des Ersten Weltkrieges und mit der Revolution in sein Bewußtsein. Wie seine Gemeinde- und Feldpredigten der Jahre 1909 bis 1918 belegen, stand er wie die meisten deutschen Intellektuellen der Politik indifferent gegenüber. Das erste Zeugnis seiner neuen Einstellung ist seine Unterschrift unter ein Flugblatt des „Bundes Neue Kirche“ vom Dezember 1918. Die neue Kirche, die er nach dem Zusammenbruch der bisherigen, mit dem Staat verbundenen Kirche aufbauen will, soll sich von der alten Kirche vierfach unterscheiden. Die neue Kirche soll ihre Stellung im „gesamten Geistesleben“ wiedergewinnen und sich nicht auf das religiös-christliche Leben im engeren Sinn beschränken. Sie stellt sich „mit aufrichtiger Sympathie auf den Boden der neuen Republik“ und bejaht die Ideale des Sozialismus. Die alte Kirche habe sich mit dem Nationalismus und Militarismus verbündet, die neue Kirche bejahe die Herrschaft des Rechtsgedankens in den internationalen Beziehungen und den Aufbau des Völkerbundes. Schließlich soll aus einer „behördlich regierten Pastorenkirche“ eine „parlamentarisch verfaßte Volkskirche“ werden.

Die Autorität der noch immer „behördlich regierten“ Kirche bekommt er zu spüren, als er am 16. Mai 1919 auf einer Versammlung der „Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei“ (USPD) in Berlin über das Thema „Christentum und Sozialismus“ referiert. Zusammen mit seinem Freund Richard Wegener publiziert er den Inhalt seines Vortrages in einer kleinen Broschüre: „*Der Sozialismus als Kirchenfrage*“ (1919). Sie beginnt mit den Sätzen: „Es war die *dogmatische* Fragestellung, welche bisher die Kirche bewegte; von nun an wird es die *ethische* sein. Noch sind die evangelischen Kirchen darauf nicht vorbereitet; weder die theoretischen noch die praktischen Probleme sind geklärt“ (3). So wird für Tillich der Sozialismus zur Frage an die Kirche.

¹ GW XII 13-57 [22f.].

Unter Sozialismus versteht Tillich im Jahre 1919 nicht den Sozialismus von Karl Marx und August Bebel, sondern den romantisch-anarchistischen von Proudhon, vor allem von Gustav Landauer. Wenige Tage nach der Ermordung Gustav Landauers beginnt Tillich sein erstes Kolleg an der Berliner Theologischen Fakultät. Das Thema lautet: „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart“. Er untersucht in diesem ersten kulturtheologischen Entwurf den religiösen Gehalt des Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus und Anarchismus und plädiert für den föderalistischen Anarchismus Gustav Landauers. Er zitiert Gustav Landauer: „Nicht den Staat wollen wir anbeten, sondern den Geist ...“.² Tillich will eine neue, religiös geleitete Kultur. Ihm schwebt eine Synthese von deutscher Romantik (Novalis' „Die Christenheit oder Europa“) und französischem Frühsozialismus vor und glaubt, vor einer Zeitenwende zu stehen, vor einer neuen Reformation. Schaffen könne man diesen Geist einer neuen Gesellschaft nicht, aber man könne Formen schaffen („einen Tempel“), in die der neue Geist sich ergießen kann. Der föderalistisch-anarchistische Sozialismus – von St. Simon, Fourier, Proudhon und Gustav Landauer stellt für ihn diese Form da: eine „Geistgemeinschaft“, ein „Tempel über den Vulkanen“ der Gesellschaft.

Der Begriff „religiöser Sozialismus“, wie Tillich ihn damals verstand, deutet die Idee einer solchen geistigen Synthese von Religion und Gesellschaft an. Es ging ihm nicht um eine zufällige und äußerliche Zusammenarbeit von Christentum und Sozialismus, wie Hermann Kutter und Leonhard Ragaz sie wollten, sondern um die prinzipielle religiös-metaphysische und geschichtsphilosophische Klärung und Begründung ihres inneren Zusammenhangs und damit des Inhalts des neuen „synthetischen Zeitalters“. Wir begegnen hier der Hochstimmung, wie sie für Tillichs Denken unmittelbar nach der Revolution charakteristisch war. „War nicht doch alles Romantik, Rausch, Utopie?“, wird er 1926 fragen und zu bedenken geben, daß der Geist der bürgerlichen Gesellschaft viel zu stark sei, „als daß er durch Romantik, Sehnsucht und Revolution überwunden werden könnte“ (21).³

Von großer synthetischer Kraft ist Tillichs 1922 erschienene Schrift „*Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse*“. Die Masse, damals häufig Gegenstand der Agitation, Phrase oder Sentimentalität und damit in Gegensatz gestellt zur Persönlichkeit, Bildung, Kultur und Religion, wird hier zu einem Problem, das, „in der Tiefe erfaßt, das Problem des Geistes ist“ (3).⁴

² Vgl. vom Verf., „Nicht den Staat wollen wir anbeten, sondern den Geist ...“ Gustav Landauers Programm des anarchischen Föderalismus in Paul Tillichs kulturtheologischem Entwurf von 1919. In: Hanna Delf/ Gert Mattenklott (ed.), Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag. Tübingen 1997, 129-148.

³ Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart. In: MW/HW 4, 181.

⁴ Die Seitenzahlen beziehen sich jeweils auf die Druckvorlage.

Die Masse erscheint als das Ungeformte (etwa im Unterschied zur Persönlichkeit). Entscheidend aber ist für Tillich nicht die Form eines Wesens als solche, sondern die Unbedingtheit des Unbedingten, der Gehalt, der durch jedes Bedingte hindurchbricht. Hintergrund dieses Gedankens des Durchbruchs des Unbedingten durch jede Form hindurch ist das reformatorische Prinzip der Rechtfertigung. So ist die Masse nicht *massa perditionis*, sondern *massa sancta*, Trägerin des Heiligen, des Gehalts des Unbedingten, das seinerseits nicht ein Etwas oder Besonderes ist. Fragen wir, was denn gerade die Masse im Unterschied zur Persönlichkeit oder zur Kirche qualifiziert, in paradoxer Weise heilig zu sein, so ist es – nach Tillich – eine bestimmte Form der Masse: der Charakter ihrer Unerschöpflichkeit und Quantität (39). Tillichs Abhandlung ist ein Beispiel für seine religiös-philosophische Interpretation eines Gegenstandes der Sozialphilosophie und Sozialpsychologie. Er durchdenkt das Problem der Masse aber auch unter ethischen und pädagogischen Gesichtspunkten.

Eine kritische Bewertung des Persönlichkeitsideals legt er in seinem Vortrag *„Die Überwindung des Persönlichkeitsideals“* von 1927 vor. Statt vom Durchbruch des unbedingten Gehalts durch die bedingte Form hindurch spricht er nun vom unbedingten Sein und der Selbstmächtigkeit. Dem unbedingten Sein gegenüber sind wir „nie und in keiner Form unser mächtig“ (85). Darin liegt für Tillich die entscheidende Kritik des Ideals der Persönlichkeit, besonders auch der religiösen Persönlichkeit. Denn „das Unbedingte ist unser mächtig, ob wir es wollen oder nicht, zur Zerstörung oder zur Begnadigung“ (85). Die religiöse Persönlichkeit bannt den religiösen Akt „in die Grenzen der Persönlichkeitsformung, der Humanität oder bloßen Vernunft“ (85). Sie will „die Klarheit Gottes in der Welt der Zweideutigkeit verwirklichen“ und muß daran scheitern.

Im Persönlichkeitsideal geht die ihm gegebene Seinsmächtigkeit verloren durch das Übergewicht des Sich-Bemächtigen. Er unterscheidet zwischen dem Sein in seiner Unmittelbarkeit und dem Sich-dieses-seines-Seins-Bemächtigen. Die Persönlichkeit hat sich über die Dinge und ihre Seinsmächtigkeit erhoben, hat sie entmächtigt und entleert. Die andere Seite dieser Vergewaltigung der Dinge ist die Unterwerfung der Persönlichkeit unter die Maschine. Tillich will einen Person-Ding-Zusammenhang, der nicht durch Herrschaft, sondern durch Verbundenheit mit den Dingen in Hingabe und Eros gekennzeichnet ist. Herrschaftsverhältnisse bestimmen die Persönlichkeit auch in den sozialen und ökonomischen Verhältnissen. Dies bedeutet die völlige Unterwerfung der Persönlichkeit unter die ökonomischen Gesetze und „die Entleerung des persönlichen Lebens durch das Ringen um Existenz gegen den ständig aufsitzenden Dämon der Sorge“ (79). Wie kann die Persönlichkeit aus der Katastrophe, in die sie geraten ist, wieder hinausfinden? Tillich sieht nur eine Möglichkeit: Indem sie sich einordnet in die Zusammenhänge des sozialen Lebens und in ihnen „die Tiefe und Seinsfülle wiederentdeckt, die

an sich in ihnen liegt“ (81). Dies erinnert an Gustav Landauers Vision eines mit neuem Geist erfüllten Menschenbundes.

Tillich hat in den USA den Text von 1927 sprachlich und stilistisch erheblich überarbeitet bzw. leichter lesbar gemacht. Es ist aber erstaunlich, daß er seine Kritik am Persönlichkeitsideal zwanzig Jahre später, in anderer Umgebung und anderer Sprache, sachlich unverändert vorträgt. Der gesellschaftliche und geschichtliche Kontext seiner Kritik war 1948 in den USA kein anderer als der von 1927 in Deutschland. Aber er hat seine Kritik hier wie dort aus den Quellen der deutschen Romantik, vor allem der Philosophie Schellings gespeist.

Stärker als die Schrift „Masse und Geist“ läßt der Vortrag „Die Überwindung des Persönlichkeitsideals“ eine Nähe zu religiös-sozialistischen Gedankengängen erkennen. Aus der Zahl der Publikationen Tillichs zum religiösen Sozialismus sind zunächst die 1923 veröffentlichten „*Grundlinien des Religiösen Sozialismus. – Ein systematischer Entwurf*“ zu nennen.

Der religiöse Sozialismus nimmt für Tillich eine prophetische Haltung ein. Es ist eine dritte Haltung über der sakramental-geschichtsunbewußten und der rational-geschichtskritischen Haltung. „Prophetie erfaßt das Kommende, Gesollte, aus dem Lebenszusammenhang mit dem Gegenwärtigen, Gegebenen“ (3). Auch der Sozialismus ist eine prophetisch-eschatologische Bewegung – „auf dem Boden einer autonomen, auf sich selbst gestellten Welt“, wie Tillich in der Schrift „*Die sozialistische Entscheidung*“ (127) schreibt. Dieses Element der Erwartung gegen Ursprungsmythos und Harmonieglaben verbindet Karl Marx mit den Propheten des Alten Testaments. Diesem Thema geht Tillich 1935 in dem Aufsatz „*Marx and the Prophetic Tradition*“ nach. Bereits in den „Grundlinien“ von 1923 klingt es kräftig an. Prophetie und ihr Symbol, die Erwartung, sind die Einheit von Gericht und Gnade, andernfalls wird Prophetie gnadenlose Gesetzespredigt. Alles, was unter dem unbedingten Nein und dem unbedingten Sollen steht, steht auch unter dem unbedingten Ja. Religiöser Sozialismus ist wie der Sozialismus eine prophetische Bewegung. „Aber er muß wissen, daß die Gegenwart des Unbedingten das Prius alles bedingten Handelns, daß der unbedingte Sinngehalt das Prius aller Sinnformen ... ist“ (Grundlinien, 4).

Den Inhalt der prophetischen Geschichtsschau, den Zeitpunkt, in dem das gegebene Heilige und das geforderte Heilige sich treffen, nennt er „Kairos“. Kairos-Bewußtsein ist prophetisches Bewußtsein.

Das Ziel des religiösen Sozialismus sind konkrete, schöpferische Synthesen von Form und Gehalt, in denen die absolute Synthesis sich offenbart. Er nennt solche konkrete Synthesis Theonomie. Theonomie ist – im Unterschied zur Utopie – „Einheit von heiliger Form und heiligem Gehalt in einer konkreten Geschichtslage“ (4f.). Aber in die Theonomie mischt sich das Dämonische. Darum kann eine Identität von Religion und Kultur nicht behauptet werden. Die Religion enthält der Kultur gegenüber immer ein

obligatum religiosum, ein Ja, und ein reservatum religiosum, ein Nein. Mit dieser Unterscheidung wandte sich Tillich 1934 gegen Emanuel Hirsch und dessen Rezeption der prophetisch-eschatologischen Kairos-Idee und ihre Verkehrung in eine sakramentale Weihe des Geschehens des Jahres 1933. In seinem Protest gegen Hirschs Mißdeutung der Kairos-Lehre kommt er auf die in den „Grundlinien des Religiösen Sozialismus“ ausgeführte Unterscheidung zwischen dem reservatum und dem obligatum religiosum zurück. „Das obligatum ohne reservatum ist Deine Haltung“, schreibt er in seinem „Offenen Brief an Emanuel Hirsch“.⁵ Dieser gebe zwar dem einzelnen ein reservatum, nämlich das persönliche Gottesverhältnis, nicht aber der Kirche. „Damit hebst Du sie auf, machst sie ohnmächtig gegenüber den Weltanschauungen oder Mythen, die den totalen Staat tragen. Und es ist nicht angängig, ... diese Wehrlosigkeit, wie Du es nennst, in eine Kraft umzudeuten. Der Protestantismus ist auch ohnedies wehrlos genug. Gäbe es aber kein reservatum, in das er sich vor den geschichtlichen Mächten zurückziehen könnte, so wäre er nicht nur wehrlos, so wäre er längst nicht mehr da. Der religiöse Sozialismus wußte, als er die Lehre vom reservatum religiosum annahm, daß er das Religiöse niemals in das Sozialistische auflösen darf, daß die Kirche etwas ist auch abgesehen von dem Kairos, d.h. von der Verheißung und Forderung, die er in dem weithin sichtbaren Anbruch sozialer und geistiger Neuordnung der Gesellschaft sah“ (Sp.327).

Tillichs theoretische Beschäftigung mit dem Sozialismus, insbesondere seine Einsicht in die wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge („Dämonien“) des Kapitalismus haben ihn in den „Grundlinien des religiösen Sozialismus“ zu einer Ablehnung des Anarchismus und Pazifismus und zur Bejahung des Rechtsstaates und der staatlichen Gewaltanwendung gegen das Unrecht veranlaßt. Eine übergreifende Rechtsidee ist zu bejahen. „Der religiöse Sozialismus lehnt den mystischen und naturalistischen Anarchismus ab. Er steht auf der Formung des Rechts und bejaht damit die Gewalt, die das Recht durchsetzt. Das gilt nicht nur innen-, sondern auch außenpolitisch: So sehr der naturalistische Anarchismus des Krieges zu verwerfen ist, so sehr auch die mystische Anarchie eines religiösen Pazifismus, der dem Rechtsbrecher nicht widersteht ... Es gibt keinen direkten Weg von der mystischen Gemeinschaftsidee zur politischen Gestaltung. Zwischen beiden steht das Recht und die rechtstragende Macht und die Gewaltanwendung gegen das Unrecht“ (20). Die ontologische Grundstruktur von Recht und Macht, wie er sie später in seiner Schrift *Love, Power, and Justice* beschreiben wird, deutet sich hier schon an. Die Liebe steht nicht über dem Recht und über der Macht, sondern Liebe, Macht und Gerechtigkeit bilden eine spannungsvolle ontologische Grundstruktur.

⁵ Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage. In: Theologische Blätter 13. Jg., 1934, Sp. 305-328 [327].

Wie der radikale Konkurrenzkampf ist auch der Klassenkampf Ausdruck des dämonischen Charakters des Kapitalismus. Der religiöse Sozialismus muß ihn – nach Tillich – als eine historisch bedingte Realität bejahen; denn er ist Abwehr des Unrechts. In dem Aufsatz „*Klassenkampf und religiöser Sozialismus*“ (1930) stellt er die These auf, daß die Stellung zum Klassenkampf der Maßstab dafür sei, ob der Sozialismus und vor allem der religiöse Sozialismus „den Anspruch auf Ernsthaftigkeit erheben darf“ (190). Die proletarische Situation ist die Situation der Bedrohtheit, Ungesicherheit, Ausgestoßenheit, Hoffnungslosigkeit und Sinnlosigkeit, ontologisch ausgedrückt: proletarische Existenz ist Verfehlung des Seins, Bedrohung des Seins durch das Nicht-Sein. Aber im menschlichen Sein ist auch Getragenheit. Sie ist das Primäre. Ohne ein Wissen um die Getragenheit wüßten wir nicht um die Bedrohtheit. Das ist eine transzendentalphilosophische Argumentation. Während im Humanismus des Abendlandes das Bewußtsein um die Bedrohtheit und Getragenheit des menschlichen Seins verschwunden ist, ist der Sozialismus „das Aufbrechen und Offenbarwerden“ der Situation der Bedrohtheit „in der *gesellschaftlichen* Sphäre“ (199). Aber das Proletariat ist Träger des Kampfes gegen diese Situation und damit eines neuen Sinn-glaubens, „einer neuen Getragenheit“. „Im Klassenkampf will das Proletariat das erreichen, was ihm vorenthalten wird, den Sinn eines menschlichen Lebens“ (204). Aber Tillich wendet sich auch gegen die Übersteigerung des Endlichen ins Jenseitige. Aus ihr folge notwendig die „metaphysische Enttäuschung“ (208). Der Sozialismus muß erkennen, „daß in der Sphäre des Menschlichen Sinnerfüllung des Menschlichen nicht möglich ist“ (210). Jede Überwindung eines Dämonischen sei „Fülle der Zeit“, aber nicht Ziel und Ende der Zeit. Das Reich Gottes ist nicht da, sondern „nahe herbeigekommen“. Es „berührt gleichsam die Wirklichkeit“ und zeigt ihr eine neue Sinnerfüllung. Gegen Marx nennt er die Vorgeschichte die eigentliche Geschichte der Menschheit. „Wir sind immer in der Vorgeschichte, nämlich in der Geschichte, die vor der Erscheinung des Unbedingten steht“ (210).

Die proletarische Situation hatte Tillich definiert als Situation der Bedrohtheit und der Getragenheit durch einen neuen Sinn. Diese Beurteilung der menschlichen Situation verbindet das proletarische Bewußtsein mit dem protestantischen Verständnis der menschlichen Situation. In dem Aufsatz „*Protestantisches Prinzip und proletarische Situation*“ (1931) unterscheidet Tillich zwischen dem protestantischen Prinzip und der protestantischen Verwirklichung. Das protestantische Prinzip ist nicht identisch mit Protestantismus oder Christentum, sondern Prinzip schlechthin. Es behauptet die Negativität der menschlichen Situation. Diese Negativität ist nicht die Endlichkeit, sondern die Bestimmungswidrigkeit der menschlichen Situation. Diese Bestimmungswidrigkeit drückt sich in der proletarischen Situation als soziales Schicksal aus und ist *mit* der Geschichte gegeben, sie liegt der Geschichte zugrunde, aber sie ist nicht aus der Geschichte ableitbar. Sie ist

unableitbar. Eine ontologische Notwendigkeit ist damit nicht behauptet. Auch ist Tillich eine logische Inkonsistenz seiner Ontologie nicht vorzuwerfen. Gott als die Macht des Seins ist lebendiges, nicht totes Sein, und alles Sein ist Leben.

Die proletarische Situation hilft dem Protestantismus in seinem Kampf gegen die sakrale und humanistische Form der Ideologie, gegen den „selbstgemachten Gott“ (16). Im „selbstgemachten Gott“ des Protestantismus wird die menschliche Situation humanistisch und idealistisch verhüllt. Zu solchem ideologischen Bild des Menschen gehören sicher auch ein Allgemein-Begriff des Menschen und Aussagen über sein Wesen und seine Natur. Die „konkrete Lage“ hat das Primat, d.h. die Bestimmungswidrigkeit aller Menschen. In diesem Punkt kommt Tillich der kritischen Theorie Max Horkheimers und Theodor Adornos nahe. Aber man wird fragen können, ob Tillich diese Position in seinem späteren Aufsatz „*Man and Society in Religious Socialism*“ (1943) durchgehalten hat. Jedenfalls hat Adorno gegen die anthropologischen Axiome dieses Aufsatzes schärfsten Protest eingelegt.

„Sozialismus“ ist für Tillich eine geschichtliche Bewegung, die am Lebensprozeß Anteil hat und darum auch Wagnis ist. Der von der Sozialdemokratischen Partei geprägten Arbeiterbewegung wirft er Erstarrung und Bewegungslosigkeit vor. Das publizistische Organ eines kritischen Sozialismus sollten die 1930 gegründeten (und 1933 verbotenen) „Neuen Blätter für den Sozialismus“ sein. Mit Tillichs programmatischem Aufsatz „Sozialismus“ wird das erste Heft der Zeitschrift eröffnet. Darin spricht er von der menschlichen Angst vor allem Neuen, die zu Verhärtungen und Vergötzungen führt. Sie muß im Wagnis überwunden werden. „Der Sozialismus muß neu gewagt werden, wie er einmal gewagt worden ist“ (2). Die spätere Formel „Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“ wird hier vorweggenommen: „Die eine Wurzel unseres Glaubens an die Kraft des Sozialismus ist das unbedigte Ergriffensein von dem, was im Sozialismus letztgemeint ist“ (4). Die Formel steht hier aber in einem sehr konkreten Kontext, dem der proletarischen Situation. Der sozialistische Glaube ist „die sinngebende Kraft ... eines sonst sinnlos gemachten Daseins“ (4). Er fordert eine Gesellschaft, „in der es jedem einzelnen und jeder einzelnen Gruppe möglich ist, ihren Lebenssinn zu erfüllen“ (5). Tillich vermeidet hier die Begrifflichkeit der Ontologie und spricht vom Lebenssinn des einzelnen und einer sinnerfüllten Gesellschaft. Die klassenlose Gesellschaft ist „sinnerfüllte Gesellschaft“, „in der die Lebensmächtigkeit eines jeden einzelnen und jeder Gruppe sich verwirklichen kann“ (9).

Angesichts des heraufkommenden Nationalsozialismus und mit dem Blick auf den Sozialismus schreibt Tillich 1931 den Aufsatz „*Das Problem der Macht*“. Er sieht den Sozialismus befangen in der aufklärerisch-bürgerlichen Anti-Macht-Ideologie. Der Sozialismus darf Macht nicht von der Gewalt her verstehen. Macht liegt in der Struktur des Seins selbst. Tillich nimmt hier

vorweg, was er in *Love, Power, and Justice* (1954) sagen wird. Alles Lebendige ist Begegnung von Seinsmacht mit Seinsmacht, ist „Einheit von Bleiben in sich und Vorstoßen über sich hinaus“ (158). Sein ist „Ausgleich von Mächtigkeitsspannungen“, gesellschaftliches Sein ist „Ausgleich von Machtspannungen“ (159). Die Gesellschaft ist das „Ineinander von Mächtigkeit der Gesamtgruppe und der machthabenden Untergruppe“ (161). Die Untergruppe – sagen wir: die Führung einer politischen Partei – ist die Gruppe, „in deren Mächtigkeit die Gesamtgruppe ihre eigne Mächtigkeit anschauen kann“ (160). Die Gesamtgruppe gibt der machthabenden Untergruppe *Anerkennung*, aber sie vertritt ihr gegenüber auch die *Forderung* der Gesellschaft, „daß die Machtposition der tragenden Gruppe Lebenssinn und Seinsmächtigkeit der Gesamtgruppe zum Ausdruck bringe“ (162).

Machtverzicht ist demnach Verzicht auf gesellschaftliches Sein. Oft ist Machtverzicht mehr oder weniger erzwungen. Aber Tillich kennt Machtverzicht auch im positiven Sinn: nicht aus Ohnmacht, sondern aus höchster Mächtigkeit. Der Grund für die Möglichkeit, auf Macht zu verzichten, liegt darin, daß das Sein darauf angelegt ist, über sich selbst hinauszugehen. Auch das Proletariat ist Träger einer „kommenden Erfüllung menschlichen Seins“, die die Erfahrung überschreitet. Diese kommende Erfahrung hat „objektive Heiligkeitsqualität“ (168). Tillich hält es für möglich, daß ein Volk als ganzes – „in einem unerwarteten geschichtlichen Augenblick“ (169) – so ergriffen wird von der „transzendenten Norm“, daß es auf Macht verzichtet.

Tillichs „*Zehn Thesen*“, schon 1932 veröffentlicht, sind eine unmißverständliche und entschiedene Ablehnung des Nationalsozialismus. Tillich sieht die „volks- und menscheitszerstörenden Dämonien“ des Nationalsozialismus. Er warnt die protestantische Kirche vor einem Bündnis mit der Nationalsozialistischen Partei. „Der Protestantismus hat seinen prophetisch-christlichen Charakter darin zu bewähren, daß er dem Heidentum des Hakenkreuzes das Christentum des Kreuzes entgegenstellt“ (127).

Der Staatsstreich vom 20. Juli 1932, durch den die demokratische Regierung von Preußen abgesetzt und Preußen zerschlagen wurde, war für Tillich die „Katastrophe des sozialistischen Reformismus“. Im Schatten dieser Katastrophe hat Tillich „*Die Sozialistische Entscheidung*“ geschrieben, das Buch, in dem er in programmatischer Weise die Probleme des Sozialismus ökonomisch-soziologisch und vor allem religiös-philosophisch durchdenkt.

Mit Recht hat der Berliner Religionsphilosoph Klaus Heinrich in seiner „Vorbemerkung zur Neuauflage“ von 1980 die „Sozialistische Entscheidung“ „ein zentrales Buch des Widerstandes in diesem Jahrhundert“ genannt – und zwar des Widerstandes „kraft ... Geschichtsbewußtsein“.⁶ Vielleicht sollte man

⁶ Die „Vorbemerkung zur Neuauflage“ ist im vorliegenden Band in der Textgeschichte des Werkes „Die sozialistische Entscheidung“ abgedruckt.

besser sagen: des Widerstandes kraft des prophetischen Protestes gegen den Kult der ungebrochenen Ursprungsmächte und des sozialistischen Protestes gegen die politische Romantik.

Die entscheidende These des Buches lautet: *„Sozialismus ist Prophetie auf dem Boden einer autonomen, auf sich selbst gestellten Welt“* (127). Das Symbol des Sozialismus ist die „Erwartung“ – nicht das Warten oder die Hoffnung oder die Utopie.

Die These vom prophetischen Charakter des Sozialismus begründet Tillich durch eine anthropologische Argumentation. Der Mensch ist im Unterschied zur Natur „ein Lebensprozeß, der nach sich und seiner Umwelt fragt, der an sich und seine Umwelt Forderungen stellt, der also nicht eins ist mit sich, sondern die Doppelung hat, in sich zu sein und zugleich sich gegenüber zu stehen, sich zu denken und von sich zu wissen“ (17). Er findet sich vor (vgl. Heideggers „Geworfensein“) und fragt nach dem Ursprung, nach dem Woher? *„Das ursprungsmythische Bewußtsein ist die Wurzel alles konservativen und romantischen Denkens in der Politik“* (19). Aber der Mensch findet sich nicht nur vor, sondern er erfährt eine Forderung, die ihn löst von der Gebundenheit an das Gegebene. Er fragt auch: Wozu? In dieser Frage steckt eine Forderung. Die Forderung „fordert etwas, was noch nicht da ist, was sein soll, was zur Erfüllung kommen soll“ (19). Die Frage wozu? verweist auf ein „unbedingt Neues“. Der Mensch hat die Möglichkeit, „hinauszugehen über das, was er vorfindet in sich und um sich“ (20). Diese Brechung des Ursprungsmythos durch die unbedingte Forderung ist die Wurzel des liberalen, demokratischen und sozialistischen Denkens in der Politik. Die Forderung ist für den, der sie erfährt, nicht fremd. Sie stellt vor ihn sein eigenes Wesen als Forderung hin. Sie ist also in seinem Ursprung begründet. Doch ist es seinem Ursprung gegenüber ein „unbedingt Neues“. Wir müssen deswegen zwischen dem wahren und dem wirklichen Ursprung des Menschen unterscheiden. Die Forderung aber ist die Forderung nach Erfüllung des wahren Ursprungs. Der Mensch erfährt sie nur vom anderen Menschen her, in der Begegnung vom „Ich“ und „Du“. „Inhalt der Forderung ist darum, daß dem ‚Du‘ gleiche Würde mit dem ‚Ich‘ zugestanden wird, die Würde, frei zu sein, Träger zu sein der Erfüllung dessen, was im Ursprung gemeint ist. Die Anerkennung des Du als gleicher Würde mit dem Ich ist die Gerechtigkeit“ (21). Das „wirklich Ursprüngliche“ muß also der wahren Macht des Seins, d. h. der Gerechtigkeit unterworfen werden.

Das sozialistische Prinzip faßt er im Symbol der Erwartung zusammen. „Erwartung richtet sich auf etwas, was nicht ist, aber sein soll, auf ein Unbedingt-Neues, das nicht war, aber im Kommen ist ... In der Geschichte kommt die neue Möglichkeit zur Wirklichkeit“ (127f.). Weil Geschichte „Spannung auf das Kommende“, „die neue Ordnung der Dinge“ ist, kann keine Gegenwart behaupten, daß die neue Wirklichkeit in ihr erfüllt sei. Die neue Wirklichkeit kommt *in* der Geschichte und bleibt doch *über* ihr.

Erwartung schließt – im Unterschied zum Warten – das Handeln ein. So ist Erwartung immer Erwartung von Verheißenem und Gefordertem. Das Ineinander von Forderung und Verheißung charakterisiert prophetische und sozialistische Erwartung. Die Erwartung ist darum für Tillich immer zugleich jenseitig und diesseitig. Damit ist der Gegensatz von Diesseits und Jenseits aufgehoben: „Das Diesseitige ist in Wahrheit jenseitig, ... das Jenseitige ist in Wahrheit diesseitig“ (138).

Das sozialistische Prinzip soll der Ausdruck für die „Dynamis“ des Sozialismus sein. Tillich hatte 1930 den Sozialismus als „Wagnis“ und Lebendiges bezeichnet. Hier wird deutlich, daß sein Begriff von Sozialismus sich mit der geschichtlichen Realität des Sozialismus nicht deckt.

Als erste Schrift aus der amerikanischen Zeit ist der Aufsatz „*The Totalitarian State and the Claims of Church*“ (1934) in den vorliegenden Band aufgenommen worden. Er behandelt die Idee des totalen Staates und den Anspruch der Kirche und ihrer Verkündigung im Sinne des ersten Gebotes. Hintergrund ist der deutsche Kirchenkampf.

In dem Aufsatz „*Marx and the Prophetic Tradition*“ (1935) weist er in der marxistischen Geschichtsdeutung eine latente Transzendenz und in der Prophetie eine leicht verhüllte Immanenz nach. Er kritisiert die einseitige Immanenz des Marxismus, die dieser „im Widerspruch mit sich selbst durchbrechen muß“ (29), und den Verlust des prophetischen Geistes im Christentum. Der Vortrag „*Marxism and Christian Socialism*“ (1942) spiegelt die Auseinandersetzungen im „Fellowship of Socialist Christians“ wider, nachdem Reinhold Niebuhr sich vom Sozialismus losgesagt und der Demokratie zugewandt hatte. Die Frage wurde gestellt, ob Marxismus und religiöser Sozialismus sich nicht überlebt haben. Tillichs Antwort ist charakteristisch. Marxismus und religiöser Sozialismus sind für ihn „geistige Schöpfungen“, deren Wirkungen durch ihre historischen Erfolge nicht erschöpft sind. Sie haben einen unendlichen, unerschöpflichen Sinn und stellen – wie die Propheten, der Platonismus und der Protestantismus – „einen bleibenden Typus geistiger Möglichkeiten“ dar (18). Sie sind nicht als Formen einer schon vergangenen Geschichte preiszugeben. Eduard Heimanns Frage an Tillich lautete damals: But is this still Marxism?

„Geistige Schöpfungen“ sind für Tillich Synthesen von Form und Gehalt. Darum kann auch die Freiheit nicht auf politische und rechtliche Freiheit reduziert werden. In seinem Aufsatz „*Freedom in the Period of Transformation*“ von 1940 unterscheidet Tillich zwischen der Form der Freiheit, d.h. der politischen Freiheit, und ihrem Gehalt, der Freiheit der geschichtlichen Selbstbestimmung, die in der menschlichen Natur verankert ist. Tillich macht sich keine Illusionen über die Gefährdung der Freiheit. Er weiß von den selbstzerstörerischen Tendenzen des Spätkapitalismus, der alles beherrschenden Macht des Nationalismus und der profanen technischen Zivilisation. Er weiß, daß politische Freiheit allein die geschichtliche Freiheit nicht garan-

tieren kann und daß in einem Zeitalter des Totalitarismus (1940!) „die Freiheit im Sinne autonomer Kreativität nur in einer esoterischen Form existieren kann“ (139). Doch die geschichtliche Freiheit muß gerettet werden, „wenn das Humanum gerettet werden soll“ (144).

In seinem Vortrag „*Man and Society in Religious Socialism*“ von 1943 gibt Tillich eine Darstellung seiner Anthropologie. Der Mensch steht *in* der Geschichte, aber er *weiß* Geschichte und steht *über* der Geschichte. Weil der Mensch das Gegebene weiß, schafft er „etwas Neues jenseits des Gegebenen über das Gegebene hinaus“ (14). Hier begegnen wir der Kategorie des geschichtlich Neuen. Aber die Begriffe des Prophetischen und der Erwartung fehlen. Tillich geht es um eine Anthropologie: „Der Mensch *ist* endliche Freiheit“ (13). „Endliche Freiheit“ heißt aber auch Tragik, und Tragik ist Schuld und Unausweichlichkeit. Damit ist jede Form von Utopismus ausgeschlossen. Unser schöpferisches Handeln aber hat teil am schöpferischen Handeln Gottes. Darum ist unser schöpferischer Akt von unendlicher Bedeutung. Jede Gesellschaft setzt schöpferische Freiheit voraus. Vergleicht man diesen Anspruch mit dem Aufsatz „Sozialismus“ von 1930 oder mit der „Sozialistischen Entscheidung“ von 1933, fällt die Konzentration auf die „Wesensnatur“ des Menschen auf. Der kleine Beitrag „*Beyond Religious Socialism*“ von 1949 belegt seine Skepsis, ob der religiöse Sozialismus (in Europa und in den USA) eine Zukunft hat. Statt vom Kairos spricht er von der „heiligen Leere“, die ausgehalten werden muß.

Im Herbst 1943 hatte Tillich die Leitung des Council for a Democratic Germany übernommen. Das von ihm entworfene „*Programm für ein demokratisches Deutschland*“ (1944) gibt Einblick in seine politische Gedankenwelt. Er wendet sich gegen die Pläne, Deutschland wirtschaftlich zu zerschlagen. Deutschlands Wirtschaft soll in ein europäisches Wirtschaftssystem integriert werden.

Der Begriff „Utopie“ hat bei Tillich durchweg eine negative Färbung. In dem „Offenen Brief an Emanuel Hirsch“ von 1934 räumt er ein, daß jeder prophetisch-eschatologischen Bewegung die Gefahr des Utopismus anhaftet und daß er im Ringen mit den Problemen der Utopie die Kairos-Idee gefunden habe. „Kairos“ ist der Gegenbegriff zu „Utopie“.

Eine differenzierte Sicht der Utopie findet sich in dem 1951 in Berlin gehaltenen Vortrag „*Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*“. Er gibt eine ontologische und anthropologische Begründung der Utopie. Sie hat ihr Fundament im Grund des Seins und im Wesen des Menschen. Der Mensch ist das Wesen, das über das Gegebene hinausgehen kann, das „die Möglichkeit“ hat. Die Verwirklichung von Möglichkeit macht aus seiner Freiheit endliche Freiheit, entfremdet ihn von seinem wahren Wesen. Die Utopie ist wahr, weil sie das Wesen des Menschen – „das innere Ziel seiner Existenz“ (52) – ausdrückt. Aber von diesem wahren Wesen ist der Mensch abgefallen. Er ist unter den Bedingungen der Existenz seinem wahren

Wesen entfremdet. Seine Existenz ist Existenz in Tragik und Schuld. Dies übersieht der Utopismus. Eine ausschließlich transzendente Utopie ist nicht Ausdruck des neuen Seins, von der die christliche Botschaft spricht. Es muß etwas Neues in der horizontalen Linie geschehen. Aber dieses Neue ist zweideutig und vorläufig. Die eine Ordnung liegt in der horizontalen Ebene, die andere in der vertikalen. Aber beide Ordnungen nehmen gegenseitig aneinander teil. Und in dem, was in der Geschichte geschieht, „verwirklicht“ sich das Reich Gottes – in Raum und Zeit – vorwegnehmend, fragmentarisch. An die Stelle der Utopie setzt Tillich den „Geist der Utopie, der die Utopie überwindet“ (65).

Nach dem Zweiten Weltkrieg machte Tillich die Beobachtung, daß unser letztes Anliegen nicht mehr die Verwandlung der Wirklichkeit ist, sondern die „Besinnung auf den Seins- und Sinngrund unseres Lebens“.⁷ Diese Feststellung gilt gewiß auch für Tillichs „*Love, Power, and Justice*“ von 1954. Der Unterschied zum prophetisch-eschatologischen Denken, in dem die Begriffe „Kairos“, „Erwartung“, „Geist der Utopie“ eine dominante Rolle spielen, ist offenkundig. Und es handelt sich, wie der Untertitel der Schrift sagt, um „Ontological Analyses and Ethical Applications“. Erst am Ende der Schrift – im Kontext des Begriffs der „holy Community“ – taucht der Gedanke des Reiches Gottes auf. Aber: „Fulfilment is bound to eternity, and no imagination can reach the eternal“ (124).

Liebe, Macht und Gerechtigkeit sind in der menschlichen Existenz – in der Welt der Entfremdung – voneinander getrennt, sie stellen sich gegeneinander. Essentiell, im göttlichen Grund, sind sie geeint. In Gottes *neuer* Schöpfung sind sie *wieder* geeint. Der Mensch ist zwar von seinem Seinsgrund, von sich selbst und von seiner Welt entfremdet, aber er kann die Verbindung mit dem schöpferischen Grund nicht völlig zerreißen. Die wiedervereinigende Liebe, die Macht, die sich dem Nichtsein entgegensetzt, und die schöpferische Gerechtigkeit sind in ihm immer noch lebendig. In Gottes neuer Schöpfung in der Welt – Tillich nennt sie holy community bzw. Geistgemeinschaft – bricht die Agape-Qualität der Liebe in die Libido-, Eros- und Philia-Qualität ein und erhebt sie über die Zweideutigkeiten ihrer Selbstzentriertheit. Die Macht des Geistes wirkt entsprechend ein auf Macht und Gewalt. Die Rechtfertigung durch Gnade hebt die Gerechtigkeit über ihre Zweideutigkeit. In der Geistgemeinschaft werden Liebe, Macht und Gerechtigkeit in ihrer ontologischen Struktur bejaht, „aber ihre entfremdete und zweideutige Wirklichkeit wird verwandelt in eine Manifestation ihrer Einheit im göttlichen Leben“ (116).

⁷ Vertical and Horizontal Thinking. In: The American Scholar. A Quarterly for the Independent Thinker. Vol. 15, No.1, 1945/46, 102-105, zit. nach GW V (Die Frage nach der Zukunft der Religion) 32-36 [35].

Dies ist trinitarische Onto-Theologie. Tillich ist der Auffassung, daß alle Probleme von Liebe, Macht und Gerechtigkeit zu einer ontologischen Analyse treiben und daß die drei Begriffe im Sein selbst verwurzelt sind.

Liebe muß in ihrem ontologischen Charakter gesehen werden. Das Sein kann sich nicht verwirklichen (Sein ist Leben!) ohne die Liebe, „die alles, was ist, hintreibt zu allem, was ist“ (25). Liebe ist der Drang nach Wiedervereinigung des Getrennten. Es gibt eine letzte Zusammengehörigkeit des einen mit dem anderen. „In der liebenden Freude über den anderen ist die Freude über die eigene Seinserfüllung durch den anderen gegenwärtig“ (25).

Sein ist Seinsmächtigkeit. Leben ist Selbstbejahung. Ausdruck der Seinsmächtigkeit eines Seienden ist seine Selbstbejahung angesichts des Nichtseins. Die endliche Seinsmächtigkeit des Menschen ist verwurzelt in der unendlichen Seinsmächtigkeit Gottes.⁸ Zu ihrer Aktualisierung braucht die Macht Zwang und Gewalt, aber es gibt eine letzte Einheit von Macht und Liebe, denn die Macht überwindet das Nichtsein, indem sie es in sich hineinnimmt, und die Liebe ist wiedervereinigende Liebe.

Auch Gerechtigkeit ist ein ontologischer Begriff. Sie ist die Form, in der die Macht des Seins sich verwirklicht. Allem Seienden steht ein „wesensgemäßer Anspruch auf Gerechtigkeit“ zu, eine Seinsberechtigung. Das „Du“ hat einen Anspruch, als ein „Ich“ anerkannt zu werden. Worin besteht inhaltlich der innere Anspruch eines Wesens auf Seinsgerechtigkeit? Tillichs Antwort lautet: „in der Erfüllung innerhalb der Einheit universaler Erfüllung“ (65). Ihr Symbol ist das Reich Gottes. Tillich nennt diese Gerechtigkeit „verwandelnde“ oder „schöpferische“ Gerechtigkeit (64). Sie ist eine Form, in der die wiedervereinigende Liebe sich verwirklicht.

In seinen „Ethical Applications“ wendet er seine ontologische Analyse auf das Problem der Gerechtigkeit im Bereich der Personalethik und das Problem der Macht in der Sozialethik an. Die Einheit von Liebe, Macht und Gerechtigkeit ist ontologische Einheit im Sein-selbst, in Gott. Das Heilige, in dem sie vereinigt sind, soll aber in Zeit und Raum „heilige Wirklichkeit“ werden, „neue Schöpfung“ in der Welt der Entfremdung.

In „*Morality and Beyond*“ (1963) richtet sich Tillich gegen einen „normenlosen Relativismus“ wie gegen einen „gnadenlosen Moralismus“. Er fragt nach etwas, was in Theorie und Praxis Relativismus und Legalismus transzendiert und findet die Antwort in der „Neuen Wirklichkeit“, die mit dem Kommen des Christus erschienen ist und an der wir teilhaben können.

⁸ Der Satz „Human power is the possibility of man to overcome non-being infinitely“ (40) muß korrigiert werden in: „Human power is the possibility of man to overcome non-being within the limits of his finitude, divine power is the possibility of God to overcome non-being infinitely“. Vgl. den kritischen Apparat zu S. 40 der Druckvorlage.

Tillich will keine äußerliche Abhängigkeit der Moral von der Religion und ihren Geboten. Religion im Sinne der Erfahrung des Unbedingten ist vielmehr implizit in der Moralität enthalten. Der moralische Imperativ – das „Du sollst“ – hat Unbedingtheitscharakter und damit eine religiöse Dimension. Gegen den Relativismus der Psychologie und Soziologie hält Tillich an dem Unbedingtheitscharakter des moralischen Imperativs (im Sinne Kants) fest. Die moralischen Gebote werden von der Religion nicht formuliert, aber ihr Ursprung ist religiös. Die Agape als letzte Norm aller moralischen Gebote weist auf die transzendente Quelle des moralischen Imperativs hin. Schließlich gibt es auch in der moralischen Motivation ein religiöses Element: nicht das gebietende Gesetz (wie auch bei Kant), sondern die Gnade.

Der moralische Imperativ ist nicht die Forderung, etwas Bestimmtes zu tun, sondern zu sein und zu werden, nämlich das, was der Mensch essentiell ist: eine Person. Moralität ist „die Konstituierung der Person als Person in der Begegnung mit anderen Personen“ (Systematische Theologie III 116). Die Inhalte gibt die Kultur der Moralität, also bestimmte Ideale, Gebote, Traditionen. Die drei Funktionen des menschlichen Geistes (Moralität, Kultur, Religion) sind also eng miteinander verknüpft. Statt von „Person“ kann Tillich auch von einem „vollkommen zentrierten Selbst“ sprechen, das der Welt, zu der er gehört, gegenübersteht. Der Mensch ist das Wesen, das seine konkrete Umgebung transzendiert in der Richtung auf Welt. Dieser Satz impliziert eine ganze Ethik. „Es gibt kein Selbstbewußtsein ohne Weltbewußtsein, aber wir müssen auch das Umgekehrte behaupten: Weltbewußtsein ist möglich nur auf der Grundlage eines vollständig entwickelten Selbstbewußtseins.“⁹

Die Forderung, ein zentriertes Selbst zu werden, ist die Forderung an den Menschen, das *aktuell* zu sein, was er *essentiell* ist. Das Gewissen interpretiert Tillich als die „leise Stimme der essentiellen Natur des Menschen, die sein aktuelles Sein richtet“ (34). Das gebietende Gesetz ist Ausdruck der Kluft zwischen unserem essentiellen und aktuellen Sein. Es kann uns nicht dazu bewegen, unser wirkliches Sein in Richtung auf unser wahres Sein zu verwandeln. Nur das Paradox der Gnade, die „Annahme des Unannehmbaren“, hat Kraft, zum Handeln zu motivieren. „Morality and Beyond“ heißt: die Moralität erhält ihre Kraft und ihr Kriterium von dem, was Moralität transzendiert.

Bleibendes Prinzip der Ethik „in einer sich wandelnden Welt“ ist die Agape (die Liebe im neutestamentlichen Sinn), die die endlichen Möglichkeiten des Menschen transzendiert. Die Liebe aber muß in Zeit und Raum verwirklicht werden. Sie wandelt sich entsprechend der besonderen Situation. In diesem

⁹ Ontologie, unveröffentlichte Vorlesung Sommer 1951, 4. Stunde (PTAM).

Kontext führt Tillich den Begriff „Kairos“ wieder ein. Aus einem neutestamentlich-christologischen und geschichtstheologischen Begriff wird ein Begriff für das moralische Handeln der Liebe. Die Ethik der Liebe verwirklicht sich von Kairos zu Kairos. Nicht das Gesetz, allein die Liebe kann sich in einer sich wandelnden Welt jedem Kairos anpassen. „Darum muß die Ethik in einer sich wandelnden Welt als eine Ethik des Kairos verstanden werden“ (89).

Wir können „Morality and Beyond“ mit Hilfe der Begriffe Autonomie, Heteronomie und Theonomie verstehen (vgl. John Clayton in MW/HW 4,46–51). *Autonome* Moral ist Moral ohne Religion. Sie ist relativistisch und naturalistisch. In einer *heteronomen* Moral werden dem Menschen von außen Gebote auferlegt, die nicht in seiner essentiellen Natur verwurzelt sind. Tillichs Ethik zielt auf eine *theonome* Moral. In einer theonomen Ethik entspricht das moralische Gesetz der essentiellen Natur des Menschen. Tillich steht hier in der protestantischen Tradition des Naturrechts. Seine theonome Ethik ist eine Ethik der Liebe und des Kairos.

In einem sich wandelnden Jahrhundert hat Tillich unterschiedliche ethische Ansätze entwickelt, die in den hier publizierten Schriften mehr oder weniger deutlich hervortreten: einen prophetisch-sozialistischen Ansatz, einen ontologisch-anthropologischen Ansatz und schließlich die Ethik des Kairos der Liebe. Gibt es etwas Gemeinsames in der Mannigfaltigkeit? Ein gemeinsames Merkmal ist zweifellos die religiöse Fundierung aller sozialphilosophischen und ethischen Aussagen. Aber auch das Ziel des moralischen Handelns ist in allen seinen Schriften dasselbe: das, was er in „*Love, Power, and Justice*“ umschreibt als „den inneren Anspruch eines Seienden auf Entfaltung seines Wesens im Zusammenhang mit allem Lebendigen in der Welt“ (67).

Abkürzungen

GW = Paul Tillich, Gesammelte Werke (hg.von Renate Albrecht), 14 Bde.; Stuttgart 1959ff.

EGW = Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, 8 Bde.; Stuttgart 1971ff.; Berlin/New York 1994ff.

MW/HW = Paul Tillich, MainWorks/Hauptwerke (ed. by/hg. von Carl Heinz Ratschow); Berlin/New York 1987ff.

PTAH = Paul Tillich Archives, Andover-Harvard Theological Library, Harvard Divinity School, Cambridge, Massachusetts.

PTAM = Paul-Tillich-Archiv, Universitätsbibliothek Marburg, D-35008 Marburg.

[] = Ergänzung durch den Herausgeber

Introducing Paul Tillich's Writings in Social Philosophy and Ethics

In his autobiographical sketch *On the Boundary*¹ Paul Tillich sees himself standing on the boundary between theory and practice. There was never any doubt in his own mind or in the judgment of others that he was marked out for theory and not for practice. Pure theory offers pure eudaimonia. But truth in a religious sense, he argued, is always existential truth, truth that is *acted* – in accordance with the Gospel of St. John.

We can interpret Tillich's writings in social philosophy and ethics best by regarding them as being written on the boundary between theory and practice. This applies to all texts of this volume. However, the political element did not come to the fore until the end of the First World War and the outbreak of the revolution. Like most of the German intellectuals before the war, his attitude toward politics had been one of indifference. His sermons given from 1909 to 1918 confirm this evaluation.

The first evidence of his new attitude is his signature put to a leaflet of the "Bund Neue Kirche" (New Church Association) of December 1918. The new church, which he wants to build, after the previous church connected with the state has collapsed with the collapse of that state, should differ from the old church on four points. The new church must regain its position in the whole intellectual and cultural life of the nation. It must not restrict itself to the internal religious life. "It is based on the soil of the new republic with sincere sympathy" and affirms the ideals of socialism. The old church has been allied with nationalism and militarism, the new church approves of the rule of law in international relations and the construction of the League of Nations. And, finally, the official "Pastorenkirche" must become a democratic and parliamentary "Volkskirche."

When he gave a lecture on *Christianity and Socialism* in a meeting of the "Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands" (USPD) in Berlin in May 1919, he felt the displeasure of the official church. With his friend Richard Wegener, he published the content of his lecture in a booklet "*Der Sozialismus als Kirchenfrage*" (1919). It begins with the words: "It was the formulation of *dogmatic* questions that concerned the church up to now; from now on they will be *ethical* questions. The Protestant churches are not yet prepared for them; neither the theoretical nor the practical problems are settled." Thus, Socialism becomes a question for the church.

In 1919, Tillich means by socialism not the socialism of Karl Marx, but the romantic-anarchistic socialism of Proudhon, Bakunin, and above all,

¹ In: Paul Tillich, *The Interpretation of History*. Part One Translated by N. A. Rasetzki. Parts Two, Three and Four Translated by Elsa L. Talmey. New York, London 1936, 3-73 [17].

Gustav Landauer. A few days after Gustav Landauer's murder, Tillich began his first lecture at the Berlin faculty of theology. Its subject was: "Christianity and the problems of present society." In these first outlines of his theology of culture, he examines the religious import of conservatism, liberalism, socialism, and anarchism and pleads for the federalist anarchism of Gustav Landauer. He quotes Gustav Landauer: "It is not the state which we want to adore, but the Spirit ..."² Tillich strives for a new religious culture. He has in mind a synthesis of German Romanticism (cf. Novalis's "Christendom or Europe") and of early French socialism, and thought he stood at a turning point in history, before a new Reformation. We are not able to create this spirit of a new society, he argued, but we can create forms ("a temple") which the new spirit can pour into. The federalist-anarchistic socialism of St. Simon, Proudhon, Bakunin, and Landauer provides, for Tillich, this new form: a "holy community" ("Geistgemeinschaft"), "a temple above the volcanoes" of society.

The term "religious socialism", as Tillich understood it, suggests the idea of this synthesis of religion and society. He sympathized neither with an accidental nor an external cooperation between Christianity and socialism, as did Hermann Kutter and Leonhard Ragaz, but with a fundamental clarification of their interior interrelation, interpreted from the point of view of religion, metaphysics, and philosophy of history, and, therefore, of the content of this new "synthetic age."

Here, we encounter the high spirits characteristic of Tillich's thought just after the revolution. "Was it not all romanticism, euphoria, and utopia?", he will ask later, in 1926, and take into consideration the insight that the spirit of bourgeois society will be "much too strong to be overcome by romanticism, yearning, and revolution."³

A great synthetic strength characterizes Tillich's work "*Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse*", published in 1922. The masses, at that time often the object of agitation, rhetoric, and sentimentality and, therefore, cut off from personality, education, culture, and religion, become a problem which is, "if it is understood in its depth, the problem of spirit" (3).⁴ The masses, unlike personality, seem like something unformed. But, for Tillich, not the form of a being as such is decisive, but the unconditional character of the Unconditional, the import which breaks through every conditional

² Cf. by the author: "Nicht den Staat wollen wir anbeten, sondern den Geist ..." Gustav Landauers Programm des anarchischen Föderalismus in Paul Tillichs kulturtheologischem Entwurf von 1919. In: Hanna Delf/ Gert Mattenklott (ed.), Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag. Tübingen 1997, 129-148.

³ Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart. In: MW/HW 4, 181.

⁴ Page numbers refer to the respective setting copy.

form. The background of this idea of the breakthrough of the Unconditional through any form is the principle of justification as the principle of Reformation. Thus, masses are not *massa perditionis*, but *massa sancta*, the bearers of the holy, the import of the Unconditional which, for its part, is not "a something." If we ask, by which criterion just the masses, unlike personality or the church, are qualified to be the "holy masses," we get Tillich's answer that it is a particular form that qualifies the masses: the character of their inexhaustibility and their quantity. Tillich's discourse is an example for his religious-philosophical interpretation of an object of social philosophy and social psychology. But he also considers the problem of the masses using ethical and pedagogical criteria.

In his lecture *"Die Überwindung des Persönlichkeitsideals"* (1927) he presents a critical evaluation of the ideal of personality. Here, he speaks of unconditional being and the self-empowerment instead of the breakthrough of the unconditional import through the conditioned form. With respect to the Unconditional, "we can never in any way gain self-empowerment" (85). This, for Tillich, is the decisive criticism of the ideal of personality and, especially, of the religious personality. "The Unconditional gains power over us to destroy or to relieve us, like it or not" (85). The religious personality confines the religious act "within the limits of pure reason or mere humanity" (85). It wants to actualize "the clarity of God in the world of ambiguity" and is doomed to fail.

In the idea of personality man's power of being is lost by the predominance of the power of self-determination. He distinguishes between his being in its immediacy and his determination of this, his being. Personality has elevated itself above the things and their power of being; it has deprived them of their power. Another side of this violation of the things is the subjection of the personality to the machine. Tillich conceives a correlation of personality and things characterized not by power and control but by connection with the things in devotion and the spirit of eros. Forms of social power determine personality in the social and economic realms as well. This means a complete subjection of personality to the economic laws and "an emptiness of personal life produced by the concentration on the needs of daily life and by the ever present demon of anxiety" (79). How can the personality come out of the catastrophe which it got into? Tillich sees only one possibility: by fitting itself into the connections of social life and by rediscovering "the depth and power of being which actually is in them" (81). This reminds us of Landauer's vision of a mankind filled with new spirit.

In the USA Tillich has published the text of 1927 in a revised edition. It is surprising to see him criticizing the ideal of personality 20 years later, in a new environment and in another language, but without changing the essential content of his essay. In 1948 in the USA, the social and the historical basis of his criticism was not very different from that of Germany in 1927.

But in Germany he had developed his criticism from the sources of German Romanticism, especially the philosophy of Schelling.

We can see his closeness to the ideas of religious socialism much more distinctly in his essay "Die Überwindungs des Persönlichkeitsideals" than in his book "Masse und Geist." From his publications on religious socialism we mention first his "*Grundlinien des Religiösen Sozialismus. Ein systematischer Entwurf*," published in 1923.

Religious socialism adopts the prophetic attitude. It is a third attitude in addition to a sacramental attitude that lacks historical consciousness and a rational attitude that is historically critical. "Prophetism grasps the future that should come from its living connection with the present that is given" (3). Socialism, too, is a prophetic-eschatological movement – "on the soil of an autonomous, self-sufficient world," as Tillich writes in his book "*Die sozialistische Entscheidung*" (127). This element of expectation in contrast with its absence in the myth of origin and in heteronomous faith connects Karl Marx with the prophets of the Old Testament. In his essay "*Karl Marx and the Prophetic Tradition*," Tillich deals with this subject. In his "Grundlinien" from 1923 it is touched upon specifically. Prophetism and expectation, its symbol, are seen as a unity of judgment and grace – or they become a graceless proclamation of law. Everything that stands under the unconditional "no" and under the unconditional "ought to," also stands under the unconditional "yes" and the unconditional "being." Religious socialism like socialism is a prophetic movement. "But it [Religious socialism] must recognize that the presence of the Unconditional is the prius of all conditioned action, that the unconditional import of meaning, that the development of form (Gestalt) is the prius of all form-creation (Gestaltung)" (4).

He calls the content of the prophetic view of history the moment of time in which the given holy and the demanded holy meet, "kairos." Awareness of kairos is the spirit of prophetism.

The goals of religious socialism are *concrete*, creative syntheses of form and import in which the *absolute* synthesis is revealed. He calls this concrete synthesis theonomy. Theonomy, unlike utopia, is "the unity of sacred form and sacred import in a concrete historical situation" (4-5). But the Demonic mixes with the theonomy. For this reason we cannot maintain the identity of religion and culture. Religion contains within itself a "yes", an obligatum religiosum, and a "no", a reservatum religiosum. With this distinction, Tillich opposed, in 1934, Emanuel Hirsch and his reception of the prophetic-eschatological idea of kairos and its reversal in a sacramental consecration of the events of 1933. In his protest against Hirsch's misinterpretation of the doctrine of the kairos, he refers to the distinction between the obligatum religiosum and the reservatum religiosum, explained more than ten years earlier in his "*Grundlinien des Religiösen Sozialismus*." "Your attitude is the obligatum religiosum without the reservatum religiosum," he writes in 1934

in his "Open Letter to Emanuel Hirsch."⁵ Hirsch gives, he stated, a *reservatum religiosum* to the individual, viz. the personal relationship to God, but he does not give it to the church. "Because of that you are abolishing it and making it powerless against the *Weltanschauungen* or myths bearing the totalitarian state. It is not feasible to change the meaning of this defencelessness, as you call it, into power. Anyway, Protestantism is defenceless enough. But if there were no *reservatum* to which it could withdraw from the historical powers, it would not only be defenceless; it would no longer exist. When religious socialism accepted the doctrine of the *reservatum religiosum*, it knew that it must never allow the religious element to dissolve into the socialistic, and that the church is something apart from the *kairos*, viz. the promise and the demand it saw in the widely visible dawn of social and intellectual reconstruction of society" (327).

Tillich's theoretical studies of socialism, especially his knowledge of the economic and social connections of capitalism, have led him to reject in his "Grundlinien des Religiösen Sozialismus" anarchism and pacifism and so approve the state under the rule of law and the separation of powers against injustice. "Religious socialism rejects mystical as well as naturalistic anarchism. It insists upon the form of justice and, accordingly, affirms the force that maintains it. This applies not only to domestic but also to foreign policy. Just as the naturalistic anarchism of war is to be rejected, so also is the mystical anarchism of religious pacifism, which does not oppose the law-breaker ... There is no direct way from the mystical idea of community to the creation of political form. Justice stands between the two, and the justice-bearing power, and the use of force against injustice" (20). The basic ontological structure of law and power is suggested as it later will be described in "*Love, Power, and Justice*." Love is not above justice, but love, power, and justice form an ontological structure of tensions. The class struggle is, however, like radical competition, an expression of the demonic character of capitalism. Religious socialism, Tillich argued, must affirm the class struggle as a historical reality for it is a defence against injustice. In his essay, "*Klassenkampf und religiöser Sozialismus*" (1930), he maintains that socialism, and particularly religious socialism, "can be taken seriously only if it takes the class struggle seriously" (190). The proletarian situation is the situation of threatenedness, insecurity, hopelessness, and meaninglessness. Ontologically understood, proletarian existence means missing being ("*Seinsverfehlung*"); it means a threat to the being by non-being. But the human being is also defined by what supports it. The support is primary. "It is impossible to know the threat to a human being without knowing what supports it as well"

⁵ Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage. In: Theologische Blätter 13 (1934) col. 305-328 [327].

(192). This is an argument of transcendental philosophy. While in the humanism of the West all awareness of the threat and the support of the human being has disappeared, socialism is "the irruption and manifestation of this situation in the *social* sphere" (199). But the proletariat is the bearer of the struggle against this situation and, therefore, of a new faith in meaning, "of a new support" (205). "In the class struggle the proletariat wishes to obtain that of which it has been deprived, the meaning of human life" (204). But Tillich also opposes the elevation of this finite to transcendent status. As a result of this a "metaphysical disappointment" (208) would follow. Socialism must recognize "that fulfillment of the meaning of the human life is not possible in the human sphere" (210). Every conquest of the demonic is "the fullness of time", but not the end or goal of time. In contrast to Marx, he calls prehistory the real history of mankind. "We are always in prehistory, that is, in the history that anticipates the history of the appearance of the Unconditional" (210).

Tillich had defined the proletarian situation as a situation of threat and support by giving it a new meaning. In this judgment about the human situation, the proletarian and the Protestant understanding of the human situation agree. In his essay, "*Protestantisches Prinzip und proletarische Situation*" (1931), Tillich distinguishes between the Protestant principle and historical Protestantism. The Protestant principle implies a judgement about the human situation, namely, that it is a negative situation. This negativity is not finiteness itself, but the "perversion of human nature" ("*Bestimmungswidrigkeit*"). The "perversion of human nature" shows its reality in the social realm, namely, in the proletarian situation. It is given *with* history, but we cannot derive it *from* history. It is not derivable. An ontological necessity of it is not maintained. We cannot reproach Tillich for being logically inconsistent in this point. God, the power of being, Tillich insists, is a living being, not a dead being, and all being is life.

The proletarian situation helps Protestantism in its struggle against the sacramental and humanistic ideology, against the "man-made God" (16). The "man-made-God" is the humanistic or idealistic veiling of the human situation. There is no doubt: a general concept of "man" and his nature belongs to an ideological image of man. At this point Tillich's view is close to Max Horkheimer's and Theodor Adorno's. But we can ask whether he maintains this position in his essay "*Man and Society in Religious Socialism*" (1943). Anyhow, Adorno made a strong protest against the anthropological axioms of this essay of 1943.

"Socialism" is for Tillich a historical movement which takes part in the process of life and, therefore, is a venture. He reproaches the German labour movement, shaped by the Social Democratic Party (SPD), for being rigid and immovable. The "*Neue Blätter für den Sozialismus*," founded in 1930 and prohibited in 1933, was the public organ of a critical socialism. The

first number begins with Paul Tillich's programmatic essay "*Sozialismus*" (1930). He speaks in this of man's fear of everything new, a fear which results in hardening and idolization. Fear must be overcome by venture. "Socialism must be ventured anew, as it once has been ventured" (2). Here his later formula is anticipated: "One root of our power is the unconditional being, grasped by what is ultimately meant" (4). But this formula is in a concrete context, namely, the proletarian situation. Socialist faith is "the meaning-giving power ... of an existence otherwise made meaningless" (4). He demands a society "in which every individual and every group can fulfill the meaning of its life" (5). Tillich avoids ontological terminology and speaks of the meaning of life of individuals and of a meaningful society. "Classless society" is "meaningful society," "in which the power of life of every individual and every group can actualize itself" (9).

In the face of the approaching takeover of power by National Socialism and in view of socialism, he deals with "*Das Problem der Macht*" (1931). He sees socialism dominated by a bourgeois anti-power ideology. But, Tillich argues, it is wrong to equate power and force. Power lies in the structure of being itself. Here Tillich anticipates his "*Love, Power, and Justice*." Everything living is an encounter of power of being with power of being, of "a union of remaining within itself and advancing beyond itself" (158). Being is "a balance of tensions of might" (159). "Social being is a balance of tensions of power" (159). Society is the "intertwining of the might of the total group and the sub-group in power" (161). The sub-group – e.g. the leaders of the political parties – is the group "in whose might the total group can view its own might" (160). The total group gives consent to the sub-group in power, but it also represents the demand of society "that the position of power of the leading group shall express the meaning of life and might of existence of the total group" (162).

Renunciation of power, therefore, is renunciation of social being. Often renunciation of power is more or less forced. But, for Tillich, renunciation of power can have a positive meaning: renunciation can be the expression, not of impotence but of the highest might. Renunciation of power has its foundation in power itself. In every power there is an element of renunciation, because being tends to transcend itself. Even the proletariat is the "bearer of the coming fulfillment of human existence," rising beyond the experience. This coming fulfillment has "an objective quality of holiness" (168). Tillich thinks it is possible that a people – "in an unexpected historical moment" – "is seized as a whole by the transcendent idea and for its sake renounces power" (169).

Tillich's "*Zehn Thesen*", published already in 1932, reject National Socialism distinctly and unambiguously. Tillich sees the "demonic nature of National Socialism destroying peoples and mankind". He warns the Protestant churches of an alliance with the National Socialist Party. "Protestantism has

to prove its prophetic-Christian character in opposing the Christianity of the cross to the paganism of the swastika" (127).

The coup of 20 July 1932 by which the Prussian democratic government was dismissed and Prussia was shattered, was for Tillich "the catastrophe of socialist reformism." Close to the time of this catastrophe, Tillich wrote his "*Die sozialistische Entscheidung*" (1933), the book in which he analyzes, in a programmatic manner, the problems of socialism.

In his "preliminary remark" to the reprint of 1980, Klaus Heinrich, philosopher of religion, has called the "*sozialistische Entscheidung*" "a central book of resistance in this century", namely, the resistance "by virtue of historical awareness."⁶ Perhaps we would do better to say this: of the resistance by virtue of the prophetic protest against the ritual of the unbroken powers of origin and by virtue of the socialist protest against political romanticism.

The decisive thesis of his book is: "*Socialism is prophetism on the soil of an autonomous, self-sufficient world*" (127). The symbol of socialism is "expectation" – neither waiting nor hoping nor utopia.

Tillich gives an anthropological reason for the prophetic character of socialism. Man is, in contrast to nature, "a process of life which asks about itself and its environment, which places demands on itself and its environment, which is therefore not one with itself, but has the 'doubleness' to be in itself and at the same time to stand over against itself, to think itself, to know of itself" (17). Man discovers himself as given (cf. Heidegger's "being thrown") and asks the question "whence?" "*The consciousness of the myth of origin is the root of all conservative and romantic thinking in politics*" (19). But man does not only discover himself, he experiences a "demand" that loosens his being bound to the given. He also asks the question: "whither?" In this question is a demand, which "demands something which is not yet there, which should be, which should come to fulfillment" (19). The question "whither?" points to an "unconditional new". Man has the possibility "to go beyond what he finds in and around himself" (20). This breaking of the myth of origin by the unconditional demand is the root of liberal, democratic, and socialist thinking in politics. The demand is not "foreign" to man. It places his own essence before himself as a demand. It is based on his own origin. But it is, in relation to the origin, an "unconditionally new." Because of this, we must distinguish between the true and the actual origin of man. But the demand is the demand of fulfillment of the true origin. Man hears the demand only from the other person, in the encounter of "I" and "you."

⁶ The "preliminary remark" is published in this volume within the *Textgeschichte* of "*Die sozialistische Entscheidung*."

“The content of the demand is that the ‘you’ be given the same dignity as the ‘I’, the dignity to be free, to be a bearer of the fulfillment of what is meant in the origin. The recognition of the ‘you’ as having equal dignity with the ‘I’ is justice” (21). The actual origin, therefore, must be subjected to the true power of being, namely, to justice.

Tillich summarizes the socialist principle with the symbol of expectation. “Expectation directs itself toward what is not, but shall be, toward the unconditionally-new that has never been but is coming ... In history this new possibility is realized” (127-8). Because history is “tension toward that which is to come,” “the new order of things,” no present time can affirm that the new reality is fulfilled within it. The new reality comes in history and yet remains above it.

Unlike waiting, expectation implies acting. Thus expectation is always expectation of the promised and the demanded. The intertwining of the promised and the demanded characterizes the prophetic and socialistic expectation. Expectation is, therefore, for Tillich at the same time transcendent and immanent. He abolishes the opposition between immanence and transcendence: “The immanent is in reality transcendent, ... the transcendent is in reality immanent” (138). The socialist principle is the expression of the “dynamis” of socialism. In 1930, Tillich had characterized socialism as a venture and as something living. It is evident that this concept of socialism does not coincide with the historical reality of socialism.

His first essay of his American period has the title “*The Totalitarian State and the Claims of Church*” (1934). It deals with the idea of the totalitarian state (“born out of insecurity of historical existence during the epoch of late capitalism” [417]) and the claim of the church and its teaching, in the sense of the first commandment. The struggle between church and state in Germany is the background of this text.

In his essay, “*Marx and the Prophetic Tradition*” (1935), he proves a latent transcendence in the Marxist interpretation of history and a barely concealed immanence in prophetism. He criticizes both the one-sided immanence of Marxism, “in a self-contradiction it has to transcend” (29), and the loss of prophetic spirit in Christianity. The lecture “*Marxism and Christian Socialism*” (1942) reflects the discussions in the “Fellowship of Socialist Christians” after Reinhold Niebuhr had renounced socialism and turned to democracy. The question was asked whether Marxism and religious socialism had become things of the past. Tillich’s answer is characteristic of his thinking. Marxism and religious socialism, for him, are “spiritual creations,” the effects of which are not exhausted by their historical successes – and failures, we might amplify. “They have an infinite, inexhaustible meaning.” They represent “a lasting type of spiritual possibilities” (18) – like Prophetism, Platonism, and Protestantism. They must not be dismissed as forms of past history. Eduard Heimann’s question asked to Tillich then was: But is this still Marxism?

"Spiritual creations" are syntheses of form and content. For this reason, freedom, too, cannot be reduced to political and legal freedom. In his essay, *"Freedom in the Period of Transformation"* (1940), Tillich distinguished between the form of freedom, i.e. political freedom, and its content, i.e. freedom of historical self-determination which is rooted in human nature. Tillich does not have any illusions about freedom. It is jeopardized by the self-destructive tendencies of later capitalism, by an all-controlling nationalism, and by a secularized technical civilization. He knows political freedom alone is not able to guarantee historical freedom; and in a totalitarian period (in 1940 !), "the freedom of an autonomous creativity can exist only in an esoteric form" (139). But historical freedom must be saved, Tillich argues, "if humanity is to be saved" (144).

In his above mentioned lecture, *"Man and Society in Religious Socialism"* (1943), Tillich gives a portrayal of his anthropology and social philosophy. Man stands *in* history, but he *has* history and *knows* that he has history. In knowing history he is *above* history. And, in knowing the given, man produces "something new beyond the given" (14). Here, we encounter the category of the historical new. But the concepts of "prophetism" and "expectation" are missing. Tillich is concerned with an anthropology defined by the idea that "man is finite freedom" (13). But "finite freedom" means tragedy, and tragedy means guilt and inescapability. Tragedy excludes all forms of utopianism. Our creative action participates in the divine creativity. It has, therefore, an infinite meaning. Every society presupposes creative freedom. If we compare this lecture with the essay "Sozialismus" from 1930 or with the "Sozialistische Entscheidung" from 1933, the concentration on man's essential nature is evident. The little article *"Beyond Religious Socialism"* (1949) verifies Tillich's scepticism about whether religious socialism has a future in Europe (and in the USA). Instead of the kairos, he now speaks of the "sacred void" we have to endure.

In the fall of 1943, he had assumed the chairmanship of the "Council for a Democratic Germany." The *"Programm für ein demokratisches Deutschland"* (1944), drafted by him, gives us an insight into his political thinking concerning Germany just before the end of the war. He rejects the plan to destroy the German productive power. But it "should be integrated in an international system of production and consumption" (1).

In his "Open Letter to Emanuel Hirsch" (1934), he admits that every prophetic-eschatologic movement holds the danger of utopianism and that he himself found the idea of kairos in wrestling with the problem of utopianism. "Kairos" is the counter concept of "utopianism."

In Tillich's thinking, the concept of utopia has a negative tinge. In his lecture, *"Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker"*, given in Berlin in 1951, we find a subtle, multifaceted account of utopia. He gives an ontological and anthropological foundation of it. Its basis is in the ground

of being and in human nature. Utopia is true because it expresses man's essence – “the inner aim of his existence” (52). But man broke with his true nature. He is, in his existence, estranged from his true nature. His existence is existence in tragedy and guilt. Utopianism fails to notice that. An exclusively transcendent utopia cannot be an expression of the New Being, of which the Christian message is witness. In the horizontal dimension something new must happen. But this new is only a preliminary and ambiguous one. One order is a horizontal, the other a vertical, order. But both orders participate reciprocally in each other. The kingdom of God is actualized in historical events – in time and space, in fragmentary and anticipatory ways. Tillich replaces utopia by “the spirit of utopia that conquers utopia” (65).

After the Second World War, Tillich states that our ultimate concern is no more the transformation of our existence, but “the foundation of our existence as the content of our real concern: the pendulum has started swinging back to the vertical element in religion.”⁷ This conclusion also is valid for Tillich's book *“Love, Power, and Justice”* (1954). The contrast to the prophetic-eschatological thinking in which the concepts “kairos”, “expectation”, “spirit of utopia” play an important part, is evident. He deals, as the subtitle says it, with “Ontological Analyses and Ethical Applications.” Only at the end of his book does the concept of the kingdom of God turn up – in the context of the “holy community”. But: “Fulfillment is bound to eternity, and no imagination can reach the eternal” (124).

Love, power, and justice are separated and conflicting, in existence, in the world of estrangement. They are united in God. Also in God's new creation they are united. It is true, man is estranged from the ground of his being, from himself and from his world, but he cannot completely cut the tie with the creative ground. Reuniting love, the power of resisting non-being, and creative justice are still active in him. In God's new creation in the world – Tillich calls it “holy community” – the agape-quality of love cuts into the libido-, eros-, and philia-quality of love and elevates it beyond the ambiguities of its self-centredness. The power of the spirit has the same effect on power and compulsion. Justification by grace elevates justice above its ambiguities. In the spiritual community love, power, and justice are affirmed in their ontological structure, “but their estranged and ambiguous reality is transformed into a manifestation of their unity within the divine life” (116).

This is a trinitarian onto-theology. Tillich maintains that all problems of love, power, and justice drive to an ontological analysis and that the three concepts are rooted in being itself.

⁷ Vertical and Horizontal Thinking. In: *The American Scholar. A Quarterly for the Independent Thinker*. Vol. 15, No. 1, 1945/46, 102-105 [104].

Love must be understood in its ontological character. Being is not actual (being is life !) without love, "which drives everything that is towards everything else that is" (25). Love is the drive towards the reunion of the separated. There is an ultimate belongingness of one thing with the other. "In the longing joy about the 'other one' the joy about one's own self-fulfillment by the other is also present" (25).

The power of being is an ontological concept. Being is power of being. Life is self-affirmation. "The self-affirmation of a being in spite of non-being is the expression of its power of being" (40). Man's finite power of being is rooted in God's infinite power of being.⁸ Power needs force and compulsion for its actualization, but there is an ultimate union of power and love, because power overcomes non-being by taking it into itself and love is reuniting love.

Justice, too, is an ontological concept. It is the form in which the power of being actualizes itself. Everything that has being has an "intrinsic claim for justice," a "justice of being" (63). The "thou" has the claim to be acknowledged as an ego. What is the content of the ultimate intrinsic claim of a being for its justice of being? Tillich's answer is: "fulfillment within the unity of universal fulfillment" (65). Its symbol is the kingdom of God. He calls justice "transforming" or "creative justice" (64). It is the form in which reuniting love actualizes itself.

In his "ethical applications" he applies the results of his ontological analyses to the problem of justice in personal relations and to the problem of power in group relations. The unity of love, power, and justice is an ontological unity in being-itself, in God. The holy in which they are united, shall become "holy reality" in time and space, "new creation" in the world of estrangement.

In *"Morality and Beyond"* (1963) Tillich opposes "normless relativism" and "graceless moralism." He asks for something that transcends both relativism and legalism in theory and action. The answer is this: the new reality which has appeared with the coming of the Christ and in which we can participate.

Tillich does not think of an external dependence of morality on religion and its commands. But religion, in the sense of the experience of the Unconditional, is implicit in morality itself. First, the moral imperative – the "thou shalt" – has the character of the Unconditional and a religious dimension. Against the relativism of psychology and sociology, Tillich sticks

⁸ The sentence "Human power is the possibility of man to overcome non-being infinitely" (40) must be corrected to: "Human power is the possibility of man to overcome non-being within the limits of his finitude, divine power is the possibility of God to overcome non-being infinitely." Cf. the critical apparatus.

to the unconditional character of moral imperative (as Kant understands it). The moral commands are not given and formulated by religion, but their source is religious. Second, agape, being the ultimate norm of all moral commands, points to the transcendent source of the moral imperative. Third, a religious dimension is also present in moral motivation: not the commanding law (as it was for Kant), but grace.

The moral imperative does not demand that we do something, but that we be and become what man essentially is, viz. a person. Morality is the "constitution of a person as person in the encounter with other persons" (Systematic Theology III 95). Culture provides the contents of morality, namely, concrete ideals, commands, and traditions. The three functions of human spirit interpenetrate one another. Instead of "person," Tillich speaks of a "completely centered self," as well, "having himself as a self, in the face of a world to which he belongs" (19). Man is the being which transcends its concrete environment in the direction of the world. This sentence implies a complete set of ethics. "There is no self-consciousness without world-consciousness; but we also must maintain the reverse: there is no world-consciousness without self-consciousness."⁹

The demand to become a centered self is the demand on a person to become actually what that person is essentially. Tillich interprets conscience as "the silent voice of man's essential nature, judging his actual being" (34).

The commanding law is the expression of the contrast between our essential and actual being. It cannot move us to transform our actual being in the direction of our true being. Only the paradox of grace, the "acceptance of the unacceptable" (63), has the power to motivate us to act. "Morality and Beyond" means that morality gets its power and its criterion from that which transcends morality, from beyond.

In a changing world, agape, transcending man's finite possibilities, is the universal and unchangeable principle. The principle of love, however, must actualize itself in time and space. It transforms itself according to the particular situation. In this context, Tillich uses his concept of *kairos*. A concept of New Testament christology and of philosophy of history becomes a concept for love's moral action. In a changing world, not the law but love is able to adapt itself to every *kairos*. "Therefore, ethics in a changing world must be understood as ethics of the *kairos*" (89).

We can understand "Morality and Beyond" with the help of the concepts of autonomy, heteronomy, and theonomy. Autonomous morality is morality without religion. It is relativistic and naturalistic. In a heteronomous morality, man is subjected to external commands which are not rooted in his essential nature. Tillich's ethics is directed at theonomous morality. In theonomous

⁹ *Ontology*, unpublished lecture in Berlin, 1951, summer, No. 4 (PTAM).

morality moral law is in accordance with man's essential nature. Thus, Tillich is in the Protestant tradition of natural law. His theonomous ethics is ethics of love or ethics of the kairos of love.

In a changing century, Tillich has developed different approaches to ethics. In his writings, published in this volume, they stand out more or less plainly: his prophetic-socialistic approach, his ontological-anthropological approach and his ethics of the kairos of love. Is there, in this diversity, a common element? A common characteristic is, undoubtedly, the religious foundation of all his statements in social, philosophy and ethics. Furthermore, the aim of moral acting in all his writings is the same: that which he calls in *Love, Power, and Justice* "the intrinsic claim of being to be acknowledged as what it is within the context of all beings" (67).

Abbreviations

GW = Paul Tillich, *Gesammelte Werke* (hg.von Renate Albrecht), 14 Bde.; Stuttgart 1959ff.

EGW = *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, 8 Bde.; Stuttgart 1971ff.; Berlin/ New York 1994ff.

MW/HW = Paul Tillich, *Main Works/Hauptwerke* (ed. by/ hg. von Carl Heinz Ratschow); Berlin/New York 1987ff.

PTAH = Paul Tillich Archives, Andover-Harvard Theological Library, Harvard Divinity School, Cambridge, Massachusetts.

PTAM = Paul-Tillich-Archiv, Universitätsbibliothek Marburg, D-35008 Marburg

[] = added by the editor

1. Der Sozialismus als Kirchenfrage (1919)

A. Antwort von Lic. Dr. Paul Tillich und Dr. Richard Wegener auf die Anfrage des Ev. Konsistoriums der Provinz Brandenburg. Berlin, 27. Mai 1919 (Typoskript, Personalakte Pfarrer Dr. Richard Wegener, Ev. Zentralarchiv Berlin, Sign. 14/24.616).

A/1. Christentum und Sozialismus. Bericht an das Konsistorium der Mark Brandenburg. In: *GW XIII* (1972) 154–160. Unvollständiger Abdruck von A.

A/2. Christentum und Sozialismus. In: *Die Zeichen der Zeit. Evangelische Monatsschrift für Mitarbeiter der Kirche. Evangelische Verlagsanstalt Berlin*, 40. Jg., 1986, 205–208. Fehlerhafter Abdruck von A.

A/3. Answer to an Inquiry of the Protestant Consistory of Brandenburg. By Paul Tillich. Translated by James Luther Adams. In: *Metanoia. An Independent Journal of Radical Lutheranism*. Vol. 3, Sept., 1971, Number 3, 10–12.9.16 [sic!]. Übersetzung von A/1.

B. (Druckvorlage) *Der Sozialismus als Kirchenfrage. Leitsätze von Lic. theol. Dr. phil. Paul Tillich, Privatdozent der Theologie an der Universität Berlin, und Dr. phil. Carl Richard Wegener, Jugendpastor des Stadtsynodalbezirks Berlin*. 1919. Grachtverlag, Berlin C2, An der Schleuse 2.

C. *Der Sozialismus als Kirchenfrage*. In: *GW II* (1962) 13–20.

D. *Der Sozialismus als Kirchenfrage*. In: *Tillich-Auswahl*. Herausgegeben von Manfred Baumotte. Mit einer Einführung von Carl Heinz Ratschow. Band 3: *Der Sinn der Geschichte. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 428. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gütersloh* 1980, 7–14. [Abdruck von C].

E. *Le Socialisme: une question pour l'Église*. In: *Paul Tillich, Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919–1931). Traduction de Nicole Grondin et Lucien Pelletier. Introduction de Jean Richard. Les Éditions du Cerf, Éditions Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval* 1992, 11–20 [Übersetzung von C].

Zur Textgeschichte

Am 14. Mai 1919 hatten Richard Wegener und Paul Tillich auf einer Versammlung der Ortsgruppe Zehlendorf der Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei (USPD) über das Thema „Christentum und Sozialismus“ referiert. Auf eine entsprechende Vorankündigung im „Zehlendorfer Anzeiger“ vom 12. Mai 1919 hin wandte sich das Evangelische Konsistorium Berlin am 16. Mai an beide Referenten mit der Aufforderung: „Sie wollen sich hierüber baldigst äußern“. Beide antworteten dem Konsistorium mit einer gemeinsamen Abhandlung zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus (= A). In ihr finden sich die Grundgedanken der von ihnen auf Einladung der USPD gehaltenen Referate. Im Wingolfrundbrief vom September 1919 teilt Tillich nähere Einzelheiten zu diesem „kleinen Kampf mit dem Konsistorium“ mit (EGW V 143f., vgl. auch 145f.).

Im erwähnten Rundbrief berichtet er: „Die Grundgedanken, die ich damals dem Konsistorium antwortete (zusammen mit meinem Freunde Dr. R. Wegener), habe ich mit ihm in Form einer kleinen aus 30 Leitsätzen bestehenden Broschüre drucken lassen: ‚Der Sozialismus als Kirchenfrage‘, sie erscheint in diesem Monat im Gracht-verlag, Berlin C2, An der Schleuse 2 (Selbstverlag von Dr. Wegener)“ (EGW 153).

In A und B bezeichnen sich Paul Tillich und Richard Wegener als Autoren der Abhandlung bzw. der Leitsätze. Tillichs Freund Richard Wegener (1883–1967), seit 1911 Jugendpastor der Synode Berlin III, wurde allerdings schon im Oktober 1919 „zur Bearbeitung von Volkshochschulfragen“ in das preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung berufen. Zum Berliner Kreis der „Religiösen Sozialisten“ um Paul Tillich hat er nicht gehört.

^aDer Sozialismus als Kirchenfrage^a

^bEs war die *dogmatische* Fragestellung, welche bisher die Kirche bewegte; von nun an wird es die *ethische* sein. Noch sind die evangelischen Kirchen darauf nicht vorbereitet; weder die theoretischen noch die praktischen Probleme sind geklärt.

Endgültige Lösungen geben zu wollen, maßen wir uns nicht an; nur um die notwendige Diskussion zu fördern, übergeben wir die folgenden Leitsätze der Öffentlichkeit. Sie behandeln nicht den gesamten Problemkomplex: Christentum und Sozialismus, sondern begründen nur die Forderung einer positiven Stellungnahme der Kirche und ihrer Vertreter gegenüber Sozialismus und Sozialdemokratie.^b

Das Problem gliedert sich ^cnach drei^c Gesichtspunkten:

I. Das Verhältnis des Christentums zu den Gesellschaftsordnungen überhaupt ^dund der sozialistischen insbesondere.^d

II. Die Stellung des Sozialismus und der sozialistischen Parteien zu Christentum und Kirche.

III. Die Aufgaben der Kirche gegenüber dem Sozialismus und seinen Parteien. |

I.

^eDas Verhältnis des Christentums zu den Gesellschaftsordnungen überhaupt und der sozialistischen insbesondere.^e

^f1. Aus der Unbedingtheit des religiösen Prinzips folgt, daß es unabhängig ist von jeder bestimmten Kulturform und ihrer geistigen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ausprägung. Abzulehnen sind deshalb alle Versuche, das Christentum an sich einer bestimmten Gesellschaftsordnung gleichzusetzen und es seines prinzipiell überkulturellen Charakters zu entkleiden.

2. Andererseits aber wird das religiöse Prinzip nur dadurch *konkret*, daß es Ausdruck gewinnt in bestimmten Formen des Kulturlebens. Abzulehnen sind deshalb ebenso alle Versuche, die unter Verkenning dieser Universalität das Christentum auf ein bestimmtes Gebiet, z.B. der Erkenntnis (Orthodoxie) oder des persönlichen Lebens (Mystik, Quietismus) beschränken wollen.^f

^g3. Es ist nun nicht zu verkennen, daß das Christentum in dieser Bewegung ^hvom Unbedingten zum Bedingten mit den autonomen Formen des Kulturlebens zu einer unauflöselichen, wenn auch jeweils | wechselnden Einheit wird. So ist es eins geworden, wie^h mit den Hauptformen des philosophischen Weltbewußtseins, des ästhetischen Welterlebens, des ethischen Persönlichkeitsideals, so auch mit den großen Formen der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. In engste soziologische Verbindung sind nacheinander getreten: die alte Kirche mit der spätrömischen Sklavenwirtschaft, die frühkatholische Kirche mit Cäsarismus und Militarismus, die mittelalterliche Kirche mit Naturalwirtschaft, Lehnsvorfassung und Hörigkeit, der Calvinismus mit Kolonialkapitalismus und Demokratie, die lutherische Kirche mit Agrarwirtschaft und absolutistisch-patriarchalischem Obrigkeitsstaat, die moderne Kirche mit Hochkapitalismus, Nationalismus und Militärstaat.

ⁱ4. Zu allen Zeiten und in all seinen Ausprägungen hat das Christentum in der *Liebesethik Jesu* die grundlegende Norm für das Gemeinschaftsleben gesehen; an ihr gemessen, hatⁱ das Christentum für gewisse Formen der Gesellschaftsordnung eine größere *Affinität* ^jals für andere; die Ethik der Liebe trägt in jede Gesellschafts- und Wirtschaftsform ein Ferment der Kritik, das um so erregender ist, je mehr sich jene auf Gewalt, Unterdrückung, Eigennutz gründen. Darum konnte das Christentum mehr Verwandtes in der mittelalterlichen als in der spätrömischen Gesellschaftsstruktur finden und sich enger mit ihr verbinden; darum muß es, unserer Überzeugung nach, im gegenwärtigen Moment in Opposition treten gegen die kapitalistische und militaristische Gesellschaftsordnung, in der wir stehen und deren letzte Konsequenzen im Weltkrieg offenbar geworden sind.

^k5. Die Ethik^k der christlichen Liebe erhebt Anklage gegen eine Gesellschaftsordnung, die bewußt und *grundsätzlich* auf ^ldem^l wirtschaftlichen und politischen Egoismus aufgebaut ist, und fordert eine neue Ordnung, in welcher das ^mBewußtsein^m der *Gemeinschaft* das Fundament des gesellschaftlichen ⁿAufbauesⁿ ist. ^o(Idee des Sozialismus).^o

^p6. Sie^p erhebt darum Anklage gegen den *grundsätzlichen* Egoismus der Privat- und Profitwirtschaft, ^qdie ihrem Wesen nach ein Kampf aller gegen alle ist,^q und fordert eine Wirtschaft der Solidarität aller und der Freude nicht am Gewinn, sondern am ^rWerk^r selber.

^s7. Sie^s erhebt Anklage gegen den *grundsätzlichen* Egoismus ^teiner Gliederung der Gesellschaft nach Klassen, durch welche der Klassenkampf notwendig verewigt wird^t; gegen das auf Geld und Erbschaft gegründete Privileg der Bildung, das den ^usittlich zerstörenden Gegensatz von „Gebildet“ und „Ungebildet“ geschaffen hat; sie fordert eine Gesellschaft, in der die Stände nicht zu Klassen werden, und die gleiche Bildungsmöglichkeit der Befähigten *jedes* Standes.^u

^v8. Sie^v erhebt Anklage gegen den *grundsätzlichen* Egoismus der "nationalen Machtpolitik" und die Rechtfertigung ^xder Lüge und Unterdrückung^x durch die nationale Idee und fordert die Beugung ^yaller Staaten unter eine überstaatliche Rechtsordnung.^y |

^z9. Aber nicht nur in seiner Anklage gegen die kapitalistische Gesellschaftsordnung, sondern auch in seiner Verteidigung gegen die Angriffe, sowohl des Kapitalismus als auch der Kirche, kann sich der Sozialismus auf die Ethik der christlichen Liebe berufen.^z

¹10. Es wird dem Sozialismus vorgeworfen, daß er durch Ausschaltung des Egoismus als wirtschaftlicher Triebkraft die Produktion lähmen würde; er kann darauf, im Sinne der christlichen Ethik, erwidern, daß nicht der Mensch um der Produktion, sondern die Produktion um des Menschen willen da ist, und daß nicht die Produktion von möglichst vielen Luxusgütern für einzelne, sondern von notwendigen Lebensgütern für alle sittliches Ziel der Wirtschaft ist.

11. Es wird dem Sozialismus vorgeworfen, daß er der natürlichen und göttlichen Ordnung zuwider sei, indem er die Unterschiede der Menschen und Völker aufheben wolle; dem kann er erwidern, daß eine auf Gemeinschaft und Liebe aufgebaute Gesellschaftsform nichts mit dem egalitären Ideal zu tun hat, sondern eine Rangordnung des Könnens anerkennen und auch nationale Eigenart bejahen muß. Denn es liegt im Wesen der Liebe, das Einzelne gerade in seiner Besonderheit zu bejahen.

12. Dem Sozialismus wird ein schwärmerischer Idealismus nachgesagt, der die Wirklichkeit des Lebens, insonderheit der Sünde übersehe. Den Vorwurf der Schwärmerei kann der wissenschaftliche und praktische Sozialismus mit Recht von sich weisen; der wissenschaftliche, weil er überhaupt nicht for|dern, sondern Entwicklungsnotwendigkeiten feststellen will, der praktische, weil er in seiner straffen Disziplin zur Genüge gezeigt hat, daß er die menschliche Natur kennt. Soweit der Sozialismus aber ein ethisches Ideal vertritt, ist er in der gleichen Lage wie jeder ethische Idealismus, daß die Einsicht in die Hindernisse, die entgegenstehen, kein Grund zum Verzicht auf das Ideal selber sein darf. Auch jede Arbeit der Kirche lebt von diesem Idealismus.

13. Es wird dem Sozialismus vorgeworfen, daß er mit seinem Diesseitigkeitsideal der Transzendenz des Christentums entgegenstehe. Aber ebenso, wie es der Ethik der Liebe wesentlich ist, auch das Diesseits von sich aus gestalten zu wollen, ebenso kann der Sozialismus eine Betrachtungsweise anerkennen, die alles Bedingte, Zeitliche unter den Gesichtspunkt eines Unbedingten, Ewigen stellt.

14. Es wird dem Sozialismus endlich vorgeworfen, daß er durch Änderung der Zustände den Menschen ändern wolle. Der umgekehrte Weg aber müsse gegangen werden. Er kann darauf erwidern, daß es Pflicht der Liebe ist, die äußeren Hindernisse, insonderheit die stumpfmachende Arbeitssklaverei zu beseitigen, die es Unzähligen in allen Ständen schwer, ja psychologisch fast unmöglich macht, geistigem Leben überhaupt und damit auch der Religion offen zu sein.

15. Spricht somit vom Standpunkt der christlichen Liebe aus nichts gegen, aber alles für den Sozialismus, so führt auch die geschichtsphilosophische Betrachtung zu der Einsicht, daß Christentum und Sozialismus zur Vereinigung bestimmt sind. Mit wirtschaftlicher Einheit war allzeit in der Geschichte geistige Einheit verbunden, der Einheitspunkt aber des Geistes ist die Religion. Wo aber die wirtschaftliche Einheit sich auflöste, wurde auch das Geistesleben widerspruchsvoll und die Religion verlor ihre einigende Kraft. In einer solchen Periode der Auflösung standen wir; ein neues Zeitalter der Einheit hebt an; der Sozialismus wird seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Grundlage bilden. Das Christentum aber steht vor der Aufgabe, dieser Entwicklung seine sittlichen und religiösen Kräfte zuzuführen und dadurch eine neue große Synthese von Religion und Gesellschaftskultur anzubahnen.^a |

II.

^bDie Stellung des Sozialismus und der Sozialdemokratie zu Christentum und Kirche.^b

^c16. Aus dem Bisherigen ist zur Genüge deutlich, daß das Christentum der sozialistischen Idee nicht verneinend, sondern unbedingt bejahend gegenüberstehen muß. Es scheint nun aber, als ob der gegenwärtige empirische Sozialismus eine solche Stellungnahme unmöglich machte, und zwar sowohl der sogenannte wissenschaftliche Sozialismus als auch die sozialistischen Parteien.

17. Über den wissenschaftlichen Sozialismus ist zu bemerken: die fälschlicherweise materialistisch, richtig ökonomisch genannte Geschichtsauffassung des Marxismus enthält an und für sich weder Materialismus noch eine Ablehnung des Geisteslebens, sondern behauptet lediglich einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der ökonomischen Grundlage und dem geistigen Aufbau der Kultur, eine Einsicht, die richtig benutzt von äußerster methodischer Fruchtbarkeit ist und vor jeder Verwechslung mit metaphysischem Materialismus aufs strengste behütet werden muß. Im übrigen zeigen die vielen nichtmarxistischen Formen des Sozialismus, daß Sozialismus und Marxismus keineswegs identisch sind.^c

18. Was aber ^ddie^d *sozialistischen Parteien* betrifft, so muß unterschieden werden zwischen ^eihrer^e Stellung zum Christentum und der Stellung zur Kirche, zwischen einzelnen Worten einzelner Vertreter und der formulierten Meinung der Parteien, zwischen dem Ideal und seiner empirischen Vertretung. Diese Unterscheidungen, die das Christentum, wie jede geistige Bewegung, für die Beurteilung seiner selbst mit Recht fordert, muß es gerechterweise auch dem Sozialismus zugute kommen lassen.

^f19. Zweifellos gibt^f die empirische Vertretung des Sozialismus in Vergangenheit und Gegenwart zu mancherlei Kritik Anlaß.^g ^hInsbesondere^h gilt das von der materialistischen Gesinnung, die ⁱgerade aus dem kapitalistischen Bürgertum in die Arbeiterkreise gedrungen ist. Es wäre aber unberechtigt, den gegenwärtig-

gen Zustand der sozialistischen Bewegung mit seinen offensichtlichen Schäden, der im wesentlichen auf das Schuldkonto des Krieges kommt, dem Sozialismus zum Vorwurf zu machen. Sehr vieles von dem, was augenblicklich von Anhängern des Sozialismus im Namen des Sozialismus getan wird, steht mit der sozialistischen Idee in schärfstem Widerspruch.¹

20. Es hat auch¹ eine Anzahl sozialdemokratischer Führer, namentlich der deutschen Sozialdemokratie, am Ende des vorigen Jahrhunderts, Äußerungen getan^k, die nicht nur Feindschaft gegen die Kirche, sondern gegen das Christentum und die Religion überhaupt verraten. ¹Darum ist aber¹ der materialistische *Atheismus* "noch keine^m dem Sozialismus wesentliche Erscheinung"; vielmehr ^oist er^o eine Erbschaft der *bürgerlichen* ^pKultur^p, die von vielen Sozialdemokraten aus agitatorischen Gründen gern übernommen wurde.^q Es ist aber auch vielen Führern der gegenwärtigen Sozialdemokratie nicht mehr verborgen, daß die bisherigen Methoden des Parteikampfes zu einer Entleerung und Entgeistigung der Bewegung geführt haben. Es wird deshalb in ihren Kreisen die Forderung nach einer ethisch-religiösen Beseelung des Sozialismus immer lauter erhoben, und immer klarer erkannt, daß der Sozialismus nicht nur Wirtschafts-, sondern vor allem auch Erziehungsangelegenheit ist.

21. Die Stellung der Sozialdemokratie zur *Kirche* ist die einer grundsätzlichen Indifferenz gegen das konfessionelle Kirchentum („Religion ist Privatsache“) und einer grundsätzlichen Ablehnung alles Staatskirchentums, also eine radikale Durchführung des Toleranzgedankens einerseits, des religionsfreien Staatsgedankens andererseits; der Widerspruch der Sozialdemokratie richtet sich lediglich gegen die gegenwärtigen mit bürgerlich-kapitalistischer und nationalistischer Gesellschaftsordnung aufs innigste verbundenen Staatskirchen, die in den meisten Fällen auf der Seite ihrer Gegner standen und nur wenig Verständnis zeigten für 'die Verwandtschaft' des sozialistischen Ideals mit der Ethik der Liebe.

22. Kann auch die radikale Trennung von religiösem und staatlichem Leben *von beiden Seiten* | her ^smanchem^s Bedenken unterliegen, kann auch die Kritik der Sozialdemokratie von der gegenwärtigen Kirche vielfach als ungerecht empfunden werden^t, so ist es darum doch keineswegs berechtigt, der Sozialdemokratie prinzipielle Christentumsfeindlichkeit vorzuwerfen; vielmehr gleicht ihre ethische Kritik in mancherlei "Beziehung" derjenigen der^v Gemeinschafts- und Sektenkreise, denen man zwar Unkirchlichkeit, aber nicht Unchristlichkeit vorwerfen kann.

23. Was endlich die ^wrevolutionäre Haltung der Sozialdemokratie betrifft, so kann sie nur demjenigen für schlechthin unchristlich gelten, dem Christentum gleichbedeutend ist mit Luthertum^w. Die reformierte Kirche hat, seit Beza, gelehrt, daß im Fall des Versagens der höheren Obrigkeit die niedere das *Recht zur Revolution* hat, eine Lehre, der die Erhaltung des niederländischen und englischen Protestantismus zu danken ist. Auch Thomas von Aquino hat das Recht und unter bestimmten Voraussetzungen, auch die *Pflicht zur Revolution* anerkannt. Selbst das revolutionsfeindliche Luthertum hat im Schmalkaldischen und Dreißigjährigen Krieg bewaffneten Widerstand gegen den Kaiser geleistet. |

III.

^xDie Aufgaben der Kirche gegenüber dem Sozialismus und seinen Parteien.^x

24. Ist somit weder in der sozialistischen Idee, noch in den sozialistischen Parteien ein grundsätzlicher^y Gegensatz gegen Christentum und Kirche enthalten^z, so ergibt sich daraus die Notwendigkeit einer positiven Stellungnahme der Kirche gegenüber Sozialismus und Sozialdemokratie.

25. ^aPositive Stellung ist noch nicht^a: Wille zur *christlichen Sozialreform*. Diese bedeutet – ohne daß damit ihre relative Notwendigkeit bestritten werden soll – ein Mittel zur Erhaltung der prinzipiell kapitalistischen Gesellschaftsform durch Abschneiden ihrer schlimmsten Auswüchse. Es entspricht aber dem Geist der Liebe mehr, das Übel selbst auszurotten, als die Leiden, die es immer wieder bringt, durch Teilmaßregeln mildern zu wollen^b; es ist das höhere Ziel, die Grundlagen des wirtschaftlichen Elends zu vernichten, als die Verelendeten durch^c eine „soziale Gesetzgebung“ aus dem Schlimmsten zu retten; es ist ein höheres Ziel, die Möglichkeit des wirtschaftlichen Egoismus zu unterbinden, als ihn durch Arbeiterschutzgesetze oder den Appell an die | Pflicht patriarchalischer Fürsorge einzuschränken. Es ist auch das höhere Ziel, durch rücksichtslose Bekämpfung des nationalen Egoismus, durch ^dübernationale^d Rechtsorganisation die Quelle des Krieges zu zerstören, als durch Liebeswerke die Wunden des Krieges zu lindern; sind nun auch soziale Fürsorge und Gesetzgebung für jetzt und wohl noch längere Zeit ^enicht^e zu entbehren, so muß doch das Ideal, sie überflüssig zu machen, auch von denen anerkannt werden, die es für nicht ganz realisierbar halten; die Kirche aber muß dieses Ideal zu dem ihren machen und im Namen der christlichen Liebe seine Verwirklichung fordern.

26. ^fPositive^f Stellung der Kirche zum Sozialismus ist ferner nicht^g der Versuch, *die Arbeiterschaft für die gegenwärtigen Kirchen zu gewinnen*. So begreiflich dieser Versuch auch ist, so notwendig ist er doch in der augenblicklichen Lage zum Scheitern verurteilt. Der sozialistische Arbeiter sieht mit Recht in der gegenwärtigen Kirche eine Verbündete des kapitalistischen Klassenstaates und in ihren Einrichtungen und Lebensformen eine bürgerliche Schöpfung^h. Es hieße deshalb, ⁱdenⁱ *Judenchristen* ähnlich, die ^jden^j Heidenchristen das jüdische Zeremonialgesetz auferlegen ^kwollten^k, den Sozialisten das Gesetz der bürgerlichen Lebensform auferlegen^l, ^mwürde^m das Christentum die positive Stellung zu ihnen von ihrer Teilnahme an der gegenwärtigen Lebensform der Kirche abhängig machen; es hieße gänzlich auf sie verzichten. |

Im übrigen ist zu bedenken, daß der Sozialismus nicht nur eine Arbeitersache ist, sondern *ein neues ethisches Ideal*, dasⁿ für alle Kreise^o Geltung hat. Das Problem wird verschoben, wenn man die Frage Christentum und Sozialismus verwechselt mit der Frage: Kirche und Arbeiterschaft.

27. Können die beiden besprochenen Wege nicht zum Ziele führen, so bleibt nur der dritte: Vertreter des Christentums und der Kirche, die auf sozialistischem Boden stehen, treten ein in die sozialistische Bewegung, um einer künf-

tigen Verbindung von Christentum und sozialistischer Gesellschaftsordnung den Weg zu bahnen.

Darin sind^p vorangegangen die christlichen Sozialisten der Schweiz, Hollands, der nordischen Länder, Englands. ^qIn Deutschland befindet sich die entsprechende Bewegung noch in ihren ersten Anfängen.^q

28. 'Von den Kirchenleitungen aber ist zu fordern, daß sie^r allen denen, die diesen schwierigen, unbekanntem, ^swichtigen^s Weg gehen und aus christlicher und sozialistischer Überzeugung heraus die Vereinigung beider in neuen Formen des 'kirchlichen und' gesellschaftlichen Lebens suchen, ^ukeine Hindernisse in den Weg legen^u, ^vvielmehr anerkennen, daß eine christlich-sozialistische Bewegung aus christlichem und kirchlichem Interesse nicht nur zu dulden, sondern in hohem Maße zu begrüßen ist. Die weitere Entwicklung dieser Bewegung ist von entscheidender Bedeutung für die Zukunft der deutschen evangelischen Kirchen.^v |

^w29. In dem Maße, in welchem die christlich-sozialistische Bewegung erstarkt, wird sie Einfluß auf die Gestaltung der Kirche gewinnen können. *Aus der Bewegung selbst werden dann die positiven und negativen Forderungen hervorzunehmen.* Das eine ist aber jetzt schon zu verlangen, daß niemand, weil er sozialistisch denkt, von Leben und Leitung der Kirche ferngehalten wird, weder Pfarrer noch Laie. Nur dann ist Aussicht vorhanden, daß die Kluft zwischen Sozialismus und Christentum auf dem Boden der vorhandenen Kirchen überbrückt wird. Andernfalls wird die christlich-sozialistische Bewegung von vornherein in kirchenfeindliche Bahnen gezwungen.^w

30. Es wird nicht zu vermeiden sein, daß dadurch auch auf ethischem Gebiet Gegensätze in der Kirche lebendig werden; diese Gegensätze waren bisher dadurch vermieden worden, daß die Kirche sich wesentlich negativ gegen ^xdas der christlichen Ethik verwandteste^x der ethisch-politischen Ideale, den Sozialismus, stellte, mitveranlaßt freilich ^ydurch^y die ebenso negative Haltung der Vertreter dieses Ideals gegen die Kirche. Es ist nun aber der ungeheure Vorzug der Kirche vor der Sekte, daß sie derartige Spannungen tragen und fruchtbar machen kann für ihre eigene Entfaltung; lehnt die Kirche die Vereinigung von Christentum und Sozialismus ab, so hat sie in einem Volk, das sich fast zur Hälfte für den Sozialismus entschieden hat, das Recht verwirkt, sich *Volkskirche* zu nennen; nimmt sie den Sozialismus in sich auf, so hat sie zwar für den Augenblick mancherlei Schwierigkeiten und für lange hinaus Kämpfe und Spannungen zu ertragen; sie hat aber wahrhaft christlich gehandelt an denjenigen ihrer Glieder, die als Sozialisten ^zin^z Gegensatz stehen müssen zu ihrer gegenwärtigen Form; sie hat wahrhaft kirchlich gehandelt, indem sie die Gegensätze nicht ausgeschieden, sondern in sich aufgenommen hat. *Sie hat damit, um den Preis gegenwärtiger Belastung durch neue Spannungen, sich die Möglichkeit gesichert, ihre Sendung in der Zukunft zu erfüllen.*

Kritischer Apparat

Berücksichtigt werden lediglich die sich in A findenden Abweichungen, nicht aber die durch Unvollständigkeit und Fehler sowie durch Modernisierung der Interpunktion bedingten Varianten in A/1, A/2 und C. In den Übersetzungen A/3 und E finden sich keine Sinnabweichungen.

- 3 a-a A: ohne Überschrift
 b-b: fehlt in A, A/1 bis A/3, statt dessen A: Aus der Anfrage des Ev. Konsistoriums der Provinz Brandenburg vom 16. Mai 1919, unseren Vortrag in Berlin-Zehlendorf betreffend, ist nicht zu ersehen, welche Gesichtspunkte für die Antwort maßgebend sein sollen.
 Wir glauben jedoch, annehmen zu dürfen, daß es sich nicht um politische Tätigkeit überhaupt, sondern um politische Tätigkeit bei einer bestimmten Partei, nämlich der *Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*, handelt. Wir ergreifen deshalb die Gelegenheit, unsere Anschauung über das Verhältnis von *Christentum und Sozialismus*, bzw. von Kirche und sozialistischen Parteien zu grundsätzlichem Ausdruck zu bringen.
 Wir geben damit zugleich den wesentlichen Inhalt unserer, auf Einladung der genannten Partei gehaltenen Referate wieder und legen dar, welche Gründe uns veranlaßt haben, sie zu übernehmen.
- c-c A: uns nach folgenden drei
 d-d fehlt in A
- 4 e-e fehlt in A
 f-f statt dessen A: Wir sind der Überzeugung, daß das Christentum, wie die Religion überhaupt, seinem Wesen nach ein Erlebnis Gottes in und über allen Dingen ist, ein Erlebnis, das zu jeder Zeit und in jeder Lage möglich und an sich unabhängig ist auch von jeder gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Form. Wir lehnen deshalb alle Versuche ab, das Christentum mit einer Gesellschaftsordnung gleich zu setzen und es seines innerlichen, persönlichen Charakters zu berauben.
 Wir wissen aber auch, daß das Christentum die Kraft und den Willen in sich trägt, das Menschheitsleben von sich aus zu gestalten, sei es die Erkenntnis der Wahrheit, sei es das Werden der Einzelpersönlichkeit, sei es das Leben der Gesellschaft. – Wir lehnen deshalb ebenfalls jede Form des Christentums ab, die es bei der reinen Innerlichkeit festhalten will.
- g die Ziffer fehlt in A, wie alle weiteren Ziffern (bis 30) der Druckvorlage in A fehlen.
- 5 h-h A: von innen nach außen auf die selbstgewachsenen Formen des Kulturlebens stößt, an denen es nicht einfach vorbeigehen, sondern die es von sich aus gestalten muß und von denen es wiederum gestaltet wird. So hat es sich in wechselseitiger Durchdringung verbunden
- i-i A: Dabei ist aber zu beobachten, daß
 j in A folgt: besitzt
- 6 k-k A: Der Geist
 l-l A: den
 m-m A: Gefühl
 n-n A: Aufbaus

- o-o fehlt in A.
- p-p A: Er
- q-q A: in der jeder eines jeden Feind ist, weil sein Mehrgewinn durch Minderge-
winn oder Ruin des Anderen bedingt ist,
- r-r A: Werke
- s-s A: Er
- t-t A: der Klassen und Stände, deren jeder sich zu bereichern sucht durch Aus-
nutzung des anderen;
- u-u A: Gegensatz unüberbrückbar und unaufhebbar macht; gegen die prinzipielle
Bejahung des Klassenkampfes, und fordert: Aufhebung der Klassen, Aufhe-
bung des Bildungsprivilegs der Besitzenden, Aufhebung der Ausnutzungs-
möglichkeit eines Standes durch den anderen.
- v-v A: Er
- w-w A: Nationen
- x-x A: jeder Form der Lüge, der Gewalt
- y-y A: der Völker unter die Idee des Rechts, die Herstellung des Gemeinschafts-
bewußtseins auch der Völker.
- 7-9 z-z fehlt in A.
- a-a A: Wenn dem Sozialismus erwidert wird, daß durch die Ausschaltung des
Egoismus als wirtschaftlicher Triebkraft die Produktion verringert werden
würde, so könnte er, selbst wenn er es zugestehn müßte – im Geiste der
christlichen Liebe – darauf hinweisen, daß nicht der Mensch um der Produk-
tion, sondern die Produktion um des Menschen willen da ist; daß nicht die
Herstellung möglichst vieler Luxusgüter für eine bestimmte Klasse, sondern
möglichst vieler lebensnotwendiger Güter für alle sittliches Ziel der Wirtschaft
ist.
Er kann aber, darüber hinaus, zeigen, daß mit der wirtschaftlichen Zer-
spaltenheit allzeit in der Geschichte eine geistige Zerspalteneit verbunden
war, und mit der wirtschaftlichen Einheit eine geistige Einheit, und daß die
Seele geistiger Einheit die Religion ist; er kann darum mit Recht die Überzeu-
gung aussprechen, daß die geistige Zersplitterung, in der wir stehn, nur über-
wunden werden kann unter gleichzeitiger Überwindung der wirtschaftlichen,
und daß die Idee einer neuen religiös erfüllten Einheitskultur nur realisierbar
ist auf dem Boden einer neuen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Einheit,
deren Seele die Religion ist.
Es ist unsere Überzeugung, daß wir am Beginn dieser Entwicklung stehn; sie
kann nur aufgehalten, nicht mehr gehindert werden; das Christentum aber
steht vor der Entscheidung, ob es diese Entwicklung beseelen und führen wird
oder ob es, abseitsbleibend, in prinzipiell vergangenen Gesellschaftsformen
und Gesellschaftskreisen verengen und verkümmern wird.
Wie aber auch die ethische und wissenschaftliche Meinung über das Verhältnis
von Christentum, Kapitalismus und Sozialismus sein mag, eins ist unter allen
Umständen festzuhalten, daß es dem Christentum möglich und notwendig ist,
mit *jeder* Wirtschafts- und Gesellschaftsform in Verbindung zu treten, auch
mit dem Sozialismus, und daß eine prinzipielle Ablehnung des Sozialismus im
Namen des Christentums der Universalität des Christentums widerspricht.
- 10 b-b fehlt in A
- c-c A: Ist in dem Bisherigen gezeigt worden, daß das Christentum nicht nur die

Möglichkeit, sondern – unserer Überzeugung nach – die Verpflichtung hat, mit dem Sozialismus in Verbindung zu treten, so ist nun das Entscheidende vom Sozialismus zu zeigen.

Die *sozialistische Idee* bietet an und für sich kein Hindernis einer Verbindung mit dem Christentum.

Der Einwand, daß das sozialistische Ideal ein Diesseitigkeitsideal sei, vergißt, daß auch das Christentum ein Diesseitigkeitsideal enthält. Der Einwand, daß das sozialistische Ziel idealistische Schwärmerei sei, die an der Wirklichkeit des Lebens, insbesondere der Sünde zerbrechen müsse, verleugnet das Wesen des ethischen Idealismus überhaupt, für den Thatsachen niemals Gegenbeweise, sondern Widerstände sind, die überwunden werden müssen.

Die sozialistische Idee steht dem Christentum nicht entgegen. Aber auch die *sozialistische Wissenschaft* nicht. Die, fälschlicherweise, materialistisch, richtiger ökonomisch genannte Geschichtsauffassung des Marxismus enthält an und für sich weder Materialismus noch eine Ablehnung des Geisteslebens und der Religion, sondern behauptet lediglich einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der ökonomischen Grundlage und dem geistigen Aufbau der Kultur, eine für alle Geisteswissenschaften äußerst fruchtbare methodische Einsicht, die weder mit Atheismus noch mit metaphysischem Materialismus irgend etwas zu tun hat.

- 11 d-d A: die Stellung der
 e-e A: der
 f-f A: Wir verkennen nicht, daß
 g A fügt an: gibt
 h-h A: Insonderheit
 i-i A: auch die Arbeiterkreise nicht unberührt gelassen hat. Wir behaupten aber, daß ein erheblicher Teil der Vorwürfe auf Unkenntnis und parteipolitischer Entstellung beruht, ein Schicksal, das auch dem Christentum zu keiner Zeit erspart geblieben ist.
 j-j A: Wir wissen auch, daß
 k A fügt an: haben
- 12 l-l A: Wir bestreiten aber, daß
 m-m A: eine
 n A fügt an: sei
 o-o A: behaupten wir, daß er
 p-p A nach Komma: kritisch-skeptischen Kultur ist
 q A fügt nach Komma an: um durch Ausrottung des Jenseitsgedankens dem Willen zu einer gerechten Gestaltung des Diesseits eine größere Stoßkraft zu geben.
 r-r A: den Zusammenhang
- 13 s-s A: manchen
 t A fügt an: kann auch die Gleichsetzung von Urchristentum und Sozialismus, historisch betrachtet, nicht zugestanden werden,
 u-u A: Beziehungen
 v A fügt ein: gerade am Urchristentum sich orientierenden
 w-w A: Stellung der Sozialdemokratie zur *Revolution* betrifft, so ist zunächst festzustellen, daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen der sozialistischen Idee und der revolutionären Taktik nicht besteht. Andererseits kann die revo-

- lutionäre Haltung der Sozialdemokratie nur demjenigen für schlechthin unchristlich gelten, der Christentum und Luthertum gleichsetzt.
- x-x fehlt in A.
- y A fügt nach Komma ein: im Wesen liegender
- z A fügt an: ist vielmehr die Sehnsucht nach einer Erfüllung mit sittlich-religiösem Geist in weiten Kreisen des Sozialismus lebendig,
- a-a A: Unter positiver Stellungnahme verstehen wir nicht:
- b A fügt ein: es ist das höhere Ziel, die Voraussetzungen des Almosengebens aufzugeben, als die Armut durch Almosen zu lindern;
- c A fügt ein: die Werke der christlichen Liebestätigkeit oder
- 15 d-d A: internationale
- e-e A: noch nicht
- f-f A: Unter positiver
- g A fügt ein: zu verstehen
- h A fügt an: zu dem ihm die psychologische Vermittlung fehlt.
- i-i A: dem
- j-j A: dem
- k-k A: will
- l A fügt an: wollen
- m-m A: wollte
- 16 n A fügt an: Vertreter in allen Kreisen hat und
- o A fügt an: ethische
- p A fügt an: uns
- q-q A: Nur in Deutschland giebt es bisher noch keine entsprechende Bewegung.
- r-r A: Wir sind der Überzeugung, daß es im höchsten Interesse der Kirche liegt,
- s-s A: aber unendlich wichtigen
- t-t A: christlichen oder
- u-u A und B: nicht nur keine Hindernisse in den Weg zu legen
- v-v A: sondern sie mit allen Kräften moralisch und praktisch zu unterstützen.
- 17 w-w A: Eins aber ist, unserer Überzeugung nach, unter allen Umständen zu fordern, daß die Kirche sich jeder, ausgesprochenen oder unausgesprochenen, Stellungnahme gegen den Sozialismus und die sozialistischen Parteien enthält und ihren Vertretern die Freiheit läßt, allen Richtungen anzugehören. Ob sie gleichzeitig dem Geistlichen die öffentliche politische Tätigkeit untersagt oder erlaubt, ist eine Frage, deren Entscheidung lediglich von der Rücksicht auf das Amt abhängen dürfte. Freilich wird es keinesfalls zu verhindern sein, daß ethische Ideale, wie sie hinter den großen politischen Bewegungen des Konservatismus, der Demokratie, des Sozialismus stehen, in der gesamten privaten und amtlichen Tätigkeit des Pfarrers, z.B. in der Seelsorge, zum Ausdruck kommen. Jedenfalls ist zu verlangen, nicht nur vom sozialistischen, sondern auch vom christlichen Standpunkt, daß, solange das Recht öffentlicher politischer Betätigung des Pfarrers besteht, es für alle Parteien gleichmäßig zugestanden wird.
- x-x A: eins – unserer Überzeugung nach das höchste und dem Christentum kongenialste –
- y-y fehlt in A.
- 18 z-z A: im

2. Masse und Geist

Studien zur Philosophie der Masse (1922)

A. *Persönlichkeit und Masse. Einleitung: Bildtypen. Handschrift (PTAH, box 110:002). – Bezieht sich auf: Masse und Persönlichkeit. I. Die Typen der Masse. A (= S. 5–8 der Druckvorlage).*

B. *Masse und Persönlichkeit. In: Die Verhandlungen des 27. und 28. Evangelisch-sozialen Kongresses abgehalten in Leipzig, am 15. und 16. Oktober 1918 und in Berlin am 23. und 24. Juni 1920. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1921, S. 76–95. – Bezieht sich auf S. 5–23 der Druckvorlage.*

C. *Masse und Religion. In: Blätter für Religiösen Sozialismus. Herausgeber: Carl Mennicke. 2. Jahr. Berlin, Januar 1921. Nr. 1, S. 1–4; Februar 1921. Nr. 2, S. 5–7; März 1921. Nr. 3, S. 9–12. – Bezieht sich auf S. 37–55 der Druckvorlage.*

D. (Druckvorlage:) *Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse (Volk und Geist, H. 1). Verlag der Arbeitsgemeinschaft Berlin und Frankfurt a. M. 1922.*

E. *Masse und Geist. In: GW II (1962) 35–90.*

F. *Masse et esprit. Études de philosophie de la masse. In: Paul Tillich, Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919–1931). Traduction de Nicole Grondin et Lucien Pelletier. Introduction de Jean Richard. Les Éditions du Cerf, Éditions Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval 1992, 47–112. [Übersetzung von E]*

Zur Textgeschichte

Wie Tillich im Vorwort von D mitteilt, enthält der Band zwei Vorträge und einen Aufsatz. Daß beide Vorträge bereits vorher veröffentlicht wurden (B und C), bleibt unerwähnt. Den Vortrag „Masse und Persönlichkeit“ hat Tillich am 23.6.1920 auf dem Evangelisch-sozialen Kongress in Berlin gehalten. Zuvor hatte Walter Goetz, Prof. der Geschichte in Leipzig, Publizist und Mitglied des Reichstages (DDP), politisch liberal eingestellt und Lujo Brentano und Friedrich Naumann nahestehend, über das Thema „Masse und Persönlichkeit“ referiert. Tillich hielt also das Korreferat, und das Thema war ihm vorgegeben. Die Referate wurden von älteren Vertretern des Evangelisch-sozialen Kongresses gehalten, die Korreferate „von den Vertretern einer jüngeren Schicht, den sogenannten Religiös-Sozialen“, wie Karl Ludwig Schmidt später rückblickend feststellte (Die Verhandlungen des 29. und 30. Evangelisch-sozialen Kongresses, Iserlohn 1923, S. 34). So hatten zum Thema „Das soziale Evangelium im neuen Deutschland“ Paul Rohrbach und Karl Mennicke, zum Thema „Die Erhaltung der Kirche als sozialen Faktors“ Hans Schlemmer und Günther Dehn gesprochen. An der Diskussion über die Vorträge von Goetz und Tillich beteiligten sich u.a. Theodor Heuß, Dozent an der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin, Friedrich Naumann nahestehend, Konrat Weymann, Oberverwaltungsgerichtsrat und Vorstandsmitglied der von Friedrich Siegmund-Schultze geleiteten Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost, der Theologe Martin Rade sowie

Elsbeth Krukenberg, Frauenpolitikerin und Vorstandsmitglied des Evangelisch-sozialen Kongresses. „(Pfarrer) Georg Liebster unterstrich die Tendenz des Korreferenten, den Wert und die entscheidende Bedeutung der Masse hervorzuheben. Die Persönlichkeit ist in jedem Falle nur Repräsentant und ihre Wirkung auf die Masse untergeordnet gegenüber der Wirkung der Masse auf die Persönlichkeit. Die Strömungen des Volkslebens sind Gottes Stimme. Wir müssen immer lauschen, was Gott uns durch die Masse zu sagen hat. Rade sprach sich ähnlich aus: auch die größten Persönlichkeiten werden aus der Masse heraus geboren. Wir müssen die Masse lieben und sie zum Persönlichwerden erlösen, sonst werden wir das Massenproblem nie bezwingen. Frau Krukenberg unterstreicht in Tillichs Ausführungen, daß wir die Menschen nie zu Objekten machen dürfen und dadurch Masse schaffen. Selbsttätig, Subjekte im Wirtschaftsleben sollen sie werden, wie es das Betriebsrätegesetz will“ (Die Verhandlungen des 27. und 28. Evangelisch-sozialen Kongresses, Göttingen 1921, S. 95).

Tillich seinerseits beteiligte sich an der Diskussion über das Referat von Hans Schlemmer und das Korreferat von Günther Dehn. Wie im Bericht über die Verhandlungen mitgeteilt wird, stimmte man „weit überwiegend“ dem Referenten zu und „verhielt sich gegen den religiös-sozialen Standpunkt des Korreferenten kritisch, z.T. unbedingt ablehnend“. Otto Baumgarten bekannte „sehr ernst“, „die ganze Tragik der Gegensätze empfunden zu haben“ (S. 126). In seiner Autobiographie berichtet er: „Man wird es begreifen, wenn ich selbst als verantwortlicher Regisseur der Tagung, der auch die eigenartige Mischung der Referenten aus Anhängern der alten Kongressrichtung und aus solchen der jungen radikalen Richtung zu verantworten hat, mir kein Urteil erlaube über das Ergebnis der Tagung.. Mir hat das lebendige Eintreten der geistes- und willensstarken Vertreter der religiös-sozialen Jugend in die Verhandlungen viel geboten, und vermag ich auch hinterher das kühne Unternehmen, mit der Heranziehung dieses linken Fügels das Ausbleiben des rechten Fügels zu riskieren, nicht zu bedauern ... Man wird doch wohl behaupten dürfen, daß wir zum erstenmal einen größeren Versuch gemacht haben, die beiden sozialen Bewegungen des modernen Protestantismus, den von Naumann geführten evangelisch-sozialen Reformismus und den von Ragaz und Kutter inspirierten religiös-sozialen Radikalismus, auf dem Grunde der gemeinsamen evangelischen Glaubensüberzeugung zusammenzufassen“ (Ders., Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. 418).

Günther Dehn deutete sicher auch Mennickes und Tillichs Position auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß an, wenn er in seinem Schlußwort erklärte: „Gegensätze sind ja allerdings vorhanden, und es scheint mir nur erfreulich zu sein im Interesse der Klärung, daß sie heute deutlich und scharf zum Ausdruck gekommen sind. Es ist eben doch ein Unterschied zwischen der alten reformistisch-liberalistischen Anschauung, wie sie der evangelisch-soziale Kongreß vertritt, und der neuen Einstellung, die man vielleicht die radikale nennen könnte, wie sie durch die Korreferate zum Ausdruck gekommen ist“ (Verhandlungen, S. 127).

Über die Entstehung des Aufsatzes „Masse und Bildung“ konnte nichts ermittelt werden. Der Vortrag bzw. Aufsatz „Masse und Religion“ gibt einen Einblick in die

Diskussionslage des Berliner Kreises der Religiösen Sozialisten. Carl Mennicke, der Herausgeber der „Blätter für Religiösen Sozialismus“, hat ihn als eine entscheidende Klärung von Fragen“ bezeichnet, die seine eigenen in den „Blättern“ erschienenen Aufsätze nur aufwerfen konnten (Blätter für Religiösen Sozialismus, Januar 1921, Nr. 1, S. 1 Fußnote).

Zum Thema „Masse und Geist“ vgl. auch Tillichs im Jahre 1912 in Berlin-Moabit gehaltene Predigt über „das Rätsel der Masse“, wo er u.a. ausführt: „Auf jedem Antlitz in diesen Massen leuchtet aus dem Auge der Strahl des Ewigen, das in ihnen schlummert. Jeder von ihnen hat eine unendliche Sehnsucht, die Sehnsucht der Seele nach Gott“ (P. T., Frühe Predigten (1909–1918), hrsg. und mit einer historischen Einleitung versehen von Erdmann Sturm, EGW VII, Berlin-New York 1994, S. 253–269 [254f.]). Das Thema „Masse“ war 1895 durch Gustave Le Bon (Psychologie des foules) angestoßen worden (übers. ins Deutsche von Rudolf Eisler: Psychologie der Massen, Leipzig 1908). Vgl. auch S. Sieber, Die Massenseele. Ein Beitrag zur Psychologie des Krieges, der Kunst und Kultur, Dresden und Leipzig 1918, sowie S. Freud, Massenpsychologie und Ichanalyse, Wien 1921. Literarisch hat das Thema Ernst Toller in seinen Dramen behandelt. Hermann Pongs vergleicht Tillich und Toller (Tollers Dramen vom Menschen der Masse, in: Die Christliche Welt 38, 1924, Sp. 462–472).

Eine von Tillich in „Religiöse Verwirklichung“ (1. Aufl. Berlin 1930, 2. Aufl. o.J. [1931], S. 298 Anm. 15) behauptete „2. Aufl. 1929“ von „Masse und Geist“ mit dem Untertitel „Studien zur Soziologie der Masse“ konnte nicht nachgewiesen werden.

Masse und Geist Studien zur Philosophie der Masse

^aVorwort

Die zwei Vorträge und der Aufsatz, die hier vereinigt sind, stellen kein streng geschlossenes System dar, vielmehr bearbeitet jeder in sich und ohne Hinweise auf die andern das Problem in eigenem Gedankenkreis und mit eigenen Begriffen. Stärker aber als die Unterschiede ist die gemeinsame Grundanschauung, die in den drei Aufsätzen nach drei Richtungen hin zum Ausdruck gebracht ist: nach der ethisch-sozialen, nach der geistig-pädagogischen und nach der philosophisch-religiösen Seite. So umfassen sie, sich ergänzend, die drei Hauptgebiete des bewußten Lebens und rechtfertigen den Gesamttitel: Masse und Geist. Die Grundidee stammt nicht aus parteipolitischer Voreingenommenheit – manche kritische Bemerkung über die mir am nächsten stehende, sozialistische Richtung mag das beweisen –, auch nicht aus soziologischer oder philosophischer Reflexion – Reflexionen auszusprechen ist überflüssig –, sondern aus dem Weltgeschehen der letzten Jahre, wie es sich mir und vielen anderen mit unabwendbarer Gewalt zur Deutung aufdrängte, und aus einem, wohl religiösen Wurzeln ent-

stammenden, ^bHingezogensein^b zu den dunklen Tiefen des Massenlebens mit seiner Not, seiner Formlosigkeit und schöpferischen Kraft. Daß es dennoch nicht Gefühle, sondern Gedanken sind, die ich zum Ausdruck gebracht habe, Gedanken, die das Resultat intensiver philosophischer Arbeit sind, wird hoffentlich nirgends zweifelhaft bleiben. Freilich bilde ich mir nicht ein, die Probleme gelöst zu haben. Das ist in so engem Rahmen und zur Zeit vielleicht überhaupt nicht möglich. Was ich aber hoffe, ist dieses: durch den Sumpf, in den die Behandlung des Massenproblems durch Schlagwort, Phrase und Agitation geraten ist, einen Graben geführt zu haben, der sich durch ernsthafte, schlagwortfreie Debatte zu einem lebendigen Fluß ausweiten und manche Giftstoffe unseres geistigen und sozialen Lebens wegtragen kann. Mein Hauptwunsch aber ist, denen, die sich mit Recht oder Unrecht als die Geistigen fühlen, zu zeigen, daß das Problem der Masse, in der Tiefe erfaßt, das Problem des Geistes selbst ist und nicht eine Sache des Hasses oder der Sentimentalität, daß darum seine Behandlung höchste Ernsthaftigkeit und völlige Gewissenhaftigkeit seelisch und gedanklich verlangt, und daß jeder schlagwortartige Gebrauch des Wortes „Masse“ nicht nur ein soziales Unrecht, sondern eine Schuld ist am Geiste selbst.

Berlin, im Oktober 1921

‘Paul Tillich^{ca}’

^dMasse und Persönlichkeit^d

^eI. Die Typen der Masse^e

^fA.^f

^gZu einer Zeit, wo die Einsicht in den unzerreißbaren Zusammenhang aller Seiten des Kulturlebens ^hsich allenthalben^h durchzusetzen beginnt, wo umfassende ⁱKultur-Analyse den Blick geöffnet hat für die letzte Tiefeⁱ, in ^jder^j der Quell aller Geistesschöpfungen entspringt und ^ksich gleichmäßig^k in alle ergießt, in solcher Zeit weiterer Horizonte wird es nicht ^lüberraschen^l, wenn ich ^mdie Entwicklung eines soziaethischen Problems mit der Hinwendung auf ein scheinbar ganz fremdes^m Gebiet beginne, wenn ich versuche, die erste ⁿAnschauungⁿ dessen, was ^odie Begriffe „Masse“ und „Persönlichkeit“ uns sagen können^o, in Werken der Malerei zu finden.

Die Malerei ist stumme Offenbarerin und spricht doch dem deutenden Geist oft vernehmlicher als das ^pbegriffstragende^p Wort. Denn sie dringt auf uns ein mit der ^qunwiderleglichen^q Kraft unmittelbarer Anschauung. So ^rwill ich es denn unternehmen, an den wichtigsten Bildstilen^r, in denen ^sMassen zur Darstellung kommen und zu Führerpersönlichkeiten in ein bildmäßiges Verhältnis gesetzt sind, die Art der Masse und ihre Erfassung im Geiste der Zeit aufzuzeigen. Das reiche Anschauungsmaterial, das so erwächst, wird der begrifflichen Durchdringung wesentlich vorarbeiten.^s

Beginnen wir mit einem ^tmittelalterlich frühgotischen Bilde^t, etwa einer „Kreuztragung“ mit großem Gefolge, oder einer „Geburt“ mit Hirten und Kö-

nigen, oder einem Profanbild, etwa einer „Schlacht“. Die Menge ist vollkommen beherrscht durch die übergreifende Idee, die sie repräsentiert, sei es die Idee der Nachfolge oder der staunenden Anbetung oder des Kampfes; alles Individuelle ist ausgelöscht: – *ein* Gesichtsausdruck, *eine* Kopfhaltung, *eine* Körper- und Gewandlinie, *eine* Lichtstärke macht sie einander gleich. Und keiner tritt ganz hervor. Die Vorderen überdecken die „hinten Stehenden“ so, daß diese nichts sind als ein Beitrag zu der Menge, die ein zweidimensionaler Raum zusammenschließt unter Verhinderung jeder dreidimensionalen Eigenexistenz zu einem *corpus mysticum*, das ganz erfüllt ist von dem transzendenten Leben einer supranaturalen Idee kosmischer Umfassung^v. Und der Führer, d.h. der formale Schwerpunkt des Bildes, sei es Christus oder | Pilatus, die Madonna oder ein König, ist hervorgehoben nicht durch individuelle Charakterisierung, sondern durch die formale Stellung im Bilde: daß er im Mittelpunkt steht, nicht überschritten durch andere Körper, daß er größer ist als die andern, reicher geschmückt, daß die innere Mystik, die durch die Menge geht, in ihm in einer großen Gebärde zur Vollendung und zum Ausschwingen kommt; er ist der Offenbarungsmittler, der Repräsentant der supranaturalen Idee, die dem ganzen Bild seinen Gehalt gibt.^w

Was sagt uns solch Bild? Daß wir in einer Zeit weilen, in der es weder Masse noch Persönlichkeit als losgelöste, selbständige Realitäten gibt, sondern in der alles einzelne, ob einer oder viele, getragen ist von ideellen Mächten, von „Universalien“ im Sinne des philosophischen ^x„Realismus“ (den wir jetzt eher Idealismus zu nennen geneigt wären): eine^x Hierarchie realer Allgemeinbegriffe, beginnend bei dem ^y„höchsten“, der Gottheit, ist das Wirkliche der Welt. In dieser Hierarchie, die auch das soziale Leben umfaßt, hat jeder seinen Platz, Führer und Geführte, die sich nur dadurch unterscheiden, daß die Führerpersönlichkeit deutlicher, prägnanter die allgemeine Idee sichtbar macht, die alle trägt und durchwaltet, gliedert und einordnet. Um dieses mystischen Ideenrealismus willen möchte ich ^zhier vom *mystischen Begriff der Masse* reden.^z

Wir kommen zu einem spätgotischen oder Frührenaissancebild, namentlich in Deutschland und Holland, wo klassische Tradition kein Hindernis für die freie Entwicklung der jetzt einsetzenden Stilbewegung bildete. Eine „Verspottung“, eine „Gefangennahme“, ein „Bauernfest“: ^aalles^a ist verändert: der ^beinzelne^b ist entdeckt^c, und das Natürliche ist entdeckt^d; die mystisch geschlossene Masse ist aufgelöst in lauter einzelne, höchst realistisch erfaßte Individuen. Sie haben ihren Naturraum, die dritte Dimension gefunden; der Bildraum ist perspektivisch vertieft zum unendlichen ^e„Weltraum“, der einzelne steht vor dem Allgemeinen; das Allgemeine ist bedeutungslos geworden^f; die Komposition ist aufgelöst, die Bilder zerfallen in unorganisierte Einzelheiten; die Führer haben die Führerstellung verloren; selbst Christus ist einer unter der realistischen Menge geworden, überschritten, umgeben, an irgend einer Seite des Bildes; ebenso wichtig wie ^ger^g der^e Landsknecht, der ihn schlägt, der Soldat, dem das Ohr abgeschlagen wird; die mystische Masse samt ihren Führern ist aufgelöst in lauter gleichartige, charakterisierte und in ihrer Realität interessante ^heinzelne^h. – Und

doch gibt es etwas, was auch diese ⁱvielenⁱ zusammenhält; zwar nicht die supra-naturale Idee, auch nicht die allgemeine ^jNatur (eine solche läßt der Nominalismus der Zeit nicht zu), sondern^j die Natur jedes einzelnen, die psychologische Gleichartigkeit, die in Haß und Schmerz und Lust doch einen Zusammenschluß gibt; zwar nicht von oben her und darum nicht stilistisch in der Bildform, aber von unten her, in der gleichen Triebbestimmtheit aller einzelnen bis hin zu einer Verzerrung der Leidenschaft, die fast eine neue ^kEinheit – der Fratze –^k schafft. Und der ^lFührer^l, auf den der Blick fällt, ist im Grunde ^mder^m, in dem die Leidenschaft den größten Ausdruck gefunden hat, | der Schreier und Agitatorⁿ. Es ist die Zeit, in der die mittelalterliche Gesellschaft sich auflöst, in der das Übernatürliche zu verblasen beginnt vor der neu entdeckten Natur, in der der Realismus der Idee zerstört wird durch die nominalistische Kritik und ^odas einzelne^o auf den ^pThron^p gehoben wird, die Zeit der beginnenden sozialen Revolution, die Bildform der herannahenden Bauernkriege. – *Es ist ^qdie realistische Masse, die die mystische ablöst^q.*

^rEine neue Bedeutung gewinnt die Masse in der Barokkunst.^r Eine „Kreuzaufrichtung“, ein „jüngstes^s Gericht“, ein „Reiterkampf“ von Rubens etwa ^tmögen^t uns ein Bild von dem geben, was hier vorliegt. Es sind nicht mehr die ^ueinzelnen^u, die etwa eine gleiche Leidenschaft äußerlich zusammenschließt, es ist ein flutendes Leben, das durch alle hindurchgeht, das jede Einzelheit hineinzieht in ^vihren^v Strom, das realistisch ist^w und doch in größerer Tiefe wurzelt, als die Psychologie der Masseninstinkte, das wieder metaphysisch ist und doch nicht supranatural. Es ist das innere, Natur und Mensch zusammenschließende, schäumende Leben, das auch die Menge zu einer dynamischen Einheit macht^x und das den Führer mitumschließt, aber so, daß er^y ^zherausgehoben^z ist aus der Flut der Leiber und Bewegtheiten, der überschäumenden und wirbelnden Linien, daß er ^agleichsam der Kamm^a der Woge ist, der Punkt, in dem sie sich auftürmt zu ihrem ^bstärksten^b, sprühendsten Leben, über ihr und doch ganz in ihr, sie vollendend und doch ganz getragen von ihr. – Es ist die Zeit, in der das Supranatural-Religiöse eine innere persönliche Angelegenheit des ^ceinzelnen^c geworden ist, in der das ganze europäische Leben in seinen Tiefen aufgewühlt ist^d und der Kampf der persönlichen Glaubensüberzeugungen und das Neuwerten der Gesellschaft nach Zerfall der mittelalterlich universalistischen Einheit in gewaltigen Erschütterungen sich darstellt. Niemand und nichts bleibt von dieser Bewegung unberührt; doch ist es mehr die städtische und die aristokratische Gesellschaft, die die Bewegung trägt, während es in der realistischen ^ePeriode^e der Bauer war, der im ^fMittelpunkte^f stand, und in der mystischen der Mönch. – *Es ist die dynamische Masse mit aristokratischer Gipfelung, die diese ^gbewegteste^g Zeit der europäischen Geschichte erfüllt.*

Wir kommen zur Gegenwart, die seit 1 ½ Jahrzehnten ^hauf dem^h Übergang zweier Stile und damit zweier Lebensgefühle ⁱsteht; des impressionistischen zum expressionistischen.ⁱ Der Impressionismus ist ^jdie^j Stilform des ^kindividualistischen^k Bürgertums der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Nehmen wir ein ^lBoulevardbild^l von Monet, ein ^mKaffeehausbild^m von Degas, Proletarier- und

Fabrikbilder, so sehen wir alles einzelne aufgelöst in die Alleinheit der Natur, aber nicht der ⁿNatur im metaphysischen Sinneⁿ, sondern der Naturoberfläche; es ist nicht der ^oinnerliche^o Lebensschwung des Barok, sondern ^pes ist^p das Licht, das ^ääußerlich überdeckend^ä, Menschen und Dinge vereinigt. Die Masse ist da;^f der Impressionist sieht sie,^s wie er alles sieht, was zwischen Himmel und Erde ist; aber sie ist ihm keine Wesenheit; sie ist ihm eine Licht-, eine Farb-, eine | Bewegungsstudie; sie ist ihm ein Stück Naturoberfläche, das ^{er}anschauend in neuer^f Impression erlebt, eine Vision des Augenblicks, interessant, pikant, im Grunde^u ein Stück Landschaft, das der Form ^vnach^v neu zu erobern ist; und wie der Masse, so geht es dem ^weinzelnen. Tritt er in einem Massenbild hervor, so ist es nicht seine sachliche Bedeutsamkeit^w, die ihn hervorhebt, sondern ein Formalproblem, das an ihm zu lösen ist. Die Form ist alles, die Form, die höchste Technik und Rationalität geworden ist, hell, kühl, trotz ^xalles^x Feuerwerks der Farbe^y an der Oberfläche ^zwohnend. Das^z Zeitalter der vollendeten Technik, der Weltstädte und des Zerfalles aller festen Linien und Umrisse!^a Die Masse ist da; aber sie ist nicht da als^b eigene Potenz, wie in allen ^cvorhergehenden^c Stilen; sie ist nur da als Oberfläche wie alles andere; sie ist nur da als Gegenstand einer formalen Technik; sie ist nur Objekt, nicht Subjekt:^d Objekt der Agitation und der Bildung, Objekt der Fürsorge und – der Verachtung; die Zeit der Sozialgesetze, der Sozialistenverfolgung und des Marxismus. *Es ist die technische Masse, die der Impressionismus offenbart, die Masse als Objekt der Impression und der Technik.*

Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wird das anders. Wieder ist es die Malerei, die prophetisch als erste den neuen Geist verkündigt:^e die Dinge beginnen, eine neue Wesenheit zu bekommen; zwar ihre äußere Form wird noch mehr aufgelöst, als es im Impressionismus der Fall war, aber nicht um bei dieser Auflösung stehen zu bleiben, sondern um auf den Grund der Dinge, der Welt zu gehen.^f So wacht eine neue Mystik auf, ein neues ^gInnenerleben^g der Dinge^h, und schafft einen neuen Stil. Es gibt viele expressionistische Massenbilder; denn nicht die Landschaft, sondern das Geist tragende Menschengesicht ist hier das ⁱWichtigsteⁱ geworden; aber nicht in seiner naturalistischen Tatsächlichkeit, sondern in seiner metaphysischen Bedeutsamkeit. Eine neue gleichmäßige ^jFormgebung^j ähnelt die einzelnen einander an, schließt sie^k in einen wieder zweidimensional gewordenen Bildraum. Ein dumpfes Erwas lastet auf diesen Massen, eine metaphysische Unerlöstheit, Erlösungssehnsucht; bald ist sie darum der Tierheit angenähert, bald über ^ldie Menschheit^l zu ekstatisch visionärer Höhe erhoben. Die Masse ist Subjekt, ganz Subjekt, der Führer, der Erlöser fehlt; und man fühlt: Er kann nicht von oben kommen. Er muß aus der Tiefe der Massensehnsucht geboren ^mwerden^m. Die christlichen Symbole, die wieder Verwendung finden, sind eben nur Symbole; sie bleiben fremd, wenn sie nicht umgedeutet werden zu Symbolen des Leidens der Masse, in der Erlöste und ⁿErlöserⁿ eins sein müssen, soll es wahrhaft Erlösung sein. *Es ist ^odie^o Masse der immanenten Mystik, die der Expressionismus offenbart^p, es ist die Zeit des Weltkrieges, des^q Ausbruchs der russischen Seelenchaotik und der kommunistischen ^rMärtyrer^r. –*

“Wir sind am Ende ‘der’ geschichtsphilosophischen Übersicht: Das Ende schließt sich mit dem Anfang zusammen: “Eine neue mystische“ Masse ist im Werden; nur daß ‘die Mystik’ nicht supranatural, von oben geleitet ist, sondern immanent, aus den Tiefen der Seele “hervorbrechend, in ‘diesseitiger’ Wirklichkeit bleibt.“^w |

‘B.’

²Es ist zu allen Zeiten Masse vorhanden, aber sie hat nicht immer die gleiche Bedeutung; wenn wir die fünf Formen, die wir aus den Bildern abgelesen haben, gruppieren, so kommen wir im wesentlichen auf drei Gruppen: *diejenigen Massen, die durchwaltet sind von einem unmittelbar geistigen, mystischen Prinzip; diejenigen, in denen dieses Prinzip fehlt und dafür äußere Mächte, wie Naturinstinkte oder Technik, den Massencharakter schaffen; und diejenigen, in denen ein inneres Prinzip mit bewegender Kraft nach Gestaltung ringt.* Es ist nun zwischen diesen drei Typen der Massenbildung ein sehr tiefgehender Unterschied, so tiefgehend, daß es fast bedenklich erscheinen kann, den Begriff der Masse auf alle drei anzuwenden. Wenn Masse „die Größe des Widerstandes ist, die ^aein Körper der ihn bewegenden^a Kraft leistet“, wenn seine Merkmale^b sind: Qualitätslosigkeit aller seiner Teile (Atome), Fehlen jeder Eigenbewegung, Unterworfenheit unter mechanische Gesetze, absolute Objektivität und Verdinglichung ‘der Kraft’^c, wenn das Masse ist, so scheint dieser Begriff höchstens für die zweite der genannten Gruppen zutreffen: die realistisch-technische (mechanische) Masse. Sie ist in der Tat das schwierigste Problem der Massenbetrachtung; aber sie ist nicht isoliert gegen die beiden andern; sie ist das Resultat der Auflösung der organisierten, mystischen Masse; sie ist die Grundlage der bewegten, dynamischen Masse; es ist nicht möglich, die eine Form zu begreifen ohne die andere. Und darum ist auch ein weiterer^d, von dem naturwissenschaftlichen Bild abliegender Begriff von Masse gerechtfertigt: Jeder Zusammenschluß von Menschen, die in diesem Zusammenschluß in irgend einer Beziehung ihre individuellen Qualitäten aufgeben zu Gunsten einer Gesamtqualität, kann in weiterem Sinne Masse genannt werden. Und es gibt keinen Zusammenschluß von Menschen, wo ein Zurückstellen an Eigenarten und Selbständigkeiten nicht bewußt oder unbewußt stattfände. Genauer über diese Dinge sagt die Massenpsychologie, deren Gesetze bei jeder beliebig großen (oder kleinen) und beliebig gearteten Menge Anwendung finden; sie zeigen, daß niemand, nicht einmal ein bewußter Individualist, das Recht hat, sich schlechterdings über die Masse zu erheben, daß es niemandem und keiner Zeit erspart werden kann, das Problem: ‘Masse und Persönlichkeit’ in sich selbst zu lösen. Immerhin wird es möglich sein, mit Hilfe der drei typischen Formen, die wir kurz als *den mystischen, den dynamischen, und den technischen Typus* bezeichnen wollen, die Grundzüge einer allgemein gültigen Lösung zu geben, einer Lösung, die vor allem auch für das Problem unsrer Zeit: ‘technische Masse und Persönlichkeit’^f, bedeutungsvoll sein kann. Im Vordergrund steht dabei offenbar der Gegensatz der mystischen und der technischen Masse; die dyna-

mische ist deutlich eine Übergangserscheinung, die in sich selbst mehr das mystische oder das technische Element ausgeprägt hat, aber eben als ein bewegtes, auf Umformung drängendes⁶; und das ist der Grund, diesen Typus als besonderen herauszuheben. Da es sich jedoch nicht darum handelt, die Masse an und für sich zu betrachten, sondern in ihrer Beziehung zur Persönlichkeit, so ist es nötig, nunmehr den Begriff der Persönlichkeit zu erfassen und in seinen typischen Ausgestaltungen und seinem Verhältnis zu den verschiedenen Massentypen zu verfolgen.

II. Die Typen der Persönlichkeit

^hA. ^h

ⁱUnter Persönlichkeit verstehen wir: *die Erhebung einer Individualität zu einem selbständigen Träger gültiger Werte*. Die Persönlichkeit ist *selbständig*, sie erhebt sich auf individueller Basis, ist nicht bloß der zufällige Verwirklichungsort allgemeingültiger Werte, die ebensogut anders verwirklicht werden könnten – wie es der Kantianismus will. Das individuelle Moment ist konstitutiv, nicht zufällig für die Idee der Persönlichkeit. Und die Persönlichkeit ist Träger *gültiger Werte*: nicht Individuen mit höchster Kraftentfaltung untergeistiger Art sind Persönlichkeiten, wie zuweilen das Renaissanceideal mißdeutet wird;¹ nur wo Wertverwirklichung das Individuelle prägt, ist Persönlichkeit. Und endlich: die Persönlichkeit ist *Träger* von Werten: ^knicht^k die Hinausstellung von objektiven Werten, etwa wissenschaftlicher, politischer, ästhetischer Art macht schon Persönlichkeit; sondern nur das Geformtsein durch diese Werte. Freilich ist dieser Unterschied nur relativ, da Wertschaffen nicht möglich ist ohne Werterleben; und jedes Werterleben eine Formung ausübt; aber beide Größen sind doch weithin unabhängig,¹ von einander variabel und müssen unterschieden werden.

Es ist nun erforderlich, den Persönlichkeitsbegriff in mehrfacher Beziehung näher zu bestimmen und einige grundlegende Unterscheidungen festzustellen.

Das geistige Leben ist ein Prozeß ununterbrochener Formschöpfung und -Umbildung auf allen Seiten des erkennenden, anschauenden, handelnden Bewußtseins. In der Form findet der Geist sich selbst und seine Lebensfülle; ohne die Form geht er ins Leere und verfliegt. Alles Persönlichkeitswerden ist darum notwendig ein Erfülltwerden mit Formen des geistigen Lebens, mit Wertformen. Aber die Form ist ^mnicht absolut selbständig^m; in all ihrer Eigengesetzlichkeit ist und bleibt sie doch immer der Ausdruck eines Gehaltes, dessen „Wort“ sie ist. Der Gehalt istⁿ eine letzte Einstellung zur Wirklichkeit, ein unmittelbares Lebens- und Weltgefühl, ein Erfahren des ^oUnbedingt-Wirklichen^o, ^pdas allem Sinn, Grund und Halt ist^{pq} und selbst doch nicht „Etwas“ ist, nicht eine Form neben oder über anderen, sondern die Bedeutung, die Substanz, die „Kraft“ jeder Form ist. Der Gehalt ist unmittelbar, unreflektiert, unbewußt; er kann da sein bei geringster Formausprägung und | er kann fast (nicht ganz) fehlen bei höchster Geformtheit. Dadurch ist^r eine wichtige Unterscheidung begründet:

⁵ob^s eine Persönlichkeit durch Erfüllung mit starkem Gehalt oder ob sie durch vollendete Ausprägung der Formen charakterisiert ist, das macht einen typischen und für unsere Frage grundlegenden Unterschied aus. *Das Problem: 'Masse und Persönlichkeit' gewinnt eine völlig andere Bedeutung, ob es vom Form- (wie gewöhnlich) oder vom Gehaltstypus der Persönlichkeit betrachtet wird.*

Ein anderer durchgreifender Unterschied ist begründet in dem Verhältnis der Persönlichkeit zum Sittlichen. Die sittliche Persönlichkeit ist nicht notwendig geistig und die geistige nicht notwendig sittlich. Zwar gilt auch dieser Gegensatz nicht unbedingt.⁴ Mit der inneren Aneignung geistiger Werte sind notwendig sittliche Akte der Hingabe, der Wahrhaftigkeit usw. verbunden; und mit der Einfügung in eine sittliche Sphäre wird auch der Geist dieser Sittlichkeit, die sittliche Kultur im Sinne bestimmter Inhalte, irgendwie angeeignet;⁵ aber diese Aneignung kann sehr ungeistig und jene Hingabe sehr schwach bleiben. *Der Unterschied von geistiger und sittlicher Persönlichkeit ist unverkennbar und für das Problem „Masse und Persönlichkeit“ gleichfalls von höchster Bedeutung.*

Die dritte Unterscheidung ist darin begründet, daß die Persönlichkeit entweder bestimmt werden kann nach ihrem ^wEigen-Sein^w, oder nach ihrem Sein für die Menge. *Im ersten Falle haben wir es mit der Eigenpersönlichkeit, im zweiten Falle haben wir es mit der Führerpersönlichkeit zu tun.* Es gibt Persönlichkeitstypen, deren Eigencharakter es unmöglich macht, daß sie Beziehung zur Menge haben, und es gibt solche, in denen diese Beziehung von vornherein angelegt ist. Auch hier handelt es sich nicht um einen absoluten Gegensatz, aber um einen Unterschied, der in jedem einzelnen Fall beachtet werden muß. – Mit diesen drei Unterscheidungen gehen wir nun an die Typologie der Persönlichkeitsideale.

^xB.^x

^yDie Darstellung wird am zweckmäßigsten mit dem Unterschied von Form- und Gehaltstypen beginnen, um dann das Verhältnis der sittlichen Persönlichkeit zu beiden und ihre eigenen Hauptformen zu besprechen. In jedem einzelnen Fall aber ^zmuß^z die Frage nach dem Gegensatz von Eigenpersönlichkeit und Führerpersönlichkeit berücksichtigt werden. Nur so ist es überhaupt möglich, der Fülle der Gestaltungen des Persönlichkeitsideals und seiner Beziehung zur Masse gerecht zu werden; doch sollen die Grenzen der abendländischen Entwicklung nicht überschritten werden.

Der Formtypus der Persönlichkeit wurzelt in der Renaissance; der Glaube, in den Formen des klassischen Altertums die natürlich-allgemeingültigen Formen des Menschlichen überhaupt gefunden zu haben, die An|knüpfung an die organischen Naturformen und das Ideal der in sich geschlossenen Harmonie, der Eindruck gewaltiger, allseitig durchgebildeter, formreifer Persönlichkeiten, wie Leonardo, und nicht zuletzt der Kampf gegen die ^agehaltsgelehrten^a, ^boft verzerrten^b und doch noch anspruchsvoll herrschenden Typen der kirchlich-mittelalterlichen Welt, das alles führt zu dem klassischen Formideal, das sich uns in den individuellen Bildtypen der großen Renaissancemaler^c offenbart, am voll-

endetsten vielleicht in Raffaels „Disputa“ und „Schule von Athen“. Hier ist jeder einzelne ein charakteristisch durchgebildeter, auf individueller Grundlage sich erhebender und doch von gültigen Werten geformter Typus, kraftvoll in sich geschlossen, ruhend in dem Bedeutungsgehalt, den er, und nur er, darstellt. – Freilich, von einer Massenbeziehung ist keine Spur zu entdecken; *es sind vollkommene Vertreter des Typus der Eigenpersönlichkeit*; die Masse ist das ^d„Noch-nicht-Geformte^d“, aus der heraus einzelne sich loslösen und die große Form verwirklichen. Der ungeformten Masse gegenüber bleibt das Pathos der Distanz und die Geste des Wohlwollens.

Es sind zwei Gestaltungen, die von hier ausgehen und sich gleichzeitig entwickeln, die eine auf dem Wege über das Barok, die andere auf dem Wege über die Aufklärung;^e *der aristokratische Typus des Rokoko und der pädagogische des Rationalismus*. Der erste: Träger der vollkommenen Lebensform, der zweite: Träger der vollkommenen Erkenntnisform. In beiden ein Weiterwirken des Ideals der durchgeformten Persönlichkeit, im ersten umgebogen zu einem naturalistisch-ästhetischen Gesellschaftsstil, im zweiten umgebogen zu einem sachlich-moralischen Schulmeisterideal.^f Die Persönlichkeit des Rokoko, nicht Eigenpersönlichkeit im Sinne des Klassischen, sondern in einer doppelten Beziehung zur Masse: sie schlechthin negierend als das Ausgeschlossene, und zugleich sie notwendig voraussetzend als die Basis, auf der allein die Durchführung der aristokratischen Lebensform möglich ist; der Aufklärer ^g„dagegen^g“ bemüht, möglichst weite Kreise in die Formung der Vernünftigkeit aufzunehmen, ^h„in der^h“ Überzeugung, ⁱ„dies“ durch sachliche Belehrungen und durch moralische Postulate zu ^j„erreichen“, seiner Intention nach ebenso bezogen auf Masse, wie seiner Wirklichkeit nach ihr fremd.

Die in Goethe wieder repräsentierte ursprüngliche Gestaltung des klassischen Ideals wird unter dem Einfluß der eben geschilderten Typen *in der bürgerlich-liberalen Gesellschaft zu dem Ideal des „Gebildeten“*; es ist im wesentlichen gebunden an einen bestimmten regulierten Studiengang ^k„mit staatlich geleiteten^k“ Examina und öffnet den Eintritt in die festgeschlossene Schicht der Bildung, die von dem übrigen Teil des Volkes durch eine schlechthin unüberbrückbare Kluft innerlich und äußerlich geschieden ist. Was als Persönlichkeitsform gedacht war, ist einerseits zur Lebensform im gesellschaftlichen Sinne geworden – darin folgte das Bürgertum der Aristokratie –, und ist andererseits Examens- und Berufswissen geworden, das der Lehrer zu übermitteln hat – darin wirkte die Aufklärung weiter. Das Verhältnis zur Masse | ist hier ähnlich widerspruchsvoll, wie im Rokoko: Ausgeschlossensein und Unentbehrlichsein der Masse; nur kommt die rationalistisch-demokratische Tendenz auf Ausbreitung der Bildungsschicht hinzu, der die Masse selbst entgegenkommt, indem möglichst viele in ihr sich durch Wissensaneignung den Weg zur Bildungsschicht bahnen wollen, um an der politischen und wirtschaftlichen Herrschaft derselben teilzunehmen – womit dann der Sinn des klassischen Ideals völlig entleert ist.

Diese Entwicklung des Formideals zeigt deutlich, daß es aristokratisch im höchsten Sinne ist, d.h., daß es nur für einzelne universale Persönlichkeiten Bedeu-

tung haben kann und immer hat; aber sofort herabsinken muß, wenn es zur Prärogative eines anders gewachsenen Kreises oder zum Mitteilungsobjekt an die zur gesellschaftlichen Führung bestimmte Jugend wird, oder wenn es gar als Mittel zur wirtschaftlichen und politischen Macht mißbraucht wird. Das Formideal in seiner Reinheit ist aristokratisch und ohne Beziehung zur Masse.

Der Gehaltstypus der Persönlichkeit ist in der abendländischen Kultur grundlegend repräsentiert durch die frühmittelalterliche Periode; nicht eine abstrakte Formung ist es, die von außen her über die einzelnen geworfen wird, sondern eine Darbietung von Symbolen, deren einziger Sinn es ist, einen geistigen Gehalt, eine unmittelbare Substanz des Lebens zu übermitteln. Auch die klassischen Formen sind ja ihrer ursprünglichen Bedeutung nach Ausdruck eines bestimmten Gehaltes. Aber es ist nun gerade ihre Eigentümlichkeit, von diesem Gehalt sich abzulösen, eine abstrakte Allgemeingültigkeit zu beanspruchen und infolge ihrer autonomen Naturgrundlage auch durchsetzen zu können; während die Formen einer Kultur mit geschichtlich begründeter geistiger Substanz eben nichts sind als Repräsentanten dieser Substanz; Ausdrucksformen, nicht Geltungsformen. Infolgedessen ist es möglich, daß der geringste Besitz solcher Ausdrucksformen genügen kann, die ganze Flle des Gehalts zu bermitteln¹ und höchste Gehaltstypen der Persönlichkeit zu schaffen, wo die Formung kaum zu bemerken ist. –^m Das aber nimmt diesem Typus jede aristokratische Verengung; er ist universal; er ist verwirklicht in der Masse, insofern die Masse "die" Trägerin der geistigen Substanz ist. *Mystische Masse und Gehaltstypus der Persönlichkeit widersprechen sich nicht, sondern gehören zueinander.* – Der Führer aber steht nicht jenseits der Masse; lebt doch auch er von derselben Substanz, die die Masse in sich trägt, und ist Führer nur dadurch, daß er sie kräftiger, bewußter in sich darstellt. Er trägt die Symbole, die für alle gültig sind; er ist selbst Symbol, und durch ihn hindurch leuchtet der Gehalt des Ganzen, "das" größer ist als er.

Nach einer Wiederkehr dieser mystisch-substantiellen Kultur ^psehnt^p sich die Romantik. Novalis in seinen ^qPhantasieen^q über die Christenheit und die europäische Gesellschaft hat die romantische Stimmung vorzüglich zum Ausdruck gebracht. In dem französischen romantischen Sozialismus und seiner Konstruktion der drei Perioden:^f der ursprünglichen organischen, der kritischen und der wiederhergestellten, findet die gleiche Tendenz eine historisch sehr viel wirksamere Vertretung. *'Es ist^s das Eigentümliche aller Romantik, daß es der Boden des Formtypus ist, von dem aus sie den neuen Gehaltstypus schaffen will,* daß es der einzelne durch-, ja überformte Geist ist, der müde geworden seiner subjektiven Zugespitztheit und ästhetischen Lebensform wieder hinein will in einen allgemeinen Gehalt. Nun aber ist ein neuer Gehalt nicht Sache des Wünschens und Wollens, nicht Sache einzelner schöpferischer Genies, sondern ist ein Schicksal, das über die Massen kommt, und^t von innen und von unten her gestaltet, "und in dem" einzelnen höchstens seine Bewußtheit findet. So bleibt die Romantik in der Sphäre der Eigenpersönlichkeit, aber erfüllt von Sehnsucht nach geistiger Substanz; und der einzelne schwebt in der unerreichbaren Höhe ironischer Formberlegenheit, feindlich gegen die Bildungsschicht, sehnsüchtig nach der

proletarischen Masse und ihr doch fremd, sein höchstes Ziel schließlich findend in der genialen Produktion, der Schaffung einer neuen – Form.

Auch in der neuen Mystik der Gegenwart ist viel Romantik; der ästhetisch-ironische Typus der Persönlichkeit mit Sehnsucht nach Substanz ist noch vertreten; er zeigt sich in dem bewußten, reflektierten, unprimitiven Willen zur Primitivität, er zeigt sich in der subjektiven Gewalttätigkeit des Zerbrechens gegebener Formen; aber es ist doch ein Neues da. *In der Tiefe der Massen bewegt sich die Ahnung eines Seelenlebens vor aller Form*; sie greift nach dem unberührten Gehalt primitiver Seelenzustände in den östlichen Völkern; sie erschüttert die geistig lebendige Jugend, die sich von der Verderbnis standes- und national-egoistischer Machtgelüste rein erhält, sie fühlt 'ungeahnte' Einheiten mit^w totgesagten Frömmigkeitsformen, sie ist ekstatisch und revolutionär, sie ist demütig und opferwillig, sie ist erwartungsvoll und gewiß! Langsam entwickelt sich ein neuer Persönlichkeitstypus: Wirklich frei geworden von 'der' Formanbetung, die auch in der Romantik noch nicht überwunden war, dennoch die Form beherrschend, aber nicht, um sich mit ihrer 'Hilfe' über die 'Gehalt-tragende' Masse zu erheben, sondern um in der Fortentwicklung der Form diesem Gehalt zum Ausdruck zu verhelfen. Erfüllt von dem Bewußtsein, mehr empfangen zu haben als geben zu können, Führer, nicht Herrscher oder Wohltäter, Offenbarer – auch im Gegensatz zu dem oberflächlichen, sich selbst mißverstehenden, von vergangenen Formen suggerierten Massenwillen – Offenbarer der wahren Gestaltungssehnsucht der Masse.

Der dritte Typus der Persönlichkeit ist der ethische, der in einem eigentümlichen dialektischen Verhältnis zu den beiden andern steht. Er ist Formtypus, insofern er sich auf die sittliche Formung der Persönlichkeit gründet,^a er ist aber zugleich dem Gehaltstypus verwandt, insofern er völlig indifferent ist gegen die Fülle und den Reichtum kultureller Formungen und bei einem geringsten Grad derselben seine höchste Vollendung erreichen kann. Er bedeutet im Grunde nichts anderes, als daß das Individuum sich überhaupt als Träger von Werten setzt, ganz gleich welche Werte im einzelnen in Betracht kommen. So kann sich die volle Höhe einer ethischen Persönlichkeit in einem sachlich geringen Dienst zeigen, den ein kulturell völlig ungeformter Mensch der Gemeinschaft erweist, während die Verweigerung desselben einen Träger höchster geistiger Form^{ba} an ethischem Persönlichkeitsrang^b weit unter den andern stellt. Das gleiche Verhältnis besteht aber auch zu dem Gehaltstypus. Das reine Erfülltsein von einem geistig-seelischen Gehalt entscheidet noch nicht über die ethische Persönlichkeitsqualität eines Menschen; sie kann gering sein trotz starker Erfülltheit mit Gehalt, wie es bei 'Trägern kultischen und mystischen Geistes'^c nicht selten der Fall ist; während größte Nüchternheit mit starker ethischer Kraft verbunden sein kann.

Zu weltgeschichtlicher Bedeutung ist dieser Typus in der^d europäischen^d Entwicklung durch den Protestantismus gekommen. Die Reformation protestierte sowohl gegen den kulturellen Formtypus der Renaissance als auch gegen den kultisch-mystischen Gehaltstypus des Mittelalters, soweit beide nicht der ethischen Persönlichkeitsform untergeordnet und von ihr begrenzt 'wurden'. In der ur-

sprüngen Konzeption der Reformation war die ganze Fülle ihres Gehalts-erlebnisses, der neuen Erfahrung der Paradoxie des Göttlichen, enthalten; aber gerade die Begründung dieses Erlebens auf die Voraussetzung ethischer Persönlichkeitsentfaltung bewirkte ein Entschwinden des ursprünglichen Gehalts, der in den Massen keine unmittelbare kultisch getragene Substantialität hatte und haben konnte. In dieser Beziehung war die Auseinandersetzung mit der revolutionären Massenbewegung und ihren mystischen Propheten, den „Schwärmern“, maßgebend. Der Versuch, einen neuen Gehaltstypus zu schaffen, wurde unterdrückt, damit aber auch die Loslösung des Protestantismus von der Masse besiegelt. Was blieb, war der ethische Persönlichkeitstypus, der sich nun in zwei Richtungen entwickelte, ganz ähnlich dem Formtyp und mit ihm sich mannigfaltig kreuzend.

Die eine Linie entwickelte sich am stärksten auf lutherischem Boden als ethischer Pflichttypus. Von vornherein war das Luthertum auf Unterordnung eingestellt; in wachsendem Maße gipfelte die Sozialethik in pflichtmäßiger Einordnung in die Gesellschaft mittelst der Berufserfüllung; und da diese im Beamtentum ^fam reinsten zum Ausdruck kommt, so entsteht das ethische Formideal der sich ein- und unterordnenden Pflichterfüllung nach Art des Beamten. Die Masse ist Objekt ihrer Tätigkeit, aber nicht nach Maßgabe eines ^gEinheitsgefühls^g mit ihr, sondern mittelst der strengen Bindung an allgemeine festgelegte Formen, die für Individuelles wenig Spielraum lassen. Für das außerberufliche Leben tritt an Stelle der Berufsordnung die bürgerliche Sitte, deren Befolgung in gleicher Weise unter das unbedingte Pflichtgebot fällt und die Idee der ethischen Persönlichkeit schließlich zur Trägerin der unantastbaren ethisch-gesellschaftlichen Konvention macht. Der Führer aber steht unter dem gleichen Pflichtgesetz wie der Geführte: der erste und der letzte Diener des Staates unterscheiden sich nur durch verschiedene Berufskreise; als Persönlichkeit sind sie durch Pflichterfüllung gleichartig. – Die Masse, die außerhalb dieses Kreises steht, wird als schuldvoll unethisch beurteilt und als ein die feste Sittenformung zerstörendes Element empfunden, das durch äußeren Zwang äußerlich dem allgemeingültigen Gesetz unterworfen werden muß. Daher ^hdenn^h auf diesem Boden eine starke Massenbildung einsetzt und der Gegensatz zu dem „letzten Diener des Staates“ seitens der Masse ebenso scharf ist wie ⁱzu dem erstenⁱ. Der ethische Persönlichkeitstypus dieser Linie ist also ^jMassen-fremd^j, obgleich er in allen Ständen und Schichten Vertreter hat. Das macht sich charakteristisch bemerkbar, wenn er in den Dienst der Massenbewegung tritt (Gewerkschaft und sozialistische Parteibürokratie) und die Kraft der gleichartigen Formung ihn dem Staatsbeamten annähert und den Massen verdächtig macht. — *Die andere Linie des ethischen Persönlichkeitsideals geht aus von dem Individualismus der reformierten Frömmigkeit*, deren Wurzeln in dem persönlichen Prädestinationsgedanken liegen und deren Fortentwicklung und Profanisierung sie der liberalen und demokratischen Richtung angenähert hat. Hier ist alles unbedingt auf die Selbstverantwortlichkeit gestellt. Die Prädestination ist ein absoluter Akt Gottes, der aus allen, auch kirchlichen Bedingungen grundsätzlich heraushebt und den ^keinzelnen^k dem Absoluten gegenüber isoliert. Durch die Schicksale der

reformierten Kirche, durch das gleichzeitige Erstarken des Handels und die Lokierung der wirtschaftlichen Zwangsordnungen wird die religiöse Isolierung des 'einzelnen' zu einer praktisch-wirtschaftlichen, und zwingt zur Entfaltung höchster Willensenergien im profanen Leben. So entsteht der Typus der auf sich selbst gestellten, sich durchsetzenden^m starken Einzelpersönlichkeit, deren "Vorbild" im Unterschiede von dem Beamten des lutherischen Protestantismus der Kaufmann ist. In der unermüdlchen Arbeitsleistung, in der Vornehmheit des geschäftlichen Handelns, in der persönlichen Schlichtheit und reichen Opferwilligkeit °erfüllt° sich die ethische Form dieses Typus; sie hat ihn zum Herrscher der Welt gemacht. Auch er ist im Prinzip universal: jeder hat die Möglichkeit, sich in gleicher Weise durchzusetzen; und jeder, der sich durchgesetzt hat, ist gleich geachtet, wie die ersten und letzten Diener des Staates im Luthertum. – Aber wie dort so entsteht auch hier der faktische Gegensatz zwischen denen, die sich durchgesetzt haben, und der Masse derer, denen es nicht gelungen ist. Und dieser Gegensatz erreicht unerhörte Schärfe, sobald dieser Typus seine ethischen Qualitäten verliert und in den reinen Machttypus übergeht; das aber ist fast unvermeidlich, weil die Isolierung, in der der 'einzelne' hier steht, ihn keiner übergeordneten sozial-ethischen Form unterwirft, wie im | Beamtentum, sondern ihn nach Art einer Naturgewalt mit der Stärke seines Willens und der technischen Kraft seiner Intelligenz frei wirken läßt. Damit ist °denn° freilich die Sphäre der Persönlichkeit im Sinne eines Trägers von Werten überhaupt verlassen:° an Stelle der Einordnung in eine übergreifende sozial-ethische Formung tritt die Anpassung an die Naturordnung des „Kampfes ums Dasein“. – °Wenn° dieser Machttypus 'sich' mit dem allgemeinen Bildungstypus verschmilzt und sich das Beamtentum dienstbar macht, ist der Gegensatz zur Masse vollendet.

Wo der protestantische Persönlichkeitstyp dem Profanisierungsprozeß nicht verfallen ist, wo also das religiöse Gehaltserlebnis der Reformation nachwirkt, finden sich zahlreiche Übergänge zum Gehaltstypus, teils in kirchlich-kultischer, teils in mystisch-pietistischer Form. Beide sind der Masse gegenüber nicht nur prinzipiell offen, sondern auch in Wirklichkeit mit ihr in Verbindung. Dennoch erreichen sie die Masse als Ganzes nicht; denn zwischen ihnen und ihr steht° das Joch der ethischen Form, das dem 'einzelnen' auferlegt wird und °das° niemand ihm abnehmen kann. Diejenigen aber, die innerhalb dieses Kreises stehen, und ihn bewußt bejahen, sind zusammengeschlossen zu der freien Gemeinschaft der Gewissen, der höchsten Lebensform dieser Sphäre der Persönlichkeitsbildung.

Damit sind die entscheidenden Typen der Persönlichkeit °herausgestellt°, soweit sie für das Problem der Masse in der abendländischen Kultur in Betracht kommen. *Zusammenfassend kann gesagt werden, daß der Gehaltstypus der Persönlichkeit universalistisch die Masse umfaßt, daß der geistige Formtypus aristokratisch sie ausschließt, und daß der ethische Persönlichkeitstyp dem Anspruch nach universell, der Verwirklichung nach individuell, an die Masse die unbedingte Forderung stellt, eben damit aber die Masse verlieren muß.*

III. Die Erhebung der Persönlichkeit aus der Masse

^yA.^y

^zDas Problem der Masse heißt Persönlichkeit. Die Lösung ist^a weder möglich durch den geistigen noch durch den sittlichen Formtypus. Die Lösung ist nur möglich durch den Gehaltstypus. Sie ist abhängig von dem Vorhandensein eines die Masse erfüllenden „Gehaltes“ – eines geistig-seelischen Prinzips, das unmittelbar in jedem einzelnen gegenwärtig ist und all seinen Lebensäußerungen Sinn, Ziel und Tiefe gibt, auch dann^b wenn er selbst geistige und sittliche Form nur in geringem Maße in sich trägt. Daß ein „solcher“ Gehalt gegenwärtig fehlt, macht eine reale Gegenwartslösung unmöglich. Solange die geistigen Werte, selbst die | Religion^d nur in der Form der Problematik, der Reflexion und des Widerspruchs existieren, solange ihre Erfassung abhängig ist von bestimmten gedanklichen und pädagogischen Voraussetzungen, die immer nur bei einzelnen erfüllt sind, solange muß die Masse unter dem Fluch der Unpersönlichkeit stehen. Und keine „Volksbildung“ und keine „Volkserziehung“ kann daran etwas ändern, aber auch keine politische und wirtschaftliche Umformung, die nichts anderes ist als wirtschaftlich und politisch, die nicht selbst der Ausdruck eines neuen Welt-erlebens „unmittelbarer“^e und schlechthin überzeugender Art ist. Das Kommen eines neuen Gehaltes ist eine Schicksalstatsache, die man nicht machen^f, die man höchstens ersehnen und für die man sich innerlich frei machen kann.

In all diesen Ausführungen klingt die Überzeugung durch, daß ein solcher Gehalt in der Tat hervorbrechen will, doch ist hier nicht der Ort,^g diese Überzeugung zu begründen, zumal sie überhaupt eine Sache des Erlebens oder der Intuition und nicht des Beweisens ist. Unberührt aber davon bleibt der Sinn der Ausführungen selbst, der vor die Alternative stellt, entweder an die Schicksalswendung im positiven Sinne zu glauben oder das Ende unserer Kultur infolge der wachsenden Entpersönlichung der Masse und der wachsenden Entleerung der geistigen Formen vor auszusehen. Keine noch so starke sittliche Energie^h einzelner^h und ganzer Kreise könnte daran etwas ändern, daⁱ sieⁱ ja nie zu einer neuen aus den Tiefen des Gehalts geborenen und darum überzeugenden Idee führen könnte, sondern höchstens alte Formen und Ideen von außen her aufzwingen. Das aber würde die Entwicklung aufhalten, nicht hindern können.

Was gegenwärtig getan werden kann, ist teils negativ teils vorbereitend: der Formtypus ist in seiner Begrenztheit zu durchschauen und seine Herrschaft zu brechen; die rein negative überlegen-aristokratische Stellung zur Masse ist scharf zu bekämpfen und das Verhältnis von Persönlichkeit und Masse gedanklich und erlebnismäßig auf eine neue Basis zu stellen.

Die Grenze des geistigen Formtypus ist darin begründet, daß er von einem unmittelbaren Gehalt leben muß, daß es aber sein Wesen ist, durch Reflexion, Dialektik und Subjektivierung diesen Gehalt in wachsendem Maße zu entleeren, seiner Unmittelbarkeit zu berauben und dadurch zu zerstören;^j eben damit aber seine eigenen Wurzeln abzugraben und in der glänzenden Zuspitzung der^k Dekadenz-Geistigkeit^k sich selbst aufzuheben. – Die Grenze des ethischen Form-

typus aber liegt darin, daß er ohne starkes Gehaltserlebnis bestimmte Formen mit ethischer Unbedingtheit umkleidet: Moralgesetze, Sitten, Konventionen, die dadurch zu heteronomen, knechtenden, Feindschaft erweckenden „Gesetzen“ werden, den Hüter dieser Formen aber zum Vertreter des bürgerlichen Pharisäismus und seiner tiefen Unethik machen. – So schwankt die ausschließlich auf den Formtypus aufgebaute Kultur zwischen unschöpferisch-zerrissener¹-selbstzerstörender Geistigkeit und konventionell-bürgerlich-religiösem | Moralismus, die immanente Dialektik des reinen Formtypus verhängnisvoll offenbarend.

Mit dieser Kritik ist notwendig eine neue Blickwendung zur Masse verbunden; zunächst wird sich die schlagwortmäßige Verachtung der Masse in ihrer Unklarheit, Unwahrhaftigkeit und Schuld offenbaren. Welche Masse ist gemeint, wenn von Masse gesprochen wird? Die allgemeine soziologische Erscheinung der Massenbildung? So muß der Redende sich selbst mit einschließen, vielleicht ^mgerade^m im Moment seiner Rede am deutlichsten. Oder ist die technische Masse gemeint? So ist zu bedenken, daß jede "Selbsterhebung" über sie, jede Abwehr und Kluftvertiefung ein schuldvolles Mitschaffen und Verfestigen ihrer Existenz ist. *Das meiste Reden von Masse ist Torheit oder Schuld*^P. Oder ist die mystische Masse gemeint? So hat der, der sich über sie erhebt, das Urteil seiner eigenen Leere und bloß ^Pformalen^P Subjektivität gesprochen. Freilich wußte man ^qin dem^q Zeitalter der technischen Weltbetrachtung kaum mehr etwas von dem Wesen einer mystischen Masse – und das macht vieles Urteilen über die Masse zum mindesten verständlich, wenn auch nicht weniger schuldvoll.

Die geforderte, positive Wertung der Masse schließt eine Bejahung der gegenwärtigen Formen der Massenbewegung nicht ein, sondern weithin aus. Der technische Geist erfüllt sowohl die Demokratie wie den Sozialismus. Technischer Geist aber steht dem tiefsten Wesen der Masse schroff entgegen; er ist ein Produkt der 'subjektivistischen' bürgerlichen Formkultur; er setzt eine Loslösung des Bewußtseins von den Dingen voraus, durch den sie Objekt und Mittel zum Zweck werden; er ist es, der auch die Masse geschaffen hat, die Objekt und Mittel zum Zweck einzelner ist. Eine Erlösung von der technischen Masse ist niemals allein dadurch möglich, daß diese einzelnen vernichtet werden; wo der technische Geist als praktischer Materialismus und Profanisierung des Lebensgefühls herrscht, treten sofort andere einzelne an Stelle der Entfernten, die Masse aber bleibt in unerlöster Seelenlosigkeit. Es ist der höchste Triumph der bürgerlich-technischen Formkultur, daß ihr Geist auch die ihr feindliche Massenbewegung ergriffen und sie ihrer tiefsten Gewalt beraubt und weithin unfruchtbar gemacht hat. Erst wo der Sozialismus beginnt, dieses ihm feindliche Gift auszustoßen, ist er^s Erlöser der Massenpsyche und 'Weglenker' einer neuen mystischen Masse mit schöpferischer Kraft.

^uB.^u

Nach diesen Andeutungen über die gegenwärtige Lage soll als Abschluß eine systematische Darstellung des Verhältnisses von Masse und Persönlichkeit im

Sinne einer idealen Synthese beider folgen. Ob und in welchem Maße sie verwirklicht werden kann, ist eine empirische Frage, von der die prinzipielle Gültigkeit der entwickelten sozialetischen Idee unabhängig ist, – wobei freilich zugegeben werden muß, daß eine solche Idee nur entwickelt werden konnte, | weil die Überzeugung besteht: sie ist nichts als eine Nach- und Weiterzeichnung der gegenwärtigen geschichtlichen Grundtendenzen.^v

Die Bausteine zu dem Aufbau *„unserer“* Gedanken haben wir *„durch die“* Betrachtung der Massen- und Persönlichkeitstypen gewonnen. Was die Massenbegriffe betrifft, so liegt auf der Hand, daß die technische Masse als *„Persönlichkeits-vernichtendes“*^v und zu überwindendes Prinzip hier nicht in Betracht kommt; ebensowenig aber die dynamische Masse, die ja eine Übergangerscheinung ist, und darum zwar von größter Wichtigkeit für die gegenwärtige Massendidaktik, nicht aber für die Darstellung einer idealen Synthesis ist. Die Grundlage muß also die mystische Masse geben. Auf dieser Grundlage sind dann in drei Stufen der Gehaltstypus, der geistige und der ethische Formtypus aufzubauen.

Die mystische Masse trägt in ihrer Tiefe in unmittelbarer, ungebrochener Weise ein einheitliches „Prinzip“, ein fundamentales Weltgefühl, eine Grundstellung des Bewußtseins zu dem Unbedingt-Wirklichen, *„das“* selbst unbewußt und ungeformt die Quelle aller Bewußtheit und Formung ist. Dieses Grundprinzip gibt jedem einzelnen und allen Dingen ihre Bedeutung. Es stellt jeden an *„seinen“*^a Platz und gibt allen eine Beziehung, durch die sie^b Träger des alles erfüllenden Grundgefühls werden. So ist es organisierendes Prinzip im gesellschaftlichen und sinngebendes Prinzip im geistigen Leben.

Die Grundleistung des organisierenden Prinzips liegt darin, daß es jedem einzelnen eine unmittelbare Beziehung zu sich selbst und ihm damit eine eigentümliche selbständige Bedeutung gibt. Der Gegensatz von *„Subjekten und Objekten“*^c des gesellschaftlichen Lebens, die Wurzel aller mechanischen Massenbildung, ist aufgehoben. *Jeder ist Subjekt, insofern er eine eigenartige Darstellung des Grundprinzips ist, und jeder ist Objekt, indem durch ihn der Sinn des Ganzen zur Verwirklichung kommt.* Das bedeutet aber *„der“*^d Idee nach Aufhebung derjenigen Rechtsformen in Wirtschaft, Recht und Staat, die es ermöglichen, daß einzelne die übrigen zu Mitteln ihres Eigenzweckes machen. – Eine solche Forderung brauchte nicht erhoben zu werden, wenn es sich um den ethischen Persönlichkeitstyp handelte; dieser ist in jeder Lage möglich, in Sklaverei, Hörigkeit und Lohnarbeit, aber immer nur als einzelner Fall. Wo aber der Gehaltstypus der Persönlichkeit aus der mystischen Masse universell hervorgehen soll, da muß eine lebendige Teilnahme der Massen an der Bewegung des Gesamtlebens möglich sein; daher z.B. die repräsentative Bedeutung jedes Standes im Mittelalter bis hin zum Bettler und seiner gesellschaftlich notwendigen Funktion, daher die ununterbrochene Tätigkeit der Kirche im Sinne der Milderung und des Ausgleichs der gesellschaftlichen Gegensätze von dem Begriff der organischen Gesellschaft aus; daher die Forderung der gegenwärtigen Massenbewegung, jeden *„Einzelnen“*^e zum Subjekt des politischen und wirtschaftlichen Prozesses zu machen. |

Daß dieses weder mit einer abstrakten Demokratie noch mit einer abstrakten Sozialisierung erreicht werden kann, ist selbstverständlich. Nur die höchst geformte geistige Persönlichkeit kann die allgemeinsten Formungen geben, während die Masse immer nach ^fbegrenztem Formbewußtsein^f urteilen muß und darum faktisch zum Objekt von Parlamenten, Kabinetten, Parteiführern und Wirtschaftsbürokraten wird, eine Tendenz, die dem technischen Geist der bürgerlichen Formkultur^g und nicht dem Sinn der Masse entstammt. – Subjekt des gesellschaftlichen Lebens ist der einzelne nur dann, wenn er in all seinem Tun und Erleiden etwas sehen kann, was für ihn selbst bedeutungsvoll und für das er selbst verantwortlich ist, und das zugleich eine allgemeine Bedeutung hat, die über jeden einzelnen hinausführt in die Tiefen des Lebensinnes selbst. *Das ist möglich, wenn er Formen empfängt und Formen gibt nur in dem begrenzten Kreise, in dem er lebendig und schöpferisch wirken kann, wenn er aber zugleich sich jederzeit bewußt bleibt, daß dieser engere Kreis ein Glied eines größeren ist und durch ihn hindurch ein Glied des Gesamtlebens, dessen innerster Sinn im ^hKleinsten wie im Größten^h offenbar wird!*

Erleichtert und gesteigert wird die Einheit mit dem Gesamtleben dadurch, daß jeder einzelne in mehreren Kreisen steht, in naturgegebenen und frei gewählten, in dem einen in engerem, in dem anderen in weiterem Raum, in dem einen mehr als Subjekt, mehr als Führer, in dem anderen mehr als Objekt, mehr als Geführter, in keinem aber nur das eine oder das andere. Die Aktivität, die Selbstverantwortlichkeit und das Selbstinteresse der kleinsten Kreise, im wirtschaftlichen, politischen und geistigen Sinne, ihr Zusammenschluß zu größeren und größten Kreisen bis hin zur Menschheit überhaupt als letztes und höchstes Gemeinschaftserlebnis, das ist es, was allein den Gegensatz von Persönlichkeit und Masse aufheben und jeden zur Persönlichkeit im Sinne des „Gehaltstypus“ machen kann. Voraussetzung ist freilich, daß wirklich ein „Gehalt“ da ist; denn sonst bekommt alles Tun doch wieder lediglich materiellen Sinn und wird, einschließlich Geist und Religion, zu einem politischen Machtmittel, mit Hülfe dessen die einen zu Subjekten, die anderen zu Objekten, die einen zu Formpersönlichkeiten, die anderen zu formloser Masse werden.¹

Wo aber ein „Gehalt“ da ist, und wo er die Gesellschaft aufbaut aus lebendigen Kreisen und universalen Zusammenfassungen, da gewinnt auch die geistige Formung einen andern Sinn; sie verliert ebenso wie das politische und wirtschaftliche Leben ihre Abstraktheit und wird die Bewußtwerdung des lebendigen Ganzen in den Formen der konkreten Kreise, in denen der einzelne steht. Je mehr Kreise es sind, in deren Schnittpunkt einer lebt, je weiter und umfassender sie sind, desto reicher und weiter wird seine geistige Form sein; aber niemals wird sie den Zusammenhang verlieren mit den konkreten Wurzeln der kleinsten Kreise; der Unterschied von ^jGebildet und ^lUngebildet^j hört auf, ein qualitativer zu sein^k und damit ein unüberbrückbarer ^lGemeinschafts-sprengender, Masse-schaffender^l. Nur ^min der großen^m Form schöpferischer Persönlichkeiten tritt etwas qualitativ Neues hervor; aber nicht zur ⁿErzeugungⁿ eines Gegensatzes zwischen geformt und ungeformt, sondern zur Darstellung höchst möglicher menschlicher For-

mung, die einsam dasteht über den relativen Unterschieden, °unerreichbar°, und doch durchblutet von dem Leben und Gehalt der Gesamtheit. – Das bedingt freilich, wie die Befreiung^p von der Knechtung unter wirtschaftlichen und politischen Abstraktheiten, so auch die Befreiung von dem abstrakten Bildungsideal und das Hineinführen in die Tiefe der konkreten Geistigkeit, deren Walten in jeder Seite der Wirklichkeit offenbar ist. Geistige Form heißt nun nicht mehr Aneignung eines bestimmten Wissensbesitzes, auch nicht die Fähigkeit, sich selbstständig in diesem Gebiete zu bewegen und neuen Besitz zu erwerben, sondern heißt bewußtes Eindringen in die Tiefe der unmittelbar erlebten konkreten Gebiete von der schlichtesten Handwerklichkeit bis zu den höchsten Spitzen der Politik oder der Wissenschaft. Das bedeutet nicht Einseitigkeit; denn einerseits ist die Zahl der Kreise, in deren Schnittpunkt einer stehen kann, prinzipiell unbegrenzt, andererseits gibt es in jedem, auch kleinsten Einzelgebiet, einen unmittelbaren Weg zu dem alles durchwaltenden Prinzip, zu dem °reinen° Gehalt, der in 'aller' Form °lebt°. *Geistige Form ruht nicht auf der Mannigfaltigkeit der Peripherie, sondern auf der Einheit des Zentrums*¹. °Darum° kann der engste Kreis eine stärkere Form geben als der weiteste – wenn anders ein Zentrum da ist – und der Unterschied von Persönlichkeit und Masse, von °Gebildet und Ungebildet°, ja von Gehaltstypus und geistigem Formtypus der Persönlichkeit ist aufgehoben.

Wie verhält sich nun der ethische Formtypus zu diesem Aufbau? Es war gezeigt, daß er ohne Erfülltsein mit Gehalt in sich selbst unmöglich wird und übergeht in den °reinen°, unterpersönlichen Machttypus. Er stellt der Idee nach also auch nur eine Ausformung des Gehalts dar, diejenige nämlich, durch welche die Lebensformen der Gesamtheit °von dem einzelnen in ihrer Gültigkeit erfaßt und bejaht° werden; °darum° nimmt jeder, der sich in das Gesamtleben einfügt, an dieser Form teil; nur wer sich nicht einfügt °aus Willkür°, ist von dem Charakter als ethische Persönlichkeit gänzlich entfernt; aber diese °Einfügung° ist verschieden, je nachdem sie als Kompromiß mit den individuellen Formlosigkeiten oder als unbedingte Bejahung der ethischen Form gegen jede individuelle Hinderung auftritt; nur das zweite schafft ethische Persönlichkeit im Vollsinn. *Diese ethischen Persönlichkeiten und die Gemeinschaften, in denen sie sich ausdrücklich zusammenschließen oder unbewußt eins sind, tragen in der Tat das Gesetz der Gesellschaft^b auf ihren Schultern. Sie sind das Gewissen der Gesamtheit.* Aber sie irren, wenn sie mehr sein wollen; sie vergessen dann, | daß auch sie leben von dem Gehalt, der die Gesamtheit erfüllt und den Formen und Gesetzen in Sitte, Sittlichkeit und Recht erst Bedeutung und Kraft gibt. °Nur wenn° die ethische Persönlichkeit diese Bindung vergißt, tritt sie in Gegensatz zu den übrigen und schafft Masse. Sonst aber ist sie ein lebendiges, tragendes, alle Kreise und Stände durchdringendes Element, und hat mit der Last der höchsten Verantwortung zugleich die Seligkeit der stärksten Formung, unabhängig von der Weite oder Enge der geistigen Form, allen zugänglich, und doch, weil Sache der Freiheit, nur °in° einzelnen erreicht: °das Knochengerüst der Gesamtheit, aber ein starres °Skelett, wenn ohne° das Blut des Gehaltes und ohne Muskeln und Haut der geistigen Formung.

Das führt nun zu dem letzten der Probleme, dem des Führers, dem Hirn und den Nerven unseres Bildes vergleichbar. Es ist klar, daß ohne geistige und ethische Form der Führer nicht möglich ist; aber beide machen ihn noch nicht. Hinzukommen muß das unterpersönliche Moment der Kraft, der intellektuellen, deren Gipfel die große Intuition, und der willentlichen, deren Gipfel die heroische Tat ist. Die Überlegenheit, die der Führer hat, zerstört leicht den organischen Aufbau, und schafft den Gegensatz der Masse – wenn nämlich der Führer den Gehalt verloren hat, und die Form leer geworden und in den Dienst der Macht getreten ist. *Der „ungläubige“ Führer ist das Verderben der Gesellschaft; denn an Stelle des „Glaubens“ tritt das Interesse, dem die Macht dienstbar gemacht wird.* Und dagegen kann keine „Methode“ der Führerauswahl und Führerzüchtung (mechanische Begriffe!) etwas helfen; sondern allein die gemeinsame Gehaltserfülltheit ^hvon Führern und Masse^h. Nur auf dem Boden des „Glaubens“ ist der wahre Führer möglich, der mehr kann und mehr sieht als die andern, und doch nichts ist und nichts sein will als Diener und Träger des Ganzen um deswillen, das ⁱallemⁱ Sinn, Bedeutung und Ewigkeit gibt.

So treiben alle Fragen zu der einen Antwort: daß aus der Tiefe eines neuen Gehalts die Menschheit geboren werden muß, in welcher der Gegensatz von Masse und Persönlichkeit überwunden ist. Ein neuer Gehalt aber ist Gnade und Schicksal;^l das mag die betrüben, die alles machen und zwingen wollen; sie sind selbst ein Symbol des Zeitalters der Masse und werden es nicht überwinden, auch nicht durch sozialistische und demokratische Technik, noch weniger freilich durch Rückkehr zu zerbrochenen Formen. Daß wir das aber jetzt ^kzu sehen vermögen^k, daß wir der Technik und der Macht nicht mehr glauben, mag ^lauch^l ein Symbol sein, dafür nämlich, daß ein neuer Gehalt im Herannahen ist. Solange er fehlt, kann alles Reden über Masse und Persönlichkeit nichts helfen, kann höchstens zeigen, warum nichts helfen kann (das ist freilich schon ^mHilfe^m); ist er da, so ist Reden nicht mehr nötig, so gibt es nicht mehr „Masse“ und nicht mehr „Persönlichkeit“, sondern nur den Menschen, der Gehalt und Form in sich trägt in unlöslicher Einheit. ||

Masse und Bildung

Bildung der Masse ist nicht Bildung des einzelnen in der Masse. Zu zeigen, daß sie es nicht ist, daß jene versteckt-aristokratische Zielsetzung den Sinn des Problems verfehlt, daß alles darauf ankommt, sie zu überwinden, das gerade ist die Aufgabe. *Von der Masse als Masse reden wir, nicht von dem einzelnen, der sich mit Hilfe der Bildung über die Masse erheben will.* Zwar: auch von ihm reden wir, zeigen den Ort, wo er geistesgeschichtlich steht, wo er sein, nur zu begrenztes, Recht hat. Denn das Thema „Bildung und Masse“, in seiner letzten Tiefe erfaßt, treibt unmittelbar in eine Breite, die kaum ein Problem des Bildungswesens unberührt läßt.

Wir sprechen zuerst vom Wesen, dann von der Bildung der Masse.

I. Das Wesen der Masse

„Masse“ ist Schlagwort geworden. Im politischen wie im sozialen Leben. Schlagwort verachtender Überlegenheit, wie fanatischer Götzenanbetung, Schlagwort gütigen Herabneigens, wie obrigkeitlicher Hoheit. Wer ernsthaft von „Masse“ reden will, muß schärfste Begriffsbestimmung erzwingen, muß durch logische Klärung die Schlagworterhitzungen zur Abkühlung bringen. Es gibt zwei Begriffe von Masse, einen formalen und einen materialen, der erste psychologisch-soziologisch, der zweite historisch-sozial.

Masse im formalen Sinn ist die Zusammenfassung einzelner, die in dieser Zusammenfassung aufhören, als einzelne zu sein. Ihre Einzelform geht verloren, sie werden einer Gesamtform unterworfen. Der einzelne wird Atom, entkleidet seiner Qualität, seiner Eigenbewegung, bloße "Quantität", unterworfen der Bewegung der Masse. Massenpsychologie treiben, das heißt feststellen: wie die Seele, eingegangen in die Massenform, sich unterscheidet von der Seele in ihrer Einzelform; wie der gleiche als Massenatom sich selbst als Einzelwesen widerspricht.

Grundlegend ist festzustellen, daß in der seelischen Massenbewegung Elemente, aus ihrem seelischen Zusammenhang herausgerissen und losgelöst von ihm, für sich wirksam werden. Was in dem einzelnen Ergebnis einer langen inneren Entwicklung ist, was in seiner Seele lebt, durch tausend Fäden verbunden mit dem Gesamtleben der Seele, das wird nun selbständig. Die hemmenden, reflektierenden, färbenden Kräfte fallen fort. Dadurch aber wird alles anders. In zwei Gesetzen mag diese Veränderung zusammengefaßt werden.

Das Gesetz der Unmittelbarkeit besagt, daß die Masse nicht reflektiert, sondern ist. Daß sie objektive, keine subjektive Existenz hat, daß sie, mit Hegel, an sich, nicht für sich ist. Sie weiß nicht um das, was sie tut. Wo sie zu sich selbst kommt, da geschieht es durch einzelne, den Aussprecher und Führer. Unmittelbar ist die Masse, und darum vollkommen gegenwärtig, losgelöst von Vergangenheit und Zukunft, von Erinnertem und Bedachtem, ohne Ständigkeit der Entwicklung, fähig, in wechselnde Extreme zu fallen, kurz: irrational in ihrer Motivation. – Das alles klingt nach Kritik und steht doch vor aller Kritik. Es ist wertindifferent. Im Werterfüllten wie im Wertwidrigen liegen der Masse Möglichkeiten, die der Einzelseele verschlossen sind. Das Gesetz der Unmittelbarkeit kann die unmittelbar biologischen Instinkte zu hemmungsloser Herrschaft führen. Es kann aber auch ein unmittelbar geistiges Prinzip sein, das in der Masse und nur in der Masse sich durchsetzt, möge es auch später von einzelnen Bewußten subjektiv geformt und ausgeprägt werden. Und die Gegenwärtigkeit der Masse, sie kann bedeuten Hingebensein an den Augenblicks-Instinkt und sie kann Bereitschaft sein für die geistige Offenbarung der Gegenwart, die zu empfangen die „unreine“ d.h. vergangenheitsbelastete subjektive Geistigkeit nie im Stande wäre. Und die Irrationalität der Motive kann ebenso dem Irrationalen von unten, dem Wahnsinn, wie dem Irrationalen von oben, dem Schöpferischen-Neuen, Platz geben.

Das andere Gesetz der Massenpsychologie ist das Gesetz der Steigerung. Wenn die Hemmungen des individuellen Geisteslebens fehlen, wenn das Gleiche sich wiederholt, in jedem von Neuem, und wie im Wechselstrom das Erlebnis des einen das gleiche Erlebnis des andern hervorlockt, wenn die Masse sich selbst als Masse erlebt, so gibt das ihrer Bewegung eine Wucht und Gewalt, die grundsätzlich ins Unendliche geht.

Beide Seiten des Seelenlebens, die emotionale wie die intellektuelle, sind davon betroffen. Die Kraft der Begeisterung, die Steigerung der Leidenschaften, des Mutes bis zur Selbstaufopferung und Selbstzerstörung, sind an jeder Massenbewegung sichtbar. Versteckter wirkt das Gesetz der Steigerung auf der intellektuellen Seite, denn der Reflektionsprozeß in seiner Kompliziertheit ist nicht Sache der Masse. Von hier aus gesehen, ist der einzelne notwendig klüger als die Masse. Aber Intuitionen einfacher, großer Art, Hellsichtigkeiten über das, was der objektive Geist im gegenwärtigen Moment bereitet, können die Masse weit über alle subjektive Intelligenz erheben.

Das Niveau der Masse kann dem geistigen Gehalt nach höher sein als das jedes einzelnen, wenn es auch der intellektuellen Form nach tiefer steht. Ist der einzelne klüger, so ist die Masse genialer. Ist der einzelne weiser, so ist die Masse böser und besser. |

Auch hier gilt das Gesetz der Wertindifferenz. Die Steigerung kann ins Monumentale und Heroische führen, ebenso aber auch ins Dämonische und Zerstörende. Und die Intuitionen der Masse können dem Geist und dem Widergeist folgen. – Die Gesetze der Massenpsychologie sind Naturgesetze. Sie gelten immer und notwendig und für jede zusammengefaßte Mehrheit. Sie beginnen schon zu wirken, wo zwei einheitlich durch ein drittes bewegt sind. Sie gelten für jede soziale Schicht, für eine Verbrecherbande wie für einen Fürstenkonvent. Sie zwingen mit ironischer Überlegenheit sogar eine Versammlung von bewußten Individualisten, z.B. wenn sie sich mit dem Schlagwort „Masse“ gegenseitig ihr Überlegenheitsgefühl verstärken.

Wir wenden uns *dem materialen Begriff von Masse zu. Er besagt, daß es das Wesen einer bestimmten Gruppe von Menschen ausmacht, wesentlich unter massenpsychologischer Formung zu stehen.* Klassen und Stände, Rassen und Kreise, deren Schicksal es ist, von einer individuell geistigen Formung ausgeschlossen zu sein, bilden die Masse im historischen Sinne. Es ist nicht notwendig, daß es eine solche Masse gibt, es ist vielmehr ein Verhängnis, wenn sie entsteht, und ein Problem, wie sie entsteht.

In jedem Menschen sind von Natur gegeben eine Reihe seelischer Tendenzen, die ebenso allgemein sind in ihrem Vorhandensein, wie besonders in ihrer individuellen Ausprägung. Es ist die Sphäre des subjektiven Gemütslebens in Freude und Trauer, Sorge und Hoffnung, Liebe und Freundschaft, Sehnsucht und Erinnerung. Überall gleichartig sind die Elemente, überall verschieden ihre Mischung. Natur und Schicksal bringen sie zur Auslösung, zur Steigerung und Abstumpfung. Aber diese Substanz, der Urstoff des menschlichen Gemütslebens bleibt nicht ohne Formung. Was weder Natur noch Schicksal, noch der individu-

elle Charakter vermögen, das vermag die gestaltende Kraft des Geistes in Geschichte und Gemeinschaft. Tradition, Sittenbildung, Weltbild, Religion sind die Kräfte, die jenen Urtenendenzen des Seelenlebens Form, Grenze und Ausdrucksmöglichkeiten geben. Durch sie bekommt das Seelische bedeutungsvolle Inhalte, es wird zum Geistigen. Die Sphäre des subjektiven Gemütslebens wird zu einer Stätte subjektiv-objektiver Geistigkeit. Der formende Geist °aber selbst° wohnt noch eine Schicht tiefer als jede seiner Formen. Er ist das schöpferische Prinzip aller Kulturgestaltung, die geistige Kulturseele im Unterschied von jeder naturgewachsenen Einzelseele. Wo immer in einer Gesellschaft ein solch objektiv-geistiges Prinzip in der Tiefe lebt und mit unmittelbarer, selbstverständlicher Gewalt das gesamte Leben beherrscht und durchdringt, da empfindet jeder einzelne die Formung, die ihm gegeben wird, zugleich als eigene, ihm gemäße Form. Jeder einzelne ist zugleich Subjekt und Objekt des Lebensprozesses. Die Stätte im Gesamtleben, an die er gestellt ist, der Beruf, zu dem er in Wahrheit *berufen* ist, Sitte und Sittlichkeit, die er selbst mitträgt, die geistigen Elemente in Religion und | Kunst, in Poesie und Welterkenntnis, die seine Seele erfüllen, das alles ist eine Grenze, die doch nicht begrenzt, ein Zwang, der doch nicht als Zwang empfunden wird. Denn die Einzelfreiheit ist eins mit dem Sinn des Gesamtlebens.

Masse entsteht, wo in einer Gesellschaft das schöpferisch geistige Prinzip sich auflöst, wo es seine unmittelbare Gültigkeit, und damit seine selbstverständlich formende Kraft verliert. Wenn einzelne zu höchster subjektiver Formung gelangte Persönlichkeiten sich kritisch zu der Grundlage stellen, auf der sie gewachsen sind, wenn der Naturbegriff zu einer Waffe wird gegen die Gestaltungen der Tradition, wenn die geistige Substanz diesem Angriff nicht mehr gewachsen ist, dann ist der Augenblick ihrer Auflösung gekommen, und wenn dann auch im Lauf der Entwicklung von der subjektiven Geistigkeit her ein neues Verhältnis zu den Gestaltungen der Überlieferung gewonnen wird, wenn höchste romantisch-historische Einfühlungsfähigkeit den Schein einer neuen Objektivität erweckt, so ist dennoch die Unmittelbarkeit zerbrochen. Es ist subjektive Geistigkeit, die in ein subjektives, bejahendes oder verneinendes Verhältnis zu den Formen der Vergangenheit tritt. Zwar entwickelt sich auf dieser Grundlage die Kultur zu ihrer höchsten Blüte, wenn in gewaltigem Ringen zwischen Überlieferung und individueller Schöpferkraft die großen Werke subjektiver Geistigkeit hervorgebracht werden. Weil aber die Unmittelbarkeit, die geistige Substanz, immer mehr verlassen, und infolgedessen die Form zu immer subjektiverer Zuspitzung getrieben wird, in der sie sich schließlich selbst verzehrt, so endet diese Entwicklung notwendig in einem Augenblick gänzlicher Erschöpfung; und das gilt ebenso für das ästhetisch-intellektuelle wie für das sozial-wirtschaftliche Gebiet.

In dem Maße, in dem geistige Substanz kritisch zersetzt und die subjektive Geistigkeit zur höchsten Vollendung gesteigert wird, in dem Maße wird die Menge von der geistigen Formung ausgeschlossen, sie wird bloßes Objekt, wird Masse; sie verliert die vorhandene geistige und soziale Formung. Noch lebt in