

de Gruyter Texte

Paul Tillich

Ausgewählte Texte



W
DE
G

de Gruyter Texte

Paul Tillich

Ausgewählte Texte

Herausgegeben von
Christian Danz, Werner Schüßler
und Erdmann Sturm



Walter de Gruyter · Berlin · New York

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020526-8 gb.
ISBN 978-3-11-020527-5 brosch.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck und buchbinderische Verarbeitung: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Einbandgestaltung: Hansbernd Lindemann, Berlin

Unter Verwendung eines Fotos von Paul Tillich aus dem Universitätsarchiv
Frankfurt am Main.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Über die Idee einer Theologie der Kultur	25
2. Kairos	43
3. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie	63
4. Grundlinien des Religiösen Sozialismus	81
5. Kirche und Kultur	109
6. Rechtfertigung und Zweifel	123
7. Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte	139
8. Die Idee der Offenbarung	165
9. Gläubiger Realismus	173
10. Das religiöse Symbol	183
11. Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip	199
12. Philosophie und Schicksal	223
13. Christologie und Geschichtsdeutung	237
14. Zehn Thesen	261
15. Natural and Revealed Religion	265
16. The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism	277
17. The Two Types of Philosophy of Religion	289
18. The Problem of Theological Method	301
19. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality	313
20. Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie	345
21. Existential Analyses and Religious Symbols	367
22. The Word of God	383

23. The Impact of Psychotherapy on Theological Thought	393
24. The God above God	401
25. Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur	407
26. Christianity and the Encounter of World Religions	419
27. The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian	455
Personenregister	471
Sachregister	474

Vorwort

Die vorliegende Studienausgabe bietet eine Auswahl von wichtigen Texten Paul Tillichs in chronologischer Reihenfolge. Auf diese Weise soll dem Leser die werkgeschichtliche Entwicklung des Denkens von Tillich erschlossen werden.

Die Herausgeber haben Herrn stud. theol. Christopher Arnold (Wien) für seine Hilfe bei der Erstellung der Register zu dem Band zu danken. Für ihre Hilfe beim Korrekturlesen danken wir Frau Dipl.-Theol. Christine Görden (Trier) und Frau stud. theol. Susanne Münch (Trier). Unser Dank gilt ebenfalls dem Lektor des Verlags Walter de Gruyter, Herrn Dr. Albrecht Döhnert, für die Aufnahme des Bandes in die Reihe *de Gruyter Texte* sowie die gute und konstruktive Zusammenarbeit.

Wien, Trier und Münster im Juni 2008
Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm

Einleitung der Herausgeber

Paul Tillich gehört zu den wichtigsten protestantischen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts. Seine Wirkung reicht weit über die engen Fachgrenzen der Theologie hinaus auf Religions- und Kulturwissenschaften sowie in eine breitere an religiösen Fragen interessierte Öffentlichkeit. Dies mag vor allem daran liegen, dass Tillich in seinen Schriften die überlieferte Sprache der christlichen Religion verlassen und neue Wege der Deutung der Religion eingeschlagen hat. Insbesondere seine späten, in den USA verfassten Bücher *The Courage to Be*¹ oder *Love, Power, and Justice*² sowie seine drei Predigtbände³ machten ihn zu einem der meistgelesenen zeitgenössischen religiösen Schriftsteller. Bereits der junge Tillich suchte die Religion in den vielfältigen Formen des kulturellen Lebens. Diesem Interesse verdankt sich die Breite der Themen, welche Tillich in seinem Werk behandelt. Sei es Religionsgeschichte, Kunst, Architektur, Politik oder Psychologie und Philosophie, die unterschiedlichsten kulturellen Felder macht Tillich transparent für das in der Religion Letztgemeinte. Eben darauf zielt die bekannte Formulierung, Religion sei das, was den Menschen unbedingt angeht. In der Religion geht es Tillich zufolge weder um einen von der Kultur abgesonderten Bereich noch um Beziehungen zu einer höheren, »jenseitigen« Welt, sondern um die Tiefendimension des kulturellen Lebens selbst. In den unterschiedlichsten Dimensionen des menschlichen Lebens thematisiert Tillich die Religion und ihr unbedingtes Anliegen. Die Faszination, die von Tillichs Schriften ausgeht, darf man denn auch in dem dadurch geöffneten weiten Horizont sehen, in den er die religiösen Themen stellt.

Die vorliegende Auswahl von Texten möchte in das Denken von Paul Tillich einführen. Der Band bietet in einer chronologischen Reihenfolge zentrale Schriften aus seinem Gesamtwerk. Dadurch soll die werkgeschichtliche Entwicklung des Denkens von Tillich nicht nur in der Vielfalt der Themenstellungen vorgestellt, sondern auch der Weg hin zu seinem späten Hauptwerk, der dreibändigen *Systematischen Theologie*,⁴ transparent gemacht werden. Die

¹ New Haven 1952, in: P. Tillich, Religiöse Schriften (= Main Works/Hauptwerke, Bd. V), hrsg. v. R.P. Scharlemann, Berlin/New York 1988, S. 141–230 (im Folgenden zitiert als MW), dt. Übers.: Der Mut zum Sein, Stuttgart 1953.

² New York/London 1954, in: ders., Sozialphilosophische und ethische Schriften (= MW III), hrsg. v. E. Sturm, Berlin/New York 1998, S. 583–650, dt. Übers.: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, Tübingen 1955.

³ P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, New York 1948; *The New Being*, New York 1955; *The Eternal Now*, New York 1963; dt. Übers.: In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge, Stuttgart 1952; Das Neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge, Stuttgart 1957; Das Ewige im Jetzt. Religiöse Reden, 3. Folge, Stuttgart 1964.

⁴ P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I–III, Chicago 1951–1963 (= dt.: Systematische Theologie, Bd. I–III, Stuttgart 1955–1966, Berlin/New York^{8/4}1987).

Auswahl der in diesen Band aufgenommenen 27 Schriften Tillichs umfasst einen Zeitraum von 46 Jahren und dokumentiert Arbeiten aus dessen deutscher sowie amerikanischer Wirkungszeit. Aufgenommen wurden solche Texte, die für die Entwicklung von Tillichs Theologie und Religionsphilosophie ebenso markant sind, wie sie die Breite der Themen anzeigen, die Tillich im Verlauf seines Lebens bearbeitet hat. Dass in einer solchen Auswahl andere grundlegende Schriften vermisst werden, lässt sich nicht vermeiden. Insofern kann natürlich diese Auswahl das Studium der *Gesammelten Werke*⁵ Tillichs oder der *Main Works*⁶ nicht ersetzen. Unberücksichtigt für die vorliegende Ausgabe blieben vor allem größere Schriften Tillichs wie die *Religionsphilosophie* von 1925 oder *Der Mut zum Sein*, die zum Teil in Einzelausgaben noch greifbar sind.⁷

Das Werk Tillichs ist, wie wiederholt festgestellt wurde, nicht von dessen Biographie zu trennen.⁸ Die folgende Einleitung möchte in gebotener Kürze anhand der in diesem Band versammelten Texte einen Einblick in das theologische und religionsphilosophische Werk Tillichs geben.

1. Studium und Berliner Zeit

Paul Tillich wurde am 20. August 1886 in Starzeddel bei Guben (in der Provinz Brandenburg, im heutigen Polen) geboren, wo sein Vater Johannes Tillich Pfarrer war.⁹ Tillichs Vater wurde 1900 an das Königliche Konsistorium in Berlin berufen, so dass die Familie nach Berlin umzog. Nach dem 1904 am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium abgelegten Abitur studierte Paul Tillich ab dem Wintersemester 1904/05 in Berlin, Tübingen, Halle und Berlin Theologie. Prägend für das Denken des jungen Theologen war vor allem seine viersemestrige Hallenser Studienzeit seit dem Wintersemester 1905/06. In Halle wurde Tillich,

⁵ P. Tillich, *Gesammelte Werke* Bd. I–XIV, hrsg. v. R. Albrecht, Stuttgart 1959–1975 (im Folgenden zitiert als GW); ders., *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken* Bd. I–XV, Stuttgart 1971ff. (im Folgenden zitiert als EGW)

⁶ P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke* Bd. I–VI, hrsg. v. C. H. Ratschow, Berlin/New York 1987–1998.

⁷ P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1969; repr. Berlin/New York 1991.

⁸ So das Urteil von C.H. Ratschow, *Einführung: Paul Tillich. Ein biographisches Bild seiner Gedanken*, in: *Tillich-Auswahl*, Bd. 1: *Das Neue Sein*, hrsg. v. M. Baumotte, Gütersloh 1980, S. 11–104.

⁹ Zur Biographie Tillichs siehe W. Pauck/M. Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought*, Vol. I: *Life*, New York 1976 (= dt.: *Paul Tillich: Sein Leben und Denken*, Bd. 1: *Leben*, Stuttgart 1978), R. Albrecht/W. Schüßler, *Paul Tillich – Sein Leben*, Frankfurt/Main 1993. Einen einführenden Überblick über das Werk Tillichs bieten R. Albrecht/W. Schüßler, *Paul Tillich – Sein Werk*, Düsseldorf 1986; W. Schüßler, *Paul Tillich*, München 1997; W. Schüßler/E. Sturm, *Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung*, Darmstadt 2007. Zur Deutung des Gesamtwerkes von Tillich siehe G. Wenz, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München 1979; C. Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Berlin/New York 2000.

der sich schon früh für Philosophie interessierte, in Gestalt des Privatdozenten der Philosophie Fritz Medicus (1876–1956) mit der beginnenden Fichte-Renaissance bekannt.¹⁰ Tillich hat sich, was oft übersehen wird, intensiv mit der Philosophie Fichtes beschäftigt. Davon zeugt nicht nur eine in Halle angefertigte Seminararbeit zum Thema *Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium*,¹¹ sondern auch die mit seinem Freund Friedrich Büchsel geführten Debatten¹² sowie sein Breslauer Promotionsvortrag über *Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte*.¹³ Sein Hallenser theologischer Mentor war nicht, wie Tillich selbst später behauptete, Martin Kähler, sondern Wilhelm Lütgert (1867–1938).¹⁴ Die in Halle geführten Debatten um eine Grundlegung der Theologie auf einer idealistischen Basis haben das weitere Denken Tillichs tiefgreifend beeinflusst. Davon zeugen seine beiden Dissertationen zur Religionsphilosophie Schellings, die er nach dem im Frühjahr 1909 in Berlin abgelegten ersten theologischen Examen anfertigte. Sowohl die 1910 an der Universität Breslau eingereichte philosophische Doktor-Dissertation mit dem Titel *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*¹⁵ als auch die bei Lütgert geschriebene Dis-

¹⁰ Siehe hierzu F.W. Graf/A. Christophersen, Neukantianismus, Fichte- und Schellingrenaissance. Paul Tillich und sein philosophischer Lehrer Fritz Medicus, in: ZNTHG 11 (2004), S. 52–78.

¹¹ P. Tillich, Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium, in: ders., Frühe Werke, hrsg. v. G. Hummel/D. Lax (= EGW IX), Berlin/New York 1998, S. 4–19. Zur Textgeschichte siehe ebd., S. 1–3. Es muss allerdings offen bleiben, ob Tillich diese Seminararbeit bei Fritz Medicus geschrieben hat, wie die Herausgeber behaupten. Siehe hierzu F.W. Graf/A. Christophersen, Neukantianismus, Fichte- und Schellingrenaissance, S. 52 Anm. 2.

¹² Siehe hierzu den Briefwechsel zwischen Tillich und Friedrich Büchsel, in: P. Tillich, Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche, hrsg. v. R. Albrecht/R. Tautmann (= EGW VI), Frankfurt/Main 1983, S. 14–27. 62–74.

¹³ P. Tillich, Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte, in: ders., Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil, hrsg. v. E. Sturm (= EGW X), Berlin/New York 1999, S. 55–62.

¹⁴ Siehe hierzu Tillichs Lebenslauf aus seiner halleschen Promotionsakte, in: G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin/New York 2007, S. 402f. Unter dem Dekanat von Wilhelm Lütgert wurde Tillich am 24. Dezember 1925 der Doktor der Theologie ehrenhalber verliehen. Siehe hierzu P. Tillich, Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen (= GW XIII), Stuttgart 1972, S. 582f.

¹⁵ P. Tillich, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien, in: ders., Frühe Werke (= EGW IX), Berlin/New York 1997, S. 156–272. Siehe hierzu auch ders., Gott und das Absolute bei Schelling, in: ders., Religion, Kultur, Gesellschaft (= EGW X), S. 9–54. Zu den Hintergründen von Tillichs philosophischer Dissertation siehe G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie, S. 146ff.

sertation *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*,¹⁶ mit der Tillich am 22. April 1912 an der Theologischen Fakultät der Universität Halle zum Licentiaten der Theologie promoviert wurde, lassen bereits die Grundzüge des theologischen und religionsphilosophischen Programms von Tillich erkennen. Beide Arbeiten zielen auf eine eigenständige Antwort auf die ›Krisis des Historismus‹ (Ernst Troeltsch) durch die Konstruktion einer Motive des Deutschen Idealismus aufnehmenden Geschichtsphilosophie. Dieses Programm einer geschichtsphilosophischen Grundlegung von Theologie und Religionsphilosophie hat Tillich in den Schriften vor dem Ersten Weltkrieg wie dem Kasseler Vortrag *Die christliche Gewißheit und der historische Jesus*¹⁷ von 1911 oder der *Systematischen Theologie* von 1913¹⁸ weiter ausgeführt.

Nach dem Vikariat von 1911 bis 1912, dem zweiten theologischen Examen im Juli 1912 und der im August 1912 erfolgten Ordination war Tillich bis September 1914 Hilfsprediger in Moabit. Am 1. Oktober wurde Tillich, der im September 1914 Greti Wever geheiratet hatte, als Kriegsfreiwilliger eingezogen. Der Erste Weltkrieg, den Tillich als Feldgeistlicher an der Westfront erlebte, führte wie auch bei anderen seiner Zeitgenossen zu einer tiefgreifenden Krisis. »Wir erleben«, schreibt Tillich am 10. Dezember 1916 an seinen Vater, »eine der furchtbarsten Katastrophen mit, das Ende des ganzen Weltzustandes, den man später mit dem Ausdruck Wachsen und Verbreiten der europäischen Kultur benennen wird. Dieser Weltzustand geht zu Ende und das ist von schwersten Wehen begleitet«. ¹⁹ Bereits am 30. Mai 1914 stellte Tillich bei der Theologischen Fakultät Halle ein Gesuch zur Habilitation.²⁰ Nur unter Schwierigkeiten und mit Unterstützung seines Lehrers Wilhelm Lütgert nahm die Hallenser Fakultät die theologische Habilitationsschrift *Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher*²¹ an und habilitierte Tillich am 22. Juli 1916.

¹⁶ P. Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: ders., *Frühe Hauptwerke* (= GW I), Stuttgart 1959, S. 13–108.

¹⁷ P. Tillich, *Die christliche Gewißheit und der historische Jesus*, in: ders., *Briefwechsel und Streitschriften* (= EGW VI), S. 31–50. Kritische Edition der Thesen zum gleichen Thema in: *Theologische Schriften*, hrsg. v. G. Hummel (= MW VI), Berlin/New York 1992, S. 21–37.

¹⁸ P. Tillich, *Systematische Theologie von 1913*, in: ders., *Frühe Hauptwerke* (= EGW IX), S. 278–434. Zur Textgeschichte siehe ebd., S. 273–277.

¹⁹ Brief Tillichs an seinen Vater vom 10.12.1916. Zit. nach C.H. Ratschow, *Einleitung*, S. 38.

²⁰ Zu den universitätsgeschichtlichen Hintergründen von Tillichs Hallenser Habilitation siehe F.W. Graf/A. Christophersen, *Neukantianismus, Fichte- und Schellingrenaissance*, S. 55–59.

²¹ P. Tillich, *Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher*, in: ders., *Frühe Werke* (= EW IX), Berlin/New York 1998, S. 435–592.

In die Zeit des Ersten Weltkriegs fällt ein Umbau der bisherigen Theologie und Religionsphilosophie Tillichs. Davon gibt der zwischen 1917 und 1918 geführte Briefwechsel Tillichs mit seinem Freund Emanuel Hirsch Auskunft. Das markanteste Kennzeichen von Tillichs Umformung seiner Vorkriegstheologie ist die neue sinntheoretische Grundlegung der Religionsphilosophie. »Ich lehre also«, so Tillich in seinem Brief vom 9. Juni 1918, »den Monismus des Sinnes, der sich nach zwei Seiten den Widersinn, das Irrationale entgegensetzt, das Sein und das Übersein!«²² Tillich hat, wie der Briefwechsel mit Hirsch erkennen lässt, während des Kriegs die in der zeitgenössischen Philosophie geführten Debatten um den Sinnbegriff ausführlich zur Kenntnis genommen. Im Dezember 1917 schreibt er an Hirsch, dass er damit begonnen habe, seine »größte Lücke auszufüllen«, indem er »die moderne Philosophie energisch in Angriff genommen« habe und bereits so weit sei, dass ihm »die Literatur übersichtlich, die Richtungen einigermaßen deutlich, die Hauptprobleme verständlich geworden sind.«²³ Die Autoren, die Tillich in diesem Schreiben nennt, Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Hermann Lotze, Christoph von Sigwart, Wilhelm Windelband, Emil Lask, Eduard von Hartmann, Hans Lipps, Hermann Ebbinghaus, gehören zu den führenden Vertretern der sinntheoretischen Debatten in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts.²⁴ In den Vorträgen und Schriften Tillichs nach dem Krieg wird diese neue sinntheoretische Fassung des Religionsbegriffs in ihren Aufbauelementen und Konsequenzen weiter ausgearbeitet.

Am 1. Januar 1919 wurde Tillich, der im April 1918 psychisch zusammenbrach und daraufhin im August als Garnisonspfarrer nach Berlin-Spandau abkommandiert wurde, aus dem Militärdienst entlassen. Da die Anstellungsmöglichkeiten an der Hallenser Fakultät ungünstig waren, ließ sich Tillich im Februar 1919 auf Anraten Lütgerts an die Berliner Theologische Fakultät umhabilitieren.²⁵ Er erwog, sich der Fakultät mit einer umfangreichen Skizze zu seinem gegenwärtigen theologischen Denken vorzustellen. Der Ausarbeitung, die er aber dann der Berliner Fakultät doch nicht vorlegte und die er selbst auch nicht veröffentlichte, gab er den Titel *Rechtfertigung und Zweifel*.²⁶ In seinem Gießener Vortrag *Rechtfertigung und Zweifel* von 1924 (Nr. 6 in der vorliegenden Ausgabe, S. 123–137) hat er

²² Brief Tillichs an Hirsch vom 9.6.1918, EGW VI, S. 127. Siehe hierzu C. Danz (Hrsg.), *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs* (= Tillich-Studien Bd. 9), Wien 2004.

²³ Brief Tillichs an Hirsch vom Dezember 1917, EGW VI, S. 98f.

²⁴ Zu dem problemgeschichtlichen Hintergrund siehe U. Barth, *Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich*, in: ders., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, S. 89–123.

²⁵ Siehe hierzu das Schreiben Lütgerts an Tillich vom 28.11.1918, in: *Die Korrespondenz zwischen Fritz Medicus und Paul Tillich*, hrsg. v. F.W. Graf/A. Christophersen, in: ZNThG 11 (2004), S. 126–147, hier S. 145f.

²⁶ P. Tillich, *Rechtfertigung und Zweifel* (1. Version), in: ders., *Religion, Kultur, Gesellschaft* (= EGW X), S. 128–185; 2. Version, ebd., S. 185–230 Zur Textgeschichte siehe ebd., S. 127f.

zentrale Gedanken dieser frühen Skizze aufgenommen. Die in dem Manuskript von 1919 ausgeführte Grundlegung der Theologie und Religionsphilosophie bildet den gedanklichen Hintergrund seines Vortrags vor der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft vom 16. April 1919 mit dem programmatischen Titel *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (Nr. 1, S. 25–41). Der Konflikt zwischen der modernen Kultur und der Religion soll durch eine Theologie der Kultur überwunden werden. »Was in der theologischen Ethik letztlich beabsichtigt war, kann seine Erfüllung nur finden in einer Theologie der Kultur, die sich nicht nur auf die Ethik, sondern auf alle Kulturfunktionen bezieht. Nicht theologische Ethik, sondern Theologie der Kultur.« (29)²⁷ Die methodische Grundlage dieser Kulturtheologie ist eine Religionsphilosophie, die Religion nicht mehr als Bestandteil der Kultur versteht. In dem Beitrag *Kirche und Kultur* von 1924 (Nr. 5, S. 109–122) findet dieser Gedanke noch einmal eine Vertiefung.

Tillich erhielt als Privatdozent an der Berliner Fakultät, an der er von 1919 bis 1924 lehrte, einen Lehrauftrag für ›Geschichte der Religionsphilosophie‹. Die in den letzten Jahren edierten Berliner Vorlesungen Tillichs lassen die Weiterentwicklung des in dem Vortrag von 1919 umrissenen Programms einer Kulturtheologie erkennen.²⁸ In diesen Vorlesungen, aber auch in den in der Berliner Zeit entstandenen Vorträgen und Aufsätzen arbeitet Tillich seinen nach dem Ersten Weltkrieg neu bestimmten Religionsbegriff und die mit diesem verbundenen kulturtheologischen Implikationen weiter aus. Die methodische Grundlage von Tillichs Theologie und Religionsphilosophie bleibt jedoch auch in der Berliner Zeit eine Geschichtsphilosophie, welche auf die Normativität des eigenen Standpunkts zielt. Diese Geschichtsphilosophie soll, wie es in dem Aufsatz *Kairos* von 1922 (Nr. 2, S. 43–62) heißt, »mehr« sein als »Logik der Geschichtswissenschaft« (43). In die Berliner Privatdozenten-Zeit Tillichs fällt auch sein Engagement für den religiösen Sozialismus, der die Realisierungsgestalt seiner seit den 20er Jahren ausgearbeiteten Kulturtheologie darstellt. Tillich gehörte neben Carl Mennicke, Adolf Löwe, Alexander Rüstow, Eduard Heimann u.a. dem Berliner Kreis der religiösen Sozialisten, dem sogenannten Kairos-Kreis, an. 1923 publizierte Tillich in den von Mennicke herausgegebenen *Blättern für Religiösen Sozialismus* seine programmatische Schrift *Grundlinien des Religiösen Sozialismus. Ein systematischer Entwurf* (Nr. 4, S. 81–108). Er beschreibt in diesem Vortrag den religiösen Sozialismus als die geschichtsbewusste Avantgarde, der die Aufgabe obliegt, die Krise der modernen Gesellschaft zu überwinden: »Der religiöse Sozialismus ist eine Gemeinschaft von solchen, die sich im Bewußtsein des Kairos verstehen und um das Schicksal, um die Gnade der Theonomie ringen.« (107)

²⁷ Im laufenden Text eingeklammerte Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen der vorliegenden Ausgabe.

²⁸ P. Tillich, *Berliner Vorlesungen I (1919–1920)* (= EGW XII), Berlin/New York 2001, ders., *Berliner Vorlesungen II (1920–1924)* (= EGW XIII), hrsg. und mit einer historischen Einleitung versehen v. E. Sturm, Berlin/New York 2003.

Tillichs bedeutendste Schrift aus seiner Berliner Zeit stellt das umfangreiche *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* von 1923 dar. In dieser wissenschaftssystematischen Schrift, die ganz im Kontext der um die Jahrhundertwende geführten Debatten um Wissenschaftssystematik steht, fasst Tillich seine wissenschaftstheoretischen Überlegungen der frühen 20er Jahre zusammen.²⁹ Für die werkgeschichtliche Entwicklung von Tillichs Religionsphilosophie und Theologie ist dieses Werk in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Nicht nur dass Tillich in dieser Schrift seine Sinntheorie mit einer Geistphilosophie verbunden hat, sondern auch die Theologie erfährt eine Einordnung in das Wissenschaftssystem. Die noch im Kulturvortrag von 1919 sowie in den ersten Berliner Vorlesungen verwendete Rede von den Kulturwissenschaften wird durch den sinntheoretisch gefassten Begriff der Geisteswissenschaften ersetzt. Mit dem *System der Wissenschaften* kommt Tillichs frühe Theologie und Religionsphilosophie zu einem ersten Abschluss. Allerdings ist seine berufliche Situation nach wie vor äußerst prekär.

2. Die Marburger, Dresdner und Frankfurter Zeit: religiöse Geschichtsphilosophie der Kultur

Die berufliche Situation Tillichs änderte sich erst im Jahre 1924. Zum 1. Mai 1924 erhielt Tillich einen vergüteten Lehrauftrag an der Marburger Theologischen Fakultät und nahm im Sommersemester seine Lehrtätigkeit als außerordentlicher Professor auf. In Marburg fühlte sich Tillich, der am 22. März 1924, nach seiner inzwischen erfolgten Scheidung von Greti Wever, Hannah Werner geheiratet hatte, nicht sonderlich wohl. Der Kontakt zu den Kollegen der Theologischen Fakultät blieb reserviert. Nach zwei Semestern Lehrtätigkeit in Marburg wechselte er zum 1. Mai 1925 auf eine Professur für Religionswissenschaft an die Technische Hochschule Dresden, wo er bis zu seiner Übernahme des Frankfurter Lehrstuhls für Philosophie und Soziologie im Frühjahr 1929 lehrte. Zugleich nahm er seit 1927 an der Universität Leipzig eine Honorarprofessur für Religions- und Kulturphilosophie wahr. In den in der Marburger und Dresdner Zeit entstandenen Texten arbeitet Tillich seine geschichtsphilosophisch grundgelegte Theologie und Religionsphilosophie weiter aus. 1925 erscheint seine *Religionsphilosophie*,³⁰ in der er den Ertrag seines bisherigen

²⁹ P. Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen 1923, jetzt in: ders., *Philosophische Schriften*, hrsg. v. G. Wenz (= MW I), Berlin/New York 1989, S. 113–263. Siehe hierzu P. Ziche, *Orientierungssuche im logischen Raum der Wissenschaften. Paul Tillichs System der Wissenschaften und die Wissenschaftssystematik um 1900*, in: C. Danz (Hrsg.), *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs* (= Tillich-Studien Bd. 9), Wien 2004, S. 49–68.

³⁰ P. Tillich, *Religionsphilosophie*, in: ders., *Frühe Hauptwerke* (= GW I), Stuttgart 1959, S. 297–364.

Denkens prägnant zusammenfasst. Tillichs Religionsphilosophie, die dieser als eine Kategorienlehre der Religion versteht, steht in einem Wechselverhältnis zur Theologie, die bereits im Kulturvortrag von 1919 als »*konkret-normative Religionswissenschaft*« (27) verstanden wird. Diese Zuordnung von Religionsphilosophie und Theologie erfährt in der in Marburg begonnenen und 1925 bis 1927 in Dresden gehaltenen Dogmatik-Vorlesung seine Ausführung.³¹ Tillichs Vorlesung, die erst aus dem Nachlass ediert wurde, versteht die Dogmatik als konkret-normative Religionswissenschaft auf dem Hintergrund der in den frühen 20er Jahren erfolgten Klärung seiner Sinntheorie und führt diese auf einer offenbarungstheologischen Grundlage aus. Grundlegende Aspekte dieser Offenbarungstheologie entfalten die Aufsätze *Das Dämonische* (Nr. 7, S. 139–163), *Die Idee der Offenbarung* (Nr. 8, S. 165–172), *Gläubiger Realismus* (Nr. 9, S. 173–182) sowie *Das religiöse Symbol* (Nr. 10, S. 183–198), die in der zweiten Hälfte der 20er Jahre entstanden sind. In dem Aufsatz *Das Dämonische* von 1926 vertieft Tillich seine in der Dogmatik-Vorlesung als Sinndeutung der Geschichte konzipierte Geschichtsphilosophie. Die für die Sinndeutung der Geschichte grundlegende Funktion des Offenbarungsbegriffs fasst Tillich in seiner Leipziger Antrittsvorlesung mit dem Titel *Die Idee der Offenbarung* zusammen. In den 20er Jahren bestimmt Tillich den Offenbarungsbegriff mit der Metapher des »Durchbruchs«. »Das Unbedingte«, so Tillich in seiner Leipziger Antrittsvorlesung, »bricht als Fremdes in das herein, dessen Eigenes es ist: es offenbart sich.« (169) Der Offenbarungsbegriff steht für das Geschehen der Selbsterfassung des Kulturbewusstseins in seiner Tiefenstruktur. Deshalb kann das Unbedingte »nur am Gegenstand, am Bedingten« (169) erscheinen und zwar indirekt, als dessen Negation. Die konkreten kulturellen Formen, an denen das Unbedingte erscheint, haben keine gegenstandskonstitutive Funktion mehr, sondern dienen der Selbstverständigung des konkreten Geistes. Die religiösen Ausdrucksformen bestimmt Tillich seit den 20er Jahren als religiöse Symbole. Sie verweisen nicht, wie Tillich in dem Aufsatz *Das religiöse Symbol* von 1928, in dem er seine diesbezüglichen Überlegungen zusammenfasst, auf irgendwelche Gegenstände, sondern sind »Veranschaulichung dessen [...], was die Sphäre der Anschauung unbedingt übersteigt, des im religiösen Akt Letztgemeinten, des Unbedingt-Transzendenten« (184).

In der zweiten Hälfte der 20er Jahre baut Tillich seine Religions- und Kulturtheorie zu einer Protestantismustheorie aus. Der Protestantismusbegriff fungiert hierbei freilich nicht als Bezeichnung für eine christliche Konfession, sondern als eine geschichtsphilosophische Deutungskategorie. Er steht für ein konkretes geschichtsbewusstes Denken. In ihm als einer Haltung des Bewusstseins sind, wie Tillich in seinem Beitrag für das zweite Buch des Kairos-Kreises *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip* (Nr. 11, S. 199–221) aus dem Jahre 1929 geltend macht, Kritik und Gestaltung verbunden.

³¹ P. Tillich, *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925–1927)* (= EGW XIV), hrsg. und mit einer historischen Einleitung versehen v. W. Schüßler/E. Sturm, Berlin/New York 2005.

Am 1. April 1929 übernahm Tillich an der Universität Frankfurt/Main den Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie einschließlich Sozialpädagogik. Tillich, der in seiner deutschen Zeit nie auf einen Lehrstuhl für Systematische Theologie berufen wurde, verdankt die Berufung auf die Frankfurter Professur vor allem dem preußischen Kultusminister Carl Heinrich Becker, der sich für ihn bereits in Marburg eingesetzt hatte. Mit der Berufung auf den Frankfurter Lehrstuhl stand Tillich auf der Höhe seiner Wirksamkeit in Deutschland. Fritz Medicus, sein ehemaliger Hallenser Lehrer, würdigte in der *Neuen Zürcher Zeitung* Tillichs Berufung als eine Verheißung.³² Die Frankfurter Antrittsvorlesung galt mit *Philosophie und Schicksal* (Nr. 12, S. 223–235) einem Thema, dessen geschichtsphilosophische Dimension Tillich in zahlreichen anderen Texten bereits erörtert hatte. Wie stark die Geschichtsphilosophie im Mittelpunkt von Tillichs Denken in den 20er Jahren steht, wird auch daran ersichtlich, dass er sich diesem Thema bereits in seiner ersten Frankfurter Vorlesung annimmt.³³ Im Jahre 1932 antwortet Tillich auf eine Anfrage von Medicus, ob er in dem von ihm geplanten *Grundriß der philosophischen Wissenschaften* die Religionsphilosophie übernehmen wolle, dass er hierzu im Moment außerstande sei. Stattdessen schlägt er vor, »eine Arbeit zu schreiben, die etwa den Titel ›Wahrheit und Geschichte‹ hätte.«³⁴ In die 1930 erschienene Aufsatzsammlung *Religiöse Verwirklichung*³⁵ hat Tillich mit *Christologie und Geschichtsdeutung* (Nr. 13, S. 237–260) einen Beitrag aufgenommen, in dem er seine geschichtsphilosophischen Reflexionen aus den 20er Jahren bündelt. Tillich arbeitet in diesem Text die Christologie als Geschichtsreflexion aus: »Christologie und Geschichte« ist die Verbindung zweier Begriffe, die abgesehen von dieser Verbindung nicht vollständig behandelt werden können. Irgendwo trifft die christologische Untersuchung notwendig auf den Geschichtsbegriff, und irgendwo führt die Wesensanalyse der Geschichte notwendig zur christologischen Frage.« (238) Die Grundgedanken dieser Christologie als Sinndeutung der Geschichte nimmt Tillich in der späteren *Systematischen Theologie* auf.

Tillichs Frankfurter Lehrtätigkeit währte nur vier Jahre. Am 13. April 1933 wurde Tillich als Professor beurlaubt. Seine Schrift *Die Sozialistische Entscheidung* wurde Anfang 1933, kurz nach ihrer Veröffentlichung verboten und die Restbestände eingestampft.³⁶ Schon ein Jahr zuvor hatte sich Tillich in seinen

³² F. Medicus, Paul Tillichs Berufung nach Frankfurt, in: P. Tillich, *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen* (= GW XIII), Stuttgart 1972, S. 562–564.

³³ P. Tillich, *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik* (Frankfurt 1929/30), hrsg. und mit einer historischen Einleitung versehen v. E. Sturm (= EGW XV), Berlin/New York 2007.

³⁴ P. Tillich an Fritz Medicus (7.7.1932), in: *Die Korrespondenz zwischen Fritz Medicus und Paul Tillich*, S. 134.

³⁵ P. Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930.

³⁶ P. Tillich, *Die Sozialistische Entscheidung*, in: *Sozialphilosophische und ethische Schriften* (= MW III), Berlin/New York 1998, S. 273–419.

Zehn Thesen (Nr. 14, S. 261–263) entschieden gegen jeden Versuch einer Annäherung des Protestantismus an den Nationalsozialismus ausgesprochen. Im Sommer 1933 erreichte Tillich das Angebot, als Gastprofessor am Union Theological Seminary in New York zu lehren und gleichzeitig auch Vorlesungen an der gegenüber gelegenen Columbia University zu halten. Ende des Jahres 1933 traf Tillich mit seiner Familie in New York ein, noch in der Hoffnung, schon bald nach Deutschland zurückkehren und in Berlin einen Lehrstuhl für Systematische Theologie übernehmen zu können. Jedoch erhielt Tillich bald nach seiner Ankunft in den USA die endgültige Entlassung aus dem Dienst.

3. Tillichs Lehrtätigkeit in Amerika und seine späten Schriften

Tillich hatte große Schwierigkeiten, sich in dem neuen Umfeld in den USA zurechtzufinden. Nicht nur die mangelnden Sprachkenntnisse trugen hierzu bei, sondern auch sein theologisches und religionsphilosophisches Denken. Es bewegte sich von Anfang an in den Debatten um eine Weiterführung des Neukantianismus auf der Grundlage einer Rezeption von Motiven des Deutschen Idealismus. Seine erste größere Veröffentlichung in der Emigration widmet sich denn auch folgerichtig dem Thema, welches auch in der deutschen Zeit im Zentrum stand, der religiösen Deutung der Geschichte. 1936 erscheint die Aufsatzsammlung *The Interpretation of History*.³⁷ Tillich wollte sich mit diesem Buch dem amerikanischen Publikum vorstellen. Eingeleitet wird der Band durch die autobiographische Skizze *On the Boundary*. Die übrigen Aufsätze hatte Tillich bereits in Deutschland veröffentlicht. Sie behandeln die philosophischen, politischen und theologischen Elemente seiner im Zusammenhang mit dem religiösen Sozialismus entwickelten Geschichtsphilosophie. »Jeder Gedanke, auch der abstrakteste«, so heißt es im Vorwort zu dieser Aufsatzsammlung, »muß seine Basis in unserer realen Existenz haben, die in unserer Zeit nicht nur in Europa, sondern auch in diesem Lande *unsere geschichtliche Existenz* ist. Die fundamentale Frage in der Philosophie und Theologie von heute liegt im rechten Verstehen unserer geschichtlichen Existenz.« Tillich will mit diesem Buch »aus der Erfahrung der Krisen und Katastrophen der letzten drei Jahrzehnte in Mitteleuropa« einen Beitrag zur geschichtlichen Standortbestimmung und Verantwortung auch jenseits des Atlantiks leisten.³⁸ Der publizistische Erfolg des Buches blieb jedoch gering.

In dem Vortrag *Natural and Revealed Religion* (Nr. 15, S. 265–275) aus dem Jahre 1935 nimmt Tillich auf dem Hintergrund der aktuellen religiösen Lage in Deutschland und der Auseinandersetzung Karl Barths mit der natürlichen Theologie das Thema der geschichtlichen Offenbarung wieder auf. Geschichtliche

³⁷ P. Tillich, *The Interpretation of History*, New York/London 1936.

³⁸ Ebd., S. VIII. (Preface, dt. Übers.).

Offenbarung ist für ihn Offenbarung, die sich als Kritik und Transformation der religiösen Erfahrung des Menschen versteht. Erstmals begegnen wir in diesem Vortrag der Methode der Korrelation von Frage und Antwort: »Revelation is an answer which is understandable only if there has been a question. Answers without preceding questions are meaningless. Therefore the questioning for revelation must precede revelation, but this questioning is not possible without a certain knowledge of the subject for which the question is asked.« (272)

Im September 1940 wurde Tillich zum »Professor of Philosophical Theology« am Union Theological Seminary ernannt. Nach sieben Jahren der Unsicherheit, in denen er dort als »Lecturer« und später als »Associate Professor« tätig war, hatte er damit in den USA wieder eine feste Anstellung bekommen. Während des Kriegs engagierte sich Tillich in dem »Council for a Democratic Germany« und übernahm dessen Leitung. Auf die Realpolitik vermochte der Council freilich wenig Einfluss auszuüben. Interne Interessenkonflikte im Council sowie die Abkommen von Jalta und Potsdam führten 1945 zu dessen Auflösung.³⁹ In 109 Rundfunkreden wandte sich Tillich von 1942 bis 1944 über die *Voice of America* an seine deutschen Landsleute.⁴⁰

Seit den späten 20er Jahren erweiterte Tillich seine sinntheoretische Grundlegung von Theologie und Religionsphilosophie durch eine Ontologie. Der Begriff des Seins ist zwar als Bestandteil seiner Geistesphilosophie in seinen Schriften von Anfang an präsent, aber in dem 1927 verfassten *System der religiösen Erkenntnis* nimmt Tillich eine ausdrückliche Korrektur an seiner bisherigen »Lehre von den Sinnprinzipien« vor und spricht von »Seins- und Sinnprinzipien«.⁴¹ Tillichs Ontologie ist ein Resultat seiner sinntheoretischen Geistesphilosophie, wie er sie nach dem Ersten Weltkrieg ausgearbeitet hat.⁴² In seiner amerikanischen Zeit tritt diese Ontologie immer stärker in den Vordergrund. Die Unbedingtheitsdimension des religiösen Bewusstseins wird nun von Tillich ontologisch beschrieben. Gott, so Tillich in zahlreichen Publikationen, sei nicht ein Seiendes neben oder über anderem Seienden, sondern das Sein-Selbst. In seinem Aufsatz *The Two Types of Philosophy of Religion* (Nr. 17, S. 289–300) aus dem Jahre 1946 unterscheidet Tillich zwischen einer kosmologischen und einer ontologischen Fassung der Religionsphilosophie. Es ist die alte Frage Tillichs nach dem Verhältnis von Gott und dem Absoluten, welche er im Lichte dieser typologischen Rekonstruktion der Geschichte der Religionsphilosophie

³⁹ Vgl. P. Liebner, Paul Tillich und der Council for a Democratic Germany (1933–1945), Frankfurt/Main 2001.

⁴⁰ Eine Auswahl dieser Reden in: P. Tillich, An meine deutschen Freunde. Politische Reden Paul Tillichs während des Zweiten Weltkrieges über die »Stimme Amerikas«, hrsg. v. K. Schäfer-Kretzler (= EGW III), Stuttgart 1973.

⁴¹ P. Tillich, Das System der religiösen Erkenntnis (1. Version), in: ders., Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Zweiter Teil, hrsg. v. E. Sturm (= EGW XI), Berlin/New York 1999, S. 79–116, hier S. 91 Anm. c.

⁴² Zu Tillichs Ontologie siehe G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie, S. 349–353.

bearbeitet. »The religious and the philosophical Absolutes, *Deus* and *esse* cannot be unconnected!« (290) Viele der Texte Tillichs, die in den späten 40er Jahren entstanden sind, stehen im Zusammenhang mit der Publikation des ersten Bandes seines späten Hauptwerks, der *Systematic Theology*, deren erster Band 1951 erscheint.⁴³ In dem 1947 publizierten Artikel *The Problem of Theological Method* (Nr. 18, S. 301–312) arbeitet er mit der Methode der Korrelation diejenige Methode aus, mit der er dann in der *Systematischen Theologie* den gesamten theologischen Stoff strukturiert. Mit der Schrift *The Courage to Be* von 1952 gelingt Tillich in den USA der Durchbruch.⁴⁴ Es ist Tillichs bekannteste Schrift, die ihn weit über die Grenzen von Theologie und Philosophie einem an religiösen Fragen interessierten Publikum bekannt macht. In ihr wird die Frage der geschichtlichen Existenz existenzphilosophisch gedeutet. Sein wird als Leben verstanden. Auf diese Weise wird das Nichtsein ontologisch grundlegend wie das Sein. Tillich behauptet freilich die logische und ontologische Priorität des Seins gegenüber dem Nichtsein. Angst und Mut werden als Schlüssel zum Verständnis des Seins selbst verstanden. Das Sein hat das Nichtsein in sich. Im Prozess des göttlichen Lebens ist es ewig gegenwärtig und ewig überwunden. Der Beitrag *The God above God* von 1961 (Nr. 24, S. 401–405) greift noch einmal einen zentralen Gedanken dieser Schrift auf, dass nämlich der Gott über Gott die letzte Quelle des Mutes zum Sein ist.

Auch seine Schrift *Love, Power, and Justice* von 1954 hatte eine breite Wirkung.⁴⁵ Geschichtliche Existenz heißt nun: Besinnung auf den Sinn- und Seinsgrund unseres Lebens. Es handelt sich, wie der Untertitel der Schrift sagt, um *Ontological Analyses and Ethical Applications*. Liebe, Macht und Gerechtigkeit sind in der Existenz voneinander getrennt, sie stellen sich gegeneinander. Essenziell, 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 noch lebendig. In Gottes neuer Schöpfung, der Geistgemeinschaft, werden Liebe, Macht und Gerechtigkeit in ihrer ontologischen Struktur bejaht, aber ihre entfremdete und zweideutige geschichtliche Wirklichkeit wird verwandelt in eine Manifestation ihrer Einheit in Gott, dem Sein selbst.

Mit der mehr und mehr in Tillichs theologischem und philosophischem Denken in den Vordergrund tretenden Ontologie wird freilich die Frage nach deren Verhältnis zum Personalismus der biblischen Religion virulent. Tillich

⁴³ P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, Chicago 1951, dt.: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1955; überarbeitet 1957.

⁴⁴ P. Tillich, *The Courage to Be*, in: ders., *Religiöse Schriften* (= MW V), Berlin/New York 1988, S. 141–230.

⁴⁵ P. Tillich, *Love, Power, and Justice*, in: ders., *Sozialphilosophische und ethische Schriften* (= MW III), Berlin/New York 1998, S. 583–650.

thematisiert deren Verhältnis in zahlreichen Schriften, am eindrucklichsten in der kleinen Schrift *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* von 1955 (Nr. 19, S. 313–344). Diese Schrift geht auf eine Vorlesung Tillichs aus dem Jahre 1951 zurück und versucht zu zeigen, dass zwischen der ontologischen Frage und der biblischen Religion kein Widerspruch besteht.

In den 50er Jahren ist Tillich auf dem Höhepunkt seines Erfolgs in den USA. 1955 wird er University Professor an der Harvard University in Cambridge. Tillich ist ein gefragter Redner. Einladungen zu zahllosen Vorträgen erreichen ihn. 1957 erscheint der zweite Band der *Systematic Theology*.⁴⁶ Die hier von Tillich ausgeführte Christologie fasst den Ertrag seiner Überlegungen zur Christologie als Geschichtsreflexion, wie sie in seinen Schriften seit den frühen 20er Jahren begegnen, zusammen. Den Grundbegriff seiner späten Christologie, das Neue Sein, hat Tillich 1955 in seinem Beitrag *Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie* (Nr. 20, S. 345–365) ausgeführt. Der Beitrag geht auf einen Vortrag Tillichs im Sommer 1954 auf der Eranos-Tagung in Ascona zurück. 1957 erscheint die für einen breiteren Leserkreis konzipierte Schrift *Dynamics of Faith*.⁴⁷ Die Themen, die Tillich in den Schriften und Vorträgen dieser Jahre bearbeitet, sind äußerst weit gestreut. Die bereits zu Beginn der 20er Jahre ausgeführte Symboltheorie nimmt er auf der Grundlage seiner späten Ontologie in zahlreichen Beiträgen auf. Die 1940 im *Journal of Liberal Religion* erschienene englische Übersetzung des Symbol-Aufsatzes von 1928 hatte im amerikanischen Diskussionskontext Widerspruch hervorgerufen.⁴⁸ In dem Beitrag *Existential Analyses and Religious Symbols* von 1956 (Nr. 21, S. 367–381) fasst Tillich seine Symboltheorie auf dem Hintergrund seiner Existenzphilosophie noch einmal zusammen. In der Philosophie, Literatur und Kunst der Gegenwart sieht er eine Hinwendung zu existentiellen Fragen. Sie eröffnen einen neuen Zugang zum Verständnis der religiösen Symbole. »For religious symbols are partly a way of stating the same situation with which existential analyses are concerned; partly they are answers to the questions implied in the situation.« (369) Jede Existentialanalyse aber setzt für Tillich die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz voraus. Sie ist für ihn von grundlegender Bedeutung für das Gespräch mit der Psychoanalyse und Psychotherapie und für sein Verständnis der Heilung. In dem Beitrag *The Word of God* von 1957 (Nr. 22, S. 383–391) expliziert Tillich seine Symboltheorie noch einmal in Bezug auf die Frage, wie der Ausdruck „Wort Gottes“ zu verstehen ist.

⁴⁶ P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II, Chicago 1957; dt.: *Systematische Theologie*, Bd. 2, Stuttgart 1958.

⁴⁷ P. Tillich, *Dynamics of Faith*, in: ders., *Religiöse Schriften* (= MW V), Berlin/New York 1988, S. 231–290.

⁴⁸ P. Tillich, *The Religious Symbol*, in: *Journal of Liberal Religion*, Vol. 2, No. 1, 1940, S. 13–33. Der Text ist aufgenommen in: P. Tillich, *Religionsphilosophische Schriften*, hrsg. v. J. Clayton (= MW IV), Berlin/New York 1987, S. 253–269.

Seit seiner New Yorker Zeit hat sich Tillich ausführlich mit Psychotherapie und Tiefenpsychologie befasst. In dem Aufsatz *The Impact of Psychotherapy on Theological Thought* von 1960 (Nr. 23, S. 393–400) geht er der Bedeutung der Psychotherapie für die Theologie nach. Auch explizit kulturtheologische Themen wie Kunst und Architektur, die Tillich bereits in seinem Kulturvortrag von 1919 thematisiert hatte, werden im Spätwerk Tillichs wieder aufgenommen. Im Juni 1961 hält Tillich bei der Eröffnung der 11. Tagung für evangelischen Kirchenbau in Hamburg einen Vortrag mit dem Titel *Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur* (Nr. 25, S. 407–417). Tillich beginnt seinen Vortrag mit einer eindrücklichen Bezugnahme auf die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. »Die Ehre, an dieser Tagung den einleitenden Vortrag halten zu dürfen, verdanke ich letztlich einem Erlebnis, das sich unmittelbar nach meiner Rückkehr aus dem ersten Weltkrieg in dem Berliner Kaiser-Friedrich-Museum abspielte: Ich stand vor einem der runden Madonnenbilder von Botticelli. Und in einem Moment, für den ich keinen anderen Namen als den der Inspiration weiß, eröffnete sich mir der Sinn dessen, was ein Gemälde offenbaren kann. Es kann eine neue Dimension des Seins erschließen, aber nur dann, wenn es gleichzeitig die Kraft hat, die korrespondierende Schicht der Seele zu öffnen.« (407)

1962 endete Tillichs Berufung als Harvard University Professor. Noch im selben Jahr wurde er John Nuveen Professor of Theology an der Universität Chicago. Der dritte und letzte Band der *Systematic Theology* erscheint 1963.⁴⁹ In den letzten Jahren seines Lebens hat sich Tillich wieder verstärkt Fragen zugewandt, die ihn bereits am Beginn seiner akademischen Karriere beschäftigt haben, nämlich der Religionsgeschichte und dem Problem der Stellung des Christentums unter den Weltreligionen. Die Beschäftigung mit der Religionsgeschichte, die sich freilich durch das gesamte Werk Tillichs zieht, wird nun flankiert durch persönliche Kontakte mit Vertretern nichtchristlicher Weltreligionen. Von Mai bis Juni 1960 besuchte Tillich Japan und führte intensive Gespräche mit Vertretern des Shintoismus und des Buddhismus. An der Universität von Chicago hielt er gemeinsam mit dem Religionsphänomenologen Mircea Eliade Seminare. In seinen Bampton Lectures von 1963 mit dem Titel *Christianity and the Encounter of the Word Religions* (Nr. 26, S. 419–453) hat Tillich seine Sicht der Stellung des Christentums unter den Weltreligionen auf dem Hintergrund einer modernitätstheoretischen Deutung der Religionsgeschichte noch einmal prägnant ausgeführt. In dieser Vorlesung konstruiert er, wie bereits zu Beginn der 20er Jahre, eine religionsgeschichtliche Typologie. Diese soll sowohl einer Strukturierung des an seinen Rändern unscharfen religiösen Feldes dienen als auch dem interreligiösen Dialog. Vermöge der religionsgeschichtlichen Typologie könne, so Tillichs Überzeugung, im religiös Fremden das Eigene und im Eigenen das Fremde erkannt werden. »If the Christian theologian discusses

⁴⁹ P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III, Chicago 1953; dt.: *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart 1966.

with the Buddhist priest the relation of the mystical and the ethical elements in both religions and, for instance, defends the priority of the ethical over the mystical, he discusses at the same time within himself the relationship of the two in Christianity. This produces (as I can witness) both seriousness and anxiety.« (439) Diese typologische Betrachtung hatte Tillich auch schon in seinem Beitrag *The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism* von 1941 (Nr. 16, S. 277–287) für den interkonfessionellen Dialog fruchtbar zu machen versucht. Auch Tillichs letzter Vortrag *The Significans of the History of Religions for the Systematic Theologian* (Nr. 27, S. 455–470), den Tillich am 11. Oktober 1965 hielt, galt dem Problem einer religionsgeschichtlichen Grundlegung der Theologie. Am Tag nach dem Vortrag erlitt Tillich eine Herzattacke, von deren Folgen er sich nicht wieder erholte. Er starb am 22. Oktober 1965.

4. Zur Textgrundlage und editorischen Gestaltung der vorliegenden Auswahl

Die Textgrundlage der vorliegenden Tillich-Auswahl bilden in der Regel die von Carl Heinz Ratschow herausgegebenen *Main Works/Hauptwerke* (De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, Berlin/New York 1987–1998). Die Herausgeber haben jedoch alle in diesen Band aufgenommenen Texte noch einmal anhand des jeweiligen Erstdrucks verglichen und – wenn nötig – korrigiert. Tillichs Vortrag *Über die Idee einer Theologie der Kultur* von 1919 (vgl. Text Nr. 1) sowie sein Aufsatz *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* von 1926 (vgl. Text Nr. 7) wurden nicht aus den *Main Works/Hauptwerken* übernommen, sondern auf der Grundlage der Erstdrucke neu gesetzt.

Ein knapper editorischer Bericht informiert über die verschiedenen Druckfassungen des jeweiligen Textes sowie den Entstehungskontext. Die Siglen A, B, C etc. stehen in chronologischer Reihenfolge für die unterschiedlichen Druckfassungen des jeweiligen Textes. Die Sigle A bezeichnet den Erstdruck eines Textes. Allen in dem Band mitgeteilten Texten liegt A als Druckfassung zugrunde. Der ursprüngliche Seitenumbruch ist im Text mit dem Zeichen | markiert, die darauf bezogenen Seitenangaben werden in der Kopfzeile am inneren Rand kursiviert mitgeteilt.

Änderungen und Ergänzungen, welche ein Text in den unterschiedlichen Druckfassungen erfahren hat, werden am Ende jedes Textes in den Anmerkungen mitgeteilt. Im Haupttext sind sie durch hochgestellte Kleinbuchstaben gekennzeichnet.

Bei Texten, welche Tillich in einer späteren Druckfassung mit Anmerkungen versehen hat, werden diese durchnummeriert im Anmerkungsteil wiedergegeben. Sind die Texte im Erstdruck bereits mit Anmerkungen von Tillich versehen, dann wurden sie im Haupttext belassen.

Orthographie und Interpunktion des jeweiligen Erstdrucks der Texte wurden in der Regel beibehalten.

Textgrundlage. Text Nr. 2: MW IV, S. 53–72; Text Nr. 3: MW IV, S. 73–90; Text Nr. 4: MW III, S. 103–130; Text Nr. 5: MW II, S. 101–114; Text Nr. 6: MW VI, S. 83–97; Text Nr. 8: MW VI, S. 99–106; Text Nr. 9: MW IV, S. 183–192; Text Nr. 10: MW IV, S. 213–228; Text Nr. 11: MW VI, S. 127–149; Text Nr. 12: MW I, 307–319; Text Nr. 13: MW VI, 189–212; Text Nr. 14: MW III, S. 269–271; Text Nr. 15: MW VI, S. 213–223; Text Nr. 16: MW VI, S. 235–245; Text Nr. 17: MW IV, S. 289–300; Text Nr. 18: MW IV, S. 301–312; Text Nr. 19: MW IV, S. 357–388; Text Nr. 20: MW VI, S. 363–383; Text Nr. 21: MW VI, S. 385–399; Text Nr. 22: MW IV, S. 405–413; Text Nr. 23: MW II, S. 309–316; Text Nr. 24: MW VI, S. 417–421; Text Nr. 25: MW II, S. 333–343; Text Nr. 26: MW V, S. 291–325; Text Nr. 27: MW VI, S. 431–446.

1. Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919)

A. Druckvorlage: *Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, hg. von Arthur Liebert, Nr. 24), Berlin: Verlag von Reuther & Richard, 1919, S. 27–52.*

B. 2. Aufl. von A, Berlin 1921, S. 27–52.- Reprgraphischer Nachdruck von B. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

C. GW IX (1967), S. 13–31. Stilistische Überarbeitung von A.

D. *On the Idea of a Theology of Culture*, in: Paul Tillich, *What is Religion?* Edited and with an Introduction by James Luther Adams, New York, Evanston, London: Harper & Row Publishers, 1969, S. 155–181 (übersetzt von William Baillie Green). D folgt A, in Abschnitt 2 aber B.

E. *Tillich-Auswahl*, hg. von Manfred Baumotte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1980, Band 2, S. 70–88. E übernimmt C.

F. Paul Tillich: *Theologian of the Boundaries*, ed. Mark Kline Taylor, London: Collins, 1987, S. 35–54. F übernimmt D.

„Die beiden hier vereinigten Vorträge wurden an zwei aufeinanderfolgenden Abenden in der Berliner Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft gehalten. Von Vertretern sehr verschiedener Wissenschaften mit verschiedenen Ausgangspunkten und verschiedenen Interessenrichtungen entworfen, zeigten sie eine so ungewollte und unerwartete Übereinstimmung, dass die Vortragenden darin nicht das Walten des Zufalls, vielmehr den Ausdruck der philosophischen Lage dieser Zeit finden zu müssen glaubten. Unter diesem Eindrucke setzten sie sich über die Bedenken hinweg, die der Veröffentlichung bloßer Entwürfe geplanter größerer Arbeiten entgegenstehen mögen. Sie wählten auch bei der Veröffentlichung die Form des Vortrages, weil nicht besser der bescheidene Zweck dieses Heftes ausgedrückt werden konnte: die fruchtbare Aussprache, die sich in der Kantgesellschaft an diese Vorträge knüpfte, in einem erweiterten Kreise fortzusetzen.“ So das von Gustav Radbruch und Paul Tillich verfasste Vorwort zur ersten Auflage, mit Datum „im Dezember 1919“.

Gustav Radbruch, Prof. der Rechte an der Universität Kiel, hatte seinen Vortrag „Über Religionsphilosophie des Rechts“ am 20. März 1919 vor der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft gehalten, Paul Tillich referierte dortselbst am 16. April 1919.

Tillichs Vortrag, von ihm als „Entwurf“ bezeichnet, stellt eine wichtige Station seines philosophischen und theologischen Denkens dar. Mit dem Titel des Vortrags lässt es sich seitdem als „Theologie der Kultur“ charakterisieren. Seine an der Berliner Universität in den Jahren von 1919 bis 1924 gehaltenen Vorlesungen hat Tillich selbst Vorlesungen zur „Theologie der Kultur“ genannt (vgl. GW XII, S. 68). Im Vorwort für eine vierzig Jahre später publizierte Sammlung kulturtheologischer

Aufsätze aus der amerikanischen Zeit erinnert er an seinen Berliner Vortrag („my first important public speech“) und gibt der Aufsatzsammlung den Titel „Theology of Culture“ (ed. Robert V. Kimball, London, Oxford, New York 1959).

Unmittelbare Kontexte des Vortrags sind die Schrift „Der Sozialismus als Kirchenfrage. Leitsätze von Lic. Dr. Paul Tillich und Dr. Carl Wegener“ (Berlin 1919, in: P. Tillich, MainWorks/Hauptwerke, Band 3, S. 31–42) sowie die für Hörer aller Fakultäten an der Berliner Universität im Sommersemester 1919 gehaltene Vorlesung „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart“ (in: P. Tillich, Berliner Vorlesungen I [1919–1920] = EGW XII, S. 27–258).

Meine Damen und Herren!

1. Theologie und Religionsphilosophie.

In den Erfahrungswissenschaften ist der Standpunkt etwas, das überwunden werden muß. Die Wirklichkeit ist Maßstab der Richtigkeit, und die Wirklichkeit ist eine. Von zwei widersprechenden Standpunkten kann nur einer richtig oder beide falsch sein. Der Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung entscheidet. Er hat entschieden, daß die Erde ein schwebender Körper, keine schwimmende Platte, daß die fünf Bücher Moses aus verschiedenen Quellen, nicht von Moses stammen. Die entgegengesetzten Standpunkte sind Irrtümer. Er hat noch nicht entschieden, wer der Verfasser des Hebräerbriefes ist. Von den verschiedenen Annahmen ist eine oder keine richtig.

Anders in den systematischen Kulturwissenschaften: In ihnen gehört der Standpunkt des Systematikers zur Sache selbst, er ist ein Moment in der Entwicklungsgeschichte der Kultur, er ist eine bestimmte, konkret-historische Verwirklichung einer Kulturidee, er ist nicht nur kulturerkennend, sondern auch kulturschöpferisch. Hier verliert die Alternative: ‚richtig-falsch‘ ihre Gültigkeit, denn die Stellungen des Geistes zur Wirklichkeit sind mannigfaltig: Eine gotische und eine barocke Ästhetik, eine katholische und eine modern-protestantische Dogmatik; eine romantische und eine puritanische Ethik können nie einfach als richtig oder falsch gekennzeichnet | werden. Aus diesem Grunde ist es auch unmöglich, brauchbare Allgemeinbegriffe von Kulturideen zu bilden. Was Religion oder Kunst seien, ist auf dem Wege der Abstraktion nicht zu erfahren: Sie vernichtet das Wesentliche, die konkreten Formen, und muß alle noch kommenden Konkretionen außer Acht lassen. Jeder kulturwissenschaftliche Allgemeinbegriff ist entweder unbrauchbar oder er ist ein verhüllter Normbegriff; er ist entweder Umschreibung eines Nichts oder er ist Ausdruck eines Standpunktes; er ist eine wertlose Hülse oder er ist eine Schöpfung. Der Standpunkt wird ausgesprochen von einem einzelnen; ist er aber mehr als individuelle Willkür, ist er Schöpfung, so ist er zugleich in höherem oder geringerem Maße Schöpfung des Kreises, in dem der einzelne steht; und da dieser Kreis und seine eigentümliche Geistigkeit nicht ist ohne die geistigen Kreise, die ihn umfassen, und die Schöpfungen der Vergangenheit, auf denen er ruht, so ist der indivi-

duellste Standpunkt fest eingebettet in den Boden des objektiven Geistes, den Mutterboden jeder Kulturschöpfung. Ihm entnimmt der konkrete Standpunkt die allgemeinen Formen des Geistigen, während er durch die von dort aus gesehen immer engeren Kreise und geschichtlichen Bestände konkreter Geistigkeit seine eigene konkrete Begrenzung findet,^a bis er in schöpferischer Selbstsetzung die neue individuelle und unvergleichbare Synthese von allgemeiner Form und konkretem Inhalt schafft. Dem entsprechen drei Formen der nicht empirischen Kulturwissenschaft: die Kulturphilosophie, die sich auf die allgemeinen Formen, das Apriori aller Kultur richtet, die Geschichtsphilosophie der Kulturwerte, die durch die Fülle der Konkretheiten von den allgemeinen Formen zu dem eigenen individuellen Standpunkt überleitet und diesen dadurch rechtfertigt, und endlich die normative Kulturwissenschaft, die den konkreten Standpunkt zu systematischem Ausdruck bringt.

Somit sind zu unterscheiden: Kunstphilosophie, d. h. phänomenologische und geltungsphilosophische Darstellung des Wesens oder Wertes „Kunst“ auf der einen, und Ästhetik, d. h. systematisch-normative Darstellung dessen, was als schön | zu gelten hat, auf der andern Seite. Oder Moralphilosophie, die fragt, was ist das Sittliche, und normative Ethik, die fragt, was ist sittlich. Ebenso ist zu unterscheiden Religionsphilosophie einerseits und Theologie andererseits. *Theologie ist also konkret-normative Religionswissenschaft.* In diesem Sinne ist nun der Begriff in unserm Zusammenhange gemeint, und in diesem Sinne kann er meines Erachtens allein auf wissenschaftliche Brauchbarkeit Anspruch machen. Damit ist ein Doppeltes verneint: Theologie ist nicht Wissenschaft von einem besonderen Gegenstand neben andern, den wir Gott nennen; einer solchen Wissenschaft hat die Kritik der Vernunft ein Ende gemacht. Sie hat auch die Theologie vom Himmel auf die Erde herabgeführt. Theologie ist ein Teil Religionswissenschaft, nämlich der systematisch-normative Teil. Zweitens ist Theologie nicht wissenschaftliche Darstellung eines besonderen Offenbarungskomplexes. Diese Auffassung setzt einen supranatural-autoritativen Offenbarungsbegriff voraus, der durch die Welle der religionsgeschichtlichen Einsichten und die logische und religiöse Kritik am begrifflichen Supranaturalismus überwunden ist.

Aufgabe der Theologie ist es demnach, von einem konkreten Standpunkt aus auf Grund der religionsphilosophischen Kategorieen und unter Einbettung des individuellen Standpunktes in den konfessionellen und den allgemein religionsgeschichtlichen und den geistesgeschichtlichen überhaupt ein normatives Religionsystem zu entwerfen. Das ist kein versteckter Rationalismus, denn es ist Anerkennung des konkreten religiösen Standpunktes, und es ist kein versteckter Supranaturalismus, wie er selbst noch bei unserer historisch-kritischen Schule vorliegt, denn es ist geschichtsphilosophische Durchbrechung aller autoritativen Schranken des individuellen Standpunktes. Es ist orientiert an Nietzsches Erfassung des „Schöpferischen“ auf dem Boden von Hegels „objektiv-geschichtlichem Geist.“

Noch eine Bemerkung über das Verhältnis von Kulturphilosophie und normativer Kultursystematik: Sie gehören zulsammen und stehen in Wechselwirkung: Nicht nur ist die Theologie orientiert an der Philosophie der Religion, sondern

auch umgekehrt. Wie im Anfang gesagt, ist jeder philosophische Allgemeinbegriff leer, der nicht erfaßt ist zugleich als Normbegriff auf konkreter Grundlage. Nicht darin liegt also der Unterschied zwischen Philosophie und Normwissenschaft, sondern es ist ein Unterschied der Arbeitsrichtung. Die Philosophie erarbeitet das Allgemeine, Apriorische, Kategoriale auf Grund breitester Empirie und im systematischen Zusammenhang mit den andern Werten und Wesensbegriffen. Die Normwissenschaften erarbeiten das Besondere, Inhaltliche, Gelten-Sollende in speziellen Systemen für jede Kulturwissenschaft.

Aus der Kraft einer konkreten, schöpferischen Verwirklichung gewinnt der höchste Allgemeinbegriff seine inhaltsvolle und doch umfassende Lebendigkeit, und aus der zusammenfassenden Fülle eines höchsten Allgemeinbegriffs entnimmt das normative System seine objektive wissenschaftliche Bedeutsamkeit: In jedem brauchbaren Allgemeinbegriff steckt ein Normbegriff, und in jedem schöpferischen Normbegriff steckt ein Allgemeinbegriff: Dies ist die Dialektik der systematischen Kulturwissenschaft.

2. Kultur und Religion.

Von Alters her stand in der systematischen Theologie neben der Dogmatik die theologische Ethik. In der neueren Theologie zerfällt das System gewöhnlich in Apologetik, Dogmatik und Ethik. Was ist das für eine eigenartige Wissenschaft, die sich neben die allgemeine philosophische Ethik als theologische stellt? Man kann darauf verschiedene Antworten geben. Man kann sagen, die philosophische Ethik beschäftigt sich mit dem Wesen des Sittlichen, nicht mit seinen Normen; dann unterscheiden sich beide wie Moralphilosophie und normative Ethik; aber warum soll die normative Ethik eine theologische sein? Die Philosophie oder besser die Kulturwissenschaft kann es sich nicht nehmen lassen, auch ihrerseits eine normative Ethik zu schreiben. Insofern nun beide als gültig auftreten, hätten wir die alte doppelte Wahrheit auf ethischem Gebiet grundsätzlich zugestanden. Man kann aber auch antworten: Auch das sittliche Leben will konkret werden, auch in der Ethik muß es einen Standpunkt geben, der nicht nur Standpunkt eines einzelnen ist, sondern herausgeboren ist aus einer konkreten ethischen Gemeinschaft mit geschichtlichen Zusammenhängen. Eine solche Gemeinschaft ist die Kirche.

Diese Antwort ist richtig, wo immer die Kirche die übergreifende Kulturgemeinschaft ist, wo immer es eine kirchlich geleitete Kultur gibt, und nicht nur die Ethik, sondern auch die Wissenschaft, die Kunst und das Gesellschaftsleben von der Kirche geführt, zensuriert, in Grenzen gehalten, systematisiert werden. Diesen Anspruch aber hat die Kirche auf protestantischem Boden längst aufgegeben. Sie erkennt eine außerkirchliche übergreifende Kulturgemeinschaft an, in welcher der individuelle Standpunkt verwurzelt ist in dem gegenwärtigen Standpunkt der Kulturgemeinschaft überhaupt. Da ist ebensowenig Platz für eine prinzipiell theologische, wie für eine deutsche oder arische oder bürgerliche

Ethik, Ästhetik, Wissenschaft, Gesellschaftslehre, obgleich diese Konkretionen natürlich für die faktische Gestaltung des individuellen Standpunktes eine große Rolle spielen. Sobald die Kirche eine weltliche Kultur prinzipiell anerkennt, kann es eine theologische Ethik ebensowenig mehr geben, wie eine theologische Logik, Ästhetik und Soziologie.

Meine Behauptung ist nun die: *Was in der theologischen Ethik letztlich beabsichtigt war, kann seine Erfüllung nur finden in einer Theologie der Kultur, die sich nicht nur auf die Ethik, sondern auf alle Kulturfunktionen bezieht. Nicht theologische Ethik, sondern Theologie der Kultur.* Das erfordert zunächst einige Bemerkungen zu dem Verhältnis von Kultur und Religion. Die Religion hat die Eigentümlichkeit, keiner besonderen psychischen Funktion zugeordnet zu sein; weder die Hegelsche Fassung, die die Religion dem Theoretischen, noch die Kantische, die sie dem Praktischen, noch die Schleiermachersche, die sie dem Gefühl zuweist, haben sich halten können. Die letztere kommt der Wahrheit am nächsten, insofern sie die Indifferenz des eigentlich Religiösen gegen seine kulturellen Ausprägungen zum Ausdruck bringt. Aber das Gefühl begleitet jedes kulturelle Erlebnis, ohne daß man es darum religiös nennen könnte. Wird aber ein *bestimmtes* Gefühl gemeint, so ist mit dieser Bestimmtheit schon ein theoretisches oder praktisches Moment gegeben. Die Religion ist kein Gefühl, sondern ein Verhalten des Geistes, in der Praktisches, Theoretisches und Gefühlsmäßiges in komplexer Einheit verbunden sind. Wenn wir nun meiner Meinung nach die richtigste Systematisierung die gesamten Kulturfunktionen scheiden in solche, durch die der Geist den Gegenstand in sich aufnimmt, intellektuelle und ästhetische, zusammengefaßt als theoretische im Sinne von Theorie, Anschauung, und in solche, durch die der Geist in den Gegenstand eingehen will, ihn nach sich gestalten, individual- und sozialetische (mit Einschluß von Recht und Gesellschaft), also praktische, so ergibt sich für die Religion, daß sie Aktualität nur finden kann in Beziehung auf ein theoretisches oder praktisches Verhalten. *Die religiöse Potenz, d. h. eine bestimmte Qualität des Bewußtseins, ist zu unterscheiden von dem religiösen Akt, d. h. einem selbständigen theoretischen oder praktischen Vorgang, der jene Qualität enthält.* Durch die Verbindung von religiösem Prinzip und Kulturfunktion kann nun eine spezifisch religiöse Kultursphäre entstehen, ein religiöses Erkennen: Mythos oder Dogma, ein Gebiet religiöser Ästhetik: Kultus, eine religiöse Formung der Person: Heiligung, eine religiöse Gesellschaftsform: Kirche, mit ihrem besonderen Kirchenrecht und ihrer besonderen Gemeinschaftsethik. In solchen Formen ist Religion aktuell, nur in der Verbindung mit außerreligiösen Kulturfunktionen hat das religiöse Prinzip Existenz. Das Religiöse bildet kein Prinzip im Geistesleben neben andern; der Absolutheitscharakter jedes religiösen Bewußtseins würde derartige Schranken durchbrechen. *Sondern das Religiöse ist aktuell in allen Provinzen des Geistigen.* Es scheint aber aus dem Gesagten eine neue Begrenzung gegeben zu sein. In jeder Provinz des Geisteslebens gibt es nun einen besonderen Kreis, eine besondere Einflußsphäre des Religiösen. Wie sind diese Sphären abzugrenzen? Hier liegt in der Tat das Gebiet der großen kulturellen Konflikte zwischen Kirche und Staat,

Religionsgemeinschaft und Gesellschaft, Kunst und Kultusform, Wissenschaft und Dogma, die die ersten Jahrhunderte der neuen Zeit erfüllt haben und auch jetzt noch nicht völlig zur Ruhe gekommen sind. Ein Konflikt ist nicht möglich, solange die Kulturfunktionen von der Religion her in Heteronomie gehalten werden. Er ist überwunden, sobald die Kulturfunktionen restlos ihre Autonomie erkämpft haben. Wo aber bleibt dann die Religion? Solange noch in irgend einer Form neben der Wissenschaft ein Dogma, neben der Gesellschaft eine „Gemeinschaft“, neben dem Staat eine Kirche steht, die bestimmte Sphären für sich in Anspruch nehmen, ist die Autonomie des Geisteslebens bedroht, ja aufgehoben. Denn es entsteht dadurch eine doppelte Wahrheit, eine doppelte Sittlichkeit, ein doppeltes Recht, von denen je eines nicht aus der Gesetzmäßigkeit der betreffenden Kulturfunktion geboren ist, sondern aus einer fremden Gesetzlichkeit, die die Religion gibt. Diese Doppelheit muß unter allen Umständen aufgehoben werden; sie ist unerträglich, sobald sie ins Bewußtsein tritt; denn sie zerstört das Bewußtsein.

Die Lösung ist nur vom Religionsbegriff aus zu gewinnen. Ohne eine Begründung denn das hieße eine Religionsphilosophie im Kleinen zu geben will ich den hier vorausgesetzten Religionsbegriff hinstellen. Religion ist ^bErfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit; es wird erfahren die Nichtigkeit des Seienden, die Nichtigkeit der Werte, die Nichtigkeit des persönlichen Lebens; wo diese Erfahrung zum absoluten, radikalen Nein geführt hat, da schlägt sie um in eine ebenso absolute Erfahrung der Realität, in ein radikales Ja.^b Nicht um eine neue Realität handelt es sich, neben oder über den Dingen; das wäre ja nur ein Ding höherer Ordnung, das wieder unter das Nein fiel. Sondern durch die Dinge hindurch zwingt sich uns jene Realität auf, die das Nein und Ja über die Dinge zugleich ist; es ist nicht ein Seiendes, es ist nicht die Substanz, nicht die Totalität des Seienden; es ist, um eine mystische Formel zu gebrauchen, das Überseiende, was zugleich das Nichts und das Etwas schlechthin ist. *Doch auch das Prädikat „ist“ verhüllt schon den Tatbestand, da es sich nicht um eine Seins-, sondern um eine Sinnwirklichkeit handelt und zwar um die letzte, tiefste, alles erschütternde und alles neu bauende Sinnwirklichkeit.*

Von hier aus ist nun ohne Weiteres deutlich, daß von besonderen religiösen Kultursphären im eigentlichen Sinne nicht gesprochen werden kann. Liegt es im Wesen der religiösen Grunderfahrung, die *gesamte* Erkenntnisosphäre zu verneinen und durch die Verneinung hindurch zu bejahen, so ist kein Platz mehr für ein besonderes religiöses Erkennen, für einen besonderen religiösen Gegenstand oder besondere Methoden der religiösen Erkenntnis. Der Konflikt zwischen Dogma und Wissenschaft ist überwunden. Die Autonomie der Wissenschaft ist restlos gewahrt, jede Heteronomie durch die Religion unmöglich gemacht, dafür aber die Wissenschaft als Ganzes unter die „Theonomie“ der paradoxen religiösen Grunderfahrung gestellt. Ebenso in der Ethik: Eine besondere, auf den religiösen Gegenstand bezügliche Personal- oder Gemeinschaftsethik, neben der Individual- oder Sozialethik kann es nicht mehr geben. Auch die

Ethik ist schlechterdings autonom, aller religiösen Heteronomie frei und ledig und doch als Ganzes „theonom“ im Sinne der religiösen Grunderfahrung; die Konfliktmöglichkeiten sind radikal ausgeschaltet. Damit ist das Verhältnis von Religion und Kultur prinzipiell geklärt. Die spezifisch religiösen Kultursphären sind grundsätzlich aufgehoben. Die Frage, welche Bedeutung ihnen dennoch zukommen möge, kann erst nach Beantwortung der Frage nach dem Sinne einer Theologie der Kultur entschieden werden.

3. Kulturtheologie.

Es war in den letzten Ausführungen mehrfach von Autonomie und Theonomie der Kulturwerte die Rede gewesen. Dem müssen wir noch weiter nachgehen; und zwar möchte ich den Satz aufstellen, daß die Autonomie der Kulturfunktionen | begründet ist in ihrer Form, den Gesetzen ihrer Anwendung, die Theonomie aber in ihrem Gehalt, der Realität, die vermitteltst dieser Gesetze zur Darstellung oder Durchführung kommt. Es kann nun das Gesetz ausgesprochen werden: *Je mehr Form, desto mehr Autonomie, je mehr Gehalt, desto mehr Theonomie*. Eins kann aber nicht sein ohne das andere; eine Form, die nichts formt, ist ebenso unfaßbar, wie ein Gehalt, der nicht in einer Form steht. Es wäre ein Rückfall in die schlimmste Heteronomie, wollte man den Gehalt losgelöst von der Form erfassen wollen; es würde sich sofort eine neue Form bilden, die nun in Gegensatz träte zu der autonomen und sie in der Autonomie einschränkte. Das Verhältnis von Gehalt und Form muß gedacht werden als eine Linie, deren eines Ende die reine Form, deren anderes der reine Gehalt bedeutet. Auf der Linie selbst aber sind beide immer in Einheit. *Die Offenbarung des überwiegenden Gehalts besteht nun darin, daß die Form immer unzulänglicher wird, daß die Realität in überschäumender Fülle die Form zerbricht, die sie halten soll; und doch ist dieses Überschäumen und Zerbrechen selbst noch Form.*

Aufgabe einer Theologie der Kultur ist es nun, diesen Prozeß in allen Gebieten und Schöpfungen der Kultur zu verfolgen und zum Ausdruck zu bringen. Aber nicht vom Standpunkt der Form her; das wäre Aufgabe der betreffenden Kulturwissenschaft selbst, sondern vom Gehalt her, als Kulturtheologie und nicht als Kultursystematik. Es kommt darauf an, daß die konkreten religiösen Erlebnisse, die in allen großen Kulturerscheinungen eingebettet liegen, herausgestellt und zur Darstellung gebracht werden. Daraus ergibt sich neben der Theologie als normativer Religionswissenschaft die Notwendigkeit einer theologischen Methode, wie es neben der systematischen Psychologie eine psychologische und ebenso eine soziologische u. s. w. Methode gibt. Diese Methoden sind universell, jedem Gegenstand angepaßt und haben doch eine Heimat, die bestimmte Wissenschaft, in der sie geboren sind. *Ebenso die theologische Methode, die eine universelle | Anwendung der theologischen Fragestellung auf alle Kulturwerte ist.*

Wir hatten der Theologie die Aufgabe zuerteilt, auf Grund der allgemeinen religionsphilosophischen Begriffsbildung und vermitteltst einer geschichtsphiloso-

sophischen Einordnung einen konkreten religiösen Standpunkt zu systematischem Ausdruck zu bringen. Dem entspricht die Aufgabe der Kulturtheologie. Sie leistet eine allgemeine religiöse Analyse sämtlicher Kulturschöpfungen, sie gibt eine geschichtsphilosophische und typologische Einordnung der großen Kulturschöpfungen unter dem Gesichtspunkt des in ihnen realisierten religiösen Gehaltes, und sie schafft von ihrem konkreten religiösen Standpunkt aus den idealen Entwurf einer religiös erfüllten Kultur. Es ist also eine Dreiheit von Aufgaben, die ihr zufällt, entsprechend der Dreiheit der kultursystematischen Wissenschaften überhaupt und systematischen Religionswissenschaft insbesondere. 1. *Allgemeine religiöse Analyse der Kultur.* 2. *Religiöse Typologie und Geschichtsphilosophie der Kultur.* 3. *Konkrete religiöse Systematisierung der Kultur.*

Bei der kulturtheologischen Analyse ist auf ein Doppeltes zu achten, zuerst auf das Verhältnis von Form und Gehalt. *Gehalt* ist etwas anderes als *Inhalt*. Unter Inhalt verstehen wir das Gegenständliche in seinem einfachen Sosein, das durch die Form in die geistig-kulturelle Sphäre erhoben wird. Unter Gehalt aber ist zu verstehen der Sinn, die geistige Substantialität, die der Form erst ihre Bedeutung gibt. Man kann also sagen: *Der Gehalt wird an einem Inhalt mittelst der Form ergriffen und zum Ausdruck gebracht.* Der Inhalt ist das Zufällige, der Gehalt das Wesentliche, die Form das Vermittelnde. Die Form muß dem Inhalt angemessen sein, darum bilden nicht etwa Formkultur und Inhaltkultur einen Gegensatz; vielmehr stehen beide an einem Pol, an dem anderen aber steht Gehaltskultur. Das Zerbrechen der Form durch den Gehalt ist identisch mit dem Unwesentlich-Werden des Inhaltes. Die Form verliert ihre notwendige Beziehung auf den Inhalt, weil der Inhalt hinschwindet vor der überwiegenden Fülle des Gehaltes. Dadurch gewinnt die Form etwas Losgelöstes, Freischwebendes, sie steht in unmittelbarem Bezuge auf den Gehalt; sie verliert den natürlichen und notwendigen Bezug auf den Inhalt; sie wird Form im paradoxen Sinne, indem sie sich in ihrer Natürlichkeit zerbrechen läßt durch den Gehalt. Dieses ist das erste, was zu beachten ist; denn in dem Gehalt kommt eben die religiöse Realität mit ihrem Ja und Nein über die Dinge zum Vorschein. Und dieses ist dann das zweite: Das Verhältnis des Nein und Ja, die Beziehung und die Kraft, in der das eine und das andere zum Ausdruck gebracht ist. Hier gibt es unendlich viele Möglichkeiten, weil die Beziehungen und das Wechselverhältnis unendlich reich sind.

Aber es gibt doch auch wieder eine bestimmte Begrenzung; und das führt zu der zweiten Aufgabe der Kulturtheologie: der typisierenden und geschichtsphilosophischen. Die Begrenzung ist gegeben durch das Bild der Linie mit dem formalen und gehaltlichen Pol, von dem oben die Rede war. Dieses Bild führt auf drei entscheidende Punkte, aus denen sich die drei Grundtypen ergeben: die beiden Pole und der Mittelpunkt, in dem Form und Gehalt im Gleichgewicht stehen. Daraus ergibt sich für die Typologie folgende Grundordnung: *Die typisch profane und formale Kulturschöpfung, die typisch religiöse und gehaltsüberwiegende Kulturschöpfung und die typisch gleichgewichtige, harmonische oder klassische Kulturschöpfung.* Diese allgemeine Typologie läßt nun Raum für Zwischenstufen und Übergänge und sie wird außerordentlich mannigfaltig durch die verschie-

denen konkreten Religionsformen, die in sie eingehen. Wird diese Typenlehre auf die Gegenwart bezogen und mit der Vergangenheit in systematische Beziehung gesetzt, so entsteht eine geschichtsphilosophische Einordnung, die dann unmittelbar zur dritten, eigentlich systematischen Aufgabe der Kulturtheologie 'hinüber führt'.

In wieweit kann der Kulturtheologe religiöser Kultursystematiker sein? Diese Frage ist zunächst nach ihrer negativen Seite hin zu beantworten: Er kann es nicht sein von Seiten der Form der Kulturfunktionen; das wäre ein unerlaubter Eingriff und Heteronomie der Kultur. Er kann es nur von | Seiten des Gehalts; aber der Gehalt kommt zur kulturellen Bestimmtheit nur in der Form; insofern muß gesagt werden: *der Kulturtheologe ist nicht direkt kulturschöpferisch*. Weder auf wissenschaftlichem, noch auf sittlichem, noch auf rechtlichem, noch auf künstlerischem Gebiet ist der Kulturtheologe als solcher produktiv. Aber er nimmt den autonomen Produktionen gegenüber auf Grund seines konkreten theologischen Standpunktes eine kritische, verneinende und bejahende Stellung ein; *er entwirft mit dem vorhandenen Material ein religiöses Kultursystem durch Ausscheidung und Vereinigung nach Maßgabe seines theologischen Prinzips*. Er kann auch über das vorhandene Material hinausgehen, aber nur in Forderung, nicht in Erfüllung; er kann der vorhandenen Kultur vorwerfen, daß er in ihren Schöpfungen nichts finde, was er als Ausdruck des in ihm lebendigen Gehalts anerkennen könnte; er kann ganz im allgemeinen die Richtung zeigen, in der er die Erfüllung eines wahrhaft religiösen Kultursystems sieht, aber er kann das System nicht selber schaffen. Versucht er es doch, so hört er damit auf, Kulturtheologe zu sein, und wird an einer oder mehreren Stellen Kulturschöpfer, tritt damit aber in die volle und gänzliche autonome Kritik der Kulturformen, die ihn dann oft mit souveräner Kraft zu ganz anderen Zielen führen wird, als er sie erreichen wollte. Darin liegt die Begrenzung der systematischen Aufgabe des Kulturtheologen. Eben daraus aber ergibt sich seine universale Bedeutung. Fern von jeder Beschränkung auf ein bestimmtes Gebiet kann er vom Gehalt her die übergreifende Einheit der Kulturfunktionen zum Ausdruck bringen, er kann die Beziehungen zeigen, die von einer Erscheinung der Kultur zur anderen führen, durch die substantielle Einheit des in ihnen zum Ausdruck gebrachten Gehaltes; *er kann dadurch die Einheit der Kultur vom Gehalt her in der gleichen Weise verwirklichen helfen, wie es der Philosoph von den reinen Formen, den Kategorien her tut*.

Kulturtheologische Aufgaben sind oft gestellt und gelöst worden von theologischen, philosophischen, literarischen und politischen Kulturanalytikern (z. B. Simmel); aber die Aufgabe | als solche ist nicht erfaßt und in ihrer systematischen Bedeutung erkannt worden; man hat nicht gesehen, daß es sich hier um eine Kultursynthese von eminenter Bedeutung handelt, eine Synthese, die nicht nur die verschiedenen Kulturfunktionen zusammenfaßt, sondern auch den kulturzerstörenden Widerspruch von Religion und Kultur überwindet durch den Entwurf eines religiösen Kultursystems, in dem an Stelle des Gegensatzes von Wissenschaft und Dogma eine an sich religiöse Wissenschaft, an Stelle der Unterscheidung von Kunst und Kultform eine an sich religiöse Kunst, an Stelle

des Dualismus von Staat und Kirche eine an sich religiöse Staatsform u. s. w. tritt. Erst in dieser Weite des Zieles ist die kulturtheologische Aufgabe erfaßt. Einige Beispiele sollen erläutern und weiterführen.

4. Kulturtheologische Analysen.

Im Folgenden möchte ich mich wesentlich auf den ersten, analytischen Teil der kulturtheologischen Arbeit mit gelegentlichem Übergreifen auf den zweiten, typologischen Teil beschränken, da ich es hier vermeiden möchte, ein konkretes theologisches Prinzip begründungslos einzuführen; für die Erfüllung der geschichtsphilosophischen und systematischen Aufgabe der Kulturtheologie wäre das aber nötig. Immerhin werden einige systematische Andeutungen durch die Analyse hindurchschimmern.

Ich beginne mit einer kulturtheologischen Betrachtung der Kunst und zwar der expressionistischen Richtung in der Malerei, weil sie mir ein besonders eindrucksvolles Beispiel für das oben besprochene Verhältnis von Form und Gehalt zu sein scheint, und weil jene Begriffsbestimmungen mit unter ihrem Eindruck gebildet sind.

Deutlich ist zunächst, daß hier der Inhalt in höchstem Maße bedeutungslos geworden ist, der Inhalt nämlich im Sinne der äußeren Tatsächlichkeit der Dinge und Vorgänge. Die Natur ist ihres Scheines entkleidet, man sieht ihr auf den Grund. Auf dem Grund aber alles Lebendigen wohnt das Grauen, sagt Schelling, und dieses Grauen weht uns an aus den Bildern der Expressionisten, die mehr wollen, als bloße Vernichtung der Form um des flutenden Lebens willen, wie Simmel meint, *in denen vielmehr ein formzersprengender religiöser Gehalt nach Form ringt, diese den meisten so unverständliche und ärgerniserregende Paradoxie*; und dieses Grauen scheint mir auch mit Schuldgefühl vertieft zu sein, nicht im eigentlich ethischen, sondern mehr im kosmischen Sinne, die Schuld der bloßen Existenz: die Erlösung aber ist der Übergang der einzelnen Existenz in die andere, das Verwischen der individuellen Zuspitzung, die Liebesmystik des Einswerdens mit allem Lebendigen.

So kommt ein Nein und Ja in großer Tiefe in dieser Kunst zum Ausdruck, das Nein aber, das Form-Vernichtende scheint mir noch durchaus die Überhand zu haben, wenn auch nicht in der Absicht der Künstler, in denen ein leidenschaftlicher Wille zu einem neuen, unbedingten Ja lebendig ist.

Daß hier eine starke religiöse Leidenschaft nach Ausdruck ringt, kann man durch vielfache Äußerungen dieser Künstler bestätigt finden, und es ist kein Zufall, wenn in den lebhaften Debatten, die sich vor diesen Bildern entspinnen, die begeisterten Vertreter des Expressionismus sich ständig auf Weltanschauung und Religion, ja auf die Bibel selbst berufen. Der religiöse Sinn dieser Kunst wird von ihren Trägern weithin bewußt bejaht.

Ein Beispiel aus der Wissenschaft. Die autonomen Formen der Wissenschaft sind zu vollendeter Klarheit gebracht in der Neukantischen Schule. Hier

ist wahrhaft wissenschaftliche und unreligiöse Philosophie. Die Form regiert schlechthin. Die Gegenwart will darüber hinaus, aber auf keinem Gebiet wird es ihr schwerer als hier; zu rücksichtslos hatte in der idealistischen Periode der Gehalt, das Realitätserlebnis, die Form überflutet und nicht nur das, sondern „sich“ auch eine neue Form geschaffen, die im Namen der Intuition den autonomen wissenschaftlichen Formen entgegentrat. Dieser Kampf war nicht ein innerwissenschaftlicher, sondern er war der alte Kampf zwischen einer besonderen religiösen und einer profanen Erkenntnisweise; es war ein Stück Heteronomie, gegen das die Wissenschaft reagieren mußte und mit Recht in voller Schärfe reagiert hat. Wenn nun jetzt, wo dieser Kampf auch gegen das materialistische Schattenbild des Idealismus restlos durchgeführt ist, eine neue Bewegung zur Intuition sich geltend macht, so ist das Mißtrauen der Wissenschaft wohl begreiflich, aber nicht notwendig. Denn eine neue intuitive Methode kann doch niemals in Konkurrenz treten wollen mit den autonomen wissenschaftlichen Methoden; sie kann nur da einsetzen, wo der Gehalt selbst die Form dieser Methoden sprengt und der Weg ins Metaphysische sich öffnet. *Metaphysik ist ja nichts anderes, als der paradoxe Versuch, das alle Form Überragende, das Unbedingtheitserlebnis in Formen zu bringen*; und wenn wir von hier aus in der Gegenwart gibt es ja noch keine große Metaphysik auf Hegel zurückblicken, so finden wir in ihm eine der tiefstinnigsten Erfassungen der Einheit des Nein und Ja, freilich unter einem starken optimistischen Überragen des Ja. Es fehlt ihm das Erlebnis des Grauens, das bei Schelling und Schopenhauer so tief vorliegt und keiner modernen Metaphysik fehlen dürfte.

Wir kommen auf das Gebiet der praktischen Werte, zunächst der Individualethik. Für eine Kulturtheologie würde auf diesem Gebiet Nietzsche ein glänzendes und charakteristisches Beispiel geben können. Seine scheinbar gänzlich antireligiöse Orientierung macht eine theologische Analyse seiner Lehre von der Gestaltung der Persönlichkeit besonders interessant; es ist nun festzustellen, daß der Gegensatz zwischen Tugend-Ethik und Gnaden-Ethik in seiner Verkündigung enthalten ist und es seit Jesu Kampf gegen die Pharisäer und Luthers Kampf gegen Rom kaum ein gewaltigeres Zerbrechen der personal-ethischen Formen durch den Gehalt gegeben hat. „Was ist das Größte, das Ihr erleben könnt: die Stunde, wo Ihr sagt: Was liegt an meiner Tugend? Noch hat sie mich nicht rasen gemacht!“ Die Tugend aber, die rasen macht, steht jenseits von Tugend und Sünde. Machtvoll steht das theologische Vernichtungsurteil über jedem Einzelnen: „Verbrennen mußt du dich wollen in deiner eigenen Flamme: Wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist“; zugleich aber erhebt sich das Ja mit unerhörter Inbrunst und Leidenschaft, ob als Predigt des Übermenschen oder als Hymnus an den hochzeitlichen Ring der Ringe, den Ring der ewigen Wiederkunft. Dieses Realitätserlebnis, das Nietzsche dem Persönlichen gegenüber gemacht hat, übersteigt die individualethische Form so weit, daß er sich selbst den Antimoralisten *κατ' ἐξοχήν* nennen konnte, wie Luther zum Libertinisten gestempelt werden mußte von allen, deren personales Denken sich in den Kategorien Tugend und Lohn vollzieht.

Es ist vom Standpunkt der Form aus schlechterdings paradox, wie ein überwältigender metaphysischer Gehalt die ethischen Inhalte gleichgültig macht, die ihnen angepaßte Form zerbricht und nun doch von sich aus in dieser zerbrochenen Form eine höhere Art der Personwerdung darbietet, als es in jenen Formen hätte geschehen können. *Die Person, die im Sinne Nietzsches jenseits von Gut und Böse steht, ist eben, absolut betrachtet, „besser“, wenn sie auch relativ, formal-ethisch betrachtet, „schlechter“ ist, als der „Gute und Gerechte“.* Sie ist „fromm“, während der Gerechte „unfromm“ ist.

In der Sozialethik ist es die allenthalben sich neu regende Liebesmystik, die eine theonome Überwindung der autonomen ethischen Form bedeutet, ohne in die Heteronomie einer spezifisch religiösen Liebesgemeinschaft zurückzufallen. Ob in den Reden der idealistischen Sozialisten und Kommunisten, ob in den Gedichten eines Rilke und Werfel, ob in der Neuverkündigung der Bergpredigt durch Tolstoi, überall wird die an Kant orientierte formale Ethik der Vernunft und Humanität durchbrochen. Die von Kant geprägten Formeln der ethischen Autonomie, seine Forderung, gut zu handeln um des Guten willen, sein Formalgesetz der Allgemeingültigkeit, sind unantastbare Fundamente der autonomen Ethik, und keine Auffassung der Ethik als göttliches Gebot oder der Liebe als des Gesetzes Überwindung darf diese Grundlegung erschüttern; aber der Inhalt dessen, was Liebe ist, schäumt über den engen Becher dieser Form in unerschöpflichem Strom. Die bloß daseiende, in Einzelwesen zerspaltene Welt wird vernichtet, als leere, unwirkliche Hülle erlebt. *Wer vom einzelnen aus denkt, kann nie zur Liebe kommen, denn die Liebe steht jenseits des einzelnen; wer vom Zweck aus denkt, weiß nicht, was Liebe ist; denn die Liebe ist reines Seins-, reines Realitätserlebnis.* Wer der Liebe eine Grenze oder eine Bedingung setzen will, der weiß nicht, daß sie universell, kosmisch ist, eben weil sie alles Reale als Reales bejaht und umfaßt.

Und nun die Theologie des Staates: Sie zeigt den in den verschiedenen Staatsformen eingebetteten Gehalt, sie zeigt, wie dieser Gehalt über die Form des Staates hinauswächst oder umgekehrt die Form des Staates den Gehalt erdrückt. Die rationalen Staatstheorien, aus denen im Kampf gegen die Theokratie der autonome Staat heranwuchs, führten zu einem abstrakten, über der Gesellschaft schwebenden Staat, von dem es im „Zarathustra“ heißt, er sei das „kälteste aller kalten Ungeheuer“. „Glaube und Liebe schaffen ein Volk, aber das Schwert und hundert Begierden schaffen den Staat“, glänzende Charakterisierung des unreligiösen Macht- oder Nützlichkeitsstaates. Und es wird auch nicht besser, wenn dieser abstrakte, autonome Staat mit allen Funktionen der Kultur behängt wird, wie bei Hegel und zum Gott auf Erden wird, denn nun wird der Geist selbst zu einer Macht- oder Nützlichkeits Sache. Der religiöse Gehalt sprengt die autonome Form des Staates, das ist der tiefste Sinn des idealistischen „Anarchismus“; aber nicht zu Gunsten einer neuen Theokratie, sondern einer Theonomie, eines Aufbaus aus den Gemeinschaften heraus und ihrem geistigen Gehalt; auch das ist noch Gesellschaftsform, noch Staat, aber es ist es durch die Negation, durch das Zerbrechen der autonomen Form des Staatlichen, und

diese Paradoxie selbst ist die Form des „Anarchismus“. Ein solcher aus den Kulturgemeinschaften aufgebaut, im paradoxen Sinn so zu nennender „Staat“ ist nun das, was im kulturtheologischen Sinne als „Kirche“ zu bezeichnen ist: *Die universelle, aus Geistesgemeinschaften aufgebaute, alle Kulturfunktionen und ihren religiösen Gehalt in sich tragende Menschengemeinschaft, deren Lehrer die großen schöpferischen Philosophen, deren Priester die Künstler, deren Propheten die Seher einer neuen Ethik der Person und der Gemeinschaft, deren Bischöfe die Führer zu neuen Zielen der Gemeinschaft, deren Diakonen und Armenpfleger die Leiter und Neuschöpfer des wirtschaftlichen Prozesses sind.* Denn auch die Wirtschaft kann ihre bloße Autonomie und Selbstzwecklichkeit zerbrechen durch den Gehalt der religiösen Liebesmystik, die nicht produziert um der Produktion, sondern um des Menschen willen und doch nicht heteronom den Produktionsprozeß beschneidet, sondern ihn theonom leitet als die universale Form der ehemaligen spezifisch kirchlichen Armenpflege, die auf dem sozialistischen Boden mit dem Begriff des Armen aufgehoben ist.

Damit wollen wir die Reihe der Beispiele abschließen; sie ist fast zu dem Entwurf eines Systems der Kulturtheologie ausgewachsen; sie kann jedenfalls zeigen, was gemeint ist. Es könnte hier nun die Frage gestellt werden, warum die ganze Arbeit auf die Analyse der Kultur beschränkt ist, warum die Natur (oder die Technik) ausgeschlossen sind. Die Antwort ist die, daß die Natur für uns überhaupt nur durch die Kultur hindurch zum Gegenstand werden kann; nur vermittelt der Geistesfunktionen, als deren Inbegriff im subjektiven wie im objektiven Sinne wir Kultur auffassen, ist Natur für uns bedeutungsvoll. Ihr „An-Sich“ ist schlechterdings unerreichbar und nicht einmal soweit erfaßbar, daß wir positiv von einem solchen „An-Sich“ reden können. Wenn aber die Natur nur durch die Kultur hindurch für uns Realität gewinnt, so ist es berechtigt, ausschließlich von „Kulturtheologie“ zu reden und einen Begriff wie „Naturtheologie“ abzulehnen. *Was in der Natur an religiösem Gehalt vorhanden ist, das liegt beschlossen in den Kulturfunktionen, insofern sie sich auf Natur beziehen.* Der religiöse Gehalt einer „Landschaft“ ist ein religiös-ästhetisches, der religiöse Gehalt eines astronomischen Gesetzes ein religiös-wissenschaftliches Phänomen; die Technik kann durch ästhetische, sozialetische, rechtliche Auffassungen hindurch religiös wirken; immer aber handelt es sich um Kulturtheologie. Diese umfaßt ohne weiteres die gesamte Natur und Technik mit. Eine eigene Naturtheologie würde die Mythologie der „Natur an sich“ voraussetzen, d. h. sie ist undenkbar.

5. Kulturtheologie und Kirchentheologie.

Eine Frage ist jedoch noch zu erledigen, die mehrfach zurückgestellt war: Was wird aus der spezifisch religiösen Kultur, aus Dogma, Kultus, Heiligung, Gemeinschaft, Kirche? In wiefern gibt es noch eine besondere Sphäre des Heiligen? Die Antwort hat von dem Polaritätsverhältnis auszugehen, das zwischen dem profanen und

dem religiösen Moment der Kulturlinie besteht: Sie sind realiter nirgends auseinander, aber sie sind in abstracto unterschieden, und diese Unterscheidung ist der Ausdruck für eine psychologische Notwendigkeit allgemeinsten Art. Wir sind immer wieder gezwungen, Dinge, die real ineinander sind, für unser Bewußtsein zu trennen, damit überhaupt etwas erlebt wird. Damit wir in der Kultur religiöse Werte erleben können, damit wir eine Kulturtheologie treiben können, damit wir die religiösen Elemente unterscheiden und benennen können, muß eine spezifisch religiöse Kultur vorangegangen sein. Damit wir den Staat als Kirche, die Kunst als Kultus, die Wissenschaft als Glaubenslehre auffassen können, müssen Kirche, Kultus, Dogma vorangegangen sein und nicht nur vorangegangen. Damit wir das Heilige irgendwie unterschieden vom Profanen erleben können, müssen wir es herausheben und in eine besondere Sphäre des Erkennens, der Anbetung, der Liebe, der Organisation zusammenfassen. Der profane Pol der Kultur, die exakte Wissenschaft, das formal Ästhetische, die formale Ethik, das bloß Staatliche und Wirtschaftliche nimmt uns gänzlich in Anspruch, wenn ihm der entgegengesetzte Pol nicht ein Gegengewicht hält; eine allgemeine Profanisierung, Entweihung des Lebens wäre unvermeidlich, wenn nicht eine Sphäre des Heiligen im Gegensatz und Widerspruch sich konstituierte. Dieser Widerspruch ist unüberwindlich, solange Form und Inhalt unterschieden werden müssen, so lange wir in der Sphäre der Reflexion und nicht der Intuition zu leben gezwungen sind; er gehört zu den tiefsten tragischen Widersprüchen des Kulturerlebens. Das aber ist das Große der Entwicklung der letzten Jahrhunderte, daß sie uns gelehrt hat, diesen Widerspruch zu durchschauen, ihm die reale grundsätzliche Bedeutung zu nehmen; damit hat er die letzte Schärfe verloren.

Daraus ergibt sich nun auch das Verhältnis der Kulturtheologie zur Kirchentheologie. Unsere ganze Entwicklung ist ausgegangen von der Kultur und ihren Formen und hat gezeigt, wie durch das Einströmen des Gehaltes in die Form die Kultur an und für sich religiöse Qualität erhält und wie sie schließlich um der Bewahrung und Erhöhung ihrer religiösen Qualität willen eine spezifisch religiöse Kultursphäre aus sich herausstellt, nicht als eine Sphäre mit selbständiger logischer, sondern teleologischer Dignität. Für den Kirchentheologen ist nun diese Sphäre als Ausdruck einer bestimmten religiösen Konkretheit gegeben; sie ist nicht jetzt aus der Kultur geschaffen, sondern sie hat eine selbständige Geschichte, die weit hinter die der meisten Kulturschöpfungen zurückreicht; sie hat ihre eigenen Formen ausgebildet, deren jede eine eigne Geschichte hat, eine Selbständigkeit und Kontinuität trotz aller Einwirkungen der autonomen Kulturformen. Ja, sie hat von sich aus auf das Werden dieser Formen den allergrößten Einfluß geübt. Das ist alles zutreffend; aber es entscheidet noch nicht über die Stellung zur Kulturtheologie.

Es sind drei Stellungen möglich, die der Kirchentheologe zur Kultur einnehmen kann: Er kann sie unter den Begriff „Welt“ zusammenfassen und dem „Reiche Gottes“, das in der Kirche realisiert ist, gegenüberstellen. Dadurch wird bewirkt, daß die spezifisch religiösen Kulturfunktionen, insofern sie die Kirche ausüben, an der Absolutheit des religiösen Prinzips teilnehmen und es absolute

Wissenschaft, Kunstform, Sittlichkeit u. s. w. gibt, nämlich die in der Kirche, ihrem Dogma, ihrem Kultus etc. realisierte. Von dieser typisch katholischen Stellungnahme aus kann es einen Weg zur Kulturtheologie nicht geben.

Die zweite Stellungnahme ist die altprotestantische, in der Kirche, Kultus und Ethik freigegeben, in ihrer Relativität | durchschaut sind, aber die erkenntnistmäßige Bindung, die absolute Wissenschaft als supranaturale Offenbarung festgehalten wird. Seit der Theologie der Aufklärung ist diese Stellungnahme erschüttert; denn sie ist prinzipiell inkonsequent; die Bevorzugung der intellektuellen Sphäre ließ sich nicht aufrecht erhalten, nachdem die Absolutheit ihres einzig möglichen Trägers, der Kirche, fallen gelassen war.

Die dritte Stellungnahme zu finden, ist die Aufgabe der gegenwärtigen und kommenden protestantischen Theologie. Sie wird einerseits die Unterscheidung von religiöser Potenzialität und Aktualität, von religiösem Prinzip und religiöser Kultur streng durchführen und den Charakter der Absolutheit allein dem religiösen Prinzip, aber keinem einzelnen, auch nicht dem historisch grundlegenden Moment der religiösen Kultur zuerteilen; sie wird andererseits ihr religiöses Prinzip nicht nur abstrakt fassen und seine konkrete Erfüllung jeder Mode der Kulturentwicklung überlassen, sondern sie wird die Kontinuität ihres konkreten religiösen Standpunktes durchzuführen suchen. Nur unter Voraussetzung dieser Stellungnahme gibt es ein positives Verhältnis von Kulturtheologie und Kirchentheologie.

Der Kirchentheologe ist in diesem Verhältnis grundsätzlich der konservative, auswählende, nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts gewandte. „Die Reformation geht fort“ ist sein Grundsatz, aber es ist Reformation, nicht Revolution; denn die Substanz seines konkreten Standpunktes bleibt erhalten, und die neue Formgebung auf allen Gebieten muß sich der alten anpassen.

Der Kulturtheologe hat derartige Rücksichten nicht zu nehmen; er steht frei in der lebendigen Kulturbewegung, offen nicht nur für jede andere Form, sondern auch für jeden neuen Geist. Zwar lebt auch er auf dem Boden einer bestimmten Konkretheit; denn *leben* kann man nur in einem Konkreten; aber er ist jederzeit bereit, diese Konkretheit zu erweitern, zu verändern; er hat als Kulturtheologe kein Interesse an einer kirchlichen Kontinuität; er ist damit freilich auch im Nachteil gegenüber dem Kirchentheologen, weil er in Gefahr ist, religiöser Modeprophet einer in sich unsicheren, zwiespältigen Kulturentwicklung zu werden.

So sind beide auf ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung angewiesen; am besten wird das erreicht durch Personalunion, die freilich nicht unter allen Umständen wünschenswert ist; denn die Typen müssen sich frei entfalten können; *jedenfalls ist ein realer Gegensatz in dem Augenblick nicht mehr möglich, wo der Kulturtheologe die Notwendigkeit des konkreten Standpunktes in seiner Kontinuität, und der Kirchentheologe die Relativität jeder konkreten Form gegenüber der ausschließlichen Absolutheit des religiösen Prinzips selbst anerkennt.*

Über den Unterschied aber von Kulturtheologie und Kirchentheologie greift hinaus das kulturtheologische Ideal selbst: Es fordert eine Kultur, in der zwar

nicht der Unterschied von profanem und heiligem Pol aufgehoben ist; das ist in der Welt der Reflexion und Abstraktion unmöglich; in der aber ein einheitlicher Gehalt, eine unmittelbare geistige Substanz die gesamte Kulturbewegung erfüllt und sie dadurch zum Ausdruck eines allumfassenden religiösen Geistes macht, dessen Kontinuität eins ist mit der Kontinuität der Kultur selbst; dann ist der Gegensatz von Kulturtheologie und Kirchentheologie aufgehoben, denn er ist nur der Ausdruck für eine nach Gehalt und Sinn zwiespältige Kultur.

Aber auch in einer neuen Einheitskultur wäre dem Theologen die Bearbeitung der überwiegend religiösen Kulturelemente anvertraut und zwar auf dem Boden einer spezifisch religiösen Gemeinschaft; nicht real unterschieden von der übrigen Kulturgemeinschaft. Sondern wie die Pietistengemeinschaften sich gern als „ecclesiola in ecclesia“ bezeichnen, so soll die Kirche im Sinne der Kulturtheologie ecclesiola in der ecclesia der Kulturgemeinschaft überhaupt sein. *Die Kirche ist gewissermaßen der Kreis, der idealiter beauftragt ist, die in der Kulturgemeinschaft lebendigen religiösen Elemente durch Schaffung einer spezifisch religiösen Sphäre dem Zufall zu entziehen, sie zu sammeln, zu konzentrieren, theoretisch und praktisch, und sie dadurch zu einem kraftvollen, ja dem kraftvollsten, alles tragenden Kulturfaktor zu machen.*

Gestatten Sie mir nun zum Schluß ein paar Worte über die wichtigsten Träger der kulturtheologischen Arbeit, die theologischen Fakultäten. Welches ist der Sinn der theologischen Fakultäten, und welchen Sinn bekommen sie in unserm Zusammenhang? Die theologischen Fakultäten werden unter zwei Voraussetzungen mit Recht mißtrauisch von der Wissenschaft betrachtet: Erstens, wenn man Theologie als wissenschaftliche Erkenntnis Gottes im Sinne eines besonderen Gegenstandes neben anderen definiert. Zweitens, wenn man Theologie als Darstellung einer bestimmten begrenzten Konfession mit autoritativen Ansprüchen auffaßt. In beiden Fällen ist die Autonomie der anderen Funktionen bedroht, auch wenn äußerlich alles nebeneinander hergeht. Aber eine Universitas litterarum, als systematische Einheit gedacht, ist dann nicht möglich. Diese Bedenken hören sofort auf, wenn man Theologie als normative Religionswissenschaft definiert und sie mit der normativen Ethik, Ästhetik u. s. w. in Parallele setzt, und sich zugleich klar macht, was in den Kulturwissenschaften „Standpunkt“ bedeutet, wie wir es im Anfang getan haben. Die theologischen Fakultäten erhalten aber nicht nur eine Gleichberechtigung neben den anderen, sondern sie bekommen, ähnlich wie die speziell philosophischen eine ganz allgemeine überragende Kulturbedeutung, wenn man sich auf den kulturtheologischen Standpunkt erhebt. Dann erfüllen die theologischen Fakultäten eine der größten und schöpferischsten Aufgaben innerhalb der Kultur. Im Zeitalter des Liberalismus, der individualistischen und antithetischen Kultur ist die Forderung nach Abtrennung der theologischen Fakultäten erhoben worden. Der Sozialismus hat sie unbedenken aus seiner Feindschaft gegen die bestehenden Kirchen mit übernommen. Sie widerspricht seinem Wesen, denn sein Wesen ist Einheitskultur. Freilich hat er keinen Platz für eine Hierarchie oder Theokratie oder Heteronomie des Religiösen; wohl aber braucht er zu seiner eigenen Vollendung den

übergreifenden religiösen Gehalt, der allein die Autonomie des Einzelnen, sowie der einzelnen | Kulturfunktion durch die Theonomie ihrer selbstverzehrenden Vereinzelung entheben kann. Und darum brauchen wir für die neue, auf sozialistischem Boden sich erhebende Einheitskultur theologische Fakultäten, deren erste grundlegende Aufgabe eine Theologie der Kultur ist. Die Theologie, seit fast 200 Jahren in der unglücklichen, aber notwendigen Lage eines Verteidigers, der eine schließlich unhaltbare Stellung verteidigt und Position nach Position aufzugeben gezwungen ist, muß wieder im Angriff kämpfen, nachdem sie auch den letzten Rest ihrer unhaltbaren, kulturheteronomen Stellung aufgegeben hat. Sie muß kämpfen unter dem Banner der Theonomie, und sie wird unter diesem Banner siegen, nicht über die Autonomie der Kultur, aber über die Profanierung, Entleerung und Zerspaltung der Kultur in der letzten Menschheitsepoche. Sie wird siegen, denn die Religion ist, wie Hegel sagt, der Anfang und das Ende von allem, ebenso ist sie die Mitte, die alles belebt, beseelt, begeistert.

Anmerkungen

a-a fehlt in B

b-b B: Richtung auf das Unbedingte. Durch das Seiende, durch die Werte, durch das Personleben hindurch wird offenbar der Sinn unbedingter Wirklichkeit, vor dem alles Einzelne und die Totalität alles Einzelnen, vor dem jeder Wert und das System der Werte, vor dem Persönlichkeit und Gemeinschaft zerbrechen in ihrem Eigen-Sein und Eigen-Wert. Wo dieses machtvolle unbedingte Nein vom Unbedingten her über alles Bedingte bejaht wird, da ist Religion. Aber dieses Nein ist nur die Kehrseite des Ja: der unbedingten Gewißheit, der unbedingten Hingabe, der unbedingten Verantwortung gegenüber dem Unbedingten als Realität in allem Seienden, als Notwendigkeit in allen Werten, als Sinn in allem Personleben. Wo die Beziehung zu Welt und Leben in dieser letzten Tiefe wurzelt, da ist Religion. Weil aber kein Bewußtsein möglich ist, ohne in irgendeiner Form an irgendeinem Punkte auf Unbedingt-Wirklichem zu ruhen, so ist Religion eine notwendige, ja die alles tragende Funktion des Geistes, diejenige, in der der Geist auf das gerichtet ist, was tiefer ist als er selbst, weil es ihm selbst Wurzel und Halt, Sinn und Bestand gibt.

c-c B: hinüberführt

d-d fehlt in B

2. Kairos (1922)

Druckvorlage: Die Tat, Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur, hrsg. von Eugen Diederichs, Jena, 14. Jahrgang, Heft 5, August 1922, S. 330–350.

Der Text wurde in dieser Form nicht mehr abgedruckt, vgl. S. 327. Zur Geschichte des Textes, der in G. W. VI, S. 9–28 gedruckt ist, vgl. G. W. XIV, S. 42 und 141.

Carl Mennicke war Schriftleiter dieses Heftes. Von ihm stammt der Beitrag „Religiöse Weltgestaltung“ (S. 322–330); weitere Beiträge sind von Wilhelm Loew, „Von der inneren Lage des religiösen Sozialismus in der Zeitbewegung“ (S. 350–355), Hans Hartmann, „Zur Kritik des Sozialismus“ (S. 355–363), Eduard Heimann, „Die geistige Krise des Sozialismus“ – der Aufsatz ist W. Rathenau gewidmet – (S. 363–374), Emil Fuchs, „Die Aufgabe religiöser Gemeinschaften. Religiöse Sozialisten und Kirchen“ (S. 375–385) und Günther Dehn, „Die Gottesfrage“ (S. 385–392).

Mennicke schrieb im Vorwort über sich und die Autoren: „Sie wurden zusammengeführt durch die Gewißheit, daß im Sozialismus der gegenwärtigen abendländischen Menschheit die entscheidende Frage gestellt ist“ (a.a.O., S. 321).

Diese Worte sollen ein Aufruf sein zu geschichtsbewußtem Denken, zu einem Geschichtsbewußtsein, dessen Wurzeln herabreichen in die Tiefen des Unbedingten, dessen Begriffe geschöpft sind aus der Urbeziehung des menschlichen Geistes und dessen Ethos unbedingte Verantwortlichkeit für den gegenwärtigen Zeitpunkt ist. Die Form aber dieses Rufes soll nicht Predigt oder Agitation, nicht Romantik oder Poesie sein, sondern ernste Begriffsarbeit, Ringen um eine Philosophie der Geschichte, die mehr ist als Logik der Geschichtswissenschaft und ihr an Schärfe und Sachlichkeit doch nicht nachsteht. Es wäre ein sinnloses Unterfangen, eine solche Aufgabe in knappen Aufsatzgrenzen angreifen zu wollen, wenn mehr beabsichtigt wäre, als *einen* konkreten Begriff in helleres Licht zu stellen, einen Begriff, der, wenn er selbst hell geworden ist, für viele andere erleuchtend sein kann, ein Begriff, der nicht nur für diesen Aufsatz, sondern für den Geist, aus dem dieses ganze Heft geschrieben ist, symbolhafte Bedeutung haben kann, der Begriff des „Kairos“. Aufruf zu einem Geschichtsbewußtsein im Sinne des Kairos, Ringen um eine Sinndeutung der Geschichte vom Begriff des Kairos her, Forderung eines Gegenwartsbewußtseins und Gegenwartshandelns im Geiste des Kairos, das ist hier gewollt.

I

Es war ein feines Gefühl, das den Geist der griechischen Sprache hieß, den Chronos, die formale Zeit, mit einem anderen Wort zu bezeichnen als den Kairos, die „rechte Zeit“, den inhalts- und bedeutungsvollen Zeitpunkt. Und es ist kein Zufall, daß dieses Wort da seinen prägnantesten und häufigsten Gebrauch fand, wo die griechische Sprache das Gefäß für den geschichts-dynamisch geladenen Geist des

Judentums und Urchristentums wurde, im Neuen Testament. Sein „Kairos“ war noch nicht gekommen, heißt es von Jesus; und dann irgendwann einmal war er gekommen „En Kairos“, im Augenblick der Zeitenfülle. Die Zeit ist nur für die abstrakt-gegenständliche Reflexion leere Form, die jeden beliebigen Inhalt aufnehmen kann; für das Leben aber und das Bewußtsein um schöpferisches Geschehen ist sie geladen mit Spannungen, mit Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, ist qualitativ und inhaltvoll; nicht jedes ist zu jeder Zeit möglich, nicht jedes zu jeder Zeit wahr, nicht jedes in jedem Moment gefordert. Verschiedene „Herrscher“, d. h. kosmische Gewalten, regieren zu verschiedenen|Zeiten, und der alle anderen Engel und Mächte überwindende „Herr“ regiert in der Schicksals- und Spannungs-vollen Zeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft, der „gegenwärtigen Zeit“, die anders ist in ihrem Wesen als jede andere der Vergangenheit. In dieser gewaltigen, aufs tiefste erregten Geschichtsbewußtheit wurzelt die Idee des Kairos; von hier aus soll sie geformt werden zu einem Begriff bewußten geschichtsphilosophischen Denkens.

Es ist kein überflüssiges Unternehmen, zum Geschichtsbewußtsein aufzurufen; denn es ist dem Geist keineswegs selbstverständlich, daß er geschichtlich ist; vielmehr ist die geschichtsunbewußte Geisteslage weitaus häufiger, nicht nur aus Stumpfheit und Geistlosigkeit – das war immer und wird immer so sein –, sondern aus tiefen Instinkten seelischer und metaphysischer Art. Die geschichtsunbewußte Lage kann doppelt verwurzelt sein: in dem Bewußtsein um das Jenseits der Zeit, das Ewige, das keinen Wechsel kennt und keine Geschichte, und in der Gebundenheit an das Diesseits aller inhaltsvollen Zeit, an die Natur und ihren ewiggleichen Lauf und Wechsel, an die Wiederkehr der Zeiten und Dinge. Es gibt eine mystische Geschichtslosigkeit, die alles Zeitliche anschaut als durchsichtige Hülle, als Trugschleier und Gleichnis des Ewigen, und sich darüber erheben will zu zeitloser Schauung des Zeitlosen; und es gibt eine naturalistische Geschichtslosigkeit, die verharret in dumpfer Gebundenheit an den Naturlauf und ihn sich weihen läßt vom Ewigen her durch Priester und Kult; für weite Gebiete asiatischer Kultur ist mystische Geschichtslosigkeit die seelische Grundstimmung; für weitaus die meisten primitiven und bäuerlichen Gesellschaften naturgebundene Geschichtsunbewußtheit. Dem gegenüber ist Geschichtsbewußtsein ein relativ Seltenes und im Grunde ein Sondergut der semitisch-persischen und christlich-abendländischen Entwicklung, aber auch das nur in den Durchbrüchen neuer Lebendigkeit, in den höchsten Augenblicken der schöpferischen Welterfassung. Um so entscheidender für die gesamte Menschheitsentwicklung ist es, daß dieses Bewußtsein im Abendland in voller Kraft und Tiefe wieder und wieder sich durchringt. Denn eins ist sicher: Ist es erst einmal da, so zwingt es nach und nach alle Völker in seinen Bann; denn geschichtsbewußtem Handeln kann nur geschichtsbewußtes Handeln begegnen; und wenn Asien in stolzem Selbstgefühl uralten Besitzes sich wehrt gegen das Abendland, so hat es sich schon in dem Maße, in dem diese Abwehr bewußt geschieht, auf den Boden des geschichtlichen Denkens begeben, ist durch den Kampf selbst getreten auf das Herrschaftsgebiet des Gegners.

Nun aber ist im Abendland selbst dem geschichtlichen Denken ein Gegner erwachsen, hervorgebrochen aus mystischer Weltbetrachtung, genährt durch natura-

listische Geistesrichtung, geformt durch rationales mathematisches Erkennen: die technisch-mathematische Welterklärung der Naturwissenschaft, die rationale Auffassung der Wirklichkeit als Maschine mit ewig gleichen Bewegungsgesetzen und mit unendlich sich wiederholendem berechenbaren Naturprozeß. Der schaffende Geist, der als *eine* seiner Schöpfungen diese Begriffsbildung hervorgebracht hat, gerät so in ihren Bann, daß er sich selbst zu einem Teil dieser Maschine, zu einem Stück dieses ewig gleichen Werdens machte, daß er sich über seinem Werke vergaß, daß er sich selbst, verzichtend auf seine Schöpferkraft, zum Ding machte. Diese rationale Geschichtsunbewußtheit ist die Gefahr des Abendlandes; sie bedeutet den Verlust eines Besitzes: eine weit größere Gefahr als die des Nie-besessen-Habens. – An die materialistisch-denkenden unter den Sozialisten richtet sich dieses Wort; es will den Widerspruch offenbaren, in dem sie stehen, wenn sie als Erben einer machtvollen Geschichtsphilosophie, als wichtigste Träger des gegenwärtigen Geschichtsbewußtseins eine Philosophie verehren, die alle Geschichte ausschließt und nur einen sinnlosen Naturprozeß kennen dürfte. „Materialistische Geschichtsauffassung“, das wäre Widerspruch in sich, wenn es etwas anderes sein sollte als „ökonomische“ Geschichtsauffassung, wenn es etwas mit „Materialismus“ zu tun hätte. Leider ist das Wort hier oft zum Verführer geworden gegen die Sache. Niemand hat ein höheres Recht, Protest zu erheben gegen den bürgerlich geschichtslosen Materialismus als gerade die unerhört geschichtsbewußte Bewegung des Sozialismus. Je stärker sie aber diesen Protest erhebt, je mehr sie zeugt von dem Kairos, desto weiter rückt sie ab von allem Materialismus, desto machtvoller offenbart sie ihren Glauben an die neuschöpferische Kraft des Lebendigen.

So soll der Aufruf zum Geschichtsbewußtsein aufrütteln aus dumpfer Naturgebundenheit wie aus mystischer Weltübersteigung und zugleich entgegenwirken der bewußten rationalen Naturversunkenheit, in welcher der Schöpfer, der geschichtstragende Geist, sich gleichmacht dem Geschöpf, das ihm zu dienen bestimmt ist, der technisch-beherrschten Natur. Im Bewußtsein des Kairos findet der Geist seine Würde zurück.

II

Aus dem Blick für die Zweiheit ist die erste großen Geschichtsphilosophie geboren: Der Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gut und Böse ist ihr Inhalt. Die Weltgeschichte ist der Austrag dieses Widerstreites; in ihr geschieht schlechthin Neues, Einmaliges, unbedingt Entscheidendes: Niederlagen und letzter Sieg des Lichtes. So sah es Zarathustra, der persische Prophet. Und die jüdische Prophetie nahm in dieses Bild hinein die ethische Art ihres Gottes der Gerechtigkeit. Die Epochen des Kampfes sind die Epochen der Geschichte. Die Zeit ist bestimmt durch die jenseitigen, im Diesseits sich vollziehenden Ereignisse. Die wichtigste Zeit ist die letzte Epoche, die des Entscheidungskampfes, über die hinaus eine neue Epoche nicht mehr gedacht werden kann. In absoluten Begriffen denkt dieses Geschichtsbewußtsein; der absolute Widerspruch von Licht und Finsternis, von Gut und Böse, die unbedingte und endgültige Entscheidung, das unbedingte Nein

und das unbedingte Ja, die miteinander ringen. Von packendster Gewalt, von höchster Dramatik, von letzter Verantwortung des einzelnen ist diese Geschichtsdeutung bewegt. Sie ist die große, ursprüngliche Form des menschlichen Geschichtsbewußtseins: die religiös-absolute Geschichtsphilosophie. – Sie kann zwei Grundformen annehmen. Sie kann die epochalen Unterschiede unterordnen dem Gesichtspunkt des dauernden Kampfes, der gleichmäßig durch die ganze Geschichte geht, und das Spannungselement verneinen durch den Gedanken der ewigen Vorherbestimmung: dieses die erste, konservativ-absolute Auffassung, am gewaltigsten durchgeführt in Augustins Lehre von dem Kampfe des Gottesreiches und Weltreiches. Das prädestinatianische Denken entwertet hier das epochale Denken, und die Gleichsetzung des Gottesreiches mit der werdenden und gewordenen Kirche nähert die Auffassung im Durchschnittsdenken der kultisch-naturalen Geisteslage an. Demnach lebt in diesem Geschichtsbild die absolute Spannung und trägt in sich eine dauernde machtvolle Geschichtsbewußtheit. – Die zweite Form der absoluten Geschichtsphilosophie ist allein durch die Spannung auf die letzte Periode bestimmt: Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, die Entscheidung steht bevor, der große, eigentliche Kairos ist erschienen, der alles umwälzt und neuschafft: die revolutionär-absolute Auffassung, die ebensogut religiös-jenseitig ausgestaltet sein kann wie naturrechtlich-diesseitig, die ebenso im jenseitigen Himmelreich wie im diesseitigen Vernunftreich das Ziel der Geschichte erblicken kann. Auch hier wird das epochale Denken zurückgedrängt durch das absolute Nein, das auf alle Vergangenheit, und das absolute Ja, das auf die Zukunft fällt. Und in dem Maße, in dem das kommende Reich in den Farben des idealen Naturrechts ausgemalt wird, nähert sich die Auffassung der rational-technischen an, wie an den „Utopien“ zu ersehen ist. Dennoch ist diese Geschichtsdeutung fundamental für alles lebendige Geschichtsbewußtsein als diejenige Auffassung, in welcher der Begriff des Kairos zuerst erfaßt ist.

In beiden Formen der absoluten Geschichtsphilosophie, der konservativen wie der revolutionären, ist entscheidend, daß *eine* Wirklichkeit absolut gesetzt ist, sei es die Kirche, sei es die Summe der Prädestinierten, sei es das diesseitige Vernunftreich, sei es das jenseitige Himmelreich; dadurch kommt die absolute Spannung in das Geschichtsbewußtsein hinein; aber dadurch wird auch erreicht, daß alle übrigen Wirklichkeiten entwertet werden. In der Augustinischen Auffassung, die im Grunde dem Selbstgefühl aller christlichen Konfessionen entspricht, ist nur die Kirchengeschichte im eigentlichen Sinne Objekt der direkten geschichtsphilosophischen Wertung. Ihre inneren Spannungen und deren Ausgleich, ihre Abwehrkämpfe nach außen, sind die Gesichtspunkte, unter denen die übrigen Ereignisse einbezogen und gewertet werden. Geschichte im prägnanten Sinne ist heilige Geschichte; alles übrige ist doch nur Geschehen. Nachwirkungen epochalen Denkens zeigen sich in der heiligen Geschichte selbst, insofern sie Offenbarungsgeschichte ist und die Offenbarung sich in Stufen vollzieht. Die höchste Stufe aber liegt in der Vergangenheit. „Als die Zeit erfüllt war“, das trifft einmal zu in den „Heilstaten“ der evangelischen Geschichte. Und es kehrt wieder in der unbekanntem Zukunft, die als Wiederkunft des Herrn und Anbruch des Himmelreiches bezeichnet

wird. Aber diese radikalen Kairosmomente, die der revolutionär-absoluten Auffassung entstammen, sind in der konservativ-absoluten aufgehoben dadurch, daß sie in eine einmalige Vergangenheit und in eine unbestimmte Zukunft verlegt sind. Die Gegenwart ist nicht von ihnen erfüllt. In der Gegenwart handelt es sich darum, den Kampf für Gott und gegen die Welt durchzuführen, die praktisch ein Kampf für die Kirche oder die reine Lehre oder die Theokratie ist; es ergeben sich dieser typisch-kirchlichen Auffassung gegenüber also zwei Forderungen: den Kairos universalgeschichtlich zu fassen und ihn nicht zu beschränken auf die Vergangenheit und Zukunft, sondern ihn zu einem allgemeinen und auch gegenwartsbedeutenden Prinzip der Geschichtsphilosophie zu erheben.

Wieder und wieder brechen aus dem kirchlich-konservativen Bewußtsein die sektenhaft revolutionären Impulse hervor, wobei es für die Kairosstimmung gleichgültig ist, ob das Unbedingte, das hervorbricht, jenseitig gedacht und von Gottes Tun erwartet wird, oder jenseitig gedacht, aber durch menschliches Tun vorbereitet, oder diesseitig als eine Schöpfung des menschlichen Geistes und eine Tat revolutionierender Umwälzung. Die naturrechtlichen Utopien wie Demokratie, Sozialismus und Anarchismus sind einfach in das Erbe der religiös-jenseitigen Utopien eingetreten, und das Bewußtsein des Kairos, der Zeitenfülle, ist in ihnen genau so stark und genau so unbedingt wie in der spezifisch religiösen Enderwartung. – Auch hier wird das epochale Denken eingeschränkt durch die Einmaligkeit des Kairos. Im Unterschiede von der konservativen Auffassung liegt er in der Gegenwart: „Das Reich ist nahe herbeigekommen.“ Damit aber sind Vergangenheit und Zukunft geschichtslos gemacht; in der Zukunft liegt das Vollkommene; in ihr geschieht nichts Neues. In der Vergangenheit aber gab es höchstens einen Moment, der Bedeutung hat, der, in dem die ursprüngliche Vollkommenheit verloren ging; was dazwischen liegt, ist geschichtsphilosophisch unerheblich. Darin besteht die sogenannte „Ungeschichtlichkeit“ aller endgerichteten Spannung der Sekte gegenüber der traditionsbewußten Kirche, der Demokratie gegenüber der kultisch-aristokratischen Tradition, der Sozialisten gegenüber dem bürgerlichen Historizismus, daß sie gegenüber der absoluten Spannung, in der sie steht, alle Einzelverläufe der Geschichte entwertet, daß sie nach vorn gestreckt ist auf das Kommende und nach rückwärts nur insoweit, als dort in einem Jenseits der Geschichte das Ideal als einstmals verwirklicht gesucht wird. So wird die paradoxe Tatsache verständlich, daß mit höchstem Geschichtsbewußtsein ungeschichtliches Denken gegenüber der empirischen Geschichte verbunden sein kann, und es ist unzweifelhaft, daß die gegenwärtigen Träger des großen geschichtlichen Denkens die Glaubenden des Kairos sind und nicht die Vertreter „historischer Schulen“. Daß der Geschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte bei aller Größe der Forscherenergie die innere Größe mangelte, liegt an der Weltenferne, in der diese Historie dem epochalen Denken, dem Bewußtsein des Kairos stand. Die Geschichte blieb für sie etwas bloß Gegenständliches, das man höchstens mit Kausalerklärungen und Analogien für die Gegenwart „fruchtbar“ machen konnte; sie war aber nicht der Ort der absoluten Entscheidungen, in die auch der Betrachtende unmittelbar, in jedem Augenblick gestellt wird. Demgegenüber gibt die revolutionär-absolute Geschichtsphilosophie der Geschichte ihre

Größe zurück, um den Preis freilich, daß sie alles in der Geschichte verliert, bis auf den Augenblick des Kairos. Daraus ergibt sich die Forderung an diese Form der Geschichtsdeutung; den Kairos als ein universales Prinzip epochaler Geschichtsphilosophie zu erfassen und ihn loszulösen von der Einmaligkeit des gegenwärtigen Momentes.

Was gibt den Grund dieser Forderungen an die absoluten Theorien? Das Absolute selbst: Es verbietet die Ineinssetzung seiner selbst mit irgendeiner Wirklichkeit, einer transzendenten oder immanenten; es gibt kein absolutes Reich der Erwählten und keine absolute Kirche, es gibt keinen absoluten Himmel und kein absolutes Reich der Vernunft und Gerechtigkeit: Ein unbedingt gesetztes Bedingtes, eine Einzelwirklichkeit, die mit göttlichen Prädikaten ausgestattet wird, ist widergöttlich, ist „Götze“. Der Götze aber ist außerstande, allumfassend zu sein, er muß alle Wirklichkeit von sich ausschließen, die ihm nicht gemäß ist. Das Unbedingte aber umfaßt alles Bedingte und wird von keinem erfaßt. Nur die Kritik, die vom Unbedingten ausgeht, zerbricht die absolute Kirche und die absolute Gesellschaft und das absolute Jenseits. Darum ist absolutes Kirchentum und absoluter Utopismus in gleicher Weise Götzendienst und darum ist jene Forderung an die absoluten Standpunkte – nicht aus Kritik und nicht aus „geschichtlichem Sinn“, sondern aus der lebendigen Erfassung der Unbedingtheit des Unbedingten – unabweisbar.

Dieser Forderung ist gerecht geworden eine gegenwärtige Richtung, die sich herausgearbeitet hat, teils aus augustinisch-pietistischer, teils aus sozialistisch-utopischer Geschichtsauffassung: ein Flügel der religiös-sozialen Bewegung, vertreten durch die Namen Barth, Gogarten usw. Hier ist das Verhältnis des Unbedingten zur Geschichte, wie überhaupt zu aller Wirklichkeit unter dem wichtigen Begriff der „Krisis“ gefaßt. Das Unbedingte erhebt nicht ein Bedingtes einfach zur Göttlichkeit, sondern es stellt jedes Bedingte unter das Nein und vernichtet seinen Anspruch auf Selbständigkeit vor ihm. Die Geschichte ist demgemäß konstante Krisis des Bedingten durch das Unbedingte. Die absolute Spannung ist da, aber sie besteht nur zwischen dem Unbedingten und Bedingten, nicht zwischen zwei Arten des Bedingten, deren eines göttlich, deren anderes widergöttlich wäre. Dadurch wird die Geschichte in jedem Augenblick zu einem Kairos. Eben dadurch aber wird die Geschichte für das Unbedingte indifferent. Den beiden Grundformen, der absoluten Geschichtsphilosophie, der konservativen und revolutionären, tritt als dritter Typus der „indifferente“ gegenüber. Der Gedanke der „Krisis“ unterscheidet diese Form von der Geschichtsunbewußtheit; aber er hängt doch zweifellos (vermittelt durch den lutherischen Rechtfertigungsgedanken) mit dem mystischen Typus der Geschichtslosigkeit zusammen. Der Begriff des Geschichts- und Tat-überlegenen „Humors“, | der den unbedingten Ernst der Aktivität nicht findet, erinnert an die romantisch-ironische und mystisch-traumhafte Weltüberlegenheit. Es wird in echt lutherischer Ruhe vergessen, daß die „Krisis“ eine reine Abstraktion bleibt, wenn sie sich nicht durch positive Neuschöpfung äußert; denn das Negative wird nicht durch Negatives, sondern durch Positives überwunden. Die Krisis vollzieht sich durch Neuschöpfung; und in der Neuschöpfung ist mehr als bloße Krisis; es ist Realisierung des Unbedingt-Wirklichen, wenn auch in der Form des Bedingten, die

zu neuer Krisis treibt; dadurch aber bekommt der handelnde Wille, der sich auf das Bedingte richtet, einen unbedingten Ernst. Durch ihn vollzieht sich der Sinn des Unbedingten, der „göttliche Wille“ nach seiner positiven und negativen Seite. Der indifferent-absoluten Geschichtsphilosophie gilt das Wort Hegels, daß die Idee „nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen und nur außerhalb der Wirklichkeit . . . vorhanden zu sein“.

Es finden sich also in allen drei Formen der absoluten Geschichtsphilosophie Nachwirkungen der geschichtsunbewußten Lage, in der konservativ-absoluten Übergänge zur kultisch-naturalistischen Geisteslage, in der revolutionär-absoluten Zusammenhänge mit dem rationalen Naturideal, und in der indifferent-absoluten Analogien zur mystischen Ungeschichtlichkeit. Dennoch enthält die absolute Geschichtsphilosophie ein doppeltes unverlierbares Element aller Geschichtsphilosophie: die absolute Spannung und das epochale Denken und insofern die Grundideen des Kairos. Gehindert wird die konsequente Durchführung des Ansatzes entweder dadurch, daß *ein* Bedingtes unbedingt gesetzt oder im Gegensatz dazu alles Bedingte nur negativ gewertet wird. Das führt zu dem Gegensatz der absoluten zu der relativen Geschichtsphilosophie.

III

Auch in der relativen Form der Geschichtsphilosophie unterscheiden wir drei Typen: den klassischen, den fortschrittlichen und den dialektischen. Das allgemeine Merkmal der relativen Richtungen ist die objektiv gegenständliche Stellung zum Geschehen, das reflektierende Heraustreten aus der Unmittelbarkeit des geschichtlichen Lebens und demgemäß der Verlust der absoluten Spannungen. Dafür ist gewonnen eine gleichmäßige und universale Würdigung aller Erscheinungen auf Grund eines geschichtlichen Sinnes, der imstande ist, sich in jede Einzelercheinung einzufühlen. So erobern die relativen Deutungen erst eigentlich die Fülle der geschichtlichen Wirklichkeit und geben die Möglichkeit, sie einzuordnen in eine allgemeine Geschichtsphilosophie. Sie machen den Kairos zum allwirksamen Prinzip, aber unter Preisgabe seines absoluten Sinnes.

Die klassische Geschichtsphilosophie kann unter das Motto gestellt werden, daß „jedes Zeitalter unmittelbar zu Gott ist“. In jedem ist Entfaltung des menschlichen Wesens in der Fülle seiner Möglichkeiten, in jedem Zeitalter, in jedem Volk wird ein ewiger Gottesgedanke verwirklicht. Die Geschichte ist der große Wachstumsprozeß des Baumes der Menschheit; so etwa bei Herder, bei Goethe, nicht ohne den Einfluß von Leibniz und damit der gleichen lutherischen Grundstimmung, die zu der indifferent-absoluten Auffassung geführt hat. Nur daß hier die Beziehung auf das Absolute fehlt und die Idee der Menschheit an ihre Stelle getreten ist. Und so wird denn auch der Gedanke der Krisis hier wirksam, freilich nicht vom Absoluten, sondern vom Biologischen her. Zeitalter und Völker sind nicht zu jeder Zeit in gleicher Weise Offenbarungen der Humanitas. Es gibt Unterschiede zwischen Blüte und Verfall, zwischen schöpferischer und erstarrter Periode; die Lebendigkeit des schöpferischen Prozesses ist der Wertmaßstab für die Perioden. So wird die klassische Geschichtsphilosophie zu einem Blick auf die Bergeskette der großen Kultu-