

DE GRUYTER

*Christian Danz,
Werner Schüßler (Hrsg.)*

PAUL TILLICH'S THEOLOGIE DER KULTUR

ASPEKTE – PROBLEME – PERSPEKTIVEN

TILLICH RESEARCH

Paul Tillichs Theologie der Kultur

Tillich Research

Tillich-Forschungen
Recherches sur Tillich

Edited by
Christian Danz, Marc Dumas, Werner Schüßler,
Mary Ann Stenger and Erdmann Sturm

Volume 1

De Gruyter

Paul Tillichs Theologie der Kultur

Aspekte – Probleme – Perspektiven

Herausgegeben von
Christian Danz und Werner Schüßler

De Gruyter

ISBN 978-3-11-026236-0

e-ISBN 978-3-11-026237-7

ISSN 2192-1938

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft. Internationaler Kongress (2nd : 2010 : Universität Wien)

Paul Tillichs Theologie der Kultur : Aspekte, Probleme, Perspektiven / Christian Danz, Werner Schüssler (Herausgeber).

p. cm. – (Tillich research, ISSN 2192-1938 ; v. 1 = Tillich-Studien)

German and English.

Includes bibliographical references and indexes.

ISBN 978-3-11-026236-0 (hardcover : alk. paper)

1. Tillich, Paul, 1886–1965 – Congresses. 2. Christianity and culture – Congresses. I. Danz, Christian. II. Schüssler, Werner. III. Title.

BR115.C8D43 2010

261'.1–dc23

2011031408

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Printing: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Printed on acid-free paper

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Der vorliegende Band enthält die überarbeiteten und erweiterten Vorträge des *Zweiten Internationalen Kongresses der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e.V.*, der vom 7. bis 10. Oktober 2010 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien stattgefunden hat. Die Herausgeber danken der *Fritz Thyssen Stiftung Köln* für die finanzielle Unterstützung des Kongresses und der Drucklegung des Bandes. Weiter gilt unser Dank der Universität Wien sowie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien für ihre Unterstützung. Herrn stud. theol. Alexander Schubach (Wien) haben wir für die Erstellung der Druckvorlage sowie der Register zu danken.

Dieser Band bildet gleichzeitig auch den Startband der im Verlag Walter de Gruyter (Berlin/New York) neu begründeten Reihe „Tillich Research/Tillich-Forschungen/Recherches sur Tillich“. In diesem Zusammenhang möchten wir besonders Herrn Dr. Albrecht Döhnert vom Verlag Walter de Gruyter danken, der die Einrichtung dieser Reihe tatkräftig unterstützt und so zur weiteren Konzentrierung und Profilierung der internationalen Tillich-Forschung beigetragen hat.

Wien und Trier, im Mai 2011

Christian Danz und Werner Schüßler

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

CHRISTIAN DANZ/WERNER SCHÜSSLER

Einleitung: Paul Tillichs Theologie der Kultur	1
--	---

A. Die Entwicklung von Tillichs Theologie der Kultur

ULRICH BARTH

Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs	13
--	----

GEORG NEUGEBAUER

Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs vor dem Hintergrund seiner Schelling- und Husserlrezeption	38
--	----

ERDMANN STURM

Die Genese von Tillichs Kulturtheologie in seinen frühesten Texten	64
--	----

CLAAS CORDEMANN

Religion und Kultur. Paul Tillichs religionsphilosophische Grundlegung einer Theologie der Kultur	94
--	----

PETER HAIGIS

Tillichs Programm einer Theologie der Kultur	128
--	-----

WERNER SCHÜSSLER

Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie. Zur Kulturtheologie des späten Tillich	152
---	-----

B. Tillichs Kulturtheologie im Kontext

FRIEDEMANN VOIGT

Absolutheitserfahrung und Individualitätskultur. Zur Epistemologie von Paul Tillichs Kulturtheologie in Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch und Georg Simmel	171
---	-----

DIETRICH KORSCH

- Religiöses Selbstbewusstsein und kulturelle Form bei Paul Tillich
und Karl Barth 193

CHRISTIAN DANZ

- Die Religion in der Kultur. Karl Barth und Paul Tillich über die
Grundlagen einer Theologie der Kultur 211

MICHAEL MOXTER

- Tillich und die neukantianische Rechtstheorie 228

C. Problemfelder von Paul Tillichs Theologie der Kultur

STEFAN DIENSTBECK

- Kulturtheologie und hellenistische Philosophie. Zu ihrem Bezug in Paul
Tillichs Berliner Vorlesung vom Wintersemester 1920/21 251

ANNE MARIE REIJNEN

- Protestantism as “Gestalt” in Tillich’s Analysis of Culture 279

WESSEL STOKER

- Paul Tillich and the Academic Culture of Modernity 293

RUSSELL RE MANNING

- “A kind of metaphysical dizziness.” Tillich’s Theology of Culture and
the Encounter with “non-art” 311

PETER SCHÜZ

- Der Begriff Angst im Kontext der Kulturtheologie Paul Tillichs 327

D. Perspektiven und Anstöße der Kulturtheologie Tillichs

HANS-GÜNTER HEIMBROCK

- Gestalten der Praxis – Praxis gestalten. Praktische Theologie
nach Paul Tillich 349

ANDREAS KUBIK

- Zur Tillich-Rezeption in der praktisch-theologischen
„Kulturhermeneutik“ 372

ILONA NORD

- Predigen heißt, am Lebensgefühl zu arbeiten. Zu Paul Tillichs Predigt
Dennoch bejaht – You are accepted 403

JÖRG LAUSTER

- Die Bedeutung Tillichs für eine religiöse Kulturanalyse der Gegenwart 420

HARTMUT VON SASS

- Eine Frage der Kultur – eine Kultur der Frage. Ein Versuch zu
Paul Tillich und Hans-Georg Gadamer 436

MARY ANN STENGER

- Tillich's Theology of Culture in the United States: Present and
Possible Future Impact 453

MARC DUMAS

- Paul Tillichs Theologie der Kultur: Schwierigkeiten und
Herausforderungen in der aktuellen Situation 481

- Autorenverzeichnis 491

- Namensregister 495

- Sachregister 499

Einleitung: Paul Tillichs Theologie der Kultur

CHRISTIAN DANZ/WERNER SCHÜSSLER

Mit dem *cultural turn* in den Geisteswissenschaften seit den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts ist der Kulturbegriff wieder zu einem Leitbegriff geworden, der die Stellung des Gesellschaftsbegriffs geradezu abgelöst hat.¹ Die Ursachen für das neu erwachte Interesse an Kultur sind freilich vielfältiger Natur. Die mit dem Ende des Ost-West-Gegensatzes zutage tretenden kulturellen Konflikte bilden nur einen Aspekt in dieser vielschichtigen Gemengelage. Ein weiterer Grund dafür, dass das Kulturthema auf die Tagesordnung der akademischen, politischen und öffentlichen Diskurse zurückgekehrt ist, liegt in der durch mehrere Schübe ökonomisch bedingter Migration seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs verursachten kulturellen und religiösen Pluralisierung Europas. Dadurch wurde die Prägekraft von Religion und religiösen Weltbildern wieder bewusst. Überschaut man die komplexen kulturtheoretischen Debatten der letzten Jahre, dann zeigt sich, dass weithin essentialistische Kulturbegriffe aufgelöst und durch semiotische oder deutungstheoretische Kulturbegriffe ersetzt worden sind. Kulturen werden als komplexe Zeichensysteme rekonstruiert, die das Leben und Erleben von Menschen tiefgreifend bestimmen und prägen.² In den neueren Debatten um ein angemessenes Verständnis von Kultur fungiert der Sinnbegriff als ein Grundbegriff ersten Ranges. Die Kulturtheologie Paul Tillichs dürfte für die Wiederkehr des Kulturthemas in den gegenwärtigen akademischen Diskursen und deren Rezeption in der Theologie von geradezu paradigmatischer Bedeutung sein.³ Tillich hat

1 Vgl. U. Barth, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003.

2 Siehe hierzu H. Appelsmeyer/E. Billmann-Mahecha (Hg.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozessorientierten Praxis*, Weilerswist 2001. C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main 1987.

3 Tillichs Werke werden in diesem Band durchgehend mit Siglen zitiert (jeweils mit Band- und Seitenangabe): *Gesammelte Werke*, 14 Bde., hrsg. von R. Albrecht, Stuttgart 1959-1975 = GW. *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken*, hrsg. von I. Henel u.a., bisher 16 Bde., Stuttgart, dann Berlin/New York 1971 ff. = EW. *Main Works/Hauptwerke*, 6 Bde., hrsg. von C. H. Rat-

nicht nur zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine kulturtheologische Konzeption vorgelegt, ihm kommt auch das Verdienst zu, als erster Theologe im Rückgriff auf die sinntheoretischen Debatten im Neukantianismus und in der Phänomenologie den Sinnbegriff als methodische Grundlage seiner Religions- und Kulturtheorie ausgearbeitet zu haben.⁴ Beide Aspekte sind für die gegenwärtigen Debatten über Religion und Kultur von grundlegender Bedeutung.

Die von Paul Tillich ausgearbeitete Kulturtheologie hat ihren problemgeschichtlichen Hintergrund in den Debatten um die Krise der modernen Kultur. Durch die voranschreitende Ausdifferenzierung der Gesellschaft im 19. Jahrhundert, vor allem durch die Erfahrung der Folgeprobleme beschleunigter Modernisierung, wurde das Kulturthema geradezu zum Fokus der theologischen Debatten. Theologen der unterschiedlichsten Lager rücken um die Jahrhundertwende die Kultur in das Zentrum ihrer theologischen Programme.⁵ Nicht nur von Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch wird um 1900 die Theologie als eine Kulturwissenschaft des Christentums ausgearbeitet, sondern auch von konservativ lutherisch ausgerichteten Theologen wie dem Hallenser Martin Kähler. Die christliche Religion wird als eine wichtige Ressource gesehen, welche Gegenkräfte gegen die Krise der modernen Kultur mobilisieren soll. Auch die von dem jungen Tillich ausgearbeitete Kulturtheologie möchte einen Beitrag zur Diagnose der Krisenhaftigkeit der Kultur und zu deren Bewältigung leisten.

Tillich hatte sich nicht erst in seinem programmatischen Vortrag *Über die Idee einer Theologie der Kultur*⁶, den er am 16. April 1919 vor der Berliner Sektion der Kant-Gesellschaft gehalten hatte, einer theologischen Analyse und Reflexion der Kultur zugewandt. Dieser Vortrag fasst Überlegungen zu einer modernegemäßen Theologie zusammen, welche bis in seine Vorkriegstheologie zurückreichen. So überrascht es wenig, dass sich

schow, Berlin/New York 1987-1998 = MW. Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1956-1966 = ST. Religiöse Reden, 3 Bde., Stuttgart 1952-1964 = RR.

- 4 Siehe dazu U. Barth, Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich, in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 89-123.
- 5 Siehe dazu R. vom Bruch/F. W. Graf/G. Hübinger (Hg.), Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Krise der Moderne und der Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989.
- 6 P. Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: Ders., Ausgewählte Texte, hrsg. von Ch. Danz/W. Schüßler/E. Sturm, Berlin/New York 2008, 25-41.

erste Ansätze zu einer Kulturtheologie bereits in Tillichs Schriften aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg finden, welche die Debattenlagen um 1900 aufnehmen. Seine beiden Dissertationen zu der Religions- und Geschichtsphilosophie Schellings arbeiten eine eigenständige Antwort auf die Krise des Historismus aus.⁷ So wenig sich das Stichwort Kulturtheologie, wie es von Tillich 1919 programmatisch verwendet wurde, in den frühen Texten findet, so zeichnet sich doch deutlich ein Verständnis von Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums ab, welches seine Zuspitzung in der Bewältigung der Krise des Historismus findet. Mit der von Tillich im Rückgriff auf Schelling ausgearbeiteten Geschichtsphilosophie und vor allem ihrer geistphilosophischen Grundlegung finden sich in den Texten des jungen Tillich bereits grundlegende Aufbauelemente seiner späteren Kulturtheologie. So widmet Tillich in seinem 1913 verfassten Entwurf einer *Systematischen Theologie* der kulturtheologischen Reflexion einen breiten Raum.⁸ In seinen Ausführungen zur Philosophie des Geistes im neunten Paragraphen des ersten Teils der *Systematischen Theologie* von 1913 entfaltet Tillich auf der Grundlage seiner frühen Geistphilosophie eine förmliche Kulturtheorie.⁹

Mit der Ausarbeitung seiner Sinntheorie während und nach dem Ersten Weltkrieg kommt es bei Tillich zu einer Umbildung seiner Theologie und ihrer kulturtheoretischen Implikationen. An die Stelle des identitätstheoretischen Wahrheitsgedankens als Systemgrundlage tritt nun der Sinnbegriff. Die Änderung der tragenden Grundbegriffe des theologischen Systems führen freilich auch zu einer Veränderung der Gesamtkonzeption. Der für die Vorkriegsschriften Tillichs signifikante übergeordnete Bezugsrahmen der absoluten Wahrheit wird abgebaut und in den religiösen Akt selbst verlegt. Tillich hat diese neue Konzeption der systematischen Grundlagen seiner Theologie in dem Briefwechsel mit seinem Freund Emanuel Hirsch in den Jahren 1917 und 1918 diskutiert.¹⁰ Erst

7 P. Tillich, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien, EW IX, 154-272. Ders., Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung, GW I, 13-108.

8 P. Tillich, Systematische Theologie von 1913, EW IX, 278-434.

9 Vgl. P. Tillich, Systematische Theologie von 1913, EW IX, 288-290. Siehe auch EW IX, 296-300 (§ 12 Religion, Kultur und Sittlichkeit).

10 Dazu H.-W. Schütte, Subjektivität und System. Zum Briefwechsel Emanuel Hirsch (1888-1972) und Paul Tillich (1886-1965), in: Ch. Danz (Hg.), Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs, Wien 2004 (= Tillich-Studien, Bd. 9), 3-22. F. Wittekind, „Sinndeutung der Geschichte“. Zur Entwick-

mit der sinntheoretischen Grundlegung der Religionstheorie ist deren kulturtheoretische Erweiterung möglich. Die Kultur wird zum Medium der Religion und die Religion zur Tiefendimension der Kultur. Ihre Differenz liegt, wie Tillich im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls sagt, in der Richtung des Geistes.¹¹ Richtet sich der Geist auf das Unbedingte, dann handelt es sich um Religion, richtet er sich auf die bedingten Formen und deren Totalität, dann handelt es sich um Kultur. Die Verknüpfung von Sinntheorie und Geistphilosophie ist Tillich erst im *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* von 1923 gelungen. Bis dahin arbeitet er diese Verbindung mehr tastend aus, so dass der Sinnbegriff in dem Kulturvortrag von 1919 noch nicht den Status eines Leitbegriffs innehat – was umso mehr verwundert, als er in dem Briefwechsel mit Hirsch aus den Jahren 1917/18 förmlich zum Leitbegriff der Religions- und Kulturtheorie erhoben wird.¹² In den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts hat Tillich auf der methodischen Grundlage seines sinntheoretischen Religions- und Kulturbegriffs seine Kulturtheologie in ihren einzelnen Bestandteilen und Aufbauelementen ausgeführt.

Eine Theologie der Kultur, so Tillich in seiner ersten Berliner Vorlesung *Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart* vom Sommersemester 1919, habe die Aufgabe, „auf Grund der drei Momente des theologischen Princips und unter besonderer Erfüllung des dritten ein religiös begründetes System der Kultur zu entwerfen. Aber“, so Tillich weiter, „dieser synthetischen Aufgabe hat eine analytische voranzugehen. Gemeinsam mit der soziologischen und psychologischen Analyse und doch von einer ganz anderen Seite her hat die theologische die gesamten Gegebenheiten des kulturellen Lebens, die vergangenen und gegenwärtigen, auf ihren religiösen Gehalt zu prüfen.“¹³ In diesem Sinne hatte Tillich

lung und Bedeutung von Tillichs Geschichtsphilosophie, in: Ch. Danz (Hg.), *Theologie als Religionsphilosophie*, a.a.O. (Anm. 10), 135-172.

- 11 Zur Husserl-Rezeption Tillichs siehe den Beitrag von Georg Neugebauer in diesem Band.
- 12 Siehe dazu G. Raatz, *Kulturwissenschaft oder Sinnlehre? Zur Genese von Paul Tillichs wissenschaftssystematischem Begriff der Theologie zwischen 1917-1923*, in: Ch. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Tillich und Nietzsche*, Wien 2008 (= *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Bd. 3/2007), 141-173.
- 13 P. Tillich, *Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart*, EW XII, 27-213, hier: 68. Zu dem programmatischen Charakter dieser Vorlesung siehe G. Pfeiderer, *Kultursynthesen auf dem Katheder. Zur Revision von Troeltschs Soziallehren in Tillichs Berliner Programmvorlesung von 1919*, in: Ch. Danz/W. Schüßler (Hg.), *Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im*

auch in seinem Vortrag vor der Berliner Kant-Gesellschaft vom Frühjahr 1919 die Grundlinien einer Theologie der Kultur sowie deren gedankliche Aufbauelemente, insbesondere die Unterscheidung von Form und Gehalt, ausgeführt. Dabei soll, wie Tillich in dem Berliner Vortrag darlegt, die Theologie der Kultur die Erfüllung dessen sein, was „in der theologischen Ethik letztlich beabsichtigt war“.¹⁴ Ein gewichtiger Aspekt der frühen Kulturtheologie Tillichs liegt in der Überwindung des antagonistischen Gegensatzes von moderner Kultur und der Schaffung einer „neuen Einheitskultur“.¹⁵ Diese Intention einer religiösen Integration der ausdifferenzierten modernen Kultur arbeitet Tillich nicht nur in seiner programmatischen Berliner Vorlesung vom Sommersemester 1919 aus, sondern auch in anderen Texten aus den 20er Jahren, wie der kulturdiagnostischen Schrift *Die religiöse Lage der Gegenwart* aus dem Jahre 1926.¹⁶

Kulturtheologische Reflexionen finden sich nicht nur in Tillichs Frühwerk. Auch in seinem Spätwerk bleiben die moderne Kultur und ihre Probleme der Bezugspunkt von Tillichs Theologie.¹⁷ Zwar tritt die Kulturtheologie in seinem späten Hauptwerk, der dreibändigen *Systematischen Theologie*, auf den ersten Blick etwas in den Hintergrund, wenn sie von Tillich als eine „Vorbereitung für die Arbeit des systematischen Theologen“ eingestuft wird. (ST I, 50) Unter Kulturtheologie versteht Tillich, wie er hier schreibt, den „Versuch, die Theologie hinter allem kulturellen Ausdruck zu analysieren und das unbedingte Betroffensein im Grunde einer Philosophie, eines politischen Systems, eines Kunststils oder einer Reihe ethischer oder sozialer Prinzipien zu entdecken“ (ebd.). Mit dieser Bestimmung der Theologie der Kultur nimmt Tillich jedoch in seinem Spätwerk grundlegende Motive seiner frühen Konzeption auf und führt sie in der Systemkonzeption der *Systematischen Theologie* weiter. Insbesondere im dritten Band der *Systematischen Theologie*, der der Pneumatologie und der Geschichtstheologie gewidmet ist, führt Tillich eine Kulturtheologie auf der Grundlage der von ihm unterschiedenen Lebensfunktionen aus.

Spiegel neuer Texte (1919-1920), Wien 2008 (= Tillich-Studien, Bd. 20), 119-136. M. Murrmann-Kahl, Theologisches Prinzip und Modernitätserfahrung in Paul Tillichs „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart“ (1919), in: Ch. Danz/W. Schüßler (Hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft., a.a.O. (Anm. 13), 137-154.

14 P. Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur, a.a.O. (Anm. 6), 29.

15 P. Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur, a.a.O. (Anm. 6), 40.

16 P. Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, GW X, 9-93.

17 Siehe hierzu den Beitrag von Werner Schüßler in diesem Band.

Die drei grundlegenden Funktionen des Lebens, Selbst-Integration, Sich-Schaffen und Selbst-Transzendierung, erscheinen auf der Ebene des menschlichen Geistes als Moral, Kultur und Religion. Auf dieser geistphilosophischen Grundlage entwickelt Tillich in dem abschließenden Band der *Systematischen Theologie* die Grundzüge einer Kulturphilosophie.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen Tillichs Theologie der Kultur in ihrer gesamten Facettenbreite nach. Sie thematisieren die Genese, den Kontext, die Aufbauelemente sowie die Perspektiven von Tillichs Kulturtheologie. In dieser Breite ist Tillichs Kulturtheologie bislang noch nicht untersucht worden.¹⁸ Die Beiträge des ersten Abschnitts thematisieren die *Entwicklung von Tillichs Theologie der Kultur* in einer werkgeschichtlichen Perspektive. Ulrich Barth bietet in seinem Beitrag *Protestantismus und Kultur* einen Überblick über die gesamte werkgeschichtliche Entwicklung von Tillichs Kulturtheologie. Einsetzend mit der frühen Monismusschrift spannt Barth den Bogen bis hin zu den kulturtheologischen Überlegungen im Spätwerk Tillichs. Der transzendentalphilosophischen Reformulierung seiner frühen Schellingdeutung in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg gelten die Überlegungen von Georg Neugebauer. Auf der Folie von Tillichs Deutung von Schellings Religionsbegriff interpretiert Neugebauer in seinem Beitrag *Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs* Tillichs eigenen Religionsbegriff als eine transzendentalphilosophische Rekonstruktion von Schellings absolutheitstheoretischem Religionsbegriff. Die werkgeschichtliche Entwicklung von Tillichs Theologie der Kultur in dessen frühen Schriften untersucht Erdmann Sturm unter dem Titel *Die Genese von Tillichs Kulturtheologie in seinen frühesten Texten*. Die religionsphilosophischen und insbesondere die sinntheoretischen Grundlagen von Tillichs Theologie beleuchtet Claas Cordemann in seinem Beitrag *Religion und Kultur*. Peter Haigis thematisiert in seinem Beitrag *Tillichs Programm einer Theologie der Kultur* die programmatischen Aspekte von Tillichs Theologie. Der Weiterentwicklung von

18 Zu Tillichs Theologie der Kultur siehe G. Kuhlmann, Brunstäd und Tillich. Zum Problem einer Theonomie der Kultur, Tübingen 1928. J.-P. Gabus, Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich, Paris 1969. E. Amelung, Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur, Gütersloh 1972. M. Despland /J.-C. Petit/J. Richard (Hg.), Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich. Université Laval, Québec, 18-22 août 1986, Québec 1987. P. Haigis, Im Horizont der Zeit. Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur, Marburg 1998. M. Moxter, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000. R. Re Manning, Theology of the End of Culture: Paul Tillich's Theology of Culture and Art, Leuven 2005.

Tillichs Kulturtheologie in seiner amerikanischen Zeit geht Werner Schüßler unter dem Titel *Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie. Zur Kulturtheologie des späten Tillich* nach. Anhand von Tillichs Vorlesung *Religion and Culture* aus dem Jahre 1955/56 markiert er die Unterschiede zu der frühen kulturtheologischen Konzeption.

Tillich hat seine Theologie der Kultur in einer spezifischen Debatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelt. Der zweite Abschnitt des Bandes *Tillichs Kulturtheologie im Kontext* untersucht die Genese von Tillichs Konzeption im problemgeschichtlichen Kontext und zeichnet sie in diese Debatten ein. Friedemann Voigt diskutiert *Tillichs Kulturtheologie zwischen Ernst Troeltsch und Georg Simmel*. Troeltschs Kulturphilosophie und Simmels Diagnose der modernen Kultur werden von Voigt als der Hintergrund herausgearbeitet, an dessen Problemvorgaben sich Tillichs Theologie der Kultur abarbeitet. Tillich hat sich insbesondere in seinen Texten aus den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts intensiv mit den Konzeptionen der Dialektischen Theologie beschäftigt. Der Auseinandersetzung Tillichs mit Karl Barths Theologie gehen die Beiträge von Dietrich Korsch und Christian Danz nach. Korsch untersucht unter dem Titel *Religiöses Selbstbewusstsein und kulturelle Form bei Paul Tillich und Karl Barth* die Aufbauelemente von Tillichs und Barths Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur. Wie Korsch so rückt auch Danz in seinem Beitrag *Die Religion in der Kultur* die Kontroverse zwischen Tillich und Barth in die Problemgeschichte der modernen protestantischen Theologie ein. Seinen programmatischen Vortrag *Über die Idee einer Theologie der Kultur* hatte Tillich 1919 zusammen mit Gustav Radbruchs Beitrag *Über die Religionsphilosophie des Rechts* publiziert.¹⁹ Tillichs eigenes Rechtsverständnis im Kontext der neukantianischen Rechtsdebatten thematisiert Michael Moxter. Unter der Themenstellung *Tillich und die neukantianische Rechtstheorie* geht er Tillichs Ausführungen zum Rechtsbegriff in seinem *System der Wissenschaften* von 1923 auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Debatten nach.

Im dritten Abschnitt des vorliegenden Bandes *Problemfelder von Paul Tillichs Theologie der Kultur* werden die einzelnen Aufbauelemente und Themenfelder von Tillichs Kulturtheologie untersucht. Tillichs kulturphilosophische Reflexionen beziehen sich keineswegs nur auf die moderne Gegenwartskultur. In seinen Berliner Vorlesungen über die antike Philo-

19 Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich, Berlin 1919.

sophie finden sich nicht nur Überlegungen zu den sinntheoretischen Aufbauelementen der Kulturtheologie, sondern auch Rekonstruktionen der antiken Philosophie als Ausdruck einer bestimmten Geisteshaltung. Stefan Dienstbeck geht in seinem Beitrag *Kulturtheologie und hellenistische Philosophie* den kulturtheologischen Aspekten in Tillichs Berliner Vorlesung *Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der griechischen Philosophie* vom Wintersemester 1920/21 nach. Anne Marie Reijnen thematisiert in ihrem Beitrag *Protestantism as "Gestalt" in Tillich's Analysis of Culture* das Gestaltungsproblem von Tillichs Kulturtheologie. Das von Tillich 1923 publizierte *System der Wissenschaften* stellt einen gewichtigen Beitrag zur kulturphilosophischen Debatte der damaligen Zeit dar. Wessel Stoker untersucht unter dem Titel *Paul Tillich and the Academic Culture of Modernity* Tillichs Wissenschaftssystem und dessen Fortführung in der späten *Systematischen Theologie*. Tillich hatte in seiner Kulturtheologie jedoch nicht nur die Wissenschaftskultur der Moderne einbezogen, sondern auch die moderne Kunst. Immer wieder ist Tillich auf die moderne Kunst und ihren religiösen Gehalt in seinen Schriften eingegangen. Tillichs Verständnis der Kunst diskutiert Russel Re Manning in seinem Beitrag *"A kind of metaphysical dizzyiness." Tillich's Theology of Culture and the Encounter with "non-art"*. Peter Schütz geht in seinen Ausführungen zum Begriff der Angst im Kontext der Kulturtheologie Tillichs auf einen grundlegenden Aspekt von Tillichs Diagnose der modernen Kultur ein, nämlich das Phänomen Angst.

Der abschließende vierte Abschnitt des Bandes diskutiert *Perspektiven und Anstöße der Kulturtheologie Tillichs* für die gegenwärtigen Diskussionsfelder. Der Bedeutung Tillichs für die gegenwärtigen Anforderungen der praktischen Theologie geht Günter Heimbrock in seinem Beitrag *Gestalten der Praxis – Praxis gestalten. Praktische Theologie nach Paul Tillich* nach. Das Stichwort Kulturhermeneutik spielt in den gegenwärtigen Diskussionen der praktischen Theologie eine zentrale Rolle. Diese Perspektive greift Andreas Kubik auf und lotet Leistungen und Grenzen der Tillich-Rezeption in der ‚Theologischen Kulturhermeneutik‘ aus. Einen wichtigen Bestandteil des Werkes von Tillich bilden seine Religiösen Reden, die in der Forschung bisher eher am Rande untersucht wurden. In ihrem Beitrag *Predigen heißt, am Lebensgefühl zu arbeiten. Zu Paul Tillichs Predigt „Dennoch bejaht“ – "You are accepted"* geht Ilona Nord einem Grundmotiv von Tillichs Predigttheorie nach. Jörg Lauster thematisiert die Anstöße für eine gegenwärtige Religionshermeneutik, die von der Kulturtheologie Tillichs ausgehen, unter der Leitperspektive *Die Beden-*

tung Tillichs für eine religiöse Kulturanalyse der Gegenwart. Die hermeneutischen Implikationen der Theologie Tillichs nimmt Hartmut von Sass in seinem Beitrag *Eine Frage der Kultur – eine Kultur der Frage* auf. Von Sass diskutiert Tillichs Methode der Korrelation auf dem Hintergrund der Hermeneutik von Hans Georg Gadamer. Die Wirkung und Rezeption von Tillichs Kulturtheologie in den USA verdeutlicht Mary Ann Stenger. Unter dem Titel *Tillich's Theology of Culture in the United States: Present and Possible Future Impact* analysiert sie die Tillich-Rezeption in den USA. Marc Dumas schließlich stellt in seinem Beitrag *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Schwierigkeiten und Herausforderungen in der aktuellen Situation* die Theologie Tillichs in den Kontext der gegenwärtigen globalen theologischen Herausforderungen.

A. Die Entwicklung von Tillichs Theologie der Kultur

Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs

ULRICH BARTH

Wesensfragen oder Wesensbestimmungen – und um solche geht es im Folgenden – haben im gegenwärtigen akademischen Diskurs keine Konjunktur. Die Skepsis ist groß, dass sich allzu leicht Normativitätsmuster, Hypostasierungen und Essentialismen in die Stoffbehandlung einschleichen. Die Gegenstrategien lauten daher ‚Dekonstruktion‘, ‚Inventing of Tradition‘, ‚Narrativität‘. Nun ist unstrittig, dass derartige Vorbehalte nicht aus der Luft gegriffen sind. Sie erweisen sich vor allem dort als angebracht, wo geistes- oder kulturwissenschaftliche Untersuchungen den Schein zu erwecken suchen, es gehe ausschließlich um die Darlegung von Fakten und um weiter nichts. Denn gerade die Ausblendung grundsätzlicher Methodenreflexionen leistet der Reifizierung der verwendeten Begriffe Vorschub. Auf Paul Tillich und den Kreis derer, denen er sich methodologisch verpflichtet wusste, trifft jener Einwand indes nicht zu. Ich denke an Forscher wie Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Max Weber und Ernst Troeltsch. Mit einigen von ihnen hat er sich sogar ausgesprochen intensiv auseinandergesetzt. Daraus hervorgegangen ist eine Theorie der Geisteswissenschaften, die sich sehen lässt. Erinnert sei an die Vorlesungen zu Beginn der Berliner Lehrtätigkeit, die Enzyklopädie von 1923, die Marburger Prolegomena von 1925 und die *Religionsphilosophie* selbigen Jahres. Sie ergeben ein durchaus einheitliches Bild.

Für Tillich setzen sich die Geisteswissenschaften (und mit ihnen Religionsforschung und Theologie) aus drei methodischen Schritten zusammen,¹ die jeweils eine eigene Unterdisziplin bilden: erstens Kategorienlehre, die die zur Anwendung gelangenden Formprinzipien thematisiert;

1 Vgl. EW XII, 259-296; EW XII, 348-362; GW I, 218-230. P. Tillich, Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, hrsg. von W. Schüßler, Düsseldorf 1986, 25-126 (die tatsächlich in Marburg vorgetragenen Prolegomena), darin 109-116. GW I, 300 f.

zweitens Geschichtsdarstellung, die auf der Basis und mit Hilfe jenes Instrumentariums die Genese des jeweiligen Phänomenbereichs beschreibt; und drittens Normwissenschaft, die den gegenwartsrelevanten Ertrag der beiden anderen Behandlungsweisen selektiv bündelt. Der normative Charakter dieser dritten Teildisziplin rührt daher, dass hier Dihairesen und Synthesen, Zuordnungen und Abgrenzungen vollzogen werden, die zwangsläufig inhaltliche Gewichtungen enthalten und als solche auch bewusst vollzogen werden müssen. ‚Normativ‘ bedeutet in diesem Fall nicht ‚präskriptiv‘, sondern eher soviel wie ‚evaluativ‘. All diese methodologischen Überlegungen sind stillschweigend vorausgesetzt, wenn im Folgenden Tillichs Verständnis der Beziehung von Protestantismus und Kultur zu erörtern sein wird. Meine Ausführungen werden zwei Teile haben. Ich beginne mit dem erstgenannten Begriff und leite von hier zum zweiten über, wobei das Verhältnis beider im Vordergrund stehen soll.

1.

In der letzten Monographie vor dem Exil – sie wurde unmittelbar nach Erscheinen aus politischen Gründen eingestampft und erst im Jahre 1948 wieder veröffentlicht – verweist Tillich für seine „Herausarbeitung eines protestantischen Prinzips“ (GW II, 234) insbesondere auf drei Schriften: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (1929), *Religiöse Verwirklichung* (1930) sowie *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation* (1931). Darum konnte in der Rezeptionsgeschichte oder Sekundärliteratur der Eindruck entstehen, Tillich habe sein „protestantische[s] Selbstverständnis“ erst „in der zweiten Hälfte der 20er Jahre [...] eigens thematisiert“.² Aus der Art der dortigen Darlegung und Zuspitzung der Argumente konnte man den Schluss ziehen, dieses Konzept ließe sich „nur auf dem Hintergrund eines neoorthodox-barthianisch geprägten theologischen Zeitgeistes adäquat würdigen“.³ Eine derartige Lesart war auf der Basis der durch die ‚Gesammelten Werke‘ bereitgestellten Texte in der Tat möglich. Heute erweist sie sich hingegen als einseitig oder verfehlt. Das durch Gert Hummel und insbesondere Erdmann Sturm edierte Nachlassmaterial lässt erkennen, dass Tillichs Protestantismustheorie bis in die Frühzeit seines

2 M. Moxter, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Tübingen 2000, 17.

3 G. Wenz, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München 1979, 34.

Denkens zurückreicht und bereits dort ihre entscheidenden Konturen empfangt. Ich werde im Folgenden die werkgeschichtlichen Stationen nacheinander durchgehen, um auf diese Weise an den Diskussionsstand der 20er Jahre heranzuführen.

Die ersten Ansätze zu Tillichs Protestantismusdeutung finden wir in der systematischen Hausarbeit zum ersten theologischen Examen. Ihre Konzeption und Niederschrift erfolgte im Sommer und Herbst 1908. Bereits hier finden wir die charakteristischen Merkmale des späteren Konzepts: Erstens, das theologische Fundament bilden zum einen der reformatorische „Rechtfertigungsgedanke“, zum andern das „Kreuz“ Christi.⁴ Zweitens, den inhaltlichen Grund ihrer Zusammenstellung bildet der Sachverhalt, dass es in beiden Fällen sowohl um die „absolute Kritik der Sünde“ wie um die „absolute Aufrichtung des göttlichen Willens als Gnade“ geht (EW IX, 89 f.). Drittens, besagtes Zugleich von Gericht und Vergebung bzw. Destruktion und Neukonstruktion besitzt den formalen Status einer „Paradoxie“ (EW IX, 151). Alle drei Bestimmungen kehren – gerade auch in ihrer systematischen Verknüpfung – in der Folgezeit wieder. So spricht beispielsweise die philosophische Dissertation im Anschluss an 1 Kor 1, 18 von der „absolute[n] Paradoxie des Kreuzes Christi“ (EW IX, 187), und die theologische Dissertation von 1912 bezeichnet als „das eigentlich Religiöse“ der Religion „die Paradoxie des Glaubens“ (GW I, 32). In der 1936 erschienenen Autobiographie *Auf der Grenze* führt Tillich die Entdeckung der Paradoxie des Rechtfertigungsgedankens auf den Einfluss seines Lehrers Martin Kähler zurück. Doch hier hat sich offenbar eine Verwechslung in die Erinnerung an die Hallenser Zeit eingeschlichen. Wohl bildet jener paulinisch-lutherische Gedanke das Fundament von Käblers systematischem Hauptwerk *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, das im selben Jahr, als Tillich nach Halle ging, in dritter Auflage erschien. Darüber hinaus dürfte Kähler auch in der Vorlesung nachdrücklich auf ihn verwiesen haben. Doch der Paradoxgedanke kommt in jenem Werk nicht vor. Stattdessen erfahren wir aus anderen Dokumenten – ich erinnere an Tillichs Briefwechsel mit Thomas Mann⁵

4 Auch die Breslauer philosophische Dissertation von 1910 bringt Schellings Rede von der „Gabe der Rechtfertigung“ mit dessen Behandlung des Werks Christi, insbesondere „Opfertod“ und „Auferstehung“, zusammen (EW IX, 227).

5 Zum Hintergrund vgl. Ch. Schwöbel, Thomas Mann, Paul Tillich und Halle, in: Ch. Danz/W. Schüßler (Hg.), *Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920)*, Wien 2008 (= Tillich-Studien, Bd. 20), 19-36.

vom März 1943 –, dass die Entdeckung der infrage stehenden Kategorie zwar noch in Halle, aber in einem ganz anderen Zusammenhang erfolgte (GW XIII, 24). Auf Anregung eines Freundes und Kommilitonen, Hermann Schafft,⁶ fand sich ein studentischer Lesekreis zusammen, der sich mit Schriften Kierkegaards befasste. Nicht zuletzt dessen Paradoxgedanke scheint die Teilnehmer fasziniert zu haben, weil er quer lag zum Vermittlungstheologischen Gesamtklima der Fakultät. Auch während der Berliner Pfarrverweser- und Promotionszeit hat Tillich hin und wieder zu Kierkegaard gegriffen (EW V, 72). Wie umfangreich und intensiv diese Lektüre war, lässt sich allerdings nicht mehr feststellen. Immerhin weist die theologische Dissertation bezüglich des Sündenverständnisses auf Kierkegaards *Krankheit zum Tode* hin (GW I, 20-23). Zu einem ausführlicheren Kierkegaard-Studium ist Tillich aber wohl erst in den 30er Jahren im Zuge seiner Beschäftigung mit dem philosophischen Existentialismus gelangt. Für den vorliegenden Zusammenhang bleibt jedenfalls festzuhalten, dass die bereits 1908 erfolgte Verknüpfung von reformatorischer Rechtfertigungslehre und Kierkegaards Paradoxbegriff anscheinend Tillichs eigene Entdeckung darstellt. Sie erwies sich in seiner weiteren Entwicklung als systematisch außerordentlich folgenreich.

Eine bewerkenswerte Erweiterung dieses Ansatzes findet sich in den Thesen der sogenannten Kasseler Pfingstkonferenz von 1911. Deren primäres Beweisziel bestand bekanntlich in der Widerlegung einer auf das Bild des historischen Jesus gegründeten Glaubensgewissheit, wie sie vor allem Wilhelm Herrmann vertrat. Innerhalb des höchst vielschichtigen Argumentationsgangs ist an zwei Stellen auch von der Rechtfertigungslehre die Rede. These 116 zieht sie als dogmatische Bestätigung der Herrmann-Widerlegung heran. These 111 – für uns die wichtigere – setzt sie zum neuzeitlichen Prinzip der Autonomie in Beziehung, und zwar als partiell kritische Instanz. Tillich erblickt in ihr keineswegs das strikte Gegenprinzip zu letzterem. Wohl aber betont er, dass sie jedem Versuch „zuwider“ sei, die Bedingungen der Identität des menschlichen Geistes mit dem Absoluten aus sich selbst zu „schaffen“. Derartige Anstrengungen bezeichnet er darum als „Störungen der Autonomie“. Umgekehrt wird zugleich die „Unmöglichkeit dauernder Heteronomie“ (These 114) hervorgehoben (MW VI, 32 f.). Bereits hier wird das Ziel einer mit der Rechtfertigungslehre kompatiblen Synthese von Autonomie und Hetero-

6 Vgl. Tillichs Geleitwort für Hermann Schafft von 1960 (GW XIII, 27-33, hier: 299).

nomie erkennbar, die später unter den Begriff der ‚Theonomie‘ gefasst wird – ein Ausdruck, den er vermutlich von Martin Kähler übernommen hat,⁷ dem Gehalt nach jedoch anders füllte.

Den entscheidenden Schritt zur Etablierung der Rechtfertigungslehre als theologisches Prinzip bildet die aus der apologetischen Arbeit der sogenannten Vernunft-Abende hervorgegangene *Systematische Theologie* von 1913 (EW IX, 273-434). Setzt man sie zum sinntheoretischen Konzept der 20er Jahre und zum ontologischen Konzept des Spätwerks in Beziehung, dann wäre es am angemessensten, ihre Zugangsweise als wahrheitstheoretisch zu charakterisieren. Sehr viel schwerer ist der methodische Aufriss zu durchschauen. Er wurde jüngst als „identitätsphilosophische Grundlegung der Theologie“ und diesbezüglich als repräsentativ für Tillichs „Vorkriegstheologie“ eingestuft.⁸ Dieses Urteil scheint mir nur partiell richtig zu sein. Die apologetische Exposition des Systems erfolgt bekanntlich in einem Dreischritt. Im Hinblick auf die erste Position (§§ 1-15) kann man in der Tat von einer identitätsphilosophischen Grundlegung sprechen: Aus dem Wahrheitsgedanken folgt für Tillich unmittelbar „die absolute Identität von Denken und Wahrheit als Prinzip des Denkens“ (EW IX, 281). Die zweite Position (§§ 16-21) hingegen führt sogleich das Gegenprinzip ein, die Reflexion als Ort der Relativität und des Widerspruchs. Die dritte Position (§§ 22-29) schließlich vereinigt den absoluten und den relativen Standpunkt.

Georg Neugebauer hat gezeigt, dass dieser Aufbau ziemlich genau der theologischen Schellingpromotion entspricht, die ebenfalls mit einem Dreischritt arbeitet, symbolisiert durch die Begriffe Mystik, Schuldbewusstsein sowie Synthese von Mystik und Schuldbewusstsein.⁹ Man könnte auch an die Abfolge der drei Grundsätze in Fichtes früher Wissenschaftslehre denken – wie überhaupt die Frage der Beeinflussung von Tillichs

7 Vgl. M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt, Nachdruck der 3. Auflage (1905), Waltrop 1994, 142; zur Sache vgl. 481-483. 500 f. – Der Name Kähler wird in der Tillich-Darstellung bei F. W. Graf (Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie, Gütersloh 1987, 20-23) nicht erwähnt.

8 Ch. Danz, Glaube und Autonomie. Zur Deutung der Rechtfertigungslehre bei Karl Holl und Paul Tillich, in: Ch. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Wie viel Vernunft braucht der Glaube?, Wien 2005 (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 1/2005), 159-174, hier: 159.

9 Vgl. G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin/New York 2007, 263.

Schellingverständnis vonseiten seines durch Fritz Medicus vermittelten Fichtebildes noch nicht zureichend erforscht ist. Ich erinnere daran, dass bei Fichte keineswegs der erste Grundsatz allein, vielmehr das Gefüge aller drei Grundsätze die Basis des Systems verkörpert. Selbiges lässt sich von Tillichs Einführung der drei Positionen bezüglich des darauf gegründeten theologischen Gesamtsystems (EW IX, 328-425) behaupten. Jedenfalls wird man im Hinblick auf den Entwurf von 1913 durchaus von einem Gleichgewicht von identitätsphilosophischen und negativitätstheoretischen¹⁰ Komponenten zu sprechen haben. Erst aus beiden zusammen ergibt sich die eigentümliche Spannung ihrer Synthese, die von Tillich auch als „Rückkehr des Verstandes zur Vernunft“ (EW IX, 315) beschrieben werden kann.

Für unsere Fragestellung am wichtigsten ist die dritte jener drei Systemprämissen. Ihre Exposition wird eingeleitet durch Ausführungen über ‚Das Paradox‘ (§ 22). Letzteres wird seiner Form nach wie in der Examensarbeit als ein zugleich kritisches und konstruktives Prinzip bestimmt und diesbezüglich an der Christologie und Rechtfertigungslehre illustriert. Der Explikationshorizont ist – dem Zweck der Systemgrundlegung entsprechend – jetzt freilich ins Allgemeine gewendet. Das Paradox als theologisches Prinzip besagt: „Der absolute und der relative Standpunkt stehen einander so gegenüber, daß der relative von dem absoluten zugleich getragen und zerstört wird.“ Die Zuordnung beider Beziehungen muss nun aber zwei mögliche Fehldeutungen ausschließen, zum einen, dass es sich um ein Wechselbestimmungsverhältnis formal gleichrangiger Momente handle, zum andern, dass das Negationselement zu einem bloßen Durchgangsmoment absoluter Vermittlung herabsänke. Im Hintergrund stehen offenkundig die alternativen Synthesismodelle Fichtes und Hegels, die beide als ungeeignet zur Entfaltung des Paradoxgedankens erachtet werden. Stattdessen favorisiert Tillich das Modell einer Spannungseinheit, die die bleibende Bedeutung des Negationsmoments wahrt, zugleich aber die Dominanz des Identitätsprinzips sicherstellt. Jene Gegenläufigkeit des Getragen- und Zerstörtwerdens „verlangt um der Absolutheit des absoluten Standpunktes willen eine Überwindung; denn nur darin kann er sich als absolut erweisen, daß er seinen Widerspruch [...] positiv in sich aufnimmt, ohne ihn doch seiner dialektischen Selbständigkeit zu berauben“ (EW IX, 314 f.). Das Paradox zeichnet sich somit durch eine „Synthesis“

10 Die Einführung des Negationsprinzips als eines gegenüber dem Identitätsprinzip formal selbständigen Aufbaumoments von Systemen hat selbst Hegel als fichte-sche Entdeckung (‚Entgegensetzen‘, ‚Nicht- Ich‘) würdigen können.

(EW IX, 317) aus, die den ihm immanenten Widerspruch aufrecht erhält, aber gleichwohl dem Identitätsprinzip als dessen Ermöglichungsbedingung den Vorrang zuerkennt.

Das theologische Äquivalent dazu bildet der in der antithetischen Einheit von Gericht und Gnade sich realisierende Akt der Rechtfertigung. Tillich räumt allerdings ein – und dies ist für die Einschätzung der Anregungen durch Kähler nicht minder aufschlussreich –, dass die „hier gegebene Fassung“ der Rechtfertigungslehre „weiter [ist] als die gewöhnliche, die sich mit der Gleichung Rechtfertigung = Vergebung der Sünden begnügt“ (EW IX, 320). Man könnte also von einer prinzipientheoretischen oder spekulativen Aufwertung der Rechtfertigungslehre sprechen. Jedenfalls fällt auf, dass Tillich nicht nur hier, sondern auch in der Folgezeit, wenn es um die Darlegung seiner eigenen Position geht, statt von Rechtfertigungslehre vorzugsweise vom Rechtfertigungsgedanken spricht. Dessen Strukturisomorphie zum Paradoxbegriff besteht darin, dass im göttlichen Urteil über alles Bedingte und Relative selbiges „zugleich absolut verneint und absolut bejaht wird“ (EW IX, 318). Die Einheit von absolutem Nein und absolutem Ja bildet für Tillich die begriffliche Zusammenfassung des prinzipientheoretischen Gehalts des Rechtfertigungsgedankens. Von ihr war bereits in der philosophischen und theologischen Dissertation die Rede – in ersterer unter Berufung auf Schelling (EW IX, 167. 187), in letzterer mit dem zusätzlichen Hinweis auf Wilhelm Lütgert, der im Unterschied zum Schwebecharakter religiösen Ahnens das Wesen des göttlichen Geistes als „Sieg des Ja über das Nein“ bezeichnete (GW I, 31; Anm. 20). Jenes spekulative Konzentrat des Rechtfertigungsgedankens verdichtet sich spätestens ab 1913 zu einer stehenden Formel und fungiert dann geradezu als eiserne Ration Tillichschen Denkens. Das besagt: Wo immer das Kürzel ‚Ja/Nein‘ begegnet, nicht nur innerhalb der Dogmatik, sondern auch in kultur-, geist-, sinn- und symboltheoretischen Kontexten, haben wir es explizit oder implizit mit rechtfertigungstheologischen Prämissen zu tun. Insofern reicht das spekulative Potential dieses Lehrstücks weit über die Problemsphäre hinaus, die wir zunächst mit ihm in Verbindung bringen würden.

Wie in der Examensarbeit finden wir auch im Entwurf von 1913 noch eine zweite prinzipielle Ausdrucksgestalt des Paradoxes, nämlich die Christologie. Was vormals noch eher thetisch formuliert war, empfängt nun jedoch seine begriffliche Ausdifferenzierung und Begründung. Erstens, beide Paradoxgestalten liegen für Tillich nicht auf derselben systematischen Ebene. Vielmehr kommt dem eben Dargelegten eindeutig die Prio-

rität zu. „Auch das christologische Urteil steht unter dem Rechtfertigungsgedanken.“ (EW IX, 322) Diese Unterordnung ergibt sich für Tillich keineswegs aus inhaltlichen Gründen, sondern resultiert allein aus der strukturellen Bedeutung des Letzteren. Im Rechtfertigungsgedanken ist das theologische Prinzip „als allgemeines“ festgehalten (EW IX, 318). Demgegenüber handelt es sich im Fall der Christologie um die Vergegenwärtigung seines „konkreten Moments“ (EW IX, 321). Der Ausdruck ‚konkret‘ besagt hier: In der Person Jesu als dem Christus wird das Paradox in der Geschichte anschaulich. Rechtfertigungsgedanke und Christologie verhalten sich wie „abstrakte Gewißheit“ und geschichtliche bzw. „konkrete Realisierung“ (EW IX, 323). Erst durch diese Abstufung ist der Rechtfertigungsgedanke in den Rang erhoben, der ihn dann zum protestantischen Prinzip qualifizieren wird.

Aus jener Unterordnung erwächst für Tillich, zweitens, aber zugleich ein Kriterium für die Durchführung der Christologie. Letztere gelangt erst dort zu adäquater Gestalt, wo sie sich als „Predigt vom Kreuz“ artikuliert. Allein auf diese Weise vermag sie dem Negationsmoment des Paradoxes Rechnung zu tragen. „Am Kreuz stirbt alles Konkrete, das sich verabsolutieren will, auch die Konkretheit des Erlösers.“ (EW IX, 322) Das Erbe Luthers und Kierkegaards ist gleichsam in einen spekulativen Rahmen eingefügt. Man verkürzt darum Tillichs reife Christologie, wenn man sie primär vom Logosgedanken, vom offenbarungstheologischen Geschichtsbegriff oder von der Kategorie des Neuen Seins her versteht. Die *theologia crucis* bildet vielmehr einen integralen Bestandteil von Tillichs Jesus-Bild. Ich erinnere beispielsweise an die häufig übersehenen, systematisch jedoch außerordentlich bedeutsamen Darlegungen am Ende der Prolegomena der späten *Systematischen Theologie*, die sich dadurch auszeichnen, dass sie Kreuzestheologie und Symboltheorie förmlich miteinander verschränken.¹¹ Doch zurück zu unserem Thema.

Im Entwurf von 1913 fällt merkwürdigerweise kein einziges Mal das Stichwort ‚Protestantismus‘, obwohl dessen Grundartikel ausgiebig verhandelt und ausgewertet wird. Dies ändert sich mit der großen Studie über *Rechtfertigung und Zweifel*, die Tillich im Sommer 1919 als Gedankenexposé entwarf – ursprünglich in der Absicht, sich damit der Berliner Theologischen Fakultät vorzustellen, die ihn zu Beginn des Jahres als Privatdo-

11 Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie I/II*, Nachdruck der 8. Auflage (1984), Berlin/New York 1987, I, 159-164.

zenten aufgenommen hatte (EW X, 127-230).¹² Das im Titel genannte Thema wurde dann im Gießener Vortrag von 1924 erneut aufgegriffen (GW VIII, 85-100). Für unseren Zusammenhang wichtiger sind indes die im Bewerbungsexposé behandelten Vorfragen. Tillich spricht von einem „doppelte[n] Grundproblem“ (EW X, 185), dessen Gedankenreihen sich allerdings mannigfach kreuzen. Die eine Seite betrifft die „problematische Lage des gegenwärtigen Protestantismus“ (EW X, 129), die andere das innerdogmatische Problem, ob der Protestantismus überhaupt über ein einheitliches Prinzip verfügt. Beginnen wir mit Letzterem.

Den Anlass zu seiner Behandlung bildet die im 19. Jahrhundert aufgekommene sogenannte Zwei-Prinzipien-Lehre, wonach die Lehre von der heiligen Schrift das Formalprinzip, die Rechtfertigungslehre hingegen das Materialprinzip des Protestantismus darstelle. Tillich hält die prinzipientheoretische Verortung der Fragestellung für grundsätzlich richtig, die dort gegebene Antwort hingegen für verfehlt. Er teilt die traditionskritische Auffassung Albrecht Ritschls, dass die Rechtfertigungslehre im Altprotestantismus nicht die beherrschende Stellung erlangt habe, die ihr von Luther zugedacht war, sondern durch das (nach)reformatorische Schriftprinzip verdrängt worden sei, sodass sie zu einem Lehrstück unter anderen wurde. Den Vertretern der Ritschl-Schule hingegen wirft Tillich vor, dass sie zwar die Spitzenstellung der Rechtfertigungslehre zu wahren vermochten, jedoch nur um den Preis, dass deren Durchführung heterogenen Prämissen unterworfen wurde. „Es liegt nun aber im Wesen des Prinzips, daß es keine Voraussetzungen, sondern nur Konsequenzen in sich entwickeln kann.“ (EW X, 142) Das partielle Recht einer Zwei-Prinzipien-Lehre wiederum erblickt Tillich darin, dass der auf individuelle Gewissheit abzielende Rechtfertigungsartikel einer objektiven Verankerung bedarf, um nicht völlig im Subjektiven aufzugehen. Es bedarf eines Prinzips, „das jede mögliche Form der Subjektivität unter sich enthält, ohne selbst von der Subjektivität angetastet zu werden“ (EW X, 134). Zur Erbringung dieser Funktion erscheint ihm das Schriftprinzip aus heutiger Sicht indes als gänzlich ungeeignet. Zum einen hat die historisch-kritische Bibelforschung dessen Stellung weitgehend unterminiert, zum andern führt seine Etablierung als gleichrangiges Korrektiv zu einem offenkundigen Prinzipindualismus. Dieser sei aber schon aus logischen Gründen inakzeptabel.

12 Vgl. G. Wenz, Rechtfertigung und Zweifel. Tillichs Entwurf zur Begründung eines theologischen Prinzips von 1919 im halle-wittenbergischen Kontext, in: Ch. Danz/W. Schüßler (Hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft, a.a.O. (Anm. 5), 85-116.

„Von zwei angeblichen Principien kann in Wahrheit nur eins oder gar keins Princip sein.“ (EW X, 133) Umgekehrt sei – ebenfalls aus logischen Gründen – im Auge zu behalten, dass aus einem einzigen Prinzip allein nichts folgt. Demnach komme als Prinzipienstruktur des Protestantismus ausschließlich ein „Monismus“ infrage, der sich selbst „dualistisch aktualisiert“ (EW X, 134). Genau an der Stelle wird der bereits 1913 entwickelte Paradox-Gedanke eingeführt, weil er nicht nur die zuletzt aufgestellte Bedingung, sondern auch alle zuvor genannten erfüllt. Der monistisch-dualistische Zwittercharakter des absoluten Paradoxes ist für Tillich im Übrigen auch der entscheidende Grund, weshalb er der Ritschlschen These beipflichtet, dass das göttliche Rechtfertigungsurteil synthetischen Charakter besitzt. In der genaueren Profilierung jener Kategorie – nun ausdrücklich als „Princip des Protestantismus“ (EW X, 129) bezeichnet – setzt Tillich allerdings etwas andere Akzente als 1913.

Luther hat den Rechtfertigungsbegriff bekanntlich nach zwei Seiten näher bestimmt, zum einen als Rechtfertigung allein durch den Glauben, zum anderen als Rechtfertigung allein aus Gnade. Für die Einordnung des Paradoxgedankens in den vorliegenden Zusammenhang ist die erste Bestimmung maßgebend. Mit dem absoluten Nein über die Sünde und dem absoluten Ja zur Person des Sünders ist für Tillich nurmehr der „letzte Gehalt“ (EW X, 141) des einheitlichen göttlichen Aktes bezeichnet, nicht schon die Art, wie dieser am Ort des endlichen Subjekts zur Bewusstheit gelangt. Das wiederum besagt: Nicht der göttliche Rechtfertigungsakt selbst ist das Prinzip des Protestantismus, weil sich das endliche Bewusstsein gar nicht auf den „Standpunkt Gottes“ (EW X, 141) zu erheben vermag. Vielmehr kommt jene Prinzipienfunktion dem Rechtfertigungsglauben zu, nicht als ob dieser das göttliche Urteil begründen könnte, wohl aber sofern er vorbehaltlos darin einwilligt. Glaube – so Tillich – ist „die Anerkennung des Paradoxes“ (EW X, 136) des göttlichen Urteils als „über mich“ (EW X, 142) ergehend. Weil jener göttliche Akt immer mit der „subjektiven persönlichen Wendung des ‚Für uns‘“ versehen ist, darum trägt seine gläubige Anerkennung stets den Stempel des „persönlichen Paradox“ (EW X, 139). Nur als dialektische Einheit von Subjektivität und Objektivität ist die Paradoxie des Rechtfertigungsglaubens in der Lage, das Prinzip des Protestantismus zu repräsentieren. Die dann im Hauptteil dargebotenen Ausführungen zur neueren Geschichte der Rechtfertigungslehre suchen diese These systematisch und problemgeschichtlich zu erhärten. Auf eine Nachzeichnung dieses Gedankengangs kann hier verzichtet werden.

Die andere Seite der Problembeschreibung des Exposés, die zeitdiagnostische oder neuzeittheoretische, ist gleichfalls an der Einheitsproblematik orientiert, nun allerdings im Hinblick auf die kulturelle Situation des modernen Protestantismus. Tillich sieht sie – ähnlich wie Dilthey und Troeltsch – durch einen fundamentalen Widerspruch gekennzeichnet, nämlich durch den Gegensatz supra-natural-transzendenter und rational-immanenter Elemente. Dessen Überwindung erscheint ihm weder durch den Rückgang auf ein gemeinsames Prinzip noch durch den Aufweis inhaltlicher Konvergenzen als möglich. Denn beide Formationen sind zu charakteristisch verschieden, als dass eine gemeinsame Basis benennbar wäre. Darum steuert Tillich eine Vermittlung „unterhalb“ jenes Gegensatzes an. Das erörterte Prinzip des Protestantismus soll den Einstieg hierzu bilden. Die ihm eigene Dialektik ist „auf einen Punkt zu führen, durch den es zum religiösen Princip des modernen Kulturbewußtseins werden kann“. Den Anknüpfungspunkt seitens des kulturellen Autonomiebewusstseins bildet die formale Freiheit bzw. die „im Subjektiven liegende Negation“ in Gestalt ihrer „höchsten Zuspitzung“. Für diese Fassung des Begriffs Subjektivität kann Tillich auch die Hegelsche Bezeichnung „absolute Negativität“ verwenden. Nur wenn die formale Freiheit sich als gänzlich leer begreift, vermag sie sich mit jenem absoluten Gehalt zusammenzuschließen, auf den das religiöse Bewusstsein als seinen Grund verweist. Und umgekehrt: Nur sofern jene Negativität aufgenommen wird „in ein Positives, ist sie selbst zur Position befähigt“ (EW X, 130 f.). Der die Gegenwart lähmende Konflikt zwischen kirchlichem Protestantismus und weltlicher Kultur ist somit aufgehoben. „Die unendliche Subjektivität des modernen Geisteslebens“ wird zu einem „Moment des religiösen Principis selbst“. Die Religion wiederum tritt aus dem Bann der Heteronomie heraus und wird „weit geöffnet für das Einströmen jeder Art schöpferischen Geistes“. Zur Erläuterung dieser im Exposé nur angedeuteten Vermittlungsstruktur verweist Tillich auf seinen „demnächst erscheinenden“ Vortrag über Kulturtheologie, den er im April selbigen Jahres vor der Berliner Sektion der Kant-Gesellschaft gehalten hatte (EW X, 183 f.). Damit bin ich beim zweiten Teil meiner Ausführungen angelangt, nämlich bei der Erörterung der Folgen der Protestantismuskonzeption für das Kulturverständnis.

2.

Dessen Grundzüge brauchen hier nicht erläutert zu werden: das System der Kulturfunktionen, das Form/Gehalt-Schema, das Autonomie und Heteronomie vermittelnde Theonomiemodell sowie die Basis des Ganzen, die Sinntheorie.¹³ All diese Punkte sind mittlerweile hinreichend bekannt. Weit schwieriger ist der Übergang vom einen zum anderen Thema einzuschätzen. Seit der *Systematischen Theologie* von 1913 und dem Exposé von 1919 stand der begriffliche Gehalt des protestantischen Prinzips – wie wir gesehen haben – im Wesentlichen fest. In der Folgezeit ging es vor allem um das Problem seiner Realisierung. Hier tat sich Tillich weitaus schwerer, zumal wenn man die Linien bis ins Spätwerk auszieht.

Die Ursachen jener Schwierigkeit liegen zunächst einmal gar nicht in der Gegenwart, sondern reichen seiner Auffassung nach bis in die Reformation zurück, wobei er insbesondere die zweite der oben genannten Fassungen von Luthers Hauptartikel vor Augen hat: Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein aus Gnade. Diese Bestimmung besagt formal: Das Neue tritt strukturell als ein „Korrektiv“ auf, und zwar nicht nur im Sinn einer Erweiterung oder Ergänzung, sondern als Gegensatz. Dessen aufhebende Wirkung ist wiederum keine vollständige. Denn jede Antithese führt immer auch dasjenige mit, wogegen sie sich wendet. Ihr positiver Gehalt ist „bedingt“ durch das „negative Verhältnis“ zu dem, was ihr „gegenübersteht“. Was nicht nur akzidentiell, sondern essentiell negiert wird, ist damit „zugleich“ essentiell „vorausgesetzt“. Der formale Mangel des ‚sola gratia‘ besteht somit darin, dass dieses Prinzip „nicht das Ganze“ beschreibt (GW VIII, 87 f.), sondern sich als durch das Negierte rückbedingt erweist. Dieser logische Einwand gegen die Rechtfertigungslehre ist nicht neu, sondern findet sich bekanntlich schon bei Fichte. Tillich spitzt das Problem indes noch in anderer Hinsicht zu. Das Gesetz bildete für Luther nicht nur den begrifflichen Gegensatz zur Gnade, sondern ebenso die reale Vorbedingung ihrer Verwirklichung. An dieser Stelle erblickt Tillich die eigentliche Schwierigkeit, jene Rückbedingtheit zu umgehen. Bezieht man das antithetische Verhältnis von Gesetz und Gnade nämlich auf deren Verwirklichung, dann würde die „Verneinung der eigenen Vor-

13 Zu Letzterer vgl. U. Barth, Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich, in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 89-123. Ders., Religion und Sinn, in: Ch. Danz/ W. Schüßler (Hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft, a.a.O. (Anm. 5), 197-213.

aussetzung“ für sie unweigerlich die „Verneinung der Realisierung“ bedeuten (GW VIII, 87). Dieser Konsequenz wäre nur zu entkommen, wenn die Gnade sich unabhängig vom Gesetz verwirklichen könnte. Damit wäre aber der Gehalt der Ausgangsformel außer Kraft gesetzt. Die Frage der Realisierung des protestantischen Prinzips erweist sich nach Tillich somit bereits bei Luther als Aporie, die nur durch anderweitige Zusatzannahmen aufgefangen werden konnte. So kommt es nicht von ungefähr, dass sie in den Debatten der 20er Jahre zum Schlüsselproblem nahezu aller Protestantismuskonzeptionen avancierte. Drei Felder sind es, auf denen Tillich zu ihr Stellung nahm.

Christian Danz hat darauf hingewiesen, dass die durch Karl Holl initiierte Lutherrenaissance wohl die stärkste Herausforderung bildete,¹⁴ zumal sie in Emanuel Hirsch, dem Freund aus Berliner Wingolf-Tagen und Briefpartner während der Umbruchsjahre, einen profilierten Fürsprecher fand.¹⁵ Tillich erkennt Holls wissenschaftliche Leistung vorbehaltlos an und würdigt auch dessen Versuch, Luthers Rechtfertigungslehre im neuzeitlichen Sinne als Begründung der ethisch-religiösen Subjektivität zu lesen. Beides reiche indes nicht zu. Holl unterstelle ohne Weiteres die aktuelle Relevanz jenes Artikels, anstatt sie aus einer Analyse der kulturellen Situation der Gegenwart zu entwickeln (GW VII, 34). Vielmehr gelte es, das „Durchbruchsprinzip des Protestantismus“ als „Durchbruchsprinzip unserer Geisteslage“ darzulegen (GW VIII, 85). Auch Tillichs späteres Konzept eines transmoralischen Gewissens (GW III, 56-70) wird man als den Versuch einer Entschränkung von Holls Begriff der Gewissensreligion zu lesen haben.

Doch was ist mit der Kategorie ‚Durchbruch‘ gemeint, die Tillich in den 20er Jahren wie einen Zauberschlüssel in unterschiedlichsten Kontexten zur Anwendung bringt? Würde ihre Bedeutung sich im negativen Merkmal bloßen Zerbrechens erschöpfen, wie Tillich wohl zunächst meinte (GW IX, 25), wäre gegenüber dem antithetischen Moment des Rechtfertigungsgedankens nur wenig gewonnen. Jüngst wurde der Vorschlag ge-

14 Vgl. Ch. Danz, *Glaube und Autonomie*, a.a.O. (Anm. 8), 160 f. 168. 173 f. Zu K. Holl selbst vgl. U. Barth, *Das Verständnis von Luthers Rechtfertigungslehre bei Karl Holl*, in: Ders., *Die Christologie Emanuel Hirschs*, Berlin/New York 1992, 19-40 sowie das Kapitel *Hirschs Weiterführung der Lutherdeutung Holls* (40-53).

15 Vgl. A. v. Scheliha, *Die Deutung der Rechtfertigungslehre bei Paul Tillich und Emanuel Hirsch. Problemgeschichtliche Perspektiven und systematische Grundentscheidungen*, in: Ch. Danz/W. Schüßler (Hg.), *Religion – Kultur – Gesellschaft*, a.a.O. (Anm. 5), 67-84.

macht, jene Kategorie von Tillichs Ästhetik her zu interpretieren und sie als eine Näherqualifizierung des Ausdrucksbegriffs zu verstehen, der seinerseits semiotisch zu begründen wäre.¹⁶ Eine solche Lesart führt in der Tat zur Klärung wesentlicher Aspekte. Doch sie trifft nicht den systematischen Kern der Sache. Auch Tillichs beinahe inflationäre Zuordnung zur Offenbarungsthematik taugt nicht zur Ermittlung der Grundbedeutung, da sie sich bereits auf der Anwendungsebene bewegt. Die erste begriffliche Klärung¹⁷ jener Kategorie findet sich in der Berliner Vorlesung vom Sommer 1919 *Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart* (EW XII, 27-258).¹⁸ Den Leitgesichtspunkt ihrer Einführung bildet „das Problem des Schöpferischen“ (EW XII, 42).¹⁹ Das besagt: Alles kreative Leben entfaltet sich im Kontext des objektiven Geistes. Dessen Fundament bilden die vielfältigen Sinnbezüge, worin sämtliche Dinge und Ereignisse hinsichtlich ihrer Bedeutung miteinander verbunden sind. Tritt dieser universale Sinnzusammenhang in der Gestalt individuellen schöpferischen Handelns in Erscheinung,²⁰ dann relativieren sich alle inneren und äußeren Abhängigkeitsverhältnisse, die es zu einem qualitativ Bedingten machen würden. In Tillichs Begriff des Durchbruchs sind also zwei basale Momente enthalten: Zum einen das instantane Auftreten von sinnhaft Ursprünglichem und geschichtlich Neuem, zum anderen das Überschreiten derjenigen Sphäre, innerhalb derer Letzteres kontingent aufkommt und die es zugleich mit transkontingenten Bedeutungspotentialen bereichert. Es handelt sich bei diesem Begriff somit um eine Kategorie im Schnittpunkt von Sinntheorie, Freiheitstheorie und Geschichtsphilosophie. Als solche kann Tillich sie auf alle großen Wendepunkte der Sozial-

16 Vgl. M. Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, a.a.O. (Anm. 2), 66-78.

17 Darum klammere ich die beiden frühen Belege (EW VII, 20. 60) aus den Andachten und Predigten der Studienzeit aus.

18 Zum zeitgeschichtlichen soziokulturellen Hintergrund vgl. M. Murrmann-Kahl, *Theologisches Prinzip und Modernitätserfahrung in Paul Tillichs „Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart“* (1919), in: Ch. Danz/W. Schüßler (Hg.), *Religion – Kultur – Gesellschaft*, a.a.O. (Anm. 5), 137-154; zum theoriegeschichtlichen Hintergrund vgl. G. Pfeleiderer, *Kultursynthesen auf dem Katheder. Zur Revision von Troeltschs Soziallehren in Tillichs Berliner Programmvorlesung von 1919*, in: Ch. Danz/W. Schüßler (Hg.), *Religion – Kultur – Gesellschaft*, a.a.O. (Anm. 5), 119-136.

19 Vgl. dazu auch die wenig späteren Bemerkungen in GW I, 212-216.

20 Die Theorie der Geisteswissenschaften von 1923 bestimmt das Schöpferische darum als „individuelle Verwirklichung des Allgemeinen“ (GW I, 212).

und Kulturgeschichte, Religions- und Geistesgeschichte beziehen.²¹ Vor diesem Hintergrund ist auch ihre Anwendung auf das von der Reformation gestiftete protestantische Prinzip zu sehen. Geht man von der eben skizzierten Grundbedeutung aus, dann stellt sich der Gebrauch des Begriffs im vorliegenden Kontext weit weniger aussagekräftig dar, als sein rhetorisches Pathos zunächst suggeriert. Denn besagte Kategorie ist formal so allgemein gehalten, dass sie für sich allein über die Art der Realisierung des protestantischen Prinzips unter konkreten historischen Bedingungen keinerlei Auskunft gibt.

Einen ähnlichen Eindruck vermittelt der zweite der zur Lösung des Realisierungsproblems aufgetretenen Spitzenbegriffe. Tillich gilt vielerorts als der große Gestalttheoretiker, der die hartnäckigen Dichotomien von Idee und Erscheinung, Geist und Institution, Sinn und Realität auf konstruktive Weise überwunden habe.²² Diesen Vermittlungsanstrengungen wird auch das Programm des *Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (GW VII) zugeschlagen.²³ Doch zumindest bezüglich des Letzteren sind Zweifel angebracht. Unstrittig ist, dass Tillich die theoretische Leistungskraft des um 1900 aufgekommenen Gestaltbegriffs²⁴ vergleichsweise früh erkannt und mit erstaunlicher Treffsicherheit gewürdigt hat. Das *System der Wissenschaften* von 1923 gibt beredtes Zeugnis davon.²⁵ Doch die Anwendung jenes Begriffs auf das Protestantismusverständnis warf andere und kompliziertere Fragen auf.

21 So findet der Begriff des Durchbruchs auf vielerlei Anwendung, auf Konzentrationpunkte geschichtlichen Werdens (EW XII, 227), auf den Kairos (EW X, 292), auf Vorgänge der allgemeinen Religionsgeschichte (EW XII, 86), auf den religiösen Sozialismus (EW X, 255), auf den christlichen Sozialismus (EW XII, 106), dann aber auch auf spezifisch theologische Sachverhalte wie Kreuz und Rechtfertigung (EW XII, 49), heiliger Geist (EW XII, 42) oder Gnade (EW X, 290).

22 Vgl. H. Jahr, *Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs*, Berlin/New York 1989.

23 Vgl. W. Hartmann, *Kritik und Gestaltung. Über Paul Tillichs Sicht des Protestantismus in der gegenwärtigen kirchlichen Situation unseres Landes*, in: *Monatszeitschrift für Pastoraltheologie* 52, 1963, 329-340. E. Amelung, *Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur*, Gütersloh 1972, 133-173. P. Haigis, *Im Horizont der Zeit: Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur*, Marburg 1998, 139-151.

24 Von Hegels prominenter Verwendung des Gestaltbegriffs innerhalb der *Phänomenologie des Geistes* kann hier abgesehen werden.

25 Vgl. GW I, 125 f. 137 f. 139 f. 160-191.

Zu Recht gilt die Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie als einer der Auslöser des erneuten Anlaufs Ende der 20er Jahre. Zu deren Denkfigur einer absoluten Krisis heißt es: Ihr Feuer „brannte nur und wärmte nicht“ (GW VII, 56). Tillich erkannte, dass es auch mit der Umwendung des dort proklamierten Gedankens des absoluten Paradoxes in das von ihm vertretene Modell des positiven Paradoxes nicht getan war. Denn seine eigene bisher erarbeitete Fassung des protestantischen Prinzips war von der Gestaltfrage betroffen. Wenn das Prinzip des Protestantismus so verfasst ist, dass es gegen jede Verabsolutierung eines Endlich-Bedingten – sei es kirchlich-konfessioneller, subjektiv-religiöser, politisch-weltanschaulicher oder philosophisch-spekulativer Art – im Namen des Unbedingten Protest erhebt, dann wird die Frage der positiven Ausgestaltung dieses Prinzips zu einem schier unlösbaren Problem.²⁶ Tillich hat darum zeitweise mit einer leicht abgeschwächten Variante geliebäugelt, nämlich in Form einer dialektischen Synthese von mystisch-sakramentaler und kritisch-prophetischer Haltung, die beide in der paradoxen Gestalt der Gnade versöhnt seien (GW I, 340-346). Doch die Präzisierung dieses Vermittlungsversuchs hatte zur Folge, dass der Gestaltaspekt reduziert wurde auf die Rolle der Anzeige, Darstellung, Trägerschaft oder Ausdrucksfunktion eines „transzendenten Bedeuten“ (GW VII, 50 f.). Wenn Tillich gleichwohl behauptet, in derartigen Verweisstrukturen würde transzendenter Sinn in der Weise manifest, dass er „anschaulich“ sei und „angeschaut“ werde (VII, 41 f. 50), also keineswegs erst durch subjektive Deutungsakte zugänglich werde, dann bleibt nicht nur der ins Spiel gebrachte Anschauungsbegriff rätselhaft. Vielmehr ist damit auch die traditionelle Fassung des Gestaltbegriffs – im Sinne von ‚Einbildung einer Form in einen Stoff‘ – letztlich preisgegeben. Von einer „heiligen Wirklichkeitsstruktur“ (GW VII, 57) kann auf der Basis dieses Paradigmas nicht entfernt die Rede sein. Im Endeffekt reduziert sich das protestantische Prinzip auf die Rolle eines kritischen Wächteramts²⁷ gegenüber allen Formen dämonischer Hybris, mag es sich um sakrale oder säkulare Abso-lutheitsprätentionen handeln. Zusammenfassend wird man sagen können,

26 Karl Barth bezeichnete Tillichs Ringen um die Gestaltwerdung eines auch und gerade gegen sich selbst protestierenden kritischen Prinzips als „Übungen am hohen Trapez“ (zitiert nach W. Schüßler, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*, Frankfurt/Main 1989, 234, Anm. 36).

27 Vgl. GW IV, 74; GW VII, 86. Anderwärts ist die Rede davon, „die Würde des Unbedingten [...] zu schützen“ (GW VII, 57).

dass Tillichs Ausführungen zur konkreten Gestaltwerdung des protestantischen Prinzips begrifflich nicht ins Reine gelangt sind.

Mit dieser Feststellung soll keineswegs der konstruktive Aspekt der kritischen Seite ausgeblendet werden, zumal wenn man den Gesamtcharakter von Tillichs System der 20er Jahre und dessen theologiegeschichtlichen Ort in die Betrachtung einbezieht. Die Idee eines Kulturprotestantismus war die Errungenschaft des 19. Jahrhunderts (Schleiermacher, Rothe, Ritschl, Troeltsch, Harnack). Die junge Theologengeneration um 1918 hingegen war sich darin einig, dass jener Ansatz nicht fortgeführt werden könne. Manche der innerhalb der Dialektischen Theologie vorgebrachten Einwände begegnen in der einen oder anderen Form auch bei Tillich. Doch der an der Geistphilosophie des Deutschen Idealismus geschulte Denker konnte und wollte nicht den radikalen Bruch vollziehen. Darum begab er sich auf einen mittleren Weg zwischen integrativer Kulturtheologie und diastatischer Offenbarungstheologie. Die Sinntheorie musste die Verankerung der Kultur im Unbedingten aufweisen, die Protestantismustheorie hatte umgekehrt die dialektische Gebrochenheit dieses Grundverhältnisses zu artikulieren. Ihre Synthese sollte ebenso der Gefahr eines theologisch überhöhten Nihilismus wie den Illusionen eines bürgerlich-christlichen Konservatismus wehren. Die konstruktive Funktion des Paradoxcharakters des protestantischen Prinzips – und des aus jenem abgeleiteten Begriffs des Dämonischen – scheint mir darin zu liegen, die absolute These eines unbedingten Sinngrundes mit solchen Negativitätselementen zu versehen, deren Einbau es allererst gestattet, im Hinblick auf das Ganze von einer spekulativen Letztbegründungsstruktur zu sprechen. Damit wird zugleich sichergestellt, dass die Begründungsleistung jenes unbedingten Grundes niemals anders zum Zuge gelangt als im Durchgang durch die individuelle Subjektivität des endlichen Geistes.

Damit stehen wir vor Tillichs drittem Versuch, dem Protestantismus zu zeitgemäßer Realisierung zu verhelfen. Er ist unter den Dreien sogar der werkgeschichtlich älteste. Ich denke an das Plädoyer für den religiösen Sozialismus.²⁸ Bereits die ersten Überlegungen zu einer Theologie der

28 Vgl. R. Breipohl, *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewusstsein zur Zeit der Weimarer Republik*, Zürich 1971. M. Kroeger, *Paul Tillich als religiöser Sozialist*, in: H. Fischer (Hg.), *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*, Frankfurt/Main 1989, 93-137. E. Sturm, *Tillichs religiöser Sozialismus im Rahmen seines theologischen und philosophischen Denkens*, in: Ch. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religion und Politik*, Wien 2009 (= *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Bd. 4/2008), 15-34.

Kultur sind von der Überzeugung getragen, dass eine solche nur in ihm ihren Träger und ihre Erfüllung finden könne. Erinnert sei an den Schluss des Aufsatzes von 1919 (GW IX, 30 f.). Diese Gewissheit wird dann zwar zunehmend durch die Erfahrung getrübt, weder im politisch organisierten Sozialismus noch bei den offiziellen Kirchentümern auf Gegenliebe zu stoßen, hält aber dennoch durch bis zum Gang ins Exil, um dort in den Hintergrund zu treten und allmählich abzuklingen. Insofern könnte man sagen, dass jenes Plädoyer Episode geblieben sei. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, dass Tillich jenem Engagement theologische Einsichten verdankt, die auch ohne Bezug darauf für ihn bedeutsam wurden und die zum Teil in enger Verbindung zum Protestantismusthema stehen. Ich möchte nur vier Problemkreise zu Bedenken geben.

Erstens, im Zusammenhang der für den religiösen Sozialismus besonders dringlichen Aufgabe, die christliche Botschaft den kirchlich entfremdeten ‚Massen‘ nahe zu bringen, ist Tillich erstmals aufgegangen, wie „unkräftig“ und „verbraucht“ die meisten „christlichen Symbole“ sind²⁹ und dass sie zwangsläufig „fremd“ bleiben, wenn sie nicht mittels anderer religiöser „Bilder und anschauliche[r] Gedanken“ produktiv „umgedeutet“ und durch neue Sinnbilder ergänzt werden, die „unmittelbare[r] Ausdruck“ der gegenwärtigen „Geisteslage“ sind (GW II, 27. 40. 119. 130; GW IX, 45). Tillichs Hinwendung zur Symboltheorie in den 20er Jahren entsprang nicht allein epistemologischen, kulturtheoretischen oder religionsphilosophischen Fragestellungen, sondern verdankt sich zum guten Teil dem praktischen Ziel, der unkirchlichen Arbeiterschaft einen Zugang zur Religion zu eröffnen.

Zweitens, an den inhaltlichen Gemeinsamkeiten zwischen den ethischen Zielen des Urchristentums und den humanistischen Idealen der frühen Sozialdemokratie ist Tillich erstmals klar geworden, dass „Gott zuzeiten stärker durch eine nichtreligiöse und sogar antichristliche Bewegung sprechen kann [...] als durch die christlichen Kirchen“ (GW VII, 61; GW II, 161). Dieser Eindruck hat ihn dazu bewogen, in solchen und ähnlichen Fällen von ‚latenter Kirche‘ zu sprechen – in Abkehr vom zunächst favo-

29 Tillichs Urteil mag auch durch Nietzsche beeinflusst sein, den er während des Ersten Weltkriegs zu lesen begann (vgl. EW VI, 114; W. u. M. Pauck, Paul Tillich. Sein Leben und Denken, Bd. 1, Stuttgart/Frankfurt/Main 1978, 63 f.). Nietzsches Diagnose der Abgenutztheit und Verbrauchtheit des abendländischen, christlichen wie humanistischen Symbolbestands gehört zu den zentralen Motiven seiner Kulturkritik.

risierten, aber missverständlichen, weil theologiegeschichtlich anders konnotierten Begriff der ‚unsichtbaren Gemeinde‘ (GW IX, 42 f. 61).

Drittens, die Beobachtung, dass die evangelischen Kirchen gegenüber den sozialen Nöten der Arbeiterschaft weithin versagt haben und noch immer versagen, so dass der religiöse Sozialismus geradewegs ein „protestantisches Werk“ vollbringe, wenn er diesen Schaden wiedergutzumachen strebe, hat Tillich veranlasst, den Abstand zwischen „protestantischem Geist“ und „Geschichte des Protestantismus“ (GW II, 191) noch stärker zu betonen, als er in der spekulativen Prinzipienreflexion ohnehin enthalten war. Die Unterscheidung zwischen protestantischem Prinzip und historischem Protestantismus entspringt nun dem Motiv, das Versagen der Kirchen gegenüber dem Proletariat zu unterlaufen³⁰ und die in der Figur des religiösen Sozialismus anvisierte Synthese aufrechtzuerhalten. Doch rechnete Tillich schon gegen Ende der 20er Jahre mit der Möglichkeit, dass der Fall eintreten könne, dass beide Größen, protestantisches Prinzip und historischer Protestantismus, noch weiter auseinanderträten, so dass sie schließlich gar nichts mehr gemein hätten.

Viertens, als wenige Jahre später offen zutage trat, dass alle Versuche, Christentum und Sozialismus einander anzunähern, sowohl auf politischer als auch auf kirchlicher Seite fehlgeschlagen waren, und zwar auf calvinistischem wie auf lutherischem Boden, sieht Tillich den „Untergang“ des Protestantismus als „Drohung“ unmittelbar bevorstehen. Es habe sich eine ideologische Lage ergeben, in der „Protestantismus nicht mehr möglich ist“ (GW II, 211 f.). Dabei stehen ihm keineswegs nur die deutschen oder europäischen Verhältnisse vor Augen.

Die beiden letztgenannten Punkte haben Tillich auch nach der Emigration in Atem gehalten. Ich erinnere an die 1937 erschienenen Zeitschriftenartikel *The End of the Protestant Era* sowie *Protestantism in the Present World-Situation*.³¹ Hier wird offen ausgesprochen, was in den Sozialismus-Abhandlungen um 1930 implizit anklang: Es sei durchaus denkbar, dass der Protestantismus als Geschichtsepoche irgendwann an sein Ende gelange. Denn auch er unterliege – wie alle geistigen Mächte – dem Schicksal innerer Ermüdung und Erschöpfung. Es widerspräche aller historischen Wahrscheinlichkeit, warum gerade er davon ausgenommen sein sollte. Dieser Erwägung setzt Tillich allerdings sogleich ein trotziges

30 „Mit Hilfe des Protestantischen Prinzips erschließt sich Tillich die Bedeutung des Proletariats.“ (E. Amelung, *Gestalt der Liebe*, a.a.O. [Anm. 23], 135)

31 Vgl. GW VII, 151-158; GW VII, 159-170.

Dennoch entgegen: Der historische Protestantismus mag zugrunde gehen, aber dem protestantischen Prinzip eigne die Fähigkeit, sämtliche Zeiten zu überdauern. Es werde „ewig“ in Geltung stehen, weil es als Formel für die dialektische Verschränkung von absoluter Negation und Kontraposition „das letzte Kriterium jeder religiösen und geistigen Erfahrung“ bilde (GW VII, 12). Diese Behauptung bestätigt einmal mehr unsere obige These, dass Tillichs Darlegung des Rechtfertigungsgedankens von Anfang an auf eine spekulative Geiststruktur universalen Zuschnitts zielte.³² Ordnet man diesen Sachverhalt in jenes Doppelurteil ein, dann erscheint Tillichs theologische Haltung als extrem ambivalent: Auf der einen Seite präsentiert er sich als Verfechter der steilsten Protestantismusapologetik, die je gedacht wurde, auf der anderen Seite tritt er als skeptischer Zeitdiagnostiker auf, der alle auf die eigene Konfession abzielende Apologetik weit hinter sich läßt. Es ist genau diese Nüchternheit, die in der Folgezeit die Oberhand über alle hochfliegenden Realisierungspläne gewann und die zu einer Korrektur des einstigen Versuchs führte, den Protestantismus in eine klar definierte Kulturgestalt zu überführen.

Aus der Perspektive des Heutigen „wird das Ansinnen der 20er Jahre, mittels eines abstrakten, lediglich von einer kleinen Intellektuellengruppe getragenen Theonomiemodells die Zerrissenheit der Moderne zu überwinden und eine neue „Einheitskultur“ (GW IX, 30) herzustellen, zu Recht als illusionär oder abseitig beurteilt.“³³ Solche Kritik wiederholt indes nur, was Tillich im Nachhinein selbst aufgegangen war. Ich verweise besonders auf den Chicagoer Vortrag *Religion and Secular Culture* vom Januar 1946.³⁴ Um einen authentischen Eindruck von der Radikalität dieser Selbstkorrektur zu vermitteln, möchte ich die einschlägigen Partien in Form ausführlicher Zitate wiedergeben. Hier lesen wir:

„Die wechselseitige Zusammengehörigkeit von Religion und Kultur versuchte ich zum erstenmal in einer Vorlesung herauszustellen, die ich in Berlin unmittelbar nach dem Ende des Krieges hielt unter dem Titel ‚Die Idee einer Theologie der Kultur‘. Sie war geschrieben mit dem Enthusiasmus jener Jahre, in denen wir glaubten, daß ein neuer Anfang, eine neue Periode der radikalen Verwandlung [...] über uns gekommen sei [...]. Der Zusammenbruch

32 Bereits im Brief vom 26.8.1917 an Richard Wegener konnte Tillich sagen: „Die ganze Dialektik des Protestantismus ist eminent interessant, jetzt, wo wir im wesentlichen jenseits des historischen Protestantismus stehen.“ (EW VI, 91)

33 Vgl. F. W. Graf, *Theonomie*, a.a.O. (Anm. 7), 231-240.

34 Vgl. MW II, 197-208; deutsche Übersetzung in: GW IX, 82-93. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf letztere Fassung.

der bürgerlichen Kultur in Mittel- und Osteuropa schien den Weg für eine Wiedervereinigung von Religion und Kultur zu ebnen.“ (83)

„Indessen hat die Geschichte gezeigt, daß es für einen solchen Versuch zu spät war, als daß er zu jener Zeit noch erfolgreich hätte sein können.“ (82)

„Wir vergegenwärtigten uns nicht den Preis, den die Menschheit für das Kommen einer neuen Theonomie zu zahlen hat [...]. Deshalb hatte unsere theonome Deutung der Geschichte einen leichten Anflug von Romantik.“ (87)

„Herrschte nach dem ersten Weltkrieg die Stimmung eines neuen Anfangs vor, so nach dem zweiten Weltkrieg die Stimmung eines Endes. Heute ist eine ‚Theologie der Kultur‘ vor allem eine Theologie des Endes der Kultur, nicht in allgemeinen Ausdrücken, sondern in einer konkreten Analyse der inneren Leere fast all unserer kulturellen Ausdrucksformen.“ (87)

Hier hilft „kein Schwelgen im Paradoxen“ (88), „keine harmonisierende Synthese“ (93); „die Frage nach Religion und Kultur kann nicht einfach mit den Begriffen Autonomie, Heteronomie, Theonomie beantwortet werden“ (87). Vielmehr kommt es darauf an, „daß wir die ‚Leere‘ bejahen, die das Schicksal unserer Zeit ist“ (93), denn es ist „eine ‚heilige Leere‘ sozusagen“ (88). Soweit Tillichs Selbstkorrektur des Jahres 1946.³⁵

Das Auffallende an dieser Gegenwartsbeschreibung besteht darin, dass sie in der negativen Identifizierung der gegebenen Lage weitgehend mit den Diagnosen nach 1918 übereinstimmt. Das Urteil lautet ähnlich wie damals, wenn nicht noch entschiedener: Säkularismus, Substanzverlust, Sinnentleerung. Der Befund wird jetzt aber ganz anders bewertet, und ganz andere Konsequenzen werden gezogen. Wenn ich recht sehe, handelt es sich um drei Verschiebungen. Deutlicher als früher wird zunächst zwischen Säkularismus und Säkularisierung unterschieden. Ersterer, in den 20er Jahren unter dem Stichwort ‚in sich ruhende Endlichkeit‘ der bürgerlichen Epoche zugewiesen, wird weiterhin abgelehnt – in welcher Gestalt auch immer. Aber er wird nun in einen wesentlich größeren Zusammenhang eingeordnet, den der zweite Begriff bezeichnen soll. Der „Weg zu einer säkularisierten Kultur“ (GW IX, 92) setzte – so Tillich – bereits im Mittelalter ein, genauer gesagt: in den Übergängen vom augustinisch-franziskanischen zum thomistischen, scotistischen und nominalistischen Denken. Stellt man diesen mehrstufigen Prozess in Rechnung, dann gehört die Entstehung einer autonomen Kultur zu den Prämissen der Neuzeit und darf keineswegs von deren späteren Verfallserscheinungen her diskreditiert werden. Dieser weiträumig angelegten Geschichts-

35 Vgl. auch GW V, 54 f.

deutung entspricht sodann eine Aufwertung der Kategorie des Profanen. Konnte Tillich in den 20er Jahren den Prozess und das Resultat von Profanisierung noch schlicht gleichsetzen mit „Entheiligung“, „Verdiesseitigung des religiösen Erbgutes“ oder „Diesseits um des Diesseits willen“ (GW X, 102), so wird das Profane (im Sinne von ‚säkular‘) nun in seinem Eigenwert rundweg anerkannt. Damit relativiert sich unweigerlich auch die Funktion der einstigen Kulturtheologie, die nicht zuletzt durch das Ziel bestimmt war, den Widerstreit von profan und religiös aufzulösen zugunsten einer Form/Gehalt-Synthese unter der Leitidee Theonomie. Beide Umwertungen finden schließlich im Verständnis des Protestantismus ihren Niederschlag – wenn dessen erneute Aktualisierung nicht gar das Motiv zu jenen bildete. Nun wird der Protestantismus vor allem wegen seines „Pathos für das Profane“ (GW IX, 352) gerühmt. Das „Offensein für das Profane“ (GW XII, 323) bilde geradezu sein Wesensmerkmal. Allein dieses Prinzip garantiere „die Würde und den religiösen Sinn der profanen Sphären“ (GW VII, 137), und nur dieses Prinzip befähige dazu, „unmittelbar in der profanen Welt zu wirken“ (GW VII, 169). Mit diesen Charakterisierungen, allesamt in den USA niedergeschrieben, bewegt Tillich sich de facto auf eine Deutung der Moderne zu, wie wir sie auf kontinentalem Boden zu gleicher Zeit auch bei Friedrich Gogarten und schon zuvor bei Emanuel Hirsch finden. Was aber folgt unter solchen Bedingungen für die Aufgabenstellung einer Theologie der Kultur – sofern dieser Titel überhaupt noch Weiterverwendung finden soll?

Es war – so darf in Ergänzung zu Obigem gesagt werden – merkwürdigerweise gerade der Kontrast zwischen der ethischen, kulturellen und politischen Wertschätzung des Sozialismus einerseits und der Wahrnehmung seiner faktischen Religions-, Kirchen- und Christentumsferne andererseits, der Tillich „eine religiöse Analyse der profanen Formen des Sozialismus“ abverlangte. Hier wurde ihm paradigmatisch klar, dass eine theologische Deutung der Kultur diesseits von Träumereien und Autosuggestionen nur dann Chancen hat, wenn sie sich für „das religiöse Verständnis der Profanität“ (GW II, 171) öffnet, statt diese entweder prinzipiell oder dergestalt zu delegitimieren, dass sie nur als herabgesetztes – d.h. durch ein konträres Gegenmoment begrenztes – Teilmoment von Theonomie Anerkennung verdient. Die zwar nicht neue, aber doch zunehmende Betonung der Affinität von Protestantismus und profaner Wirklichkeitseinstellung wies in dieselbe Richtung. „Die Aufgabe besteht“ – gemäß dem oben zitierten Vortrag von 1946 – „darin, den Stil einer autonomen Kultur in all ihren charakteristischen Ausdrucksformen zu entzif-

fern und deren verborgene religiöse Bedeutung zu finden“ (GW IX, 85). Ein solches Unternehmen wird aber nur erfolgreich sein, wenn es von der Überzeugung getragen ist, dass „in jeder geistigen Schöpfung, einem Bild, einer Philosophie, einem Gesetz, einer politischen Bewegung, so profan sie auch erscheinen mag, etwas ausgedrückt ist, das uns unbedingt angeht“ – so die andere Abhandlung aus demselben Jahr: *The Two Types of Philosophy of Religion* (GW V, 135).

Dieses Entziffern hat nichts mehr zu tun mit der abstrakten Konstruktion einer im Absoluten gegründeten Einheitskultur. Vielmehr geht es um das Aufspüren, Entschlüsseln und Auf-den-Begriff-Bringen latent religiöser oder religionsaffiner Motive in konkreten kulturellen Einstellungen, und zwar gerade in zunächst rein profan anmutenden Phänomenen. Es handelt sich – strukturell betrachtet – um eine hermeneutische Operation. Tillichs alte Prämisse bleibt zwar in Kraft, wonach „eine ausschließlich profane Kultur“ für ihn „unmöglich“ ist. Umso mehr aber gilt es nun, die realen Gegebenheiten des kulturellen Lebens „unter dem Gesichtspunkt“ ihrer impliziten religiösen Bedeutsamkeit zu betrachten. Das Ziel dieser Bemühungen besteht darin, „die menschliche Lage“ samt deren Ausdrucksgestalten „von der Grenze des Menschlichen her sichtbar zu machen“ (GW IX, 233 f.). Die einstige spekulative Idee einer Theologie der Kultur hat sich verwandelt in das Projekt einer religionsphilosophisch bzw. religionstheologisch orientierten Kulturhermeneutik. Dies schloß nicht aus, dass das alte Ideal der Theonomie innerhalb der Dogmatik und theologischen Ethik weiterhin Verwendung fand.

Von hier aus wird auch verständlich, weshalb Tillich ab der zweiten Hälfte der 30er Jahre, als es um die Neufassung seiner *Systematischen Theologie* ging, sich der modernen Anthropologie und dem Existentialismus zuwandte, dessen Anfänge er bereits während seines Wirkens in Deutschland kennen gelernt, aber nicht eigentlich rezipiert hatte. Jetzt, unter den sich immer stärker abzeichnenden Veränderungen seines kulturtheologischen Theorieprogramms, konnte er in jener philosophisch-literarischen Strömung einen wichtigen Verbündeten erkennen, der Bereiche erschließen half, die für ihn zuvor eher am Rande lagen – ich denke in erster Linie an das weite Feld des Psychologischen oder Psychoanalytischen. Gerade die Aufsätze und Vorträge der späten Jahre bekunden eine existenz-, kultur- und religionshermeneutische Meisterschaft, die innerhalb der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts weder vorher noch nachher ihresgleichen findet.

Doch mit dem eben Gesagten ist die hermeneutische Dimension von Tillichs Denken während der amerikanischen Zeit noch nicht vollständig beschrieben. Er erkannte schon in den 30er-40er Jahren, dass der veränderte Zugang zur kulturellen und anthropologischen Dimension des Religiösen auch die Theologie, insbesondere die Dogmatik, vor neue Herausforderungen stellt. Sie kann es nicht dabei bewenden lassen, in unvermittelter Weise einerseits die vielfältigen Spuren des Religiösen im Bereich des Profanen zu verfolgen und andererseits die klassischen Lehrbestände rein nach deren Binnenlogik zu traktieren. Vielmehr obliegt es ihr, eine fruchtbare Beziehung zwischen beiden Hemisphären herzustellen. In dem 1938/39 verfassten Aufsatz *Die europäische Lage. Religion und Christentum* heißt es dazu: „Das Christentum muß seine Symbolwelt den religiös entleerten Massen aller Schichten neu erschließen, als Antwort auf die Frage nach dem Lebenssinn verständlich machen.“ (GW X, 179) Auch dabei handelt es sich um eine hermeneutische Operation. Aber jetzt geht es nicht mehr nur um das Aufspüren verborgener religiöser Motive innerhalb des kulturellen Lebens, sondern um deren Zuordnung zu den Grundüberzeugungen des Christentums. Genau dies ist die Funktion des Frage/Antwort-Schemas.³⁶ Tillich hat es sich nicht selbst ausgedacht. Es findet sich auch anderwärts – beispielsweise in Holls Deutung der Rechtfertigungslehre. Das für Tillich Spezifische besteht vielmehr darin, dass er das empirische Bezugsfeld jenes Musters in seiner größtmöglichen Weite nimmt. In solcher Version fand es unter dem Stichwort ‚Korrelationsmethode‘ dann Eingang in die späte *Systematische Theologie*. Ich weiß, dass besagtes Verfahren von der neueren Tillich-Forschung überwiegend negativ beurteilt wird.³⁷ Ich stimme dem nicht zu. Mir scheint, dass die vorgebrachten Einwände nicht zwingend sind – jedenfalls dann nicht, wenn man den zugrunde gelegten Begriff der ‚Frage‘ in derjenigen Differenziertheit nimmt, die ihm Martin Heidegger im berühmten § 2 von *Sein und Zeit* angedeihen ließ.³⁸ Doch das wäre ein eigenes Thema. In unserem Zusammenhang kam es nur darauf an, deutlich zu machen, dass das Korrelationsmodell als methodisches Scharnier dient, die religionshermeneutisch ausgerichtete Kultur- und Existenzanalyse an die Themen der Dogmatik anzuschließen. Und diese Funktion erfüllt es in hervorragender

36 Vgl. dazu die brieflichen Äußerungen vom April 1935 (EW V, 227) und vom März 1950 (EW V, 326).

37 Vgl. dazu exemplarisch J. Clayton, *The Concept of Correlation*. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology, Berlin/New York 1980.

38 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁰1963, 5-8.

Weise. Mit seiner Hilfe soll verhütet werden, dass die Theologie in die fatale Lage gerät, Antworten auf Fragen zu geben, die niemand mehr stellt.

Und wo bleibt das Protestantische? Für die materiale Dogmatik ist die Frage relativ leicht zu beantworten. Sämtliche Topoi unterliegen der *Maxime*, „bei der Deutung der menschlichen Existenz“ die „Entscheidung für das protestantische Prinzip“ (GW VII, 170) zur Geltung zu bringen. Nur so kann die produktive Aneignung und gegenwartsbezogene Umformung der reformatorischen Lehrtradition gelingen. Wie aber steht es im Fall der Prolegomena? Seiner Hinwendung zum Existentialismus folgend hat Tillich die späte Dogmatik auf ein ontologisches Fundament gestellt und die Sinntheorie, die in den 20er Jahren die Basis bildete, in die zweite Reihe verwiesen. Der neue Rahmen wird jedoch dergestalt exponiert, dass er die Geist- und Erkenntnistheorie, die einst das Sprungbrett für die Sinntheorie abgaben, keineswegs verdrängt. Darum bildet die Cytologie der Vernunft den systematischen Ausgangspunkt der Prolegomena. Diese wäre indes gänzlich missverstanden, wollte man darunter ein zeitlos in sich ruhendes, gleichsam *suisuffizientes* Prinzipiengefüge verstehen. Vielmehr entfaltet Tillich den ontologischen Vernunftbegriff in eine Reihe polarer Strukturelemente, deren Realisierung eine Eigendynamik freisetzt, die weit über jenen Ordnungsrahmen hinausdrängt. Die Verwirklichung der Vernunft unter den Bedingungen der Endlichkeit des Menschen führt zu Konflikten, deren Aporetik sich als unaufhaltsam und unauflöslich erweist. So stellt sich am Ende die Frage nach einer Selbstoffenbarung des unbedingten Seinsgrundes und näherhin die Frage nach letztgültiger Offenbarung. Der Weg zum Glauben führt durch die Krisis des Humanen. Dies alles ist, um einen Spitzenbegriff aus Luthers Bußtheologie aufzugreifen und ins Allgemeine zu wenden, *„usus-elenchticus“*-Logik, und zwar im strikten Sinn. Wie könnte man diesem Gedanken prinzipielleres Gewicht verleihen, als indem er so platziert wird, dass er bereits die Dramaturgie der Prolegomena bestimmt.

Es gab für Tillich nicht den einen, allein möglichen und einzig richtigen Weg, das Protestantische gedanklich zur Geltung zu bringen. Dies zeigt uns unmissverständlich die Werkgeschichte. Aber er hätte jede Begründung der Theologie – sei sie geistphilosophischer oder sinntheoretischer, kulturwissenschaftlicher oder existenzontologischer Art – verworfen, die der Grundeinsicht des Protestantismus widerstreitet. Insofern kann man das protestantische Prinzip auch als den roten Faden in Tillichs Denken bezeichnen.

Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs vor dem Hintergrund seiner Schelling- und Husserlrezeption

GEORG NEUGEBAUER

„Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion.“ (GW IX, 84) Dieser Satz wird häufig zitiert, um den Mittelpunkt der Kulturtheologie Tillichs zu markieren. Er gehört zweifelsohne zu seinen bekanntesten Formulierungen. Man könnte auch im Anschluss an Trutz Rendtorff sagen, dass es sich um eine „Erkennungsmelodie“ handelt, „die, wo sie ertönt, unverwechselbar zu erkennen gibt: Hier spricht Paul Tillich“¹. Die Prägnanz des Satzes täuscht jedoch darüber hinweg, dass er ausgesprochen hermetisch und aus sich selbst heraus kaum verständlich zu machen ist. Die für Tillichs Kulturtheologie signifikanten Begriffe, wie Form, Inhalt, Gehalt, Substanz, Autonomie, Heteronomie, Theonomie, die von ihm selbst schematisierend in das Zentrum dieses Theoriestücks gerückt wurden, verleiten insgesamt dazu, seine Kulturtheologie allein mittels dieser Begriffe zu rekonstruieren. Ein solches Verfahren kann jedoch dazu führen, die sie organisierenden Theoriegrundlagen aus dem Blick zu verlieren – allen voran die Geistphilosophie. Tillichs Kulturtheologie fußt auf einem spezifischen Geistbegriff, dessen Grundlagen sich bereits vor dem Ersten Weltkrieg im Zuge seiner Schellingstudien herauschälten. Aber erst durch die sinntheoretische Wendung seines Systemansatzes, zu dem er durch seine Husserllektüre während des Ersten Weltkriegs angeregt wurde, hat Tillich es vermocht, das geistphilosophische Fundament zu legen, auf dem seine kulturtheologische Programmschrift *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919) aufbaut.

Dass in der Philosophie des Deutschen Idealismus, insbesondere in der Spätphilosophie Schellings die intellektuellen Wurzeln Tillichs liegen, ist bekannt. Im Gegensatz dazu ist seine Beeinflussung durch Husserl

1 T. Rendtorff, In Richtung auf das Unbedingte. Religionsphilosophie in der Postmoderne, in: H. Fischer (Hg.), Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, Frankfurt/Main 1989, 335-356. 335.

weniger offensichtlich. Doch obgleich er sich vergleichsweise selten zum Phänomenologen äußert – und das auch noch mehrfach in kritischer Absicht² –, darf dieser Befund nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich seine Husserlektüre in der Bestimmung seines Geistbegriffs unmittelbar niedergeschlagen hat.³ Die während des Ersten Weltkriegs vorgenommene sinntheoretische Wendung des Geistbegriffs lässt sich kaum unter Absehung von Husserls Theorie des intentionalen Bewusstseins begreiflich machen. In den Kriegsjahren, in denen Tillich gewahr wurde, dass sein von der Philosophie des Deutschen Idealismus bestimmter Theoriezuschnitt nicht ausreichend ist, um sich an den kultur- und geisteswissenschaftlichen Diskursen seiner Zeit auf Augenhöhe beteiligen zu können, sah er sich dazu veranlasst, „die moderne Philosophie energisch in Angriff“ (EW VI, 98 f.) zu nehmen, und dazu gehörte in besonderer Weise die Phänomenologie Husserls.⁴

-
- 2 In der Religionsphilosophie-Vorlesung (1920) wendet er sich gegen das Verfahren Husserls, die phänomenologischen Untersuchungen auf der Grundlage von Beispielen vorzunehmen, vgl. EW XII, 380. Sodann formuliert Tillich immer wieder den Vorwurf der Ungeschichtlichkeit phänomenologischer Forschung, vgl. GW I, 310; EW VIII, 439; EW XV, 7. 131. Es sei am Rande bemerkt, dass Tillichs nur wenige Zeilen umfassende Rezension – Geyser, Prof. Joseph, Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung. (X, 302 S.) gr. 80. Münster i.W. Schöningh 1916, in: ThLZ 16/17, 1922, 380 f. – nichts Erhellendes über sein Husserlverständnis enthält.
 - 3 Das Verhältnis Tillichs zu Husserl ist erst in der jüngeren Forschung zum Thema gemacht worden. Auf die Bedeutung Husserls für Tillichs Denken haben mit unterschiedlicher Akzentsetzung Ulrich Barth und Michael Moxter aufmerksam gemacht, vgl. U. Barth, Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich, in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 89-123. 97-104. Ders., Religion und Sinn, in: Ch. Danz/W. Schüßler (Hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920), Wien/Berlin 2008 (= Tillich-Studien, Bd. 20) 197-213. 207 f. M. Moxter, Kritischer Intuitionismus. Tillichs Religionsphilosophie zwischen Neukantianismus und Phänomenologie, in: Ch. Danz/W. Schüßler (Hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920), Wien/Berlin 2008 (= Tillich-Studien, Bd. 20), 173-195. 186-195. Erste Hinweise hat auch schon Christoph Schwöbel gegeben, vgl. C. Schwöbel, Artikel „Phänomenologie II“, in: TRE 26, 1996, 465-469. 466 f.
 - 4 Darauf weisen einige Passagen aus seinen während des Ersten Weltkriegs entstandenen Briefen hin. So heißt es in einem Schreiben an Hirsch aus dem Dezember 1917, dass ihn die von Husserl begründete phänomenologische Schule am lebhaftesten interessiere (vgl. EW VI, 99). Und auch in einem an Richard

Die folgenden Ausführungen werden sich auf zwei Aspekte der Kulturtheologie Tillichs konzentrieren, die er u.a. in seiner *Religionsphilosophie* (1925) auf den Begriff gebracht hat. Es handelt sich um die dem Geist eingestiftete Differenz zwischen einem „substantiell“ und einem „intentional“ (GW I, 320) religiösen Bewusstsein. Die Konzeptualisierung beider Formen des religiösen Bewusstseins baut auf einer intensiven Beschäftigung mit Theorieelementen der Spätphilosophie Schellings und der Phänomenologie Husserls auf. Um diese Prägung der geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs plausibilisieren zu können, werden Schellings Religionsbegriff der *Philosophie der Mythologie* sowie Husserls Theorie des intentionalen Bewusstseins eigens zu thematisieren sein.

Wegener gerichteten Brief vom 26. August 1917 kommt er allein auf den Phänomenologen zu sprechen. Er führt aus, „mit dem ganzen Husserl fertig“ (EW VI, 90) geworden zu sein. Darüber hinaus informiert er Wegener zum Ende seiner Ausführungen darüber, den „dritten Band von Husserl sowie seine Phänomenologie [...] bei Niemann direkt bestellt“ (EW VI, 92) zu haben. Wie die Herausgeber des Briefes anmerken, soll es sich um den dritten Band des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung* handeln, das von Husserl mit-herausgegeben wurde (vgl. EW VI, 94). Auch wenn Tillich zuvor bemerkt hat, mit dem ganzen Husserl fertig geworden zu sein, ist es jedoch wahrscheinlicher, dass hier der dritte Band der *Logischen Untersuchungen* (im Folgenden: LU) gemeint ist. Husserl plante in der Zweitauflage (1913) den zweiten Teil der LU, der in seiner Erstausgabe (1901) alle sechs LU enthielt, in zwei Bände aufzuteilen, von denen der erste die I.-V. LU und der zweite die VI. LU enthalten sollte. Zwar heißt es im Vorwort zur zweiten Auflage der LU, dass sich der zweite Teil des zweiten Bandes im Druck befände, erschienen ist er jedoch erst im Jahre 1921. Tillich ist vermutlich davon ausgegangen, dass Husserls Angabe richtig ist, vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* (= Ders., Bd. 2 der Gesammelte Schriften, hrsg. von E. Ströker), Hamburg 1992, XVI (ich zitiere die Paginierung der 2. Auflage der LU). Die im Brief erwähnte Phänomenologie bezieht sich auf die *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913).

1. Aspekte des Religions- und des Kulturbegriffs in Tillichs Schriften vor dem Ersten Weltkrieg

1.1 Die Struktur des religiösen Bewusstseins in Schellings *Philosophie der Mythologie*

Das Thema Mythologie gehört unzweifelhaft zu den Lebensthemen Schellings. Schon im Tübinger Stift setzte er sich intensiv mit ihm auseinander, wobei sich diese Auseinandersetzung noch ganz im Theoriehorizont der Aufklärungsphilosophie und -theologie bewegte. Das für seine späten Vorlesungen signifikante Mythologieverständnis zeichnet sich in seiner 1815 gehaltenen Rede *Über die Gottheiten von Samothrake* ab, die auf seiner hochgradig spekulativen Weltalterphilosophie aufbaute und Letztere anhand der Mythologie historisch konkretisieren sollte. In Erlangen las er dann im Jahre 1820/1821 seine erste Fassung der *Philosophie der Mythologie*. Es gehört nun zu den wesentlichen Kennzeichen seiner späten Vorlesungen zu diesem Thema, die Mythologie im Rahmen der Theorie des Absoluten, der Geschichts- und der Bewusstseinsphilosophie zu diskutieren. Im Folgenden werde ich mich auf den dritten Aspekt konzentrieren und auf die Vorlesungen der *Historisch-Kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* von 1842 beziehen.⁵

Diese Vorlesungen machen es sich zur Aufgabe, die Entstehung mythologischer Vorstellungen im Bewusstsein zu erklären. Dabei sind zweierlei Aspekte von besonderer Bedeutung. Zum einen stellt Schelling heraus, dass der Mythologie „keine Realität *außer* dem Bewußtseyn“ zukomme (SW II, 1, 124). Zum anderen ist seine immer wieder aufs Neue exponierte Überzeugung namhaft zu machen, dass die „Mythologie ursprünglich *religiöse* Bedeutung“ (SW II, 1, 67)⁶ habe. Schellings *Philosophie der Mythologie* lässt sich daher als eine Philosophie des religiösen Bewusstseins begreifen. Letzteres wird von ihm in einer doppelten Perspektive spezifiziert. Schelling unterscheidet zwischen zwei Aspekten der Mythologie, einem subjektiven und einem objektiven. Der erste thematisiert das religiöse Bewusstsein als Entstehungsgrund der den Göttergeschichten zugrunde liegenden mythologischen Vorstellungen. Die Mythologie ist „subjectiv

5 Ich zitiere diese Vorlesungen nach der von Schellings Sohn – Karl Friedrich August Schelling – herausgegebenen Gesamtausgabe: F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, I. Abteilung Bd. 1-10, II. Abteilung Bd. 1-4, Stuttgart/Augsburg 1856-1861 (= SW).

6 Vgl. SW II, 1, 36. 85.