

Der Reich-Gottes-Begriff im Denken Paul Tillichs

Eine Studie zur Grundlegung der (Sozial-)Ethik
durchgeführt am Reich-Gottes-Begriff Paul Tillichs

INAUGURALDISSERTATION

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
der hochwürdigen Evangelisch-Theologischen Fakultät der
Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster/Westf.

vorgelegt von
Hermann Eberhardt
aus Münster

Datum der mündlichen Prüfung: 8.2.1969
Referent: Prof. D. Heinz-Dietrich Wendland
Korreferent: Prof. Dr. Dr. Paul Wrzecionko

[Im Dissertationsdruck in 100 Exemplaren veröffentlicht,
2007 vom Autor digitalisiert]

„Ein Mensch kann so lange Theologe sein, als er den Inhalt des theologischen Zirkels als das anerkennt, was ihn unbedingt angeht. Ob das der Fall ist, hängt nicht von seinem geistigen, moralischen oder emotionalen Zustand ab, auch nicht von der Intensität und Gewißheit des Glaubens oder von der Kraft der Wiedergeburt oder dem Grad der Heiligung. Vielmehr hängt es allein von seinem unbedingten Betroffensein durch die christliche Botschaft ab, sogar dann, wenn er geneigt ist, sie anzugreifen oder abzulehnen.“

Paul Tillich (Systematische Theologie Bd I S. 18)

Abstrakt:

Die vorliegende Arbeit entstand in einer Zeit, in der es in Deutschland die Theologie des 1933 in die USA emigrierten und dort 1965 verstorbenen Paul Tillich neu zu erschließen galt. Sie weist nach, wie hilfreich Tillichs Konzept von Geschichte und seine polare Fassung des Reich-Gottes-Begriffs (kritisch und gestaltend) im Zusammenhang ethischer Grundlegung ist. Die Spaltung in Individual- und Sozialethik erscheint überwunden, desgleichen die Probleme einseitig den einen oder anderen Artikel des Glaubensbekenntnisses bevorzugender Konzepte „lutherischer“ oder „reformierter“, „existentialer“ oder „dialektischer“ Herkunft. Ausführlich wird Tillichs systematischer Hintergrund dargelegt und dessen kontinuierliche Eigenständigkeit nachgewiesen. Der „Religiöse Sozialismus“ des frühen Tillich zeigt keine Abhängigkeit von Chr. Blumhardt d. J. und den Schweizer Religiösen Sozialisten H. Kutter und L. Ragaz.

Hinweis:

Die Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses beziehen sich auf die vorgelegte Druckgestalt. Im Unterschied zum Original erfolgte die Gliederung nunmehr besserer Übersicht halber nach Dezimalschema. Der jeweilige Seitenumbruch des originalen maschinenschriftlichen Dissertationsdrucks ist im Text über Seitenzahlen in [] ersichtlich. Beispiel: [200|201] = Umbruchstelle zwischen den originalen Seiten 200 und 201.

Zur leichteren Übersicht wurden ein Namens- und ein Stichwortregister hinzugefügt. Wie die Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses beziehen sich auch die Seitenangaben der Verzeichnisse auf die vorliegende Druckgestalt.

Detmold, im September 2007 H. E.

Inhaltsverzeichnis

0.1. Vorbemerkung	7
0.2. Einleitung	9
0.2.1. Systematische Betrachtung zu den Bedingungen sachgemäßer Ethik.....	9
0.2.2. Probleme ethischer Ansätze der Gegenwart.....	12
Der Reich-Gottes-Begriff bei Paul Tillich - Ein Modell sachgemässer Reflexion der Grundlagen des ethischen Problems	31
1. Der weitere Kontext des Reich-Gottes-Begriffs: „Philosophische“ bzw. „apologetische Theologie“ – Bedingungen und systematische Endgestalt Tillichischer Theologie	31
2. Der unmittelbare Kontext des Reich-Gottes-Begriffs: Die Frage der Geschichte.....	40
2.1. Geschichte und Geschichtsdeutung	40
2.1.1. Geschichte als umfassendste Dimension des Lebens.....	41
2.1.2. Die vollkommene Aktualisierung der Geschichte.....	44
2.1.3. Geschichtliche Zeit	46
2.1.4. Geschichtsdeutung.....	47
2.1.4.1. Bedingungen für das Deutungsprinzip der Geschichte	47
2.1.4.2. Hauptbegriffe der Geschichtsdeutung.....	49
2.1.4.2.1. Kairos.....	50
2.1.4.2.2. Theonomie	58
2.1.4.2.3. Das Dämonische und die Zweideutigkeit der Geschichte	69
2.1.4.3. Die „Mitte der Geschichte“	76
2.1.5. Träger der Geschichte	80
2.2. Das Symbol „Reich Gottes“ als Antwort auf die Frage nach der Geschichte	84
2.2.1. Der Reich-Gottes-Begriff als symbolischer Begriff.....	85
2.2.2. Der Reich-Gottes-Begriff als zentrale Kategorie protestantischer Deutung der Geschichte.....	87
2.2.2.1. Der historische Ort des Reich-Gottes-Begriffs und sein Doppelcharakter	87
2.2.2.2. Das Deutungsprinzip und die zentrale Deutungskategorie der Geschichte – Das Reich Gottes „nahe herbeigekommen“	90
2.2.2.3. „Reich Gottes“ und die Hauptbegriffe der Geschichtsdeutung	93
2.2.2.3.1. Kairos.....	94
2.2.2.3.2. Theonomie und das Dämonische	97

2.2.3. Die Doppelgestalt des Reiches Gottes	103
2.2.3.1. Die Symbole „Gegenwart des göttlichen Geistes“, „Ewiges Leben“ und das „Reich-Gottes“-Symbol	103
2.2.3.2. Die innergeschichtliche Gestalt des Reiches Gottes – ihr Träger und ihre Kennzeichen.....	105
2.2.3.3. Die universal vollendete Gestalt des Reiches Gottes	111
2.3. Exkurs zur Frage der Originalität des Tillichschen Reich-Gottes-Begriffs: Die Eigenständigkeit der Tillichschen Fassung des Reich-Gottes-Begriffs, dargestellt an einer Konfrontation mit Blumhardt d.J. und den Schweizer religiösen Sozialisten.....	114
2.3.1. Christoph Blumhardt.....	115
2.3.2. Hermann Kutter	123
2.3.3. Leonhard Ragaz	131
3. „Reich Gottes“ und Ethik: Die grundlegende Funktion des Reich-Gottes-Begriffs für die Sozialethik	137
3.1. Die Stellung der Ethik im System der Theologie und ihr ontologischer Bezug	140
3.2. Der Bezug der Ethik zur Geschichtsdeutung	143
3.3. „Reich Gottes“ als grundlegendes Element sachgemäßer Sozialethik	144
Literaturverzeichnis	152
Werke Paul Tillichs	152
Weitere Literatur	160
Lebenslauf	165
Register der Namen	166
Stichwortregister.....	167

0.1. Vorbemerkung

Es gibt keine Ethik, die nicht immer zugleich und wesentlich auch Sozialethik wäre. Um dies unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen, nennt sich die vorliegende Arbeit: „eine Studie zur Grundlegung der (Sozial-)Ethik“. Sie setzt, wie die Klammer um das Wort „Sozial-“ andeutet, die unabdingbare Zugeordnetheit alles dessen, was der Begriff „Sozial“ umschließt, zur allgemeinen ethischen Problematik voraus und stellt in diesem Sinne den bescheidenen Versuch dar, in Gestalt einer speziellen Untersuchung des Reich-Gottes-Begriffs, wie er sich in den Schriften Paul Tillichs darbietet, einen Beitrag zur Frage nach den grundlegenden Bedingungen gegenwärtiger evangelischer Sozialethik zu leisten. Damit zugleich einerseits eine z. Zt. noch bestehende Lücke in dem Kranz der heute stetig wachsenden Zahl von Abhandlungen zum Werk Paul Tillichs schließen zu helfen, wie andererseits auf die unübersehbare Bedeutung dieses Werkes auch im Blick auf die sozial-ethische Problematik hinzuweisen, ist das besondere Anliegen dieser Arbeit. Den entsprechenden Rahmen zu weisen, dient die Einleitung. Der Verfasser ist sich durchaus dessen bewußt, daß, bei der vorgenommenen Beschränkung, jene wie die folgende Darstellung des Tillichschen Reich-Gottes-Begriffs als eines Modells sachgemäßer Reflexion der Grundlagen des ethischen Problems nur ein kleiner Beitrag speziell zur systematisch-ethischen – noch enger: sozial-ethischen – Fragestellung gegenwärtiger Theologie sein kann. Doch es geht ihm vor allem darum, erst einmal Tillich selbst voll zu Worte kommen zu lassen. Und die Tatsache, daß ein erst vor vier Jahren erschienener theologischer „Bestseller“, die „Theologie der Hoffnung“, wie Jürgen Moltmann seine „Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie“ genannt hat, Paul Tillich noch mit keinem Worte erwähnt, mag dieses „einseitige“ Vorgehen einigermaßen begründen, soweit es nicht schon durch die Fülle des von Tillich selbst gebotenen [1] 2] Materials und den zwangsläufig engen Rahmen, den die begrenzte Aufgabe einer Dissertation steckt, nahegelegt wird.

Tillich ist, trotz oder gerade auch in seinem historisch zunächst für ihn entscheidenden und deshalb notwendig zu berücksichtigenden religiös-sozialistischen Engagement, vor allem als ein Systematiker anzusprechen; und man kann seinen theologischen Weg wohl nicht zu Unrecht als den Weg einer in allen Wandlungen letztlich konsequenten Entwicklung und Entfaltung von Gedanken beschreiben, die schließlich in den in seiner Geschlossenheit faszinierenden Entwurf einer „Systematischen Theologie“ einmünden. Unter diesen Voraussetzungen dürfte die historische Frage, welche sich unweigerlich einstellt, wenn man, wie wir es tun werden, die immerhin über mehr als 4 ½ Jahrzehnte reichenden philosophisch-theologischen Bemühungen Tillichs (seit dem Ende des ersten Weltkriegs!) zu unserem Thema in den Blick nimmt, am besten in Gestalt eines ständig begleitenden Nachweises eben der Kontinuität der für uns entscheidenden Gedanken Tillichs berücksichtigt werden. Zugleich mag sich durch ein derartiges Vorgehen auch die grundsätzlich systematische Orientierung unserer Untersuchung im Vollzuge rechtferti-

gen. Ist erst einmal die Tillich eigene Fassung des Reich-Gottes-Begriffs von ihrem weiteren und engeren Kontext her erhellt und für sich hinreichend herausgearbeitet, so ist es möglich, schließlich auch in der gebotenen Kürze der Frage der Originalität dieser Fassung nachzugehen und so – wenn auch sehr begrenzt – dem berechtigten Anliegen des Theologiegeschichtlers Rechnung zu tragen, ehe sich dann der Kreis der Darstellung mit dem speziellen Blick auf die Frage der Ethik bei Tillich und einer zusammenfassenden Würdigung unseres Gegenstandes schließt.
[2|3]

0.2. Einleitung

0.2.1. Systematische Betrachtung zu den Bedingungen sachgemäßer Ethik

Ethik, wie immer man sie im einzelnen definieren mag, befaßt sich mit dem Gestaltwerden des Menschen im Angesicht einer wie auch immer zugeordneten Instanz der Orientierung und Beurteilung menschlichen Seins, Verhaltens und Handelns. Je nach Art der Bestimmung dieser Instanz definiert sich Ethik als jeweils verschiedenen Gesichtspunkten bzw. Ansätzen in besonderer Weise verpflichtet. Doch gleichviel, ob besagte Instanz phänomenologisch, onto-protologisch oder futurologisch in den Blick gebracht wird, immer ist Ethik zugleich anthropologisch und geschichtlich, am Bild des Menschen und der Geschichte orientiert, zugleich der Subjektivität des jeweiligen Ethikers und der Objektivität allgemeiner Bezüge verpflichtet, zugleich der Frage nach dem Vorgegebenen und nach dem zu Verwirklichenden zugeordnet. Der Bestimmung, Erhebung und Analyse des Vorgegebenen entspricht die Orientierung im Blick auf das Zu-Verwirklichende und umgekehrt, je nach dem ob Ethik es unternimmt, Orientierung oder Beurteilung zu leisten. Und die jeweils erhobenen Bedingungen der Möglichkeit bzw. Notwendigkeit zu realisierender Gestaltwerdung des Menschen geben ebenso wie die die Gestaltwerdung beschreibenden Begriffe Auskunft über den jeweiligen Ansatz der Ethik. Dabei werden Vorgegebenheit und Zu-Verwirklichendes, die beiden Bedingungen der Gestaltwerdung, durch die Kategorie eines wie auch immer gearteten Sinnes verbunden sein. Ethik beantwortet mithin bzw. gibt Auskunft über die Sinnfrage - ob zulänglich oder unzulänglich, bedingt der jeweilige Ansatz. Ethik bezieht zugleich Stellung zur Frage der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung, sofern sie, je nach Ansatz umfassend oder weniger umfassend, das Geschehen der Gestaltwerdung im Rahmen seiner vorgegebenen oder zu verwirk[3|4]lichenden Bedingungen reflektiert. Denn wo Vorgegebenes und Zu-Verwirklichendes nicht miteinander identisch sind – und dies ist die Voraussetzung der Ethik, wenn anders es sich um *Gestaltwerdung* handelt –, da kommt die Dimension der Differenz in den Blick, welche, zeitlich gefaßt, Geschichte als Raum der Überwindung der Differenz, als Ort der fortschreitenden Gestaltwerdung beschreibt. Geschichte als Dimension fortschreitender Gestaltwerdung erscheint mithin als Gegenstand der Sinnfrage innerhalb der Koordinaten zeitlicher Reflexion. Und je nach Fassung des Zeitbegriffs (quantitativ oder qualitativ) erscheint Ethik unweigerlich mehr oder weniger mit der Frage nach dem Sinn der Geschichte verbunden. D. h. aber: es gibt keine Ethik, die nicht, reflektiert oder unreflektiert, einen bestimmten Begriff von Geschichte voraussetzte bzw. realisierte. Ja, man wird sagen können, daß sich der jeweilige Ansatz der Ethik von der ihm eigenen Behandlung oder Nicht-Behandlung des Geschichtsproblems her ebenso bestimmen läßt wie von der ihm zugrundeliegenden Anthropologie, wenn sich beides überhaupt voneinander trennen läßt.

Ethik befaßt sich mit dem Gestaltwerden des Menschen. Es ist die Frage, in welchen Dimensionen das Gestaltwerden des Menschen als Mensch begriffen wird, an der sich der Rahmen ethischer Reflexion entscheidet. Jede Ethik, die den vorgegebenen Bezugsbereich einengt, wird dies mit Vereinseitigung bezahlen müssen. In diesem Sinne entbehrt eine individualistisch orientierte Ethik mit der sozialen Dimension leicht alle überindividuellen Sach- und Personbezüge, eine personalistisch orientierte Ethik¹ vernachlässigt [4][5] die Bedingungen institutionell vermittelter Gestaltwerdung, und eine vornehmlich am „Soziale“ orientierte Ethik übergeht neben der Bedeutung individueller Selbstfindung und -gestaltung das wichtige Feld *bipersonalen*² Geschehens. Nur wenn der Mensch als Gegenstand ethischer Anthropologie im Bezugsbereich individueller wie sozialer, sachlich-institutioneller wie personaler Gegebenheiten gesehen und reflektiert wird, und nur, wenn dies unter begleitender Berücksichtigung der Dimension der Geschichte geschieht, kann Ethik formal den Anspruch erheben, eine weitgehend gültige Aussage über die Gestaltwerdung des Menschen zu machen.

Indem die ethische Aussage über die Gestaltwerdung des Menschen orientierende und beurteilende Funktion hinsichtlich menschlichen Seins, Verhaltens und Handelns im Rahmen individueller, personaler und gesellschaftlicher Zusammenhänge beinhaltet, vereinigt sie Analyse und Forderung, subjektives Urteil und objektiven Anspruch. Die Vorgegebenheit wird, der jeweiligen Perspektive nach, als historisch oder phänomenologisch Vorgegebenes, als (vordergründig) Verzerrtes oder als defizienter Modus im Blick auf das Zu-Verwirklichende dargestellt bzw. beurteilt und dementsprechend der Gesamtkomplex des Vorgegebenen als Bedingung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Gestaltwerdung des Menschen im jeweils intendierten Sinne herausgestellt. Gültige Gestaltwerdung erscheint dann entweder als Forderung kritisch gereinigter kontinuierlicher Entwicklung, in diametraler Antithese zum Gegebenen oder als nur in einer neuen Dimension möglich. Auch hier erweist sich mit der Stellung der Ethik zur Geschichte die Weite des ethischen Bezugsrahmens als ein Kri[5][6]terium ihrer Sachgemäßheit.

Ethik als Beschäftigung mit der Frage der Gestaltwerdung des Menschen ist der Geschichte nicht nur als Ort und Medium der Gestaltwerdung des Menschen verpflichtet; sie formuliert ihre Aussagen nicht nur mehr oder weniger reflektiert am Gegenstand der Geschichte; sie macht nicht nur Aussagen über die Geschichte als Material der Gestaltwerdung des Menschen; sie ist selbst ein Produkt der Geschichte, sofern die ihr jeweils eigentümliche Sicht selbst einen geschichtlichen Ort widerspiegelt. Es gibt voraussetzungslose Ethik ebensowenig, wie es voraussetzungslose Ethiker gibt. Ethik als Gegenstand menschlichen Denkens ist mit dem sie denkenden Menschen immer schon den Bedingungen der Situation bzw. der jeweiligen Gegebenheiten, innerhalb deren sich das Denken vollzieht, verhaftet.

1 Wir legen hier die Unterscheidung A. RICHs zugrunde – vgl. a. a. O. S. 115f.

2 Zum Begriff und Phänomen der „Bipersonalität“ vgl. V. v. WEIZSÄCKER, Menschenführung, 5. Aufl., Göttingen 1964 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 8).

Ethik geschieht mithin unabdingbar im Kontext und am Kontext der Tradition bereits historisch vorgegebenen Welt- und Denkverständnisses, wie sie ebenso den Gegebenheiten gegenwärtigen Welt- und Denkverständnisses – zumindest in der Person des Ethikers selbst – nicht unbeschadet entrinnen kann. Es ist mithin nicht nur eine Frage der Weite des ethischen Horizontes, sondern auch eine Frage der Sachgemäßheit ethischer Reflexion überhaupt, inwieweit der Ethiker mit seinem Gegenstand seiner selbst, und damit auch der hermeneutischen Problematik seines Unternehmens allgemein, bewußt ist. Denn nur, wo die geschichtliche Dimension der Ethik auch in dieser Hinsicht in den Blick kommt, ist es möglich, innerhalb ethischer Reflexion auftauchende Alternativen sachgemäß zu formulieren bzw. überkommene Denkstrukturen und -alternativen sachgerecht in das Unternehmen gegenwartsverpflichteter Ethik einzubringen oder neue Erkenntnisse zu verifizieren.

Wenden wir uns unter diesen Voraussetzungen den Be[6/7]dingungen einer evangelischen Ethik zu, so erscheint es im vornherein fraglos, daß hier der Grad einer bewußt oder unbewußt vollzogenen Integration gegenwartsimmanenter Perspektiven für die jeweilige Gestalt einer evangelischen Ethik nicht minder entscheidend ist als die theologische Tradition, der sich der einzelne Ethiker in besonderer Weise, mehr oder weniger kritisch, verpflichtet weiß. Evangelische Ethik als Antwort auf die Frage nach dem Gestaltwerden des Menschen im Angesicht biblisch-theologisch fundierter Beurteilung und Orientierung menschlichen Seins, Verhaltens und Handelns unterliegt den Gesetzen geistesgeschichtlicher Phänomenalität auch und gerade dann, wenn sie das ewige Fundament ihres theologischen Welt- und Existenzverständnisses zur Sprache bringt. Die stets neue Frage ist, welcher Gestalt theologisch-ethische Reflexion sein muß, welchen materialen theologischen Prinzipien sie notwendig unterliegt, um den Bedingungen ethisch orientierter Wirklichkeitserfassung und -Interpretation unter dem Horizont biblisch-theologischen Welt- und Existenzverständnisses zu genügen. Hier erweist sich nun die kritische Sichtung evangelisch-ethischer Tradition und der ihr eigenen Begrifflichkeit von den Gegebenheiten der Gegenwart her ebenso notwendig wie im Blick auf das Gesamt der biblischen Botschaft geboten. Nur eine theologische Reflexion, welche ebensowohl den Bedingungen der heute gegebenen Situation wie dem Gesamt der biblischen Botschaft im Blick auf die ethische Fragestellung entspricht, vermag umfassend das zu leisten, was evangelische Ethik heute leisten kann und soll. Das hiermit Gesagte im einzelnen zu verifizieren, wäre Aufgabe einer ausführlichen kritischen Aufarbeitung des gesamten vorliegenden Materials evangelischer Grundlegung von Ethik, angefangen zumindest bei den Ursprün[7/8]gen traditionell lutherischer wie traditionell calvinistisch geprägter Ethik bis hin zu den Gedankengängen jüngster „Kontext-Ethik“; ein Unterfangen, des den vorgegebenen Rahmen einer Arbeit wie der unsrigen zweifellos sowohl potentiell wie räumlich sprengen würde. Was hier indes gewagt werden kann, mag der Versuch sein, sachgemäße Reflexion zur Grundlegung der Ethik heute exemplarisch an den Gedankengängen eines jüngst verstorbenen evangelischen Theologen vor Augen

zu führen, dessen fundamentale Bedeutung – nicht nur speziell für die Ethik – sich erst heute allmählich dem allgemeinen Bewußtsein deutscher Theologie zu erschließen beginnt: Paul Tillich.

Warum wir meinen, gerade an Paul Tillich, genauer, an der ihm eigenen Fassung des Reich-Gottes-Begriffs, sachgemäße Reflexion der Grundlagen des ethischen Problems vorführen zu können, wird die folgende ins einzelne gehende Darstellung der Tillichschen Gedankengänge rechtfertigen müssen. Hier hat sich dann zu erweisen, ob es mit Tillich gelingt, diejenigen konkreten Probleme in den Griff zu bekommen, welche dem kritischen Betrachter verschiedenster ethischer Ansätze der Gegenwart nicht verborgen bleiben können.

Nach den einleitenden systematischen Überlegungen diese, soweit das unbedingt von Interesse und in aller Beschränkung unumgänglich ist, wenigstens schlaglicht-artig in den Blick zu rücken, dürfte angebracht sein, ehe wir uns Tillich selbst zuwenden.

0.2.2. Probleme ethischer Ansätze der Gegenwart

Evangelische Ethik hat, will sie sachgerecht sein, die ihr eigene Denk- und Rede-weise ständig hermeneutisch reflektierend im Blick auf das *Gesamt* der biblischen Botschaft durchzuführen. „Man kann demnach“, [8|9]so betont H.-D. WENDLAND völlig zu Recht, „die christliche Ethik...weder nur auf der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre noch nur auf der Lehre von der Heiligung aufbauen, weder ausschließlich auf der Lehre von der Inkarnation noch allein auf der Lehre von der eschatologischen Vollendung der Gottesherrschaft“. Denn stets „müssen...alle drei Artikel des Credo Apostolicum zur Geltung gebracht werden, und zwar in ihrem inneren, organischen, theologischen Zusammenhange, in ihrer Einheit.“³

WENDLAND stellte dies 1957 im Zuge seiner nunmehr über 3 ½ Jahrzehnte reichenden Bemühungen um die Bedeutung der alle drei Artikel integrierenden Eschatologie für die Sozialethik fest.⁴ Doch so unbestreitbar seine Folgerungen für eine sachgerechte Realisierung des biblischen Reich-Gottes-Gedankens in der und für die Grundlegung der Sozialethik sind, so unabweisbar ist auch die Tatsache, daß er mit seinen Überlegungen immer noch weitgehend zwischen den mehr oder weniger ausgeprägten Fronten einer Mehrzahl anderer ethischer Entwürfe steht.

3 WENDLAND, Wirkung S. 155.

4 Vgl. hier nur den 1930 in der Zeitschrift für systematische Theologie „Zur Grundlegung der christlichen Sozialethik“ erschienenen Aufsatz sowie die 1931 im Druck erschienene Habilitationsschrift H.-D. WENDLANDS von 1929 über „Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus“ bis hin zu dem 1966 auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft gehaltenen Vortrag über „Kirche und Revolution“.

Nicht ganz zu Unrecht hat ja noch jüngst O. A. DILSCHNEIDER den biblischen Reich-Gottes-Gedanken als ein „Stiefkind der Theologie“ bezeichnen können.⁵

Die Jahrhundertwende brachte auf dem Felde der Theologie die Wiederentdeckung der übergeschichtlich-futurischen Dimension des biblischen Reich-Gottes-Gedan[9|10]kens. Und kein Zweifel, daß eine nun auf mancherlei Wegen einsetzende kritische Aufarbeitung der eschatologischen Problematik nicht nur handfeste Antithesen zum theologischen Denken des vergangenen Jahrhunderts setzte, sondern auch neue Perspektiven hinsichtlich einer Integration der Eschatologie in den Gesamtzusammenhang theologischer Reflexion eröffnete. Doch ging mit den neuen Gedanken auf Seiten einer „dialektischen“ Theologie die existentielle Reduktion der Dimension der Geschichte zur Geschichtlichkeit (Bultmann)⁶ und das zunächst unbedingte kritische Nein zu immanenter Gestaltverwirklichung (K. BARTH)⁷ Hand in Hand, so erschien im Gefolge lutherischer Wirklichkeitsinterpretation der ordnungs-theologische Ansatz – trotz seines erklärten Kampfes „gegen die Unaktualität der üblichen endgeschichtlichen Eschatologie“⁸ faktisch ungebrochen. Denn wenn Paul ALTHAUS auch durchaus unter Verweis auf die Ragazsche Blumhardt-rezeption⁹ bemerken kann, es verletze „die Stellung des [10|11] Glaubens zur Geschichte, wenn man die Vollendung einzig im Jenseits sucht“,¹⁰ so berechtigt doch andererseits die Art und Weise, in der er es etwa unternimmt, den neu erstandenen Reich-Gottes-Gedanken mit Hilfe des herkömmlich-lutherischen Berufsbegriffs in seinen ordnungs-theologischen Entwurf einer politischen Ethik¹¹ einzugliedern, zu der Frage, ob nicht letztlich doch Walter Niggs Urteil über die

5 DILSCHNEIDER a. a. O. S. 65.

6 Über die der existentialen Interpretation Bultmanns eignenden Konsequenzen im Blick auf Geschichte und Eschatologie kann an dieser Stelle im einzelnen nicht gehandelt werden. Zweifellos ist hier die Konzeption W. Pannenburgs als eine legitime Antithese zu werten. Was uns besonders interessiert, ist der mit Recht von N. H. SØE bemängelte Verlust der „lineare[n] Perspektive“ für die Ethik (vgl. a. a. O. S. 57) im Gefolge existentialer Interpretation, für den eine „Utopie der Verinnerlichung“ (W.-D. MARSCH a. a. O. S. 159) ebenso kennzeichnend ist wie die ausschließliche Orientierung an der existential zu analysierenden Individualität, wie sie etwa bei K. E. LØGSTRUP (Die ethische Forderung) vorliegt.

7 Dazu s.u. S. 24.

8 ALTHAUS, Dinge S. 267.

9 ALTHAUS denkt hier an das 1922 erschienene Blumhardt-Buch von RAGAZ.

10 ALTHAUS, Dinge S. 303, vgl. Dogmatik II S. 167, Ethik S. 63f.

11 Dazu s. v. a. Staatsgedanke. Ist es von ungefähr, daß ALTHAUS hier als Kronzeugen immer wieder Bismarck [„Wir rechnen mit Staatsmännern von Gewissensernst...“ (S. 55)] bemüht und das Leben im Staate von ihm stets mit den Begriffen Befehl und Gehorsam, Führen und Geführtwerden umschrieben wird? Von der Zweideutigkeit oder möglichen dämonischen Pervertierung des wahrzunehmenden Berufes ist bezeichnenderweise keine Rede. „Reich Gottes“ erscheint zwar als Ende und Ziel bzw. Grenze geschichtlicher Verwirklichung und stellt insofern eben den transzendenten Orientierungspunkt aller Verantwortung geschichtlichen Handelns dar. Daß es jedoch über den teleologischen Aspekt hinaus innerhalb geschichtlichen Geschehens relevant werden könnte, kommt für ALTHAUS nicht in den Blick. Wohl nicht zuletzt deshalb, weil ihm die „Ordnungen“ in ihrer Gottegebenheit praktisch hinreichendes Kriterium für politisches Handeln sind.

Neuansätze der Eschatologie im 20. Jahrhundert hier – zumindest im Blick gerade auf die Ethik jenes Mannes, dessen Werk über „Die letzten Dinge“ für viele richtungweisend wurde¹² – zutrifft. Nigg schreibt: „Das Thema verbleibt...in der Sphäre der gedanklichen Übungen und greift in keiner Weise in die konkrete Lebenshaltung...ein“.¹³ Nicht, daß wir Niggs andringender Würdigung geschichts[11|12]mächtiger Reich-Gottes-Erwartung – er redet etwas undifferenziert einfach von „Chiliasmus“ – in allen Konsequenzen folgen würden! Doch was bedeuten alle grundlegenden Erkenntnisse über die notwendige Doppelgestalt der Eschatologie,¹⁴ über das „Leben im Heute und Harren auf Morgen“,¹⁵ was trägt die Versicherung, „alles Handeln“ sei „gewiß auf die Vollendung bezogen“¹⁶ oder: „unser Handeln“ müsse „ständig in Gottes handelnder Wirklichkeit begründet werden“,¹⁷ faktisch aus, wenn alsbald der in den „Ordnungen“ sich offenbarende „Schöpfungs- und Erhaltungswille Gottes“ von ALTHAUS zum ausschließlichen Konstituens materialer Sozialethik erhoben wird und damit der Versuch, „Recht, Staat, Politik [und] Wirtschaft...der Herrschaft Christi zu unterstellen“, grundsätzlich dem Verdikt des „Schwärmertums“ verfällt?¹⁸ Auf dem Boden des traditionellen Zwei-Reiche-Schemas vermag eben offensichtlich auch die Erkenntnis vom grundsätzlich eschatologischen Charakter christlichen Ethos¹⁹ die letztenendes unsachgemäßen Alternativen zwischen Ordnungsdenken und Schwärmertum, Realismus und sozialaktivistischem Streben nach einer besseren Zukunft nicht zu überwinden. Wird diese doch selbst schon innerhalb von Denkstrukturen realisiert, welche, „Gottes handelnde Wirklichkeit“ dem Individuum und den sozialen [12|13] Gegebenheiten in je voneinander geschiedener Weise zuordnend, die integrierende Funktion der Eschatologie unter ausbalancierter Berücksichtigung aller drei Artikel des Credo für die Ethik zur Geltung zu bringen, nicht erlauben. Die starke Betonung des ersten Artikels, die einst Luther dazu dienen mochte, den römischen Klerikalismus mit der ihm eigenen heteronom-hierarchischen Weltinterpretation in seine Schranken zu weisen, involviert nämlich – wird der historische Kontext nicht kritisch²⁰ mitreflektiert – das System einer individual-personale und soziale Lebensbeziehungen unterscheidenden Wirklichkeitsschau, welche die Erkenntnis von der dop-

12 1. Aufl. 1922; 6. Aufl. 1956.

13 A. a. O. S. 325 – Der religiöse Sozialismus der 20er Jahre und Paul Tillich im besonderen werden übrigens von NIGG nicht erwähnt, geschweige denn behandelt!

14 Vgl. Dinge S. 16f.28.53f.

15 Ebd. S. 54.

16 Ebd. S. 241 – Es ist bezeichnend, daß ALTHAUS hier alsbald mit einem „aber...“ fortfahrend gegen K. BARTH und W. LÜTGERT Stellung nimmt.

17 Ethik S. 12.

18 Ebd. – Vgl. dazu höchst kritisch Ernst WOLF, besonders Staat S. 29ff.

19 Ethik S. 64.120.

20 Die kritische Auseinandersetzung hat hier zweifellos schon mit Luther selbst zu beginnen. Zeigt doch etwa seine Obrigkeitsschrift von 1523 nur zu deutlich die Problematik des Nebeneinanders einer theologisch-revolutionären Würdigung des individuellen Gewissens und einer soziologisch-konservativen Sicht der politisch-sozialen Zusammenhänge.

pelten Eschatologie nicht gleichgewichtig zu verifizieren vermag. Während auf der einen Seite die gläubige Individualität post lapsum sub lumine Christi voll eschatologisch als „simul peccator, simul iustus“ interpretiert wird, erscheinen auf der anderen Seite die überindividuellen Lebensbezüge – sofern sie nicht, wie das bei ELERT geschieht, unmittelbar der Ekklesiologie zugeordnet bleiben²¹ – nur über den Gedanken der creatio [13|14] continuata der Eschatologie zugänglich. Das dem gerechtfertigten Individuum in Christus vermittelte eschatologische „Haben“ findet im Bereich der sozialen Lebensbezüge keine Entsprechung, da der Platz bereits ausschließlich durch ein vom 1. Artikel her bestimmtes schöpfungsmäßiges „Haben“ eingenommen wird, so daß es folgerichtig einzig dem Zusammenhang futurischer Eschatologie vorbehalten bleibt, den Bereich der sozialen [14|15] Lebensbezüge christologisch zu qualifizieren. Mit dem faktischen Fehlen des präsentisch-eschatologischen Elementes aber wird der jeder sachgemäßen Eschatologie eigene Vorbehalt gegenüber aller innergeschichtlichen Verwirklichung des Reiches Gottes notwendig unversehens gleichsam zum Handlanger einer Theorie der „naturhaft“ gegebenen „Eigengesetzlichkeiten“²². Was sich unter dem Vorzeichen einer alle

21 Werner ELERTS „Christliches Ethos“ repräsentiert Anthropologie als Hamartologie und Soteriologie (Teile I u. II) des Individuums und Soziologie als Ekklesiologie (Teil III) wobei eine „ekkleziologische Hamartologie“ fehlt, da die wesentliche Erkenntnis eines vom Individualethos zu unterscheidenden „objektiven“ „Verbandsethos“ bezeichnenderweise *nicht*, dem Ansatz der Teile I/II entsprechend, in die Explikation des Ethos' des christlichen Verbandes *sowohl* unter dem Evangelium *als auch* unter dem Gesetz umgesetzt wird. Die Kategorie des „alten“ und des „neuen Verbandes“, wie man sie etwa – analog zum „alten“ und „neuen Menschen“ – als „realdialektisches“ (E. Kinder) Konstitutum des sozialetischen [13|14] Teiles der Elertischen Ethik erwarten würde und wie sie, um der Vollständigkeit christlicher Sozialethik willen, ausgeführt werden müßte, erscheint nicht. Vielmehr beschränkt sich ELERT auf die Entdeckung der Kirche als „Wir“, ohne die ekklesiologische Problematik (das Verhältnis von Individuum und Leib Christi) auch hamartiologisch aufzuschlüsseln, obwohl Ansätze dazu gegeben wären, setzt er doch Kirche und Staat als Ordnungen und geschichtliche Mächte durchaus in Analogie. Man wird entgegenen, daß sich die Hamartologie der Gruppe ohnehin auf die „weltlichen Ordnungen“ konzentrieren müsse, sie ja auch nicht für die Kirche, die qua Kirche eo ipso Gnadenordnung sei, infrage komme. Doch die Tatsache, daß auch die Kirche, sofern sie eine als geschichtliche Macht in Erscheinung tretende Ordnung ist, notwendig den Kriterien jeder sozialen Gruppe unterliegt, weil in ihr eben simul iusti et peccatores leben, widerspricht dem praktisch und läßt den Kritiker bemerken, daß bei Elert offensichtlich der individualistische Nexus lutherischer Ethik eine konsequente Durchformung des neu entdeckten Verbandsethos blockierte. Hätte doch diese Durchformung die alte Analogisierung von Staat und Weltreich, Kirche und Gottesreich auch formal relativieren müssen. Doch es bleibt für Elert bei Ansätzen, und der Bezug der Kirche zum „Gesetz“ tritt nur über das Individuum in Erscheinung, sofern der einzelne eben zugleich alter und neuer Mensch ist. Würde dieser Bezug auch in der überindividuellen Ebene des „Wir“ durchreflektiert, wären mit der grundsätzlichen Erkenntnis der Zweideutigkeit aller geschichtlichen Sozialkörper (auch der Kirche!) die alte Dichotomie von weltlichen Ordnungen und Kirche und in ihrem Gefolge auch die Konsequenzen einer traditionellen Zweireiche-Lehre sozialetisch abgefangen.

22 Vgl. ALTHAUS, Wahrheit S. 677: „Die Christenheit lebt während dieser Weltzeit in zwei Ordnungen. Daß alle Lebensbeziehungen und -gebiete ganz Jesus Christus unterworfen werden, ist in unserer Geschichte eine Utopie. Unser Leben bleibt auch bei dem ernststen Willen, Jesus zu gehorchen und aus Gottes Liebe zu leben, weithin der naturhaften Eigengesetzlichkeit verhaftet, die Wirtschaft ebenso wie die Politik im Kleinen und im Großen...“

drei Artikel des Credo gleichgewichtig integrierenden doppelten Eschatologie durchaus berechtigt in Gestalt eines Zwei-Reiche-Gedankens formulieren kann: das dynamische Neben-, In- und Gegeneinander der beiden, jede innergeschichtliche Wirklichkeit qualifizierenden Äonen als universaler Ausdruck des individuellen „simul iustus et peccator“, das erstarrt unter einseitiger Präferenz des 1. Artikels unweigerlich zum Grundprinzip eines Denkens in den „Ordnungen“, das fast zwangsläufig dem Vorwurf des Dualismus nicht entgehen kann, solange die Vermittlung von „Ordnungen“ und Reich Gottes lediglich einseitig futurisch-eschatologisch voll realisiert erscheint.²³

Friedrich NAUMANNs „Briefe über Religion“²⁴ sind so [15|16] lange aktuell, solange der eschatologische Vorbehalt nicht auch die „Theologie der Ordnungen“ selbst kritisch aufbricht, oder auch: solange es nicht gelingt, die „Ordnungen“ in eine umfassende (trinitarische) Theologie der Geschichte als Ort und Medium der Gestaltwerdung des Menschen sub specie evangelii voll einzubinden.

Keine Frage, daß der 1. Artikel konstitutive Funktion für die Interpretation vornehmlich der sozialen Dimension menschlicher Gestaltwerdung besitzt. Theologische Wirklichkeitserfassung kann, zumal wenn sie der Frage menschlicher Gestaltwerdung nachgeht, auch und gerade unter entsprechender Berücksichtigung des eschatologischen Aspektes, unmöglich vom 1. Artikel absehen. In diesem Sinne gilt der Satz von Paul SCHÜTZ uneingeschränkt: „Erst muß man die menschlichen Selbstverständlichkeiten in ihrem vollen Umfang [sprich: den 1. Artikel] ernstgenommen haben, bevor man sich überhaupt an jenen undenkbaren Gedanken des Endes aller [16|17] Dinge heranwagen darf.“²⁵ Geschichte als Ort und Medium

23 Dazu vgl. z. B. ALTHAUS, Ethik S. 110f.; Ordnungen S. 18f.

24 Friedrich NAUMANNs „Briefe über Religion“ (1. Aufl. 1903) repräsentieren u. a. in geradezu klassischer Weise auch die Konsequenzen der traditionell-lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Heißt es da etwa am Ende des 22. Briefes: „...wir haben eine Welterkenntnis, die uns einen Gott der Macht und Stärke lehrt, der Tod und Leben wie Schatten und Licht gleichzeitig versendet, und eine Offenbarung, einen Heilsglauben, der von demselben Gott sagt, daß er [15|16] Vater sei. Die Nachfolge des Weltgottes ergibt die Sittlichkeit des Kampfes ums Dasein, und der Dienst des Vaters Jesu Christi ergibt die Sittlichkeit der Barmherzigkeit. Es sind aber nicht zwei Götter, sondern einer. Irgendwie greifen ihre Arme ineinander. Nur kann kein Sterblicher sagen, wo und wie das geschieht. Der einzelne Mensch ist beständig zwischen beide gestellt, und zwischen beiden sucht er sich mühsam und um Klarheit ringend seinen Weg. Das ist es, was ich früher sagen wollte, wenn ich schrieb, daß die christliche Sittenlehre nicht allein alles beherrscht. Nicht als ob ich oder sonst jemand dieses alte, harte Problem endgültig lösen könnte! Es genügt mir, zu sagen, daß ich es kenne, und daß ich deshalb die Zwiespältigkeit als notwendig begreife, die unser Handeln anfüllt...“ (a. a. O. S. 72) Oder im 26. Brief: „Diese lutherische Scheidung der Gebiete...hat sich bei tieferer Durchdringung des Stoffes auch für uns als richtig ergeben. Wir kehren zum alten großen Doktor des deutschen Glaubens zurück, indem wir politische Dinge außerhalb des Wirkungskreises der Heilsverkündigung betrachten...“ (S. 84).

25 SCHÜTZ, Werke I S. 425 – Ebd. auch im folgenden eine scharfe Auseinandersetzung mit dem Eschatologismus der „dialektischen Theologie“ (dazu s. u. Anm. 65 S. 25). – Wie ergiebig eine ausführliche Beschäftigung mit dem z. Zt. noch relativ wenig bekannten Paul SCHÜTZ auch in unserem Zusammenhang sein könnte, mag vorwegnehmend noch ein weiteres Zitat aus dem mit „Das Mysterium der Geschichte“ überschriebenen zweiten Band seiner gesammelten Werke demonstrieren.

menschlicher Gestaltwerdung spannt sich zwischen Proton und Eschaton, und der Gedanke der creatio continuata ist für die Interpretation der Wirklichkeit des Menschen zweifelsohne unabdingbar.

Es bleibt daher z. B. das unbestreitbare Verdienst der Ethik Emil BRUNNERS, die Vorgegebenheiten sozialer Gestaltwerdung des Menschen deutlich ins Bewußtsein gerückt zu haben. Daß dies nun allerdings unter der praktischen Dominanz des 1. Artikels geschieht, dürfte nicht zuletzt eine Folge davon sein, daß BRUNNER seine Ethik vom ebenso betont reformatorischen wie einseitigen Ansatz der Rechtfertigung her zu entwerfen unternimmt. Wird nämlich das Eschatologische für die Ethik über den Gedanken der Rechtfertigung allein aus Glauben erschlossen und nicht umgekehrt, so erweist sich, bei der dem traditionellen Rechtfertigungsgedanken eigenen Konzentration auf die glaubende Individualität, der für BRUNNER so entscheidende Bereich sozialer Bezüge zwangsläufig als vornehmlich vom 1. Artikel her definiert; ein Umstand, der im übrigen bereits durch den [17|18] dominierenden Begriff der „Ordnungen“ signalisiert wird. Daran ändert nun auch die Tatsache, daß BRUNNER die Erlösungs-Ordnung neben der Schöpfungs-Ordnung als das zweite und ebenso wichtige Element des Horizontes jeder Ethik herauszustellen bemüht ist, nichts, denn faktisch konstituiert der Reich-Gottes-Gedanke bei BRUNNER eben das christliche Handeln in der Wirklichkeit der vorgegebenen „Ordnungen“ gerade nicht in dem Sinne, wie dies bei einer konsequenten Realisierung des doppelten Ordnungs-Begriffes zu erwarten und zu fordern wäre.

So gelingt BRUNNER zwar eine weitgehende Würdigung der strukturellen Vorgegebenheiten menschlicher Gestaltwerdung, doch ist andererseits sein Entwurf eben, auch über die unübersehbare Frage nach den materialen Kriterien für die Erhebung der einzelnen „Ordnungen“ hinaus,²⁶ von mancherlei Schwierigkeiten belastet, die

ren. Dort heißt es S. 389f.: „Die Situation, wie wir sie auf unserem Standort heute und hier vorfinden, bringt uns wieder in den Besitz einer unschätzbaren Grunderkenntnis: nämlich der, daß sich eine Theologie der Schöpfung nicht mehr trennen läßt von einer Theologie der Vollendung. Protologie, Lehre von den Ersten Dingen ist untrennbar von der Eschatologie als der Lehre von den letzten Dingen. Untrennbar, weil durch die Geschichte als Heilsgeschichte verbunden. Denn alle Geschichte ist Heilsgeschichte.“

- 26 Besonders scharf, ja überscharf, formuliert Karl BARTH diese Frage in seiner Auseinandersetzung mit BRUNNER im Jahre 1934. Da heißt es (a. a. O. S. 23f.): „Etwas Derartiges wie moralisch-soziologische Axiome, die in den verschiedenen Lebensformen, Gesetzen und Gebräuchen der Völker in einer gewissen Regelmäßigkeit gemein zu sein und sich abzuzeichnen scheinen, gibt es sicherlich...[aber] müßten, mindestens wenn es auf die Klarheit und Gewißheit der Erkenntnis ankäme, die physikalischen oder gar gewisse Axiome der Mathematik nicht viel mehr Anspruch darauf haben, Schöpfungsordnungen zu heißen, als gerade jene geschichtlich=sozialen Konstanten? Und wer oder was erhebt diese Konstanten denn nun eigentlich zum Gebot, zur verpflichtenden und bindenden Forderung, wie sie es als Gottesordnungen offenbar sein müßten?...Sitzen wir denn als „Glaubende“ im Rate Gottes, um darüber Aufschlüsse zu haben und geben zu können? Kann der Anspruch, mit dem hier Einer und dort Einer auf Grund von Trieb und Vernunft mir nichts dir nichts „Schöpfungsordnungen“ proklamiert, wie es ihm nach seiner liberalen oder konservativen oder revolutionären Gemütsverfassung [18|19] gerade paßt – kann dieser Anspruch etwas Anderes

daraus resultieren, daß der eschatologische Aspekt letztlich nicht hinreichend zur Entfaltung kommt und seine Ethik (daher) in ihrer Durchführung der trinitarischen [18|19] Weite ermangelt. Weder ist N. H. Søes Bemerkung, „eine eigentümliche Form natürlicher Theologie“ bestimme „Brunners Arbeit mit“,²⁷ ganz von der Hand zu weisen, noch geht A. DE QUERVAIN fehl, wenn er BRUNNERS „Sorge um das ‚Reich zur Linken‘“ der Bemühung um „das *volle Licht* des Evangeliums“ unterordnen zu müssen meint.²⁸ Und selbst, wenn man BARTHS historisches „Nein“ gegenüber BRUNNER²⁹ in seiner Radikalität, allein schon um der trinitarischen Weite der Ethik willen, nicht voll teilt, so bleibt doch der kritische Vorbehalt gegenüber einer praktisch vornehmlich dem 1. Artikel verpflichteten Erfassung des sozialen Bezugsfeldes über den Begriff der „Ordnungen“ – gerade bei der diesem Begriff traditionell eigenen Neigung zur Isolierung der Schöpfungswirklichkeit,³⁰ zur „natürlichen Theologie“, zur autonomistischen Deutung der natürlichen Gegebenheiten wie zur konservativistischen Verengung sozialer Verhaltenshorizonte – durchaus berechtigt.³¹ [19|20]

Da zudem der traditionelle lutherische Berufsgedanke, mittels dessen BRUNNER das Leben in den Ordnungen der Wirklichkeit der Rechtfertigung einzugliedern

bedeuten als die tumultarische Aufrichtung des Papsttums irgend einer höchst privaten Weltanschauung?...”

27 A. a. O. S. 11.

28 A. a. O. I S. 310.

29 BARTH, Nein! - vgl. auch KD III/4 S. 21.

30 Vgl. speziell zu BRUNNER auch noch SØE, a. a. O. S. 164f.

31 Auf die Problematik der „Ordnungen“ des weiteren einzugehen, wäre eine eigene lohnende Aufgabe! K. E. OLIMART hat in seiner 1933 gedruckten Dissertation (s. Lit.verz.) den Begriff der Schöpfungsordnung einer eingehenden Analyse unterzogen und versucht, „die Gesichtspunkte aufzuzeigen, unter denen allein der Begriff in der evangelischen Theologie sein Recht haben kann“ (a. a. O. S. 5). Auch er kommt, bei aller Würdigung des in ihm sich dokumentierenden „neue[n] Interesse[s] an der Wirklichkeit“ sowie des Anliegens, hier „eine Grundlage zu finden, die aller menschlichen Willkür entzogen ist“ (S. 7), bereits zu dem einzig möglichen Ergebnis, daß „Recht und Möglichkeit des Schöpfungsordnungsbegriff[19|20]fes, des Gedankens, daß auch in der Welt Gottes Schöpferwille zu uns spricht“ nur da bestehe, „wo man auch sieht, daß dieser Gedanke seine Begründung, Ergänzung und Begrenzung durch die spezielle Offenbarung erfährt“ (S. 94). – Aus der Fülle kritischer Stimmen im jüngeren Gespräch über den (Schöpfungs-)Ordnungsgedanken sei hier nur die eine Ernst WOLFS herausgegriffen, weil sie besonders prägnant die Problematik einer sich verselbständigenden lutherischen Ordnungstheologie zu Gehör bringt. WOLF schreibt in seinem erstmalig schon 1948/49 veröffentlichten Aufsatz über das Problem der Sozialethik im Luthertum (Politia S. 224): „...die Idee der Schöpfungsordnung drängt den *kritischen* Gedanken des eschatologischen zu begreifenden Reiches Gottes, drängt die zuletzt entscheidende, die eigentlich richtende Grenze aller christlichen Sozialethik zurück. Damit droht aber die Gefahr, daß ein die Welt bejahendes Hindurchschauen zum Schöpfer unversehens wird zu einem bloßen Anschauen der geschöpflichen Welt, daß der unaufgebbare Vorbehalt zuletzt doch *nicht* festgehalten wird, der um den Schöpfungsgedanken immer und überall nur ‚wissen‘ kann in einem Zugleich mit der Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit der Schöpfung. Es droht die Gefahr, daß die Schöpfung zur Abstraktion wird oder daß sie unerlaubter Vergegenständlichung anheimfällt, vielleicht auch einer falschen Heiligprechung...“

unternimmt, wegen eben seiner Nähe zur Ordnungstheologie, nicht geeignet ist, seinerseits die kritischen Vorbehalte gegen BRUNNER besonders zu entkräften – auch wenn BRUNNER selbst bemerkt, daß „mit dem Hinweis auf die brave Stallmagd Luthers hier nicht das letzte Wort gesagt“ sei³²! –, bleibt, selbst bei entschiedener Anerkennung des Brunnerschen Realismus, ein unbefriedigender Rest.

Ob nun freilich der an der Auseinandersetzung vornehmlich mit BRUNNER orientierte Entwurf H. Zwic[20|21]kers³³ ausreicht, das hier herausgestellte Defizit auszugleichen, ist gerade, wenn man BRUNNERS Bemühungen um die Bedingungen geschichtlicher – d. h. aber zugleich auch welthafter, in dieser unserer Zeit wirkungsmächtiger – Gestaltwerdung des Menschen als im Prinzip berechtigt anerkennt, eine ernstzunehmende Frage. Während BRUNNER sich, in zweifelsohne nicht unbegründeter Antithese zu einer „mönchischen oder pietistisch-schwarmgeistigen Welthaltung“,³⁴ gleichsam auf das „In-der-Welt-sein“ des Christen konzentriert, macht ZWICKER dagegen energisch, und entsprechend ebenso einseitig, das „Aber-nicht-von-der-Welt“ geltend. Daß er dies unter dem Leitgedanken der umfassenden Reich-Gottes-Botschaft tut, ist wiederum *sein* Verdienst. Doch unterliegt andererseits auch ZWICKER dem Gesetz der Antithese: bei ihm kommt praktisch der 1. Artikel zu kurz.

Sein Ansatz bei der „Erlösung im Reiche Gottes“ steht, gegen die an BRUNNER kritisierte „Weltfreudigkeit und Vermittlungsabsicht“,³⁵ unter dem Vorzeichen der „schlechthinnige[n] Andersartigkeit und Weltfremdheit der Reichsbotschaft“. ³⁶ Ohne Frage ist es richtig, wenn ZWICKER bemerkt: „Ein Stück Weltfremdheit und Entsagung gehört einfach wesensmässig zum wahren Gotteskind“. ³⁷ Und seine Vorbehalte gegenüber dem Begriff der „Schöpfungsordnung“ sind ebenso legitim wie die Kritik am traditionell-lutherischen Berufsgedanken, den er durch den, seinem eigenen Ansatz verpflichteten Be[21|22]griff der „Nachfolge“ zu ersetzen unternimmt. Denn daß unter bestimmten Voraussetzungen der Versuch, das Leben in den „Ordnungen“ über den Berufs- bzw. Amtsgedanken der Rechtfertigungswirklichkeit zu unterstellen, auf eine Legitimation des Bestehenden hinauslaufen kann, beweisen die dem Ordnungsbegriff verpflichteten konservativ-lutherischen Ethiken von ALTHAUS und KÜNNETH – ersterer zieht den Begriff der „Schöpfungsordnungen“, letzterer den der „Erhaltungsordnungen“ vor – hinreichend. ³⁸

32 Gebot S. 239.

33 Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung. Beiträge zur christlichen Ethik, Bern 1948.

34 Gebot S. 227.

35 A. a. O. S. 324; vgl. 226 u. ö.

36 Ebd. S. 219.

37 Ebd. S. 220.

38 Zu ALTHAUS vgl. o. Anm. 11 – Walter KÜNNETHS extrem konservative Position dokumentiert sich bereits in seiner Stellung zum hermeneutischen Problem. Wie für ihn dann Sozialethik aussieht, zeigt sich etwa mit geradezu erschreckender Deutlichkeit an seiner Stellung zur Friedens- bzw. Atombewaffnungsfrage. Kann es doch nach KÜNNETH nur als eine Mißachtung der in den Bekenntnisschriften festgelegten göttlichen Offenbarung gewertet werden, wenn das der von Gott ein-

ZWICKER bestreitet keineswegs, daß „es auch zur Aufgabe des christlichen Ethikers“ gehöre, „über die Pflichten des Gläubigen in den Ordnungen der Welt nachzudenken“.³⁹ Wenn er allerdings alsbald BRUNNERS Anliegen zu einer „Randfrage der christlichen Ethik“ stempelt, der gegenüber es als „Kern“ ethischer Reflexion den Exodus aus den „Ordnungen“ im Sinne der Nachfolge zu betonen gelte, so wird mit eben den Konsequenzen dieser hierarchischen Zuordnung der Probleme auch die Schwäche des Zwickerschen Entwurfes sichtbar. Sicher kann „Grundlage und Ausgangspunkt einer christlichen Ethik...nicht die Rechtfertigungslehre für sich allein sein, und ebensowenig die...Lehre von der Heiligung“ (im Sinne BARTH – DE QUERVAIN). Doch wenn ZWICKER demgegenüber die „allesumfassende Botschaft [23|24] vom Reich Gottes“ als zugleich „alle Spannungen in sich auflösende“⁴⁰ auf den Schild erheben will, so fragt sich doch, ob hier nicht die integrierende Funktion der Eschatologie unversehens zu einer harmonisierenden Funktion umgemünzt ist. Eine Auffassung, die nur dort in Erscheinung treten kann, wo etwa die Rechtfertigungslehre in die Rolle einer – so ZWICKER – „erläuternde[n] Anmer-

gesetzten Staatsgewalt zugeschriebene Recht, ihre Ordnungsbefugnisse im Sinne der Erhaltungsordnung auch via (Atom-)Krieg wahrzunehmen, bestritten wird (vgl. Neopazifismus S. 77f.). Könnte nun die Friedensfrage unter der heute naheliegenden Erkenntnis der völligen Andersartigkeit moderner Kriegsführung und Zerstörungsmöglichkeiten vielleicht auch noch mit KÜNNETH angegangen werden, wenn die sozialtheologisch verhängnisvolle Identifikation von Krieg und Konflikt überhaupt von ihm aufgegeben würde, so erscheint auch diese Möglichkeit innerhalb Künnethscher Denkstrukturen gleichwohl fraglich, wenn man die ideologische Verengung der Zwei-Reiche-Lehre im Blick auf die Frage staatsbürgerlicher Verantwortung ins Auge faßt. Eine staatsbürgerliche Kontrolle der „Obrigkeit“, die es ermöglichte, einer pervertierten Staatsmacht entgegenzutreten und sie auf ihre Pflicht zur Eindämmung von Konflikten hinzuweisen und damit die Lösung bzw. Bewältigung des Krieg-Frieden-Problems unterhalb der Schwelle bewaffneter Auseinandersetzungen wahrzunehmen, kann es im Sinne demokratischer Verantwortung des einzelnen (Nichtamtsträgers) für KÜNNETH nicht geben (vgl. Politik S. 306ff.), da eine „Infragestellung der einzigartigen Führungs- und Verantwortungsvollmacht der Obrigkeit“ für KÜNNETH einen Eingriff „in ein ‚fremdes Amt‘“ bedeutet (Neopazifismus S. 79), der nicht anders als mit [22|23] den Waffen, die Luther wider die Schwärmer bereitstellt, zu bekämpfen ist. Gilt doch gegenüber einem „neopazifistischen Gewissensverständnis“ nur die eindeutige Alternative: Entweder „Ungehorsam gegen den legitimen Willen der politischen Ordnungsmacht. Oder gerade um der Erhaltung der Gottesordnung willen ‚Christlicher Gehorsam‘“ (Neopazifismus S. 80). So erweist sich mit der Unsachgemäßheit traditioneller lutherischer Denkstrukturen die Unmöglichkeit für KÜNNETH, dem heute bedrängender denn je erscheinenden Friedensproblem gerecht zu werden. Denn wo die Gültigkeit zeitgemäßer Situationsanalysen „schlicht an dem Verständnis des ‚weltlichen Regimentes‘ Gottes“, wie es in der „Grundsatzkenntnis des Offenbarungsglaubens“ der Bekenntnisschriften festgelegt ist, gemessen wird (Ebd. S. 78), da bleibt bei der KÜNNETHS einlinigem Denken eigenen Identifikation von Konflikt und Krieg keine Möglichkeit, pazifistische Bestrebungen – und sei es auch nur ein den Schrecken atomaren Krieges entgegenarbeitender „Zweckpazifismus“ – anders zu beurteilen als utopisch und entsprechende Bemühungen als Symptome der Unordnung und des Chaos zu disqualifizieren (vgl. Ebd. S. 82).

39 A. a. O. S. 169 – auch zum folgenden.

40 Ebd. S. 74 – Hervorhebung von mir.

kung⁴¹ gedrängt worden ist.⁴² Ist es zufällig, wenn ZWICKER sich hier mit besonderer Vorliebe auf Albert SCHWEITZER beruft?⁴³

Das unter bestimmten Voraussetzungen berechnete Anliegen, die „teilweise Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes“⁴⁴ vor allem gegenüber der Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre durch (den frühen) Karl BARTH bzw. die exponierte „dialektische“ Theologie geltend zu machen, wird uns noch im Zuge unserer Tillichuntersuchung begegnen.⁴⁵ ZWICKER teilt es übrigens auch erklärtermaßen mit Leonhard RAGAZ,⁴⁶ der seinerzeit schon – wenn auch aus ganz anderer Richtung – dem [24|25] „eschatologischen Pessimismus“ der dialektischen Theologie⁴⁷ mit dem Argument begegnete, „das Wort von der Rechtfertigung“ sei „bloß eine Erläuterung zum Evangelium, eine Anmerkung zu ihm“.⁴⁸ Wir müssen jedoch fragen, ob ZWICKER den von ihm selbst im Rechtfertigungs-Gedanken anerkannten Vorbehalt gegenüber idealistischen Interpretationen der Reich-Gottes-Botschaft⁴⁹ verifizieren kann, wenn er den richtigen Ansatz der Ethik in Albert SCHWEITZERS „Mystik des Seins in Christo“ voll dargestellt zu finden meint.⁵⁰ Ist doch A. SCHWEITZER, wie seine posthum veröffentlichte Schrift über „Reich Gottes und Christentum“ zeigt,⁵¹ zeitlebens dem ethischen Ansatz des 19. Jahrhunderts treu geblieben. [25|26]

41 Ebd. S. 42.

42 Wie man das Zuordnungsverhältnis von Rechtfertigungslehre zum Reich-Gottes-Gedanken richtig um schreiben kann, ohne damit in den Fehler ZWICKERS zu fallen – nichts läge ihm ferner – zeigt in der ihm eigenen bildreichen Ausdrucksweise Paul SCHÜTZ. Unter der Überschrift „Das Evangelium“ findet sich bei ihm folgendes (Werke I S. 187): „Welcher Christenmensch wollte leben und erst recht sterben ohne das Wort vom versöhnten Gott? Aber die Rechtfertigungslehre ist nur die eiserne Ration im Marschgepäck der Pilger Christi. Sie ist das Anfangswort, das Wort unten am Fuße des Altars. Das Wort zu Häupten, das Wort, das die Fülle hat, heißt: das Reich.“

43 Vgl. in diesem Zusammenhang v. a. a. O. S. 63f.

44 Ebd. S. 34.37.64.

45 S. u. S. 67 (Anm. 162); 111;166;234f.

46 Vgl. a. a. O. S. 34ff.

47 RAGAZ, rel.so.z.Bewegung S. 47.

48 Ebd. S. 52.

49 A. a. O. S. 42ff.

50 Vgl. ebd. S. 64f.

51 Hier konstatiert SCHWEITZER die Abhängigkeit der Jesuanischen Reich-Gottes-Anschauung von der spätjüdischen Apokalyptik und entwickelt, unter Voraussetzung eines futurischen Messiasbewußtseins Jesu, die Konzeption, Jesus habe in seiner Predigt die Menschen ethisch für die Teilhabe am bald hereinbrechenden Reich Gottes präparieren wollen, um dann schließlich durch seinen eigenen Tod die vorausgehenden eschatologischen Drangsale in seiner Person abzugelten und damit auch – dem „eschatologischen Fahrplan“ gemäß – das Reich Gottes selbst heraufzuführen. Paulus dagegen steht, nach SCHWEITZER, vor dem Faktum von Tod und Auferstehung Jesu und interpretiert diese, da das Reich Gottes nicht *äußerlich* erschienen ist, als „Denkender“ – im Gegensatz zu den ersten Christen, die weiter auf das Kommen des Reich Gottes harrten – folgerichtig als Initiator eines verborgenen, geistigen, durch das Sein in Christo (Mystik des Apostels) vermittelten gegenwärtigen Reiches Gottes *ethischer* Gestalt. „Es ist“, so resümiert SCHWEITZER, der Christenheit auferlegt, den Glauben an das von selbst kommende Reich hinter sich zu lassen und sich dem des

Doch ganz abgesehen von der zweifellos nicht ganz abzuweisenden Inklination ZWICKERS zum Idealismus und abgesehen davon, daß ZWICKER in seiner kritischen Stellung gegenüber K. BARTH z. T. einer mit der „Kirchlichen Dogmatik“ überholten Antithese verpflichtet sein dürfte: auch die grundlegende Erkenntnis von der im „Sein in Christo“ partizipativ erfahrenen „Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes“ kommt in ihrer Bedeutung für die Ethik nicht sachgerecht zur Sprache, wenn die durch den reformatorischen Rechtfertigungsgedanken gekennzeichnete *spannungsreiche* Beziehung des Christen zur Welt nicht hinreichende Beachtung erfährt. Die Botschaft vom gegenwärtigen und kommenden Reiche Gottes löst ja nicht die Spannungen einfach auf, unter denen sich christliche Gestaltwerdung des Menschen vollzieht, sondern sie integriert sie.

Es ist ZWICKERS Verdienst, die konstitutive Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens für die Ethik eindringlich vor Augen gestellt zu haben. Indem er dies aber auf Kosten der Rechtfertigungslehre – und damit des ihr eigentümlichen Blickes für die Realitäten christlicher Existenz – tut, reduziert er die ethische Problemstellung in einer Weise, wie dies heute nur unter einer entsprechend unzureichenden Berücksichtigung der Gegebenheiten innerweltlich-geschichtlicher Bedingungen christlicher Gestaltwerdung geschehen kann. So fehlt denn auch bezeichnenderweise jede eindringende Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlichen Vorgegebenheiten, in denen es ja schließlich die Nachfolge als Ausdruck des neuen Seins in Christo zu realisieren gilt. Gerade auch unter dem Leitgedanken von *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* (Phil 3,20) kann ja eine sachgemäße Ethik nicht von der Wirklichkeit, der sie zugeordnet sein will, absehen. ZWICKERS Entwurf mag wohl geeignet sein, die biblische Reich-Gottes-Botschaft unter gewissen Aspekten nahezubringen, kaum aber, diese in die differenzierenden Über[26|27]legungen einer gegenwärtig zu leistenden Ethik umzusetzen. Die leicht „schwärmerisch-biblizistische“ Antithese zu einer vornehmlich am 1. Artikel orientierten Ordnungs-Ethik dominiert völlig, und die alle drei Artikel integrierende Funktion der Eschatologie für die Ethik trägt sich dementsprechend, selbst unter dem hoffnungsvollen Leitgedanken der allesumfassenden Reich-Gottes-Botschaft, nicht aus. Aber wäre dies innerhalb einer – sei es positiv oder negativ – der traditionellen Ordnungstheologie verpflichteten Begrifflichkeit überhaupt möglich?

Als ein in gewissem Sinne beachtenswerter Versuch, die Alternative zwischen traditioneller Ordnungstheologie und dem Ansatz der Ethik beim Reich Gottes auf dem Boden herkömmlicher lutherischer Begrifflichkeit zu überwinden, muß die Arbeit Georg WEHRUNGS angesehen werden. Schon der Titel seiner (zwei ursprünglich voneinander unabhängig konzipierten Teile umfassenden) Schrift: „Welt und Reich. Grundlegung und Aufbau der Ethik“⁵² kennzeichnet den für

zu verwirklichenden hinzugeben...Im Denken Pauli beginnt das übernatürliche Reich zum ethischen zu werden und sich damit aus etwas zu erwartendem in etwas zu verwirklichendes zu verwandeln. Den Weg, der sich damit auftut, haben wir zu begehen“ (a. a. O. S. 204).

52 Stuttgart 1952.

WEHRUNG bestimmenden Leitgedanken: „daß unsere Ethik um die zwei Pole ‚Welt‘ und ‚Reich‘ kreisen müsse, und zwar mit voller Beachtung ihres doppelseitigen Spannungsverhältnisses, um ihrer Aufgabe wahrhaft gerecht zu werden.“⁵³ WEHRUNG realisiert diesen Grundsatz, indem er sich konsequent auf den Boden einer teleologischen Deutung der Gegebenheiten menschlicher Gestaltwerdung stellt. Gegenüber einer „neulutherischen Ethik“, die, seiner Ansicht nach, trotz der Wiederentdeckung der Eschatologie „im Reich Gottes keineswegs das organisierende Prinzip für alles Handeln ergreift“,⁵⁴ bemüht er sich damit, die Escha[27|28]tologie aus der Rolle einer praktisch nur korrektiven in die umfassendere einer auch konstitutiven Funktion der Ethik zu überführen. Bedingung dafür ist, daß er – im Gegensatz etwa zu ALTHAUS, der „zwischen den beiden Äonen, zwischen der Geschichte und der Vollendung, der Geschichte und dem endlichen Reiche der Herrlichkeit“ „die Grenze scharf und einfach“ gezogen wissen will⁵⁵ – „die Welt der Schöpfung und die Welt der Erlösung...nirgends durch unübersteigliche Mauern voneinander geschieden“⁵⁶ sieht, ja „die Geschichte als zum übergeschichtlichen Gottesreich grundsätzlich geöffnet“⁵⁷ betrachten kann. Entsprechend definiert bei ihm das Reich Gottes als Telos der Geschichte auch die Interpretation der „Ordnungen“, sind doch „die Grundordnungen“ erst richtig zu begreifen, wenn sie „in ihrer Hingerichtetheit auf das Reich“⁵⁸ wahrgenommen werden. Überhaupt läßt sich, was sich hinter der Wehrungschen Thematik eines „Ethos des Gottesreiches“ verbirgt, im ganzen als ein Bemühen kennzeichnen, die traditionellen Elemente lutherischer Ethik mit dem *dynamischen* Ferment teleologischer Betrachtungsweise auch praktisch anzureichern. Und als solches ist es zu würdigen. Was indes auch WEHRUNGs Entwurf nicht als eine befriedigende Lösung des ethischen Problems anzusprechen erlaubt, ist die Tatsache, daß sich hier die Eschatologie praktisch in Teleologie erschöpft. Mit Teleologie allein vermag sich aber die Bedeutung der Eschatologie für die Ethik nicht voll darzustellen.

Es ist nicht zufällig, wenn WEHRUNG von der „theozentrische[n] Bestimmtheit des Menschenlebens“⁵⁹ spricht [28|29] und grundsätzlich den „theozentrischen Charakter“ des von ihm visierten Ethos betont.⁶⁰ Zwischen den „Polen“ „Welt“ und „Reich“ spannt sich für ihn das Band teleologischer Vermittlung faktisch unbeschwert von christologischen Gesichtspunkten. Daß WEHRUNG damit zwar die vornehmlich dem 1. Artikel verpflichtete Ordnungs-Ethik um ein wesentliches Element zu bereichern vermag, nicht aber eigentlich über die in der Kontroverse

53 A. a. O. S. 112 - dort teilweise gesperrt.

54 Ebd. S. 110.175.

55 ALTHAUS, Dinge S. 305.

56 A. a. O. S. 97.

57 Ebd. S. 85.

58 Ebd. S. 101, vgl. 83f.

59 A. a. O. S. 189.

60 Ebd. S. 340.

BRUNNER-ZWICKER oben deutlich gewordene Alternative hinausführen kann, zeigt sich daher, sobald man die entscheidende Lücke seines Entwurfes ins Auge faßt: die mit der rein teleologischen Sicht des „Reiches“ unweigerlich gegebene mangelnde Berücksichtigung der Christologie für die Ethik.

Keine Frage, indem WEHRUNG den Reich-Gottes-Gedanken über eine teleologische Geschichtsdeutung in die Ethik einbringt, werden Ansätze zu einer tatsächlichen Dynamisierung traditioneller Denkstrukturen sichtbar, ohne die eine lutherisch geprägte Ethik kaum ihre Aktualität bewahren könnte. Das dynamische Element, welches dann notwendig in die Deutung der Vorgegebenheiten menschlicher Gestaltwerdung eingeht, wenn mit der Teleologie konsequent auch die Geschichte als Ort und Medium menschlichen Seins, Verhaltens und Handelns in die Reflexion des Ethikers aufgenommen wird,⁶¹ bleibt jedoch gebunden – auch ALTHAUS etwa betont ja den [29|30] teleologischen Aspekt der Ordnungen!⁶² –, solange Geschichte vom Reich-Gottes-Gedanken her nicht voll eschatologisch interpretiert wird. Das aber ist in unserem Falle gleichbedeutend mit der vollen Integration auch der Elemente des zweiten Glaubensartikels. *Die trinitarische Orientierung der Ethik bedingt die Sachgemäßheit der Deutung der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung.*⁶³

Daß in diesem Zusammenhang zwangsläufig der Blick auch auf die ethischen Entwürfe reformierter Provenienz, vor allem aus dem Einzugsgebiet der häufig genug als „christozentrisch“ apostrophierten Theologie Karl BARTHS fallen muß, liegt auf der Hand. Es ist der Rückgriff auf die paulinisch-reformatorische Rechtfertigungslehre, welcher beim frühen BARTH in eigentümlicher Verbindung mit der Wiederentdeckung des biblischen Reich-Gottes-Gedankens eine Theologie prägt, die sich als „Theologie der Krisis“ etabliert und jedem Versuch, [30|31] menschliche Gestaltwerdung über eine wie auch immer geartete positive „Anknüpfung“ an (natürlich) Gegebenes in den Blick zu nehmen, ein radikales „Nein“ entgegen-

61 Wie es aussieht, wenn die Geschichte voll in das Blickfeld des Ethikers rückt, zeigt ebensowohl die Fassung des Ordnungsgedankens bei Wolfgang SCHWEITZER wie bei Artur RICH. SCHWEITZER spricht hier davon, daß die Ordnungen „so etwas wie *Gehäuse* zum Schutz des menschlichen Lebens“ seien (a. a. O. S. 35), und RICH bemerkt (a. a. O. S. 116): „Es geht hier um keine natürlichen Determinanten, sondern um geschichtliche Daten...“

62 Vgl. nur etwa ALTHAUS, Staatsgedanke S. 20.

63 Anmerungsweise sei an dieser Stelle noch kurz der im ganzen wenig erhellende Versuch Horst SCHÜLKES zu einer „Einführung in die christliche Ethik“ (München/Basel 1952) erwähnt. SCHÜLKE findet – unter der Bestimmung, Ethik sei „die wissenschaftliche Besinnung auf den ‚Weg zum Ziel‘“ (a. a. O. S. 7 u. ö.) und im Vergleich zu anderen Zielhorizonten – im biblischen Reich-Gottes-Gedanken das einzig außermenschliche und daher echte Ziel ethischer Wanderschaft anvisiert und entwirft alsbald eine Ethik der christlichen Liebe ohne tiefer gehende Reflexion oder weitergehende Berücksichtigung der von der Ethik im einzelnen bereitgehaltenen Probleme. Der Christenmensch nähert sich ganz schlicht mit Hilfe Gottes – wobei interessanterweise ein religiös-sittliches Apriori postuliert wird, ohne welches „das Wirken der göttlichen Gnade in seinen tatsächlichen Erfolgen geradezu unvorstellbar“ sei (a. a. O. S. 48) – dem Ziel des Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens.

schleudert. „Wie könnte“, so restümiert BARTH 1923 in „Zwischen den Zeiten“, grade eine idealistische Ethik sich anders entfalten denn als *Kritik* aller Ethik? Was ist ihre tiefste Voraussetzung anderes als die Erkenntnis, von der *Unfreiheit* des menschlichen Willens zum Guten, vom *servum arbitrium*?“, wo doch „*der* Mensch, der allein gut ist, der Mensch ist, den man“ – bei nüchterner Beurteilung der Realitäten – allenfalls postulieren (Kant), d. h. aber niemals vorfinden oder produzieren, sondern „nur *glauben* kann“. ⁶⁴ Hier potenziert sich die Erkenntnis vom „extra nos“ der Freiheit des Menschen zu letztgültiger Gestaltwerdung unter uneingeschränkter Aktualisierung des eschatologischen Vorbehalts zu einer radikal kritischen Schau der gegebenen Wirklichkeit und Möglichkeit menschlichen Seins, Verhaltens und Handelns, der zwangsläufig eine Auffassung der Ethik zugeordnet ist, welche das ihr eigene Problem vornehmlich darin sieht, den Menschen als in „Krankheit zum Tode“ zu diagnostizieren und jede Vorfindlichkeit heilender Strukturen grundsätzlich auszuschließen. ⁶⁵ [31|32]

BARTH selbst hat später seine mit dem „Römerbrief“ ⁶⁶ bezogene Position der „Krisis“ als eine „Reaktion“ auf den „Immanentismus der vorangegangenen Zeit“ bezeichnet, die in ihrer „Zuspitzung“ „zu stark“ ⁶⁷, d. h. zu willkürlich und eigenmächtig gewesen“ sei, ⁶⁸ aber gleich[32|33]wohl an der Sache, um die es ihm ging,

64 BARTH, Problem S. 42.

65 Vgl. ebd. S. 35f. – Auch hier sei wieder an Paul SCHÜTZ erinnert. Seine Kritik an der „Theologie der Krisis“ dürfte – sehen wir jetzt einmal von der Tillichs ab; sie soll uns später ausgiebig beschäftigen – in einzigartiger Schärfe die Problematik kennzeichnen, welche sich hinter dem Adjektiv „dialektisch“ verbergen kann. Er schreibt im oben bereits erwähnten Zusammenhang (Werke I S. 429 vgl. o. S. 16 Anm. 25): „Es wächst hier ein ‚Kulturpessimismus‘ auf, eine ‚Kulturkritik‘, eine ‚wissenschaftliche Skepsis‘, eine Geschichtsphilosophie des Endes, mit der sich der erschöpfte Geist aus einem Verhängnis zu ziehen trachtet, an dem er selbst schuld ist. Das Prinzip, über das hinweg man sich aus der Affäre zu ziehen versucht, ist diale[31|32]tisch. Man gewinnt so einen ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘, zum Beispiel des ‚Ontischen‘ und des ‚Historischen‘, der ‚Idee‘ und der ‚Wirklichkeit‘, von ‚Gott‘ und ‚Mensch‘. Durch Abstraktion entschwingt sich der Geist dem ‚Wesenlosen‘ und gewinnt Standort im Absoluten. Dort verharrt der Geist in ‚prinzipieller Opposition‘. Dort verfügt er über die höchsten Normen, mit denen er über die Kultur richtet, die er zugleich ihrem Verderben überläßt. Er lebt in dem ‚Als-ob‘ seiner Losgelöstheit aus der Geschichte, aus der Kultur, aus der historischen Zeit. Man redet von einer ‚Krankheit zu Tode‘ und wacht mit Argusaugen darüber, daß keine Heilung statffinde. Nämlich, daß jener ‚unendliche, qualitative Unterschied‘ nicht überbrückt werde. Auch von Gott her darf er nicht überbrückt werden! Die Krisis ist ‚absolut‘. Sie ist mächtiger als Gott. Sie triumphiert über den Incarnatus, den Fleischgewordenen. Sie macht den Incarnatus zum Gespenst. Daß hinter dieser Spekulation der Nihilismus lauert, bleibt verdeckt.“

66 2. Aufl. 1922 – vgl. dazu auch die Bemerkungen Folke HOLMSTRÖMS, a. a. O. S. 224f.

67 Durchaus verständlich ist es, wenn der sich ursprünglich seiner „Stärke“ freuende BARTH als Göttinger Professor, vor der Aufgabe, nun Dogmatik lesen zu müssen, stehend, 1924 in einem Brief an seine Freunde bekennt, es sei ihm „manchmals zu Mut, als möchte...[er] am liebsten Liquidation ankündigen.“ (BARTH-THURNEYSSEN, Briefwechsel, Brief vom 5.2., S. 148).

68 KD II/1 S. 727 – BARTH bemerkt in seinem Geleitwort zur Erstauflage des O. Weberschen Kompendiums seiner Kirchlichen Dogmatik (K. Barth's Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht...1963⁵, S. 5): „Wenn es ‚Barthianer‘ gibt, so gehöre ich nicht dazu.“ Die Art, wie er sich im Zusammenhang der hier zitierten Stelle aus KD II/1 (S. 711ff.) mit seiner eigenen Vergangenheit

entschieden festgehalten.⁶⁹ Symptomatisch dafür ist sein „Nein“ gegenüber E. BRUNNER mit der unbedingten Weigerung, für jede Art der „Vermittlung“ etwas anderes als ein qualifiziertes Desinteresse aufzubringen.⁷⁰ Und die Konsequenz ist eine Ethik, die den Zugang zu den Gegebenheiten menschlicher Gestaltwerdung gleichsam nur über die Einbahnstraße zu gewinnen gewillt ist, die beim 2. Artikel ihren Ausgang nimmt.

Die Kritik, die BARTH hier im einzelnen erfahren hat, einer Metakritik zu unterziehen, wäre Angelegenheit einer eigenen Untersuchung. Daß vornehmlich Ethiker lutherischer Provenienz sich mit dem Ansatz BARTHS nicht befreunden konnten, liegt nahe. Doch wird sich gerade in diesem Für und Wider der Meinungen sowohl die Berücksichtigung der hermeneutischen Situation BARTHS – und dazu sind nicht nur die Lage der Theologie nach dem 1. Weltkrieg, sondern auch die allgemeinen Bedingtheiten schweizerischer Tradition zu rechnen – als auch die kritische Frage nach der Angemessenheit überkommener Begriffe und Vorstellungen auf Seiten lutherischer Argumentation einen entscheidenden Platz einräumen lassen müssen. Jedenfalls kann etwa die auf Luther selbst sich berufende Kritik Ernst WOLFS an der traditionellen Ausformung der Zwei-Reiche-Lehre⁷¹ hier ebenso[33|35]wenig

auseinandersetzt, mag dieses bestätigen. Sie zeugt jedenfalls durchaus von deutlich kritischer Distanz gegenüber der eigenen theologischen Arbeit.

69 Vgl. ebd. S. 715, wo er seine Ausführungen zu Röm. 8,24 kommentiert: „Well roared, Lion! Nichts ist schlechthin falsch an diesen gewagten Sätzen. Ich denke noch jetzt, daß ich damit zehnmal recht hatte gegenüber denen, gegen die sie sich damals richteten...“

70 Vgl. v. a. Nein! S. 13f.

71 Vgl. dazu sämtliche im Lit.verz. aufgeführten Schriften E. WOLFS. Nach ihnen läßt sich die kritische Stellung E. WOLFS zur traditionellen lutherischen Zwei-Reiche-Lehre als ebensoviel von hermeneutischen wie von theologischen Erwägungen bestimmt beschreiben. Von hermeneutischen, sofern die Unzulänglichkeit eines traditionellen ordnungs-theo[33|34]logischen Begriffsschemas angesichts der modernen pluralistischen Gesellschaft von ihm klar gesehen wird; nach theologischen, sofern die Zwei-Reiche-Lehre im Rahmen der an K. BARTH und Barmen II orientierten „christozentrischen“ Ethik E. WOLFS nur innerhalb des übergeordneten Gedankens der Königsherrschaft Christi ihren theologisch legitimen Ort haben kann. Dementsprechend ist es, nach WOLF, unangemessen, die Zwei-Reiche-Lehre und die These von der Königsherrschaft Christi alternativ sehen zu wollen. Nur innerhalb der Klammer des Bekenntnisses von der Königsherrschaft Christi und keineswegs als soziales ethische Grundformel kann der Zwei-Reiche-Lehre die theologische Funktion zuerkannt werden, die sie zweifellos besitzt: die Funktion, die „eschatologische Antithetik“ (Zwei-Reiche Lehre S. 221) der beiden regna zu formulieren, und damit die nur dem Glauben zugängliche Erkenntnis eines, sich als Ort widergöttlicher Selbstbehauptung und als geglaubte göttliche Schöpfung selbst widersprechenden regnum mundi in seiner damit gegebenen doppelten Relation (des Widersprechens und des Entsprechens) zu dem ihm sachlich vorgeordneten regnum Christi noetisch zu verdeutlichen. Dort, wo das Evangelium gehört, das Bekenntnis zum Kyrios Christos ausgesprochen wird, dort lebt die freilich nur dem Glauben zugängliche Erfahrung, daß die Zeit des Selbstwiderspruchs des regnum mundi schon an ihr Ende gekommen ist. Gott hat die Welt mit sich versöhnt; die Herrschaft der Mächte ist gebrochen; Christus ist der verborgene Herr der Welt. Und das bedeutet zugleich die Freigabe der Welt zur bloßen Weltwirklichkeit. Unter diesem Blickwinkel ist ein Dualismus der Reiche, die Vorstellung vom Christen als Bürger zweier Reiche für WOLF ausgeschlossen. Entsprechend kann er einem Ordnungsdualismus der traditionellen Zwei-Reiche-Lehre und den mit ihm gegebenen Konsequenzen einer Interimsethik gegenüber die sich vom

übersehen werden wie die hinter jeder weitsichtigen Bemühung um den *usus politicus legis* stehende Erkenntnis der Gebrochenheit welthafter, d. h. geschichtlicher, dem alten Aion noch nicht entnommener, Gestaltwerdung des Menschen. Nicht zu Unrecht warnt H.-D. WENDLAND vor dem „schiefen“ „Entweder-Oder von Christokratie und Zwei-Reiche-Lehre“⁷²!

Wolfgang TRILLHAAS hat in seiner Ethik an K. BARTH moniert, daß hier „die konkrete Situation des Menschen...christologisch übersprungen“ werde.⁷³ Selbst wenn man vielleicht die Weite des Trillhaasschen Ansatzes aus mancherlei Gründen zu würdigen nicht gewillt sein sollte, das, was TRILLHAAS ausdrücklich gegenüber DE QUERVAIN geltend macht, daß wir uns mit der Aufgabe der Ethik nicht auf „einen von der ‚Welt‘ getrennten ‚christlichen‘ Raum“ beschränken können,⁷⁴ hat seine Berechtigung. Desgleichen mag man viel gegen Helmut THIELICKES „Taktik“,⁷⁵ das ethische Problem an den konkreten Vorgegebenheiten menschlicher Gestaltwerdung zu entfalten, einzuwenden haben, die weite Berücksichtigung, welche bei ihm die Zweideutigkeit der Lebensvollzüge in Form des Konfliktproblems erfährt, bedeutet gegenüber einer ebenfalls aus dem Umfeld Barthischer Theologie stammenden Ansicht, wie sie N. H. SØE zur Frage der Pflichtenkollision entwickelt – für SØE gilt es zu realisieren, „daß objektiv von einer Koll[35]36]sion der Pflichten nicht die Rede sein kann“⁷⁶ – eine ernste Frage. Sicherlich ist DE QUERVAIN's Stellung zur lutherischen Ethik stark durch die Erfahrungen mit den „Deutschen Christen“ geprägt. Doch entbindet der berechtigte Vorbehalt gegenüber einer die Welt der Profanität mit ihren „Eigengesetzlichkeiten“ preisgebenden „Ordnungstheologie“ von einer eindringenden Analyse und Berücksichtigung der geschichtlichen Vorgegebenheiten konkreter menschlicher Gestaltwerdung? Unter dem Gedanken der Königsherrschaft Christi kommt für DE QUERVAIN die Wirklichkeit der dem alten Aion verhafteten Welt gleichsam *nur* noch als Folie in den Blick. „Das Reden und Handeln der Gemeinde und der Glieder der Gemeinde durch das Zeitgeschehen bestimmt sein lassen“, ist für ihn identisch mit „eigen-

Zeugnis der Königsherrschaft Christi her ergebende Forderung der Nachfolge als neue sozialetische Grundformel bezeichnen. „Nachfolge ist...der Name für das christliche Leben in der Welt“ (Zwei-Reiche-Lehre S. 227). In ihr bezeugt sich die totale Inanspruchnahme des Christen durch Christus als den Herrn. Denn Glaube und Handeln können nicht voneinander geschieden werden. Wie es keinen Bereich außerhalb der Herrschaft Christi gibt, so gibt es auch kein Gebiet des Lebens, das christlicher Verantwortung entzogen wäre. Indem der Christ im konkret-realen Vollzug seines Lebens und Handelns die Königsherrschaft Christi bezeugt, weiß er sich als Mitarbeiter Gottes im göttlichen Werk der Versöhnung befreit zur Solidarität, [34]35] zur selbstlosen Hingabe an den Mitmenschen, befreit auch von der Bindung an menschliche Ideale und Programme, selbst wenn diese christlich sein sollten.

72 WENDLAND, Kirche S. 76.

73 A. a. O. S. 20.

74 Ebd. S. 41.

75 Vgl. das Vorwort S. VIII zum Band II/1 seiner Ethik.

76 A. a. O. S. 92.

mächtige[r] Weltbejahung..., die eine Verleugnung der Herrschaft Christi bedeutet“⁷⁷!

Nun braucht man zweifellos nicht – auch nicht im Angesicht des Bildes der zwei konzentrischen Kreise⁷⁸ – [36|37] gleich, wie W.-H. LAZARETH, hinter BARTHS Theologie das Gespenst eines „christokratischen“ Klerikalismus“ lauern zu sehen.⁷⁹ Gleichwohl hat LAZARETH recht, wenn er meint, der „christozentrischen Tiefe“ Barthscher Theologie die Forderung nach „trinitarische[r] Breite“ für den Ansatz der Sozialethik zuordnen zu müssen.⁸⁰ Dem theologisch-hermeneutischen Problem der „Anknüpfung“ und „Vermittlung“ entspricht ja das praktische der Vermitteltheit wirksamen sozialen Handelns unter den Vorgegebenheiten gesellschaftlicher Institutionen. Und an der in Christus gegenwärtigen „Freiheit“ des neuen Lebens partizipiert der Mensch ja nie anders als innerhalb der *strukturellen* Bedingtheiten der gefallenen und zugleich doch auch schon in Christus der Erlösung gestaltmächtig teilhaftigen Schöpfung; kurz: *innerhalb der Geschichte post Christum* als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung. Post Christum, das [37|38] ist in der Tat die unabdingbare Voraussetzung jeder christlichen Ethik und signalisiert ihre „christozentrische Tiefe“; innerhalb der Geschichte, das fordert die ebenso notwendige „trinitarische Breite“: die volle Würdigung

77 A. a. O. II/1 S. 43 – im Original z. T. gesperrt.

78 Es wäre interessant, einmal diesem aus der Antithese zum Zwei-Reiche-Gedanken geborenen Modell der Zuordnung von Kirche und Staat (Welt) nachzugehen. DE QUERVAIN bemüht es in dem 1945 erschienenen Band II/1 seiner Ethik unter Rückgriff auf O. CULLMANN (ebd. S. 24f.). Für Karl BARTH wird es in seinem 1956 vorgelegten Entwurf einer politischen Ethik (Christengemeinde) zum Mittel einer eindeutig primär dem 2. Artikel verpflichteten Interpretation der Wirklichkeit politischen Handelns. Hier wird mit dem Bild der zwei ineinanderliegenden, um das Zentrum der unbedingten Herrschaft Christi gruppierten Kreise und durch Verwendung des Analogie-Begriffs jeder Gedanke an eine „Eigengesetzlichkeit“ oder an eine Scheidung in zwei Reiche a limine ausgeschlossen. Entsprechend erweist es sich dann als notwendig, die gleichwohl unabdingbare Unterscheidung der Kreise mit Hilfe der Rede, es handele sich im Bereich der staatlichen Analogie um eine Metabasis eis allo genos, zum Ausdruck zu bringen. Daß dem Barthschen Entwurf in vieler Hinsicht gegenüber einer traditionell-lutherisch orientierten [36|37] Ethik des Politischen der Vorrang gebührt, liegt auf der Hand, nicht nur, sofern hier praktisch jeder „obrigkeitlich“ fixierten Entmündigung des Staatsbürgers der Boden entzogen wird. (Inwieweit dabei das reformierte Erbe und die schweizerisch demokratische Tradition die Überlegungen BARTHS mit bestimmen, wäre zweifellos interessant festzustellen.) Andererseits erweist sich unweigerlich alsbald die Problematik der Anwendung des „Analogie“-Gedankens, wenn BARTH aus der Offenbarkeit des Wortes Gottes die Ablehnung „alle[r] Geheimpolitik und Geheimdiplomatie“ folgern zu müssen meint (S. 38f.). Es fragt sich eben, ob das „allo genos“ staatlich-welthafter Geschehenszusammenhänge einen derartigen Kurz-Schluß zuläßt, ohne daß sich nicht sofort auch grundlegende Bedenken gegen die Verwendung des Analogiegedankens überhaupt einstellen müssen. Jedenfalls sind hier nicht nur die kritischen Anmerkungen THIELICKES (vgl. a. a. O. I S. 411f) und TRILLHAAS' (vgl. a. a. O. S. 346) aufzunehmen, sondern auch KÜNNETHS Hinweis auf die Zweischeidigkeit der Analogieformel (vgl. Politik S. 536) zu berücksichtigen.

79 A. a. O. S. 57.

80 Vgl. ebd. S. 62ff.

und Berücksichtigung des „Humanum“ in allen seinen Dimensionen,⁸¹ die dynamische Sicht allen Seins und Geschehens unter den Bedingungen des tiefen Widerstreites zerstörerischer und heilender Strukturen in einer postlapsarischen, auf ihre letzte Vollendung zugehenden Welt, die nüchterne Annahme des „Vorletzten“,⁸² verbunden mit der „Erkenntnis der unheimlichen Macht des Widersachers“⁸³ wie der Gewißheit der „Anwaltschaft des Geistes“.⁸⁴ [38/39]

Wenn wir oben sagten, die trinitarische Orientierung der Ethik bedinge die Sachgemäßheit der Deutung der Geschichte, so können wir diesen Satz auch umkehren: *Geschichte, als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung recht gesehen, bedingt notwendig die trinitarische Orientierung der Ethik.*

In unserer kurzen kritischen Betrachtung ethischer Ansätze gingen wir von einem Votum aus, das aus einer über Jahrzehnte währenden Bemühung um eine sachgerechte Fundierung der Sozialethik im biblischen *Reich-Gottes-Gedanken* entsprang, das Votum H.-D. WENGLANDS für die trinitarische Orientierung der Sozialethik. Wir warfen daraufhin einen Blick auf verschiedene ethische Konzeptionen und haben die uns begegnenden Probleme schließlich in dem Satz von der wechselseitigen Beziehung zwischen rechter Geschichtsdeutung und notwendig trinitarischer Orientierung der Ethik zusammengefaßt. Eben diese Beziehung ist es nun, welche Paul Tillichs Fassung des Reich-Gottes-Begriffs widerspiegelt. Jene nach Bedingungen und Gestalt eingehend darzustellen und damit exemplarisch sachge-

81 Wie das aussieht, demonstriert besonders gut die „Ethik“ von Wolfgang TRILLHAAS. Indem sich TRILLHAAS bewußt auf das „Humanum“ konzentriert und das „Christianum“ dem gleichsam darüber liegenden Bereich spezieller Reflexion des dem Christen eigenen gläubigen Interpretationshorizontes zuordnet, realisiert er in ebenso weitblickender wie neuer Weise nicht weniger, aber auch nicht mehr als das alte lutherische Anliegen des *primus usus legis*.

82 Es ist das fraglose Verdienst Dietrich BONHOEFFERS, mit seiner Unterscheidung zwischen „Letztem“ und „Vorletztem“ (vgl. Ethik S. 128ff.) Begriffe geschaffen zu haben, die geeignet sind, das uns hier beschäftigende Problem alternativer Orientierung der Ethik lösen zu helfen. So sehen wir uns denn auch nicht von ungefähr an das zum Eingang dieses Abschnittes zitierte Votum H.-D. WENGLANDS für eine trinitarische Orientierung der Ethik erinnert, wenn wir bei BONHOEFFER im Zusammenhang besagter Unterscheidung lesen: „So unsachgemäß es ist, eine Theologie der Menschwerdung, eine Theologie des Kreuzes oder eine Theologie der Auferstehung gegeneinander aufzurichten durch falsche Absolutsetzung eines dieser Teile, so falsch ist dieses Vorgehen auch für das Denken über das christliche Leben. Nur in der Einheit löst sich der Widerstreit.“ (A. a. O. S. 139).

83 WENGLAND, Kirche S. 80.

84 Hendrik VAN OYEN hat seine „Evangelische Ethik“ als eine Ethik „unter der Direktive *der Anwaltschaft des Geistes*“ (a. a. O. [38/39] S. 8) verstanden wissen wollen und damit zu Recht gegenüber den Verengungstendenzen einer christozentrischen Ethik entschieden auch die pneumatologische Dimension zur Geltung gebracht. Nicht ganz glücklich erscheint allerdings die Dreigliederung des Bandes I (Grundlagen) nach den 5 christlichen „Kardinaltugenden“ (Teil III: „Hoffnung“ umfaßt nur ganze 10 Seiten!) und dementsprechend der Versuch, das Problem der „natürlichen Ethik“ = Ordnungen sowie der Kultur und Technik unter dem Oberbegriff der Liebe (Teil II) abzuhandeln, wobei ersteres der „Philia“ und letztere dem „Eros“ zugeordnet werden.

rechte Reflexion zur Grundlegung der Ethik vorzuführen, gilt das Bemühen der folgenden Untersuchung. [39|40]

DER REICH-GOTTES-BEGRIFF BEI PAUL TILLICH - EIN MODELL SACHGEMÄSSER REFLEXION DER GRUNDLAGEN DES ETHISCHEN PROBLEMS

1. Der weitere Kontext des Reich-Gottes-Begriffs: „Philosophische“ bzw. „apologetische Theologie“ – Bedingungen und systematische Endgestalt Tillichischer Theologie

In der Vorrede zum Band III seiner „Systematischen Theologie“, dem Band, der auch den Reich-Gottes-Gedanken explizit behandelt, bemerkt Paul Tillich: „...ein System...sollte wie eine Station auf dem endlosen Wege zur Wahrheit sein, an dem die vorläufige Wahrheit Gestalt geworden ist“.¹ Eine Station auf einem Wege ist stets auch bestimmt durch Richtung und Gestalt des Weges, der zu ihr geführt hat. Den Tillichischen Weg zurückzuverfolgen, dessen Gestalt in den Blick zu nehmen, ist demnach ebenso unabdingbar wie die Betrachtung des Tillichischen Systems in seiner „stationären“ Erscheinungsform, will man dieses System voll erfassen und damit auch die Dimensionen des uns beschäftigenden Reich-Gottes-Begriffs – zunächst einmal ganz abgesehen von der zweifellos unabweislichen Frage, ob und inwieweit jener Weg ein kontinuierlicher bzw. konsequenter Weg gewesen ist.

Als Ort der Grenze, als Ort zwischen Theologie und Philosophie, so charakterisiert schon der frühe Tillich² selbst im Jahre 1950 die Position, die „von Anfang an“ sein „Denken und Handeln bestimmt“ habe.³ Und als er sich im September des Jahres 1940 als Inhaber des Lehr[40|41]stuhls für „Philosophische Theologie“ am Union Theological Seminary (New York) mit einem Vortrag über „Philosophie und Theologie“⁴ einführte, da beschrieb er Weg und Aufgabe dieses für ihn selbst als Philosoph und Theologen⁵ so bezeichnenden Unternehmens einer philosophischen Theologie in fünffacher Folge: Ist es das Philosophische, welches die fünf Begriffe der Vernunft, des Seins, der Existenz, des Lebens und der Geschichte⁶ sowie deren dazugehörige Kategorien liefert, untersucht und bis zur existentiellen Problematik des von ihnen umschriebenen Gegenstandes vorstößt, so ist es die Theologie, welche die der jeweiligen existentiellen Problematik entwachsenden Fragen auf dem Grunde der biblischen Botschaft beantwortet; und Tillich nennt die

1 S. 9.

2 Ohne damit eine sachliche Einteilung vornehmen zu wollen – diese wäre schwer zu begründen –, unterscheiden wir hier und weiterhin aus Gründen der allgemeinen Orientierung zwischen dem „frühen“ (bis zur Emigration 1933), dem „mittleren“ (von der Emigration bis zum Erscheinen der „Systematischen Theologie“) und dem „späten Tillich“.

3 Rel. Verw. 1930 S. 11.

4 Philosophie 1940.

5 Christoph RHEIN zitiert in seiner Arbeit: „Paul Tillich, Philosoph und Theologe“ diesen Vortrag leider nicht!

6 In dieser Reihenfolge!

den fünf Fragen entsprechenden theologischen Antworten im gleichen Atemzuge: Offenbarung, Gott, Christus, Geist und Reich Gottes.⁷

Kann man daran zweifeln, daß die 11 Jahre später in ihrem ersten Bande erscheinende und 25 Jahre später mit ihrem dritten Bande abgeschlossene „Systematische Theologie“ Tillichs⁸ in Aufbau und Methode⁹ eben das Programm der „philosophischen Theologie“ verwirklicht? Der zitierten fünffachen Folge entsprechen die fünf Teile der „Systematischen Theologie“, und die ihre Durchführung bedingende Methode bezeichnet Tillich als „Methode der Korrelation“, eine Methode, die „so alt“ ist „wie die Theologie selbst“¹⁰ und deren Bedingungen eben de[41|42]nen einer „philosophischen Theologie“ entsprechen. Denn was ist eine Methode der Korrelation anderes als die Konsequenz der Tatsache, daß existentielle Fragen wie allgemeine Verstehenshorizonte die Bedingung der Möglichkeit existentiell relevanter Antworten wie sinnvoller allgemeiner Aussagen sind?¹¹ Mit ihr ist nun aber sowohl ein reiner „Supranaturalismus“ – welcher Art er auch immer sein mag¹² – wie eine unangefochtene „kerygmatische Theologie“¹³ abgelehnt als auch eine autarke „natürliche Theologie“¹⁴ wie eine Philosophie, welche im existentiellen Element ihrer Fragen und Antworten ihre theologische Dimension verleugnet, ausgeschlossen, wenn gleichzeitig gilt, daß die Unmöglichkeit, sich selbst zu beantworten, im Wesen echter Fragen beschlossen liegt.

Mag hier die Frage nach den Wurzeln der „philosophischen Theologie“ bei Tillich in ihren Einzelheiten offen bleiben, bezeichnend ist immerhin, daß Tillich das Unternehmen seiner „Systematischen Theologie“ als „apologetische Theologie“ apostrophieren kann. „Apologetische Theologie heißt“, so schreibt er im I. Band der Systematischen Theologie,¹⁵ „antwortende Theologie. Sie antwortet in der Macht der ewigen Botschaft und mit den begrifflichen Mitteln, die die Situation liefert, um deren Fragen es sich handelt...Apologetik setzt gemeinsamen Boden voraus, wie unbestimmt dieser auch sein mag.“ Sie knüpft an, sofern sie die Strukturen ihres [42|43] Denkens und Redens unabdingbar dem Kontext ihrer Zeit, der Situation, in die hinein sie gestellt ist und „antwortet“, verpflichtet weiß – ohne dieser jedoch zu verfallen. Nicht von ungefähr beschreibt Tillich daher auch schon vor der Systematischen Theologie die Aufgabe der Theologie als „Mittlerdienst. Mittlerdienst zwischen dem ewigen Kriterium der Wahrheit, wie sie im Bilde Jesu als des Christus anschaulich ist, und der wechselnden Erfahrungen von Individuen

7 Ebd. S. 151f.

8 Bd I: 1951; III: 1963 in englischer Sprache.

9 Vgl. STh I S. 80f.

10 STh II S. 22.

11 Zur Methode der Korrelation vgl. v. a. STh I S. 15.74ff.; II S. 19ff.; Ära 1948 S. 25f.

12 Es ist der Vorwurf des Supranaturalismus, der sich in der Auseinandersetzung Tillichs mit K. BARTH im Laufe der zwanziger Jahre herauskristallisiert – vgl. dazu u. S. 89.107.

13 Philosophie 1940 S. 141; STh I S. 11f.

14 Vgl. STh II S. 20; III S. 135.

15 S. 12f.

und Gruppen, ihrer sich ändernden Fragestellungen und ihrer Kategorien zur Wahrnehmung der Wirklichkeit“.¹⁶ Die Funktion der Theologie als Mittlerdienst bestimmt also selbst die Situation (im umfassendsten Sinne geschichtlicher Vorgegebenheiten) als den einen der zwei konstituierenden Pole der Theologie.¹⁷

Apologetische Theologie realisiert mithin prinzipiell die Geschichtsbezogenheit und damit auch die Wirklichkeitsnähe des theologischen Geschäftes. Sie etabliert sich dementsprechend folgerichtig als Reaktion auf eine Lage in Theologie und Kirche, in der die berechtigte Forderung *situationsoffenen* theologischen Denkens und Redens vernachlässigt wird. So war es zunächst einerseits die Lage von Theologie, Kirche und Gesellschaft, die den Theologen Tillich den „gemeinsamen Boden“ eines „christlichen Humanismus“ betreten ließ [43|44] und konsequent zum religiösen Sozialismus als „notwendige Form christlicher Apologetik“ gegenüber der Arbeiterbewegung führte.¹⁸ Wie es andererseits die nicht hingenommene „Niederlage der Metaphysik“ zu Beginn des Jahrhunderts, verbunden mit der existentiellen „Erfahrung des Seins als Seins-Macht“¹⁹ sowie das Erlebnis der „Katastrophe des idealistischen Denkens überhaupt“²⁰ war, welche den Philosophen Tillich mit seiner „Religionsphilosophie“²¹ auf den ihm eigenen „ontologischen Weg“²² und zur Bestimmung der Theologie als „theonomer Metaphysik“²³ führte; eine Bestimmung, die bereits auf dem Theologie und Philosophie gemeinsamen Boden einer neuen Ontologie gründete²⁴ und nach Tillichs eigenen Worten²⁵ einen „ersten Schritt...auf“ die „Methode der Korrelation“ hin darstellte.

Aus verschiedenen Richtungen ist bereits das Problem einer „philosophischen Theologie“ bei Tillich angegangen worden. Meinte der Theologe W. WIESNER „eine prinzipielle Überordnung der Philosophie über die Theologie“ an Tillich

16 Ära 1948 S. 13.

17 „Die Situation als der eine Pol aller theologischen Arbeit bedeutet nicht den empirischen Zustand, in dem sich ein Individuum oder eine Gruppe von Menschen gerade befindet. Sie bedeutet vielmehr die Summe der wissenschaftlichen und künstlerischen, der wirtschaftlichen, politischen und sittlichen Formen, in denen diese Gruppe das Selbstverständnis ihrer Existenz zum Ausdruck bringt...[Sie ist] das schöpferische Selbstverständnis der Existenz, wie es sich in jeder Periode unter den verschiedensten psychologischen und soziologischen Umständen vollzieht...Die Situation, zu der die Theologie sprechen muß, ist die schöpferische Selbstbesinnung des Menschen in einer besonderen Geschichtsperiode.“ STh I S. 10.

18 Grenze 1936 S. 37.

19 Wissenschaft 1957 S. 101.

20 Grenze 1936 S. 31.

21 Vgl. Überwindung 1922; Religionsphilosophie 1925.

22 Vgl. W. I S. 10.

23 Vgl. System 1925 S. 287 u. ö.; Grenze 1936 S. 33; Ära 1948 S. 25.

24 Grenze 1936 S. 33f.

25 Ära 1948 S. 25.

monieren zu müssen,²⁶ so sah der Philosoph W. WEISCHEDEL dagegen die akute Gefahr einer theologischen Überfremdung der Philosophie.²⁷ Praktisch han[44|45]delt es sich hier für Tillich jedoch um die materiale Problematik der der apologetischen Theologie eigenen „Methode der Korrelation“ und damit nicht um das Gegeneinander zweier konkurrierender Wissenschaften. Wie Frage und Antwort ja nicht auf der gleichen Ebene liegen und daher auch nicht auseinander ableitbar sind, wohl aber strukturell vermittelt, so ist auch die Form theologischer Aussagen durchaus philosophischer Begrifflichkeit offen, ihre existentielle Verbindlichkeit jedoch nicht theoretisch deduzierbar. Es ist die der Philosophie eigene „Konvergenz“²⁸ ihres zugleich existentiellen wie theoretischen Charakters, welche für Tillich „philosophische Theologie“ möglich macht. Es ist die Gestaltwerdung des ewigen Logos in Jesus als dem Christus, dem absolut Universalen im absolut *Konkreten*,²⁹ welche der „ewigen Wahrheit ihres Fundamentes“³⁰ die Forderung einer die Zeitsituation in allen ihren Dimensionen verarbeitenden „apologetischen“ Ausrichtung der Theologie beigesellt. Und es ist die der Philosophie und Theologie eigene „Divergenz“, welche angesichts des grundsätzlich existentiellen Charakters der Theologie gegenüber dem grundsätzlich theoretischen Charakter der Philosophie³¹ einen Konflikt wie eine Synthese oder gar unkritische Symbiose zwischen beiden für [45|46] Tillich von vornherein ausschließt.³² Einzig auf der Grundlage dieser Voraussetzungen kann Tillich innerhalb des stets bewußten theologischen Zirkels³³ den ihm eigenen Weg einer dynamischen Ontologie beschreiten und den Gegenstand der Theologie allgemein als „das, was uns unbedingt angeht“³⁴ beschreiben, hinter dem in seiner letzten Tiefe Gott selbst als das Unbedingte, als die in allem Seienden transparente Macht des Seins-Selbst, als die Antwort auf die

26 A. a. O. S. 295 – Heinz ZAHRT will demgegenüber lieber das Bild zweier sich umarmender Partner gebrauchen, wobei allerdings für ihn klar ist, daß „die Theologie...dabei die kräftigeren Arme“ hat (a. a. O. S. 418)

27 Vgl. a. a. O. S. 36 – WEISCHEDEL erhebt aus Tillichs Ausführungen zwei Arten von Seinsbegriffen, die mit[44|45]einander verbunden werden, den ontologischen und den soteriologischen Seinsbegriff, und spricht von einem „Übergang“ von Philosophie zur Theologie, der sich nicht „bruchlos“ vollziehe. Von einem „Übergang“ kann aber bei Tillich gar nicht die Rede sein. Der Seinsbegriff ist bei Tillich so weit gefaßt, daß immer beides zugleich in ihm enthalten ist: Sein heißt in diesem Zusammenhang immer zugleich auch Sinn, d. h. es handelt sich nicht um die „Verkopplung zweier Seinsbegriffe“, eines theologischen und eines philosophischen, sondern um *einen* Seinsbegriff unter verschiedenen Aspekten.

28 STh I S. 33.

29 Vgl. Philosophie 1940 S. 152; STh I S. 30.

30 STh I S. 9.

31 Vgl. STh I S. 30f.

32 STh I S. 35.

33 „Theologie ist notwendig existentiell, und keine Theologie kann dem theologischen Zirkel entrinnen.“ STh I S. 31.

34 STh I S. 19f. u. passim.

„theologische Grundfrage..., die im Sein selbst beschlossen liegt“,³⁵ dem sehenden Auge sichtbar wird.

Kennzeichnet „apologetisch“ die grundsätzliche Situationsbezogenheit, die Offenheit gegenüber den geschichtlichen Vorgegebenheiten, so „philosophisch“ die theoretische Tiefe wie die begriffliche Weite Tillich'scher Theologie. Der späte Tillich hat das, was „philosophische“ oder „apologetische Theologie“ zu verifizieren unternimmt, in seiner „Systematischen Theologie“ zusammengefaßt. Hier erscheint, wie wir bereits sahen: dem Programm von 1940 entsprechend, der Reich-Gottes-Begriff als unmittelbares Korrelat zu dem der Geschichte.³⁶ Und er erscheint als zentrale Deutungskategorie im Rahmen eines das Problem der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung thematisch behandelnden Teiles eines Systems, welches – auf eine kurze Formel gebracht – am treffendsten wohl als das System einer *ontologisch fundierten trinitarischen Theologie* zu charakterisieren ist.³⁷ Damit ist nun, was in Gestalt eines geschlossenen Systems die Ergebnisse eines langen Weges theologischer Reflexion repräsentiert, sowohl in seiner Weite gekennzeichnet, als auch schon angedeutet, daß wir hier einen Entwurf vor uns haben, bei dem die Bedingungen einer sachgerechten Fundierung der Ethik voll erfüllt sind. Denn, daß es sich bei den Teilen I und V lediglich um methodisch begründete Aussonderungen aus dem „Zusammenhang der drei zentralen Abteilungen“ II-IV³⁸ handelt, bestätigt ein kurzer Blick auf den Zusammenhang der einzelnen Teile des Systems zugleich mit der Tatsache, daß durch die materiale Verschränkung aller Teile des Systems die trinitarische Dimensionalität des Geschichtsbegriffs ebenso ausgewiesen wird wie die volle Integration der ihm korrelativ zugeordneten (eschatologischen) Kategorie des Reiches Gottes.

Verweilen wir z. B. ein wenig beim Teil I:

Teil I handelt über „Vernunft und Offenbarung“. In ihm werden die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der folgenden Teile dargelegt. Doch mit Recht gilt auch von diesem Teil, daß er „in gewisser Weise...das Ganze enthält“,³⁹ denn „Erkenntnistheorie...ist“ nach Tillich – und damit zeigt sich bereits sein ontologischer Ansatz⁴⁰ – [47|48] „ein Teil der Ontologie“, und „jede erkenntnistheoretische Aus-

35 STh I S. 193.

36 Bd III S. 341ff.

37 Es ist angesichts des Tillich'schen Systems müßig, von theozentrischer, christozentrischer oder pneumatozentrischer Theologie sprechen zu wollen, kann es sich hier doch lediglich um die Frage der jeweiligen Perspektive handeln, mit der man an das System herangeht.

38 STh III S. 342; vgl. I S. 82.

39 STh I S. 83.

40 Daß der ontologische Ansatz kein Novum in der STh ist, geht bereits oben hervor. Interessant im Zusammenhang der erkenntnistheoretischen Frage dürfte die Tatsache sein, daß Tillich in seiner autobiographisch gefaßten Darstellung des eigenen theologisch-philosophischen Standortes von 1936 das Prinzip der „Identität von Denken und Sein“ als seinen „erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt“ bezeichnet (Grenze 1936 S. 48).

sage ist implizit ontologisch“.⁴¹ Daß dem so ist, folgt aus der ontologischen Bestimmung der Vernunft. Als ontologische Vernunft ist sie „Struktur des Geistes und der Wirklichkeit“,⁴² „die Struktur von Bewußtheit und Welt“,⁴³ ist sie „die sinnvolle Form, nach der die Wirklichkeit in all ihren Dimensionen und der Geist in all seinen Funktionen strukturiert sind“,⁴⁴ ist sie „logos des Seins“.⁴⁵ Und daran läßt Tillich keinen Zweifel, daß er mit dem Logos-Begriff an die klassische philosophische wie theologische Tradition anknüpft.⁴⁶ Das Prinzip des Logos ist als „das des Sinnes und der Struktur“ ein „trinitarisches Prinzip“(!) sofern es das Prinzip der göttlichen „Selbstobjektivierung“⁴⁷ oder auch „Selbstmanifestation in Gott, im Universum, in der Natur und in der Geschichte“⁴⁸ ist. Als solches aber hat es die Bedeutung eines unabdingbaren Elementes in jeder ernstzunehmenden Theologie. „Wer das logos-Prinzip opfert, opfert die Idee eines lebendigen Gottes. Und wer die Anwendung dieses Prinzips auf Jesus als den Christus ablehnt, verneint seinen Charak[48|49]ter als Christus“, schreibt Tillich im Bd III der Systematischen Theologie.⁴⁹ Ja, er kann sogar die „Logoslehre als die Lehre von der Identität des absolut Konkreten mit dem absolut Universalen“ als die „einzig mögliche Begründung einer christlichen Theologie, die den Anspruch erhebt, *die* Theologie zu sein“, bezeichnen.⁵⁰

Wie sehr die ontologische Bestimmung der Vernunft auch die des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung bestimmt, steht zu vermuten. Weder zerstört Offenbarung die Vernunft – sie müßte denn „die Struktur des Seins, in der sie sich manifestiert“,⁵¹ zerstören –, noch widerspricht die Vernunft der Offenbarung, denn Offenbarung ist nichts anderes als die „Manifestation der Tiefe der Vernunft und

41 STh I S. 87 vgl. Liebe 1954 S. 20f.: „Die Ontologie...geht allen Wissenschaften voraus...Man kann der Ontologie nicht entgehen, wenn man irgend etwas erkennen will. Denn Erkennen heißt, etwas der Gesamtheit des Seienden zuordnen...“

42 STh I S. 99 vgl. auch die folgenden Seiten; in Wissenschaft 1961 S. 213 spricht Tillich von ihr als „Struktur des Sinnes und des Geistes“.

43 STh III S. 80.

44 Ebd. S. 35.

45 STh I S. 203.

46 Vgl. STh I S. 88.

47 Ebd. S. 289.

48 STh II S. 105.

49 S. 330 – Der Wichtigkeit halber sei auch das vorhergehende zitiert: „Es ist verständlich, daß die Schwierigkeiten, in die die Logos-Lehre geriet, gewisse theologische Schulen veranlaßte, sie überhaupt aufzugeben. Aber selbst, wenn es möglich wäre, eine Christologie zu entwickeln, ohne den Begriff logos auf den Christus anzuwenden, so wäre es doch unmöglich, eine Lehre vom lebendigen Gott und der Schöpfung zu entwickeln, ohne ‚Grund‘ und ‚Form‘, das Prinzip des ‚Abgrundes‘ und das Prinzip der ‚Selbst-manifestation‘ in Gott zu unterscheiden. Deshalb muß man sagen, daß auch unabhängig vom christologischen Problem eine Logos-Lehre in jeder christlichen Lehre von Gott notwendig ist...“

50 STh I S. 24; vgl. hier auch Philosophie 1940 S. 152.

51 STh I S. 140; vgl. S. 98.

des Seinsgrundes“.⁵² Was essentiell in allen Vernunftsfunktionen vorhanden ist, die Transparenz auf die eigene selbsttranszendierende Tiefe der Vernunft,⁵³ das ist unter den existentiellen Konflikten einer aktuellen Vernunft gleichsam unwiederbringlich verschüttet. „Offenbarung bedeutet die Integration der in sich zwiespältigen Vernunft“.⁵⁴ Sie ist die Antwort auf [49|50] die Frage, welche die Vernunft unter den Bedingungen ihrer Endlichkeit und Geschichtlichkeit, der existentiellen Konfliktsituation zwischen Autonomie und Heteronomie, Absolutheit und Relativität, Formalismus und Emotionalismus,⁵⁵ nach der diesen Konflikt überwindenden Einheit und Eindeutigkeit stellt; und wo Offenbarung geschieht, da geschieht Erlösung der Vernunft.⁵⁶

Wie die Vernunft, sobald sie sich aktualisiert, an der Entfremdung der geschichtlichen Existenz teilhat, so partizipiert sie auch unter dem ekstatischen Erlebnis der Offenbarung, im Ergriffensein „von dem, was uns unbedingt angeht“,⁵⁷ an der „heilenden Macht des Neuen Seins“⁵⁸ in der Geschichte, denn – und das ist hier entscheidend – Offenbarung und Erlösung sind untrennbar miteinander verbunden. „Wo Offenbarung ist, ist auch Erlösung“.⁵⁹ Damit ist nun aber sowohl ein geschichtsloser Erlösungsbegriff wie ein intellektualistischer Offenbarungsbegriff ausgeschlossen.⁶⁰ Ebensowenig, wie Offenbarung als nüchterne Information⁶¹ ohne existentielle Relevanz möglich ist, ebensowenig ist die erlöste Vernunft eine rein futurische Größe, etwas, was ausschließlich dem „Jenseits“ vorbehalten bliebe. Freilich ist auch hier eine sorgfältige Unterscheidung der innergeschichtlichen und der übergeschichtlichen Perspektive wichtig. Letzte Offenbarung, das „Schauen Gottes“, bleibt [50|51] wie die letzte Erlösung dem Reich Gottes vorbehalten,⁶² und eine erlöste Vernunft bleibt unter den Bedingungen geschichtlichen Lebens wie alles der Zweideutigkeit unterworfen und daher fragmentarisch.⁶³

Bedarf es mehr, um die trinitarische Verschränkung aller Teile des Systems schon von Teil I her zu beleuchten? Es hat sich nicht nur bestätigt, daß eine sachliche Aussonderung des erkenntnistheoretischen Teiles aus den Teilen II-IV auf-

52 Ebd. S. 142.

53 Ebd. S. 96ff.

54 Ebd. S. 113.

55 Vgl. STh I S. 101f.

56 Vgl. ebd. S. 184.

57 Ebd. S. 66.

58 Ebd. S. 184.

59 STh III S. 412.

60 STh I S. 173

61 STh I S. 136: „Es gibt keine Offenbarung ohne Ekstase. Bestenfalls gibt es eine wissenschaftlich nachprüfbare Information.“

62 STh I S. 174f. – Daß hier, wie auch sonst, wenn in einem derartigen Zusammenhang vom Reich Gottes die Rede ist, das Reich Gottes als übergeschichtliches Symbol der Erfüllung gemeint ist, dürfte klar sein.

63 Vgl. STh II S. 180.

grund der in ihm wirksamen ontologischen Voraussetzungen unmöglich ist, sondern wir waren auch über den Begriff der zu erlösenden und erlösten Vernunft bis in die Sachproblematik des Teils V vorgestoßen: Als Logos des Seins ist die ontologische Vernunft trinitarisches Prinzip; und als Prinzip der göttlichen Selbstmanifestation in Jesus als dem Christus ist der Logos Grund der normgebenden, letztgültigen Offenbarung.⁶⁴ Als aktuelle Vernunft unterliegt die Vernunft den Bedingungen der Existenz, des Lebens und – oder auch kurz umfassend: – der Geschichte; und als erlöste Vernunft partizipiert sie an der heilenden Macht des Neuen Seins innerhalb der Geschichte, an der fragmentarischen Eindeutigkeit des Lebens unter der „Gegenwart des göttlichen Geistes“ und an der vorwegnehmenden Erwartung der endgültigen Erfüllung im übergeschichtlichen Reiche Gottes.

Die erkenntnistheoretischen Bedingungen des Systems spiegeln mithin – wie könnte es anders sein – selbst schon allgemein seinen trinitarischen Horizont wie im besonderen die trinitarische Dimensionalität des Geschichtsgedankens, wenn gilt, daß Geschichte – einmal schlicht und umfassend als Rahmen reflektierender Exi[51|52]stanz begriffen – zugleich den Gegenstand der Erkenntnis wie deren Bedingungen definiert.

Doch richten wir der Vollständigkeit halber kurz auch unser Augenmerk auf die Gründe, die Tillich veranlassen, den letzten Teil des Systems: „Die Geschichte und das Reich Gottes“ nicht unmittelbar dem ausgesprochen trinitarischen Komplex der Teile II-IV einzugliedern, obwohl er an sich sachlich nur „eine Erweiterung des vierten Teils⁶⁵ bedeutet. Der erste ist vornehmlich traditioneller Art. Wie Teil I, so ist auch die Beziehung von Geschichte und Reich Gottes seit eh und je in der theologischen Tradition gesondert behandelt worden. Dem entspricht für Tillich auch die „Tatsache, daß das Symbol ‚Reich Gottes‘ von dem trinitarischen Aufbau, der die drei zentralen Teile bestimmt, unabhängig ist“.⁶⁶ Doch gilt es hier sogleich zu bemerken, daß die Thematik der Eschatologie, das Problem „der Beziehung des Zeitlichen zum Ewigen“ notwendig in jedem Teil des Gesamtsystems zur Sprache kommt, denn „nur eine Schöpfung, die gut ist, macht eine Eschatologie der Erfüllung möglich, und erst die Idee der Erfüllung verleiht der Schöpfung Sinn“.⁶⁷ D. h. aber: Schöpfung und Eschaton bedingen sich wechselseitig, und wir hatten ja bereits gesehen, daß die diese wechselseitige Bedingtheit konstituierende Kategorie des Sinnes eine Grundkategorie der dynamischen Ontologie Tillichs ist.⁶⁸

Der zweite Grund ist nach Tillich theoretischer Art. Er ergibt sich letztlich aus dem „ontologischen Lebensbegriff“⁶⁹ Tillichs selbst, sofern nämlich die Bestim[52]

64 Vgl. STh I S. 159.

65 STh III S. 341; vgl. S. 341 ff. auch zum folgenden.

66 STh I S. 82.

67 STh III S. 342f.

68 Vgl. oben die Bestimmung der ontologischen Vernunft.

69 STh III S. 22 – Die (allerdings kritische) Nähe zur klassischen philosophischen Tradition wird von Tillich selbst hervorgehoben. Es dürfte in diesem Zusammenhang auch nicht verkehrt sein, in den

53]mung des Lebens als vieldimensionale Einheit⁷⁰ und als „Prozeß der Aktualisierung vom Potentiellen zum Aktuellen“⁷¹ für den späten Tillich notwendig den spezifischen Begriff des Geschichtlichen als umfassendste Dimension des Lebens aus sich heraussetzt. Denn die geschichtliche Dimension stellt für ihn gleichsam die Aktualität der Aktualisierung potentieller Dimensionen des Lebens dar, weil sie „diejenige“ ist, „unter deren Vorherrschaft das Neue geschaffen wird“ und gerade „die Schaffung des Neuen“ „alles Leben charakterisiert“.⁷² Die Dimension des Geschichtlichen ist eben nicht, wie alle anderen noch nicht aktualisierten Dimensionen, nur potentiell, sondern sie ist – obzwar unvollkommen und oft unterdrückt – immer auch aktuell in allen anderen Dimensionen des Lebens gegenwärtig⁷³, um sich schließlich in der Geschichte des Menschen, des Menschen als Träger des Geistes und Wesen höchster Seinsmächtigkeit,⁷⁴ vollkommen zu aktualisieren. Daß ein in dieser Weise qualifizierter Lebensbegriff die Unmöglichkeit einer sachlich trennenden Ausgliederung des Teils V bestätigt, wie er auf der anderen Seite dessen abgesonderte Behandlung theoretisch empfehlen mag, liegt auf der Hand. Denn „die geschichtliche Dimension umfaßt alle anderen Dimensionen, und ebenso umfassend ist das Symbol ‚Reich Gottes‘“.⁷⁵ [53|54]

von [52|53] Tillich zitierten aristotelischen Begriffen der dynamis und der energieia den dynamischen Charakter der Ontologie Tillichs angedeutet zu sehen.

70 Vgl. STh III S. 21ff.

71 STh III S. 44; vgl. S. 280.284.

72 Ebd. S. 6f.

73 Vgl. ebd. S. 342.350.

74 Vgl. ebd. S. 27f.

75 Ebd. S. 342.

2. Der unmittelbare Kontext des Reich-Gottes-Begriffs: Die Frage der Geschichte

2.1. Geschichte und Geschichtsdeutung

Tillich hat, wie wir eingangs sahen, seine Systematische Theologie als eine Station auf dem Wege zur Wahrheit betrachtet wissen wollen. Wir hatten als richtungweisend für den Weg der Theologie Tillichs die Stichworte „philosophisch“ und „apologetisch“ aufgespürt und bemerkt, damit sei die grundsätzliche Situationsbezogenheit wie die theoretische Tiefe und begriffliche Weite der theologischen Bemühungen Tillichs angedeutet, ohne uns jedoch sogleich material mit der Frage des Weges der theologischen Gedanken Tillichs zu befassen, die ihn zu dem System führten, das wir alsbald als das System einer ontologisch fundierten trinitarischen Theologie charakterisieren zu können meinten. Innerhalb dieses Systems erscheint nun der Reich-Gottes-Begriff in Korrelation zu dem der Geschichte. Den Weg der Geschichtskonzeption Tillichs über das hier wichtige Material theologischer Äußerungen aus dem gesamten Zeitraum seines Wirkens zurückzuverfolgen, ist für eine Genealogie seines theologischen Systems ebenso interessant wie unabdingbar für eine volle Würdigung der Tillich eigenen Fassung des Reich-Gottes-Gedankens, welcher ja gerade durch seine Zuordnung zum Begriff der Geschichte die Bedeutung gewinnt, die wir ihm für eine sachgerechte Fundierung der (Sozial-)Ethik zumessen.

In seinem erhellenden Aufsatz über „Paul Tillichs Thesen über den Protestantismus“ spricht Heinz-Dietrich WENDLAND von „der durchgreifenden Kontinuität in den Grundgedanken und den entscheidenden Fragestellungen Tillichs“, die sich s. E. „gerade durch die Analyse der Thesen Tillichs über den Protestantismus erhärten“ ließe.¹ Und in anderem Zusammenhang finden wir die entsprechende Feststellung bei Christoph RHEIN.² [54|55]

Wenn wir im folgenden dem Tillichschen Geschichtsbegriff und der Frage der Deutung, die er im Laufe des theologischen Wirkens Paul Tillichs erfahren hat, nachgehen, so wird sich auch für uns die Annahme einer Kontinuität theologischer Grundgedanken beim frühen wie beim späten Tillich bestätigen. Daß dabei freilich gewisse Wandlungen nicht ausgeschlossen sind, dürfte schon angesichts der von Tillich geforderten grundsätzlichen Situationsoffenheit des theologischen Geschäftes wie der Tatsache selbstverständlich sein, daß ein theologisches System, wie es der späte Tillich vorgelegt hat, ohne Frage anderen Gesetzen unterliegt als monographische Abhandlungen im Kontext spezifischer Fragen einer gesellschaftlich und theologisch bewegten Zeit nach dem Zusammenbruch von 1918. Nicht von ungefähr kann ja auch Walter HARTMANN feststellen, daß Tillich erst eigentlich

1 A. a. O. S. 236.

2 A. a. O. S. 16.

nach seiner Emigration in die U.S.A. zu einem *kirchlichen* Theologen geworden sei.³ Gleichwohl dürfte die im einzelnen jeweils nachzuweisende Kontinuität theologischer Grundgedanken bei Tillich die grundsätzlich systematische Orientierung der folgenden Untersuchung rechtfertigen.

2.1.1. Geschichte als umfassendste Dimension des Lebens

Der Begriff des Geschichtlichen als umfassendste Dimension des Lebens ist, so sahen wir im vorhergehenden, in der ontologischen Bestimmung des Lebens als Prozeß der Aktualisierung angelegt. Man kann sich nun angesichts der diesbezüglichen Ausführungen Tillichs in der Systematischen Theologie darüber Gedanken machen, welcher Begriff, der des Lebens oder der der Geschichte, gleichsam den anderen bedingt, welchem Begriff sozusagen der historische Primat in der Genealogie der systematischen Konzeption Tillichs zuzusprechen ist. Eine endgültige Entscheidung mag einer eingehenderen Untersuchung vorbehalten sein als wir sie hier leisten können.

Tillich selbst erwähnt in seiner autobiographischen Skizze vom Jahre 1936 die Faszination, die die Lebensphilosophie Nietzsches auf ihn ausübte, ehe er sich unter dem Eindruck historischer Ereignisse (Revolution von 1918) der Geschichtsphilosophie zugewandt habe.⁴ Und zweifellos waren es die dynamischen⁵ Elemente der Lebensphilosophie, welche nicht nur ihre Faszination ausmachten, sondern auch auf der Grundlage der theologischen Ontologie das Tillichsche Verständnis von Geschichte mitgeprägt haben.⁶ Doch fehlt andererseits in dieser vergleichsweise frühen Phase ein dem Geschichtsbegriff entsprechend entwickelter Lebensbegriff im Sinne der „vielfimensionalen Einheit“ noch so gut wie völlig, was aber das Vorhandensein entsprechender Gedankengänge keineswegs ausschließt. Es ist die dynamische Ontologie Tillichs, die letztenendes seinen Begriff von Geschichte mit dem des Lebens konstitutiv verbindet. Daß sie sich zunächst vornehmlich in der „Geschichtsphilosophie des religiösen Sozialismus“⁷ formuliert, entspricht der existentiellen Situationsgebundenheit der Theologie.⁸

Deutlich zeichnen sich in den verschiedensten Gedankengängen des frühen Tillich Momente ab, die den spätere[n] auch die Geschichte umgreifenden onto-

3 A. a. O. S. 410.

4 Grenze 19236 S. 32f.

5 Vgl. Tillich zur Geschichtskonzeption Hegels: Masse 1922 S. 75.

6 Vgl. die bezeichnende Bemerkung in der Einführung zum ersten Kairos-Band von 1926 (Vorwort 1926) S. IXf.: „Unsere Anschauung ist historisch-dynamisch. Sie unterscheidet sich aber von der Lebensphilosophie...dadurch, daß sie das Leben nicht an sich und seinem bloßen Erscheinen zu verstehen sucht, sondern aus dem die Wirklichkeit tragenden und erschütternden Grund...“

7 Grenze 1936 S. 33.

8 Vgl. Ära 1948 S. 16f.

logisch fundierten Begriff einer vieldimensionalen Einheit des Lebens vorbilden, ganz gleich, ob es sich dabei um die Frage des Verhältnisses von Natur und Geschichte, Natur⁹ und Mensch, oder um das Problem der vitalen Bedingtheit des Menschen und des Persönlichkeitsideals¹⁰ handelt, ob es um die Kategorie der Zeit, die Bestimmung des Seins als Sinn oder um eine Definition von Lebendigkeit geht.

„...lebendig sein heißt:“ – so definiert Tillich im Jahre 1930 bezeichnenderweise¹¹ unter der Überschrift: „Der Sozialismus als Wagnis“ – „über sich hinausgehen. Das gilt von allen Lebensbereichen, von den niedrigsten Lebewesen bis zu den größten geschichtlichen Gebilden. Wo Leben ist, ist eine Spannung zwischen ‚Einssein mit sich‘ und ‚Sichtrennen von sich‘. Wer diese Spannung nicht hat, wer nur eins ist mit sich, der ist tot“.¹² Wer erinnert sich angesichts einer derartigen Definition nicht umgehend an die entsprechenden Ausführungen in der Systematischen Theologie, wo Tillich die fundamentale Struktur des Lebens als Aktualisierungsprozeß beschreibt?¹³ Mag mit der hier unternommenen [57|58] Explikation der „Lebensbereiche“ auch die Dimension des Anorganischen noch als ausgeschlossen erscheinen, Tillich kann sie an anderer Stelle gewissermaßen miteinbeziehen, sofern er auch in der anorganischen Natur ein geschichtliches Element enthalten findet.

Geschichte ist die umfassendste Dimension des Lebens, weil unter ihrer Vorherrschaft „das Neue geschaffen wird“ und „die Schaffung des Neuen“ das Charakteristikum alles Lebens ist.¹⁴ In diesem Sinne, möchte man sagen, wehrt sich Tillich schon 1926 gegen eine Auseinanderreißung von Geschichte und Natur: „Alle Geschichte ist auch Natur“, denn „die Natur hat in jedem Augenblick etwas in sich, was nicht durch die Statik der unveränderlichen Gesetze zu bestimmen ist...In der Geschichte spricht die Natur ihre Tiefe aus“.¹⁵ Das Dynamische, das Element der Kontingenz, der Spontaneität,¹⁶ das Schöpferische, das Moment der Freiheit, an dem selbst die atomaren Strukturen partizipieren,¹⁷ das ist – so dürfen wir wohl mit dem späten Tillich ausführen – die „Tiefe“ der Natur. Zwar ist in der

9 Der Begriff der Natur umfaßt für den frühen Tillich, um es mit Worten der STh auszudrücken, die untergeordneten Dimensionen des Lebens und hat sein Gegenüber in dem der Geschichte bzw. des Menschen als Träger des Geistes.

10 Vgl. dazu u. S. 101f. Anm. 104.

11 Das Zitat findet sich – auch das ist in gewisser Weise bezeichnend – praktisch auf der 1. Seite des 1. Jahrganges der von Tillich mitherausgegebenen „Neuen Blätter für den Sozialismus“.

12 Sozialismus 1930 S. 139.

13 STh I S. 280: „Leben ist der Prozeß, in dem potentiell Sein zu aktuellem Sein wird. Es ist die Aktualisierung der Strukturelemente des Seins in ihrer Einheit und ihrer Spannung. Diese Elemente bewegen sich in jedem Lebensprozeß divergierend und konvergierend...Das Leben hört auf, wenn Trennung ohne Vereinigung und Vereinigung ohne Trennung er[57|58]folgt. Sowohl völlige Identität als auch völlige Trennung vernichten das Leben.“

14 Vgl. o. S. 39.

15 Logos 1926 S. 62f.

16 Vgl. STh I S. 218.

17 Vgl. STh II S. 50.

Natur das Gesetz der Wiederholung, der ständigen Wiederkehr des Gleichen in Werden und Vergehen, das Beherrschende, und nur dadurch ist es möglich, überhaupt von Naturgesetzen zu sprechen. Zwar steht die Natur unter der Dominanz des Raumes, symbolisiert in der Gestalt des Kreises, während die Geschichte, gleichsam unter dem Symbol der Geraden, vornehmlich der Kategorie der Zeit verpflichtet ist¹⁸ und das ihr eigene Signum des Schöpferischen grundsätzlich jedem Versuch widerspricht, universale Strukturen ge[58/59]schichtlicher Bewegung auszumachen.¹⁹ Doch auch „die Natur nimmt Teil an der geschichtlichen Zeit, das heißt, an der Zeit, die in unwiederholbarer und unumkehrbarer Richtung verläuft. Die Struktur des Kosmos, der Atome, der Sterne, der biologischen Substanz wandelt sich in unbekannter Richtung“.²⁰

Es ist die dynamische Fassung der Ontologie, welche es Tillich ermöglicht, das Geschichtliche zur Grundbedingung echten Lebens zu erheben. „Die Spannung des in sich kreisenden Seins geht auf Durchbrechung des Kreises, auf Setzung des Neuen, auf Geschichte. Das zeigt sich darin, daß seine Spannung sich nicht nur als Raum, sondern auch als Zeit darstellt“.²¹ Durchbruch, Setzung des Neuen, schöpferische Freiheit in polarem Gegenüber zur reinen schicksalhaften Bedingtheit, Gerichtetheit, Sinnhaftigkeit in polarem Gegensatz zur in sich kreisenden puren Seinshaftigkeit, das ist das Wesen der Geschichte.

In unserer Erörterung der inneren Zusammenhänge der Systematischen Theologie waren wir schon auf die Kategorie des Sinnes gestoßen und hatten sie als eine Grundkategorie der dynamischen Ontologie Tillichs bezeichnet.²² Sinn konstituiert die wechselseitige Bezogenheit von Proton und Eschaton. Nimmt es nach unseren bisherigen Erfahrungen mit dem frühen Tillich Wunder, wenn wir entsprechende Gedankengänge in dem eben bereits zitierten Vortrag Tillichs über „Eschatologie und Geschichte“ von 1927 wiederfinden? Das Proton, gleichsam das Sein als Gegebenheit, Sein bei sich selbst, die pure Seinshaftigkeit, ist nur der eine Pol der Tillichschen Ontologie. Was diese Ontologie sozusagen erst zur dynamischen Ontologie macht, ist die Aussage über den gleichzeitigen Geschehenscharakter des Seins, die Bestimmung des Seins als ein über sich selbst hinausgehendes Sein, als Sein, das seinen eigenen Kreis durchbricht und „schlechthin Neues“ setzt, kurz, der andere Pol der Ontologie: die Bestimmung des Seins als Sinn.²³

Die Kategorie des Sinnes konstituiert die wechselseitige Bezogenheit von Proton und Eschaton, weil das Geschehen des sich selbst als Sinn transzendierenden und verwirklichenden Seins im Eschaton zu seinem letzten Sinn, d. h. zur universa-

18 Vgl. Sieg 1952 S. 128f.

19 STh III S. 375.

20 Natur 1928 S. 113.

21 Eschatologie 1927 S. 78.

22 S.o. S. 50.

23 Eschatologie 1927 S. 76; vgl. Klassenkampf 1928 S. 176: „Erhebung des Seins über sich selbst ist Erhebung des Seins in den Sinn...“

len Erfüllung kommt. „Jedes Seiende, sofern es im Geschehen steht, ist bezogen auf das Eschaton...im Eschaton hat das Geschehen seinen transzendenten Ort.“²⁴ Seiendes im Geschehen, nichts anderes ist nun aber Geschichte für Tillich. Sie „ist der Ort, in dem das Eschaton [als „transzendenter Geschehenssinn“²⁵] verwirklicht wird, in dem das Sein sich zum Sinn erhebt.“²⁶ Sie ist dadurch charakterisiert, „daß in ihr Neues gesetzt und Sinn verwirklicht wird“.²⁷ „Geschichte ist“ – um auch mit dem späten Tillich zu sprechen – „die Schöpfung des Neuen in jedem Moment“.²⁸ Sie „eilt vorwärts auf das immer wieder Neue und auf das endgültig Neue zu“.²⁹ „Geschichte ist die auf die Zukunft gerichtete Dimension des Lebens.“³⁰ Sie „reißt“ – nun wieder der frühe Tillich – „aus jeder Gegenwart hinaus in die Zukunft...[und] weist in jedem ihrer Mo[60|61]mente über sich hinaus“.³¹ Kann im Angesicht dieser Zitate die Kontinuität theologischer Grundgedanken Tillichs bestritten werden?

2.1.2. Die vollkommene Aktualisierung der Geschichte

Geschichte als die umfassendste Dimension des Lebens aktualisiert sich – so Tillich in der Systematischen Theologie – vollkommen (erst) in der Geschichte des Menschen, denn der Mensch ist das höchste Lebewesen,³² er ist „das Telos der Schöpfung“,³³ weil sich in ihm mit der Dimension des Geistes die größtmögliche Anzahl der Potentialitäten³⁴ aktualisiert. Der Mensch ist Person, denn da „in ihm die ontologischen Elemente³⁵ vollkommen...geeint“,³⁶ „die Polaritäten des Seins vollkommen aktuell“³⁷ sind, ist er *das* Lebewesen, das Freiheit hat, ja dessen Wesen als „endliche Freiheit“³⁸ definiert werden kann.

24 Eschatologie 1927 S. 75f.

25 Ebd. S. 74.77.

26 Ebd. S. 80.

27 Christologie 1929 S. 118.

28 STh II S. 175.

29 STh III S. 379.

30 STh II S. 10.

31 Entscheidung 1933 S. 310.

32 Vgl. STh III S. 27f.48f.

33 STh I S. 297

34 Vgl. STh I S. 288: „Geist ist Einheit der ontologischen Elemente und als solche das telos des Lebens. Sein verwirklicht sich als Leben und erfüllt sich als Geist...Geist ist die lebendige Einheit der ontologischen Elemente. Alle Polaritäten sind im Leben des Geistes wirksam. Geist ist Einheit von Seinsmächtigkeit und Seinsinn...“

35 Vgl. STh I S. 195.

36 STh I S. 298.

37 STh II S. 131.

38 STh I S. 294.297; II S. 58.131.

Wir können die Konsequenzen dieser das Wesen des Menschen beschreibenden Definition hier im einzelnen unberücksichtigt lassen,³⁹ wichtig ist für unseren Zusammenhang, daß in diesem Element der Freiheit – für Tillich recht verstanden stets in Polarität zu Schicksal⁴⁰ – [61|62] auch das Wesen der vollkommen aktualisierten Geschichte verankert ist. Freiheit und Sinn sind für Tillich eng miteinander verkoppelt, denn Freiheit ist das Signum *sinnträchtiger* Selbsttranszendenz des Seins, positiv wie negativ.

Weil „das menschliche Sein...die Erhebung des Seins über sich selbst“ und damit – gleichbedeutend mit der „Erhebung des Seins in den Sinn“ – „die Erhebung des Seins zur Freiheit“⁴¹ ist, deshalb ist der Mensch das Wesen, in dem Geschichte zur vollkommenen Aktualität gelangt. Freiheit ist das Prädikat dessen, was Geschichte zu dem macht, was sie ist: schöpferischer Durchbruch, Setzung des Neuen, Verwirklichung von Sinn, sinnhafte Gerichtetheit. Denn „Freiheit ist“ – wie Tillich schon 1929 ausführt – „die Möglichkeit des Seienden, Neues zu setzen“, und „die Freiheit des Seienden von seiner Notwendigkeit ist die Erhebung des Seienden zum Sinn“.⁴² Weil Freiheit die Grundbedingung des geschehenden Seins (s. o.) als Geschichte ist, deshalb ist menschliche Geschichte der Ort vollkommen aktualisierter Geschichte. Geschichte als umfassendste Dimension des Lebens und der Mensch als „höchstes Wesen“ definieren sich wechselseitig. Sie definieren sich wechselseitig, da beide durch Freiheit bestimmt sind.

Freiheit, so sahen wir, ist das Signum *sinnträchtiger* Selbsttranszendenz des Seins, positiv wie negativ. Es ist hier nicht der Ort, die Dimensionen dieser Aussage voll und ganz abzuschreiten; sie berührt der Sache nach gleichsam alle Abschnitte des theologischen Systems Tillichs, welche dem Stichwort der „Zweideutigkeit“ gewidmet sind, ein Stichwort, welches sich übrigens durchaus auch schon beim frühen Tillich findet.⁴³ „Positiv [62|63] wie negativ“ deutet in unserem Zusammenhang auf die der Freiheit innewohnende doppelte Möglichkeit von Sinn und Widersinn, Sinnentsprechung und Sinnpervertierung. Was anders als die Konsequenz der Tatsache, daß Freiheit, sobald sie sich aktualisiert, immer auch das bedrohende Element der Perversion enthält?⁴⁴ Indem Tillich die Kategorie der Freiheit zur Mensch und Geschichte wechselseitig bestimmenden Kategorie erhebt, stößt er in die Tiefe der Anthropologie wie der Geschichtsdeutung vor.

39 Vgl. dazu etwa STh I S. 214ff.; II S. 38f.50.

40 Vgl. STh I S. 214ff.

41 Klassenkampf 1928 S. 176.

42 Christologie 1929 S. 117f. – Dort bezeichnenderweise im Druck hervorgehoben.

43 S. u. S. 70 Anm. 177.

44 Vgl. Klassenkampf 1928 S. 176f.; Christologie 1929 S. 120; STh II S. 38.

2.1.3. Geschichtliche Zeit

Unsere bisherigen Untersuchungen zum Geschichtsbegriff waren im Schwerpunkt der Frage des Verhältnisses von Geschichte und Leben, Geschichte und Mensch gewidmet, und die Erkenntnisse, welche sich im Zuge der Erörterung ergaben, gruppieren sich um die Begriffe Sinn und Freiheit. Im Begriff des Sinnes ermittelten wir eine Kategorie, mit deren Hilfe es Tillich auf dem Boden seiner dynamischen Ontologie gelingt, Geschichte als Bestimmung wesenhaften Geschehens zugleich eschatologisch zu qualifizieren. Im Begriff der Freiheit entdeckten wir das ontologische Grundelement, das für Tillich, Mensch und Geschichte spezifisch einander zuordnend, (in Polarität mit Schicksal) die Zweideutigkeit menschlicher Existenz wie die tiefgründige Dialektik geschichtlichen Geschehens beinhaltet. Was aber bei unseren Erörterungen bisher gleichsam nebenbei abfiel, das waren Bemerkungen zum Begriff einer geschichtlichen Zeit. Ihm gilt nun unser besonderes Augenmerk.

Zeit, so können wir nach dem bisherigen sagen, ist die Kategorie, die das spezifische Moment der unumkehrbaren [63|64] Gerichtetheit⁴⁵ alles Geschichtlichen darstellt. Es ist das auch in der Natur gleichsam in Spuren vorhandene Element unumkehrbarer Gerichtetheit, welches diese an der Geschichte partizipieren läßt, während andererseits die der Natur eigene Dominanz des Raumes ihre qualitative Verschiedenheit von der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung bedingt. In diesem Sinne kann Tillich der Natur das Symbol des Kreises und der Geschichte das der gerichteten Linie zuordnen.⁴⁶ Keine Frage, daß die Natur als Gestalt des Lebens und Gegenstand der Erkenntnis mit den drei anderen „Kategorien des Seins und Erkennens“⁴⁷ „auch der Kategorie der Zeit verpflichtet ist, doch eignet der Zeit im Bereich der Natur der spezifisch quantitative Charakter des physikalischen Zeitbegriffs (Zeit als „Chronos“⁴⁸). Die Zeit im Bereich der Natur ist, so könnte man mit Tillich [64|65] sagen, noch nicht eigentlich Zeit, denn erst „in der Geschichte enthüllt die Zeit ihr Mysterium, nämlich, daß sie kein zu

45 „Die Zeit gibt der geschichtlichen Bewegung das Element der Unumkehrbarkeit“. STh III S. 373; vgl. Christologie 1929 passim.

46 Im Zusammenhang einer Beschreibung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit (Zeit ist gleichsam in die Ewigkeit eingebettet, Ewigkeit kann nicht von der Zeit her, sei es als Zeitlosigkeit oder Endlosigkeit der Zeit, beschrieben werden, denn Zeit ist ein Aspekt der Endlichkeit – vgl. STh I S. 232) kann Tillich das Bild der geraden Linie, das er sonst allgemein gern gebraucht modifizieren: „...mit der geraden Linie ist die Zeit noch nicht als etwas beschrieben, was aus dem Ewigen kommt und zur Ewigkeit zurückkehrt...Ich könnte mir eine Kurve denken, die von oben kommt, sich abwärts und vorwärts bewegt bis zu einem tiefsten Punkt, dem nunc existentiale, dem ‚existentiellen Jetzt‘, und auf analogem Weg zu dem zurückkehrt, von dem sie herkommt, sich zugleich vorwärts und aufwärts bewegend. Diese Kurve beschreibt sowohl jeden Moment der erlebten Zeit wie die Zeitlichkeit als ganze. Sie schließt die Schöpfung des Zeitlichen, den Beginn der Zeit, und die Rückkehr des Zeitlichen zum Ewigen, das Ende der Zeit, ein.“ STh III S. 474.

47 Vgl. STh I S. 194.

48 Vgl. Kairos 1958 S. 137; STh III S. 420.

seinem Anfang zurückkehrender Kreis ist, sondern eine gerade Linie, die auf etwas zustrebt. Geschichtliche Zeit ist unumkehrbar, während in der Natur ein – wenn auch nicht absolutes – Gesetz der Wiederholung wirksam ist...In der Natur ist die Zeit vom Raum abhängig“.⁴⁹ Aber je mehr die Zeit, sich gleichsam vom Räume lösend, zur qualifizierenden Größe eines Geschehens wird, desto stärker wird das geschichtliche Element.⁵⁰ Geschichte ist der Ort, an dem sich das Wesen der Zeit erfüllt, eindeutige Gerichtetheit, Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit, damit aber auch Sinnhaftigkeit eines Geschehens zu bedeuten.⁵¹ In diesem Sinne bedingt die qualitative Bestimmung der Zeit das spezifische Geschichtsverständnis des frühen Tillich ebenso wie des späten, ob es sich dabei um den Kairos-Begriff, um die Frage der Heilsgeschichte oder der sachgemäßen Geschichtsdeutung allgemein handelt. Und Tillich bemerkt in der schon mehrfach zitierten autobiographischen Skizze von 1936 selbst, daß es „Untersuchungen über den Charakter der historischen Zeit im Unterschied zur physikalischen und biologischen Zeit“ waren, die ihn zu seinem dynamischen Geschichtsbegriff führten.⁵² [65|66]

2.1.4. Geschichtsdeutung

2.1.4.1. Bedingungen für das Deutungsprinzip der Geschichte

Wie Tillich den Geschichtsbegriff bestimmt, hatten wir im vorhergehenden gesehen. Wenn wir nun die Frage nach dem Deutungsprinzip der Geschichte stellen, so können wir aus dem vorhergehenden bereits eine Anzahl von Bedingungen erheben, denen dieses Deutungsprinzip nach Tillich gerecht werden muß. Geschichte selbst setzt die Bedingungen ihres Deutungsprinzips aus sich heraus. Ein zu erstellendes Deutungsprinzip muß demgemäß folgende Bedingungen erfüllen, wenn anders sich die bisher erarbeiteten Bestimmungen zum Geschichtsbegriff nicht selbst auflösen sollen:

1. Der Mensch als Subjekt der Geschichtsdeutung ist selbst als geschichtliches Wesen definiert. Es gibt kein objektiv erkennbares Deutungsprinzip der Geschichte, denn ein Standpunkt, der ausschließlich objektive, d.h. aber voll distanziertere Erkenntnisse ermöglichte, müßte ein Standpunkt außerhalb der Geschichte sein, ein solcher Standpunkt aber ist nicht möglich.⁵³

49 Sieg 1952 S. 129.

50 Vgl. STh III S. 360.

51 „In der eindeutigen Gerichtetheit, in Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit reißt sich die Zeit vom Raum, die Geschichte von der Natur los. In solchem Losreißen aber erfüllt sich das Wesen der Zeit. Mit der eindeutigen Gerichtetheit der Zeit ist grundsätzlich ihre *Sinnhaftigkeit* gegeben...“ Christologie 1929 S. 113.

52 Grenze 1936 S. 47.

53 Vgl. Christologie 1929 S. 116; Sieg 1952 S. 131; STh III S. 398f.

2. Geschichte ist die umfassendste Dimension des Lebens. Sie aktualisiert sich vollkommen in der Geschichte des Menschen. Eine Deutung des Sinnes der Geschichte gibt nicht nur Aufschluß über den Sinn menschlicher Existenz, sie enthält auch „Sinndeutung der Existenz überhaupt,⁵⁴ d. h. sie ist notwendig universal.
3. Geschichte ist Geschehen sinnhafter Selbsttranszendenz des Seins vom Proton her auf das Eschaton zu. Eine Deutung der Geschichte umfaßt demnach nicht nur Aussagen über den immanenten Sinn des Geschichtsprozesses, sie enthält damit zugleich auch solche über Anfang und Ende, Ziel und Erfüllung der Geschichte, d. h. sie ist notwendig eschatologisch. [66|67]
4. Geschichte ist Sinnverwirklichung durch Freiheit in Polarität mit Schicksal. Freiheit als Signum geschichtlichen Geschehens birgt konkret die ständige Möglichkeit und Wirklichkeit der Sinnverfehlung, des Sinnwidrigen als Element der Geschichte. Das Deutungsprinzip der Geschichte hat daher Sinn über allem Widersinn zum Inhalt. Es stellt die letzte Dominanz des Sinnes, den Sieg des Sinnes über seine Perversion dar. D. h. das Deutungsprinzip bestätigt notwendig das Wesen der Geschichte als Heilsgeschichte.⁵⁵
5. Geschichtliches Geschehen ist Geschehen unter der Dominanz geschichtlicher Zeit. Geschichtliche Zeit ist gerichtete, unumkehrbare, in jedem Augenblick einmalige Zeit. Sie ist als sinnhaft gerichtete auf ein Sinnziel gerichtete Zeit. Das Deutungsprinzip der Geschichte umfaßt auch den qualitativen Zeitbegriff und die Deutung des Rätsels der Zeit.
Aus dem allen aber ergibt sich grundsätzlich:
6. Das Deutungsprinzip der Geschichte muß und kann nur in der Geschichte selbst als konkret gegenwärtig existentiell erfahrbar sein. „Die Geschichte muß ihren entscheidenden Schritt in irgendeiner Weise getan haben, muß ihr Geheimnis enthüllt haben“,⁵⁶ wenn anders Sinngerichtetheit zugleich Erfüllung des Sinnes antizipiert.
7. Das Deutungsprinzip der Geschichte muß ein kriti[67|68]sches Prinzip sein und es muß gestaltende Kraft haben, wenn anders Sinn gegen Widersinn verwirklicht werden soll. Es muß seine kritische wie seine gestaltende Relevanz gegenüber dem „existentiellen Jetzt“ erlebter geschichtlicher Zeit⁵⁷ erweisen.

54 STh III S. 398.

55 Vgl. Christologie 1929 S. 121: „Sofern Geschichte gesetzt ist, ist sie gesetzt als Heilsgeschichte, d. h. sie ist Überwindung der mit der Willkür [als notwendiges Akzidenz der Freiheit] als Voraussetzung der Geschichte verbundenen Bedrohung ihres Sinnes. Geschichte ist Heilsgeschichte, ein Satz, der freilich nur in die hypothetische Form gefaßt werden darf: ‚Wenn überhaupt Geschichte gesetzt ist, ist eben damit Heilsgeschichte gesetzt‘...“ (z. T. im Druck hervorgehoben); Geschichtsdeutung 1948 S. 120: „Geschichte ist wesensmäßig Heilsgeschichte.“

56 Sieg 1952 S. 131.

57 STh III S. 474 vgl. o. Anm. 46.

2.1.4.2. Hauptbegriffe der Geschichtsdeutung

Deutung ist Antwort auf die Fragen, welche ein Sachverhalt, ein Geschehen, ein Gegenstand als Gegenstand der Betrachtung und des Erlebens aus sich heraussetzen, sobald diese nur in irgendeiner Weise ein Element enthalten, welches eine wie auch immer geartete Betroffenheit auslöst. Es gibt keine Deutung ohne ein Interesse, dem die Deutung nicht funktional zugeordnet wäre. Deutung hat die Funktion der Auskunft bzw. Antwort, und der Relevanz der Frage muß die Relevanz der Antwort entsprechen, soll Deutung der ihr innewohnenden funktionalen Bestimmung gerechtwerden, soll die gestellte Frage nicht offen, das Interesse nicht unbefriedigt bleiben.

Demgemäß muß Geschichtsdeutung im Prinzip Auskunft geben auf alle Fragen, welche Geschichte als Gegenstand der Betrachtung und des Erlebens enthält. Frage und Antwort stehen in Korrelation zueinander. In diesem Sinne entspricht es der korrelativen Abhängigkeit von Frage und Antwort, wenn Tillichs Bestimmung des Wesens der Geschichte in der *Struktur* auch die Dimensionen seiner Geschichtsdeutung bestimmt und umgekehrt. D. h. die soeben erstellten Bedingungen, denen das Deutungsprinzip der Geschichte gerechtwerden muß und die wir der Bestimmung des Wesens der Geschichte entnahmen, könnten in analoger Weise auch von einer vorliegenden Deutung der Geschichte her auf die Bestimmung des Wesens der Geschichte angewandt werden. Dieser Gedanke ist [68|69] insofern für uns nicht unwichtig als eine mehr systematische Untersuchung, wie die unsere bisher, die wechselseitige Abhängigkeit von Frage und Antwort notwendig einliniger beschreibt als es u.U. den historischen Gegebenheiten einer sich entwickelnden Konzeption im hin und her von Frage und Antwort, Antwort und neuer Frage entspricht – ganz abgesehen davon, daß „Korrelation“ im Sinne eines durchgehenden methodischen Schemas notwendig erst in dem vollendeten theologischen System wirksam werden kann.

Blicken wir zurück. Ausgehend von Formulierungen der Systematischen Theologie Tillichs hatten wir bisher den Geschichtsbegriff Tillichs in seinen Dimensionen herauszustellen versucht und waren dabei gleichzeitig in unserer Annahme der historischen Kontinuität wesentlicher theologischer Grundbegriffe Tillichs bestätigt worden. Man kann in der Tat sagen, daß der Geschichtsbegriff der Systematischen Theologie bereits in Bestimmungen des frühen Tillich angelegt ist. Doch hieße es an den historischen Gegebenheiten der Entwicklung des Geschichtsbegriffs vorbeigehen, wollte man, gleichsam auf der Höhe des geschlossenen Systems stehend, das Wechselspiel von Geschichtsdeutung und Geschichtsbegriff einfach völlig außer acht lassen. Der Geschichtsbegriff Tillichs wie seine Geschichtsdeutung ist das Ergebnis einer Entwicklung theologischer wie philosophischer Gedanken, welche auf dem Boden einer existentiell erfahrenen bewegten Zeit und der Versuche, sie deutend und handelnd zu bewältigen, erwachsen. Hält man sich dies vor Augen, so wird neben und in aller Kontinuität auch das Element des Wandels sichtbar, es wird verständlich, wie im Zuge der systematischen Aus-

formung des Geschichtsbegriffs in ständiger Entsprechung zur Geschichtsdeutung – und nicht nur dieser – ursprünglich alles bestimmende Deutungsbegriffe ihren spezifisch konstitutiven Charakter gleichsam einbüßen, um einen nunmehr bescheideneren [69/70] Platz im Gesamt des erstehenden Systems einnehmen.

Tillich selbst bezeichnet in seiner Einleitung zu einem von ihm 1948 in englischer Sprache veröffentlichten, auch zahlreiche frühe Aufsätze enthaltenden Sammelband⁵⁸ als die „drei Hauptbegriffe“ seiner aus der Situation nach dem 1. Weltkrieg erwachsenden spezifisch „protestantischen Deutung der Geschichte“: „Theonomie, Kairos und das Dämonische“.⁵⁹ Daß alle drei Hauptbegriffe in gewisser Weise dem erwähnten Entwicklungsgesetz unterliegen, wird im folgenden deutlich werden. Sie sind zudem erklärtermaßen geeignet, das durchgehend spezifisch „Protestantische“ im Tillichschen Geschichtsverständnis (wie in seiner Theologie überhaupt) zu demonstrieren. Wenden wir uns zunächst dem Kairos-Begriff zu.

2.1.4.2.1. Kairos

„Das protestantische Prinzip fordert eine Methode der Geschichtsdeutung, in welcher die kritische Transzendenz des Göttlichen gegenüber Konservatismus und Utopismus starken Ausdruck findet und in dem zugleich die schöpferische Allgegenwart des Göttlichen im Laufe der Geschichte konkret aufgezeigt wird. Für beides ist der Kairosbegriff überaus adäquat. Er setzt die protestantische Kritik des katholischen geschichtlichen Absolutismus fort, er verhindert die Annahme jedes utopischen Glaubens, sei es des fortschrittlichen oder des revolutionären, an eine vollkommene Zukunft. Er überwindet den lutherischen individualistischen Transzendentalismus. Er vermittelt ein dynamisches Geschichtsbewußtsein auf der Linie des frühen Christentums und der frühen Reformation. [70/71] Er gibt eine theonomie Grundlage ab für die Schaffung des Neuen in der Geschichte. Der Kairosgedanke vereint Kritik und Schöpfung. Und dies gerade ist das Problem des Protestantismus.“⁶⁰

Als einen Schlüsselbegriff protestantischer Geschichtsdeutung, so charakterisiert der mittlere Tillich hier den Kairos-Begriff, und das vorliegende Zitat kennzeichnet diese Geschichtsdeutung sogleich unter zwei Aspekten: Kritik und (schöpferische) Gestaltung.

Auf die konstitutive Bedeutung der Situation für die Theologie Tillichs hatten wir schon unter dem Stichwort „apologetisch“ hingewiesen. Es ist die Situation nach dem 1. Weltkrieg, welche für den frühen Tillich zum „Zentralproblem“ seiner

58 The Protestant Era, Chicago 1948, in deutscher Übersetzung: Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit, Stuttgart 1950.

59 Ära 1948 S. 19.

60 Ära 1948 S. 19f.

Theologie und Philosophie werden läßt.⁶¹ Ihre Forderung nach kritischer Deutung und konkreter Gestaltung treibt ihn zum praktischen Engagement und läßt ihn zu einem führenden, wenn nicht zum bedeutendsten Theoretiker des „religiösen Sozialismus“ in Deutschland werden. Was der Eintritt in die Bewegung des *religiösen Sozialismus* für ihn bedeutete, hat Tillich vor allem in den bereits wiederholt zitierten Selbstdarstellungen aus den mittleren Jahren⁶² dargelegt.⁶³ Mit ihm vollzog er den „endgültigen Bruch mit dem philosophischen Idealismus und dem theologischen Transzendentalismus“ der eigenen lutherischen Tradition.⁶⁴ In ihm fand er die der Situa[71|72]tion der Zeit gemäße „notwendige Form christlicher Apologetik“.⁶⁵ Er wurde „mehr und mehr der Kristallisationspunkt“ seines „gesamten Denkens“,⁶⁶ und auf seinem Boden entwickelte Tillich seine Geschichtsphilosophie, deren protestantisches Pathos sich grundlegend in dem für den religiösen Sozialismus zentralen Begriff des Kairos formulierte. Auf dem Boden des religiösen Sozialismus wurde der Kairos-Gedanke geboren,⁶⁷ „geboren aus dem Ringen um eine protestantische Haltung gegenüber den gestalterischen Aufgaben der Zeit“, wie Tillich im Vorwort des von ihm 1929 herausgegebenen 2. Buches des Kairos-Kreises⁶⁸ schreibt.

Das unmittelbare Erlebnis der Situation nach 1918, die existentielle Erfahrung dieser Situation und das Bewußtsein der aus ihr erwachsenden Erwartungen und Forderungen an die Gesellschaft und vor allem an die Kirche fand seinen Niederschlag in der Idee des Kairos. Sie wurde gleichermaßen zum Ausdruck der existentiellen Bedeutsamkeit des gegenwärtigen geschichtlichen Augenblicks,⁶⁹ zum Konstituuum des Kreises der religiösen Sozialisten⁷⁰ um Paul Tillich und zum Prinzip einer dy[72|73]namischen, prophetisch-protestantischen Geschichtsdeutung⁷¹ wie

61 Ebd. S. 16.

62 Grenze 1936; Ära 1948 vgl. auch die Einleitung zu rel.Verw. 1930.

63 Es zeugt m. E. einfach von mangelnder Kenntnis, wenn R. LINDNER (a. a. O. S. 27) behauptet, daß „der Sozialismus keine genetische Bedeutung für das Denken Tillichs“ gehabt habe. Mit Recht dagegen H.-D. WENDLAND in seinem Tillich-Aufsatz von 1962 (rel. Sozialismus S. 166 Anm. 1).

64 Ära 1948 S. 18.

65 Grenze 1936 S. 37.

66 Ebd. S. 47.

67 Vgl. Rel.Verw. 1930 S. 22; Grenze 1936 S. 46; Kairos 1958 S. 138; STh III S. 419.

68 Vorwort 1929 S. IX.

69 Kairos 1926 S. 8: „Eine Zeit als Kairos betrachten heißt, sie im Sinne einer unentrinnbaren Entscheidung, einer unausweichlichen Verantwortung betrachten, heißt sie im Geiste der Prophetie betrachten.“ Vgl. Kairos 1959 S. 153: „Nur wer an einer historischen Situation in ihrer Tiefe teilnimmt, kann von einem Kairos reden.“

70 Vgl. Grundlinien 1923 S. 119: „Der religiöse Sozialismus ist eine Gemeinschaft von solchen, die sich im Bewußtsein des Kairos verstehen. Sie können in jeder Partei, Konfession, Bewegung wirken, soweit diese ihrem Wirken Raum geben...“ – Zum überparteilichen Charakter des religiösen Sozialismus vgl. auch Rel.Soz. RGG 1930 S. 171; Ära 1948 S. 17f.

71 Vgl. Kairos 1958 S. 138: „Es war die Bewegung des Religiösen Sozialismus (in der Schweiz und in Deutschland), in der auf Grund einer konkreten Kairos-Erfahrung der universale Sinn des Begriffs wiederentdeckt wurde. Die Idee des Kairos wurde zum Prinzip einer christlichen Deutung der Ge-

zum Movens eines praktischen sozialen Gestaltungswillens,⁷² angesichts des Unvermögens einer bürgerlich etablierten, traditionell lutherisch orientierten Kirche, die im tiefsten Grunde religiöse Frage [73|74] der Zeit theologisch und praktisch zu beantworten, weil diese sich im Gewande der – ein spezifischer Begriff Tillichs – „proletarischen Situation“ formulierte.⁷³

Geschichtliche Zeit ist qualifizierte Zeit, Zeit, in der das Ewige als Anfang und Ziel und Erfüllung der Zeit⁷⁴ im qualifizierten Augenblick erfahrbar wird. Dies auszudrücken, ist eine Funktion des Kairos-Begriffs als Inbegriff für den erfüllten

schichte“. – Zur Notwendigkeit prophetischer Geschichtsdeutung im Sinne des Kairos ebenda. Geschichtsdeutung 1948 S. 120: „Der religiöse Sozialismus hat versucht, die religiösen Prinzipien der prophetischen Geschichtsdeutung auf die gegenwärtige Situation anzuwenden. Obwohl er die sozialistische Terminologie benutzte, hielt er sich innerhalb des Rahmens des biblischen Denkens. So hat er die Hauptformen der geschichtlichen Geschichtsdeutung vereint und das Problem der Geschichte in das theologische Denken wieder eingeführt.“ – Als geschichtliche Typen der Geschichtsdeutung, zugleich aber für sich unzulänglich als Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte, nennt Tillich in STh III S. 402ff. die Deutung der Geschichte: a) im Sinne eines ewigen Fortschritts; b) den Utopismus mit seinem Glauben an eine innergeschichtliche endgültige Umwandlung der Wirklichkeit sowie c) die „transgeschichtliche“ Deutung der Geschichte – in jüngster Zeit repräsentiert im orthodoxen Luthertum – mit ihrer Konstruktion eines unüberbrückbaren Gegensatzes von geschichtlicher Welt und eschatologischer Vollendung. Und er stellt ihnen (S. 407) als einzig zureichenden Typ der Geschichtsdeutung den des religiösen Sozialismus mit seiner Neuinterpretation des Reich-Gottes-Symbols gegenüber.

72 Interessant in diesem Zusammenhang ist die Bemerkung Tillichs über die existentielle Gebundenheit jeglicher Geschichtsdeutung im geschichtlichen Handeln selbst in STh III S. 389f.: „Nur vollkommene Teilnahme am geschichtlichen Handeln kann die Grundlage für eine Deutung der Geschichte abgeben. Geschichtliches Handeln ist der Schlüssel zum Verständnis der Geschichte...Der Schlüssel und das, was der Schlüssel erschließt, werden in ein und demselben Akt gefunden. Das Sendungsbewußtsein in einer bestimmten geschichtlichen Gruppe und das Geschichtsbild, das in diesem Bewußtsein mitgegeben ist, gehören zusammen...“

73 Es ist die in der traditionellen Zwei-Reiche-Lehre begründete Scheidung der heiligen und der profanen Sphäre im orthodoxen Luthertum, welche die spezifisch religiösen Elemente im Sozialismus nicht zu sehen vermag. In diesem Sinne versucht der religiöse Sozialismus „das statische Gegenüber der Begriffe Religion und Sozialismus zugunsten eines dialektischen Verhältnisses aufzulösen“ (Rel.Sozialismus RGG 1930 S. 160). Eine in ihren Wurzeln konservativ-bürgerlich bedingte Kirche, orthodox transzendentalistisch ausgerichtet, getragen vom Prinzip individualistischer Verinnerlichung und orientiert am liberal-humanistischen Persönlichkeitsideal, muß geradezu mit Notwendigkeit den Kontakt zu den entkirchlichten Massen verlieren, ja ihnen, wegen ihrer soziologischen Bindung an konservative Gesellschaftsformen, zwangsläufig suspekt erscheinen. Vgl. Klassenkampf 1928 – Einem derartig mit unprotestantischen Elementen angereicherten historischen Protestantismus den dem protestantischen Prinzip ureigensten Ideologieverdacht als kritischen Spiegel vorzuhalten, war das Anliegen des religiösen Sozialismus. Vgl. hier v. a. auch den Aufsatz von 1931 (Protestantisches Prinzip und proletarische Situation), in dem Tillich die repräsentativ-idealtypisch verstandene „proletarische Situation“ als historische Bestätigung des protestantischen Prinzips zeichnet und dem antiproletarisch fixierten historischen Protestantismus (vorzügliche Analyse!) kritisch entgegenhält, um „den [religiösen] Sozialismus als Ausdruck der Gestaltung der proletarischen Situation“ (a. a. O. S. 104) als Gebot der Stunde auszurufen. „Eingehen in die Klassensituation...Nicht innere Mission, sondern religiöser Sozialismus ist die notwendige Form christlichen Handelns unter der proletarischen Arbeiterschaft“ (Grenze 1936 S. 57).

74 Vgl. STh III S. 366.452.

Zeitmoment,⁷⁵ den Augen[74|75]blick in der Geschichte, in der das Ewige richtend und fordernd in die Zeit einbricht⁷⁶ und so für sehende Augen in der Tiefe geschichtlichen Geschehens transparent wird. In diesem Sinne stellt der Kairos-Begriff, den Bedingungen der Geschichtsdeutung entsprechend (s. o.), die prinzipiell existentielle Gebundenheit⁷⁷ der Geschichtsdeutung wie ihre kritische und gestaltende Relevanz dar. Ja, wir gehen wohl nicht fehl – gestützt auf den literarischen Befund⁷⁸ und Tillichs eigene Bemerkung, daß es „Untersuchungen über den Charakter ‚der historischen Zeit‘“ waren, die ihn zu seinem Geschichtsbegriff führten⁷⁹ –, wenn wir behaupten, daß es *der Kairos-Begriff und das ihm innewohnende Deutungsprinzip der Geschichte waren, an denen sich der Tillichsche Geschichtsbegriff zunächst konsolidierte.*

Dreifach beschreibt Tillich 1922 in einem Aufsatz unter dem Titel „Kairos“ den Sinn von Kairos, und er unterscheidet dabei einen „einzigartigen“, einen „allgemeinen“ und einen „besonderen Sinn für uns“,⁸⁰ d. h. [75|76] für die Gruppe der religiösen Sozialisten, die auf dem Grunde gegenwärtiger Kairos Erfahrung ein „Gegenwartsbewußtsein und Gegenwartshandeln im Geiste des Kairos“⁸¹ forderte. Kairos Erfahrung im besonderen Sinne unterliegt der Zweideutigkeit der Geschichte in ebenso besonderen Maße.⁸² Schon in dem genannten Aufsatz von 1922 kann Tillich das Element des Irrtums als Bestandteil der Botschaft vom Kairos bezeichnen,⁸³ und aus der Rückschau charakterisiert er 1959 das Paradox der Kairos Erfahrung der 20er Jahre mit dem Satz: „Wir irrten und wir irrten nicht“.⁸⁴

Das „ekstatische ‘ Erlebnis des Glaubens an den Kairos“ nach dem 1. Weltkrieg, aus dem heraus sich die protestantische Geschichtsdeutung Tillichs formulierte wiederholte sich später nicht,⁸⁵ und in der späteren systematischen Ausfor-

75 Vgl. Grundlinien 1923 S. 94; Kairos 1926 S. 8; Logos 1926 S. 28; Klassenkampf 1928 S. 191; Protestantismus 1929 S. 52; Ära 1948 S. 19; Utopie 1951 S. 207; Kairos 1958 S. 137f.

76 Vgl. Weiterbildung 1924 S. 129f.; Kairos 1926 S. 8.10f.; Rel. Sozialismus RGG 1930 S. 172; Ära 1948 S. 19.

77 Vgl. auch STh III S. 421: „Das Gewahrwerden eines *kairos* geschieht in einer Vision. Er ist kein Gegenstand der Analyse oder der Berechnung, wie Psychologie und Soziologie sie vornehmen. Er wird nicht durch objektive Beobachtung erfaßt, sondern in existentieller Beteiligung.“

78 Vgl. Kairos 1922; Kairos 1926; Logos 1926; Kairos 1934; Kairos 1958; Kairos 1959.

79 Grenze 1936 S. 47.

80 „Kairos in seinem *einzigartigen* und universalen Sinn ist für den christlichen Glauben das Erscheinen Jesu als des ‚Christus‘. Kairos in seinem *allgemeinen* und speziellen Sinn ist für den Geschichtsphilosophen jeder Wendepunkt in der Geschichte, in dem das Ewige das Zeitliche [75|76] richtet und umwandelt. Kairos in seinem *besonderen Sinn für uns*, in seinem für unsere augenblickliche Lage entscheidenden Charakter ist das Hereinbrechen einer neuen Theonomie auf dem Boden einer profanierten und entleerten autonomen Kultur“. Kairos 1922 S. 24.

81 A. a. O. S. 9.

82 Vgl. STh III S. 422.

83 A. a. O. S. 28.

84 Kairos 1959 S. 149.

85 Ära 1948 S. 28.

mung der Geschichtskonzeption Tillichs verlor der Kairos-Begriff seinen dominierenden Platz; doch ist diese Entwicklung schon in ihm selbst angelegt. Als Ausdruck für das nach dem 1. Weltkrieg verbreitete „Gefühl..., daß eine Zeit gekommen sei, die ein neues Verständnis für den Sinn der Geschichte und des Lebens enthalte“,⁸⁶ wechselte der Kairos-Begriff folgerichtig in das Dasein eines historischen Begriffs über, doch in seinem „*einzigartigen* und *universa[76|77]len*“ wie in seinem „*allgemeinen* und *speziellen Sinn*“⁸⁷ behält er seine Bedeutung auch beim späten Tillich;⁸⁸ hier nun freilich gewöhnlich in der Unterscheidung zwischen „großem“ und „kleinem“ Kairos, „Kairos“ und „Kairoi“.⁸⁹

Kairos, Ausdruck dynamischen⁹⁰ Geschichtsbewußtseins – als „Grenzbegriff zwischen Luthertum und Sozialismus“, als Antwort auf die „Frage nach dem Verhältnis der Religion zur sozialen Utopie“,⁹¹ so charakterisiert Tillich selbst den Begriff, der für ihn zum Schlüsselbegriff protestantischer Geschichtsdeutung wurde; protestantischer Geschichtsdeutung, weil in ihm das protestantische Prinzip von „Kritik und Gestaltung“ Gestalt gewann. „Die Unbedingtheit der religiösen Kritik und die Entschlossenheit des gestaltenden Willens in eins zu denken, ist der Sinn des Kairosbegriffs. Er selbst stellt das Problem: Kritik und Gestaltung im Protestantismus“, schreibt Tillich in dem schon einmal zitierten Vorwort zu dem unter dem bezeichnenden Titel „Protestantismus als Kritik und Gestaltung“ 1929 von ihm herausgegebenen 2. Buch des Kairos-Kreises.⁹² Und wir hatten bereits dem unseren Abschnitt einleitenden Zitat die Fronten des im Kairosgedanken enthaltenen kritischen Elementes entnehmen können. Es ist das geschichtlichem Ge[77|78]schehen eigene Moment der Selbsttranszendenz, welches sich für Tillich erstmalig grundlegend in der Kairosidee formuliert und eben im Kairos, dem erfüllten Zeitmoment, in dem das Ewige als Ziel und Erfüllung der Zeit in der Zeit, das Unbedingte als Grund und Ziel alles Seins und Sinnes im Bedingten, im konkreten Erlebnis Gestalt gewinnt, immanent und doch das Immanente kritisch transzendierend. In diesem Sinne erweist sich die kritische und gestaltende Relevanz der protestantischen Geschichtsdeutung Tillichs, denn protestantische Deutung der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung steht jenseits der Alternative von innergeschichtlich-immanenter, horizontaler und übergeschichtlich-transzendenter, vertikaler Utopie. Sie enthält die kritische Aufhebung der Utopie (im Sinne des Utopismus) im gleichzeitig gestaltendes Handeln innerhalb der Ge-

86 STh III S. 420.

87 Vgl. o. Anm. 80.

88 Vgl. STh III S. 420: „Gleich ob dieses Gefühl empirische Bestätigung fand oder nicht – zum Teil fand es sie, zum Teil fand es sie nicht – der Begriff *kairos* selbst behält seine Bedeutung und gehört in die systematische Theologie.“

89 Vgl. Ära 1948 S. 19; Geschichtsdeutung 1948 S. 121; Kairos 1958 S. 138; STh III S. 421ff.

90 Vgl. Logos 1926 S. 28; Ära 1948 S. 20; STh III S. 420.

91 Grenze 1936 S. 46.

92 Vorwort 1929 S. IX.

schichte ermöglichenden prophetischen „Geist der Utopie“.⁹³ Also nicht Ablehnung von Utopie überhaupt, [78|80] sondern *kritische* Rezeption des gestaltungs-

93 Es wäre höchst interessant, einmal die Verwendung des Utopie-Begriffs bei Tillich im einzelnen zu untersuchen. In diesem Zusammenhang sei auch auf die z. Zt. schon der ev.-theol. Fakultät zu Münster vorliegende Dissertation H.-J. Gerhards' mit ihrem unter dem Thema „Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie“ durchgeführten Vergleich P. Tillichs und E. Blochs hingewiesen. Wesentlich für uns dürfte sein, daß sich die in Kairos 1959 ausdrücklich ausgesprochene Unterscheidung zwischen „utopistischem Denken“ und „Geist der Utopie“ – letzteres ein Begriff, den Tillich von E. Bloch (vgl. E. Bloch, Geist der Utopie 1. Aufl. 1919) übernimmt – praktisch bereits in dem Kairos-Aufsatz von 1926 (Kairos 1926) findet. Dort heißt es S. 9f.: „...man konnte sagen: ohne Geist der Utopie keine umwälzende wahrhaft prophetische Kraft...Der Gedanke an die tatsächlichen Grenzen, die jedes Kommende haben muß, ist im Handeln selbst nicht wirksam und darf es nicht sein. Darum enthält alles auf Umgestaltung der Gegenwart gerichtete, unbedingt entschlossene Handeln Geist der Utopie...Die Idee des Kairos ist aus der Auseinandersetzung mit der Utopie geboren. Sie enthält das Hereinbrechen der Ewigkeit in die Zeit...aber sie enthält zugleich das Bewußtsein, daß [78|79] es keinen Zustand der Ewigkeit in der Zeit geben kann...Die Richtung nach vorn ist die ins Handeln übersetzte Richtung nach oben...Die Erlösung, die Verwirklichung dessen, was die Prophetie schaut, liegt jenseits der Zeit. Das ist die Aufhebung der Utopie. Aber es ist nicht die Aufhebung des Handelns.“ – Im ganzen dürfte sich wohl gerade auch am Utopie-Begriff Tillichs wieder die Kontinuität seiner theologischen Grundgedanken bestätigen. Jedenfalls ist nicht der Interpretation zuzustimmen, wie sie Theodor MAHLMANN in seinem Aufsatz: „Eschatologie und Utopie im geschichtsphilosophischen Denken Paul Tillichs“ (s. Lit.verz.) vorgelegt hat: Das Thema läßt eine grundsätzliche Einordnung des Utopie-Begriffs in die Geschichtskonzeption Tillichs erwarten. Doch beginnt MAHLMANN mit der anthropologischen Begründung der Notwendigkeit von Utopie, um über den zeithaften Charakter der Utopie alsbald zur theologisch begründeten Bestimmung von Utopismus überzugehen und die Bezogenheit der Utopie auf Transzendenz am utopischen Element im Phänomen des Prophetischen aufzuzeigen. Hier setzt M. nun beim Kairos-Begriff Tillichs an und meint erheben zu können, daß mit dem 2. Kairos-Aufsatz von 1926 „eine *Verschiebung* auf andere darin von Anfang an enthaltene Momente eintritt, nachdem sich als unmöglich erwiesen hat, den Begriff in seiner zuerst entwickelten Zuspitzung noch weiter anzuwenden“ (a. a. O. S. 360). Da M. es unterläßt, diesen „anderen Elementen“ nachzugehen, kann er dann auch konstatieren, daß nunmehr „die zuerst vorhandene Stoßrichtung des Prophetischen auf die konkret, handelnd zu verwirklichende Utopie – eine neue Verwirklichung des Menschseins – nicht mehr da“ sei (S. 362). Tillich „setzt“, so meint M. feststellen zu können, „nunmehr den konkreten, gegen die konkreten Dämonien der frühen zwanziger Jahre gerichteten Kairos zu einer Bewußtwerdung des allgemeinen Kairos, dessen was immer möglich ist, herab“ und „rettet“, indem er „sowohl seinem Verständnis der Utopie als auch seinem Verständnis des Kairos eine *Wendung ins Christliche*“ gebe, „damit die Prinzipien seines Denkens so, daß sie auch unter veränderten historischen Voraussetzungen ständig anwendbar bleiben“ (S. 365f. – Hervorhebung von mir). Seiner These von der Wandlung Tillichs entsprechend interpretiert M. nun die von Tillich Sieg 1952 S. 134 gemachten Ausführungen über den zweideutigen Charakter innergeschichtlicher Verwirklichung des Reiches Gottes dahingehend, daß Tillich hier feststelle, „daß das Gefälle des Reiches Gottes auf eine innerzeitliche Umwandlung der menschlichen Existenz (Verwirklichung des Wesenhaften), das ihm nach dem ersten Weltkrieg wesentlich war, durch die Erfahrung des zweiten Weltkriegs, seiner Ursachen und seiner Folgen *widerlegt*“ und „utopisches Denken als konkret zeithafte Erwartung ein *grundsätzlicher Irrtum*“ sei (S. 366 - Hervorhebung von mir). Eine Interpretation, die nicht nur durch das „wir irrten und wir irrten nicht“ Tillichs über seine eigene Kairoserwartung, sondern auch durch MAHLMANNs eigene Ausführungen (Tillich „nimmt...das utopische, die zeithafte Erwartung, in die Transzendenz selbst auf“) sofort relativiert wird. Denn was M. alsbald über „transzendente Utopie“ und ihren Bezug zum Reich-Gottes-Begriff Tillichs sagt, ist kaum überzeugend *erst* für den Tillich nach 1926 festzustellen. Liegt doch die Un-

mächtigen Elementes der Utopie im Gedanken des „Handelns aus dem Kairos“.⁹⁴ Weil „in der Lehre vom Kairos...nicht nur die horizontale Dialektik des historischen Prozesses, sondern auch die vertikale Dialektik zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten“ wirksam ist,⁹⁵ deshalb kann auf ihrem Boden die „Wahrheit der Utopie“ verifi[80|81]ziert werden.⁹⁶ Denn „das in jeder echten Erwartung Letztgemeinde *bleibt* transzendent, es geht über die konkrete Erfüllung hinaus“,⁹⁷ und insofern ist es das Wesen der Geschichte als selbsttranszendierendes, sinngerichtetes Geschehen selbst, aus dem für den frühen Tillich „unmittelbar die Ablehnung der [horizontalen] Utopie und des Fortschritts als Versuchen, den Geschehenssinn in das Geschehen selbst hineinzuverlegen“ „folgt“.⁹⁸ „Ohne ein transzendentes Element kann der letzte Sinn der Geschichte nicht aufrecht erhalten werden.“⁹⁹ Ist damit einerseits die diesseitige Utopie im Sinne eines enthusiastischen Utopismus ausgeschlossen, so gilt andererseits gleichwohl, daß die Geschichte selbst der Ort der Sinnverwirklichung ist. „Die Wirklichkeit ist die Stätte der Offenbarung des Unbedingten“.¹⁰⁰ In diesem Sinne „muß“ dann für den mittleren Tillich die Theologie auch „jede Fassung der Transzendenz aufgeben, die das unbedingte Gewicht der geschichtlich sozialen Verwirklichung abschwächt zugunsten einer jenseitigen ‚Utopie‘ und einer individuellen Erlösung“.¹⁰¹

Protestantische Geschichtsdeutung ist als Deutung der Geschichte auf dem Boden des Kairos-Gedankens *prophetische* Geschichtsdeutung.¹⁰² Auf das [81|82]

terscheidung zwischen der vertikalen und der horizontalen Dimension bereits im Kairos-Aufsatz von 1922 (s. Lit.verz.) vor (von M. zwar in Anm. 141 angeführt – nicht aber im Text verifiziert), wie auch der Bezug auf den zentralen Kairos bereits hier von Tillich ausgesprochen wird (a. a. O. S. 24)! – Wir stellen zusammenfassend fest: Mahlmann kommt zu seiner „Wandlungsthese“, weil er die durchgehend konstitutive Bedeutung des „protestantischen Prinzips“ für die Geschichtsdeutung bzw. -konzeption Tillichs und damit auch für den in diese eingebetteten Utopie-Begriff nicht berücksichtigt. Nur auf diesem Hintergrund aber ist eine sachgerechte Würdigung der Tillichischen Stellung zur Utopie möglich! Wie denn auch grundsätzlich der bei Tillich stets vorhandene übergreifende Horizont des Systematikers nicht hinter den Konkrektionen spezifischer Gestaltwerdung seines Denkens vergessen werden darf, will man Tillich ganz gerecht werden. Das zeigt schließlich die Entwicklung Tillichs selbst, die wohl weniger als historische denn als systematische recht erfaßt werden dürfte.

94 „Bereitung der Zeit für die Aufnahme in die Ewigkeit, Gestaltung der endlichen Formen als Hinweis auf das Unbedingte, das ist Handeln aus dem Kairos.“ Kairos 1926 S. 11.

95 Kairos 1922 S. 25.

96 Hierzu und ausführlich zu Tillichs Stellung zur Utopie vgl. neben Kairos 1959: Utopie 1951.

97 Prinzip 1931 S. 95 – Hervorhebung von mir.

98 Eschatologie 1927 S. 77.

99 Geschichtsdeutung 1948 S. 119f.

100 Grundlinien 1923 S. 95 - ebd. auch eine kritische Auseinandersetzung mit diesseitiger und jenseitiger Utopie!

101 Angriff 1938 S. 126.

102 „Die prophetische Interpretation der Geschichte vereinigt zwei Elemente, die im Lauf der Entwicklung bald eng miteinander verbunden waren, bald in Gegensatz zueinander traten: das transzendente und das immanente Prinzip der Geschichtsdeutung. Wo das [81|82] transzendente Prinzip maßgebend ist, liegen Ursprung und Ziel der Geschichte jenseits des menschlichen Handelns in einer

Stichwort des Prophetischen im Zusammenhang der Geschichtsdeutung Tillichs waren wir schon gestoßen. Im Prophetischen ist für Tillich das protestantische Prinzip in besonderer Weise repräsentiert,¹⁰³ und es ist das prophetische Element in der Geschichtsdeutung des jungen Marx, welches Tillichs positive Haltung gegenüber dem Marxismus-Sozialismus wesentlich bestimmt – freilich nicht ohne kritische Vorbehalte, wie sie sich aus seiner Stellung zur Utopie und zum Menschenbild des Marxismus ergeben.¹⁰⁴

„Das Wort ‚*prophetisch*‘...bezeichnet die aus dem ‚Jenseits des Lebens‘ kommende Verkündigung der Krisis des Lebens“.¹⁰⁵ Kritik vom Unbedingten her über alles Unbedingtheit beanspruchende Bedingte, das ist die eine Seite, und die andere Seite ist das Element eines dynamischen Gestaltungswillens als Akzidenz gegenwartsmächtiger Zukunftserwartung. „Der prophetische Geist...schafft Neues in der Zeit weil seine Deutung die Zeit von der Ewigkeit her erschüttert und umwendet“.¹⁰⁶ In diesem Sinne ist „prophetische Haltung“ nur eine Kon[82|83]sequenz der Voraussetzung, „daß die Geschichte in sich, in jedem ihrer Momente die Richtung auf das Neue, auf das Geforderte und Verheißene hat“,¹⁰⁷ d. h. aber auf Sinnverwirklichung. In diesem Sinne entspricht mithin der Kairos-Gedanke als Deutungskategorie der Geschichte prophetischer Geschichtsdeutung.¹⁰⁸

Prophetische Geschichtsdeutung „widerspricht sakramentaler Vergegenständlichung und Fixierung des Göttlich-Unbedingten in der Geschichte“¹⁰⁹ und quietisti-

die irdische Welt übersteigenden göttlich-dämonischen Wirklichkeit. Wo das immanente Prinzip überwiegt, ist die Transzendenz nur Hintergrund der tatsächlichen Geschichte. Im Vordergrund steht das menschliche Handeln und die Erwartung einer irdischen, politisch-sozialen Erfüllung. Doch ist der Gegensatz niemals exklusiv, da die transzendente Geschichte immer auch in die Immanenz hineinragt und da die immanente Geschichte ihren Sinn und ihre Dynamik aus der Transzendenz erhält.“ Geschichtsdeutung 1934 S. 100.

103 Vgl. dazu v. a. Wiederentdeckung 1950.

104 Vgl. dazu v. a. die Abhandlungen: Wiederentdeckung 1934 und Angriff 1938 sowie Mensch 1952 und Christentum 1953, schließlich auch den 2. und 5. Teil von Entscheidung 1933. Marx und Nietzsche waren es, bei denen „im 19. Jahrhundert der prophetische Geist machtvoll hervortrat“ und bezeichnenderweise beide Male unter dem Zeichen eines Kampfes gegen das (etablierte) Christentum“. Kairos 1926 S. 4.

105 Protestantismus 1929 S. 29 Anm. 1.

106 Kairos 1926 S. 4.

107 Entscheidung 1933 S. 312.

108 Vgl. Kairos 1958 S. 139: „Der Begriff Kairos, der zuerst in der Bedeutung ‚rechte Zeit‘ gebraucht worden war, der später den ‚einen rechten Zeitpunkt‘ bezeichnete – ‚die Erfüllung der Zeit durch das Erscheinen des Christus‘ – wird heute als Bezeichnung einer prophetischen Geschichtsdeutung gebraucht, die die ‚Zeichen der Zeit‘ sehen und die Geschichte als Ganzes verstehen will.“

109 Besonders instruktiv in diesem Zusammenhang ist die Gegenüberstellung des prophetischen und des sakramentalen Religionstyps im dritten Vortrag der unter dem Thema „Die Judenfrage – ein christliches und ein deutsches Problem“ 1953 veröffentlichten Reihe von vier Vorträgen Tillichs an der Hochschule für Politik in Berlin (Judenfrage 1953 S. 149ff.)

schem Transzendentalismus¹¹⁰ institutionalisierter Religion – für Tillich v.a. in der Gestalt des Luthertums – ebenso wie einem diesseitsverhafteten, fortschrittsgläubigen oder revolutionären Utopismus. Kurz, protestantische Geschichtsdeutung im beschriebenen Sinne formuliert die Bedingungen eines Reich-Gottes-Begriffs *jenseits der unfruchtbaren Alternative einer rein diesseitigen oder rein jenseitigen Antwort auf die Frage nach Sinn und Ziel der Geschichte*. Protestantische Deutung von Ge[83|84]schichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung bewahrt ebenso vor quietistischer Weltdistanz wie vor illusionärem Sozialaktivismus. Sie ist für Tillich nichts anderes als die zeitgemäße und situationsgeforderte Interpretation des Wortes Jesu: *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Mk 1,15).¹¹¹ [84|85]

2.1.4.2.2. Theonomie

In seiner Aufzählung der drei Hauptbegriffe einer vom religiösen Sozialismus geleisteten protestantischen Geschichtsdeutung nennt Tillich den Begriff der Theonomie an erster Stelle¹¹² und bezeichnet in den folgenden Ausführungen zum Kairosbegriff letzteren als „*theonome* Grundlage...für die Schaffung des Neuen in der Geschichte“.¹¹³ Wurde der Kairos-Gedanke auf dem Boden des religiösen Sozialismus geboren und zum Inbegriff seines kritischen, geschichtsdeutenden Gestaltungswillens, so ist es der Begriff der Theonomie, in dem sich für Tillich die Voraussetzungen für seinen Schritt zum religiösen Sozialismus und die bedingenden Leitgedanken für seine protestantische Geschichtsdeutung auf dem Boden des religiösen Sozialismus formulierten. In ihm lassen sich prinzipiell die bereits vor dem Eintritt in die Bewegung des religiösen Sozialismus „schon entwickelten Gedanken über das Verhältnis von Religion und Kultur, von heilig und profan, von Heteronomie und Autonomie“ zusammenfassen, welche Tillichs Engagement im religiösen Sozialismus den Boden bereiteten und deren Umsetzung in den „Ver-

110 „Der Proletarier ist durchaus im Recht, wenn er sich dieser Haltung entzieht, wenn er der Richtung nach oben, der die Richtung nach vorn fehlt, letzte Wahrhaftigkeit abspricht...“ Klassenkampf 1928 S. 190 – Vgl. o. S. 52. Anm. 73.

111 Vgl. Grundlinien 1923 S. 94: „Prophetie ist Bewußtsein des Kairos im Sinne des Wortes: *μετανοεῖτε· πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*.“ Weiterbildung 1924 S. 131: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“. Das ist der Sinn des Kairos.“ Klassenkampf S. 190: „Es ist die Bedeutung der Kairos-Idee, daß sie die Linie nach vorn mit der Linie nach oben verbindet. Die Kairos-Idee fordert den Blick nach vorn auf eine neue Wirklichkeit, die nicht selbst das Jenseits ist, sondern von ihm geschaffen ist und von ihm gerichtet wird. Jede Erfüllung in der Zeit steht unter dem Nein, das über alles Zeitliche ergeht, und doch gilt es zu ringen um jeweilige Erfüllung in der Zeit. Die Fülle der Zeit sagt nicht, daß das Reich Gottes da ist, sondern daß es ‚nahe herbeigekommen ist‘, daß es gleichsam die Wirklichkeit berührt und ihr eine neue Sinnerfüllung gezeigt hat.“

112 Ära 198 S. 19.

113 Ebd. S. 20 – Hervorhebung von mir.

such einer theonomen Geschichtsphilosophie“,¹¹⁴ deren Anwendung auf eine „religiöse Geschichtsdeutung...von ausgesprochen protestantischem Charakter“¹¹⁵ im religiösen Sozialismus seine „theoretische Grundlage und das praktische Pathos“¹¹⁶ fand.

Wenn ein Begriff die schon mehrfach herausgestellte Kontinuität theologischer Grundgedanken Tillichs repräsentiert, dann ist es der der Theonomie. Er charakterisiert die Anfänge des „ontologischen Weges“ eines frühen Tillich ebenso¹¹⁷ wie dessen Konsequenzen in der Endgestalt die[85|86]ses Weges: der „Systematischen Theologie“.¹¹⁸ In ihm gewinnt das für Tillich grundlegende „protestantische Prinzip“ primär Gestalt, dessen unmittelbar existentieller Gehalt sich für den frühen Tillich unter der Formel von der „Rechtfertigung des Zweiflers“ mit der ihr inhärenten „radikale[n] universale[n] Deutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben“¹¹⁹ er[86|87]schließt.¹²⁰ [87|88]

114 Grenze 1936 S. 47.

115 Ära 1948 S. 18.

116 Grenze a. a. O.

117 Vgl. o. S. 33.

118 Dazu s. u. S. 68. u. 98!

119 Ära 1948 S. 15 – Mit Recht weist H.-D. WENDLAND in seinem Aufsatz zu „Paul Tillichs Thesen über den Protestantismus“ auf die grundlegende Bedeutung der „Ausweitung des Rechtfertigungs-Prinzips ins Universale“ für die Tillichsche Konzeption vom Protestantismus hin (a. a. O. S. 238) und stellt dabei Tillichs Vortrag von 1924 (Rechtfertigung 1924) in den Vordergrund (vgl. hier auch Tillichs eigene Bemerkungen in Ära 1948 S. 15). Allerdings finden sich Ansätze dazu bereits in den Beiträgen, welche Tillich unter dem Titel „Christentum und Sozialismus“ in den Jahren 1919 und 1920 lieferte (Christentum 1919; Christentum 1920) – siehe dazu auch die folgenden Anmerkungen.

In dem Gedanken der Rechtfertigung selbst des Zweiflers findet der weite philosophisch-theologische Horizont des suchenden Theologen Tillich seinen existentiellen Mittelpunkt und seine Legitimation auf dem Boden reformatorischer Denk- und Redeweise. Es erscheint jedoch ein wenig unscharf bzw. mißverständlich, wenn Chr. RHEIN es vorzieht, in seiner Erörterung der theologischen Voraussetzungen Tillichs von der „Rechtfertigungslehre“ Tillichs zu sprechen (a. a. O. S. 21ff.), ist es doch nicht von ungefähr, daß Tillich selbst, angesichts der allgemeinen Fremdheit des Begriffs (vgl. hier Verkündigung 1928 S. 74!) mit Vorliebe vom „protestantischen Prinzip“ spricht. Die in der Formel der „Rechtfertigung des Zweiflers“ zum Ausdruck gebrachte „Anwendung der Rechtfertigung auf das Denken“ (Grenze 1936 S. 51; vgl. Christentum 1919 S. 25: „auf das gesamte Geistesleben“; Ära 1948 S. 14: „nicht nur auf das religiös-moralische, sondern auch auf das religiös-intellektuelle Leben“) hat nicht nur eine fundamentale persönliche Bedeutung für den Theologen Tillich („ohne dies hätte ich nicht Theologe bleiben können“ Ära a. a. O.), sie formuliert auch die methodische Bindung der Theologie Tillichs an das Erbe der Reformation und eröffnet gleichzeitig, gegen allen „intellektuellen Pharisäismus“ der Orthodoxie (Grenze 1936 S. 31), die Möglichkeit, das Erbe der [86|87] Reformation in Gestalt des „protestantischen Prinzips“ geschichtswirksam zu aktualisieren. Vgl. Ära 1948 S. 15f.: „Die radikale und universale Deutung der Rechtfertigung durch den Glauben hatte über das Persönliche hinaus wesentliche theologische Konsequenzen. Ist sie gültig, dann kann keine Sphäre des Lebens ohne Bezug auf etwas Unbedingtes bestehen, auf etwas, das unbedingt angeht. Die Religion ist wie Gott allgegenwärtig...sie verleiht dem Leben unausschöpfliche Tiefe und jedem kulturellen Schaffen unausschöpflichen Sinn...Natürlicherweise erforderte auf der Basis dieser Voraussetzung die Geschichte der Religion und des Christentums eine neue Deutung...Das protestantische Prinzip, wie es aus der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hervorgeht, ist die Grundformel der Theologie Tillichs.“

Es ist der alles weitere bedingende Gedanke von der *einen* Wirklichkeit,¹²¹ in deren Tiefe das Unbe[88|89]dingte selbst dem sehenden Auge¹²² richtend und

fertigung durch den Glauben abgeleitet ist, ...fordert eine selbsttranszendierende Autonomie oder Theonomie...Am wichtigsten für mein Denken und Leben war die Anwendung dieser Gedanken auf die Deutung der Geschichte.“

120 Vgl. Christentum 1919 S. 25: „Der Protestantismus hat das System der Autorität prinzipiell durchbrochen und die Bahn freigemacht für die Autonomie ... Werden die Formeln: ‚allein durch Gnade‘, ‚allein durch den Glauben‘ auf das gesamte Geistesleben bezogen, wird auch auf dem Gebiete des Erkennens alle Gesetzlichkeit, alle pharisäische Art, den Besitz der vollkommenen Wahrheit zu behaupten und sie anderen aufdrängen zu wollen als Vorbedingung religiöser Wertschätzung, abgetan, wird nicht versucht, den Zweifel zu erschlagen, auch nicht mit den feinsten geistigen Mitteln, wird er vielmehr anerkannt in seinem unendlichen Recht, und erhebt sich dennoch der Glaube über diese ganze Sphäre möglichen Zweifels zu dem rein Innerlichen, dem Hindurchschwingen des absoluten Sinnes durch Seele und Welt – dann ist Religion und autonome Geistigkeit eins geworden, ja dann hat die Autonomie erst ihren Halt bekommen, der sie behütet vor dem Zerfall in Willkür und Skepsis. Will der Sozialismus – im Gegensatz zu der Auflösung der bürgerlichen Kultur – auf der Grundlage einer Einheitswirtschaft ein neues einheitliches Geistes- und Gesellschaftsleben schaffen, so muß er die Autonomie vertiefen zur ‚Theonomie‘, das heißt zu dem freien unbedingten Erfassen des Unbedingten durch alle Dinge hindurch.“ – Daß der frühe Tillich mit derartig formulierten Äußerungen nicht gerade auf besonderes Verständnis bei den „dialektischen“ Theologen stoßen konnte, dürfte durchaus verständlich sein!

121 Vgl. Christentum 1919 S. 26f.: „Wo das religiöse Erlebnis, die Erfahrung des Unbedingten mit seinem Ja und Nein über alle Dinge und Werte, in letzter Tiefe gemacht wird, da ist der Gegensatz von einem absoluten, vollkommenen Jenseits und einem relativen, mangelhaften Diesseits aufgehoben. Über das Diesseits, oder vielmehr: über die *eine* Wirklichkeit ergeht das Ja und Nein; mitten durch die Dinge und Personen hindurch geht der Schnitt, geht das paradoxe Urteil, daß sie absolut und relativ, daß sie vollkommen und nichtig, daß sie ewig und irdisch sind zugleich! Diese Auffassung ist einfach eine Konsequenz der Theologie des Glaubens allein, der weder eine absolute sittliche Vollkommenheit noch eine absolute Erkenntnis, noch einen absoluten Zustand gelten läßt, zugleich aber durch alles Relative hindurch den Sinn des Absoluten erfäßt.“

Vgl. Christentum 1920 S. 30f.: „Es mußte eine neue Idee eintreten, um das Christentum zum Sozialismus zu führen: und das ist die Idee der Immanenz, der *einen* Wirklichkeit. Es ist der Verzicht auf das Hereinbrechen eines transzendenten Himmelreiches und dafür der Wille zur Gestaltung des Weltreiches zu einem Reiche Gottes. Man kann darüber streiten, ob diese Idee christlich ist oder nicht. Meiner Überzeugung nach liegt sie in der Konsequenz des reformatorischen Grundprinzips, der Rechtfertigung allein durch den Glauben...Dadurch...verliert das Göttliche die Eigenschaft eines Jenseitigen, Fernen, Übernatürlichen, das nur durch Weltverneinung, inneres und äußeres Absterben zu erreichen ist; es wird der Gegensatz der zwei Welten aufgehoben: das Absolute ist eine Qualität des Relativen und das Relative eine Qualität des Absoluten. Beides ist eins in der *einen* Wirklichkeit, und die innere Spannung, die Paradoxie dieser Einheit des Widerspruchs, schafft die Tiefe und den Sinn des Lebens.“

Vgl. Angriff 1931 S. 126: „Die christliche Theologie muß deutlich machen, daß sie nicht eine zweite Welt neben oder über der Erfahrungswelt postuliert, sondern daß ihre Inhalte Symbole für den transzendenten Sinn der einen Erfahrungswelt sind; daß darum die Glaubensinhalte nicht als Gegenstände mit besonderem Seinscharakter, sondern als Repräsentanten des erlebten Sinnes unseres Daseins verstanden werden müssen.“

122 Daß nur der Glaube des Unbedingten im Bedingten ansichtig wird, ist eine Voraussetzung, die bei allen Ausführungen Tillichs – sie geschehen *innerhalb* des theologischen Zirkels – mitgesetzt ist. In diesem Sinne ist das protestantische Prinzip Darstellung des theologischen Zirkels. Vgl. etwa die Bestimmung des protestantischen Prinzips in Prinzip 1931 S. 86: „Das protestantische Prinzip ent-

richtungweisend, kritisch und gestaltend transparent ist, von dem aus der Protestant und philosophische Theologe Tillich das „Verhältnis von Religion und Kultur“¹²³, von [89/90] heilig und profan, von Heteronomie und Autonomie¹²⁴ im Sinne seines protestantischen Prinzips bestimmt und aus dem heraus sich dann für den religiösen Sozialisten Tillich¹²⁵ die Konzeption seiner gestaltungsmächtigen protestantischen Deutung der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung unter dem Pathos¹²⁶ „protestantischer Profanität“, d. h. aber unter dem Leitgedanken der Theonomie,¹²⁷ entwickelt und in der theoretischen wie praktischen Durchführung der Kairos-Idee konkretisiert.

hält den göttlichen und menschlichen Protest gegen jeden absoluten Anspruch, der für eine bedingte Wirklichkeit erhoben wird...Das protestantische Prinzip schlechthin, *der unfaßbare Grund im Protestantismus*... ist nicht der höchste, aus der Analyse des gesamten Seins hervorgehende ontologische Begriff, sondern der theologische Ausdruck für die wahre Beziehung zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, oder, religiös gesprochen, zwischen Gott und Mensch. Als solches bezieht es sich auf das, was die Theologie ‚Glaube‘ nennt, nämlich ein reines Ergriffensein, ein Getroffensein durch die Macht des Unbedingten, das sich uns offenbart als der Grund und das Gericht unserer Existenz. Die Macht, die uns im Zustand des Glaubens ergreift ist...eine Qualität aller Wesen und aller Gegenstände – die Qualität, die über sie und ihre endliche Existenz hinausweist zum Unendlichen...Das protestantische Prinzip ist der Ausdruck für diese Beziehung...“

- 123 Vgl. dazu neben Kirche 1924 v. a. die von Tillich selbst Ära 1948 S. 15f. genannten grundlegenden Abhandlungen: Idee 1919 und Überwindung 1922. Der hier entwickelte „weitere Begriff der Religion“ zieht sich durch das gesamte theologische Werk Tillichs hindurch und findet sich als Prinzip „der wesenhaften ‚Zusammengehörigkeit von Religion und Kultur‘“ (STh III S. 285) in ungebrochener Kraft auch beim späten Tillich. Vgl.: Grundlinien 1923 S. 95: „Alle Kultur ist aktualisierte Religion und alle Religion aktualisiert sich als Kultur.“; Kirche 1924 S. 42: „...der tragende Gehalt der Kultur ist die Religion und die notwendige Form der Religion ist die Kultur.“; Grenze 1936 S. 41: „...wie Kultur in der Substanz Religion ist, so ist Religion in der Erscheinungsform Kultur...“; Religion 1948 S. 84: „Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion.“
- 124 Grenze 1936 S. 47 – Es sind die im Zusammenhang dieser drei Begriffspaare „schon entwickelten Gedanken“, welche in die „theomone Geschichtsphilosophie“ des religiösen Sozialisten Tillich eingehen.
- 125 Rel.Sozialismus RGG 1930 S. 171: „Die theologische Voraussetzung des Religiösen Sozialismus ist die radikale Anwendung des prophetisch-protestantischen Prinzips auf Religion und Christentum. Das bedeutet 1. die dialektische Stellung zu der eigenen *konfessionellen* Form des religiösen Lebens...2. Die Dialektik des religiösen Prinzips befreit von der Bindung an die religiöse Sphäre als eine gesonderte und macht offen für das *religiöse Verständnis der Profanität*. Dieser Punkt ist entscheidend für die Grundlegung des Religiösen Sozialismus...“
- 126 Unter der Überschrift „auf der Grenze von Religion und Kultur“ zitiert Tillich (Grenze 1936 S. 42) einen offenbar ungedruckten Vortrag (in die Bibliographie von W. I nicht aufgenommen!) über „Protestantismus und Profanität“: „Er schließt mit dem Satz, daß, wenn der Protestantismus ein Pathos hat, es das für ‚Profanität‘ sei. Durch diesen Gedanken soll die jüdisch-katholische Abgrenzung einer heiligen und einer profanen Sphäre grundsätzlich verneint werden...Das war für mich nicht nur Ausdruck theologischer Erkenntnis, sondern auch praktisch-persönliche Haltung...“
- 127 In seinem 1929 gehaltenen Vortrag über „Protestantische Gestaltung (Gestaltung 1929) bezeichnet Tillich protestantische Profanität als „ein Wesenselement der protestantischen Gestaltung“ (S. 62) und als Wechselbegriff für „das Wort ‚Theonomie‘, das besagt, daß weder kirchliche Heteronomie noch profane Autonomie für die menschliche Kultur das letzte Wort haben kann...“ (S. 69)

„Der lebendige Gehalt aller Gestalten, Kultur- und [90|91] Zeitlagen strömt aus ihrer Verbindung mit dem Unbedingten, ihrem Grund – und Abgrund. Die Idee des Kairos enthält einen Protest gegen die Isolierung von Religion und Kultur, gegen eine profane Kultur, die allein in den Formen des Bedingten lebt und das Unbedingte verloren hat, und gegen eine Religion, die nicht mehr weiß, daß sie mehr ist als eine Funktion neben anderen. Aus dieser Trennung folgt ebenso notwendig die Gestaltlosigkeit der Kultur, ihre zunehmende Entleerung, wie die Wirkungslosigkeit der Religion, ihre zunehmende Symbolunkräftigkeit. Einer solchen Zeit ist die Lebenstiefe verloren gegangen...Eine Lage des Geistes, in der dieser Zustand der Trennung überwunden ist, ...nennen wir Theonomie...“, schreibt Tillich 1924 in den „Blättern für Religiösen Sozialismus“.¹²⁸ Und noch Mitte der 50er Jahre kann er bemerken: „...ein solcher Ansatz zu einer neuen Theonomie ist der [religiöse] Sozialismus...er ist die im gegenwärtigen Kairos geforderte und erwartete Form der Theonomie“.¹²⁹

Mag Tillich auch in den 40er Jahren im Rückblick auf die Kairos-erwartung nach dem 1. Weltkrieg der damaligen Gestalt seiner „theonomie[n] Deutung der Geschichte einen leichten Anflug von Romantik zusprechen,¹³⁰ sofern ih[91|92]rem praktischen Elan nahezu historisch notwendig wohl auch ein Schuß Utopismus beigemischt war, so ändert dies doch nichts an der grundlegenden Funktion des Theonomiebegriffs für die protestantische Theologie Tillichs im allgemeinen wie für seine Geschichtsinterpretation im Besonderen über den gesamten Zeitraum seines von uns betrachteten theologischen Denkens hinweg.¹³¹

Es war der aus dem „Geist der Utopie“ (s. o.) springende praktische Elan des religiösen Sozialismus der 20er Jahre, der „noch an Übergänge ohne Katastrophen“ glauben ließ. Als Ausdruck des protestantischen Prinzips liegt dem Gedanken der

128 Weiterbildung 1924 S. 130.

129 Grenze 1936 S. 48 – Vgl. Grundlinien 1923 S. 119: „...das Wachsen einer neuen Theonomie kann nur geschehen durch einen neuen schöpferischen Durchbruch des Gehaltes...Ist er aber geschehen – und es ist der Kairos-glaube, daß er geschieht –, dann ergießt er sich in die Formen, die aus seinem Geiste heraus geschaffen sind und an denen mitzuschaffen Aufgabe des religiösen Sozialismus ist.“ Oder ebd. S. 98: „Theonomie ist das Ziel des religiösen Sozialismus.“ Vgl. auch Ära 1948 S. 18: „Wir verstanden den Sozialismus nicht als Lohnproblem, sondern als Problem einer neuen Theonomie.“

130 „Wir vergegenwärtigten uns nicht den Preis, den die Menschheit für das Kommen einer neuen Theonomie zu bezahlen hat, wir glaubten noch an Übergänge ohne Katastrophen. Wir sahen nicht die Möglichkeit [91|92] von Endkatastrophen, wie sie die wahren Propheten, die Propheten der letzten Tage, ankündigten. Deshalb hatte unsere theonomie Deutung der Geschichte einen leichten Anflug von Romantik, wenn sie auch jeden Utopismus zu vermeiden suchte.“ Religion 1948 S. 96.

131 Bezeichnenderweise im Zusammenhang des Abschnittes über „Die Gegenwart des göttlichen Geistes und die Zweideutigkeiten der Kultur“ schreibt Tillich in STh III S. 268: „Auf Grund meiner Erfahrungen im Religiösen Sozialismus – sowohl in praktischer wie in theoretischer Hinsicht – möchte ich den damals geprägten Begriff ‚Theonomie‘ beibehalten...Der nomos (Gesetz), der in einer theonomie Kultur wirksam ist, ist das Gerichtetsein des kulturellen Lebens auf das Unbedingte in Sein und Sinn.“

Theonomie im Grunde jedoch utopistische Romantik fern.¹³² Theonomie kann nicht selbstmächtig geschaffen werden, man muß sie in einem Kairos erwarten;¹³³ und nicht von ungefähr erscheint der Gedanke der Theonomie bei Tillich im Zusammenhang mit dem Begriff der „Gestalt der Gnade“.¹³⁴ In diesem Sinne schreibt Tillich auch im Band I der Systematischen Theologie: „Im Gegensatz zur Romantik...weiß der Protestantismus, daß eine neue Theonomie durch die autonome Vernunft nicht absichtlich geschaffen werden kann. Autonome Vernunft ist die eine Seite im Konflikt zwischen Autonomie und Heteronomie, sie kann daher diesen Konflikt nicht überwinden...[Die Geschichte] zeigt, daß eine neue Theonomie keine Sache der Absicht und des guten Willens, sondern des historischen Schicksals und der Gnade ist“.¹³⁵ Und sie ist das, wie der Kairos Schicksal und Gnade ist.¹³⁶

Theonomie ist als „Inhalt der prophetischen Geschichtsschau“¹³⁷ zugleich Gegenstand und Horizont einer in Kritik und Gestaltung gegenwartswirksamen protestantischen Haltung gegenüber dem Geschehen des Lebens. Sie wird, sofern Kairos immer da ist, „wo zeitliche Formen sich wandeln sollen und der ewige Sinn in zeitlicher Erfüllung neu durchbrechen will“,¹³⁸ im „Kairos zugleich als gegeben und als gefordert (als nahe herbeigekommen)“¹³⁹ erlebt“,¹³⁷ und unterscheidet sich als „Ziel der Gestaltung aus dem Kairos“,¹³⁸ den Bestimmungen des Kairos-Begriffs entsprechend, notwendig „in gleicher Weise von der jenseitigen wie von der diesseitigen Utopie“,¹⁴⁰ weil bereits in diesem die mit dem protestantischen

132 Vgl. Religion 1948 S. 83: „Wir teilten allerdings nicht das Gefühl vieler amerikanischer und weltlicher Humanisten der zwanziger Jahre, wir glaubten nicht, daß das Reich Gottes mit Frieden, Gerechtigkeit und Demokratie erreicht sei. Wir erkannten sehr früh jene dämonischen Strukturen der Wirklichkeit, die in jüngst vergangener Zeit von allen denkenden Menschen hierzulande erkannt wurden. Aber wir sahen auch eine neue Chance: einen Augenblick trüchtig von schöpferischen Möglichkeiten. Der Zusammenbruch der bürgerlichen Kultur in Mittel- und Osteuropa schien den Weg für eine Wiedervereinigung von Religion und Kultur zu ebnen.“

133 Vgl. Kairos 1922 S. 23f.

134 Vgl. Rel.Verw. 1930 S. 16 – dazu im ganzen v. a.: Protestantismus 1929; Gestaltung 1929.

135 S. 178.

136 Vgl. Grundlinien 1923 S. 117; Weiterbildung 1924 S. 128; Kairos 1926 S. 8 u. ö.

137 Grundlinien 1923 S. 94.

138 Rel.Sozialismus RGG S. 172.

139 Die in der Klammer gegebene nähere Bestimmung von „gegeben und gefordert“ rückt – wir erinnern uns an den entsprechenden Gedanken am Ende der Erörterung der Kairos-Idee (s. o. S. 57) – den Theonomiegedanken ausdrücklich in seinen eschatologischen Kontext!

140 Grundlinien 1923 S. 94f. – H.-D. WENDLAND findet; in seinem Aufsatz über Tillichs rel. Sozialismus (rel. Sozialismus S. 184f.) in Tillichs Ausführungen von 1959 zu „Kairos und Utopie“ eine „klarere als zuvor durchgeführte Unterscheidung von Reich Gottes und Theonomie“ und folgert daraus, damit würde „der Utopismus früherer Aussagen...ausgetilgt“. Doch dürfte die mit der ersteren Annahme vorausgesetzte überzeitliche Fassung des Reich-Gottes-Begriffs, der dann eine Theonomie als innerzeitliches Abbild gegenübergestellt werden kann, selbst bereits das Ergebnis einer klarer ausgesprochenen Unterscheidung im Gebrauch des Reich-Gottes-Begriffs selbst sein, die in der Weise beim frühen Tillich dann ebensowenig vorliegt wie in Bezug auf den Theonomie-Begriff. Man vergleiche etwa die in Christentum 1919 S. 26 gemachte Äußerung: „Das Reich Gottes kommt

Prinzip gegebene Lösung des „Problem[s] des Verhältnisses von Transzendenz und Weltgestaltung“ enthalten ist.¹⁴¹

Daß diese unsere Wirklichkeit, diese unsere Geschichte als Ort existentieller Erfahrung des Unbedingten zum Ort einer, wenn auch fragmentarischen, da ständig bedrohten, Theonomie werden kann und immer wieder werden soll, [94|95] das liegt folgerichtig in der Konsequenz des Tillichischen Geschichtsbegriffs, weil dieser selbst ja im Sinne Tillichs protestantisch geprägt ist. Theonomie ist, so definiert Tillich 1922, im Gegenüber zur Autonomie als dem „dynamische[n] Prinzip der Geschichte“ – wir erinnern uns an die Rolle des Freiheitsbegriffs in der Bestimmung des Wesens der Geschichte – „die Substanz und der Sinn der Geschichte“.¹⁴² Weil Geschichte selbst die Verwirklichung transzendenten Geschehenssinnes ist,¹⁴³ weil der Sinn der Geschichte dem sehenden Auge in der Tiefe der Geschichte als sinngerichtetem Geschehen transparent werden kann, deshalb schließt Theonomie eine jenseitige Utopie aus, deshalb ist Theonomie innerhalb der Geschichte möglich und wirklich, Theonomie als „ein gesellschaftlicher Zustand, in dem die autonomen Formen einer humanen Kultur erfüllt sind mit religiöser Substanz, so daß sie über sich hinaus auf einen letzten Sinngrund und ein letztes Sinnziel hinweisen“¹⁴⁴ – wie der späte Tillich sich ausdrückt, deshalb ist mit der Idee der Theonomie auch „der evangelischen Botschaft eine Norm für das Gericht gegeben, das sie in der Ethik konkret und nicht nur dialektisch ausüben muß“.¹⁴⁵ Weil der transzendente Geschehenssinn der Geschichte jenseits der Geschichte im Eschaton verankert ist, weil der unbedingte Grund allen Seins und Sinnes, das letzte Sinnziel niemals im Endlichen und Bedingten, in dieser Wirklichkeit und Zeit fixiert und dingfest gemacht werden kann, deshalb schließt Theonomie eine diesseitige Utopie aus, deshalb ist Theonomie „nicht Erfüllung, sondern [nur] das innergeschichtliche Abbild der Erfüllung,¹⁴⁶ oder – um es mit der Systematischen

in dieser Welt...“ und das unter Anm. 121 aus Christentum 1920 angeführte Zitat. Wenn Tillich in STh I S. 103 davon spricht, daß es „unter den Bedingungen der Existenz keine vollständige Theonomie“ geben könne, so erweist sich damit auch die Möglichkeit eines dem Reich-Gottes-Begriff analogen doppelten Gebrauchs des Theonomie-Begriffs bei Tillich. Und wie dieser ist auch der Theonomie-Begriff schon beim frühen Tillich auf dem Boden des protestantischen Prinzips grundsätzlich gegen Utopismus abgesichert. Vgl. Kirche 1924 S. 41f.: „Das Reich Gottes steht nicht nur jenseits des Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie, sondern auch jenseits der zeitlichen und darum immer nur teilweisen und vorübergehenden Überwindung dieses Gegensatzes, die wir Theonomie nennen. Denn auch Theonomie ist nicht Reich Gottes, sondern Hinweis darauf, wenn auch als solcher Sinn und Ziel der Geistesgeschichte.“ Oder: Religionsphilosophie 1925 S. 335: „...die vollendete Theonomie ist das vollendete Reich Gottes, d. h. sie ist ein Symbol und keine Realität...“ – Des weiteren s. dazu u. S. 97ff.

141 Rel.Sozialismus RGG 1930 S. 173f.

142 Kairos 1922 S. 22.

143 S. o. S. 44.

144 Sozialismus 1956 S. 508.

145 Problem 1926 S. 312.

146 Kairos 1959 S. 156.

Theologie auszudrücken –: deshalb gibt es „unter den Bedingungen [95|96] der [endlichen] Existenz keine vollständige Theonomie¹⁴⁷ und „ihr Sieg ist“ angesichts der Zweideutigkeit des Lebens notwendig „immer fragmentarisch“.¹⁴⁸

Als Konsequenz und als Darstellung des protestantischen Prinzips erweist sich der Begriff der Theonomie, weil in ihm die letzte „Einheit von Kultur und Religion“ ausgesprochen ist.¹⁴⁹ Das bedeutet auf der *einen* Seite grundsätzliche *Kritik*, Kritik an einer Verabsolutierung der Religion¹⁵⁰ wie an der Vereinnahmung der Religion durch die Kultur,¹⁵¹ Kritik an der Privatisierung,¹⁵² der quietistischen Emigration des Religiösen – entsprechend der Kritik an der transzendenten [96|97] Utopie – wie an der Verachtung der Eigenwürde alles Kulturellen.¹⁵³ Denn Kultur und Religion, das Heilige und Profane, sind keine letztgültig geschiedenen, weil getrennt nebeneinander liegenden Sphären. Sie stehen vielmehr in einem dialektischen Verhältnis zueinander.¹⁵⁴

Und das enthält auf der *anderen* Seite mit der Bedingung der Möglichkeit auch die Chance und Forderung geschichtsmächtiger Verwirklichung im Sinne „protestantischer“ bzw. „evangelischer Profanität“ oder eines „christlichen Humanismus“.¹⁵⁵ Denn weil Theonomie eine [97|98] Kultur meint, „in welcher der letzte

147 STh I S. 103.

148 STh III S. 287.

149 Weiterbildung 1924 S. 130; vgl. o. S. 61 Anm. 123.

150 Vgl. Grundlinien S. 98: „Die Religion ist um so wahrer, je mehr sie, ohne Verlust ihrer spezifisch religiösen Kraft, sich selbst als Religion gegenüber der Kultur aufhebt, je näher sie der Theonomie steht...“

151 Vgl. ebd. S. 96: „In jeder Kultur mischen sich göttliche und dämonische Formen. Niemals kann infolgedessen eine einfache Identifizierung von Religion und Kultur behauptet werden...“ Die klare Adresse an den Kulturprotestantismus wird im folgenden ausgesprochen.

152 Vgl. Kairos 1922 S. 21: „Der einzelne ist vollständig umgeben und getragen von der alles durchdringenden geistigen Substanz...Individuelle Religion, individuelle Kultur, individuelles Gefühlsleben, individuelle Wirtschaftsinteressen sind in dieser Geisteslage unmöglich. Wir wollen solche Geisteslage theonom nennen...“ – Es ist der dem protestantischen Prinzip entsprechende erweiterte Religionsbegriff, der den religiösen Sozialisten Tillich vom unausgesprochenen Leitbild der Theonomie her in seinem 1933 veröffentlichten Buch „Die sozialistische Entscheidung“ (Entscheidung 1933) gegen die im Erfurter Programm geäußerte Meinung, „daß Religion Privatsache sei“ angehen und sie als kryptobürgerlich demaskieren läßt, denn „wird...vom sozialistischen Glauben gesprochen, so ist Religion keine Sondersphäre, sondern die alle Sphären tragende und bestimmende Kraft“ (a. a. O. S. 293).

153 Es ist das notwendige Element der Autonomie, das der Kultur ihre Eigenwürde sichert. Vgl. Grenze 1936 S. 41 – Dazu des weiteren im folgenden.

154 „In der idealen Theonomie kann es kein Nebeneinander beider geben. Jede Nebenordnung von Unbedingtem und Bedingtem macht das Unbedingte bedingt und ein Bedingtes unbedingt“ (Grundlinien 1923 S. 95). Daß dieser Gedanke dem der „*einen* Wirklichkeit“ entspricht sowie dem, was Tillich unter dem Stichwort der „protestantischen Profanität“ ausführt, braucht wohl kaum erinnert zu werden.

155 Vgl. Rel.Verw. 1930 S. 16 – Es wäre interessant, dem Leitbegriff des „christlichen Humanismus“ bei Tillich im einzelnen nachzugehen. Wesentlich dürfte für den Rel.Verw.1930 S. 16 angesprochenen Lessingvortrag von 1929 (Lessing 1929) wie für frühere aber auch für die Aussagen des

Sinn der Existenz durch alle endlichen Formen des Denkens und Handelns durchscheint“,¹⁵⁶ liegt die Forderung ihrer Verwirklichung im Wesen der Geschichte selbst beschlossen, wenn anders Geschichte unter der Polarität von Freiheit und Schicksal auf Sinnerfüllung zugeht.

Theonomie ist als „Ziel der Gestaltung aus dem Kairos“ zugleich Zielbegriff einer kritischen und gestaltungsmächtigen Geschichtsdeutung. Sie bedeutet Kampf sowohl [98|99] gegen die Dämonie¹⁵⁷ einer in sich verschlossenen und daher der Gefahr der Entleerung jeglichen tieferen Gehaltes ausgesetzten *Autonomie*¹⁵⁸ als auch gegen die Dämonie¹⁵⁹ einer, wie auch immer gearteten, meist im Gewande

späten Tillich zum Humanismus sein, daß Tillich einen grundsätzlichen Gegensatz von Christentum und Humanismus, etwa wie ihn die „dialektische Theologie“ vertritt, ablehnt. In diesem Sinne kann er den Humanismus des Aufklärers Lessing als „religiös getragen und theologisch geformt“, mithin als „christlichen Humanismus“ würdigen (Lessing 1929 S. 263) und im christlichen Humanismus der „außerkirchlichen gebildeten Schichten“ wie der „entchristlichten Massen“ den Boden seiner apologetischen Bemühungen erblicken (Grenze 1936 S. 36f.). Denn daß „die gegenwärtige Wirklichkeit der abendländisch-christlichen Völker...von einer Entwicklungsform des Christentums, die als christlicher Humanismus zu bezeichnen ist“, beherrscht war (Klassenkampf 1928 S. 180), daran zweifelte der frühe Tillich nicht. „Unter dem Mantel des Humanismus“ kann sich je und je „latente Geistgemeinschaft“ verbergen (STh III S. 181). „Es gibt keinen Humanismus überhaupt und darum auch keinen einfachen Gegensatz zwischen Christentum und Human[97|98]ismus“, schreibt er 1930 (Rel.Sozialismus RGG S. 160f.). Entsprechend bestimmt sich Tillichs Verhältnis zum Humanismus letztlich nach der von diesem jeweils repräsentierten Form der Autonomie. Als „Versuch des Menschen, sich auf sich selbst zu stellen, in seinem eigenen Sein die Erfüllung seines Sinnes zu finden“ (Klassenkampf 1928 S. 179f.; vgl. Lessing 1929 S. 271), kann der Humanismus, sofern er „die innerreligiöse Verwirklichung des Christentums verwandelt in eine außerreligiös-autonome“ (Rel.Sozialismus RGG 1930 S. 167), sich durchaus als „die spezifisch christliche und darum erst vollkommene Durchführung der Autonomie“ (Klassenkampf 1928 S. 180) darstellen; doch unterliegt er – und das zeigt die Entwicklung zum profanierten Humanismus (vgl. die Klassenkampf 1928 S. 180f. dargestellten Stufen des Humanismus) – dem Entwicklungsgesetz jeder Form von Autonomie und ist deshalb grundsätzlich offen „für außerreligiös-profane Dämonisierungen“ (Rel.Sozialismus RGG 1930 S. 167), sobald das „Bewußtsein um die Bedrohtheit und Getragenheit des menschlichen Seins“ „abklingt“ (Klassenkampf 1928 S. 179). Demgemäß hängt auch die Beurteilung des Humanismus durch den späten Tillich von der Weise ab, inwieweit das Bewußtsein letzter Transzendenz im Humanismus mächtig ist (vgl. STh III S. 104f.). Humanismus ist zweideutig (vgl. ebd. S. 105). „Das Prinzip des Humanismus – die Entfaltung aller menschlichen Potentialitäten – sagt nichts darüber aus, in welcher Richtung diese Potentialitäten entwickelt werden sollen“ (ebd. S. 285). Christlicher Humanismus im Sinne Tillichs kann demnach abschließend als Humanismus bestimmt werden, der das Bewußtsein letzter Transzendenz in Gestalt einer zur Theonomie vertieften Autonomie in sich bewahrt hat. „Die Idee der Theonomie ist nicht antihumanistisch, sondern gibt der humanistischen Unbestimmtheit über das ‚wohin‘ eine Richtung, die jede partikulare menschliche Zielsetzung transzendiert“ (STh III S. 287).

156 Ära 1948 S. 16.

157 Der frühe Tillich spricht in diesem Zusammenhang von „natürlicher Dämonie“ vgl. Grundlinien 1923 S. 99f.102f.

158 „Autonomie ist leer, und wenn nicht der Gehalt der Offenbarung sie erfüllt, so wird sie zur Beute des Dämonischen“ (Paradox 1923 S. 220f.). Zu den Konsequenzen der leeren Autonomie vgl. Überwindung 1922 S. 387; Masse 1922 S. 83f.; Entscheidung 1933 S. 353f.

159 Tillich spricht in diesem Zusammenhang von „sakramentaler“ bzw. „religiöser Dämonie“ (vgl. Klassenkampf 1928 S. 179). „Gegen die sakramentale und gegen die naturale Dämonie richtet sich

eines kirchlichen Dogmatismus und sakraler Autorität¹⁶⁰ auftretenden *heteronomie*¹⁶¹ Unterdrückung schöpferischer und geschichts[99|100]mächtiger Autonomie.¹⁶² Theonomie steht jenseits der heillosen Alternative von Autonomie und Heteronomie, indem sie die Wahrheiten beider in sich vereinigt: das Element schöpferischer Emanzipation von den Bedingtheiten aller sich immer wieder institutionalisierenden und verfestigenden und für sich Absolutheit beanspruchenden Gestalten des Lebens, seien sie religiöser, moralischer oder kultureller Art, von der Autonomie; das Element [100|101] heiligen, sakramentalen und symbolträchtigen Gehaltes aller Geschehnisse und Gestalten des Lebens von der Heteronomie. In

der Kampf des religiösen Sozialismus“ (Grundlinien 1923 S. 99f.) unter dem Leitbild der Theonomie (vgl. ebd. S. 117). Vgl. zum Begriff der Dämonie im übrigen den folgenden Abschnitt unserer Arbeit.

- 160 Das grundlegend antiautoritäre Element der Autonomie entspricht dem protestantischen Prinzip, ja ist ein konstitutives Element desselben (vgl. das Zitat o. Anm. 120). Daß damit jegliche Form von Autorität abgelehnt sei, behauptet Tillich hingegen nicht. Entsprechend unterscheidet er zwischen einer anzuerkennenden „faktischen“ und einer abzulehnenden „prinzipiellen“ Autorität (Liebe 1954 S. 93). Autorität ist notwendig, aber die behauptet ihre Legitimität nur unter dem Vorbehalt ihrer Endlichkeit. Vgl. RR 2 S. 86.91: „Unser tägliches Leben wäre unmöglich ohne Traditionen für Verhalten und Sitten und ohne Autorität derer, die diese Traditionen übernommen und uns überliefert haben...Gott...räumt die vorläufigen Autoritäten, mit denen wir unser tägliches Leben führen, nicht beiseite...Aber er spricht all diesen vorläufigen Autoritäten letzte Bedeutung ab, auch all denen, die den Anspruch erheben, Abbilder seiner Autorität zu sein und dadurch diese Autorität zur unterdrückenden Macht eines himmlischen Tyrannen verzerren.“
- 161 STh I S. 176: „Heteronomie bedeutet Autorität, die durch ein endliches Wesen im Namen des Unendlichen beansprucht wird.“ – Eine kurze Charakteri[99|100]sierung von Autonomie und Heteronomie im Gegensatz zur Theonomie findet sich Ära 1948 S. 16.
- 162 Es ist der, nach Tillichs Ansicht, letztlich doch heteronome Absolutheitsanspruch einer in ihrem echten prophetischen Pathos durchaus anerkannten Theologie der Krisis, gegen die Tillich in seiner Kritik an der mangelnden Gestaltungsmächtigkeit der sog. „dialektischen Theologie“ (dazu v. a. Paradox 1923; Antwort 1923; Theologie 1935) – vor allem im Gewande des so apostrophierten „Barthschen Supranaturalismus“ (Grenze 1936 S. 25 vgl. Rel.Verw. 1930 S. 20; Theologie 1935 S. 256ff.) – mit dem Vorwurf angeht, „daß sie nicht dialektisch“ sei (Theologie 1935 S. 247 vgl. Ära 1948 S. 13). „Sie hat noch nie wirklich, nämlich konkret und undialektisch, zeigen können, wie sie sich selbst unter das Gericht stellt, sondern immer nur wieder dialektisch, eben damit aber sich selbst – wider Willen – ausnehmend“, schreibt er 1926 (Problem 1926 S. 308). Aber gerade in der Aufhebung der eigenen Position einer kritischen Dialektik zeigt sich letzte Dialektik. Weil die sog. dialektische Theologie „im abstrakten Nein bleibt, kennt sie kein konkretes Nein. Das wäre nicht allzu bedenklich, wenn nicht der Verzicht auf ein konkretes Nein in seinen Wirkungen ein konkretes Ja zu dem Bestehenden wäre“ (Kairos 1926 S. 6). In diesem Sinne muß sich die dialektische Theologie den Vorwurf gefallen lassen, in ihr sei die Frage protestantischer Gestaltung zugunsten des protestantischen Protestes übersehen (vgl. Gestaltung 1929 S. 54ff.), und sie sei damit praktisch in ihrer Wirkung konservativ (vgl. Protestantismus 1929 S. 31f.), d. h. aber letztlich geschichtsunwirksam. „Es ist besser mangelhaft zu gehen und daran das richtige Gehen zu lernen, als mit dem Nachweis, daß Gehen unmöglich ist, auf seinem kritischen Thron sitzen zu bleiben“ (Rel.Verw. 1930 S. 21). Dieser, im Druck hervorgehobene Satz aus der Einleitung zu dem unter dem bezeichnenden Titel „Religiöse Verwirklichung“ 1930 von Tillich herausgegebenen Sammelband, kennzeichnet die praktische Position des religiösen Sozialismus gegenüber der dialektischen Theologie besonders gut.

diesem Sinne ist Theonomie die umfassende Synthese¹⁶³ der in der Geschichte miteinander ringenden Mächte,¹⁶⁴ seien sie nun, je nach Fragestellung, das Dämonische und das Humane, das Sakramentale und das Profane oder, weniger spezifiziert, Heteronomie und Autonomie genannt, denn Theonomie umschließt im umfassenden Sinn auch die ersteren Synthesen des Göttlichen¹⁶⁵ und des Prophetischen. Als solche ist sie von der Tiefe getragene und gebundene Freiheit, „religiös erfüllte Autonomie“,¹⁶⁶ „ein Zustand, in dem die geistigen und sozialen Formen erfüllt sind mit dem Gehalt des Unbedingten als dem tragenden Grund, dem Sinn und der Realität¹⁶⁷ aller Formen“,¹⁶⁸ ein Zustand, in dem „die Wirklichkeit wieder Symbol des göttlichen Sinngrundes geworden ist, [101|102] wo alle Lebensgebiete...von dieser Tiefe zeugen, wo nichts grundsätzlich unfrohm sein muß, wo heiliges Erkennen und heiliges Handeln sich einen“.¹⁶⁹

Es war die Erfahrung des heillosen Gegensatzes von Religion und Kultur, wir können auch sagen: *Es waren die Folgen der spätlutherischen Ausformung der Zwei-Reiche-Lehre, die der frühe Tillich auf dem Boden der Konsequenzen des von ihm total verstandenen protestantischen Prinzips überwand, indem er jene Erfahrungen apologetisch in den Kritik- und Gestaltungs-trächtigen Zielbegriff einer theonomen Einheit von Religion und Kultur allgemein und einer theonomen Geschichtsphilosophie des religiösen Sozialismus im besonderen umsetzte.* Und es ist der Gedanke einer theonomen Einheit der Aktualisierungsformen der drei fundamentalen Funktionen des Lebens in der geistigen Dimension, der Moralität, der Kultur und der Religion, in dem sich für den späten Tillich die Überwindung der Zweideutigkeiten des Lebens darstellt.¹⁷⁰ Wo das Religiöse nicht mehr institutionalisiert und spezifiziert als *eine* Aktualisierungsform der Funktionen des Lebens *neben* den anderen erscheint, sondern als transzendierender Gehalt aus diesen her-

163 Vgl. Grundlinien 1923 S. 94: „In der Wirklichkeit finden sich eine Reihe schöpferischer Synthesen von Form und Gehalt, in denen sich die ewige Idee, die absolute Synthesis offenbart. Eine solche konkrete Synthesis nennen wir Theonomie“.

164 Grenze 1936 S. 47.

165 Vgl. dazu den folgenden Abschnitt.

166 Grenze 1936 S. 23.

167 Der hier zugrundeliegende Realitätsbegriff ist der gleiche, der der Tillichischen Konzeption eines „gläubigen“ bzw. „neuen Realismus“ zugrundeliegt (vgl. Kairos 1926 S. 21; Natur 1928 S. 112. 118; Gestaltung 1929 S. 63f.; Entscheidung 1933 S. 224; Grenze 1936 S. 18) und der es ihm erlaubt, einen für seine Zeit völlig neuen Sakramentsbegriff zu entwickeln. Der in dem dafür grundlegenden Vortrag von 1928 („Natur und Sakrament“) herausgearbeitete Begriff des „sakramentalen Realismus“ und die diesen Begriff begründende „realistische Naturauffassung“ bahnen nicht nur den für den späteren Tillich eigentümlichen Symbolbegriff an, sondern sind auch in besonderer Weise charakteristisch für seine Ontologie auf dem Boden des protestantischen Prinzips, dessen antidealistischer Zug selbst von Karl BARTH wahrgenommen wird (vgl. Wiederentdeckung 1950 S. 188 Anm. 29) – Zum „gläubigen Realismus“ s. auch u. S. 91 Anm. 33.

168 Grundlinien 1923 S. 94.

169 Weiterbildung 1924 S. 130 – Vgl. zum vorhergehenden insgesamt die in STh III S. 288f. zusammenfassend dargestellten Charakteristika „einer theonomen Kultur“.

170 Dazu STh III S. 185ff.

vorleuchtet, da sind Moralität, Kultur und Religion ihrer sich gegeneinander abgrenzenden Spezifikation entnommen und Moralität und Kultur sind theonom geworden. Kultur erscheint als „trans-kulturelle [102|103] Kultur“ und Moral als „trans-moralische Moral“. ¹⁷¹

Theonome Einheit der Funktionen des Lebens aber ist – mit Begriffen des späten Tillich – Signum der „Gegenwart des göttlichen Geistes“ und als solches *fragmentarische*, d. h. wirkungsmächtige, wenn auch nicht endgültige, Überwindung der Zweideutigkeiten des Lebens. „Sie ist“ – wir erinnern uns des dialektischen Verhältnisses zur Utopie – „nicht die Beseitigung des Dämonischen, sondern der Sieg über konkrete dämonische Strukturen; sie ist nicht die Aufrichtung eines Friedensreiches auf Erden, sondern die Schaffung von Symbolen für die Einheit der Menschheit in der vertikalen Dimension; sie ist nicht die Erfüllung von Gerechtigkeit und Harmonie, sondern eine immer wechselnde Manifestation des Lebensprinzips; sie ist nicht die Garantie sozialen und kulturellen Fortschritts, sondern das entscheidende Motiv für alles Handeln in die Zukunft hinein; sie ist nicht das Reich Gottes, sondern das *fragmentarische, vorwegnehmende, immer gefährdete Bild des Reiches Gottes in einer spezifischen Periode der menschlichen Geschichte*.“¹⁷² [103|104]

2.1.4.2.3. Das Dämonische und die Zweideutigkeit der Geschichte

Als dritten für eine protestantische Geschichtsdeutung wesentlichen Begriff nennt Tillich den Begriff des Dämonischen.¹⁷³ Freiheit als Signum geschichtlichen Geschehens birgt in sich die ständige Möglichkeit der Sinnverfehlung. Geschichte ist dynamischer Prozeß und als solcher Ort eines Kampfes zwischen dem sich in ihr wirklichenden transzendenten Geschehenssinn und einem in ihr gleichfalls mächtigen irrationalen Element pervertierten Sinnes, welches „zugleich schöpferisch und zerstörerisch“,¹⁷⁴ „tragend und doch zerstörend“¹⁷⁵ wirksam, die dialektische Tiefe¹⁷⁶ und damit die in seiner eigenen Tiefe begründete Zweideutigkeit¹⁷⁷

171 STh III S. 305.

172 Kairos 1959 S. 156 - Hervorhebung von mir.

173 S. o. S. 50.

174 Grenze 1936 S. 46.

175 Kairos 1926 S. 17 vgl. Dämonische 1926 S. 53: „...das Dämonische ist die übergreifende, den Lebensprozeß zusammenfassende, mit seinen tragenden Kräften sich einende Erscheinungsform der Wesenswidrigkeit“. Ebd. S. 47: „Dämonie ist gestaltwidriges Hervorbrechen des schöpferischen Grundes in den Dingen.“

176 Es ist das dynamisch-irrationale Element, welches Tillich in der dialektischen Geschichtsdeutung Hegels vermißt, „weil sie sich lediglich in der Sphäre der reinen [rationalen] Form hält und die formzerbrechende Bedeutung des Gehaltes nicht kennt“ (Masse 1922 S. 75). „Über der Notwendigkeit des dialektischen Fortschritts wird die Zweideutigkeit der Verwirklichung übersehen“ (Logos 1926 S. 67). Darin zeigt sich für Tillich der Essentialismus des Idealisten Hegel und seine Unzulänglichkeit angesichts der Tatsache, daß es der Mensch in der (entfremdeten) Existenz ist, der

alles [104|105] geschichtlichen Geschehens signalisiert. Der Begriff, in dem Tillich dieses, jedem Utopismus zuwiderlaufende und die konkrete Wirklichkeit der Geschichte nicht minder kennzeichnende Moment der ständigen Pervertierung, des Widersinnes, des „Gegenpositiven“¹⁷⁸ zusammenfaßt, ist der Begriff des Dämonischen.¹⁷⁹ Er entspricht nicht nur den Konsequenzen eines auf dem Boden dynamischer Ontologie entwickelten Geschichtsbegriffs angesichts der Notwendigkeiten einer „realistischen“ Deutung der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung, er bringt auch die Grunderkenntnis paulinisch-lutherischer Anthropologie in einer Weise in diesen Geschichtsbegriff ein, welche ihrerseits die Konzeption von der Geschichte als der umfassendsten und in der menschlichen Existenz vollkommen aktualisierten Dimension des Lebens anthropologisch und christologisch verifiziert.

Tillich selbst hat schon im Titel seiner von uns bereits zitierten Abhandlung über „Das Dämonische“ von 1926 diese als „ein[en] Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte“ bezeichnet,¹⁸⁰ und er bemerkt im Jahre 1948 rückschauend, daß hier „der Begriff des Dämonischen...völlig erklärt“ werde, um dann im folgenden die allgemeine Rezeption seiner Fassung des Dämonischen als eine „Struktur des Bösen“ festzustellen.¹⁸¹

Wegen seiner grundlegenden Bedeutung sei die erwähnte Abhandlung über „Das Dämonische“ hier kurz referiert: Nach einer Vorbemerkung zur Problematik des Unternehmens, sich noetisch auf das Dämonische einzulassen, behandelt Tillich in einem I. Abschnitt „Wirklichkeit und Wesen des Dämonischen“: Phänomenologisch erweist sich das Dämonische als übermächtig und damit zerstörerisch gewordenes, eben nicht mehr nur tragendes und gebundenes Ele[105|106]ment der schöpferischen-lebendigen Form. Es ist „positive, d. h. formschaffende Formwidrigkeit“ (S. 44), Gegenpositives, und damit abzugrenzen gegen das Satanische, welches als „das im Dämonischen wirksame negative, zerstörerische, sinnfeindliche Prinzip“ (S. 45) nur gedacht werden, nicht aber Gestalt (Form) gewinnen kann. Es ist die Tiefe des Dämonischen, daß es im Sein selbst als dessen Abgrund wurzelt. Aus der

zulänglichkeit angesichts der Tatsache, daß es der Mensch in der (entfremdeten) Existenz ist, der der Träger der Geschichte ist.

177 Der Begriff der Zweideutigkeit in dem hier verwendeten Sinne findet sich vor allem beim späten Tillich der Systematischen Theologie (besonders STh III), doch auch der frühe Tillich benutzt ihn, um damit die Verfassung einer postlapsarischen Welt und aller in ihr geschehenden Lebensprozesse zu charakterisieren. In diesem Sinne spricht er von der „Zweideutigkeit, in der jede Verwirklichung steht“ (Protestantismus 1929 S. 51 Anm. 28 – vgl. auch das Zitat aus Logos 1926 in unserer vorhergehenden Anm.), von der „Welt der Zweideutigkeit“ (Überwindung 1926 S. 99), von der „Zweideutigkeit der Zeitlinie“ mit der ihr eigenen „Drohung der Sinnlosigkeit“ (Christologie 1929 S. 123f.) – vgl. auch das Zitat Anm. 179.

178 Dämonische 1926 S. 67.

179 Vgl. ebd. S. 55: „Utopie übersieht die Tatsache des Dämonischen als Element aller geschichtlichen Schöpfung...Sie weiß nichts von der Verbundenheit der Menschheit und allem Seienden unter der Zweideutigkeit und Wesenswidrigkeit.“

180 S. Lit.verz.

181 Ära 1948 S. 19f. vgl. STh I S. 300 Anm. 1.

göttlichen Einheit von Seins-Grund und Seins-Abgrund herausgelöst, aber immer noch im dialektischen Zusammenhang mit ihm (sonst wäre es satanisch), ist es „gestaltwidriges Hervorbrechen des schöpferischen Grundes in den Dingen“ (S. 47). Vornehmlicher Ort seines Erscheinens ist das Geistige, die geistige Persönlichkeit mit ihrem, der Forderung der freien Selbstmächtigkeit des Seienden ausgesetzten Formungsdrang. Hier erscheint das Dämonische als Besessenheit in Korrelation zur Begnadetheit, in der – im Gegensatz zur Besessenheit – „die gleichen Kräfte als Gnade mit der höchsten Form [dem Göttlichen] geeint sind“ (S. 49). Psychologisch dem Unbewußten entstammend gehört es gleichzeitig dem Bewußten an, in das es sich ergießt. Das zeigt sich in der sakralen Dämonie als Urtyp aber auch in anderen Erscheinungsformen sozialer Dämonie mit den Konsequenzen der „Zerbrechung des Persönlichen durch die übergreifende soziale Einheit“ (S. 52). Sofern das Dämonische Verkehrung des Schöpferischen ist, ist es als eine Erscheinung des Wesenswidrigen Sünde, doch ist Sünde meist weniger als dämonisch, da sie fast immer in unschöpferischer Schwäche verharrt. Der mit „Ersünde“ umschriebene Sachverhalt schicksalhaften Schuldigwerdens ist jedenfalls nur aus der „Dialektik des Dämonischen“ (S. 53) zu verstehen. Sünde als Mißtrauen gegen Gott ist „Dämonisierung Gottes im Bewußtsein“ in der Tatsache des Zweifels an seiner unbedingten Gnade.

In einem II. Abschnitt behandelt Tillich „Das Dämonische und die Geistesgeschichte“: Utopismus „übersieht die Tatsache des Dämonischen als Element aller geschichtlichen Schöpfung“ (S. 55); und eine konservative Deutung der Geschichte entzieht sich der dämonischen Dimension. Demgegenüber gilt es, „mythisches Bewußtsein“ zu gewinnen und das Dämonische im „Hinweis auf die Transzendenz des Geschichtlichen“ (S. 56) in die Deutung der Geschichte einzubringen. Geschichte ist als sinnvoll nur unter heilsgeschichtlichem Aspekt zu deuten: als letztlich siegreicher Kampf des Göttlichen gegen das Dämonische. Das entbindet jedoch keineswegs von persönlicher Verantwortung gegenüber den konkreten Entscheidungen der Geschichte. Religionsgeschichtlich findet der Kampf gegen das Dämonische unter der Gestalt des religiösen Dualismus seinen Ausdruck: a) in der asketischen Mystik als Überwindung der Dämonie verbunden mit der Überwindung des Daseins; b) im jüdischen Prophetismus als exklusiver Monotheismus; c) in der Mysterienreligion als Mythos vom Mittlergott. Alle drei von der Religionsge[106|107]schichte gezeichneten Wege der Überwindung des Dämonischen können von sich aus nicht zum Ziel kommen, da notwendig vom Unbedingten her ein Durchbruch in die Geschichte hinein erfolgen muß. Profanierte Formen des antidämonischen Kampfes bezahlen die Entdämonisierung der Welt mit dem Verlust der 3. Dimension des Denkens, der Transzendenz, der Tiefe sowohl des Göttlichen wie des Dämonischen.

Ein Abschnitt III. „Dämonien der Gegenwart“ beschließt die Abhandlung: Entsprechend den vorhergehenden Erkenntnissen ist für die Gegenwart die Anerkennung des Dämonischen unbedingt notwendig, sollen die Dämonien der Gegenwart gesehen und überwunden werden können. Tillich betrachtet im Jahre 1926 als solche: Intellektualismus und Ästhetizismus im theoretischen, autonome Wirtschaft (Kapitalismus) und Nationalismus im paktisch-sozialen Bereich. Nur im Blick auf das Ewige (auf Erfüllung im Ewigen und von ihm her, nicht auf vergangene oder zukünftige Zeit) und auf die göttliche Gnade kann legitim von einer Überwindung des Dämonischen gesprochen werden. Die Möglichkeit davon zu sprechen ist die Form der Erlösung innerhalb der Zeit.

Daß auch der späte Tillich den Begriff des Dämonischen im gleichen Sinne gebraucht, bedarf angesichts der Fülle entsprechender Verwendung in der Systemati-

schen Theologie kaum der Erwähnung und bestätigt somit auch in Bezug auf den dritten Hauptbegriff seiner Geschichtsdeutung die Kontinuität theologischer Grundgedanken Tillichs über den gesamten von uns untersuchten Zeitraum seines theologischen Denkens hinweg.

„Die Idee des Dämonischen“, schreibt Tillich in der mehrfach schon erwähnten autobiographisch gefärbten Einleitung zum Sammelband über den „Protestantismus“ von 1948 im Blick auf diesen Hauptbegriff seiner protestantischen Geschichtsdeutung, „ist der mythische Ausdruck einer Wirklichkeit, die im Zentrum von Luthers Erfahrung stand wie in der des Paulus, nämlich der strukturellen und daher unausweichlichen Macht des Bösen“. ¹⁸² Als solche repräsentiert sie die der Lehre von der Erbsünde zugrundeliegende anthropologische Grunderkenntnis von der schicksalhaften, und doch durch Freiheit bedingten Ein[107|108]gebundenheit menschlicher Existenz qua Existenz in „eine Struktur des Bösen jenseits der moralischen Kraft des guten Willens“, ¹⁸³ eine „Struktur der Destruktion“, ¹⁸⁴ als „Qualität der Existenz“, ¹⁸⁵ in das „Übel“, ¹⁸⁶ von dem die 7. Bitte des Vaterunsers spricht, und dessen „Überwindung nur durch den Gegensatz, die göttliche Struktur, ...eine Struktur oder Gestalt der Gnade“ ¹⁸⁷ [108|109] kommen kann. ¹⁸⁸

182 Ära 1948 S. 20f. – auch zum folgenden.

183 Ebd.

184 Vgl. STh II S. 69: „Jedes Merkmal des entfremdeten Zustandes widerspricht dem essentiellen Sein des Menschen, seiner potentiellen Vollkommenheit. Es widerspricht der geschaffenen Struktur, sowohl des Menschen wie seiner Welt und ihren gegenseitigen Beziehungen. Selbst-Widerspruch aber treibt zur Selbstzerstörung. Die Elemente des essentiellen Seins, die sich gegeneinander bewegen, haben die Tendenz, sich gegenseitig und das Ganze, zu dem sie gehören, zu vernichten...Man könnte eine solche Struktur mit dem scheinbar paradoxen Ausdruck ‚Struktur der Destruktion‘ bezeichnen und damit auf die Tatsache hinweisen, daß Destruktion kein unabhängiges Sein hat, sondern von einer Struktur abhängig ist, innerhalb derer sie wirkt.“

185 STh II S. 83.

186 Entfremdung als Zustand der von der Essenz losgelösten Existenz hat das Übel zur Folge (STh II S. 70), die Verkehrung der ontologischen Struktur in die „Struktur der Destruktion“ – zum Gesamtkomplex vgl. v. a. STh II S. 52ff.

187 Der Begriff „Gestalt der Gnade“ wurde von Tillich 1929 im Zusammenhang der Frage protestantischer Gestaltung entwickelt (vgl. dazu v. a.: Protestantismus 1929; Gestaltung 1929), um die ungenständliche, nur dem Glauben wahrnehmbare, aber real gegenwärtige Wirklichkeit des Göttlichen *in* der Geschichte und die mit ihr gegebene Möglichkeit und Notwendigkeit protestantischen Protestes *im Verein mit* protestantischer Gestaltung (Verwirklichung) gegenüber einem im Protest verharrenden, letztlich sektenhaft geschichtssohnmächtigen Protestantismus zum Ausdruck zu bringen (vgl. ReI.Verw. 1930 S. 15 zu Gestaltung 1929). Gestalt der Gnade im Sinne Tillichs enthält, als „transzendentes Bedeuten“ (Protestantismus 1929 S. 41.51; Gestaltung 1929 S. 60) eines wie auch immer gearteten Gegenstandes, Geschehens oder Sachverhaltes, Angriff und Würdigung der Profanität „aus ihrer [108|109] eigenen Tiefe“ (ReI.Verw. 1930 S. 16). Sie ist die Bedingung der Möglichkeit theonomer Gestaltung unter dem Pathos protestantischer Profanität von notwendig *sozialer* Dimension (vgl. Protestantismus 1929 S. 52). Entsprechend seinen Voraussetzungen kann Tillich auch Kirche als Gestalt der Gnade bezeichnen, sofern das Göttliche in ihr *transparent* ist, und von hier aus eine kritische Unterscheidung von „latenter“ (unter der Profanität verhüllter Gestalt der Gnade – Gestaltung 1929 S. 60f.) und „manifeste“ (d. h. organisierter) Kirche vornehmen (vgl. Kirche 1930 S. 61; Doppelgestalt 1931 S. 80f.; Grenze 1936 S. 39f.; Ära 1948 S. 21; Grenzen

Sofern Geschichte nun als Sinnverwirklichung gegen allen Widersinn beschrieben ist, sofern Geschichte auf letzte Sinnverwirklichung zugeht, insofern ist sie sinnvoll nur unter heilsgeschichtlichem Aspekt zu deuten, als letztlich siegreicher Kampf des Göttlichen gegen das Dämonische.¹⁸⁹ „Das Gefühl, in der Mitte eines solchen Kampfes zu leben“, bezeichnet der mittlere Tillich als den „Grundimpuls des religiösen Sozialismus“.¹⁹⁰ Dieses „Gefühl“ formulierte sich in der Kairos-Idee, fand Gestalt im Zielbegriff theonomer Verwirklichung und äußerte sich grundlegend kritisch gegenüber den geistigen und sozialen Gegebenheiten wie gegenüber jeder Art von Utopismus unter dem Gedanken des Dämonischen.

*Wenn ein Begriff die ursprüng[109|110]liche Bindung Tillichs an die lutherische Theologie demonstriert, so ist es der des Dämonischen,*¹⁹¹ und der sich in ihm ausdrückende „mythologische“ Charakter seiner Geschichtsdeutung,¹⁹² wie Tillich ja überhaupt die Forderung eines Entmythologisierungsprogrammes sehr wohl durch den bleibenden Wahrheitsgehalt mythologischer Symbole begrenzt wissen will.¹⁹³ „Der Glaube an eine gegen göttliche und dämo[110|111]nische Herrschaft

1954 S. 109; STh III S. 180f.); eine Unterscheidung, die unter der Charakterisierung der latenten Kirche als „Geistgemeinschaft im Zustand ihrer Latenz“ im Bd III der STh (S. 428) wiederkehrt und damit die „Sache“ der „Gestalt der Gnade“ – vgl. hierzu die Ausführungen H.-D. Wendlands in WENDLAND, Protestantismus S. 243 – mittels des Begriffs der „Gegenwart des göttlichen Geistes“ fortführt.

188 Ära 1948 S. 21 – vgl. Dämonische 1926 S. 67: „Die Erkenntnis der Dialektik des Dämonischen führt...zur Anerkennung eines Gegenpositiven, das nicht durch Fortschritt, auch nicht durch bloße Revolution, sondern durch Schöpfung und Begnadung zu überwinden ist.“

189 Dämonische 1926 S. 55f.

190 Ära 1948 S. 21.

191 „Er wäre ohne die...Gedanken der lutherischen Mystik und des [von ihr abhängigen] philosophischen Irrationalismus nicht möglich gewesen“, bemerkt Tillich in Grenze 1936 S. 47. Vgl. auch STh III S. 265: „Luthers Erfahrung des Dämonischen führte...zu einem tiefen Verständnis der dämonischen Elemente im Leben überhaupt und im religiösen Leben im besonderen.“

192 In der Abhandlung über das Dämonische führt er aus (a. a. O. S. 55f.): Es ist „eine Deutung der Geschichte erfordert..., der das mythische Bewußtsein, die Einsicht in die Dialektik des Göttlichen und des Dämonischen zugrunde liegt. Sie soll nicht in den mythologischen Symbolen der Vergangenheit sprechen, aber in Symbolen, die in aller Rationalität den Hinweis auf die Transzendenz des Geschichtlichen in sich tragen. Nur als Heilsgeschichte angeschaut hat die Geschichte unbedingten Sinn...Die wirkliche Geschichtsbetrachtung hat es mit den Erscheinungen zu tun, die wahrnehmbar sind, durch die aber die Tiefe aufleuchten kann: der Kampf des Göttlichen gegen das Dämonische, das Hereinbrechen des ‚Heils‘. Für diese Schau kann jedes geschichtliche Geschehen Symbol werden...“

193 „Entmythologisierung kann zweierlei bedeuten. Wenn man diesen Doppelsinn nicht beachtet, führt die Diskussion zu den Mißverständnissen, die die gegenwärtige Debatte charakterisieren. Entmythologisierung kann bedeuten: Kampf gegen die literalistische Mißdeutung von Symbolen und Mythen [vgl. STh III S. 25 Anm. 1: „Die Worte Literalismus und literalistisch sind unübersetzbar. Sie bezeichnen eine theologische Haltung, die Symbole wörtlich nimmt und sie dadurch ins Abergläubische und Absurde verkehrt.“]. Das ist eine stets notwendige Aufgabe der christlichen Theologie. Sie bewahrt das Christentum davor, in einem Meer abergläubischer ‚Objektivationen‘ des Heiligen zu versinken. Aber Entmythologisierung kann auch bedeuten: Ausscheidung des Mythos als Form re[110|111]ligiöser Aussage und sein Ersatz durch Wissenschaft und Moral. In diesem Sinn muß

indifferente [zweidimensionale] Sachlichkeit ist eine Illusion“, schreibt er 1935,¹⁹⁴ und er wendet sich dabei sowohl gegen die liberale als auch gegen die sogenannte dialektische Theologie, (soweit seiner Ansicht nach erstere die Realität des Dämonischen zugunsten einer diesseitsutopischen und letztere die Realität des Göttlichen zugunsten einer jenseitsutopischen Geschichtsauffassung überspielt,) um für sich selbst den „Realismus des [eigentlich] dialektischen, dreidimensionalen Denkens“¹⁹⁵ in Anspruch zu nehmen.

Es ist die im Kairos zu erfahrende und unter dem Zielbegriff der Theonomie kritisch-gestalterisch wahrzunehmende Wirklichkeit der dritten Dimension in der Tiefe geschichtlichen Geschehens, um die es dem frühen wie dem späten Tillich mit dem Begriff des Dämonischen (im Gegenüber zu dem des Göttlichen) und seinem unabdingbaren Platz in einer „wirkliche[n] Geschichtsbetrachtung“,¹⁹⁶ d. h. aber einer prophetisch-protestantischen Geschichtsdeutung, geht.

Die Wirklichkeit des Dämonischen, die Struktur der Destruktion, das Negative, welches auf dem Grunde alles geschichtlichen Geschehens lauert, bereit in der Gestalt [111|112] religiöser und sakraler,¹⁹⁷ naturaler-profaner¹⁹⁸ und von beiden Formen abhängiger sozialer Dämonien¹⁹⁹ jederzeit manifest zu werden, ist und bleibt Ursache und Signal der Zweideutigkeit alles Geschichtlichen. Und erst, wo die Geschichte an ihr Ende, d. h. aber an ihr Ziel und damit zur Erfüllung gekommen ist, ist mit dem endgültigen Sieg des Göttlichen über das Dämonische auch die Zweideutigkeit am Ende. Das bedeutet den grundsätzlichen eschatologischen Vorbehalt, grundsätzliche Kritik an jeder Form einer diesseitigen Utopie.

Entmythologisierung abgelehnt werden. Sie würde die Religion ihrer Sprache berauben, sie würde die Erfahrung des Heiligen zum Schweigen bringen. Symbole und Mythen dürfen nicht deswegen kritisiert werden, weil sie Symbole und Mythen sind. Sie müssen daraufhin untersucht werden, ob sie die Macht haben, das auszudrücken, was sie ausdrücken sollen.“ STh II S. 164f.

194 Theologie 1935 S. 261 – auch zum folgenden.

195 Vgl. Dämonische 1926 S. 62ff.; STh III S. 277: „Wer die dämonische Seite des Heiligen zu vermeiden sucht, der verliert auch seine göttliche Seite und gewinnt nichts als eine trügerische Sicherheit zwischen beiden.“

196 S. o. Anm. 192.

197 Klassenkampf 1928 S. 179: „Religiöse Dämonie liegt überall da vor, wo im Namen dessen, was das menschliche Sein bedroht und trägt, menschliches Wesen zerbrochen wird. Dämonie ist Einheit von Seinsjenseitigkeit und Zerstörung...leibliche...seelische...geistige Zerstörungen, die sakral begründet sind, wie das Zerschlagen des Wahrheitsbewußtseins um des Dogmas willen...“ – vgl. Grundlinien 1923 S. 105.

198 Grundlinien 1923 S. 103: „Die...gehaltsindifferente skeptische Sachlichkeit der Wissenschaft wird benutzt, um eine Hybris des Rationalen zu begründen...Es ist die subjektive Eros- und Machtbeziehung zu den Dingen, die jene Hybris des Rationalen trägt...“

199 „Die Dämonie des Staatlichen, Kirchlichen, Wirtschaftlichen ist da anschaulich, wo die Heiligkeit dieser Sozialformen, ihr Recht auf Opfer, zerstörerisch mißbraucht wird...“ Dämonische 1926 S. 52.

Die Wirklichkeit des Göttlichen, die Struktur heilender Wiedervereinigung des Gespaltenen und Zerrissenen,²⁰⁰ das Sinnhafte, welches in der Tiefe alles geschichtlichen Geschehens lebendig ist, bereit im erfüllten Zeitmoment des Kairos hervorzubrechen und in der Gestalt der Gnade theonome Erfüllung vorwegnehmend zu realisieren, ist und bleibt Ursache und Signal des vorletzten Charakters aller Zweideutigkeit des Geschichtlichen. Denn wo das Ziel der Geschichte in fragmentarischen Sieg [112|113] des Göttlichen über das Dämonische innerhalb der Geschichte transparent wird, ist der Zweideutigkeit schon der Stachel des Letztgültigen genommen. Das bedeutet gestalterische Gegenwartsmächtigkeit des Eschaton *innerhalb* der Geschichte und damit grundsätzliche Kritik an jeder Form jenseitiger Utopie.

So formuliert sich auch im Begriff des Dämonischen und der Erkenntnis seiner geschichtlichen Realität im Bilde der Geschichte als Kampfplatz zwischen göttlichen und dämonischen Strukturen das protestantische Prinzip. Daß das Dämonische als Grundstruktur der Entfremdung im Hintergrund jedes geschichtlichen Phänomens verborgen ist, daß es in seinen Wirkungen ein Akzidenz jedes Geschehens der Geschichte ist, weil Geschichte postlapsarische Geschichte ist, das ist der Inhalt der ideologiekritischen Seite des protestantischen Prinzips, sofern mit ihm das grundsätzliche Nein, sowohl gegen jeden dämonischen „Anspruch des Endlichen, unendlich und von göttlicher Größe zu sein“,²⁰¹ als auch gegen jeden Versuch einer Selbsterlösung des Menschen und die diesem Versuch zugrundeliegende Anthropologie ausgesprochen ist. Daß Geschichte gleichwohl einen „unbedingten Sinn“ hat und eben deshalb „Heilsgeschichte“ ist,²⁰² weil Sinn den Widersinn übergreift wie das „Göttliche sich und das Dämonische umfaßt“²⁰³ und das Göttliche sich im Kampf mit dem Dämonischen letztlich als siegreich erweist, weil die Erfüllung der Geschichte, ihr transzen[113|114]denter Sinn in Jesus als dem Christus erschienen²⁰⁴ und dadurch mit der Entfremdung „die Macht des Dämonischen im Prinzip...gebrochen“²⁰⁵ und überwunden wurde, daß die Gnade in der Geschichte Gestalt annimmt als Manifestation der Gegenwart des Göttlichen Geistes und die, die sich von ihr ergreifen lassen, zur gestaltenden Teilhabe am Kampf gegen alle Dämonien zwingt, das ist der Inhalt der gestaltenden Seite des protestantischen Prinzips.

Verwirklichung der Theonomie ist gleichbedeutend mit Kampf gegen naturalprofane wie gegen religiös-sakrale und damit auch gegen soziale Dämonien. „Kir-

200 „Das Hauptcharakteristikum des Dämonischen ist der Zustand der Gespaltenheit“ STh III S. 125; vgl. Dämonische 1926 S. 49.

201 STh III S. 125 vgl. ebd. S. 280.

202 Dämonische 1926 S. 56 vgl. auch die Zitate Anm. 55 o. S. 48.

203 STh I S. 254; vgl. Dämonische 1926 S. 47. Die gleichen Gedanken sind es, die Tillichs Ablehnung eines in der Vorstellung von der „Ewigen Verdammnis“ bzw. „Doppelten Prädestination“ zum Ausdruck kommenden grundsätzlichen Dualismus begründen – vgl. STh I S. 311.327f.; III S. 460f.

204 Dazu im folgenden Abschnitt.

205 STh III S. 176f.

che als Gemeinschaft des Neuen Seins“,²⁰⁶ als Geistgemeinschaft, ist Gestalt der Gnade.²⁰⁷ Als solche – nicht als soziologisch definierte Gruppe²⁰⁸ – ist sie „der Ort, wo die neue Theonomie sich verwirklicht“. ²⁰⁹ Als solche ist Kirche im Kampf gegen jede Dämonie Werkzeug, Träger und Repräsentant des Reiches Gottes in der Geschichte.²¹⁰ Auch der dritte Hauptbegriff der Geschichtsdeutung Tillichs, das Dämonische, weist mithin in seinen Konsequenzen auf den Reich-Gottes-Gedanken. Doch bleiben wir zunächst noch im Vorfeld dieses Begriffs. [114|115]

2.1.4.3. Die „Mitte der Geschichte“

Im vorhergehenden hatten wir uns drei Hauptbegriffe der Tillichschen Geschichtsdeutung vor Augen geführt. War es auch ein mehr systematisches als historisches Interesse, welches uns bei der Untersuchung dieser das Wesen der protestantischen Geschichtsdeutung Tillichs kennzeichnenden Begriffe leitete, so konnten wir gleichwohl ihre konkrete historische Verwurzelung im religiösen Sozialismus des frühen Tillich nicht außer acht lassen, um gleichzeitig ihre wesentliche Funktion auch beim späten Tillich festzustellen und damit die Kontinuität grundlegender Gedanken bestätigt zu finden.

Aus der Bestimmung des Geschichtsbegriffs Tillichs hatten wir die Bedingungen für das entsprechende Deutungsprinzip der Geschichte abgeleitet. Betrachten wir daraufhin die drei vorgeführten Begriffe, so zeigt sich alsbald, daß sie, jeder in seiner Weise, diesen Bedingungen entsprechen. Wie aber lautet nun *das* Deutungsprinzip der Geschichte selbst, aus dem heraus eine sich in den dargestellten Begriffen formulierende kritische und gestaltungsmächtige Geschichtsdeutung ihre letzte Kraft und Relevanz nimmt, aus dem heraus Tillich endlich seinen Reich-Gottes-Begriff entwickelt, auf den wir bereits jeweils am Ende unserer Darstellung der „Hauptbegriffe“ gestoßen waren und in dem (besonders der späte) Tillich die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung zusammenfaßt?

Drücken wir einmal das Deutungsprinzip der Geschichte mit den Mitteln unserer bisherigen Ergebnisse aus, so ergibt sich folgendes: Das grundlegende Prinzip protestantischer Geschichtsdeutung offenbart sich in der „Aktionsform“ *des* zentralen und letztgültigen, *großen* Kairos; in ihm ist theonome Einheit fundamental verwirklicht; in ihm stellt sich der Sieg des Göttlichen über die dämonischen Mächte der Geschichte, stellt sich der transzendente Sinn über allem Widersinn, [115|116] eschatologische Erfüllung, Sinn und Ziel der Geschichte selbst dar, real

206 STh I S. 176.

207 S. o. Anm. 187.

208 Vgl. v. a. STh III S. 191f.

209 STh I S. 176.

210 STh III S. 426ff.

und konkret dem Glauben anschaulich, kritisch und gestaltungswirksam als *letztgültige* Antwort auf die Frage nach dem ureigentlichen Sinn alles geschichtlichen Geschehens zwischen Proton und Eschaton, Anfang und Ende einschließend.

„Kairos in seinem *einzigartigen* und universalen Sinn ist für den christlichen Glauben das Erscheinen Jesu als des ‚Christus‘“, schreibt Tillich im Jahre 1922.²¹¹ Das Erscheinen Jesu als des Christus ist der „eine“, „große Kairos“, er ist das „Kriterium“ und die „Kraftquelle“ der mannigfaltigen kleinen Kairoi in der Geschichte, in ihm manifestiert sich die „Mitte der Geschichte“,²¹² die Mitte der Geschichte als *das* Interpretationsprinzip, wenn anders die „Nichtobjektivierbarkeit geschichtlichen Geschehens“ die „Kategorie der ‚Mitte‘ zur sachgemäßen Beschreibung der Konstitution der Geschichte notwendig“ macht,²¹³ wie bereits der frühe Tillich bemerkt. „Mitte“ meint den „Augenblick in der Geschichte..., für den alles Vorhergehende und alles Folgende sowohl Vorbereitung wie Aufnahme bedeuten.“ Sie ist „sowohl Kriterium wie Quelle der erlösenden Macht in der Geschichte“.²¹⁴ „Mitte“ ist dementsprechend „nicht arithmetisch gemeint“. Sie umschreibt vielmehr „das Ereignis in der Geschichte, in dem eine geschichtliche Gruppe den Sinn der Geschichte zu erfassen glaubt[e]“.²¹⁵ „Die Mitte der Geschichte...ist der Ort, an dem das sinngebende Prinzip der Geschichte angeschaut wird... Von einer solchen Mitte aus sind dann Anfang und Ende bestimmt.“²¹⁶ In diesem Sinne bleibt „die [116|117]tatsächliche Behauptung“ von Jesus, dem Christus, als der Mitte der Geschichte „eine Angelegenheit des wagenden Glaubens“,²¹⁷ wenn anders mit der Kategorie der sinngebenden Mitte die Antwort auf die Frage nach dem letztgültigen Sinn der Geschichte im Angesichte ihrer empirischen Zweideutigkeit gegeben wird.

Der Geschichtsbegriff Tillichs selbst setzt die Frage nach der sinntragenden Mitte der Geschichte aus sich heraus, und demgemäß ist es dann „im Zusammenhang der geschichtsphilosophischen Fragestellung...unmöglich, dem christologischen Problem auszuweichen“, denn „Geschichte und Christologie gehören zusammen wie Frage und Antwort“, weil „Christologie treiben“ für Tillich bedeutet: „den konkreten Ort beschreiben, an dem ein Unbedingt-Sinngebendes in die Geschichte eintritt und ihr Sinn und Transzendenz gibt“.²¹⁸ „Nur der Einbruch aus

211 Kairos 1922 S. 24 – vgl. o. S. 53.

212 STh III S. 421.

213 Christologie 1929 S. 116.

214 STh III S. 414f.

215 Sieg 1952 S. 130.

216 Christologie 1929 S. 116 vgl. Sieg 1952 S. 136; STh III S. 366.417.

217 STh III S. 419.

218 Christologie 1929 S. 111 – Der hier schon mehrfach zitierte Aufsatz Tillichs wurde im Anschluß an eine Vorlesung über „religiöse Geschichtsdeutung“ vom Wintersemester 1928/29 geschrieben und erstmalig in Rel.Verw. 1930 veröffentlicht. Er demonstriert besonders gut die für Tillich grundlegende Korrelation von Philosophie und Theologie, welche in sich bereits die Unmöglichkeit einer rein profanen Geschichtsdeutung enthält, sofern Sinndeutung stets ein existentielles und damit

dem Jenseits der [zweideutigen] Geschichte kann die Bedrohtheit der Geschichte überwinden, kann die Geschichte letztlich fundieren“.²¹⁹ In Jesus als dem Christus geschieht dieser Einbruch. Er stellt in seinem Sein die „ungebrochene“²²⁰, theonome Einheit des Menschen mit [117|118] Gott dar, denn „in ihm begegnet uns ein Menschenleben, das die Einheit nicht verlor trotz allem, was es in die Trennung [der Entfremdung] hätte treiben können“²²¹, in ihm ist „die geschichtliche Dimension vollkommen und universal aktualisiert“²²², ohne dämonischer Verzerrung zu unterliegen. Sein „personhaftes Leben“ ist „völlig durch die Beziehung auf das Transzendente bestimmt“.²²³ Er ist „der Mensch, in dem das *wesenhafte* Menschsein in der Existenz erschienen ist.“²²⁴ Deshalb ist das („wesenhafte“) Neue Sein, „das Sein, in dem die Kluft zwischen Essenz und Existenz überwunden ist“²²⁵, in

letztlich theologisches Geschäft ist. In diesem Sinn bedeutet für Tillich auch die Erhebung der sinngebenden und unbedingt ergreifenden Mitte der Geschichte „die Verneinung jedes Versuches, Mitte der Geschichte als profane Möglichkeit zu fassen, also eine Ablehnung humanistischer, utopistischer und imperialistischer Geschichtsdeutung...“ (ebd. S. 124) – vgl. im übrigen auch Sieg 1952 S. 134f.

219 Christologie 1929 S. 124.

220 STh II S. 149.

221 RR 2 S. 29f.

222 STh III S. 419.

223 Christologie 1929 S. 123.

224 STh II S. 106 Hervorhebung von mir. – Mit den hier zitierten Aussagen befinden wir uns im Zentrum der Tillichschen Christologie. Sie repräsentiert in ihrer Weise die Grundkonzeption von der *einen* Wirklichkeit auf dem Boden einer dynamischen Ontologie und steht dementsprechend im Widerspruch zur traditionellen Zwei-Naturen-Lehre bzw. überholt diese wie Tillichs Ausführungen im II. Band der STh deutlich zeigen. Vgl. STh II S. 160: „Die Behauptung, daß Jesus als der Christus die Einheit einer göttlichen und menschlichen Natur ist, muß durch die Aussage ersetzt werden, daß in Jesus als dem Christus die ewige Einheit von Gott und Mensch historische Wirklichkeit geworden ist...‘Ewig‘ drückt den allgemeinen Hintergrund des einzigartigen geschichtlichen Ereignisses aus. Dieses Ereignis hätte nicht Wirklichkeit werden können, wenn nicht schon eine ewige Einheit von Gott und Mensch im göttlichen Leben bestünde. Die Einheit von Christus und Gott erscheint in den evangelischen Geschichten in konkreter Anschaulichkeit. Abstrakte Definitionen des Wesens dieser Einheit sind ebenso unmöglich wie psychologische Beschreibungen. Wir können nur sagen, daß eine Gemeinschaft zwischen Gott und dem Zentrum eines personhaften Lebens vorliegt, die alle Äußerungen dieses Lebens bestimmt und den Versuchungen zur Zerreißen widersteht.“

225 STh II S. 130 – Mit dem Begriff des Neuen Seins zur Umschreibung der in Christus gegebenen Gott-menschlichen Einheit lehnt Tillich sich bewußt an das an, [118|119] was Paulus die *κατὰ τὴν κτίσιν* (2.Kor 5,17), die Wirklichkeit der Versöhnung in Christus nennt. Das Neue Sein enthält die Antwort auf die Frage, welche die menschliche Existenz in unserer Zeit stellt, die „Frage nach einer Wirklichkeit, in der die Selbstentfremdung unserer Existenz überwunden wird, nach einer Wirklichkeit der Versöhnung und Wiedervereinigung, nach schöpferischer Kraft, Sinnhaftigkeit und Hoffnung“. Es ist daher die „materiale Norm der systematischen Theologie“ im Sinne der apologetischen Zielsetzung dieser Theologie (STh I S. 61f.). Denn es ist „das Sein, das den Zwiespalt zwischen essentielltem und existentielltem Sein“ und damit die Zweideutigkeit alles Lebens „überwindet“ (STh II S. 89). Es ist „die unverzerrte Manifestation des essentiellen Seins unter den Bedingungen der Existenz“ (STh II S. 130), die Manifestation der gnadengewirkten „Macht, den Kräften der Entfremdung zu widerstehen“ (STh II S. 136), die „Neue Schöpfung“ als „eine Erneuerung des

ihm als dem Christus letztgültig offen[118|119]bar²²⁶, die Erfüllung und das Ziel der Geschichte, die Überwindung des Dämonischen, und damit der Zweideutigkeit alles Lebens, mitten in der Geschichte geschehen. Und wie die Geschichte sich von ihrer so bestimmten Mitte her letztlich als Heilsgeschichte erweist, so ist Geschichte nach Christus nichts anderes als der Kampf um die universale Verwirklichung, Annahme und Realisierung dessen, was das in Christus gegründete „Neue Sein“ bereits letztgültig antizipiert: die Wahrheit des Sieges des Göttlichen über alle Dämonien der Geschichte, die Wirklichkeit des Herrseins Christi in aller Geschichte²²⁷, die Realität theonomen, unzweideutigen Lebens und – dies alles zusammenfassend – die Erfüllung des [119|120] *Reiches Gottes* als universales Symbol, Sinn und Ziel der Geschichte.

Fassen wir zusammen:

Wir haben uns die Geschichtskonzeption Tillichs im Rahmen seines, sich im Laufe der Jahre seines theologischen Schaffens entwickelnden Gesamtsystems vor Augen geführt. Wir haben die Hauptbegriffe seiner protestantischen Geschichtsdeutung und im Verein damit die wesentlichen Elemente seines, in der Fassung dieser Begriffe zum Ausdruck kommenden „protestantischen Prinzips“ dargestellt und waren schließlich der Frage nach *dem* grundlegenden Prinzip der Geschichtsdeutung nachgegangen, um daraufhin die christologische Verankerung der Tillichschen Geschichtsdeutung festzustellen. Wie das das theologische Denken Tillichs fundamental bestimmende protestantische Prinzip selbst in dem fundamentalen geschichtlichen Ereignis, „das ‚Jesus der Christus‘ genannt wird“,²²⁸ gründet, so wurzelt notwendig auch seine protestantische Geschichtsdeutung letztlich in der existentiellen Erfahrung der in Jesus als dem Christus geschehenen letztgültigen Offenbarung, in dem ursprünglichen und grundlegenden Paradox²²⁹ christlicher

Alten, das [unter der Existenz] verdorben, entsteht, zerspalten und beinahe vernichtet war“ (RR 2 S. 27).

226 Zur Bestimmung der „letztgültigen“, d. h. „normgebenden“ Offenbarung vgl. STh I S. 159ff.

227 Vgl. STh II S. 275: Das „Symbol der ‚Herrschaft des Christus in der Geschichte‘...bedeutet...die Gewißheit, daß sich in der Geschichte nichts ereignen kann, was das Wirken des Neuen Seins unmöglich macht, und daß alles, was sich ereignet, der Verwirklichung des Neuen Seins dienen muß.“

228 Ära 1948 S. 27 vgl. ebd. S. 23.

229 „Das Paradox ist die Wirklichkeit, auf welche die Form des Widerspruchs hinweist, es ist die überraschende, geheimnisvolle und ekstatische Weise, in der sich das Mysterium des Seins in Zeit, Raum und unter den Bedingungen der Existenz in völliger geschichtlicher Konkretheit universal offenbart. Letztgültige Offenbarung ist kein logischer Widersinn, sie ist ein konkretes Geschehen, das auf der Ebene des Rationalen in kontradiktorischen Begriffen ausgedrückt werden muß.“ (STh I S. 179) Paradoxie ist bereits für den frühen Tillich „die notwendige Form jeder Aussage über das Unbedingte“ (Überwindung 1922 S. 367). Ihrem Grundsatz unterliegt das protestantische Prinzip, sofern in ihm die Erkenntnis realisiert ist, „daß keine Einzelform fähig ist, den Gehalt des Unbedingt-Wirklichen anders in sich zu tragen als durch eine paradoxe Ver[120|121]neinung zugleich und Bejahung des Relativen“ (Masse 1922 S. 72). Scharf wendet sich Tillich gegen eine für seine Begriffe unrichtige Alternative von Paradoxie als Aussageform und formal logischer Rationalität (vgl. Überwindung 1922 S. 368; STh I S. 70f.; II S. 100). Letzte Paradoxie ist für ihn, so könnte man sa-

Wirklichkeits[120|121]erfahrung, -erfassung und -bewältigung. Es war die Erfahrung der in Christus offenbaren universalen Rechtfertigung des Menschen jenseits aller menschlichen Möglichkeiten, aus der heraus für Tillich das kritische und gestaltungsmächtige protestantische Prinzip und damit die ihm eigene Geschichtsdeutung im Rahmen eines konkreten historischen Engagements im religiösen Sozialismus erwachsen. Mit dem Engagement im religiösen Sozialismus realisierte sich für Tillich existentiell die Antwort auf das grundsätzliche Problem einer sachgemäßen theologischen Verarbeitung der vorgegebenen Wirklichkeit. Hier konstituierte sich das Konzept einer grundlegend der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung zugewandten philosophischen Theologie. Zweifellos, der religiöse Sozialismus war als Ausdruck christlicher Wirklichkeitserfassung und -bewältigung der historischen Situation verhaftet. Mit ihm blieben notwendig auch die ihm verbundene *besondere* Kairoserfahrung und die „romantischen“ Züge eines Leitbildes theonomer Gestaltung auf der Strecke der histori[121|122]schen Entwicklung des Tillichschen Gesamtsystems; doch das protestantische Prinzip ist „ewig“,²³⁰ und die grundlegenden Gedanken der Tillichschen Geschichtsdeutung gingen, wie wir sahen, in das System seiner Theologie ein.

Unsere bisherige Untersuchung galt den Dimensionen des Tillichschen Geschichtsbegriffs, soweit diese zur Erhellung seines Begriffes vom Reich Gottes als Korrelativ zu dem der Geschichte, als Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte und der diesem Begriff eigenen Implikationen notwendig beachtet werden müssen. Ehe wir uns aber der speziellen Untersuchung des Reich-Gottes-Begriffs zuwenden, ist noch eine für das weitere wichtige Frage zu klären: die jeder geschichtlichen Verwirklichung innewohnende Frage nach dem konkreten Träger geschichtlicher Gestaltung, geschichtswirksamer Gestaltwerdung des Menschen. [122|123]

2.1.5. Träger der Geschichte

Träger der Geschichte, so können wir aus dem Geschichtsbegriff Tillichs deduzieren, ist der Mensch als „dasjenige Seiende, an dem sich Geschichte vollzieht“,²³¹ das Wesen, in dem Geschichte zu ihrer vollkommenen Aktualisierung gelangt, das

gen, das Signum der vertikalen Dimensionalität eines auszudrückenden Sach- oder Geschehensverhaltes und kann deshalb nicht alternativ zur horizontalen Dimensionalität des gleichen rational auszudrückenden Sach- oder Geschehensverhaltes gesetzt werden. „Das Paradox ist der Ausdruck für eine neue (nicht empirisch ableitbare) Wirklichkeit und kein logisches Spiel mit Widersprüchen“ (Sth II S. 102). In diesem Sinn ist „die christliche Behauptung, daß das Neue Sein in Jesus als dem Christus erschienen ist...das einzige allumfassende Paradox des Christentums“ (Sth II S. 100) „und die Quelle aller paradoxen Aussagen des Christentums“ (ebd. S. 102; vgl. Sth I S. 71). In ihm gründet letztlich das protestantische Prinzip.

230 Ära 1948 S. 12.28 – Vgl. dazu H.-D. WENGLAND, Protestantismus S. 236f.

231 Christologie 1929 S. 117.

Wesen, das Freiheit in Polarität mit Schicksal, die Grundbedingungen wesentlich geschichtlichen Geschehens repräsentiert und aktualisiert. Damit ist jedoch noch nicht ausdrücklich gesagt, in welcher Gestalt, ob als Individuum oder als Gruppe das Wesen Mensch seine Trägerschaft der Geschichte aktualisiert.

Es ist hier nicht der Ort, diesbezügliche anthropologische Äußerungen Tillichs bis in die Einzelheiten ihres historischen Ortes zu verfolgen. Wenn allerdings der frühe Tillich in einer 1922 unter dem Titel „Masse und Geist“ veröffentlichten Zusammenstellung dreier Abhandlungen zum Problem der Masse²³² die „Gemeinschaft der sittlich bewußten Persönlichkeiten“ als „Trägerin aller Form in der Welt des Geistes“ bezeichnet, wenn er in gleichem Zusammenhang die Masse als „Schicksalsmittlerin“,²³³ als „Trägerin des ihr selbst unbewußten weltgestaltenden Schicksals“²³⁴ und „die selbständige sittliche Persönlichkeit unlöslich verbunden mit dem [durch die Masse vermittelten] universalen kosmischen Geschehen“²³⁵ nennt, um ferner festzustellen, „daß eine Idee nur durch die Resonanz der Masse geschichtsbildend sein kann“,²³⁶ so scheint uns darin bereits die konstitutive Bedeutung der sozialen Dimension geschichtlicher Existenz zum [123|124] Ausdruck gebracht und die spätere Bestimmung der Gruppe als das eigentlich geschichtstragende Subjekt angelegt zu sein. Auch die bereits 1931 zum „Problem der Macht“ durchgeführte ontologische Bestimmung der Macht²³⁷ und ihre konkrete Definition als „Mächtigkeit in der Ebene gesellschaftlichen Daseins“²³⁸ sowie die entsprechenden Äußerungen Tillichs in der „Sozialistischen Entscheidung“ über Macht als

232 Masse 1922.

233 Ebd. S. 76.

234 Ebd. S. 74.

235 Ebd. S. 76 – im Druck hervorgehoben.

236 Ebd. S. 75.

237 Problem 1931 S. 195: „Das Begründende des Machtbegriffs liegt in der Struktur des Seins selbst... Alles Lebendige zeigt sich in der Begegnung mit ihm als Einheit von Bleiben in sich und Vorstoßen über sich hinaus...Je größer die Kraft ist, über sich hinauszustoßen, ohne sich selbst zu verlieren, desto größer ist die Mächtigkeit, mit der ein Lebendiges begegnet...Man kann das Sein auffassen als einen ständig wechselnden Ausgleich von Mächtigkeiten in der Begegnung...“ Vgl. Natur 1928 S. 121: „Wo Sein mehr ist als eine logische Kategorie, bedeutet es Macht oder Mächtigkeit.“ – Die ontologische Bestimmung der Macht findet sich also nicht erst beim späten Tillich wie sie etwa in Liebe 1954 als konstituierender Begriff einer dynamischen Ontologie im Zusammenhang mit der Definition des Lebens als „dynamische Verwirklichung des Seins“ (ebd. S. 42) und in der STh als „Möglichkeit, dem Nicht-Sein zu widerstehen“ (III S. 437 vgl. Liebe 1954 S. 41) definiert wird. Denn was ist die oben zitierte Phänomenologie des Lebendigen anders als bereits eine Darstellung der ontologischen Grundstruktur von „Selbst-Identität“ und „Selbst-Veränderung“, wie sie dem dynamischen Lebensbegriff der STh zugrunde liegt (vgl. STh I S. 195.280; III S. 44)? Und wenn Tillich in Liebe 1954 S. 42 schreibt: „Macht ist nur wirklich in ihrer Aktualisierung, in der Begegnung mit anderen Trägern von Macht und in der immer wechselnden Balance, die das Ergebnis dieser Begegnungen ist“, so entspricht das der oben zitierten frühen Bestimmung des Seins „als einen ständig wechselnden Ausgleich von Mächtigkeiten in der Begegnung“.

238 Problem 1931 S. 195.

„die verwirklichte gesellschaftliche Einheit“²³⁹ und ihre notwendige Begründung im konkret anerkannten Recht, deuten über die soziale Dimensionalität der Macht als Verwirklichung des Seins [124|125] ebenso auf die Gruppe als Medium geschichtsmächtiger Trägerschaft der Geschichte wie die später durchgeführte Definition der individuellen Person im Gegenüber zum Du und zur Gemeinschaft²⁴⁰ und die Entwicklung der dafür wesentlichen ontologischen Grundpolarität von Individualisation und Partizipation²⁴¹ die konstitutive Bedeutung des Sozialen herausstellen und die Bestimmung der Gruppe als Träger der Geschichte anbahnen.

Geht man von der Voraussetzung aus, daß mit Trägerschaft der Geschichte die konkrete Möglichkeit gemeint ist, geschichtswirksam zu handeln bzw. geschichtsgestaltend wirksam zu werden, so erweist sich in der Tat Trägerschaft der Geschichte konstitutiv an die soziale Dimension menschlicher Existenz gebunden. Einzig über die Gruppe, von ihr getragen und ermächtigt bzw. bestätigt, vermag das Individuum konkret geschichtsgestaltend wirksam zu werden. In diesem Sinne kommt Tillich im Bd III seiner Systematischen Theologie zu dem Satz, daß „Gruppen die direkten und Individuen nur die indirekten Träger der Geschichte sind“,²⁴² denn das „Individuum“ ist „Träger der Geschichte nur als Glied einer geschichtstragenden Gruppe“,²⁴³ d. h. einer Gruppe, „die die Fähigkeit“ hat, „zentriert zu handeln“,²⁴⁴ wobei Tillich gleichzeitig die geschichtstragende Gruppe als „Schöpfung[en] der sozialen Funktion“ der sie als Gemeinschaft²⁴⁵ konstituieren-

239 Entscheidung 1933 S. 342.

240 Vgl. die würdige Darstellung der „Ich-Du“-Philosophie M. Bubers in Buber 1948 S. 142f. mit der Entwicklung des „Personalitätsprinzips in Liebe 1954 S. 80f., ferner STh I S. 206ff.; III S. 53f.

241 STh I S. 195.

242 S. 353.

243 STh III S. 357.

244 Ebd. S. 353

245 Es wäre interessant, einmal das Verhältnis des Gemeinschafts- zum Gesellschaftsbegriff bei Tillich zu untersuchen. Offensichtlich kann Tillich den Gesellschaftsbegriff unqualifiziert, d. h. als einen [125|126] Begriff benutzen, der den Raum sozialer Bezüge des Individuums bzw. der Person umschreibt. In diesem Sinn ist dann Gesellschaft als der Ort, an dem sich Macht und Recht verwirklicht (vgl. Entscheidung 1933 S. 342ff.), und das Individuum als „gesellschaftliches Wesen“ (vgl. Liebe 1954 S. 17) zu bestimmen. Und das gleiche gilt vom Gemeinschaftsbegriff, sofern Tillich Gemeinschaft analog zu Gesellschaft gleichsam zur Umschreibung der die partizipative Seite menschlicher Existenz repräsentierenden sozialen Einheit im Gegenüber zum Individuum verwendet. Doch ist Gemeinschaft andererseits gleichzeitig dadurch qualifiziert, daß sie als Gemeinschaft zentrierter Personen definiert wird und dementsprechend der Masse (vgl. Masse 1922 S. 57; Weiterbildung 1924 S. 128) bzw. dem Kollektiv (vgl. STh I S. 233; II S. 75.81f.) gegenübergestellt werden kann; und Gesellschaft ist insofern qualitativ von Gemeinschaft unterschieden, als sie sowohl die gemeinschaftlichen als auch die entpersonalisierten sozialen Strukturen umgreift. Auch findet sich beim frühen Tillich die Charakterisierung der „Gesellschaft“ als ein abstraktes „System rationaler Beziehungen gleichberechtigter einzelner ohne Gehalt der Gemeinschaft“ (Grundlinien 1923 S. 108) – eine Formulierung, die eindeutig die kritisch-positive Stellung Tillichs zum Gleichheits- bzw. demokratischen Prinzip widerspiegelt (vgl. dazu Grundlinien 1923 S. 111.113; Entscheidung 1933 S. 346; Grenze 1936 S. 27; STh III S. 100f.) – und Gemeinschaft wird auf der Folie einer abstrakt-egalitären Gesellschaftsauffassung als Bezeichnung für eine Gruppe, in der „ein

den Individuen bzw. Per[125|126]sonen definiert.²⁴⁶ Mit diesen Bestimmungen ist einerseits die gefährliche „Unsitte, eine [soziale] Gruppe zu personifizieren“²⁴⁷ abgewehrt, wie andererseits [126|127] die wesenhaft *politische Gestalt*²⁴⁸ *der konkreten Geschichte* begründet, denn „zentriertes Handeln“ setzt das Vorhandensein eines Machtzentrums voraus, „das die Individuen, die der Gruppe angehören, vereinigen und ihre Macht in der Begegnung mit anderen Macht-Gruppen bewahren kann“, mithin eine dem Gebilde eines Staates entsprechende Konstitution“.²⁴⁹ Im gleichen Zusammenhang seiner Ausführungen im Band III der Systematischen Theologie findet es Tillich dann auch „bezeichnend, daß die Bibel den Sinn der Geschichte durch das *politische* Symbol ‚Reich Gottes‘ ausdrückt“.²⁵⁰ [127|128]

übergreifendes Sinnprinzip...vorhanden ist“, vorgeschlagen und zum Leitbegriff einer (vom religiösen Sozialismus) anzustrebenden „sinnerfüllten Gesellschaft“ gemacht, wobei freilich gleichzeitig ein romantisches Verständnis von Gemeinschaft abgewehrt wird (Rel.Sozialismus RGG 1930 S. 170f.).

246 STh III S. 356f.

247 Liebe 1954 S. 97 – Ebd. S. 97f.: „...der soziale Organismus hat kein organisches Zentrum, in dem das Ganze geeint ist, so daß zentrale Erwägungen und Entscheidungen möglich wären. Das Zentrum einer sozialen Gruppe bilden jene, die sie repräsentieren...Diejenigen, die die Macht einer sozialen Gruppe repräsentieren, bilden ein repräsentatives, aber kein wirkliches Zentrum. Eine Gruppe ist keine Per[126|127]son...“ – In diesem Sinn ist zusammen mit der konsequenten Anwendung der Organismus-Analogie auch die romantische Vorstellung von einer das Individuum übergreifenden und relativierenden sozialen Gemeinschaft und damit die dieser Vorstellung innewohnende Möglichkeit sozialer Dämonie abgewehrt. Wenn Tillich dementsprechend im Bd III der STh schreibt: „Die Struktur der Gemeinschaft einschließlich der Struktur ihrer Zentriertheit ist qualitativ verschieden von der Struktur der Person“ (S. 54), so formuliert er damit eine Grunderkenntnis der Sozialethik, deren Konsequenzen, wie sich zeigt, auch in seiner positiven Stellung zur politischen Macht sichtbar werden.

248 Vgl. STh III S. 354: „Das Politische ermöglicht geschichtliche Existenz in allen Bereichen“. Ebd. S. 355: „Der politische Bereich ist immer der wichtigste, weil er die Bedingung der geschichtlichen Existenz ist.“ Ebd. S. 396: „...die politische Funktion hat den Vorrang im geschichtlichen Handeln.“

249 STh III S. 353f.

250 Ebd. S. 356 – Hervorhebung von mir.

2.2. Das Symbol „Reich Gottes“ als Antwort auf die Frage nach der Geschichte

Unsere Untersuchung gilt der grundlegenden Funktion des Reich-Gottes-Begriffs im Denken Paul Tillichs. Ausgehend von der allgemeinen Frage einer sachgemäßen Grundlegung der Ethik – sie ist immer zugleich und wesentlich auch Sozialethik! – waren wir bis zu der These von der wechselseitigen Beziehung zwischen rechter Geschichtsdeutung und notwendig trinitarischer Orientierung der Ethik vorgestoßen und so unmittelbar zur speziellen Thematik unserer Arbeit gelangt, meinen wir doch gerade in der Tillich eigenen Fassung des Reich-Gottes-Begriffes diese Beziehung verifiziert zu finden.

Theologie ist für Tillich, so sahen wir alsbald, den Bedingungen ihrer historischen Vorgegebenheiten im Vollzuge der ihr aufgetragenen Explikation der biblischen Botschaft, kurz, der geschichtlichen Situation und der ihr innewohnenden geistigen und gesellschaftlichen Implikationen konstitutiv verpflichtet. Was den frühen Theologen und Philosophen Tillich zunächst praktisch zum religiösen Sozialismus führte und unter seiner Fahne nach einer ebenso sachgemäßen wie relevanten theologischen Erfassung der Wirklichkeit suchen ließ, was sich hier unter dem Leitgedanken des protestantischen Prinzips vornehmlich mittels der drei Begriffe des Kairos, der Theonomie und des Dämonischen zu einer die Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung tiefgreifend erfassenden theologischen Deutung formierte, das erscheint schließlich unter den Bedingungen eines sich methodisch wie inhaltlich im Laufe der Jahre konsolidierenden ontologisch fundierten Systems einer *trinitarischen* Theologie als dessen integrierter Bestandteil. Immer wieder hatten wir die Kontinuität entscheidender Gedanken Tillichs aufgespürt. Im einzelnen nachzuweisen, wie ihr Wandel zugleich den Weg des Religionsphilosophen von prinzipiellen Erkenntnissen zum umfassenden Entwurf eines souveränen *theologischen* Systems des kirchlichen Theologen wider[128] 129]spiegelt, wie sich aus der prinzipiell gestellten und praktisch mit dem religiösen Sozialismus aufgenommenen Wirklichkeitsfrage methodisch wie inhaltlich das Konzept der „philosophischen Theologie“ entwickelt und schließlich in der Systematischen Theologie unter dem nunmehr voll ausgeformten methodischen Prinzip der Korrelation Gestalt gewinnt, wird einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben müssen. Doch vermag der uns beschäftigende Reich-Gottes-Begriff Tillichs im Kontext der ihn konstituierenden Elemente bereits auch im Zusammenhang dieser Frage wesentliches Material zu liefern. Ist es doch nicht von ungefähr, wenn gerade der Reich-Gottes-Begriff im systematischen Konzept den Platz des Korrelativs zu dem der Geschichte einnimmt. Was der frühe Tillich mit seinen drei Hauptbegriffen einer protestantischen Geschichtsdeutung entwickelte, das mündet schließlich auch explizit in die Interpretation dieses biblischen Begriffs ein, Kontinuität und Wandel Tillichscher Gedanken in gleicher Weise repräsentierend.

„Die philosophische Theologie“, so führt Tillich in dem von uns schon mehrfach zitierten Vortrag von 1940 aus, „hat es zu tun mit dem Begriff der *Geschichte*

und den dazugehörigen Kategorien, und sie führt zu dem existentiellen Problem, das in der Geschichte enthalten ist und auf das die Antwort *Reich Gottes* ist“.¹ Geschichte – das entspricht der Methode der Korrelation – setzt aus sich die existentielle Frage nach ihrem eigenen Sinn heraus, und die Antwort auf diese Frage ist für Tillich im umfassendsten Sinne im biblischen Symbol des Reiches Gottes beschlossen. Ist „Reich Gottes“ demnach als die im Laufe der Jahre sich bei Tillich herauskristallisierende zentrale Deutungskategorie der existentiell erlebten Geschichte anzusprechen, so ist es notwendig auch Inhalt des zentralen Deu[129|130]tungsprinzips der Geschichte wie Gegenstand der Hauptbegriffe der Geschichtsdeutung, und der ursprüngliche Ort der Tillichschen Geschichtskonzeption ist auch der Ursprungsort der Tillichschen Fassung des Reich-Gottes-Begriffs. Geht es Tillich um *protestantische* Geschichtsdeutung, so muß folgerichtig auch die zentrale Deutungskategorie ein Spiegel des protestantischen Prinzips sein. Kritik und Gestaltung sind die Elemente des protestantischen Prinzips, sie konstituieren mithin notwendig auch die Tillichsche Fassung des Reich-Gottes-Begriffs und qualifizieren diese dementsprechend in besonderer Weise zum grundlegenden Element spezifisch ethischer Reflexion.

Dem im einzelnen nachzugehen, ist die Aufgabe der folgenden Ausführungen.

2.2.1. Der Reich-Gottes-Begriff als symbolischer Begriff

Wenn wir uns in den unmittelbar folgenden Abschnitten explizit mit den Dimensionen des Reich-Gottes-Begriffs selbst befassen, so gilt es dabei grundsätzlich ein Moment zu beachten, welches bereits auf der semantischen Ebene eine Konsequenz des dem Reich-Gottes-Begriff wie aller theologischen Begrifflichkeit Tillichs innewohnenden kritischen Elementes darstellt²: der *Sym[130|131]bol*-charakter des Reich-Gottes-Begriffs.

„Jedes religiöse Symbol verneint sich in seiner wörtlichen Bedeutung, aber es bejaht sich in seiner selbsttranszendierenden Bedeutung. Es ist kein Zeichen, das

1 Philosophie 1940 S. 151f.

2 Ära 1948 S. 13: „...das Wort Theo-logie schließt als solches die Vermittlung ein, nämlich zwischen dem Mysterium, welches *theos* ist und dem Verstehen, welches *logos* ist...“ Es ist der bei allem Verstehen vermittelnden logischen Funktion der Theologie bleibende Mysteriumscharakter ihres Gegenstandes, der sich einer begrifflich objektivierenden Erfassung und Vermittlung entzieht, bzw. widersetzt, sofern diese unter dem Anspruch intellektuellen Verfügungkönnens auftritt. „Der ‚*logos von theos*‘ muß in rationalen, dialektischen, paradoxen Begriffen ausgedrückt werden“, anders wäre Theologie unmöglich, „aber der ‚*theos*‘, das göttliche Mysterium, transzendiert sie alle“ (Sth II S. 102). In diesem Sinne widersetzt sich Til[130|131]lich der Entmythologisierung in Gestalt einer „Ausscheidung des Mythos als Form religiöser Aussage“ (Sth II S. 164 – vgl. o. S. 73. Anm. 193) und spricht sich für die mythische bzw. symbolische Redeweise der Theologie aus. Daß dies eine Konsequenz der theologischen Ontologie Tillichs ist, mag hier nur einfach dahingestellt werden. Es wäre interessant, zu untersuchen, inwieweit nicht der Symbolbegriff Tillichs die Problematik der gegenwärtig immer noch viel diskutierten hermeneutischen Frage einfach überholen dürfte.

auf etwas, zu dem es keine innere Beziehung hat, hinweist, sondern es repräsentiert Macht und Bedeutung dessen, was es symbolisiert, durch Partizipation³, schreibt Tillich im Band II seiner Systematischen Theologie.³ Mag sich eine derartig präzise Definition des Symbolischen bei Tillich auch erst mit den Überlegungen zum Wesen des Sakraments und des religiösen Symbols überhaupt in den späten 20er Jahren angebahnt haben,⁴ der Sache nach betont Tillich schon 1922 den in diesem Sinne symbolischen Charakter des Reich-Gottes-Begriffs, wenn er seinen grundsätzlich paradoxen Charakter herausstellt und seine Vergegenständlichung ablehnt.⁵ Dementsprechend zählt er 1923 auch „Reich Gottes“ zu den „*trans*[131|132]*zendenten*[*n*] *Symbole*[*n*] für die Verwirklichung des Unbedingten“, um es gegen die Vereinnahmung als Zielbegriff einer utopistisch orientierten Sozialethik zu schützen,⁶ und bezeichnet 1925 „das vollendete Reich Gottes“ als „Symbol“ im Gegenüber zur „Realität“ innergeschichtlicher Gestaltungsmöglichkeiten.⁷ „Reich Gottes“ ist nicht als Begriff zu fassen, es sei denn unter dem Bewußtsein, daß mit dem Begriff eine Wirklichkeit angesprochen wird, der gegenüber es weder die Distanziertheit rein intellektuell vollzogener begrifflicher Objektivation noch die Möglichkeit unangefochtener praktischer Verdinglichung gibt. Reich Gottes ist ein symbolischer Begriff. Damit ist der existentielle Charakter einer Rede vom bzw. über das Reich Gottes gegeben. Symbol bedeutet Transparenz letzter, übergegenständlicher Realität. Es begreifen ist Partizipation, Partizipation als Ergriffensein von der Tiefe der im Wort angesprochenen Wirklichkeit. Nur auf dem Boden existentiellen Fragens nach dem Sinn der geschichtlichen Existenz kann, nach Tillich, die mit dem Reich-Gottes-Begriff umschriebene Wirklichkeit im theologischen Sinne „sachgemäß“ verstanden und verhandelt werden.⁸ Und jeder materialen Füllung des Begriffs ist damit stets das selbstkritische Moment seines Symbolcharakters beigegeben. Es ist die stillschweigende Voraussetzung jeder unserer Wendungen vom Reich-Gottes-Begriff, daß unser Reden innerhalb des theologischen Zirkels⁹ ge[132|133]schiebt.

3 S. 15.

4 Zu denken wäre hier vor allem an den Vortrag über „Natur und Sakrament“ (Natur 1928 vgl. o. S. 68 Anm. 167) und den Aufsatz über „Das religiöse Symbol“ (Symbol 1928), beide aus dem Jahre 1928, letzterer erstmalig abgedruckt im Rahmen eines Heftes, welches unter dem Titel: „Das Symbolische“ erschien. Zum Symbolproblem vgl. ferner: rel. Symbole 1956; Symbole 1961. Ein Satz sei in diesem Zusammenhang aus den einleitenden Bemerkungen von Symbole 1961 S. 3 zitiert: „...das Religiöse selbst kann sich nur in Symbolen ausdrücken oder in Komplexen von Symbolen, die wir, wenn sie zu einer Einheit verbunden sind, Mythen nennen“.

5 Überwindung 1922 S. 381.

6 System 1923 S. 270.

7 Religionsphilosophie 1925 S. 355; vgl. Utopie 1951 S. 209.

8 Vgl. STh I S. 76: „Nur wer die tragische Zweideutigkeit unserer geschichtlichen Existenz erfahren und den Sinn des Daseins völlig in Frage gestellt hat, kann begreifen, was das Symbol des Reiches Gottes aussagen will.“

9 Eschatologie 1927 S. 73: „Als Wissenschaft vollzieht Theologie theoretische Akte. Aber als Wissenschaft vom religiösen Inhalt hat sie die Evidenz des reli[132|133]giösen Aktes in ihrem Grun-

Der Begriff des Reiches enthält für sich die Assoziationen einer politischen, sozialen, schicksalsmächtigen Gegebenheit. Er deutet auf die Momente der Macht, der Fülle und der Vollendung. Seine Zuordnung zum Gottes-Begriff, seine Qualifizierung durch diese Zuordnung bringt die ontologisch-theologische Komponente, die philosophisch-existentielle Dimension in den Blick. Ein als *Gottes Reich* qualifiziertes Reich kann notwendig nur mit Begriffen spezifisch theologischer Wertigkeit – und das bedeutet zugleich nur mit symbolischen Begriffen¹⁰ – sachgemäß umschrieben werden, die ihrerseits, für Tillich per definitionem, keiner anderen als der existentiellen Dimension entstammen können. [133|134]

2.2.2. Der Reich-Gottes-Begriff als zentrale Kategorie protestantischer Deutung der Geschichte

2.2.2.1. Der historische Ort des Reich-Gottes-Begriffs und sein Doppelcharakter

Auf dem Boden des religiösen Sozialismus entwickelte der frühe Tillich seine spezifisch protestantische Geschichtsdeutung. Der religiöse Sozialismus war es auch, auf dessen Boden die für Tillich charakteristische Fassung des Reich-Gottes-Begriffs Gestalt gewann. „Nicht zufrieden mit der fortschrittsgläubigen, utopischen und transzendentalistischen Deutung der Geschichte (und in Ablehnung der ungeschichtlichen Typen¹¹) suchten die Religiösen Sozialisten in den frühen zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts nach einer Lösung, die diese Unzulänglichkeiten vermied und sich auf den biblischen Prophetismus stützte. Dieser Versuch ging von einer Neuinterpretation des Symbols ‚Reich Gottes‘ aus“, schreibt der späte Tillich aus der Rückschau im Band III seiner Systematischen Theologie am Ende seines Kapitels über „Positive aber unzulängliche Antworten auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte“,¹² um im folgenden Kapitel über „Das Symbol ‚Reich Gottes‘ als die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte“ alsbald die vom religiösen Sozialismus gewonnene Neuinterpretation des Reich-Gottes-Symbols mit seinem ihm eigenen „Doppelcharakter“ in Gestalt eines „innergeschichtlichen“ und eines „übergeschichtlichen“ Aspektes¹³ seinen weiteren Ausführungen zugrunde zu

de.“ STh II S. 90: „Der theologische Zirkel ist eine Konsequenz des nicht deduktiven, existentiellen Charakters der Theologie“.

10 „Wenn wir von der Wirklichkeit Gottes sprechen, behaupten wir in erster Linie, daß er nicht Gott wäre, wenn er nicht das Sein-Selbst wäre. Andere Aussagen über Gott können, wenn sie theologisch sein sollen, nur auf dieser Basis gemacht werden...Über diese Aussage hinaus kann allerdings nichts über Gott als Gott gesagt werden, was nicht symbolisch wäre.“ STh I S. 277.

11 Vgl. dazu o. S. 51 Anm. 71.

12 S. 407.

13 Ebd.

legen. Und sucht man nach einer kurzen Formel zur Charakterisierung dieser für die protestantische Geschichtsdeutung Tillichs zentralen Kategorie, so ist es in der Tat der doppelte Aspekt, die gleichzeitig innergeschichtliche wie übergeschichtliche Fassung, welche den Tillichischen Begriff des Reiches Gottes [134|135] über den gesamten Zeitraum seines von uns untersuchten theologischen Schaffens hinweg kennzeichnet. In ihr realisiert sich wesentlich die mit dem protestantischen Prinzip formulierte Grunderkenntnis Tillichs, die Erkenntnis, daß das Unbedingte in jeder Gestalt transparent, in jeder sozialen Gruppe (selbst atheistischer Denomination¹⁴) latent wirksam und geschichtsmächtig werden kann und daß es sich andererseits jeder, und sei es gerade der sakralen Institutionalisierung, jeder empirischen Identifikation mit einer bedingten Gestalt widersetzt. Weder eine rein horizontale, immanent-innergeschichtliche Geschichtsdeutung mit allen ihren praktischen Konsequenzen, noch eine soziologisch fixierbare Gegenwart des Reiches Gottes auf Erden in Gestalt einer alleinseligmachenden Kirche,¹⁵ weder eine rein verti[135|136]kale, transzendent-übergeschichtliche Geschichtsdeutung mit ihren praktischen Konsequenzen, noch eine quietistische Verbannung des Reiches Gottes in die absolute Transzendenz ist nach Tillich möglich. Wie der Protestantismus kritisches und gestaltendes Prinzip ist, so ist das *Reich Gottes kritisches und gestaltendes Symbol zugleich*, wenn anders das Reich Gottes für Tillich die zentrale Kategorie seiner *protestantischen* Deutung der Geschichte ist.

Es war der religiöse Sozialismus, der Tillich „die Augen für die religiöse Bedeutung des politischen Calvinismus und der sozialen Sekten gegenüber dem vorherrschend sakramentalen Charakter“ seiner „eigenen lutherischen Tradition“¹⁶ öffnete und ihn mit den „verhängnisvollen Folgen der lutherischen Soziallehren...den unschätzbaren Wert des Calvinistischen Reichgottesgedankens für die Lösung der

14 Es entspricht dem protestantischen Prinzip, daß es letztlich keine irreligiöse und damit atheistische Profanität geben kann. „Atheismus“ ist für Tillich „eine Unmöglichkeit und Illusion“ (Gestaltung 1929 S. 62 vgl. dazu H.-D. WENDLAND, Protestantismus S. 239). Vgl. RR 1 S. 122: „Wirklicher Atheismus ist keine menschliche Möglichkeit, denn Gott ist dem Menschen näher als der Mensch sich selbst“; Ära 1948 S. 15: „Es gibt keinen Raum neben dem Göttlichen, es gibt keinen möglichen Atheismus, es gibt keine Mauer zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen.“ – Es ist die hier zum Ausdruck gebrachte Grunderkenntnis, welche Tillich, kritisch gegen die etablierte Kirche gewendet, bei den Schweitzer religiösen Sozialisten und deren Vorläufern, den beiden BLUMHARDTs, formuliert findet und – das verbindet Tillich mit Karl BARTH – auch von BARTH aufgenommen sieht; beim letzteren freilich, nach Tillich, ohne gestalterische Konsequenzen: „der Gedanke, daß Gott nicht nur der Welt, sondern auch der Kirche und der Frömmigkeit gegenüber souverän ist, daß er infolgedessen die Macht hat, durch eine profane, ja atheistische Bewegung, wie es die sozialdemokratische Bewegung war, mehr von seinem Willen kundzutun, als durch das meiste kirchliche Handeln und die meiste kirchliche Frömmigkeit der gleichen Periode.“ (Theologie 1935 S. 247).

15 Hier wendet sich Tillich vor allem gegen die seit Augustin übliche konservativ-statische Interpretation des Reiches Gottes im Katholizismus. Vgl. Kairos 1922 S. 12; Geschichtsdeutung 1934 S. 103; [135|136] Geschichtsdeutung 1948 S. 117; Wiederentdeckung 1950 S. 171f.; Sieg 1952 S. 137; STh III S. 394.

16 Ära 1948 S. 18.

sozialen Probleme“¹⁷ erkennen ließ. Es war die grundsätzlich kritische Haltung des selbst der religiös-sozialistischen Bewegung der Schweiz entstammenden Karl BARTH¹⁸ gegenüber allen Versuchen, das Reich Gottes mit einer bestimmten geistigen, politischen oder sozialen Bewegung innerhalb der Geschichte zu identifizieren, die Tillich sich der sogenannten „dialektischen Theologie“ in „unterirdischer“ Arbeitsgemeinschaft¹⁹ anschließen ließ.²⁰ Es war das vermeintlich „lutherische“ Element, die letztlich dann doch undialektische, „rein jenseitige Fassung des Reichgottes[136|137]gedankens“²¹ einer „zu jeder Theologie des Seins und der Gestaltung“ in Gegensatz tretenden neuen „Theologie des Wortes“ bei Karl BARTH,²² von der sich der religiöse Sozialist Tillich mit seiner konsequent dialektischen, doppelten Fassung des Reich-Gottes-Gedankens unter der Kritik an BARTHs theologischem „Supranaturalismus“ und dem Hinweis auf die ihm mangelnde Geschichtswirksamkeit²³ wieder distanzierte. Inwieweit bzw. ob es bereits ein doppeltes Verständnis des Reiches Gottes oder auch nur die sozialetisch wirksame Antithese zum orthodox-lutherischen Transzendentalismus wie zur konservativen Kirchlichkeit im Reich-Gottes-Gedanken der „Väter“ des religiösen Sozialismus der zwanziger Jahre war,²⁴ welche die eigentümlich dialektische Fassung des Reich-Gottes-Begriffs bei dem „durch Geburt, Erziehung, religiöses Erleben und theologisches Nachdenken“ an sich dem Luthertum zugehörigen²⁵ religiösen Sozialisten Tillich anbahnten oder mitbestimmten, wird am Ende dieses Kapitels in einem knappen Exkurs zur Frage der Originalität des Tillichschen Reich-Gottes-Begriffes zu klären sein. Entscheidend im gegenwärtigen Zusammenhang unserer Untersuchung ist die kritische und gestaltende Funktion, welche der Reich-Gottes-Begriff als zentrale Kategorie einer protestantischen Geschichtsdeutung aufgrund seiner doppelten Fassung für Tillich hat.

Mag der übergeschichtliche Aspekt bisweilen auch in [137|138] Äußerungen des religiösen Sozialisten Tillich zugunsten gestalterischen Willens und radikaler Kritik an der etablierten Kirche und ihrem sozialetischen Konservativismus zurücktreten, mag seine kritische Funktion mitunter auch von dem „romantischen“ Element des sozialistischen Engagements Tillichs absorbiert zu werden scheinen, er bleibt stets gegenwärtig; wie andererseits auch der innergeschichtliche Aspekt selbst hinter der entschiedensten Kritik am diesseitigen Utopismus nicht ver-

17 Grenze 1936 S. 44.

18 Vgl. Theologie 1935 S. 247.

19 Ebd. S. 254

20 Rel. Verw. 1930 S. 20.

21 Grenze 1936 S. 45.

22 Rel. Verw. 1930 S. 21.

23 Zur Auseinandersetzung Tillichs mit K. BARTH vgl. o. S. 67 Anm. 162.

24 Tillich bezieht sich mehrfach auf die Schweizer religiösen Sozialisten sowie auf die BLUMHARDTS! Vgl. Gestaltung 1929 S. 62f.; Rel. Sozialismus 1930 S. 157f.; Rel. Sozialismus RGG 1930 S. 162; Theologie 1935 S. 247f.

25 Grenze 1936 S. 44.

schwindet, denn das Kritische am protestantischen Prinzip ist „korrektiv, aber... nicht konstitutiv“.²⁶

Protestantische Geschichtsdeutung ist Geschichtsdeutung unter dem protestantischen Prinzip. Protestantische Geschichtsauffassung, -bewältigung und -gestaltung steht daher *jenseits der verhängnisvollen Alternative diesseitiger oder jenseitiger Utopien*. Protestantische Geschichtsdeutung geht aus von dem Gedanken der *einen* Wirklichkeit, in deren Tiefe das Ewige durchscheint und deren letzter Sinn im Prozeß der Geschichte letztgültig in Jesus als dem Christus erschienen ist. Protestantische Geschichtsdeutung setzt für Tillich notwendig die doppelte Fassung des Reich-Gottes-Begriffs aus sich heraus, wenn anders das in Jesus als dem Christus erscheinende Deutungsprinzip der Geschichte meint, daß die Zeit erfüllt und das Reich Gottes „nahe herbeigekommen“ ist.

Wie Tillich die doppelte Fassung seines Reich-Gottes-Begriffs im einzelnen verifiziert, soll nun dargestellt werden. [138|139]

2.2.2.2. Das Deutungsprinzip und die zentrale Deutungskategorie der Geschichte – Das Reich Gottes „nahe herbeigekommen“

„Geschichte und Christologie gehören zusammen wie Frage und Antwort“,²⁷ denn Jesus als der Christus ist die „Mitte“ der Geschichte. Geschichte und Eschatologie gehören zusammen wie Frage und Antwort, denn Ende und Ziel der Geschichte sind ihr transzendenter Geschehenssinn. Ist im Reich-Gottes-Symbol die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte im umfassendsten Sinne gegeben, dann ist es sowohl christologisches wie eschatologisches Symbol. Tillich drückt diesen Sachverhalt gern mit dem zentralen Satz der Botschaft Jesu aus, daß das Reich Gottes bzw. Himmelreich „nahe herbeigekommen“ sei.

„Das Christentum behauptet, daß sich das Reich Gottes in der Geschichte in einer gewissen Folge von Ereignissen manifestiert, und daß es selbst auf seiner Manifestation gegründet ist. Es betrachtet das Erscheinen Jesu als den Christus als die Mitte der Geschichte...“, schreibt Tillich im III. Band der Systematischen Theologie in dem Kapitel über „Das Reich Gottes innerhalb der Geschichte“ unter der Überschrift: „Die zentrale Manifestation des Reiches Gottes in der Geschichte“.²⁸ Jesus, der Christus, ist als Mitte der Geschichte die zentrale Manifestation des Reiches Gottes in der Geschichte. In ihm ist das Neue Sein als Signum eschatologischer Erfüllung gegenwärtig. „Er *ist* das Reich Gottes. In ihm hat sich die eschatologische Erwartung im Prinzip erfüllt.“²⁹

26 Grenze 1936 S. 26.

27 S. o. S. 77f.

28 STh. III S. 414.

29 STh II S. 129f.

Die zentrale Deutungskategorie wurzelt im Deutungsprinzip der Geschichte. Jesus, der Christus, ist der „Bringer des Reiches Gottes“.³⁰ Von ihm als der „Mitte [139|140] der Geschichte“ reden, heißt „vom Gegenwärtigsein des Reiches Gottes in Christus“³¹ reden und damit die Gegenwart des Reiches Gottes in der Geschichte bezeugen, bezeugen, daß das Reich Gottes „nahe herbeigekommen“ ist.

Das ist das Wesen echter eschatologischer Erwartung³² als Ausdruck sachgemäßer Haltung gegenüber der Geschichte, daß sie in einem Realismus³³ gründet, der dem Ge[140|141]setz metaphysischer Enttäuschung, dem alle utopistische Diesseitshoffnung verfallen muß,³⁴ wie dem Gesetz quietistischer Resignation, dem alle rein jenseitige Utopie folgen muß,³⁵ nicht unterliegt.³⁶ „Solche Erwartung“

30 Sieg 1952 S. 135.

31 STh I S. 150 vgl. ebd. S. 147.

32 Erwartung im religiösen Sinne ist nach Tillich grundsätzlich eschatologisch, sofern „das in jeder echten Erwartung Letztgemeinde...transzendent“ *bleibt*, denn „es geht über die konkrete Erfüllung menschlicher Bestimmung hinaus, sowohl über die Jenseits-Utopie religiöser End-Mythen als auch über die Diesseits-Utopie profaner Zielvorstellungen.“ (Prinzip 1931 S. 95) – Sowohl für den historischen Ort des Geschichtsbegriffs als auch des Reich-Gottes-Begriffs ist es bezeichnend, daß Tillich in der „Sozialistische[n] Entscheidung“ (1933) die „Elemente des sozialistischen Prinzips“ im Begriff der Erwartung zusammenfassen kann (Ebd. S. 309) und anschließend Erwartung als „Spannung, Richtung nach vorn...auf ein Unbedingt-Neues“ (S. 310) definiert, um alsbald über das Wesen der Geschichte das gleiche auszusagen (vgl. o. S. 44.). Wenn er zudem zu Beginn der gleichen Schrift die Angewiesenheit des Sozialismus „auf gläubigen Realismus, Realismus der Erwartung“ (S. 224) betont und dann im Zuge seiner Erörterungen feststellt: „Erwartung ist Hinausgehen...Sie ist ungegenständliche Erwartung“ (S. 312); „...menschliche Erwartung ist immer zugleich jenseitig und diesseitig“ (S. 318), dann finden wir in diesem „Realismus der Erwartung“ die Bedingungen der doppelten Fassung des Reich-Gottes-Begriffs formuliert. – Zum „gläubigen Realismus“ siehe auch die folgende Anm.

33 Der Begriff des „gläubigen Realismus“ erscheint m. W. erstmalig am Ende des zweiten Kairos-Aufsatzes von 1926. Mit ihm charakterisiert Tillich dort den „neuen Realismus“ der Kräfte, die zum Kampf gegen den „Geist der bürgerlichen Gesellschaft“ angetreten sind. Er schreibt dort: „Es ist der Durchbruch zum Wesen darin, zum Dämonischen, das durchschaut, zum Göttlichen, das geglaubt wird. Es ist nicht der Realismus der in sich ruhenden Endlichkeit, sondern es ist ein Realismus, der offen ist für das Ewige. Es ist ein *gläubiger Realismus*...“ [140|141] (S. 21). Gläubiger Realismus steht im Widerspruch zum Utopismus wie zu dessen Umschlag in Zynismus: „Nur ‚gläubiger Realismus‘ ist wirklicher Realismus. Nur er läßt sich von keiner vorläufigen Schicht des Seins und Sinnes festhalten, er scheidet hindurch bis zu der letzten Schicht. Und so befreit der gläubige Realismus in gleicher Weise vom zynischen wie vom utopischen Realismus.“ (Gestaltung 1929 S. 64) Und wenn Tillich in Natur 1928 die Sprache des gläubigen Realismus als eine „vollkommen realistische und konkrete Sprache“, durch deren Ausdrucksformen „der transzendente Sinn der Wirklichkeit...hindurchscheint“ (a. a. O. S. 118), beschreibt, so schimmert durch diese Bestimmung bereits der ihm eigene Symbol-Begriff durch.

34 „Sie will in der Zeit die Ewigkeit verwirklichen und vergißt, daß das Ewige die Erschütterung der Zeit und all ihrer Inhalte ist. Darum führt die Utopie notwendig zur Enttäuschung.“ (Kairos 1926 S. 10) Vgl. Utopie 1951 S. 207; Kairos 1959 S. 154; STh III S. 405.

35 Eine besonders eindruckliche Darstellung der Konsequenzen eines reinen Transzendentalismus, der die Horizontale zugunsten der Vertikalen opfert, findet sich in Utopie 1951 S. 206: „Der religiöse Transzendentalismus, der die [horizontale] Utopie verneint“ – Tillich denkt v. a. an das orthodoxe Luthertum – „hat ganze Völker, teilweise auch das deutsche Volk, zu einer Passivität gegenüber

[141|142] formuliert sich, so meint Tillich, „klassisch...in dem Wort vom Reich Gottes, das nahe herbeigekommen ist“.³⁷ „Nahe, das heißt, es ist da, und es ist nicht da, es ist ‚mitten unter Euch‘, aber es kann nicht gesehen und betastet werden“.³⁸ „Niemand kann sagen, das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, für den es nicht auch bereits da ist“.³⁹ Es ist da, weil es in Jesus als dem Christus grundsätzlich manifest geworden ist. „In ihm ist das Reich Gottes erschienen, und sein Wesen ist Erlösung und Heilung dessen, was krank ist, ist Ganzmachen des Zerbrochenen“,⁴⁰ denn in ihm ist das Neue Sein gegenwärtig, die „Macht eines gotterfüllten Menschentums...erschieden“ – um es mit der Theologie des 19. Jahrhunderts auszudrücken.⁴¹ In ihm ist „Gottes Zeit in unsere menschliche Zeit“⁴² eingebrochen, ist der zentrale Kairos gegeben. Doch ist gleichwohl damit das Zeitliche nicht aufgehoben⁴³ solange noch Geschichte geschieht, denn universale Erfüllung, totaler, endgültiger und offener Sieg über die dämonischen Mächte der Spaltung und der Destruktion bleibt dem Eschaton als dem Ort uni[142|143]versaler Partizipation vorbehalten. „In Jesus als dem Christus ist das Reich Gottes gegenwärtig. Es ist im Offenbaren besiegt, wie es immer in der Geschichte geschieht, aber im Verborgenen siegt es.“⁴⁴ Echte eschatologische Erwartung, wie wir sie eben beschrieben, hat „am Neuen Sein teil“, allerdings „unter den Bedingungen der existentiellen Situation und daher nur fragmentarisch“, eben „in Erwartung“.⁴⁵ Denn der Gegenstand der Erwartung „kann niemals und nirgends in empirischer Weise besessen

geschichtsveränderndem und wirklichkeitsgestaltendem Handeln verurteilt, die zur Folge hatte, daß dann die revolutionär-utopischen Gewalten sich mit ungeheurer Macht dagegenstellten und, wie jetzt fast überall in der Welt, davon leben, daß Religionen in ihrem innersten Kern entweder ganz jenseits aller Utopie sind...oder zumindest eine transzendente Utopie haben, in der das Politische ausgeschaltet ist.“

36 „...das in jeder Erwartung Letztgemeinde bleibt transzendent...Und doch bedeutet diese Transzendenz nicht, daß man die entstellte Wirklichkeit lassen sollte, wie sie ist, sondern sie drängt zur ständigen, revolutionären...Umwandlung des Vorgefundenen“ (Prinzip 1931 S. 95) – Genau dies entspricht dem „Realismus der Erwartung“ des religiösen Sozialismus: „Der Religiöse Sozialismus sieht im Kampf gegen die dämonisierte und für eine sinnerfüllte Gef[141|142]ellschaft einen notwendigen Ausdruck der *Erwartung des Reiches Gottes*. Er lehnt ebenso die Identifizierung des Sozialismus mit dem Reiche Gottes ab, wie die religiöse Indifferenz gegenüber den innerweltlichen Gestaltungsaufgaben.“ (Rel.Sozialismus RGG 1930 S. 168)

37 Prinzip 1931 S. 94.

38 Theologie 1935 S. 260.

39 Prinzip 1931 S. 94 – Vgl. RR 1 S. 141ff.: „Erwarten heißt: Nicht-Haben und Haben zu gleicher Zeit...Wir haben Gott dadurch, daß wir ihn nicht haben. Aber obwohl Erwartung Nicht-Haben bedeutet, so ist sie doch auch ein Haben. Daß wir auf etwas warten, zeigt ja, daß wir es in gewisser Weise schon besitzen, Erwartung...ist Bejahung unseres Nicht-Habens in der Kraft dessen, was wir schon haben...“

40 RR 2 S. 50.

41 Menschenbild 1952 S. 182.

42 RR 2 S. 156.

43 Kairos 1958 S. 139.

44 Sieg 1952 S. 134f. vgl. RR 2 S. 95f.

45 STh II S. 130.

werden, sondern die Weise, ihn zu haben, und zwar die einzige Weise, ist hier“ – wie bereits der frühe Tillich ausführt – „die Erwartung selbst.“⁴⁶

Das Symbol des Reiches Gottes als zentrale Deutungskategorie der Geschichte ist als christologisches zugleich eschatologisches Symbol. Die Realität des Reiches Gottes innerhalb der Geschichte ist Realität der Erwartung und in diesem Sinne ist das Reich Gottes ein *kritisches wie ein gestaltendes Symbol*. Weil das Reich Gottes in Christus erschienen ist, deshalb ist fragmentarische *Verwirklichung* des Reiches Gottes innerhalb der Geschichte notwendiges Signum des Herrschaftsanspruches und der Präsentia Christi, der Teilhabe am Neuen Sein, des Seins in Christus. Weil Geschichte „nicht innerhalb der Geschichte zur Erfüllung kommen“ kann,⁴⁷ weil „zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen“ Christi „das Neue Sein nur in ihm...nicht in der Welt“,⁴⁸ d. h. total und universal, gegenwärtig ist, weil Geschichte stets der Zweideutigkeit unterliegt, stets neben den göttlichen auch die dämonischen Kräfte birgt, deshalb [143|144] ist das Reich Gottes als „allumfassende Wirklichkeit“⁴⁹ zwar in der Erwartung gewiß, aber keine Möglichkeit der Geschichte, sondern dem Eschaton vorbehalten, und Reich Gottes innerhalb der Geschichte stets kämpfendes, fragmentarisches Reich Gottes. „Wer an das Reich Gottes glaubt und für möglich hält, daß es in einem kommenden Zeitalter sozialer Gerechtigkeit und Vollkommenheit endgültig verwirklicht wird, ...ist“ – und hier scheiden sie für Tillich eindeutig die Geister – „kein Protestant mehr im wahren Sinne des Wortes“.⁵⁰

So ist die doppelte Fassung der zentralen Deutungskategorie der Geschichte im Deutungsprinzip der Geschichte selbst begründet, und wie dieses das letzte Fundament des protestantischen Prinzips ist, so muß sich notwendig auch in der zentralen Deutungskategorie der Geschichte letzteres darstellen. Wie die Hauptbegriffe der Geschichtsdeutung Tillichs jeder in seiner Weise den Bedingungen des Deutungsprinzips der Geschichte entsprechen, so repräsentieren sie – wie wir sogleich sehen werden – jeder in seiner Weise Elemente der zentralen Deutungskategorie der Geschichte. [144|145]

2.2.2.3. „Reich Gottes“ und die Hauptbegriffe der Geschichtsdeutung

Der Reich-Gottes-Begriff in seiner für Tillich eigentümlichen Fassung ist, wie wir sahen, auf dem Boden des religiösen Sozialismus entstanden. Wenn wir nun die Korrespondenz der ihn bestimmenden Aspekte in je eigener Weise in den für den religiösen Sozialisten Tillich wesentlichen Hauptbegriffen seiner Geschichtsdeu-

46 Prinzip 1931 S. 94.

47 Kairos 1958 S. 139.

48 STh II S. 129.

49 Prinzipien 1942 S. 134.

50 Ende 1937 S. 168.

tung wiederfinden, so bedeutet dies eine Bestätigung der obigen Feststellung wie eine Explikation des Reich-Gottes-Begriffs selbst, sofern sich die bereits ausführlich dargestellten Hauptbegriffe tatsächlich als Interpretamente der für den späten Tillich zentralen Deutungskategorie der Geschichte auffassen lassen.

2.2.2.3.1. Kairos

Ein gutes Beispiel für die Entwicklung des Tillichschen Reich-Gottes-Begriffs liefert indirekt der erste „Kairos“-Aufsatz von 1922, in dem Tillich aus der kritischen Gegenüberstellung verschiedener Geschichtsphilosophien (vom Alten Testament über Augustin, die Schwärmer, Karl BARTH, vom Griechentum bis zu Hegel-Marx) die Maßstäbe für „eine kairosbewußte Geschichtsphilosophie“⁵¹ und das ihr eigene Leitbild einer neuen Theonomie erarbeitet. „Die revolutionär-absolute Geschichtsphilosophie“, schreibt er dort⁵² und meint diejenige der Schwärmer, „ist im Recht, wenn sie die absolute Spannung auf absolute Erfüllung betont, wie sie in jedem [,kleinen“] Kairos erfahren wird. In jedem Kairos ist ‚das Reich Gottes nahe herbeigekommen‘, denn in ihm vollzieht sich eine welthistorische, unwiederholbare, einmalige Entscheidung für oder gegen das Unbedingte. Deshalb ist jeder Kairos, wenn auch verhüllt, der universale Kairos, der sich in seiner Einmaligkeit manifestiert hat in der Er[145|146]scheinung des Christus, *aber*“ – und hier kommt die entscheidende Einschränkung in Gestalt des relativen Elementes, wir können auch sagen, hier wirkt sich der übergeschichtliche Aspekt des Reich-Gottes-Begriffs aus – „er bringt die Erfüllung *nicht* in der Zeit“.⁵³ Geschichtsdeutung im Sinne der Kairos-Idee des religiösen Sozialismus richtet sich, das hat unsere Darstellung des Kairos-Begriffs hinreichend gezeigt, in gleicher Weise gegen die Erscheinungsformen einer jenseitigen wie einer diesseitigen Utopie, weil sie – mögen einzelne historische Konkretionen auch einen Anflug von Romantik haben – dem protestantischen Prinzip unterworfen ist. Sie repräsentiert stets beide Aspekte des Reich-Gottes-Begriffs, mit dem innergeschichtlichen das gestaltende und damit gegenüber jedem sozialen Indifferentismus eines einseitigen Transzendentalismus gleichzeitig kritische Element, mit dem übergeschichtlichen das kritische und damit gegenüber jedem sozialrevolutionären (wie kirchlich-konservativen) Absolutismus eines rein diesseitsutopischen Fortschritts- oder Erfüllungsglaubens relativierende Element. „Es ist die Bedeutung der Kairos-Idee, daß sie die Linie nach vorn mit der Linie nach oben verbindet“, schreibt Tillich 1928,⁵⁴ und spätere Bemerkungen Tillichs zur Kairos-Idee des religiösen Sozialis-

51 Kairos 1922 S. 19.

52 Ebd. S. 24.

53 Hervorhebung von mir.

54 Klassenkampf 1928 S. 190 – vgl. dazu die obigen Ausführungen v. a. am Schluß des Kairosabschnittes S. 57f.

mus bestätigen diese gleichsam als Interpretation seiner doppelten Fassung des Reich-Gottes-Begriffs: Der „Begriff des Kairos...soll zum Ausdruck bringen, daß der Kampf um eine neue soziale Ordnung nicht zu einer Erfüllung im Sinne des [vollendeten] Reiches Gottes führen kann, daß in einer bestimmten Zeit bestimmte Aufgaben gestellt sind, ein bestimmter Aspekt des Reiches Gottes sich zeigt als Forderung und Erwartung. Das Reich [146|147] Gottes bleibt immer jenseitig; aber es erscheint als Gericht einer gegebenen und als Norm einer kommenden Gesellschaftsform“, notiert Tillich 1936;⁵⁵ und 1958 formuliert er rückblickend: „Der Religiöse Sozialismus glaubte nicht, daß ein zentraler Kairos gekommen sei und das Reich Gottes innergeschichtlich zur Erfüllung kommen würde. Er wußte sehr wohl, daß die dämonischen Mächte in der Geschichte (die Strukturen der Destruktion) zwar bekämpft und teilweise besiegt werden können. Es gibt wohl immer wieder Kairoi in der Geschichte, aber keine Vollendung...Das Ewige kann in das Zeitliche einbrechen, und wo sich das ereignet, ist Kairos. Aber das Ewige hebt das Zeitliche nicht auf“.⁵⁶

In der Kairos-Idee konkretisiert sich für Tillich die neutestamentli[147|148]che Botschaft, daß das Reich Gottes „nahe herbeigekommen ist“.⁵⁷ Dieser, den Doppelcharakter des Reich-Gottes-Symbols begründende Kernsatz evangelischer Verkündigung erscheint, wie wir sahen, beim frühen wie beim späten Tillich immer wieder,⁵⁸ und nicht von ungefähr sind es die Botschaft Jesu vom „Himmelreich, das nahe ist“ wie die entsprechenden Bitten des Vaterunsers⁵⁹ um das Kommen des Reiches Gottes, durch die Tillich im III. Band der Systematischen Theologie die Relevanz seiner im religiösen Sozialismus entwickelten Fassung des Reich-Gottes-Begriffs nahegelegt sieht.⁶⁰

55 Grenze 1936 S. 46 – Daß Tillich im Anschluß an das hier Zitierte fortfahren kann: „So kann die Entscheidung für den Sozialismus in einer bestimmten Periode Entscheidung für das Reich Gottes sein, obgleich auch die sozialistische Gesellschaftsordnung in unendlicher Distanz zum Reich Gottes bleibt“, entspricht der Struktur der Erwartung, deren Gefahren sich Tillich durchaus bewußt ist, wenn er in der „Sozialistischen Entscheidung“ von 1933 auf S. 337 schreibt: „Die Erwartung ist immer zugleich konkret gebunden und übergreifend über jede Konkretheit. Sie hat einen Inhalt, der abhängig ist von der geistigen und gesellschaftlichen Gruppe, die sie trägt, und sie geht über diesen Inhalt hinaus. Es ist die Lebendigkeit und Tiefe des sozialistischen Glaubens, daß er diese Spannung deutlich und gefahrvoll in sich trägt. Denn die gefahrvollste menschliche Haltung ist die Erwartung.“ (Der erste Satz dort gesperrt). Unter entsprechend kritischem Vorbehalt ist auch die längst vor den Gedanken über „das Proletariat...als Träger des Kampfes um das Reich Gottes“ (Klassenkampf 1928 S. 186) und vor der Darstellung des protestantischen Prinzips in der „Proletarischen Situation“ (Prinzip 1931) formulierte Bemerkung über die Vermittlung des Reiches Gottes „durch die schicksalstragende Masse“ (Masse 1922 S. 77) aufzufassen. – Übrigens entspricht die konkrete Bindung der Erwartung m. E. durchaus der konkreten Situationsgebundenheit der Theologie überhaupt bei Tillich.

56 Kairos 1958 S. 139.

57 Vgl. dazu o. S. 58 Anm. 111.

58 Außer den zitierten Stellen vgl. noch Prinzipien 1942 S. 134; Mensch 1952 S. 205; RR 2 S. 95.156.

59 Zur entsprechenden Erwähnung des Vaterunsers vgl. auch Kairos 1959 S. 156; RR 2 S. 113.118.

60 STh III S. 407f.

Daß das Reich Gottes in der Geschichte gegenwärtig ist, das hat seinen Grund im „großen“ Kairos, im „Erscheinen der Mitte der Geschichte“ in Jesus als dem Christus. Es macht die „Dynamik der Geschichte“ aus und es charakterisiert das Wesen „der Geschichte der Kirchen“, daß die Mitte der Geschichte immer wieder „in relativen *kairoi*, in denen sich das Reich Gottes in einem spezifischen Durchbruch manifestiert, ...neu erlebt“ wird⁶¹ – als Zeichen der „Gegenwart des göttlichen Geistes“, der innergeschichtlichen Dimension des Reiches Gottes.⁶²

„Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, und seine Nähe schafft jedes echte Kairosbewußtsein.“ „Die Idee des Reiches Gottes steht“ auch, so meint der späte Tillich,⁶³ „direkt oder indirekt hinter allen Formen des [148|149] Utopismus...in der westlichen Welt, des säkularen wie des religiösen.“ Utopismus, die einseitig immanente, und sein Gegenstück, die einseitig transzendente Interpretation des Reiches Gottes – repräsentiert etwa „in gewissen Formen der griechisch-orthodoxen Religion und des klassischen Luthertums“ – sind nichts weiter als das Ergebnis einer Überspielung des jeweils korrespondierenden zweiten Aspektes des Reiches Gottes im Gegensatz zum „Geist der Utopie“, der „auf beide Dimensionen gerichtet“ ist. Deshalb ist echtes Kairosbewußtsein, echtes Handeln aus dem Kairos, aus der Erfahrung der „die Geschichte erschütternden Macht“ des Reiches Gottes,⁶⁴ des in der Geschichte kämpfenden Reiches Gottes, stets Handeln im Geist und unter der Wahrheit der Utopie.⁶⁵ Und es steht als „Ringens um jeweilige Erfüllung in der Zeit“⁶⁶ grundsätzlich jenseits der Alternative von selbstmächtigem innergeschichtlichem Erfüllungsenthusiasmus und transzendentalistischem Quietismus. Utopischer Aktivismus liegt ihm daher ebenso fern wie ein sich auf das

61 Ebd. S. 421.

62 Dazu s. u. S. 103ff.

63 Kairos 1959 S. 155 auch zum folgenden.

64 STh III S. 422f.

65 Vgl. Utopie 1951 S. 209f.: „...in dem, was in der Geschichte geschieht, verwirklicht sich das Reich Gottes. Es verwirklicht sich und wird zugleich bekämpft, unterdrückt, ausgestoßen. Es ist das kämpfende Reich Gottes in der Geschichte, das nicht enttäuschen kann, weil es an keinem Orte der Geschichte ein utopisches Stehen verheißt, das aber immer wieder in neuen Verwirklichungen da ist und der Wahrheit der Utopie immer recht gibt...Ein Reich Gottes, das nicht teilnimmt an der Geschichte, an der utopischen Verwirklichung in der Zeit, ist kein Reich Gottes, sondern im besten Fall eine mystische Auslöschung dessen, was Reich sein kann...und auf der anderen Seite: ein Reich Gottes, das nichts ist als der geschichtliche Prozeß, produziert jene Utopie des Fortschrittes oder der Revolution, deren katastrophaler Zusammenbruch die metaphysische Enttäuschung hervorruft...“ – Zum „Geist der Utopie“ s. auch o. S. 55f.

66 Klassenkampf 1928 S. 191.

Jenseits vertröstender Pessimismus,⁶⁷ denn echtes [149|150] Kairosbewußtsein weiß von der „Einheit von geschichtlichem Schicksal und sittlicher Tat“.⁶⁸

2.2.2.3.2. Theonomie und das Dämonische

„Es gibt innergeschichtliche Erfüllung, es gibt Manifestation des Reiches Gottes in den zweideutigen Gestalten der historischen Existenz“.⁶⁹ Das liegt in der gestalterischen Konsequenz der rechten Erkenntnis des Evangeliums vom Reich Gottes als Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Aber diese Erkenntnis ist gleichzeitig von jeder letztlich schwärmerischen Anthro[150|151]pologie frei. Geschichte ist postlapsarische Geschichte, deshalb gilt gegenüber jeder innergeschichtlichen Erfüllung auch wieder der eschatologische Vorbehalt. „Die letzte Einheit aller Dinge im ewigen Leben“ – der übergeschichtlichen Dimension des Reiches Gottes – „bleibt das Kriterium für jeden Augenblick innergeschichtlicher Erfüllung“.⁷⁰ In diesem Sinne bedeutet Theonomie als Gestalt innergeschichtlicher Manifestation des Reiches Gottes, als Leitbild eines Handelns aus dem bzw. im Geist der Utopie nicht totale „Beseitigung des Dämonischen, sondern [nur] Sieg über konkrete dämonische Strukturen.“⁷¹

Als Leitbegriff für Gestaltung aus der Erfahrung innergeschichtlicher Gegenwart des Reiches Gottes im Bewußtsein des Kairos, im „Kairos zugleich als gegeben und als gefordert (als nahe herbeigekommen) erlebt“,⁷² hatten wir den Begriff der Theonomie bereits dargestellt. Entsprechend können wir nun *Theonomie* um-

67 „Wenn die Ewigkeit in die Zeit hineinruft, dann ist [149|150] der Aktivismus überwunden. Wenn die Ewigkeit in die Zeit hineinruft, dann ist der Pessimismus überwunden. Wenn die Ewigkeit unsere Zeit bestimmt, dann wird die Zeit ein Gefäß der Ewigkeit. Dann werden wir ein Gefäß für das, was ewig ist.“ RR 2 S. 158.

68 Mensch 1952 S. 205 - Ebd. S. 206: „Das Kommen des Reiches Gottes ist geschichtliches Schicksal, aber es ist nicht ein Schicksal, dem man zusehen kann, sondern es ist ein Schicksal, das höchste Aktivität verlangt. Schicksal und Tat gehören zusammen.“ Daß im ursprünglichen Marxismus (Tillich denkt hier stets an den frühen Marx bis zum kommunistischen Manifest – vgl. Mensch 1952 S. 194) „die *Polarität* alles religiösen Denkens zu deutlichem, wenn auch nicht religiösem, sondern dialektischem Ausdruck gekommen ist: auf der einen Seite die an jeden Einzelnen gerichtete Forderung des Handelns, auf der anderen Seite der Glaube an die schicksalhafte Notwendigkeit, daß das geschieht, wofür man sich einsetzt“ (Klassenkampf 1928 S. 187 vgl. Rel.Sozialismus RGG 1930 S. 166f.; Prinzip 1931 S. 96; Entscheidung 1933 S. 222.328f.; Mensch 1952 S. 204f.; Christentum 1953 S. 176), das war es, was neben anderem (vgl. dazu neben der Bemerkung in Ära 1948 S. 18 zusammenhängend: Rel.Sozialismus RGG 1930 Kap. IIIff.; Geschichtsdeutung 1934; Angriff 1958; Marxismus 1941; Mensch 1952; Christentum 1953) den religiösen Sozialisten Tillich aber auch den späteren im dialektischen Materialismus einen „Kampfgenosse[n] in vielen Richtungen“ (Angriff 1938 S. 121) sehen ließ. – Zu Tillichs Stellung zum Marxismus s. auch o. S. 57.

69 Kairos 1959 S. 155.

70 Kairos 1959 ebd.

71 Ebd. S. 156.

72 S. o. S. 63.

fassend als *Erfüllungsgestalt des Reiches Gottes* bezeichnen. Es ist der Begriff der Theonomie, in dem sich vor allem für den frühen Tillich, aber auch für den späten, der Reich-Gottes-Gedanke darstellen kann. Theonomie läßt sich als die *Form* bezeichnen, in der für Tillich der Kampf und der fragmentarische Sieg über das Dämonische innerhalb der Geschichte Gestalt gewinnt. Theonomie kann für den frühen wie den späten Tillich aber *auch* die Gestalt der universalen Erfüllung des Reiches Gottes jenseits der Geschichte ausdrücken. Mag es wohl mehrfach so scheinen, als sei der Begriff der Theonomie bei Tillich der Darstellung der innergeschichtlichen Gestalt des Reiches Gottes vorbehalten, so unterliegt er gleichwohl damit [151|152] stets dem Gesetz des für den Reich-Gottes-Gedanken Tillichs konstitutiven Doppelaspektes. Mag der Begriff der Theonomie beim frühen Tillich besonders gern in seiner Eigenschaft als Leitbegriff protestantischer *Gestaltung* in Erscheinung treten und dementsprechend in ihm das gestaltende Element des Reich-Gottes-Symbols gegenüber den Konsequenzen einer spezifisch transzendentalistischen Geschichtsinterpretation hervortreten, die Front gegen *jede* Form von Utopismus ist diesem, dem protestantischen Prinzip in besonderer Weise verbundenen Begriff stets mitgegeben, ein Sachverhalt, der nicht zuletzt durch die der Theonomie als Gegenstand der Überwindung vorgegebene und die Geschichte qua Geschichte kennzeichnende Realität des Dämonischen von Tillich gültig zum Ausdruck gebracht ist. Im übrigen finden sich beim frühen wie beim späten Tillich tatsächlich auch Äußerungen, welche den dem Reich-Gottes-Begriff analogen Doppelgebrauch des Theonomie-Begriffs explizit zur Sprache bringen. Neben der Charakterisierung von Theonomie als „konkrete Synthesis von Form und Gehalt“⁷³ oder als „Einheit von Kultur und Religion“⁷⁴ erscheint beim frühen Tillich auch die Bemerkung, daß die „ideale“, „vollendete Theonomie...das vollendete Reich Gottes“ und deshalb „ein Symbol und keine Realität“ sei.⁷⁵ Oder „theonome Einheit“ wird als „zwar nicht Reich Gottes, aber vollendetes Symbol des Reiches Gottes“ bestimmt.⁷⁶ Neben den Sätzen: „Theonomie ist nicht Erfüllung, sondern das innergeschichtliche Abbild der Erfüllung...sie ist nicht das Reich Gottes, sondern das fragmentarische, vorwegnehmende, immer gefährdete Bild des Reiches Gottes in einer spezifischen Periode der [152|153] menschlichen Geschichte“,⁷⁷ findet sich beim späten Tillich auch die Identifikation von „völliger Theonomie“ und „Fülle des Reiches Gottes“⁷⁸ und der Hinweis darauf, daß es „unter den Bedingungen der Existenz keine vollständige Theonomie“ geben könne.⁷⁹ Und könnte man nicht „Reich Gottes“ für „Theonomie“ einsetzen, wenn Tillich im Band III der Systema-

73 Grundlinien 1923 S. 94 (dort in anderer Reihenfolge).

74 Weiterbildung 1924 S. 130.

75 Religionsphilosophie 1925 S. 335.

76 Kirche 1924 S. 45

77 Kairos 1959 S. 156.

78 STh I S. 67.

79 Ebd. S. 103.

tischen Theologie schreibt „Theonomie kann [innerhalb der Geschichte] niemals absolut siegreich sein...Ihr Sieg ist immer fragmentarisch, weil aller menschlichen Geschichte die existentielle Entfremdung zugrunde liegt...“⁸⁰?

Theonomer Gestalt sind die Manifestationen der „Gegenwart des göttlichen Geistes“, der Wirklichkeit, in der der Tillich der Systematischen Theologie die innergeschichtliche Dimension des Reiches Gottes repräsentiert sieht.⁸¹ „Wie der göttliche Geist wirkt und kämpft das ‚Reich Gottes‘ in der Geschichte, aber als ewige Erfüllung des Lebens ist das ‚Reich Gottes‘ jenseits der Geschichte.“⁸² Kampf gegen das Dämonische, gegen die Strukturen der Destruktion, gegen dämonische Zerrissenheit und Gespaltenheit aller Gestalten des geschichtlichen Lebens, Kampf für theonome Einheit und fragmentarischer Sieg in Gestalt realer, wenn auch nicht endgültiger, ewiger Erfüllung, in Gestalt unzweideutiger, wenn auch in dieser Geschichte dem Gesetz der Zweideutigkeit immer wieder verfallenden Formen, das ist das Signum des göttlichen Geistes, des Reiches Gottes innerhalb der Geschichte.⁸³ [153|154]

Ist das Vorhandensein des Dämonischen für Tillich Signum tiefer Gespaltenheit und Zerrissenheit aller Erscheinungsformen geschichtlicher Existenz, ja ist das Dämonische selbst Ausdruck für die allen Gestalten des Lebens innewohnende Struktur der Destruktion, so bedeutet Theonomie demgegenüber Ganzheit und Einheit, ein Begründetsein im letzten Sinn aller Geschichte und Existenz. Theonomie ist das Signum überwundener Trennung vom Grunde des Seins. Sie ist der Inhalt dessen, worum es in den ersten drei Bitten des Vaterunsers geht.⁸⁴ Sie ist, wenn man so sagen darf, die *Form des Reiches Gottes*, denn ihre Qualität ist die „transzendente Einheit“ unzweideutigen Lebens,⁸⁵ und „in der Einheit des Reiches Gottes sind alle geschichtlichen Spaltungen überwunden“.⁸⁶ Wie denn auch nach Tillich „‚Reich Gottes‘ der Sinn, die Erfüllung und die Einheit der Geschichte genannt werden“ muß,⁸⁷ wenn anders „Verwirklichung des Reiches Gottes“ als „Überwindung und Ausrottung des Bösen im Ganzen des Seins“ die Einung „des Mannigfaltigen...durch Gerechtigkeit und Liebe“⁸⁸ bedeutet.⁸⁹ Wer an dem mit

80 S. 287.

81 STh III S. 342.407.

82 Ebd. S. 132.

83 Zum Begriff des kämpfenden Reiches Gottes vgl. auch Rel.Sozialismus RGG 1930 S. 168; Klassenkampf [153|154] 1928 S. 186; Sieg 1952 S. 134.136; Utopie 1951 S. 209; STh III S. 131. 303f. 426f. 429. 433.

84 Kairos 1959 S. 156.

85 Vgl. STh III S. 154.

86 Sieg 1952 S. 133.

87 STh I S. 79.

88 Zu Gerechtigkeit als einende, schöpferische Gerechtigkeit und Liebe als wiedervereinende Agape vgl. v. a. Liebe 1954.

89 Geschichtsdeutung 1934 S. 100.

Gott geeinten Neuen Sein in Jesus als dem Christus partizipiert, der partizipiert⁹⁰ am Reiche Gottes.

Innerhalb der Geschichte kann es transzendente Einheit unzweideutigen Lebens nur fragmentarisch geben, denn „als geschichtliche Erscheinung...schwebt“ das Reich Got[154|155]tes – das entspricht der Tatsache, daß es endgültig siegreich erst „jenseits der Geschichte“ ist – „zwischen Sieg und Niederlage“. In der vollendeten Theonomie, im vollendeten, erfüllten, endgültig verwirklichten Übergeschichtlichen Reich Gottes aber ist Gott – und hier kann sich Tillich auf Paulus berufen⁹¹ – „„Alles in Allem‘...und das Reich der Dämonen ins Nichts“ versunken.⁹² Hier werden „die Ergebnisse des geschichtlichen Prozesses, die Sinngebungen, Werte und Wesen in die transzendente Einheit und Reinheit des Reiches Gottes erhoben“, so meint Tillich jedenfalls „die eschatologische Bildersprache der Bibel“ deuten zu können.⁹³

Vollendete theonome Einheit im eschatologischen Reich Gottes ist für Tillich eine universale Struktur. Sie hat nicht nur die individuell-personale Dimension, sofern sie als „letzte Offenbarung“ auch letzte und unverlierbare „Wiedervereinigung“ des individuellen Selbst „mit dem Seinsgrund“ und damit als ungebrochene Partizipation „letzte Erlösung“ des einzelnen aus der Grundsituation existentieller Entfremdung und Gespaltenheit beinhaltet,⁹⁴ sie bestimmt auch die gemeinschaftliche Seite der Existenz, sie hat auch soziale Dimensionen. In diesem Sinne bedeutet sie nicht nur die „Allgegenwart des Göttlichen“⁹⁵ im unzweideutigen Leben des eschatologischen Reiches Gottes, sondern auch die ungebrochene Verwirklichung der „höchste[n] Möglichkeit der Geschichte, die ‚Menschheit‘ heißt“ und die die Bibel in [155|156] dem Bilde einer „einheitlichen Menschheit“ im Reiche Gottes, „zu dem alle Völker und alle Rassen gehören“ ausdrückt.⁹⁶ Daß demgemäß für Tillich „jeder Versuch, das Reich Gottes mit einer Nation zu identifizieren, ... scheitern“ muß,⁹⁷ daß sich das Reich Gottes nur in „der übernationalen Einheit der Menschheit“ repräsentiert,⁹⁸ daß das einzelne Individuum, wie einzelne Völker und Rassen nur Bausteine sind im Reich Gottes,⁹⁹ in dem „Reich der Gerechtigkeit und

90 Zu Partizipation als ontologisches Prinzip des Reiches Gottes im Gegensatz zum Identitätsprinzip des [154|155] „Nirvana“-Gedankens vgl. Christentum 1962 S. 84.

91 Christentum 1962 S. 84.

92 Ein wesentlicher Gedanke für die Frage der Überwindung des Dämonischen ist seine Charakterisierung als das Negative, das am Ende der Geschichte als „unzweideutig negativ“, aus seiner es tragenden Verbindung mit dem Positiven entflochten, notwendig ins Nichts versinken muß. Vgl. STh III S. 450ff.

93 Sieg 1952 S. 136.

94 STh I S. 174f.

95 Vgl. Natur 1928 S. 121.

96 Grenze 1936 S. 56.

97 Judenfrage 1953 S. 163.

98 Christentum 1962 S. 59.

99 Vgl. Masse 1922 S. 70.

des Friedens“, in dem Gott „alles im Raum getrennte in einem Universum der Liebe vereinigt“,¹⁰⁰ wo nicht „die Einzelnen als Einzelne“ gerettet, sondern als „Glieder seines Reiches...in die Gemeinschaft alles Seienden in Gott“ aufgenommen sind,¹⁰¹ das ist im Begriff der Theonomie als Leitbegriff für „die Schaffung von Symbolen für die Einheit der Menschheit in der vertikalen Dimension“¹⁰² ebenso enthalten wie die entsprechende sozialetische Bestimmung des Reiches Gottes als „Grund und Ziel des sozialen Lebens“.¹⁰³ Hier gründen letztlich auch ebenso die Ablehnung einer Reduktion des Reich-Gottes-Begriffs zu einem rein geistigen Ideal unter Vernachlässigung sowohl der vieldimensionalen *Einheit* des Lebens¹⁰⁴ als auch der [156|157] ontologischen Bedingtheit und Bedeutung der Macht¹⁰⁵ wie die Gedanken des religiösen Sozialisten Tillich zur Frage des Klassenkampfes. Denn als Folge und Symptom dämonischer Verzerrung im sozialen Bereich ist der Klassenkampf,¹⁰⁶ wird er unter dem mit dem Reich-Gottes-Gedan[157|158]ken identischen, kritischen und gestaltungsmächtigen Leitbegriff

100 Widerstreit 1959 S. 146f.

101 Religion 1955 S. 163.

102 Kairos 1959 S. 156.

103 RR 1 S. 57.

104 Vgl. RR 1 S. 28f.: „Es wird in den Seligpreisungen kein Unterschied gemacht zwischen geistigem und materiellem Mangel, zwischen geistiger und materieller Erfüllung. Die Menschen, zu denen Jesus sprach, litten Not an beidem. Weder die Propheten noch Jesus deuteten das Reich Gottes ins Geistige um. Aber ebensowenig verstanden und verkündigten sie es als eine materielle Revolution. Das Christentum verkün[156|157]det die Einheit von Leib und Seele...“ – Der Gedanke der „vieldimensionalen Einheit des Lebens“ erscheint explizit erst in der systematischen Entwicklung des Lebensbegriffs im 4. Teil der STh (III S. 28ff.), doch gehört die ihm zugrundeliegende Ablehnung eines idealistisch geprägten Dualismus gewissermaßen zum Grundbestand der Ontologie des frühen Tillich. Auf ihrem Boden kommt Tillich zur kritischen Rezeption des historisch-dialektischen Materialismus des frühen Marx – schon 1919 sehr wohl unterschieden von einem „metaphysischen Materialismus“ (Sozialismus 1919 S. 16f. vgl. Grenze 1936 S. 51) – sowie der neuen Erkenntnisse der Psychoanalyse in die naturhaft-vitalen Bedingtheiten menschlichen Seins (vgl. Überwindung 1926 S. 98; Entscheidung 1933 S. 399) und zur Kritik an einem „protestantischen Personalismus“ (Natur 1928 S. 122) bzw. an einer „Theologie des Bewußtseins“ (Prinzip 1931 S. 102), welche die Tatsache der leib-seelischen Einheit, der seelisch-geistigen Einheit und Ganzheit des Menschen (vgl. Prinzip 1931 S. 89f.) zugunsten einer Überbewertung des Geistigen vernachlässigt und mit der Intellektualisierung und Moralisierung des Religiösen notwendig den Verlust des kultisch-sakramentalen Elements und seiner Symbole zur Folge haben muß (vgl. Ära 1948 S. 24).

Es ist in diesem Zusammenhang höchst aufschlußreich, daß Tillich in seinem Vortrag über „Die Überwindung des Persönlichkeitsideals“ von 1926 nicht nur die wesentliche Bedeutung der wieder neu zu gewinnenden „sachgemäßen“ Beziehung der Person zur Dingwelt und zur Sphäre des Seelischen, sondern auch zur Gemeinschaft (als Umschreibung der sozialen Dimension – keineswegs romantisiert!) herausstellt.

105 Vgl. Liebe 1954 S. 12 – Zur ontologischen Begründung der Macht vgl. o. S. 81 Anm. 237.

106 „Der Klassenkampf ist...selbst, genau wie der radikale Konkurrenzkampf, ein Ausdruck für den dämonischen Charakter der kapitalistischen Wirtschaft“ (Grundlinien 1923 S. 110). „Er ist eine Krankheitserscheinung oder, symbolisch gesprochen: er ist das Symptom für eine dämonische Bessenseheit, in deren Gewalt die moderne Gesellschaft lebt“, schreibt Tillich 1931 (Prinzip 1931 S. 91) – Zur Charakterisierung des Kapitalismus als soziale Dämonie vgl. Kairos 1926 S. 17.

der „ideale[n] Klasse“, der „ideale[n] Menschheitsgemeinschaft“¹⁰⁷ geführt, für den frühen Tillich recht verstanden ein „Kampf um die Überwindung des Dämonischen, das dem Proletarier“¹⁰⁸ in seiner ganzen zerstörerischen Gewalt offenbar wird, also ein Kampf um das Reich Gottes“,¹⁰⁹ wobei Tillich sich durchaus der dem Reich-Gottes-Symbol analogen Doppelgestalt des Symbols einer „klassenlosen Gesellschaft“ bewußt ist.¹¹⁰ [158|159]

107 „Nicht die empirische, sondern die ideale Klasse ist Grundlage der religiösen Gemeinschaft. Die Kritik von der idealen her...richtet sich mit gleicher Energie gegen die eigene Klasse wie gegen die gegnerischen...Unbedingt heilig ist allein die ideale Klasse, die ideale Menschheitsgemeinschaft, das ‚Reich Gottes‘.“ (Masse 1922 S. 89 – Der letzte Satz im Original gesperrt) – Wenn der frühe Tillich hier die ideale Klasse als „Grundlage der religiösen Gemeinschaft“ bezeichnet, so können wir darin – das ergibt sich aus dem weiteren Kontext – mit Recht bereits ausgesprochen sehen, was der späte Tillich als „Geistgemeinschaft“ bezeichnet. Geistgemeinschaft ist „eine Macht und eine Struktur, die in einer Gruppe wirkt und sie zu einer religiösen Gemeinschaft macht“, schreibt er STh III S. 191. Zum Begriff der Geistgemeinschaft s. im übrigen u. S. 108.

108 In der Situation des Proletariats sieht der frühe Tillich idealtypisch die Situation der menschlichen Existenz in ihrer „unableitbare[n] Gespaltenheit“ im sozialen Bereich abgebildet – vgl. Prinzip 1931 S. 87ff.

109 Klassenkampf 1928 S. 186.

110 Vgl. Entscheidung 1933 S. 319: „Die ‚klassenlose Gesellschaft‘ ist im sozialistischen Lebensgefühl ebenso deutlich jenseitiges Symbol wie diesseitiger Gegenstand, besser: sie ist keins von beiden, sondern sie hat in sich das Hin und Her, das Schweben und Oszillieren wirklichen Lebens.“ – Geschichtsdeutung 1934 S. 107: „in dem Symbol der klassenlosen Gesellschaft liegt ein Moment, das die leidenschaftliche Erwartung von Millionen entfacht hat, weil es selbst utopisch im Sinne aller prophetischen Verkündigung ist [utopisch im Sinne der Wahrheit der Utopie]. Es oszilliert zwischen Immanenz und Transzendenz. Gemeint ist es rein immanent; aber die Voraussetzungen seiner Erfüllung durchbrechen die Möglichkeiten der Immanenz genau wie in der alten Prophetie: [158|159] Die Wandlung der menschlichen Natur, nicht nur im einzelnen Menschen, sondern in sozialen Gruppen, und nicht nur in einzelnen, sondern in allen Gruppen, und die Wandlung nicht nur der Natur im Menschen, sondern der Natur überhaupt ist die Voraussetzung für die Erfüllung von Erwartungen, wie sie in den Symbolen des tausendjährigen Reiches oder der klassenlosen Gesellschaft ausgedrückt sind.“

Es entspricht auch der ontologischen Bestimmung der Macht bei Tillich, wenn er sich 1919 kritisch zum Vorwurf, der Sozialismus huldige dem Leitbild einer egalitären Gesellschaft, äußert (Sozialismus 1919 S. 15 These 11 – die im Kontext entwickelten Gedanken einer „Ethik der Liebe“ lassen sich übrigens gut als Vorläufer zu Liebe 1954 betrachten!) und in Problem 1931 S. 207 die Fragwürdigkeit einer Identifikation der klassenlosen Gesellschaft mit einer unter dem Verzicht auf Macht (und Gewalt) aufgebauten zukünftigen Gesellschaft herausstellt, sobald die Verwirklichung einer derartigen Gesellschaft als innergeschichtliche Möglichkeit aufgefaßt wird. Denn gerade „das Hinausgehen über die Sphäre des Machtaufbaus“ im „Verzicht auf Macht bedeutet...Hinausgehen über die Geschichte selbst“ und repräsentiert mithin das Element „echte[r] Transzendenz“ im Gedanken einer klassenlosen Gesellschaft.

2.2.3. Die Doppelgestalt des Reiches Gottes

Im vorhergehenden hatten wir den Symbol-Charakter des Reich-Gottes-Begriffs herausgestellt, hatten den historischen Ort und die doppelte Fassung des Reich-Gottes-Begriffs bei Tillich aufgespürt und waren der Doppelfassung dieser für Tillich zentralen Deutungskategorie der Geschichte nachgegangen, um ihre Verwurzelung im Deutungsprinzip der Geschichte und ihre Explikation und Interpretation in den Hauptbegriffen der protestantischen Geschichtsdeutung Tillichs darzulegen.

Reich Gottes als umfassende Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte hat – das ist die notwendige Konsequenz der aus dem Geschichtsbegriff zu erhebenden Bedingungen der Geschichtsdeutung und entspricht seinem innergeschichtlichen und seinem übergeschichtlichen Aspekt – doppelte Gestalt. Es hat sich grundlegend und letztgültig *innerhalb* der Geschichte in Jesus als dem Christus manifestiert. Es manifestiert sich je neu innerhalb der Geschichte, wo sich seine Ge[159|160]genwart in der Partizipation an dem in ihm gegründeten Neuen Sein unter der Wirkung des göttlichen Geistes verwirklicht und unter dem Signum der Erwartung kritisch und gestaltend konkretisiert, fragmentarisch, stets kämpfend und immer wieder angefochten und der Zweideutigkeit alles Lebens unterliegend, aber doch wirklich und wirksam. Und es vereint in sich als Ende und Ziel der Geschichte *jenseits* der Geschichte all das, was universale Sinnerfüllung und Vollendung, endgültige Erlösung und Offenbarung, uneingeschränkte Überwindung aller Zweideutigkeiten der Geschichte, die totale Herrschaft Gottes in der alles umfassenden Einheit des Eschatons, wo Gott alles in allem ist, beinhaltet.

2.2.3.1. Die Symbole „Gegenwart des göttlichen Geistes“, „Ewiges Leben“ und das „Reich-Gottes“-Symbol

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte konkretisiert sich für den späten Tillich explizit in der Frage nach dem unzweideutigen Leben, denn Zweideutigkeit ist die Form, in der dem Menschen das Leben in allen seinen Dimensionen begegnet, Zweideutigkeit als Ausdruck für die ständige, alles geschichtliche Geschehen unter den Bedingungen der Existenz kennzeichnende Verflochtenheit von Sinn und Widersinn. Die Frage nach dem unzweideutigen Leben ist die Frage nach einem Leben, „in dem das erreicht ist, worauf sich seine Selbst-Transzendierung richtet“,¹¹¹ die Frage nach einer Gestalt des Lebens, in der der Sinn alles geschichtlichen Geschehens unzweideutig anschaulich wird.

Es sind „drei Hauptsymbole“, welche, nach Meinung des späten Tillich, unzweideutiges Leben umschreiben: neben dem Reich-Gottes-Symbol noch die bei-

111 STh III S. 130.

den Symbole „Gegen[160|161]wart des göttlichen Geistes“ und „Ewiges Leben“.¹¹² Untersucht man nun das Verhältnis der von diesen drei Symbolen jeweils umschlossenen Inhalte zueinander, so läßt sich alsbald vereinfachend feststellen, daß die letzteren beiden je für sich den einen bzw. den anderen Aspekt des Reich-Gottes-Symbols zum Ausdruck bringen,¹¹³ alle drei aber das Element der *universalen* Bedeutung unzweideutigen Lebens enthalten und sich gegenseitig einschließen.

„Gegenwart des göttlichen Geistes“ repräsentiert für Tillich „die Überwindung der Zweideutigkeiten in der Dimension des Geistes“ und ist, da die Dimension des Geistes in allen untergeistigen Dimensionen potentiell vorhanden ist, entsprechend universal wirksam. „Reich Gottes“ repräsentiert demgegenüber im Zuge der Unterscheidung die „Überwindung der Zweideutigkeiten in der Dimension der Geschichte“.¹¹⁴ Es umfaßt als Antwort auf die Frage nach den überwundenen Zweideutigkeiten der Geschichte nicht nur die Antwort auf die Zweideutigkeiten des Lebens in der Dimension des Geistes, sondern, da das Geschichtliche das Element der Aktualität, das dynamische Element der Aktualisierung potentieller Dimensionen des Lebens überhaupt darstellt,¹¹⁵ auch die „Antwort auf die Fragen, die mit der Zweideutigkeit der geschichtlichen Dynamik gegeben sind“,¹¹⁶ und umgreift dementsprechend auch das Symbol des „Ewigen Lebens“, sofern dieses gleichsam die übergeschichtliche Antwort auf die Frage repräsentiert, die mit der Tatsache, daß sie Gegenwart des göttlichen Geistes, Reich Gottes innerhalb der Geschichte nur kämpfend, d. h. fragmentarisch, [161|162] nicht aber vollendet erfüllt, gegeben ist. Ist daher das Symbol „Ewiges Leben“ das universalste,¹¹⁷ weil es unangefochtenes unzweideutiges Leben, die totale Erfüllung, den endgültigen Sieg über die innerhalb der Geschichte nur fragmentarisch überwundene Zweideutigkeit alles geschichtlichen Lebens ausdrückt, so ist das Symbol „Reich Gottes“ das umfassendste, weil es sowohl die innergeschichtliche Gestalt unter der Gegenwart des göttlichen Geistes in eschatologischer Erwartung antizipatorisch gegenwärtigen ewigen Lebens als auch die übergeschichtliche vollkommene Erfüllung unzweideutigen Lebens im Ewigen Leben beinhaltet.

Die Doppelgestalt des Reiches Gottes wird sich also – um mit dem späten Tillich zu sprechen – als innergeschichtliche Gestalt des Reiches Gottes in den Manifestationen der Gegenwart des göttlichen Geistes sowie den Formen innergeschichtlicher Überwindung der Zweideutigkeiten geschichtlicher Dynamik und als übergeschichtliche Gestalt in dem vom Symbol des Ewigen Lebens gemeinten darstellen müssen.

112 Vgl. STh III S. 130ff.

113 Vgl. STh III S. 132.342.407.

114 STh III S. 133.

115 Vgl. o. S. 39.

116 STh III S. 407.

117 STh III S. 132.

2.2.3.2. Die innergeschichtliche Gestalt des Reiches Gottes – ihr Träger und ihre Kennzeichen

Tragen wir nach dem bisherigen und im Blick auf weitere Ausführungen Tillichs in der Systematischen Theologie die Züge zusammen,¹¹⁸ die das Bild der innergeschichtlichen Gestalt des Reiches Gottes bestimmen, so ergibt sich folgendes: Die innergeschichtliche Gestalt des [162|163] Reiches Gottes ist paradox. Sie ist verborgen wirksam, real gegenwärtig, aber nicht ohne kritischen Vorbehalt empirisch gegenständlich fixierbar. Sie gründet in dem Ereignis „Jesus als der Christus“ und ihr Sein ist Neues Sein. Sie offenbart ihre die Geschichte erschütternde Macht in Kairoi.¹¹⁹ Ihre Form ist theonom, denn in ihr ist die Macht des Dämonischen gebrochen, die Gespaltenheit, die Zweideutigkeit überwunden. Ihre Äußerung ist Kampf, Kampf gegen die Dämonien des Lebens in der Dimension des Geistes und die Dämonie der geschichtlichen Dynamik überhaupt, kritisches Durchleuchten aller Erscheinungen des Lebens, ständiger Ideologie-Verdacht¹²⁰ [163|164] gegenüber allen Äußerungen geschichtlicher Institutionen, schöpferische Gestaltung auf

118 Wir beschränken uns hier zumeist auf stichwortartige Bemerkungen und verweisen im übrigen auf die entsprechenden Ausführungen Tillichs im Band III der STh, welche im einzelnen zu referieren uns hier, sofern davon der Gang unserer Untersuchung nicht unmittelbar betroffen ist, kaum notwendig erscheint.

119 Vgl. STh III S. 422.

120 Es ist nicht zuletzt der Marxsche Ideologie-Begriff, welcher Tillich dazu führte, im dialektischen Materialismus einen „Kampfgenossen“ zu sehen (vgl. o. S. 102 Anm. 110). „Der Begriff der Ideologie war ein Kampfmittel von geradezu dämonischer Genialität, um alle geheiligten Wahrheiten der bürgerlichen und feudalen Kultur auf einmal zerbrecen zu lassen“, schreibt Tillich 1926 (Logos 1926 S. 55); und das ist es ja, um das es dem frühen Tillich – bei manchem kritischen Vorbehalt gegenüber dem dialektischen Materialismus und seinem Ideologie-Begriff – mutatis mutandis ebenfalls geht. Im Ideologie-Begriff formuliert sich für Tillich ein dynamischer Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff, der auch seiner eigenen Geschichtsdeutung zugrunde liegt. Im Ideologie-Verdacht gewinnt für Tillich das prophetisch-protestantische Prinzip Gestalt, leistet doch die im Ideologie-Begriff zum Ausdruck kommende Erkenntnis, ebenso wie die Grunderkenntnis der Psychoanalyse – und hier wurzelt nicht zuletzt deren Würdigung durch Tillich (vgl. auch o. S. 101f. Anm. 104) –, die kritische Verunsicherung einer institutionalisierten Frömmigkeit, deren gefährliche Nähe zur Vergötzung der eigenen Gegebenheiten und deren oft gänzlich ungeistlichen Hintergründe aufzudecken, zum Wesen echt protestantischen Realismus gehört. In diesem Sinne kann Tillich den Marxismus wie die Psychoanalyse (vgl. auch die gleichzeitige Erwähnung beider in Entscheidung 1933 S. 399) als eine „Methode der Enthüllung“ würdigen, und feststellen, daß „ohne solche Enthüllung...der letzte Sinn der christlichen Verkündigung nicht vernehmbar“ sei (Grenze 1936 S. 51f.). Und 1938 schreibt er in Auseinandersetzung mit dem „Angriff des dialekt[163|164]schen Materialismus auf das Christentum“ (Angriff 1938 S. 124f.): „Es ist...nötig, den Begriff der Ideologie nicht nur anzunehmen, sondern ihn noch zu vertiefen im Sinne der prophetischen Verkündigung, daß jeder ‚selbstgemachte‘ Gott ein Götze ist und jede Lehre, die im Dienste eines Machtwillens steht, falsche Prophetie ist. Der Ideologiebegriff wurzelt in den tiefsten Schichten der christlichen Lehre vom Menschen...Die einzige wirksame Waffe gegen den Vorwurf der Ideologie ist der konstante Ideologie-Verdacht des Christentums gegen sich selbst.“

dem Fundament der Gegenwart oder Gestalt der Gnade und endlich ständiger Hinweis auf den fragmentarischen, antizipatorischen eigenen Charakter und auf die endgültige Erfüllung im Ewigen. Die innergeschichtliche Gestalt des Reiches Gottes manifestiert die Gegenwart des göttlichen Geistes. Sie ergreifen und von ihr ergriffensein ist Glaube,¹²¹ ihr eingegliedert werden ist Wiedergeburt,¹²² ihr anzugehören Rechtfertigung, sie realisieren Heiligung; ihr Prinzip ist Liebe, ihr Akzidenz Hoffnung. Die innergeschichtliche Gestalt des Reiches Gottes erfasst das Individuum in seiner vollen Würde, schließt es in der Gemeinschaft mit anderen zusammen und vermittelt seine Erfüllung.¹²³ Ihre Losung ist Gerechtigkeit und Friede, ihre Funktion Heilung.¹²⁴ Sie hat politische, soziale und universale Bedeutung. Sie wird im Zentrum von der „Geistgemeinschaft“¹²⁵ getragen und geschichtsmächtig repräsentiert von den Kirchen.

Mag sich die Stellung Tillichs zur Kirche in der frühen Phase vor allem kritisch formuliert haben, sofern hier unter dem Pathos prophetisch-protestantischer Kri-[164|165]tik die etablierte Organisation der Kirche, ihre soziologische Verflochtenheit mit der bürgerlichen Gesellschaft, die ihr eigene Exklusivität gegenüber dem Proletariat,¹²⁶ ihr theologischer Transzendentalismus und die daraus resultierende Indifferenz gegenüber der sozialen Frage, angegangen wurde, Kirche, im theologischen wie im soziologischen Sinne des Begriffs, ist auch für den frühen Tillich ein gültiger Ausdruck zur Bestimmung der innergeschichtlichen Repräsentation des Reiches Gottes, freilich nicht ohne einen kritischen Vorbehalt, wie ihn die Unterscheidung zwischen „latenter“ und „manifeste Kirche“, die Bezeichnung des *Wesens* der Kirche als „Gestalt der Gnade“¹²⁷ oder der Gedanke [165|166] der

121 Vgl. dazu v. a. STh III S. 155f.

122 Auch zum folgenden STh III S. 254ff.

123 Vgl. STh III S. 444ff.

124 Vgl. Ebd. S. 315ff.

125 Ebd. S. 176ff.

126 1924 schreibt Tillich (Weiterbildung 1924 S. 130f.): „...das ist die Schwere der Lage in Deutschland, daß ein Zusammenkommen der Masse mit den Vertretern der religiösen Sphäre zur Zeit unmöglich ist. Die alten großen Worte und Symbole sind intellektuell herabgedrückt und verbraucht, und sie sind überdies der Arbeiterschaft Symbole dessen, was sie hassen, der bürgerlichen Kultur. Diese Lage zwingt uns, völlig frei zu sein von der Kirche mit all ihren Worten und wäre es das Wort „Gott“ selbst, sofern es seine Ausdruckskraft verloren hat...“. Vgl. auch den Leitsatz 16 der 1919 erschienenen Schrift über den „Sozialismus als Kirchenfrage“ (Sozialismus 1919 S. 19), in dem die Arbeiterschaft in Analogie zum Heidenchristentum gegenüber der jüdischen Kirche gesetzt wird.

127 „...die Kirche als Gestalt der Gnade ist anschaulich, aber sie ist nicht gegenständlich. In ihr kann das Jenseits von Sein und Freiheit geschaut werden als ihr transzendentes Bedeuten, aber nicht als ihre empirisch-übernatürliche Qualität. Eine ‚unsichtbare‘ Kirche wäre keine Gestalt der Gnade. Sie hätte auch keine Macht der prophetischen Kritik...Wir sagen also: Die sichtbare Kirche ist ihrem Wesen nach Gestalt der Gnade, aber sie ist es nicht in greifbar gegenständlicher Form. Sie hat die Gestalt der Gnade nicht zur Verfügung. Sie kann kein System und keinen hierarchischen Anspruch darauf gründen...“ (Protestantismus 1929 S. 41) – Es ist das Element realer (wenn auch paradoxer) Gegenwart der Gnade als Basis geschichtsmächtiger Gestaltung, um das es dem frühen Tillich mit

„paradox-gegenwärtige[n] und doch immer gefährdeten heilige[n] Gemeinde“ im Gegenüber zu „sakramentalen Gemeinschaften“¹²⁸ zum Ausdruck bringen.

„In der Kirche erscheint die neue Dimension des Lebens, die Dimension ihrer Transzendenz“, schreibt Tillich 1929¹²⁹ in seinem Aufsatz „Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip“. Und es ist nicht von ungefähr, wenn derselbe Tillich, der in seiner ersten Auseinandersetzung mit Karl BARTH¹³⁰ das „positive Paradox“, die innergeschichtliche schöpferische Gegenwart der Gnade betont und das Vorhandensein konkreter Gestalt der Gnade als Bedingung der Möglichkeit protestantischer Kritik bezeichnet,¹³¹ ebenfalls in der Auseinandersetzung mit dem vermeintlichen Barthschen „Supranaturalismus“¹³² diesen Supranaturalismus 1935 dahingehend charakterisiert, daß für BARTH Kirche in ihrem Handeln niemals Reich Gottes gegenwärtig verwirklichen, sondern nur verkündigen und es daher auch „keine christliche Ethik als Vorwegnahme der Gerechtigkeit des Reiches Gottes“¹³³ für BARTH geben könne.

Mit Recht hat H.-D. WENDLAND in seinem Aufsatz über „Paul Tillichs Thesen über den Protestantismus“ betont, [166|167] daß „der Begriff der Gestalt...auf geschichtliche Akte und Institutionen“ tendiere und eine „Antwort auf die Frage nach der Geschichtlichkeit anwesender Gnade, nach geschichtlicher Heils-Verwirklichung“ gebe.¹³⁴ Tillich hat die Sache, um die es ihm mit dem Begriff der „Gestalt der Gnade“ geht, in seine Systematische Theologie unter dem Symbol der „Gegenwart des göttlichen Geistes“ aufgenommen und einen neuen Begriff, den Begriff der „Geistgemeinschaft“, geprägt, um mit ihm die Essenz¹³⁵ und das „telos der Kirchen“¹³⁶, das, was die geschichtlichen Kirchen¹³⁷ zum Repräsentanten, Träger und Werkzeug des innergeschichtlichen Reiches Gottes qualifiziert und bestimmt,¹³⁸ auszudrücken.

der Differenzierung von „latenter“ und „manifeste“ Kirche [165|166] „innerhalb der sichtbaren Kirche“ geht (Grenze 1936 S. 40) und das auch den späten Tillich nur unter Hinweis auf den eigentlichen Sinn der Unterscheidung bei den Reformatoren den Gedanken der „unsichtbaren“ Kirche zu semantischen Zwecken aufnehmen läßt (Sth III S. 191f.), um sich damit gleichzeitig gegen die Vorstellung zweier nebeneinander existierender Wirklichkeiten von Kirche abzugrenzen. – Zur Gestalt der Gnade vgl. neben dem folgenden auch S. 72 Anm. 187.

128 Religionsphilosophie 1925 S. 362.

129 Protestantismus 1929 S. 50.

130 Vgl. Paradox und Antwort 1923.

131 Vgl. Protestantismus und Gestaltung 1929.

132 Vgl. dazu auch o. S. 67 Anm. 162.

133 Theologie 1935 S. 253.

134 WENDLAND, Protestantismus S. 234f.

135 STh III S. 191.

136 Ebd. S. 194.

137 Tillich unterscheidet in der STh (III S. 192) auch zwischen geschichtlichen Kirchen und der Kirche im essentiellen Sinne = Geistgemeinschaft.

138 Vgl. STh III S. 426ff.

Als „Geistgemeinschaft des Neuen Seins“ ist die Geistgemeinschaft Konstitutum und stets immanentes Kriterium der Kirchen als Repräsentanten des innergeschichtlichen Reiches Gottes, „denn die Kirchen sind beides: Verwirklichung und Entstellung der Geistgemeinschaft“.¹³⁹ Und es macht den paradoxen Charakter der Kirchen und damit die Zweideutigkeit der Verwirklichung der Geistgemeinschaft in den Kirchen wie in der Repräsentation des Reiches Gottes durch die Kirchen aus, daß die Kirchen stets auch „an den Zweideutigkeiten des religiösen Lebens und des Lebens im allgemeinen teilnehmen“,¹⁴⁰ weil Kirche stets auch eine soziologische Wirklichkeit mit all ihren zweideutigen Implikationen ist. So entspricht es dem Paradox der Kirchen, daß die Gestalt des innergeschichtlichen Reiches Gottes auch innerhalb seiner eige[167|168]nen Repräsentation kämpferisch wirksam ist,¹⁴¹ ja daß dieser Kampf innerhalb, die ständige kritische Selbstbesinnung und Selbsterneuerung selbst geradezu der Ausweis für die Qualifikation der Kirchen als Repräsentanten, Werkzeug und Träger und ihren Anspruch, als solche aufzutreten, ist.

Träger der Geschichte ist, wie wir sahen,¹⁴² für Tillich die Gruppe, weil einzig die Gruppe geschichtswirksam zu handeln vermag. Das impliziert notwendig den politisch-sozialen Charakter des Reich-Gottes-Symbols¹⁴³ [168|169] und damit auch die politisch-soziale Dimensioniertheit innergeschichtlicher Verwirklichung

139 STh III S. 182.

140 Ebd. S. 194f. vgl. S. 426.

141 „Der Kampf der Kirchen gegen das Dämonische und Profane“ – wir gehen wohl nicht fehl beim letzteren an den Kampf gegen „naturale Dämonien“ zu denken – „richtet sich in erster Linie gegen das Dämonische und Profane innerhalb der Kirchen selbst.“ STh III S. 429 – Vgl. ebd. 4 Seiten weiter: „Kampf des Reiches Gottes in der Geschichte ist in erster Linie dieser Kampf innerhalb des Lebens seiner eigenen Repräsentanten, der Kirchen.“ – Zum Zusammenhang mit dem Gedanken des protestantischen Prinzips vgl. sowohl weiter unten als auch o. S. 105f. Anm. 120.

142 S. o. S. 81ff.

143 Vgl. o. S. 82f. – Daß Tillich in der STh den politischen Charakter des Reich-Gottes-Symbols besonders betont, ist ein Novum der STh und verdient Beachtung, dürfte aber weniger sachlich neues bedeuten als systematische, d.h. im Zuge der systematischen Entwicklung des theologischen Systems und der Geschichtskonzeption bedingte Gründe haben, sofern hier nun die systematischen Konsequenzen aus Erkenntnissen gezogen und ausgesprochen werden, welche bereits das religiös-sozialistische Engagement des frühen Tillich bedingten und beim mittleren Tillich einer weiteren Klärung unterzogen wurden. Vgl. etwa die Bemerkung aus dem Jahre 1937 (Ende 1937 S. 167): „Der Gedanke, daß das Reich Gottes nicht nur die Einzelseele, sondern auch das soziale, kulturelle und politische Leben meint, ist eine jener Ideen des Weltprotestantismus, die sich in Amerika zuerst entwickelt haben. Aber auch in Europa hat der Protestantismus manche Möglichkeiten, die für den Katholizismus nicht existieren. Der Religiöse Sozialismus konnte im Protestantismus Europas entstehen, während der Versuch, solch eine Bewegung im Katholizismus zu erwecken, gescheitert ist, trotz seiner Verbindung mit sozialistischen Parteien.“ – Für den späten Tillich [168|169] vgl. auch neben den bereits zitierten oder noch zu zitierenden Stellen aus der STh die Bemerkung aus Christentum 1962 S. 83: „Das ‚Reich Gottes‘ ist ein soziales, politisches und personalistisches Symbol“, durch die Tillich das Spezifikum des christlichen Reich-Gottes-Symbols gegenüber der Nirvana-Vorstellung des Buddhismus herausstellt.

des Reiches Gottes.¹⁴⁴ Wird die innergeschichtliche Gestalt des Reiches Gottes durch Kirche repräsentiert, so ist darauffin das Geistgemeinschaftliche als wesentliches Charakteristikum des die Kirche als soziale Gruppe konstituierenden „repräsentativen Zentrums“ zu bezeichnen, wenn anders [169|170] *Kirche* Reich Gottes geschichtsmächtig tragen und repräsentieren soll. Und die Überwindung der mit der geschichtlichen Dynamik gegebenen Zweideutigkeiten¹⁴⁵ innerhalb des soziologischen Phänomens Kirche selbst, gleichsam die innenpolitische Erscheinungsweise und Wirksamkeit des immanenten Reiches Gottes, erweist sich als sicheres Kriterium für den Anspruch der Kirche, wahrhaft Kirche und damit nicht nur Repräsentant und Träger, sondern auch legitimes Werkzeug der in dieser unserer Welt zu verwirklichenden Gestalt des Reiches Gottes zu sein.

Kirche ist Kirche, weil ihre Essenz Geistgemeinschaft ist und ihr geschichtswirksames Handeln gleichsam geistgemeinschaftlich zentriert ist. Die Kriterien der Kirche als Kirche in ihrem Sein und in ihrem Handeln sind die Kriterien bzw. Charakteristika der innergeschichtlichen Verwirklichung, der innergeschichtlichen Gestalt des Reiches Gottes. Daß diese Verwirklichung notwendig fragmentarisch ist, braucht hier kaum noch erwähnt zu werden.

Betrachten wir nun die Charakteristika der innergeschichtlichen Gestalt des Reiches Gottes, d. h. aber der – wenn auch fragmentarischen – Verwirklichung unzweideutigen Lebens im Sieg über die Zweideutigkeiten des Lebens in der Dimension des Geistes und den Formen geschichtlicher Dynamik, so verwundert es nicht, wenn wir alsbald auf altbekannte Begriffe stoßen. Denn es entspricht nur der oben gegebenen Bestimmung des Verhältnisses von Geistgemeinschaft und Kirche, wenn Tillich gerade das *protestantische Prinzip* als „Ausdruck der Geistgemeinschaft“ bezeichnen kann. Ist doch das protestantische Prinzip „Ausdruck für den

144 Es ist die bereits schon mehrfach erwähnte Kritik Tillichs am Transzendentalismus und Quietismus, an der Verinnerlichung der Religion, die in der immer wiederkehrenden Betonung der weltgestaltenden, d. h. aber politisch-sozialen Seite des innergeschichtlichen Reiches Gottes zum Ausdruck kommt und umgekehrt. So spricht sich Tillich mit dem Gedanken der „einen Wirklichkeit“ im Jahre 1920 (Christentum 1920 S. 30) für den „Wille[n] zur Gestaltung des Weltreiches zu einem Reiche Gottes“ aus (vgl. o. S. 60 Anm. 121) und kritisiert 1931 (Prinzip 1931 S. 100) den Pietismus mit den Sätzen: „Die Frömmigkeit als Sache des rein innerlichen Lebens isoliert den Einzelnen, beschränkt die Beziehung Gott-Welt auf die Beziehung Gott-Seele. Das hat zur Folge, daß die Probleme der Weltgestaltung aus der religiösen Sphäre herausfallen und sich selbst überlassen bleiben. Die Innerlichkeit wird zum Schauplatz des Geschehens zwischen Gott und Mensch, nicht die soziale Sphäre. Von jedem Einzelnen geht gleichsam eine direkte Linie nach oben. Das Reich Gottes ist das Himmelreich, in das die einzelne Seele zu gelangen hofft. Die nach vorn gerichtete eschatologische Leidenschaft des Urchristentums ist gebrochen, die soziale, weltgestaltende Seite der Reich-Gottes-Idee unsichtbar geworden.“ – Vgl. auch Rel. Sozialismus 1930 S. 156: „...die ursprüngliche Jenseitshoffnung...ist Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches auf die Erde, auf Verwandlung der Welt, der Menschheit, der Völker. Und sie fordert auf zur Arbeit an dieser Wandlung, zunächst in der Gemeinde und dann auch außerhalb ihrer.“ – Vgl. ferner dazu auch Anm. 159 dieses Kapitels.

145 Vgl. STh III S. 388ff.

Sieg über die Zweideutigkeiten der Religion – ihre Prof[170|171]fanisierung und Dämonisierung¹⁴⁶ und damit für die, die Geistgemeinschaft kennzeichnende Tatsache, daß im Neuen Sein, unter der Gegenwart des göttlichen Geistes, Religion nicht mehr ein abgeschlossener Bereich *neben* den anderen Funktionen des menschlichen Geistes, der Kultur und der Moralität, diese entweder heillosen Profanität überlassend oder aber unterjochend, ist;¹⁴⁷ eine Feststellung, der dann auch die grundlegende Bemerkung über eine in der Geistgemeinschaft wiederhergestellte Einheit von Religion, Kultur und Moralität¹⁴⁸ ebenso korrespondiert wie die Aussage, daß Kultur und Moralität unter der Gegenwart des göttlichen Geistes *theonomen Charakter* haben.¹⁴⁹

Die Konsequenzen dieser alle weiteren Erscheinungsformen unzweideutigen Lebens unter der Gegenwart des göttlichen Geistes bedingenden Kennzeichnung im einzelnen auszuführen, ist hier nicht nötig. Wesentlich im Zusammenhang einer theonom, oder auch „transkulturell“ definierten Kultur in der Systematischen Theologie Tillichs ist für uns die damit deutlich gegebene kritische Rezeption des Humanismus,¹⁵⁰ der Gedanke einer „theonomen Beziehung zur Technik“¹⁵¹ und deren unbedingter Zweckbindung sowie das Leitbild der Humanitas im Blick auf das [171|172] Verhältnis von Person und Gemeinschaft, verbunden mit der das Problem der Macht lösenden „demokratischen Idee“¹⁵² und dem Gedanken theonomer Gerechtigkeit. Ferner im Zusammenhang der „trans-moralischen“ Moralität: die Ablehnung einer prinzipiell selbständigen und damit präjudizierten „theologischen“ Ethik¹⁵³ sowie die Bestimmung der Agape als formale wie als materiale Grundnorm der Moralität und als Motivation moralischen Handelns.¹⁵⁴

Was Tillich mit dem Gedanken der demokratischen Idee als Lösung des Machtproblems innerhalb der Kennzeichnung einer theonomen Kultur andeutet, kehrt in seiner Ausführung der Bestimmung unzweideutiger Formen geschichtlicher Dynamik wieder¹⁵⁵ – ganz abgesehen von dem ebenfalls keineswegs neuen Gedanken der ontologischen und daher positiven Begründung der Macht.¹⁵⁶ Überaus aktuell

146 STh III S. 281.

147 Vgl. auch Prinzipien 1942 S. 134ff.: „Jesus verkündete nicht das Kommen einer neuen Religion, sondern das Reich Gottes...Der Protestantismus ist die Wiederentdeckung des zweideutigen Charakters der Religion, ist die erneute Verkündigung vom Ende der Religion... ‚Der Protestantismus bejaht die göttliche Souveränität gegenüber den Institutionen und Dogmen der christlichen Kirchen und protestiert gegen alle Versuche, die christliche Botschaft an die Lebensformen und Ordnungen irgend einer geschichtlichen Kirche zu binden.““

148 STh III S. 185ff.

149 Ebd. S. 286.305 – Vgl. o. S. 68.

150 Ebd. S. 287 – Zum Humanismus vgl. auch o. S. 65 Anm. 155.

151 Ebd. S. 297.

152 Ebd. S. 303.

153 Ebd. S. 306.

154 Ebd. S. 312.

155 Ebd. S. 438.

156 S. o. S. 81ff.

erscheinen hier, nebenbei gesagt, die Bemerkungen zur „Schaffung höherer politischer Einheiten“¹⁵⁷ als Mittel der Überwindung der Zweideutigkeit des Imperialismus und die Andeutung über den Sinn atomarer „Abschreckung“;¹⁵⁸ ferner die dem Reich-Gottes-Begriff durchaus [172|173] adäquate¹⁵⁹ positive – wenn auch nicht unkritische – Stellung zur Revolution.¹⁶⁰ Daß die Einheit von Gegenwart und Erwartung, von individuellem Erlösungsbewußtsein und sozialer Umgestaltung schließlich als Signum der innergeschichtlichen Wirksamkeit des Reiches Gottes erscheint,¹⁶¹ schließt den Kreis der aufgezählten Charakteristika, der mit dem protestantischen Prinzip begann und die sozialetische Dimensionalität des Tillich-schen Reich-Gottes-Begriffs gut demonstriert. [173|174]

2.2.3.3. Die universal vollendete Gestalt des Reiches Gottes

Es war die letztlich im biblischen Reich-Gottes-Gedanken zentrierte Interpretation der Geschichte, welche Tillichs Kritik an der etablierten Kirche, am lutherischen Transzendentalismus und am sozialistischen Utopismus aus sich heraussetzte und umgekehrt. Ist das Reich Gottes die umfassende Antwort auf die Zweideutigkeiten alles geschichtlichen Lebens, dann ist es, der Universalität des Lebensbegriffs entsprechend, auch Symbol für die universale Vollendung und Erfüllung aller Dimensionen des Lebens im Ewigen, in der unzweideutigen, unangefochtenen Einheit und Reinheit endgültiger Sinnerfüllung und -vollendung im Eschaton als

157 STh III S. 439.

158 Ebd. S. 440 – Man mag zur Frage atomarer Abschreckung stehen wie man will, jedenfalls zeigt sich in der Tatsache einer Bezugnahme Tillichs auf dieses Problem wie auf andere Probleme der Zweideutigkeit der geschichtlichen Dynamik und ihrer Überwindung, daß der Vorwurf, der späte Tillich habe im Zuge wachsender Normalisierung seiner Gedanken auch den Boden ursprünglicher Konkretheit – man denke etwa an frühere Äußerungen als religiöser Sozialist – verlassen, nicht berechtigt ist. Wie sich andererseits ja grundsätzlich fragt, ob ein derartiger Vorwurf einem Systematiker wie Tillich – und Systematiker ist Til[172|173]lich *immer* gewesen – überhaupt sachgemäß begegnet. Dies wäre auch der – man möchte sagen: typisch amerikanischen – Kritik W. W. PAULS an Tillichs Geschichtsinterpretation entgegenzuhalten. In seiner 1959 an der Columbia University vorgelegten Dissertation (s. Lit.verz.) beschließt PAUL sein „Abstract“ mit dem Satz: „Again, what Tillich needs most is to correlate his idealised-End with definite social programs and with the complexities of actual history.“

159 Der „revolutionäre Charakter“ des Reich-Gottes-Symbols ist nach Tillich eine Konsequenz des spezifisch christlichen Geschichtsbegriffs. Vgl. Christentum 1962 S. 86: „Wo das Symbol ‚Reich Gottes‘ im Vordergrund steht, wird die Geschichte nicht als bloßer Schauplatz betrachtet, auf dem sich das Schicksal von Individuen entscheidet, sondern als eine Bewegung, in der Neues geschaffen wird und die auf das absolute Neue hineilt. Wo immer das Christentum dieses Symbol ernsthaft bejaht hat, zeigt es den Willen zur radikalen Umgestaltung der Gesellschaft.“

160 STh III S. 440f. – Zur Begründung der Revolution aus dem Verhältnis von eigentlich gesellschaftlicher Mächtigkeit zu institutionell gesicherter Machtposition vgl. v. a. auch Problem 1931 S. 200, 202 und Entscheidung 1933 S. 348.

161 STh III S. 444.

Ende und Telos der Geschichte, wo Gott „alles in allem“ ist und die dämonischen Mächte ins Nichts versunken sind, wo „das Heilige in jeder Wirklichkeit“ unzweideutig sichtbar¹⁶² ist – um mit dem frühen Tillich zu reden – und „vollendete Theonomie“ herrscht.

Das Symbol, in dem sich für den späten Tillich die universal vollendete Gestalt des Reiches Gottes, das transzendente Reich Gottes, in dem auch die Situation des Fragmentarischen aller innergeschichtlichen Sinnverwirklichung überwunden ist, darstellt, ist – wie wir sahen – das Symbol des „Ewigen Lebens“. Ewiges, universal vollendetes, endgültig unzweideutiges Leben ist das Signum der transzendent erfüllten Gestalt des Reiches Gottes.

Es ist die universal vollendete Gestalt des Reiches Gottes, von der her und auf die hin das Bild der innergeschichtlichen Gestalt des Reiches Gottes von Tillich entworfen wird, denn die innergeschichtliche Gestalt des Reiches Gottes ist nur fragmentarisches *Abbild*, stets durch die Mächte des Dämonischen der Gefahr der Verzerrung unterworfen und nur antizipatorisch wirklich und wirksam. Und wenn das verwendete Begriffsmaterial notwendig der konkreten Situation und der Anschaulichkeit [174|175] der Immanenz verhaftet ist, so ist damit stets auch der Vorbehalt seiner symbolischen Verwendung gegeben. In diesem Sinne sind die die universal vollendete Gestalt des Reiches Gottes kennzeichnenden Begriffe wie ewige Seligkeit¹⁶³, ewige Freude¹⁶⁴, Gerechtigkeit und Friede¹⁶⁵, totale und universale Heilung¹⁶⁶ sowie jüngstes Gericht¹⁶⁷ zu verstehen. Wie auch der Begriff des Reiches selbst so aufzufassen ist, wenn er von Tillich bewußt im Blick auf die politisch-soziale und universale Dimensionalität transzendenter Erfüllung und Vollendung, in der auch „dem Individuum ein ewiger Wert zuerkannt“¹⁶⁸ bleibt, ausgeschöpft wird.¹⁶⁹

Die transzendente Gestalt des Reiches Gottes ist umfassend definiert durch die Idee der Vollendung. Weil aber „die Idee der Vollendung...das Kriterium der Moralität in religiösen und profanen Personen und Gruppen“ ist, deshalb ist für Tillich

162 Natur 1928 S. 121.

163 Vgl. STh III S. 456f.; sowie RR 2 S. 142f.: „Seligkeit ist das Element des Ewigen in der Freude...Seligkeit ist der Ausdruck für die ewige Erfüllung, die Gott gibt.“

164 Vgl. RR 1 S. 61: „Ewige Freude ist das Ende aller Wege zu Gott. Die Botschaft vieler Religionen ist, daß das Reich Gottes Friede und Freude ist.“

165 Vgl. die häufige Charakterisierung bzw. Umschreibung des Reiches Gottes als Reich der Gerechtigkeit und des Friedens: Kairos 1922 S. 20; Geschichtsdeutung 1934 S. 100; Theologie 1935 S. 261; Grenze 1936 S. 45; Utopie 1951 S. 209; Verständnis 1958 S. 192; Widerstreit 1959 S. 146; Christentum 1962 S. 82; STh III S. 409.

166 STh III S. 400 vgl. Sieg 1952 S. 133.

167 STh III S. 450ff. vgl. RR 3 S. 29f.

168 STh III S. 409.

169 Ebd. S. 400 vgl. Sieg 1952 S. 133.

auch ausgesprochenermaßen „die Ethik des ‚Reiches Gottes‘...der Maßstab für die Ethik in den Kirchen und der Gesellschaft“.¹⁷⁰

Damit aber ist unsere Darstellung des Tillichschen [175|176] Reich-Gottes-Begriffs in seiner unmittelbaren Zuordnung zu dem der Geschichte an den Punkt gelangt, an dem nun die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung die Relevanz des Tillichschen Reich-Gottes-Begriffs im Kontext der Tillich eigenen Reflexion des Problems der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung für eine sachgerechte Fundierung der Sozialethik auch explizit sichtbar werden lassen. Auf dem Boden der bisherigen Ergebnisse jener Relevanz nachzugehen, wird die Aufgabe des letzten Kapitels unserer Arbeit sein. Ehe wir uns jedoch mit der aktuellen Bedeutung der Tillich eigenen Fassung des Reich-Gottes-Begriffs im Zusammenhang grundlegender Reflexionen zur Ethik beschäftigen, soll exemplarisch noch eine historische Frage angegangen werden, welche sich dem Theologiegeschichtler angesichts der Wiederentdeckung der biblischen Reich-Gottes-Botschaft um die Jahrhundertwende und der damit gegebenen mannigfaltigen Bemühungen um den Reich-Gottes-Begriff auf dem Felde evangelischer Theologie und Praxis unumgänglich stellt: Die Frage der Originalität des Tillichschen Reich-Gottes-Begriffs. [176|177]

170 STh III S. 188.

2.3. Exkurs zur Frage der Originalität des Tillichschen Reich-Gottes-Begriffs:

Die Eigenständigkeit der Tillichschen Fassung des Reich-Gottes-Begriffs, dargestellt an einer Konfrontation mit Blumhardt d.J. und den Schweizer religiösen Sozialisten.

Wir hatten gesehen, daß der Reich-Gottes-Begriff Tillichs auf dem Boden seines religiös-sozialistischen Engagements erwuchs, genauer, daß es die *protestantische* Geschichtsdeutung des religiösen Sozialisten Tillich war, die die Bedingungen einer doppelten Fassung des Reich-Gottes-Begriffs aus sich heraussetzte. Tillich selbst bezeichnet im Jahre 1930 – und darin erkennen wir unwillkürlich eine Entsprechung zu der ihm eigentümlichen dialektischen Fassung des Reich-Gottes-Begriffs – den Typus seines religiösen Sozialismus als „dynamisch“ oder „dialektisch“¹ und sieht diesen bereits in dem religiösen Sozialismus inauguriert, „der an die Bewegung der BLUMHARDTS anknüpfte“.² Daß er damit den am Anfang unseres Jahrhunderts vor allem von den Schweizern KUTTER und RAGAZ vertretenen religiösen Sozialismus im Auge hat, geht aus verschiedenen Äußerungen aus der nämlichen Zeit hervor.³ Doch wie steht es mit den entsprechenden Gedanken BLUMHARDTS – zu denken ist vor allem an den jüngeren BLUMHARDT – und der von diesem beeinflussten Schweizer religiösen Sozialisten? Inwieweit und mit welchem Recht könnte hier von einer Beziehung zur Tillichschen Fassung des Reich-Gottes-Begriffs gesprochen oder gar eine Abhängigkeit Tillichs festgestellt werden?

Zweierlei dürfte in diesem Zusammenhang von vornherein interessant sein. Zum *ersten*: Es ist durchgehend an allen Stellen, an denen Tillich besagte Männer erwähnt, der Gedanke der „protestantischen Profanität“,⁴ [177|178] die Erkenntnis, daß Gottes Handeln in der Welt, seine geschichtsmächtige Gegenwart in dieser unserer Zeit, nicht an religiöse oder kirchliche Institutionen und Träger gebunden ist, um sich gestaltend zu verwirklichen, den Tillich bei ihnen wiederfinden zu können meint. Kurz, es ist die faktische Anwendung des protestantischen Prinzips mit dem ihm eigenen kritischen „Protest gegen jede kirchliche Überheblichkeit“,⁵ der Gedanke der „latenten Kirche“ und die Ablehnung der mannigfaltigen Formen eines religiösen Pharisäismus, Individualismus, Transzendentalismus und Quietismus, welche Tillich bereits bei BLUMHARDT und den religiösen Sozialisten der Schweiz angebahnt sieht. „Gottes Wille geht, so lehren“, nach seiner Meinung, „beide BLUMHARDT und die religiösen Sozialisten, nicht zuerst auf subjektive Frömmigkeit und Rettung einzelner Seelen, sondern auf Verwandlung der Welt,

1 Rel.Sozialismus RGG 1930 S. 160.

2 Ebd. S. 162.

3 Vgl. o. S. 89 Anm. 24.

4 Vgl. dazu v. a. Gestaltung 1929 S. 61f.

5 Gestaltung 1929 S. 61f.

Überwindung der dämonischen Kräfte in ihr, Kommen des Reiches Gottes. Und zu diesem Zwecke kann sich Gott auch solcher Werkzeuge bedienen, die scheinbar am wenigsten seine Werkzeuge sind, der Feinde von Kirche und Christentum...“.⁶ Findet Tillich somit in gewisser Weise den innergeschichtlichen Aspekt des Reiches Gottes im Verein mit dessen kritischer und gestaltender Funktion schon bei BLUMHARDT, KUTTER und RAGAZ formuliert, so macht er auf der anderen Seite – das wäre das *zweite* – gegenüber den Schweizern darüberhinaus ausdrücklich noch einen Vorbehalt geltend. Sie sind, so schreibt er im gleichen Zusammenhang seiner Würdigung der kritischen Haltung Karl BARTHS, der „Gefahr nicht entgangen“, das Reich Gottes als „irdische, soziale Wirklichkeit“ zu verstehen und daher „Gottes Wille mit politischer und sozialer Gestaltung“ gleichzusetzen.⁷ Das heißt aber [178|179] nichts anderes, als daß bei ihnen der transgeschichtliche Aspekt des Reiches Gottes und der diesem eigene eschatologische Vorbehalt nicht zum Tragen gekommen sei.

Es wäre mithin nach Tillichs eigenen Worten eine zumindest nicht ungebrochene Beziehung zwischen seiner Fassung des Reich-Gottes-Begriffs und derjenigen, welche die Schweizer „Väter“ seines religiösen Sozialismus bieten. Und wie steht es mit seinem Verhältnis zu BLUMHARDT, dem „Großvater“ – um im Bilde der Genealogie zu bleiben?

Unser kurzer Blick auf die wenigen diesbezüglichen Äußerungen Tillichs läßt vermuten, daß sich das Verhältnis Tillichs zu den Schweizern wie zu BLUMHARDT auf gewisse Gemeinsamkeiten beschränkt, Gemeinsamkeiten, die vor allem in der Kritik an der traditionellen Kirchlichkeit, ihren Voraussetzungen und Konsequenzen für den Reich-Gottes-Begriff begründet sind. Dem Nachweis, daß in der Tat von einer gegenüber BLUMHARDT und den Schweizern eigenständigen Fassung des Reich-Gottes-Begriffs bei Tillich gesprochen werden muß, sollen die folgenden Ausführungen dienen.

2.3.1. Christoph Blumhardt

Man könnte angesichts der Tatsache, daß Christoph BLUMHARDT (1842-1919) eigentlich erst zu einer Zeit literarisch voll erschlossen wurde,⁸ als Tillich seiner eigenen Konzeption schon gewiß sein mußte, die Frage stellen, ob der religiöse Sozialist Tillich überhaupt den jüngeren BLUMHARDT bereits vorher soweit gekannt habe, daß er die ihm eigene Fassung des Reich-Gottes-Begriffs von BLUM-

6 Theologie 1935 S. 248.

7 Ebd.

8 RAGAZ' Blumhardt-Buch mit einer Fülle von Zitaten erschien erstmalig 1922. Die Zitatensammlungen von E. JÄCKH fallen in die gleiche Zeit. Die Blumhardt-Ausgabe von R. LEJEUNE erschien mit ihrem als erstem herausgebrachten II. Bande 1925, die weiteren 3 Bände sogar erst in den 30er Jahren.

HARDT her hätte entwickeln können. Die schon erwähn[179|180]ten Tillichschen Verweise auf BLUMHARDT, geben hierauf keine Antwort, doch um so beredter spricht, wie wir alsbald sehen werden, die völlig verschiedenartige Denkweise der beiden Männer für die Eigenständigkeit Tillichs.

In seinem auf der Tagung in Caub⁹ gehaltenen und noch im gleichen Jahre von Georg Wünsch herausgegebenen Vortrag über die Schweizerische religiös-soziale Bewegung¹⁰ würdigt Leonhard RAGAZ vor allem BLUMHARDT d. J. als den Mann, von dem „das eigenartigste, tiefste und beste“ des Schweizer religiösen Sozialismus stamme.¹¹ Wer war dieser Mann, in dessen von der Reich-Gottes-Botschaft getragenen Lebenswerk derselbe RAGAZ 9 Jahre zuvor „einen Grundriß“ seiner eigenen „Theologie“¹² darzustellen unternahm,¹³ und den er dabei zu preisen nicht müde wird?

Wer die von R. LEJEUNE herausgegebene Auswahl aus BLUMHARDTs Predigten, Andachten und Schriften in die Hand nimmt, wird heute wohl kaum, wie RAGAZ, die Bedeutung dieses Mannes gar über die Luthers oder Calvins stellen¹⁴ oder behaupten wollen, daß „seit den Tagen der Propheten und Apostel...kein Mensch so hell und gewaltig aus Vollmacht heraus Gottes Wort gesprochen habe.“¹⁵ Doch er wird sich auch heute noch, und gerade, wenn er Theologe ist, der Faszination dieses wortgewaltigen Predigers und bis ins innerste hinein frommen Mannes nicht ganz entziehen können. [180|181]

Charakterisiert man Tillich als theologischen Systematiker, so wird man – um den Gegensatz besonders deutlich zu machen – BLUMHARDT als einen Mann charismatischer Verkündigung der urchristlichen Botschaft vom Reich Gottes kennzeichnen müssen. BLUMHARDT ist alles andere als ein „Theologe“ und „Systematiker“. „Man muß Erlebnisse machen vom Himmel, dann weiß man, was das Reich Gottes ist“, denn „es ist etwas anderes, ob jemand *lernt* oder ob jemand *erfährt*, was Jesus ist“,¹⁶ sagt er selbst; und ein *Erlebnis* war es nach seinen eigenen Worten, das ihn in den 70er Jahren von der Theologie wegführte und „in acht Tagen mehr“ wissen ließ, „als alle Theologen“.¹⁷ Wie denn auch angesichts theologischer Bemühungen das Gebet: „Lieber Gott, sei so gut und red mir das Zeug aus dem Kopf heraus“,¹⁸ für ihn ebenso charakteristisch ist wie seine Abneigung gegen

9 Vgl. dazu KAISER, Materialien S. 29f.

10 RAGAZ, rel.-soz. Bewegung, in: Reich Gottes – Marxismus – Nationalsozialismus, ein Bekenntnis Religiöser Sozialisten, hrsg. v. G. WÜNSCH, Tübingen 1931 S. 1-65.

11 Ebd. S. 20.

12 Ebd. S. 19 Anm.

13 RAGAZ, Blumhardt.

14 Ebd. S. 289.

15 Ebd. S. 16.

16 LEJEUNE II S. 12.

17 LEJEUNE I S. 457 – dort auch zu diesem Erlebnis.

18 LEJEUNE II S. 12.

jegliches theologische System und die „Lobhudelei, wenn einer ‚wissenschaftlich‘ ist“.¹⁹

Nicht die wissenschaftliche Analyse, nicht religionssoziologische und – philosophische Überlegungen, sondern einzig ein Erfülltsein von der ursprünglichen Erfahrung und Erwartung der Gegenwart Gottes und seines Reiches in dieser Welt, die wachen Augen des Seelsorgers, sind es, die ihn mit geradezu prophetischer Kraft seine Stimme erheben lassen. Keine Frage, im Kairos-Gedanken des frühen Tillich schwingt vieles von der prophetischen Erwartung eines BLUMHARDT; doch während sich von ihm her bei Tillich im Laufe der Jahre eine Theologie der Geschichte entwickeln konnte und die Konsolidierung eines dialektischen Reich-Gottes-Begriffs zum Grundsymbol einer (Sozial-)Ethik anbahnt, während bei Tillich der [181|182] Transzendentalismus des etablierten Christentums wie der Diesseitsutopismus des Sozialismus ideologiekritisch analysiert wird, geht es BLUMHARDT schlicht um die Wiederbelebung der alttestamentlich-prophetischen wie der urchristlichen Glaubenshoffnung auf die Verheißung des Reiches Gottes auf Erden. Wendet sich – so läßt sich vielleicht pointiert sagen – der religiöse Sozialist Tillich gegen eine Kirche, deren theologische und soziologische Bedingtheiten sie an ihren sozialen Aufgaben vorbeigehen läßt, so Blumhardt an eine Christenheit, der der ursprüngliche Glaubensimpuls verlorengegangen ist.

Daß nun der um fast eine Generation jüngere Tillich durchaus auch Gedanken entwickelt, welche sich in ähnlicher Weise bei BLUMHARDT finden, dürfte also, schon angesichts der verschiedenen persönlichen Voraussetzungen und Intentionen, weit eher aus den von der Durchführung des Anliegens her auftretenden Gemeinsamkeiten zu begründen sein, als daß es den Schluß zuließe, es handele sich hier um eine einfache Abhängigkeit des Jüngeren vom Älteren. Tillich selbst meint, wie wir sahen, seine Gemeinsamkeit mit BLUMHARDT grundsätzlich in der Realisation des protestantischen Prinzips durch BLUMHARDT entdecken zu können. Und in der Tat finden sich bei jenem mancherlei Züge, die diesem Schluß entgegenkommen. So etwa die kritische Haltung BLUMHARDTs gegenüber den Bedingtheiten der traditionellen Kirche und eines konventionellen Christentums. Denn Kirchen wie Christentum sind für ihn eindeutig „menschliche“, „geschichtliche Erscheinungen“, „Zeitprodukte“²⁰, und als solche können Kir[182|183]chen im

19 RAGAZ, Blumhardt S. 316.

20 „Zwar kann man auch formtamen in christlichen Gedanken, christlichen Lehren und christlichen Einrichtungen, – allein, wenn ihr es näher betrachtet, so unterliegen diese alle – auch wenn sie noch so gut sind – dem Gesetze der Wandelbarkeit. Ihr müßt nicht so stolz sein auf eure Lehren und auf eure Einrichtungen! – sie sind Zeitprodukte, wohl gute, ja die besten die wir haben, aber rein aus der Zeit, in der sie eben entstehen und dienen, und deswegen [182|183] nur für die Zeit und nicht für die Ewigkeit. Wir wollen die Wahrheit sagen: In der ganzen christlichen Kirche ist nichts eingerichtet und nichts mit menschlichem Geist festgestellt worden, was nicht der Zeit unterworfen wäre und immer wieder einer Veränderung nach der Zeit bedurft hätte.“ LEJEUNE I S. 319 – Vgl. auch III S. 148f.: „Frei heraus sage ich es: Das Christentum gilt mir blutwenig, das ist heute nichts als eine geschichtliche Erscheinung unter den Völkern...“

Laufe der Zeit zu „bloß auf das Leben der Menschen drückende[n] Institutionen werden“,²¹ und das Christentum kann sich an seine historisch bedingten Lehrformen verlieren und das allein wichtige verfehlen. Gott und sein Reich aber sind dynamisch. „Nach der Kirche fragt der liebe Gott nichts, wenn sie nichts mehr dient“²² und „das ganze Christentum“ muß „zerfallen, damit sein Gutes und Göttliches, nämlich Christus, als der Vollender und Erfüller sich offenbaren kann unter allen Völkern auf Erden“.²³ „Es kann sein, daß Gott selbst durch alles hindurch wieder Veränderungen veranlaßt, und diese Veränderungen kommen oft von einer Seite her, die uns vielleicht nicht bequem ist“, schreibt BLUMHARDT im Mai des Jahres 1892 an seine Freunde,²⁴ und keine Frage, daß er selbst offen ist für jene „Veränderungen“. In diesem Sinne kann er den Atheismus würdigen²⁵ und finden sich bei ihm Gedanken, die sachlich [183|184] Tillichs Begriff einer „latenten Kirche“ vorwegnehmen.²⁶ Hier gründet vor allem auch sein Eintritt in [184|185]

21 RAGAZ, Blumhardt S. 232.

22 Ebd. S. 233.

23 LEJEUNE II S. 131.

24 Ebd. S. 354.

25 „...in Rom und von Rom aus geht der Satz, daß alles, was aus religiösen Banden oder Gefängnissen heraus will, in unserer Zeit *Atheismus* heißt. Dies Wort Atheist! Ich möcht mich fast rühmen, wenn ich einer wäre, es zu sein. Es ist ein sittlicher und arbeitender Atheismus in der heutigen Welt. Der ist mir lieber, als ein Standpunkt, auf dem man aus lauter Angst, religiöser Angst, von einem Vorwärts nichts wissen will... Was sollen wir in unserer heutigen modernen Welt? Was hat uns vorwärts gebracht? Daß es ein freudiger Aufschwung ist, der durch die ganze heutige Kultur geht, das verdanken wir nicht Rom, sondern – lassen Sie mich einen starken Ausdruck gebrauchen – denen, welche die katholische Kirche von jeher Atheisten genannt hat...“ – Aus der Rede des Abgeordneten BLUMHARDT vom 4.2.1903 im Württembergischen Landtag, LEJEUNE III S. 466.

26 LEJEUNE III S. 457: „Es gibt mir eine gewisse Freudigkeit, daß viele zu den Religiösen sagen: ‚Hört, wir wollen nicht hungern!‘ Gerade die sogenannten gottlosen Menschen schaffen und arbeiten oft im Weinberg, – sie sind nicht kirchlich und tun, als ob sie keine Religion hätten, aber ist das keine Religion und nicht gebetet, wenn man sich darum müht, daß der Mensch zu seinem Rechte kommt?“

RAGAZ, Blumhardt S. 313: „Vielen Menschen zielt nun vieles zum Guten ins Herz, zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit ins Herz, ohne daß sie sich Gottes bewußt werden und an ihn also denken und von ihm reden. So haben es heute zum Beispiel die Arbeiterkreise. Sie streben mit größter Energie auf ein würdiges Menschendasein hin, indem sie gleichsam zum lieben Gott sagen: ‚Verzeih mir, aber ich habe einstweilen keine Zeit, an dich zu denken.‘ Soll ich sie deswegen richten?“ Vgl. ebd. S. 323: „Wer will Gott hindern in unserer Zeit, auch durch Menschen, die uns nicht genehm sind, Wahrheiten kund werden zu lassen, die der Welt Eigentum werden müssen? Wenn Christen nur sich selber dienen und *ihren* Meinungen und nicht für Gottes Welt und Schöpfung über sich hinauszustreben vermögen, so kann Gott das Licht der Welt auch in sogenannten Weltleuten anbahnen und für Jesus, der eben das Licht der Welt ist, neuen Boden suchen, weil seine ursprünglichen Arbeiter nicht mehr aus Glauben, sondern aus Gesetz leben wollen... Wir sind überzeugt, daß in unser Zeit, wo alles gärt und kracht, stille Keime des Reiches Gottes in die Welt gelegt werden...“ – Oder aus dem Antwortschreiben BLUMHARDTS auf Anfragen bezüglich seines Eintritts in die Sozialdemokratie vom Nov. 1899, LEJEUNE III S. 444: „Es leugnen heute Theologen, Philosophen, Naturforscher, Ärzte, Humanisten mit dem Verstande Gott, und dennoch werden sie von Staat und Kirche angenommen, um dessen willen, was sie praktisch mithelfen zum Fortschritt der Menschheit. Sollen wir edle Menschen, deren Verstand keinen Ausdruck für Gott findet,

die sozialdemokratische Partei, den er, zu großem Erstaunen seiner Zeitgenossen, im Jahre 1899 vollzog, und der doch für ihn nichts anderes war als eine Konsequenz der Nachfolge Christi, wie er sie verstand.²⁷

Kann man angesichts der kritischen Haltung BLUMHARDTs gegenüber Kirche und Christentum und seiner Offenheit für das Wirken Gottes in der Profanität von einer analog umfassenden Bedeutung, oder anders: von einer in gleicher Weise konstitutiven Funktion des protestantischen Prinzips bei BLUMHARDT wie bei Tillich reden und damit eventuell die Eigenständigkeit Tillichs legitim in Frage stellen? Aus einer Rede im Württembergischen Landtag vom 4. Februar 1903 tönt uns deutlich so etwas wie die Würdigung des protestantischen Prinzips entgegen, wenn BLUMHARDT dort ausführt²⁸: „...Es ist wahr, die große protestantische Bewegung des 16. Jahrhunderts hat einen weltlichen, diesseitigen Charakter, und ich gebe gerne zu, die Reformatoren haben eine starke weltliche Seite. Mit dieser protestantischen Anschauung treten wir in eine neue Zeit ein und die sichtbare Welt öffnet sich uns als auch in der Herrlichkeit Gottes stehend...“. Doch nicht etwa eine komplizierte religionsphilosophische Erkenntnis von der *einen* Wirklichkeit und ein kritisches und gestaltendes protestantisches Prinzip sind der Wurzelgrund des Blumhardtschen Denkens. Pietistischer Weltabstand²⁹, religiösem Individualismus [185|186] und Quietismus³⁰, überhaupt jeder Form von Transzendentalismus³¹ gilt

deswegen für gottlos halten? Ich wenigstens nicht. Oft ist im Herzen eines mit dem Verstande Gott leugnenden Menschen mehr Gott im Geist und in der Wahrheit als in einem mit dem Munde bekenneenden...“

27 Vgl. dazu das in der vorigen Anm. zuletzt zitierte Antwortschreiben LEJEUNE III S. 443-452 passim.

28 LEJEUNE III S. 466.

29 LEJEUNE III S. 293: „Wir müssen eine gewisse Freiheit haben, sonst werden wir als Christen niemals einen praktischen Erfolg haben in der heutigen Gesellschaft. Wir müssen Lebensmenschen sein und wir müssen Dinge, an denen ja gar nichts ist als Leben, nicht mehr verurteilen und dürfen nicht meinen, das sei Frömmigkeit, wenn wir uns von allem zurückziehen, nein! Wenn wir allem einen Glanz geben! Wir sollen in allem erscheinen als Menschen des Geistes. Kann nicht ein Theater oder Tanzboden göttlich sein? [185|186] Warum sollen wir nicht einmal göttlich tanzen und etwas göttliches darstellen?“ – Ebd. S. 362: „Sollen wir es machen wie gewisse fromme Leute, die immer nur über die Welt schimpfen, die sich gerne wollten von der Welt trennen, daß sie die Welt in die Hölle werfen? Sollen wir alles wegwerfen und in den Himmel fahren und nichts mehr suchen auf Erden? Wahrlich nein! Wir suchen es auf Erden mitten unter den bösen Menschen; mitten unter der Ungerechtigkeit der Welt, da wollen wir ringen, da wollen wir kämpfen, da wollen wir unser Recht suchen...“

30 LEJEUNE III S. 322: „Ich begreife die Kirche der Heiligen nicht, das gestehe ich offen; ich begreife nicht ein Wort Gottes, in welchem Gewalt liegt und nicht Liebe, ich begreife aber das Wort Gottes, welches Zorn hat über die Eigenliebigen, über die Hohen, die andere verachten...immer nur einzelne, und kaum sind einzelne beseligt, so verachten sie die andern; anstatt ihr Leben herzugeben für die andern, im Geist sich nicht trennen zu lassen von den Völkern, anstatt dessen wollen sie die Geschiedenen sein und verstehen die sogenannte Heiligung so, daß sie sich in einen Winkel zurückziehen haben und dort selig werden, und die ganze Welt laufenlassen. Wir müssen aber anders gesinnt sein...“ – Ebd. S. 359: „Ich kann den Frieden nicht leiden, der sich in alles schickt. Es gibt heidnische Religionen, die Großes ausgerichtet haben, und die wirklich mit großer menschlicher In-

einfach deshalb seine Kritik, weil sie [186|187] ihm ganz unmittelbar nicht anderes bedeuten als Variationen ein und desselben Mangels schlichter gläubiger Erfüllung und Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, des universalen Reiches Gottes auf Erden, in welchem Gerechtigkeit und Friede wohnen.

Man könnte nun einfach an den übergeschichtlichen Aspekt des Reiches Gottes und die fundamentale Bedeutung der Utopie-Kritik bei Tillich erinnern, man könnte vor allem auf die lutherisch geprägte Anthropologie Tillichs und seine Begriffe des Dämonischen und der Zweideutigkeit verweisen und ohne Umschweife einfach aus ihrem Fehlen bei BLUMHARDT die andersartige und daher eigenständige Fassung des Reich-Gottes-Begriffs durch Tillich begründen, doch leistet uns der Versuch, über das bisher Gesagte hinaus zu klären, warum sich BLUMHARDT derartig von Tillich unterscheidet, den gleichen Dienst insofern besser, als er die Eigenart des BLUMHARDT'schen Denkens berücksichtigt.

Mittelpunkt aller Blumhardt'schen Gedanken ist die Erfahrung der sieghaften Gegenwart Christi, der Glaube an Gottes guten und gnädigen Weg mit seiner Schöpfung und diese beides umgreifend: die lebendige urchristlich-biblische Erwartung des Reiches Gottes. Eine Erwartung, deren Unmittelbarkeit sich geradezu nicht anders formulieren kann als jenseits aller differenzierten geschichtstheologischen Erwägungen und deren Konkretheit gleichsam zwingend ihren Ausdruck in der Formel vom „neuen Himmel und der neuen Erde“ oder vom „Reich Gottes auf Erden“ finden muß – jenseits aller Spekulationen eines [187|188] kleinlichen und distanzierten Transzendentalismus. Wie für BLUMHARDT einfach „Himmel ist, wo Gott groß ist und wir klein“ und „Erde, wo wir groß sind und Gott klein“,³² wie er andererseits die Erde (d. h. die Schöpfung) den „Himmel, der uns Menschen gehört“,³³ nennen kann, deren verschlossene Paradiesestore sich auftun, wenn wir „Paradiesesmenschen werden“ indem wir „ganz aus dem Geist Gottes leben lernen,

telligenz ausgedacht waren; sie lehren den Menschen die Resignation, wie man sagt, – sie sollen sich in alles schicken, sie sollen sich in alles ergeben, und das nennt man dann auch Religion. Aber bei Jesus gibt es keine Resignation, mit Jesus sucht man sein Recht, in Jesus soll man gerechtfertigt werden; in Jesus sucht man aber nicht nur *sein* Recht, sondern man sucht auch das Recht anderer Menschen, in Jesus bildet sich eine Gemeinde, die um die Menschenrechte schreit...“

- 31 LEJEUNE I S. 92: „...In den Himmel darf keiner hineinsehen; was der liebe Gott einst mit denen macht, die etwa ungehorsam sind, das kriegen wir nicht raus, – das ist *seine* Sache; aber da – in dieser Welt – ist's hauptsächlich eine Kampfesgeschichte, – bei der sollen wir bleiben. Was geht uns das an, was der liebe Gott einst tut in einem ganz andern Aon? – uns geht's bloß an, was Gott uns zum Kampf in dieser Welt darbietet, und *da*, ihr Lieben, machet's ernst!“ – Ebd. S. 241f.: „Sie wollen alle hinaus und selig werden, und sie wissen doch [186|187] nicht, was draußen ist. Da pressieren sie noch mit dem Sterben; aber wenn sie hinüber kommen, da machen sie schöne Augen hin! Da muß man arg vorsichtig sein! Es ist mir das ein großer Schmerz, daß das nicht in den Geist der Christenheit geht, – deswegen läuft es so liederlich...denn an der Religion hängt es nicht, sondern an der Treue und Barmherzigkeit und Kraft Gottes und an Herzen, die darauf warten, daß er herunter kommt.“

32 RAGAZ, Blumhardt S. 127.

33 JÄCKH S. 38.

wie es unser Innerstes fordert“³⁴, so bedeutet ihm „Himmelreich“ oder „Reich Gottes“ nicht ein unanschauliches „übermenschliches“ oder „überirdisches Reich“, sondern einfach der Ort, wo Gottes Regiment gilt unter den Menschen.³⁵ „Reich Gottes-, Himmel-, Paradies auf Erden, Reich des Friedens und der Gerechtigkeit“ sind für BLUMHARDT keine Begriffe, deren säkulare Inklinaton zum Utopismus ausführlich reflektiert werden müßte, sind sie doch für ihn keine vom biblischen Glauben loslösbaren Symbole. In diesem Zusammenhang kann ihm daher die Utopie allenfalls zum Signum echten Glaubens an die unmöglichen Möglichkeiten Gottes werden.³⁶ Die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden ist zwar eine Sache des *Menschen* als *cooperator Dei*,³⁷ aber sie bleibt doch unbedingt Gottes Regie un[188|189]terworfen, weil nur völlige Hingabe alles Eigenen³⁸ – und nichts anderes heißt für BLUMHARDT Glaube³⁹ – etwas für das Reich Gottes vermag, wie andererseits echter Glaube an Gottes Verheißungen notwendig in das Werk Gottes und die Verwirklichung seines Reiches hineingerissen wird.⁴⁰ Und dies, daß sich die Menschen in die unbedingte Erwartung des Reiches Gottes auf Erden hineinreißen lassen und handelnde Zeugen der dann am Ende alles erfassenden Wirklichkeit Gottes auf Erden werden, das [189|190] ist das alles andere, alle theologischen

34 Ebd. S. 39.

35 Vgl. LEJEUNE III S. 348.

36 LEJEUNE III S. 458: „Je idealer sie es sich vorstellen, je utopischer, wie man sagt, je unmöglicher es erscheint, desto mehr bekommen sie vor Gott das Zeugnis: Die glauben ja, was Jesus will! Sie wissen nicht, daß es Jesus ist, der das gewollt hat, und daß sie jetzt den Gedanken Gottes – wenn auch noch so unvollkommen – vertreten, aber sie glauben doch, sie glauben an die Menschheit, sie glauben an ein besseres Regiment, sie glauben an bessere Zustände, sie glauben, daß man ein Mensch werden kann, der mit anderen leben kann.“

37 LEJEUNE I S. 245: „Das Erdkugelchen ist doch wie ein – kleines Königreich, und der Fürst darauf ist der Mensch. Und wenn die Sache auf Erden soll in gött[188|189]licher Art laufen, und nicht in satanischer, so muß der Mensch des lieben Gottes Bundesgenosse sein. Der liebe Gott kann nicht sein Reich bei uns machen, wenn wir nicht mittun, – ja, man kann sagen: für das Allerkleinste, das Gott auf Erden tun will, sucht er einen Menschen und fragt: ‚Darf ich? soll ich? – sollt ihr’s auch?‘ – und dann tut er’s.“

38 LEJEUNE II S. 169: „Das Reich Gottes kommt aber anders. Das Reich Gottes fordert nicht die menschliche Kraft auf und die Anstrengungen des Fleisches; das Reich Gottes legt uns still, und das wird uns am schwersten...“

39 LEJEUNE I S. 252f.: „...es ist nicht einerlei für das Reich Gottes, wie du bist und was du schaffst. Ich habe schon den Spottnamen bekommen: ‚Reich-Gottes Macher‘...An uns hängt es, ob ein Berg [zu Mt 17,20] sich versetzt oder nicht...Stell dich davor – wer Christ heißt – und sage: ‚Der Berg muß weg! ich leide es einmal nicht, daß der Berg da ist‘, – dann muß er weg! Nur darf man nicht irdisch daran schaffen wollen, sondern freiweg im Glauben, daß es dann Gott wegräumt. Glauben aber heißt: etwas schaffen gegen die Berge, indem man seine Zuversicht auf *Gott* setzt gegen das, was Hindernis ist im Reich Gottes...“

40 RAGAZ, Blumhardt S. 303f.: „Hoffe ich auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt, wie kann ich da aus des Geistes Kraft hoffen, ohne mich so zu benehmen, daß etwas Gerechtes, etwas Besseres auf Erden geschaffen wird? Denn alles, was Gott tut, muß durch uns Menschen geschehen. Das wäre falsch, wenn wir gar nichts tun würden...Alles, was wir hoffen, setzt sich ganz von selbst in eine Tat um.“

Erwägungen und Rücksichten überschreitende Anliegen BLUMHARDTS. Einem derartigen Anliegen gegenüber gilt ihm lähmendes Sündenbewußtsein einfach als „unpraktisch, weil man dann gar keine Schwungkraft mehr behält“.⁴¹ Und über der Gewißheit der Liebe Gottes „sollte man es nicht so wichtig nehmen mit unserem Glauben“.⁴²

Man mag sich nun fragen, ob es nicht auch der gläubige Enthusiasmus war, der bei diesem Manne, der doch zweifellos viel von dämonischen Mächten wußte, gleichsam jede eingehendere anthropologische Reflexion von vornherein in bestimmte Bahnen lenkte. Jedenfalls ist sicher, daß BLUMHARDTS Ablehnung des Transzendentalismus und seiner Konsequenzen ihre Argumente nicht zuletzt auch aus seinem – wie *er* meinte: Jesus abgelauschten – Vertrauen darauf zieht, „daß das Gute in den Menschen der innerste Grund ihres Wesen ist und siegen muß“;⁴³ „kann“, nach BLUMHARDT, doch „nur eine gewisse Partie in uns Menschen wirklich verderbt werden“,⁴⁴ und ist unsere Gottlosigkeit doch „nichts als ein Überzug, ein häßlicher Überzug über Völker und Geschlechter und einzelne Menschen...“.⁴⁵ Nichts von grundsätzlichen Überlegungen der Art, wie wir sie bei Tillich finden! Und doch kein Utopismus, dem ein eschatologischer Vorbehalt gleichsam [190|191] den Wind aus den Segeln seines selbstherrlichen Erfüllungsenthusiasmus nehmen müßte. Denn das ist für BLUMHARDT sicher: „es soll ganz ein Reich sein unter uns, so wie es die Menschen auf Erden nötig haben“, aber „es kommt von Gott, deswegen heißt es auch Reich Gottes“.⁴⁶

Bedarf es weiterer Erörterungen, um die grundsätzliche Verschiedenheit der Perspektiven eines Tillich und eines BLUMHARDT nachzuweisen? Der frühe Tillich konnte zweifellos in der Stellung BLUMHARDTS zum Sozialismus Gesichtspunkte entdecken, die *seinem* protestantischen Prinzip in zahlreichen Zügen entsprachen, aber die Voraussetzungen seiner theologischen Geschichtskonzeption, mithin die Konstitutiva seines Reich-Gottes-Begriffs, geschweige denn etwas, was nur irgendwie der eigenen Doppelfassung dieses Begriffs ähnlich wäre, findet er bei BLUMHARDT nicht.

Sollte nun Tillich über KUTTER, der bereits im Jahre 1889 in Verbindung mit BLUMHARDT kam,⁴⁷ oder über RAGAZ, der jenem zwar erst 20 Jahre später⁴⁸ be-

41 RAGAZ, Blumhardt S. 186.

42 LEJEUNE III S. 206 – im Rahmen einer Auslegung von Joh 5,16!

43 RAGAZ, Blumhardt S. 191: „Jesus hat ein ungeheures Vertrauen, daß das Gute in den Menschen der innerste Grund ihres Wesens ist und siegen muß. Und die Menschen beweisen das in ihrem Streben nach Vollkommenheit. Das Schlechte, das Verlogene soll weg, denn im Grunde sind wir nicht schlecht, nicht verlogen. Aber das hat die Christenheit vergessen, sie meint, man könne erst in einer anderen Welt gut werden.“

44 LEJEUNE IV S. 56.

45 Ebd. S. 16.

46 LEJEUNE III S. 348.

47 Vgl. KUTTER JUN. S. 16ff.

gegnete, dann aber in dessen Gedanken eine „wunderbare Erfüllung des eigenen Weges“ entdeckte,⁴⁹ schließlich gleichsam doch noch ein Stück BLUMHARDT zugeflossen sein? Das wäre die nunmehr zu untersuchende Frage. [191|192]

2.3.2. Hermann Kutter

Fragt man nach den unmittelbaren Impulsen, die schließlich zur Bildung der Schweizerischen religiös-sozialistischen Bewegung um die Jahreswende 1906/07⁵⁰ führten, so ist hier ohne Zweifel an vorderer Stelle die Kampfschrift Hermann KUTTERS zu nennen, welche, den Reigen weiterer ähnlich gearteter Abhandlungen KUTTERS⁵¹ eröffnend, Ende 1903 unter dem Titel: „Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft“ erschien und binnen Jahresfrist ihre 5. Auflage erlebte.⁵² Was BLUMHARDT mit seinem Eintritt in die Sozialdemokratische Partei vier Jahre zuvor praktizierte, das findet hier erstmalig seinen literarischen Ausdruck, und zwar in einer Schärfe, die an die Predigt der alttestamentlichen Propheten gemahnt⁵³: die Würdigung des Sozialismus auf der Folie einer grundsätzlichen Kritik am traditionellen Christen[192|193]tum, getragen von der Gewißheit der allesumfassenden und fordernden „Lebensrealität“⁵⁴ des lebendigen Gottes. Und keine Frage, daß hier wie in den Büchern der nächsten fünf Jahre aus der Feder Hermann KUTTERS der wesentliche Einfluß BLUMHARDTS auf den Schweizer religiösen Sozialismus besonders deutlich sichtbar wird. Doch können wir andererseits

48 RAGAZ gibt in „Mein Weg“ selbst als Termin der ersten Begegnung Sommer 1908 an (II S. 127) und A. LINDT folgt in seinem Ragaz-Buch dieser Datierung (S. 89), doch dürfte hier die Richtigkeit M. MATTMÜLLERS zu berücksichtigen sein. Vgl. MATTMÜLLER S. 176 Anm. 252.

49 RAGAZ, Blumhardt S. 10.

50 Hier ist an die „Degersheimer Konferenz“ wie an die Gründung der „Neuen Wege“ zu denken. Vgl. neben MATTMÜLLER S. 127ff. 135ff.; LINDT S. 64ff. und KUTTER JUN. S. 42ff. (ebd. S. 112 auch eine Photographie der Teilnehmer von Degersheim) auch RAGAZ, Mein Weg I S. 240 sowie die selbstbiographischen Bemerkungen RAGAZ' („Meine geistige Entwicklung“ in: MATTMÜLLER S. 240ff.) S. 243.

51 1905 Gerechtigkeit,
1907 Wir Pfarrer,
1908 Die Revolution des Christentums.

52 Vgl. KUTTER JUN. S. 28 – MATTMÜLLER bezeichnet (a. a. O. S. 103) „Sie müssen“ als „die eigentliche Stiftungsurkunde der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung“. Vgl. dazu auch RAGAZ, Weg II S. 97.

53 In KD I/1 S. 75 würdigt Karl BARTH KUTTER als einen „prophetische[n] Denker und Prediger..., der mit einer Kraft wie keiner neben ihm im letzten Menschenalter die Erkenntnis vertreten hat, daß der Machtbereich Gottes wahrlich größer ist als der Bereich der Kirche, und daß es Gott je und je gefiel und gefällt, seiner Kirche gerade in den Gestalten und Ereignissen des profanen Weltgeschehens warnend und tröstend entgegenzutreten.“ Diese inhaltliche Beschreibung des Kutterschen Anliegen entspricht deutlich dem, was sich für Tillich als die Erkenntnis der „protestantischen Profanität“ bei den Vätern seines religiösen Sozialismus darstellt.

54 KUTTER, Sie müssen S. 17.

nicht umhin, mit RAGAZ festzustellen, daß KUTTER „den entscheidenden Blumhardtschen Anstoß...mit größter Selbständigkeit aufgenommen und mit eigener Schöpferkraft entwickelt hat.“ Verfügte er doch „über eine wissenschaftliche Schulung und besonders über eine philosophische Ader, die BLUMHARDT in dieser Weise nicht eigen waren“.⁵⁵

So geht den erwähnten Kampfschriften eine *philosophische* Abhandlung KUTTERS über „Das Unmittelbare“ voraus;⁵⁶ die er selbst im Vorwort ihrer 2. Auflage als „eine systematische Darstellung der Gedankenwelt“ bezeichnet, auf deren Grundlage seine „späteren Bücher eigentlich nur...verstanden werden könn[t]en“.⁵⁷ Und diese Gedankenwelt zeugt freilich recht beredt von den Einflüssen der nachkantischen deutschen Philosophie auf das Denken KUTTERS.⁵⁸ Ob man nun mit MATTMÜLLER bemerken kann, „Das Unmittelbare“ nehme sich „teilweise wie eine philosophische Deutung der Blumhardtschen Gedanken aus“;⁵⁹ mag dahingestellt bleiben, interessanter ist hier zunächst, daß KUTTER selbst sich, angesichts der weit öffentlichkeitswirksameren Kampfschrift[193|194]ten der Jahre 1905-1908 und der ihnen vorgeworfenen mangelnden Systematik, bewogen führt, die Zweitaufgabe des „Unmittelbare[n]“ als eine Demonstration der „bisher wenig beachtete[n] Systematik seiner Gedanken“ wahrzunehmen.⁶⁰

Konnten wir BLUMHARDT als einen Mann charismatischer Verkündigung charakterisieren und manche seiner Äußerungen der Unmittelbarkeit seiner Denk- und Redeweise zuordnen, so ist dies bei KUTTER mithin nicht möglich. KUTTER bleibt auch als Mann einer geradezu prophetischen Redegabe zugleich Systematiker und reflektierender Theologe. Aller Schärfe wortgewaltiger Kritik am Transzendentalismus und Quietismus, am Dogmatismus und Individualismus, an religiösem Pharisäismus und sozialem Indifferentismus eines bürgerlichen Christentums geht hier die Reflexion des Systematikers voraus, und der mit zu berücksichtigende philosophische Horizont läßt keine Möglichkeit, die Ausführungen KUTTERS etwa mit anderen Augen zu lesen als wir Tillich selbst zur Kenntnis nehmen.

Was sich als Mitte der Blumhardtschen Gedanken herausstellte, die geschichtsmächtige Erwartung des Reiches Gottes auf Erden, zentriert sich für KUTTER in dem Begriff der alles umfassenden letzten Lebenswirklichkeit Gottes. Der lebendige Gott – in ihm begreift KUTTER die Mitte der biblischen Botschaft – ist ihm „Grundtatsache, die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten“.⁶¹ Der lebendige Gott ist es, „der das Geschehen unwiderstehlich seinem Ziele entgegenbringt“.⁶² Er ist, wenn

55 RAGAZ, rel.-soz.-Bewegung S. 23f.

56 Das Unmittelbare, eine Menschheitsfrage, 1. Aufl. Berlin, (G. Reimer) 1902; 2. Aufl. Jena, (E. Diederichs) 1911; 3. Aufl. Basel, (Kober) 1921.

57 KUTTER, Unmittelbare S.VIII.

58 Man lese nur einmal den Abschnitt über „Ursprung und Wesen des Bösen“ a. a. O. S. 80ff.

59 A. a. O. S. 101.

60 KUTTER, Unmittelbare S. VIII.

61 Pfarrer S. 75.

62 Sie müssen S. 91.

anders er der lebendige ist, dynamisch,⁶³ und deshalb ist [194|195] wahres Christentum für KUTTER notwendig ebenfalls dynamisch, kann es doch richtig gleichsam nur als Spiegelung der allumfassenden *Lebenswirklichkeit* Gottes in der Geschichte verstanden werden, welche sich dann in dem unwiderstehlichen Zwang zum *Fortschritt* auf das Reich Gottes zu – KUTTER redet vom „Müssen des Gottesreiches“⁶⁴ – äußert. Wie denn auch dem Gedanken eines das Geschehen unwiderstehlich seinem Ziele entgegenbringenden lebendigen Gottes die Bestimmung korrespondiert, daß wahres Christentum „das einzig wirkliche Prinzip der Weltgeschichte“ sei.⁶⁵

Indem KUTTER nun den Fortschritt auf das Reich Gottes zu als „Heimkehr“,⁶⁶ und zwar als Heimkehr zur *Unmittelbarkeit* lebendiger Gottesbeziehung, beschreibt,⁶⁷ bezeichnet er das wahre Leben, die teleo[195|196]logische Bestimmung des Menschen, zugleich als ursprüngliche Seinsweise desselben. Sollte der hier im Hintergrund aufleuchtende Begriff der Essentifikation mehr als einen KUTTER wie Tillich⁶⁸ gemeinsamen Rückgriff auf Schellingsche Gedanken bedeuten? Wir können diese Frage nicht nur im Blick auf die gänzlich eigenständige Auseinandersetzung Tillichs mit Schelling⁶⁹ sofort wieder fallenlassen. Warum, wird sich im folgenden erweisen.

Zum wahren Leben, d. h. zum lebendigen Gott und seinem Reich durchzudringen, ist für KUTTER wie für BLUMHARDT die eigentliche Bestimmung der Menschheit. Das bedeutet nun für KUTTER – und hier ist er kaum mehr als ein systematischer BLUMHARDT – nicht weniger als „das ganze bisherige Christentum“ abzuwerfen.⁷⁰ Jahrhunderte lang hat man das Reich Gottes mit der christlichen Kirche

63 „Da, wo Gott waltet, gibt es keinen Stillstand, keinen Frieden. Jesus hat uns Krieg, nicht Frieden gebracht.“ Revolution S. 242 – Vgl. auch als schönes Beispiel für den „prophetischen Stil“ Kutter-scher Rede: Sie müssen S. 75: „Ja, es gibt keine größere Gef[194|195]fahr für unsere Zwerghaftigkeit als den lebendigen Gott, kein größeres Unglück für unsere Eitelkeit als Ihn; der gewaltsamste Revolutionär ist der lebendige Gott, der rücksichtsloseste Umstürzler ist Er. Auch unserer Zeit wird er Überraschungen bereiten, daß ihr die Ohren davon gellen werden. Wie Spreu wird er die feigen Verlegenheiten und Bedenklichkeiten unseres Christentums auseinanderfegen und uns im Sturmwind seines Gerichtes gewaltig und gewaltsam emporreißen zu wahrer Größe, die wir in der Eitelkeit unseres Christentums vertändelt, die er aber trotz allem seinen Menschenkindern aufbewahrt hält.“

64 Sie müssen S. 91 vgl. Gerechtigkeit S. 106.

65 Sie müssen ebd.

66 Vgl. Revolution S. 10: „Was die christliche Hoffnung ihren Bekennern auf die Zunge legt, daß sie Gäste und Fremdlinge in dieser Welt seien, das steht als Überschrift auch über der Geschichte des gesamten menschlichen Geschlechtes. In der Pilgerfahrt der Christen spiegelt sich die der Menschheit. Fortschritt ist Heimkehr. Wir schreiten von einer Entwicklungsstufe zur andern, weil uns die Sehnsucht nach der ewigen Heimat ins Herz geschrieben ist.“

67 Vgl. Unmittelbare S. 348ff.

68 Vgl. STh III S. 453 u. ö.

69 Tillichs philosophische Dissertation (1910) wie seine theologische (1912) ist Schelling gewidmet!

70 KUTTER, Revolution S. 250f.: „Zum lebendigen Gott durchdringen heißt *alles verlieren* und *alles gewinnen*. Abwerfen alle Himmelssehnsucht, alle gegen die Welt gewandte Leidenschaft, alles Ge-

identifiziert, „heute ist dieses Vorurteil“, so meint KUTTER, „dahingefallen“.⁷¹ Denn wahres Christentum ist so wenig in Glaubenssystemen fixierbar wie der lebendige Gott. „Er gibt seinen Geist, wem er will. Das darf seine Kirche nicht vergessen.“⁷² Und wahres Christentum versteht [196|197] sich nun für KUTTER in der Tat mitnichten zu all den dogmatischen Spitzfindigkeiten und religiösen wie gesellschaftlichen Praktiken, welche eine konservative Frömmigkeit in geradezu ideologieverdächtiger Reserve gegenüber der sozialen Frage und den fortschrittlichen Versuchen der Sozialdemokratie, jene zu bewältigen, verharren läßt.

Wollte man KUTTERS Kampfschriften kurz charakterisieren, man könnte sie als immer neue Variationen ein und desselben aufrüttelnden Ideologieverdacht gegenüber Kirche und Christentum seiner Zeit kennzeichnen,⁷³ oder [197|198] – um mit Tillich zu reden – als Äußerungen des protestantischen Prinzips.

richt, alle Gesetzlichkeit, alle Bekehrungssucht, alles abgeschlossene, verborgene Innenleben, allen frommen Individualismus, alle Entschuldigung der Armut und des Reichtums, alle Dogmatik und Ethik, alle Andacht und Erbauung. Das gesamte Glaubenssystem. Das ganze bisherige Christentum...“

71 Gerechtigkeit S. 160.

72 Sie müssen S. 54 – Daß hier der Gedanke der latenten Kirche formuliert wird, braucht nicht ausdrücklich ausgeführt zu werden. Vgl. auch: Sie müssen S. 33.58f.68; Gerechtigkeit S. 119.127f.175.

73 Aus der Fülle seien hier exemplarisch nur zwei Zitate aufgeführt:

Sie müssen S. 57f.: „Ja, es ist wahr, daß unter dem Zepter des Mammons das Evangelium sich in bloße Lehren und Sätze verwandelt hat...Die Folge davon kann keine andere sein, als daß der Inhalt des Evangeliums entweder nicht mehr ernst genommen, oder dann in ein System von Sätzen, Behauptungen, Ideen und Theorien verwandelt wird, in dem eine neue vorwärtsdrängende Bewegung nur das Feigenblatt für reaktionäre Bestrebungen zu erkennen vermag. Die Geistesgewalt des Evangeliums dient nun, nachdem die Kirche ihre ursprüngliche Tendenz auf eine neue Welt verlegt, nur noch dazu, die alte Welt aufrecht zu halten...“

Revolution S. 108f.: „...*dieses Christentum*, das Himmel und Erde auseinander trennt, das sich hier ins ‚Unvermeidliche‘ fügt, um droben die Gnade zu empfangen, das vor allen Aufgaben in dieser Welt zurückschrickt, nur um sich nicht zu beflecken, das um Gottes Willen an Not, Elend und Jammer der Menschen vorbeizugehen, sich mit ihnen abzufinden vermag, ohne mehr als oberflächliche Hilfe zu leisten, das die einfachsten Forderungen des Menschenherzens zugunsten einer Seligkeitshoffnung mißachtet und verdächtigt; dieses Christentum, das die *Seligkeit* in den Mittelpunkt stellt, das wohl viel vom *Himmel*, vom gläubigen Wandel, von Buße und Umkehr, vom innern Leben, vom Dulden und Tragen, aber so wenig von *Gott selbst*, und seinen Verheißungen für die ganze Welt zu reden versteht; dem das Evangelium des Heilandes, der im Kampfe um Recht und Wahrheit am Kreuz starb, nichts als ein Seelentrost für wirkliche und eingebildete Schmerzen ist, dessen Innenleben nicht stärker ist als alle Not, sich nicht wie ein Strom über die [197|198] lechzenden Fluren der Außenwelt zu ergießen vermag – ist falsch. Falsch sein Geist, falsch seine Worte, falsch seine Buße, seine Bekehrung, sein Glauben, sein Hoffen, sein Lieben, falsch das ganze Getriebe seiner Frömmigkeit. Falsch, vor allem, weil es mit sich selbst im Widerspruch steht. Die Bibel spricht in unzweideutigen Worten von jener werktätigen Liebe zu allen Menschen, die aus der Hinwendung Gottes zur Welt, wie sie in Jesus Christus offenbar geworden, geboren ist, und die nicht nur gelegentliche Almosen, nein, sondern eine Hilfeleistung fordert, deren Geist das gesamte soziale Programm unserer Tage aus sich geboren hat.“

Tillich hat, wie wir sahen, die Schweizer religiösen Sozialisten in diesem Sinne gewürdigt. Daß er gleichzeitig – und zwar völlig undifferenziert – bemerken kann, sie seien der Gefahr, den „Kampf für das Reich Gottes als politischen Kampf für soziale Gerechtigkeit“ zu verstehen, nicht entgangen,⁷⁴ ist für uns nicht nur interessant, weil hier die Konsequenzen einer tatsächlich einseitigen Fassung des Reich-Gottes-Begriffs durch die Schweizer kritisiert wird, sondern auch deshalb, weil dieses pauschale Urteil den Eigenheiten KUTTERS keineswegs gerecht wird, mithin einen Beweis dafür liefert, daß Tillich KUTTER kaum in genügender Weise gekannt haben kann, um von ihm beeinflusst zu sein. KUTTER ist nämlich, im Gegensatz zu RAGAZ,⁷⁵ trotz oder gerade in seiner radikalen Kritik an Kirche und Christentum stets ein Mann der Kirche geblieben. *Politischer* „Aktivismus“ – das ist der Grund einer tiefgreifenden [198|199] Kontroverse mit RAGAZ, ja einer Spaltung im Lager der Schweizer – lag nie im Sinne dieses Mannes, dem es im Grunde immer um die Wiedergeburt der Kirche vom Evangelium her ging, und der in der Verkündigung des lebendigen Wortes Gottes die eigentliche und wesentliche Aufgabe für seinesgleichen sah,⁷⁶ ohne dabei allerdings die gestalterische Funktion des Reich-Gottes-Gedankens – um mit Tillich zu reden – zu überspielen.⁷⁷

Doch, ist KUTTER der von Tillich apostrophierten Gefahr auch nicht erlegen, sie schlummert gleichwohl in seiner Konzeption, und allein diese Feststellung dürfte genügen, um die Eigenständigkeit Tillichs gegenüber KUTTER zu erweisen. Was dem lutherischen Interpreten schon bei BLUMHARDT auffallen kann, hier aber, angesichts der Unmittelbarkeit Blumhardtscher Denk- und Redeweise, vielleicht gleichsam noch des systematischen Ernstes zu entbehren scheint, dürfte bei dem „Systematiker“ KUTTER alarmierend wirken: Seine Anthropologie hat neben dem „simul iustus“ keinen Platz für das „simul peccator“. KUTTER kann, wie wir sahen, die teleologische Bestimmung [199|200] des Menschen auch als dessen ursprüngliche Seinsweise beschreiben. Betrachten wir den späten Tillich und dessen Rezepti-

74 S. o. S. 115.

75 Vgl. neben KUTTER JUN. S. 42ff; MATTMÜLLER S. 178f. die Auseinandersetzung RAGAZ' mit KUTTER in *rel. soz. Bewegung* S. 26f. wie in *Weg II* S. 103ff. Bezeichnend ist auch, daß KUTTER Zeit seines Lebens Pfarrer blieb, während RAGAZ aus der Tatsache „immer größerer Entfremdung von der Kirche“ (*Weg II* S. 112) schließlich mit seinem Rücktritt von der Professur im Jahre 1921 die Konsequenzen zog, um nun „in freier Luft“ (MATTMÜLLER S. 245) Christus dienen zu können.

76 In der Selbstanzeige der in diesem Zusammenhang besonders wichtigen Schrift „Wir Pfarrer“ formuliert KUTTER seinen dort dargelegten Standpunkt: „Wie wollen wir Pfarrer die neu vor unseren Augen erwachsende Aufgabe anfassen?...Nicht dadurch, dass wir uns in sozialer Reform versuchen – ein gefährlicher und unwirksamer Abweg, der die Fülle des Evangeliums zu Gunsten an sich wohl wichtiger, aber auf unserem Boden doch nebensächlicher Gesichtspunkte verdeckt – sondern dadurch, dass wir das alte Evangelium von der in Christus erschienenen *Geltung Gottes auf Erden* wieder in den Mittelpunkt unserer speziellen Aufgabe, der Verkündigung des Wortes stellen. Jeder soll mithelfen, in seiner Stellung. Der Pfarrer also soll es tun durch eine auf die Hauptsache zurückgreifende Botschaft, in welcher die sozialen Aufgaben ganz von selbst enthalten sind.“ – Aus der „Allgemeine[n] Buchhändlerzeitung“ vom Jahre 1908, zitiert bei KUTTER JUN. S. 37.

77 Zu KUTTERS Stellung zur dialektischen Theologie vgl. Kapitel II seiner Schrift: *Wo ist Gott? Ein Wort zur religiösen und theologischen Krisis der Gegenwart*, Basel 1926.

on des Schellingschen Gedankens der Essentifikation, so ließe sich aus dieser Tatsache an sich noch keine wesentliche Differenz zu Tillich ableiten, doch kommt bei KUTTER hinzu, daß er, im Vergleich zu Tillich, keine Unterscheidung zwischen der Geschichte und ihrem transgeschichtlichen Telos kennt, wie denn bezeichnenderweise bei ihm auch der Begriff der Zweideutigkeit alles Lebensvollzuges, bzw. der Gedanke daran, fehlt.

Was Tillich mit dem Gedanken eines grundsätzlich innerhalb der Geschichte stets fragmentarisch bleibenden Reiches Gottes zum Ausdruck bringt, ist auf dem Boden Kutterscher Systematik nicht möglich, und deshalb ist KUTTERS Reich-Gottes-Begriff auch nicht grundsätzlich gegen die Gefahr diesseitiger Utopie abgesichert. „Sei ein lebendiger Mensch in Gott – und du kannst alles! Seid eine lebendige Gemeinschaft – und ihr braucht keine Spitäler, keine Rettungsanstalten, keine Armenhäuser, keine besonderen Liebeswerke mehr. Wir vermögen ‚alles durch den, der uns mächtig macht, Christus‘.“⁷⁸ Das ist der Tenor der Botschaft KUTTERS an eine christliche Kirche, die nach seiner Meinung „die Energie gegen die Sünde verloren“ hat und „darum...ein Hindernis für den Fortschritt des Reiches Gottes geworden“ ist, weil sie das Böse „anerkennt“.⁷⁹ Hier haben wir das Herzstück der Kutterschen Kritik. Gegenüber einer Kirche, die sich angesichts einer vermeintlich schicksalhaften Sündenverfallenheit der Welt auf den Gedanken an ein besseres Jenseits zurückzieht, gegenüber einer Christenheit, die ihren sozialen Indifferentismus und Quietismus mit ihrem Sündenverständnis zu begründen unternimmt, formuliert er die Alternative: Glaube an Gott oder Glaube an die Geltung der [200|201] Sünde. „Gott glauben heißt“ für KUTTER: „der Sünde nicht glauben. Christsein heißt das Böse nicht mehr anerkennen, heißt die Energie Gottes in sich tragen“.⁸⁰ Es gibt daher nach KUTTER „nur eine Aufgabe für Christen, nur ein Werk, nur eine Tat: den Protest gegen die Sünde...“.⁸¹ Und er vermag es, weil er hinter alle Sünde, hinter alle postlapsarische Verfallenheit des Menschen an das Böse, auf sein eigentliches Wesen mit seinen potentiell guten Anlagen vom Neuen Sein in Christus her zurückzugreifen in der Lage ist.⁸² Daß das Christentum nun freilich das ihm ursprünglich eigene Vertrauen an die Möglichkeit der Überwindung des Bösen verloren hat, ist für KUTTER die Folge einer perspektivischen Verengung: Es entwickelte im Laufe der Zeit eine gänzlich unevangelische „ängstliche und fordernde Gesetzhlichkeit...“, welche am Bösen des Menschen, nicht an seinem trotz alles Bösen bestehenden ewigen Werte orientiert war“.⁸³ Doch das Evangelium lehrt es anders und in seinem Geist – das ist die entschiedene Überzeugung KUTTERS – auch die Sozialdemokraten. „Berühren sich“ doch „Evangelium und

78 Gerechtigkeit S. 155f.

79 Sie müssen S. 100.

80 Sie müssen S. 99.

81 Ebd. S. 105.

82 Ebd. S. 99.

83 Revolution S. 140.

Sozialdemokratie...an keinem Punkte so eng, wie an dem des Sündenbegriffs“. So weiß sich KUTTER denn auch vom Evangelium her mit den Sozialdemokraten einig, „daß die Sünde eine Größe ist, mit welcher der Fortschritt“ – und Fortschritt ist für KUTTER das Signum wahren Lebens – „nicht rechnen darf“,⁸⁴ und auch nicht zu rechnen braucht, denn „wo man arbeitet für Gottes Reich...da schwindet die Lust zur Sünde dahin“⁸⁵.

Nichts von einem grundsätzlichen Vorbehalt, wie ihn der frühe Tillich bereits in immer neuen Variationen [201|202] seiner Kritik am Utopismus formuliert und der späte mit den Begriffen der Zweideutigkeit alles geschichtlichen Lebensvollzuges und des Fragmentarischen einer Partizipation am Neuen Sein systematisiert. „Der Mensch...*kann nicht* sündigen, wenn er Gott hat“,⁸⁶ heißt es ganz einfach für KUTTER, und angesichts der christlichen Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde bedeuten ihm die utopischen Träume der Sozialdemokratie nicht mehr als „harmlose Spielereien“.⁸⁷

Doch selbst wenn KUTTER im Blick auf die biblische Verheißung einer neuen Erde und eines neuen Himmels zu dem Schluß kommen kann, zwischen der sozialistischen Diesseitsutopie und der christlichen Zukunftsvorstellung sei der Unterschied gar „nicht so radikal, wie er auf den ersten Anblick erscheint“,⁸⁸ so hat er damit noch keineswegs einem selbstmächtigen Diesseitsutopismus das Wort geredet. Denn im Grunde schöpft, nach Meinung KUTTERS, selbst der Sozialismus aus den Quellen des Christentums – schließt doch die christliche Hoffnung die des Sozialismus ein „wie der Stamm den Ast“⁸⁹ –, und das Reich Gottes bleibt – auch hier sehen wir BLUMHARDT im Hintergrund –, gerade angesichts notwendiger menschlicher cooperatio, eine Sache Gottes,⁹⁰ weil nur [202|203] der Glaube als „das Ergriffensein von Gott“,⁹¹ nur die in Christus wiederhergestellte Kreatur,⁹² das Reich Gottes zu schaffen vermögen. „Vergessen wir nicht: *Tun* können wir überhaupt nichts, *empfangen* müssen wir. Von Gott selbst empfangen, was uns fehlt.“⁹³ Diese Mahnung steht für KUTTER über allem, und so ist ihm denn auch das

84 Sie müssen S. 96.

85 Gerechtigkeit S. 172.

86 Pfarrer S. 125.

87 Revolution S. 42.

88 Ebd. S. 6.

89 Ebd. S. 43.

90 „Gott schafft das Übel ab – durch den Menschen, dem er die ewigen Kräfte der Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe ins Herz gepflanzt hat.“ Gerechtigkeit S. 155; ebd. S. 140: „Gott ist nicht ein untätiges Wesen im Himmel, er wartet nicht, bis die Menschen sterben, um ihnen dann entweder die Pforte der Seligkeit oder den Pfuhl der Hölle aufzutun, nein, er bringt in schaffender Kraft die Geschichte der Menschen zur Vollendung. Aber nicht ohne sie selbst. Gott tut nichts allein. Die Menschen müssen dabei sein...“

91 Gerechtigkeit S. 128: „Der Glaube ist das Ergriffensein von Gott. Eine Lehre über Gott, ein Schaffen in den Kräften des gegenwärtigen Gottes.“

92 Vgl. Revolution S. 265.

93 Pfarrer S. 45.

Halten des Kanons der Bergpredigt nur denkbar, „wenn in unseren Herzen der prinzipielle Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche dieser Welt erwacht ist“,⁹⁴ d. h. wenn wir bereits auf dem Boden des Evangeliums stehen.

Weil es zu allererst um das Lebendigwerden vom Evangelium her geht, hat KUTTER sich, wie wir bereits feststellten, politischen Aktivitäten gegenüber stets reserviert verhalten. Bei aller Kritik an quietistischen Tendenzen zur Verinnerlichung blieb ihm immer vor Augen, daß das Evangelium „jede Besserung der Verhältnisse, soll sie wirklich Bestand haben, auf die Wiedergeburt durch den Geist Gottes gründet“.⁹⁵ Daß KUTTERS Reich-Gottes-Begriff gleichwohl nicht grundsätzlich gegen einen möglichen Utopismus abgesichert ist, liegt in seiner einseitigen Fassung, genauer, in dem relativ ungeschützten Kontext der Antithesen gegen eine konservative Christlichkeit, die ihn konstituieren. Denn wer garantiert angesichts der Aussage, man könne „ein ‚Atheist‘ sein – und doch glauben“,⁹⁶ dafür, daß sich eine säkulare Fortschrittsgläubigkeit nicht – zumal bei der KUTTER [203|204] eigenen Verwendung des Fortschrittsgedankens – seinen Reich-Gottes-Begriff zueigen macht?

Wir hatten am Schluß des vorhergehenden Abschnitts die Frage gestellt, ob Tillich, wenn schon nicht von einer direkten Abhängigkeit von BLUMHARDT die Rede sein kann, nicht vielleicht über KUTTER ein Stück BLUMHARDT zugeflossen sein mag. Wir können diese Frage jetzt negativ beantworten. Abgesehen davon, daß Tillich KUTTER kaum hinreichend gekannt haben dürfte, hätte er dann doch mit KUTTER einen gleichsam systematisch aufbereiteten *ganzen* BLUMHARDT rezipieren müssen. Was Tillich mit BLUMHARDT und (daher) auch mit KUTTER verbindet, sind zahlreiche Elemente einer Kritik an den Voraussetzungen und Konsequenzen einer konservativen Christlichkeit. Nicht von ungefähr war Tillich ja religiöser Sozialist. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß der von Herkommen und Denken lutherisch geprägte Tillich⁹⁷ in KUTTER sicherlich nicht den Vater seines eigenen doppelt-gefaßten Reich-Gottes-Begriffs hätte finden können. Wäre es ihm bei dem Mann möglich gewesen, der, sich selbst in BLUMHARDT wiederfindend, die reformierte Prägung seiner Theologie nicht zu leugnen vermag, Leonhard RAGAZ? [204|205]

94 Ebd. S. 108.

95 Ebd. S. 155.

96 Gerechtigkeit S. 128.

97 Vgl. Grenze 1936 S. 44.

2.3.3. Leonhard Ragaz

Leonhard RAGAZ (1868-1945), der seinen um fünf Jahre älteren Landsmann KUTTER um 14 Jahre überlebte, kann – war er doch Mitbegründer und Zeit seines Lebens (seit 1924 sogar alleiniger) Herausgeber der „Neuen Wege“⁹⁸ – wohl mit Fug und Recht als der entschiedenste Wortführer und hervorragendste Vertreter des Schweizerischen religiösen Sozialismus bezeichnet werden.

In einer kurzen Selbstdarstellung, welche er wohl im Anschluß an seinen 1921 vollzogenen Rücktritt von der Zürcher Professur niederschrieb,⁹⁹ kennzeichnet RAGAZ seine eigene religiöse Entwicklung in den Baseler und den ersten Zürcher Jahren¹⁰⁰ als einen Weg „vom Pantheismus zum persönlichen Gott; von Gott zum *Reiche* Gottes und vom *Reiche* Gottes zu Christus, seiner ‚Fleischwerdung‘“.¹⁰¹ Betrachtet man diese Entwicklung unter systematischen Gesichtspunkten, so stellt sie sich, im Blick auf den für uns wichtigen Ragazschen Reich-Gottes-Begriff, als eine Entwicklung des Interpretationshorizontes eben jenes Begriffes dar. Wir sehen RAGAZ gleichsam von der Peripherie einer mehr oder weniger allgemeinen Anschauung über die dynamische Gegenwart des Göttlichen in Welt und Geschichte zum Zentrum der evangelischen Botschaft von der Offenbarung des Reiches Gottes in Jesus Christus vorstoßen und in ihr schließlich Möglichkeit und Notwendigkeit der Forderung innergeschichtlicher Verwirklichung des *Gottesreiches* verankern, wobei ein bei ihm stets auf dem Wort „Reich“ liegender [205|206] Ton¹⁰² bereits die soziale Ausrichtung seiner Auffassungen charakterisiert.

Es ist hier nicht der Ort, die Genese der Ragazschen Reich-Gottes-Interpretation nachzuzeichnen. Wichtig ist für uns, daß sie nicht von der seines religiösen Sozialismus zu trennen sein dürfte. Rückschauend hat RAGAZ selbst von einer „tiefe[n] Krisis“ in seinen Baseler Jahren gesprochen,¹⁰³ aus der ihm – er bezeichnet sie als die „wohl tiefste und folgenreichste meines Lebens“¹⁰⁴ – unabhängig von BLUMHARDT und KUTTER¹⁰⁵ „die Hoffnung auf das Reich Gottes für die Erde“ erwuchs, die ihn dann zeitlebens tragen und „zur Opposition gegen die ganze heutige Welt“, d. h. aber „nicht nur gegen Kapitalismus, Imperialismus, Militarismus, sondern

98 Neue Wege, Blätter für religiöse Arbeit (seit 1944: Blätter für den Kampf der Zeit, 1. Jg. 1906/07 – 39. Jg. 1945, wurden von RAGAZ bis 1924 mit anderen, seit 1924 allein redigiert und enthalten 958 (!) Beiträge von RAGAZ selbst. So bei LINDT S. 263.

99 „Meine geistige Entwicklung“ – Dazu MATTMÜLLER S. 14.

100 Seit 1902 ist RAGAZ Pfarrer am Münster zu Basel, 1908 übernimmt er eine Professur für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Zürich.

101 MATTMÜLLER S. 244.

102 Vgl. rel.-soz. Bewegung S. 27.

103 „Meine geistige Entwicklung“, MATTMÜLLER S. 234 – auch zum folgenden.

104 Im 17. Kap. seiner Autobiographie (Weg I S. 230ff.) berichtet RAGAZ über das Ereignis unter der Überschrift „Das große Erlebnis“ in einer Weise, die in manchen Zügen an Gal 1,1.12 erinnert.

105 Seine Unabhängigkeit von KUTTER und BLUMHARDT hat RAGAZ auch an anderer Stelle betont. Vgl. Weg II S. 102ff.126; Blumhardt S. 10.

auch gegen Kirche, Christentum, Religion“ treiben sollte. Mit anderen Worten: RAGAZ wurde in jenen Jahren über den Reich-Gottes-Gedanken zum religiösen Sozialisten und ist es in der ihm eigenen Prägung bewußt bis zum Ende seines Lebens geblieben. Das macht ihn zum hervorragendsten Vertreter des Schweizerischen religiösen Sozialismus; das unterscheidet aber auch schon rein äußerlich den um 18 Jahre jüngeren Tillich von ihm. Denn was für RAGAZ den durchgehenden Ausdruck seiner einmal gewonnenen theologischen Erkenntnisse bedeutet, ist für Tillich eine aus der Zeit und ihren Forderungen sich ergebende, aber auch von ihr überholte Konkretion seines übergreifenden systematischen Denkens. [206|207]

RAGAZ kommt vom Reich-Gottes-Gedanken zum religiösen Sozialismus und verharret bei diesem. Tillichs Reich-Gottes-Begriff ist auf dem Boden seines religiösen Sozialismus geboren, ohne an diesen gebunden zu bleiben. Finden wir beim religiösen Sozialisten RAGAZ gleichsam unmittelbar einen Reich-Gottes-Begriff vor, zu dessen Konsequenzen dann auch eine Interpretation der Geschichte gehört, so beim religiösen Sozialisten Tillich zunächst erst einmal philosophisch-theologische Bemühungen um eine existentielle und gestaltungsmächtige protestantische Deutung der Geschichte, welche sich schließlich in seiner Version des Reich-Gottes-Gedankens zusammenfassen. Und was bei allen von der Sache des religiösen Sozialismus her gleichwohl vorhandenen Gemeinsamkeiten entschieden die innere Selbständigkeit Tillichs gegenüber RAGAZ anzeigt: RAGAZ gelangt auf dem Boden der reformiert-theologischen Tradition bezeichnenderweise nur zu einer höchst kritischen Beurteilung der traditionellen lutherischen Rechtfertigungslehre und führt die von ihm angegriffene herkömmlich transzendentalistische Reduktion der biblischen Reich-Gottes-Botschaft – zweifellos nicht ganz zu Unrecht – nicht zuletzt auf eine für seine Begriffe verhängnisvoll einseitige Interpretation des Neuen Testaments von eben dieser Rechtfertigungslehre her zurück.¹⁰⁶ Tillich dagegen sieht das von [207|208] ihm erhobene protestantische Prinzip gerade in derselben lutherischen Rechtfertigungslehre formuliert und entwickelt von jenem her die Kriterien seiner Geschichtsdeutung und damit seines Reich-Gottes-Begriffs. Daß Tillich übrigens, etwa in seiner Kritik an K. BARTH, zweifellos von RAGAZ hätte Formulierungen entleihen können,¹⁰⁷ dies aber nicht tut, sondern im

106 Vgl. Blumhardt S. 235: „Die Reformation...drang nicht durch bis zur Wiedergewinnung der Hoffnung und endigte deshalb im alten Pessimismus und seiner Lähmung. Sie konzentrierte sich auf das Heil des Einzelnen und führte zum religiösen Egoismus. Einseitig auf die ‚Rechtfertigung durch den Glauben‘ gerichtet, sah sie die ganze Welt, die wir Reich Gottes nennen, nicht recht, trotzdem diese Welt mit ihr wieder erwacht war...“ – Rel.-soz. Bewegung S. 51f.: „...nicht die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, sondern die Kunde vom Reich Gottes für die Erde ist das Evangelium und der Inhalt der Bibel...das Wort von der Rechtfertigung ist bloß eine Erläuterung zum Evangelium, eine Anmerkung zu ihm, die Betonung eines Zuges an ihm. Sobald man aber den Teil zum Ganzen macht, entsteht sofort die Gefahr [207|208] schwerer Entartung sowohl dieser einzelnen Wahrheit als des ganzen Evangeliums...“ – Wir erinnern uns an ZWICKER vgl. o. S. 21f.

107 Vgl. etwa Rel.-soz. Bewegung S. 55: „Wir machen die dialektische Relativierung alles Tuns nicht mit. Das Stichwort von dem Gericht Gottes über allem Tun ist zum mindesten zweideutig...“ – im Original der erste Satz gesperrt.

Gegenteil ohne Einschränkung den von RAGAZ entschieden als unberechtigt bestrittenen Vorwurf der dialektischen Theologie gegen die Schweizer übernimmt,¹⁰⁸ dazu es unterläßt, das sonst durchaus gewürdigte Erbe Calvins bei RAGAZ positiv zu erwähnen, hindert uns – auch abgesehen von den bereits angedeuteten sachlich-theologischen Differenzen – daran, eine Abhängigkeit des jüngeren vom älteren religiösen Sozialisten anzunehmen. Doch wollen wir gleichwohl jenen Differenzen kurz nachgehen.

Was RAGAZ zum religiösen Sozialisten machte, war, wie wir sahen, der in den Baseler Jahren erfolgte Durchbruch einer lebendigen Hoffnung auf „das Reich Gottes für die Erde“. Was ihm den Gegensatz zu KUTTER eintrug und die Kritik der dialektischen Theologen weckte, war der sozial-gestalterische Elan, der unbedingte Wille zur Tat, der für RAGAZ aus dieser Hoffnung floß und sich in mannigfaltigen Aktivitäten *jenseits* der Kirche dokumentierte. RAGAZ selbst hat in dem Vortrag, mit dem er 1931 in Caub den Schweizerischen religiösen Sozialismus vorstellte, die Summe seiner Hoffnungen und Ziele [208|209] unter der Losung einer „freien Theokratie“¹⁰⁹ zusammengefaßt und auf das Erbe des „reformierten Christentums“ mit seinem „Willen, daß alle Wirklichkeit Gottes heiligem Willen gehorchen müsse“,¹¹⁰ hingewiesen, das bei ihm und seinen Genossen wirksam werde. Und in der Tat ist es dieser Horizont gewesen, der sein soziales bzw. politisches Engagement seit den Baseler Jahren bestimmte. Hören wir ihn doch in seiner Baseler Abschiedspredigt sagen: „Unser soziales Hoffen und Arbeiten fließt ganz einfach aus der Sehnsucht, daß Gott in allem Wirklichkeit werde“.¹¹¹

RAGAZ hat sich aufgrund seines ständigen Aufrufs zur Tat und seines politischen Engagements immer wieder den Vorwurf eines falschen Aktivismus zugezogen, doch wenn wir ihm gerecht werden wollen, so müssen wir feststellen, daß es die gleichen, uns bereits von BLUMHARDT und KUTTER bekannten, Überlegungen von der notwendigen gläubigen *cooperatio* des Menschen¹¹² an dem Werk des die Geschichte auf das ihr verheißene Ziel zu treibenden Gottes sind, welche sich bei ihm – freilich unter calvinistischem Horizont – realisieren. „Nicht wir sind es, die es zu tun haben, ein anderer ist’s, der es tut. Gott ist am Werke, er schafft’s. Es wäre eine lächerliche Anmaßung, daß wir armen, schwachen, törichten Menschlein die Riesenmächte, die in dieser Welt miteinander [209|210] ringen, bewältigen und

108 TILICH, *Theologie* 1935 S. 248 – vgl. o. S. 115 und S. 127.

109 *Rel.-soz. Bewegung* S. 14, vgl. ebd. S. 27.

110 Ebd. S. 21.

111 Zitiert nach MATTMÜLLER S. 113.

112 Vgl. *Predigten* S. 156: „Gottesglaube ist Ergriffensein von Gott, Berührtsein von Gottes Leben, Leben mit Gott und Schaffen aus Gott.“

Blumhardt S. 177: „Der Mensch kann nur in der Abhängigkeit von Gott schaffen, aber diese Abhängigkeit ist seine Freiheit. Er kann schaffen. Er ist frei. Sein Tun hat für ihn, für das Reich Gottes, ja recht verstanden – für Gott selbst, entscheidende Bedeutung. Er ist Mitarbeiter. Gott selbst will, daß er Sohn sei...“

eine neue Zeit herbeiführen wollten...“.¹¹³ Was RAGAZ hier in einer Predigt seiner Baseler Zeit ausspricht, hätten BLUMHARDT und KUTTER genauso sagen können. Und hätte Tillich wirklich im Jahre 1935 jenes uns bereits bekannte Urteil fällen können, wenn er RAGAZ’ Cauber Ausführungen über „die Geschichte als...Kampf des Reiches Gottes mit den widergöttlichen Mächten“ bis zur „συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου“¹¹⁴ oder gar jene ebenfalls dort fallende Bemerkung tatsächlich zur Kenntnis genommen hätte, in der RAGAZ davon spricht, daß er und seine Freunde „so töricht und so kindisch...wirklich nie gewesen“ seien, das Reich Gottes „mit politischen und wirtschaftlichen Formen“ zu verwechseln oder gleichzusetzen¹¹⁵?

KUTTER formulierte seine Antithese gegen den kirchlichen Quietismus in Gestalt einer grundsätzlichen Kritik am traditionellen Sündenverständnis. Das gleiche Anliegen treibt RAGAZ dazu, sich kritisch gegen die berühmte Rede der Orthodoxie vom „lapis und truncus“ zu wenden¹¹⁶ und der dialektischen Theologie „eschatologischen Pessimismus“ vorzuwerfen,¹¹⁷ ohne damit freilich einem unbiblischen „Optimismus“ in Bezug auf die Möglichkeiten des Menschen¹¹⁸ oder gar einem selbst[210|211]mächtigen Aktivismus das Wort zu reden. Denn daß „das Reich Gottes...ganz Gottes Gabe“ ist, ist für RAGAZ die stets zu berücksichtigende andere Hälfte der Wahrheit, daß es auch „ganz des Menschen Aufgabe“ sei.¹¹⁹ KUTTERS Rezeption der Rechtfertigungsbotschaft ließ gleichsam keinen Raum mehr für die Kategorie der Zweideutigkeit. RAGAZ dagegen bleibt zwar bei seiner Kritik an einer dogmatisch verengten Rechtfertigungslehre und ihrer Erhebung zum biblischen Interpretationsprinzip stehen und stößt nicht bis zum „protestantischen Prinzip“ durch, doch wenn er gegen den „eschatologischen Pessimismus“ der dialektischen Theologie seine „dynamische Auffassung des Bösen“ geltend macht und von der Geschichte als einem „Kampf des Reiches Gottes mit den widergöttlichen...

113 Predigten S. 108 vgl. rel.-soz. Bewegung S. 12.

114 Rel.-soz. Bewegung S. 47f. vgl. u. Anm. 118.

115 Ebd. S. 15.

116 Vgl. Predigten S. 157f.; Blumhardt S. 176.

117 Vgl. rel.-soz. Bewegung S. 47: „Die dialektische Theologie...ist...von einem *eschatologischen Pessimismus* erfüllt. Sie ist tief durchdrungen von der *Herrschaft der Sünde* über alles Menschenwesen...Das...Stichwort, daß alles menschliche Tun unter dem Gericht Gottes stehe, ist eines ihrer beliebtesten.“

118 Vgl. Blumhardt S. 176: „Der Pessimismus ist so unbiblisch wie der Optimismus. Der Mensch allein ist und kann freilich nichts Gutes, aber Gott im Menschen ist das große Wunder und wer daran glaubt, erlebt Wunder...“ – Rel.-soz. Bewegung S. 47f.: „Die [210|211] Auffassung des Bösen ist in der religiös-sozialen Denkweise dynamisch. Sie versteht die Geschichte als einen Kampf des Reiches Gottes mit den widergöttlichen, götzenhaften, dämonischen, ja satanischen Mächten. Zum Teil im Anschluß an Blumhardt hat sie das *Dämonische*, von dem nachher so viel, fast allzuviel, die Rede war, wieder gesehen...Also von Optimismus kann da keine Rede sein. Uns ist das Böse die furchtbare, gottwidrige Macht, mit der wir zu ringen haben, die allerdings durch Christus besiegt ist, aber noch ihre Rolle spielen wird, bis die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* vorhanden ist...“

119 Blumhardt S. 250f.

dämonischen...Mächten“ sprechen kann,¹¹⁸ so reicht er damit nicht nur in die Nähe dessen, was Tillich mit seinem „Realismus des dialektischen, dreidimensionalen Denkens“ gegenüber BARTH ausdrücken will,¹²⁰ sondern erweist sich auch als ein Mann, dessen Konzeption grundsätzlich offen gegen die Kategorie der Zweideutigkeit alles geschichtlichen Lebensvollzuges zu sein scheint.

RAGAZ hat, wie er im Jahre 1917 selbst bemerkt, „das Gottesreich nie in dem Sinne, wie unsere Gegner es meinen, dem *Diesseits*...ausliefern wollen“.¹²¹ Und schon die Tatsache, daß er es in seinen Baseler Pre[211|212]digen offenlassen will, „ob diese Erde der Schauplatz der Vollendung sein werde oder eine Welt jenseits der Erde“,¹²² spricht in ihrer Weise dafür.

Daß RAGAZ gleichwohl den Vorwurf einer romantischen Nähe zum Utopismus nie ganz überzeugend wird abweisen können, liegt einerseits an den Gesetzen, unter denen er es unternahm, *seine* lebendige Hoffnung auf das „Reich Gottes für die Erde“ zum Ausdruck zu bringen, kurz, wie auch bei KUTTER, an den Konsequenzen einer Antithetik, in die er sich mit der Wiederentdeckung des innerweltlichen (innergeschichtlichen) Reich-Gottes-Aspektes „nicht nur gegen Kapitalismus, Imperialismus, Militarismus, sondern auch gegen Kirche, Christentum, Religion“ gestellt sah.¹²³ Zum anderen dürfte nicht zuletzt darin der Grund zu suchen sein, daß bei ihm eine Geschichtskonzeption gleichsam erst im nachhinein erscheint und somit an der Antithese gegen eine transzendentalistische Eschatologie dergestalt fixiert ist, daß sich für die Unterscheidung von Diesseits und Jenseits der *Geschichte*, eines innergeschichtlichen und eines übergeschichtlichen Aspektes, keine Möglichkeit ergibt. Proton und Eschaton, Schöpfung und Gericht, gehören für RAGAZ zur Geschichte selbst.¹²⁴ Und da die Kategorie des Transgeschichtlichen fehlt, fehlt ihm dann, angesichts seines Diesseits und Jenseits, Himmel und Erde vermittelnden Wirklichkeitsverständnisses, überhaupt die Bedingung der Möglichkeit, den eschatologischen Vorbehalt grundsätzlich zum Ausdruck zu bringen. [212|213]

Wir könnten nun noch eine Reihe von Unterschieden, aber auch Gemeinsamkeiten zwischen Tillich und RAGAZ – angefangen bei Einzelheiten der Geschichtskonzeption bis hin zur Bestimmung der Personalität¹²⁵ – herausstellen. Wir brechen

120 S. o. S. 74.

121 Weltreich II S. 28.

122 Predigten S. 436 – vgl. ebd. S. 196.392.

123 S. o. S. 132.

124 Vgl. Blumhardt S. 152: „Zur Geschichte gehören Schöpfung und Gericht. Das Gericht vollendet die Schöpfung, indem es sie erneuert...“

125 RAGAZ beschreibt die Geschichte zwar als einen „Kreislauf“ (Weltreich II S. 72) – wir erinnern uns an KUTTER –, aber er hat auch den Begriff einer qualifizierten Zeit (vgl. ebd. S. 73) und spricht von Christus als „Zentrum“, „Sinn und Ziel“ der Geschichte (Blumhardt S. 141f.). Wie sich bei ihm auch Bemerkungen finden, welche an die Tillichsche Polarität von Zentralisation (vgl. Predigten S. 216) und Partizipation erinnern (vgl. Ethikvorlesung¹ S. 174.814 zit. bei MATTMÜLLER S. 215f.).

hier jedoch ab, weil uns die Tatsache der völligen Eigenständigkeit Tillichs gegenüber RAGAZ hinreichend erwiesen zu sein scheint.

Tillich hat RAGAZ mit größter Wahrscheinlichkeit gar nicht genügend gekannt, um von ihm abhängig sein zu können. Hätte er sich eingehend mit RAGAZ befaßt, er hätte zweifellos mehr als manchen Gesichtspunkt seiner Kritik an der dialektischen Theologie, nicht aber die ihm eigene doppelte Fassung des Reich-Gottes-Begriffs von RAGAZ übernehmen können. Ganz abgesehen davon, daß ihm, der erklärtermaßen nie „auf den Grenzen von Luthertum und Calvinismus....gestanden“ hat,¹²⁶ der gesetzliche Charakter eines Ragazschen Weltgestaltungswillens – es gibt noch heute einen Kreis von Menschen, der im Sinne RAGAZ’ bestimmten Weltverbesserungsgedanken lebt¹²⁷ – sicherlich stets fremd geblieben wäre.

Fassen wir zusammen: Tillichs Reich-Gottes-Begriff erwuchs auf dem Boden seines religiösen Sozialismus. Er selbst weiß sich mit seinem religiösen Sozialismus in einer gewissen Kontinuität zu BLUMHARDT und den Schweizer religiösen Sozialisten KUTTER und RAGAZ. Doch die sich hier geradezu aufdrängende Annahme, daß die ihm [213|214] eigene Fassung des Reich-Gottes-Begriffs wesentlich von den Gedanken jener Männer mitbeeinflusst sein könnte, bestätigt sich nicht. Zu verschieden ist die Denk- und Redeweise BLUMHARDTS, zu unkritisch im Sinne Tillichs die Konzeption der Schweizer, abgesehen davon, daß Tillich letztere mit ziemlicher Sicherheit kaum hinreichend gekannt haben dürfte.¹²⁸

Zweifellos ist mit diesem Ergebnis die Frage der Originalität des Tillichschen Reich-Gottes-Begriffes nicht historisch erschöpfend beantwortet, doch mag es in anbetracht gerade der durch den religiösen Sozialismus gegebenen mannigfaltigen sachlichen Gemeinsamkeiten Tillichs mit den Schweizern – und durch sie auch mit BLUMHARDT – gerechtfertigt sein, es bei dem vorliegenden bewenden zu lassen. Denn, was jede Beschäftigung mit dem theologischen Werk Tillichs vermittelt, der Eindruck der souveränen Eigenständigkeit, er wurde durch unsere Untersuchung bezeichnenderweise an einem Punkt bestätigt, wo historische Voraussetzungen durchaus anderes erwarten ließen. [214|215]

126 Grenze 1936 S. 44.

127 Den entsprechenden Hinweis verdanke ich Frau Oberstudienrätin Annedore Carl, Celle.

128 Dietrich KÜGLER meint aufgrund der Auskünfte in der RGG und im Evangelischen Soziallexikon, die BLUMHARDTS, Ragaz und KUTTER als Männer kennzeichnen zu können, deren Gedanken Motive enthalten, „die dann später auf das Denken von Tillich Einfluß ausüben“ und die zu kennen uns ermögliche, „damit auch Einblick in die Voraussetzungen des Denkens von Paul Tillich“ zu „erhalten“ (a. a. O. S. 8). Man wird nach den Ergebnissen unserer Untersuchung feststellen müssen, daß mit dieser Ansicht einem vorschnellem Schluß Ausdruck verliehen ist.

3. „Reich Gottes“ und Ethik: Die grundlegende Funktion des Reich-Gottes-Begriffs für die Sozialethik.

Unser Anliegen ist es, sachgemäße Reflexion zur Grundlegung der (Sozial-)Ethik heute vorzuführen. Wir meinten, dies exemplarisch an den Gedanken Paul Tillichs, genauer, mit der Darstellung der ihm eigenen Fassung des Reich-Gottes-Begriffs verifizieren zu können. Spiegelt sich doch im Tillichschen Reich-Gottes-Begriff der umfassende Bezug zur Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung im Rahmen einer theologischen Reflexion, deren trinitarische Weite wie christozentrische Tiefe schon mit der eingehenden Analyse der Bedingungen eben des Geschichtsbegriffs evident sein dürfte, wie ihn die Systematische Theologie Tillichs zusammenfassend methodisch wie inhaltlich repräsentiert. Offenheit gegenüber den geschichtlichen Vorgegebenheiten in allen Dimensionen menschlichen Seins, Verhaltens und Handelns qualifiziert als methodisches Prinzip nicht nur die Theologie Tillichs allgemein, sondern kennzeichnet auch formal die fundamentale Bedeutung, welche die Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung im Denken des Philosophen und Theologen Tillich einnimmt. Läßt sich Tillichs Geschichtskonzeption inhaltlich philosophisch als Konsequenz bzw. Ausdruck einer dynamischen Ontologie charakterisieren, so theologisch als Ergebnis einer eindeutig trinitarisch orientierten Bemühung um eine volle Erfassung der Bedingungen der Lebenswirklichkeit, unter denen sich Existenz vollzieht.¹ Die

1 Theodore RUNYON hat in seiner 1958 in Göttingen vorgelegten Dissertation (s. Lit.verz.) Paul Tillichs Geschichtsinterpretation einer entschiedenen Kritik unterzogen: Ausgehend von den ontologischen Voraussetzungen erkenntnistheoretischer Erwägungen Tillichs konzentriert er sein Augenmerk auf den Menschen als Träger der Erkenntnis und zieht (in Anlehnung an STh I S. 199) aus der Feststellung, daß „without consciousness...no knowledge of participation, no ontology“ sein könne (S. 14), den Schluß, daß „man’s ontological self-awareness“ der Ort sei, von dem aus „ontology must be developed“ (S. 15f.). Was für Tillich jedoch zur methodisch konsequenten Einordnung der [215|216] Ontologie im Rahmen des Systems seiner apologetischen Theologie gehört, münzt sich im Zuge der Tillichinterpretation R.s zu der Folgerung aus, „the self-awareness of the Ich“ müsse bei Tillich notwendig „become the criterion for all manifestations of the unconditional in existence“ (S. 129f.), ja, Tillich habe damit „made man’s awareness the measure of divinity“ (S. 132). Und R. läßt keinen Zweifel, daß er Tillichs Position in unmittelbarer Nähe zum idealistischen Subjektivismus eines Schleiermachers (vgl. a. a. O. S. 119 Anm. 2 sowie S. 132f.) sieht, von der aus dann natürlich eine geschichtsgerechte Geschichtsdeutung durch Tillich nicht möglich sei (vgl. S. 135ff.). Doch sehen wir einmal davon ab, daß die von Tillich erkenntnistheoretisch festgehaltene „Identität“ logischer und ontologischer Strukturen (vgl. Grenze 1936 S. 48) keineswegs die Konstituierung eines idealistischen Subjektivismus bedeutet. Sehen wir ebenfalls davon ab, daß die ontologische, auch für die Erkenntnisstruktur gültige Grundpolarität von Selbst und Welt keineswegs erlaubt, über den Begriff der „self-awareness“, die jeder Erkenntnis eigen ist, den Gegenstand der Erkenntnis zu einer Funktion des „Ich“ zu machen – Tillich vermeidet aus guten Gründen den idealistisch belasteten Begriff des „Ich“! (vgl. STh I S. 200) – und wenden wir uns dem Zentrum der Argumentation RUNYONS zu.

Zentrum der Argumentation ist, wie der Titel der Arbeit R.s schon sagt: der Begriff der „immediate awareness of the unconditioned“ (vgl. auch die Selbstrezension des Verfassers in ThLZ 1963 Sp. 712f. – im folgenden: „Selbstrezension“ zitiert), das „unmittelbare Gewährwerden des Unbeding-

ten“, das in mannigfaltigen Gestalten – „the name vary to suit the context in which this quality is being described“ – bei Tillich das Element zum Ausdruck bringt, „which is universally present at that level in all experience which makes it ‚religious‘“. Wir können auch sagen: der „apriorische Erfahrungsbegriff“ (so Tillich selbst in STh I S. 16), der, inhaltlich etwa als „Ergriffensein von dem, was letztlich unbedingt angeht“ beschrieben, für Tillich den Zirkelcharakter jeder *religiösen* Denkbewegung bedingt. Wenn R. nun das Ungenügen der Geschichtsinterpretation Tillichs auf dem Boden seiner Methode der Korrelation feststellt (vgl. S. 135ff.; Zusammenfassung in „Selbstrezension“ Sp. 713), so hat dies seine Gründe in der Tatsache, daß er: *erstens* meint, die „Korrelation“ von „Situation und „Botschaft“ lediglich als in einer letzten, ebenso absolut wie abstrakten, durch die „immediate awareness of the unconditioned“ beschriebenen *Identität* begründet sehen und als nur ent[216|217]sprechend praktikabel bzw. unpraktikabel darstellen zu müssen. Und daß er, indem er auf diese Weise gleichsam die „existentielle Frage“ der „Situation“ in den Zirkel der „theologischen Antwort“ durch die „Botschaft“ hineinstellt, notwendig *zweitens* den „Zirkel“ der Tillichschen Theologie einer religionsphilosophischen Abstraktheit unterstellt, deren „commitment is to the ultimate which is beyond the Christian message, and every other message“ (S. 128 Anm. 2).

Hier ist nun jedoch einiges kritisch anzumerken: *Zum ersten*: Mag sich Tillichs „Methode der Korrelation“ von einem Standpunkt innerhalb des theologischen Zirkels aus als „die der apologetischen Theologie angemessene Form des gläubigen Realismus“ („Selbstrezension“ Sp. 713) beschreiben lassen, die gegenseitige Zuordnung der beiden Korrelate über das Abstraktum eines mittels Reduktion zu gewinnenden Identitätspunktes oberhalb ihrer selbst in Gestalt „apriorischer Erfahrung“ ist weder sachgemäß noch letztlich sinnvoll und produktiv im Sinne etwa einer der geschichtlichen „Situation“ wie der „Botschaft“ gerechtfertigenden Geschichtsdeutung. Denn *einerseits* ist die aus der Situation sich erhebbende Frage, als in dieser Zeit gestellte Frage (vgl. STh I S. 75f.), nur der Struktur nach, keineswegs aber inhaltlich von der Antwort präjudiziert. D. h. der Theologe nimmt – das entspricht seinem Auftrag (vgl. STh I S. 12) – die Frage in der Form auf, in der er auch die Antwort zu formulieren hat (schon von hier aus ist Konkretion nötig!), aber die „existentielle Frage...ist nicht die Quelle der Offenbarungsantwort“ (STh II S. 19). Mithin erscheint auch die Frage als solche notwendig stets außerhalb des theologischen Zirkels, weil menschliche „self-awareness“ als „the result of an original ‚ontological shock‘“ im Rahmen ontologischer Erkenntnis Frage bleibt, auch wenn und gerade weil diese sich – in der Interpretation des Theologen – letztlich als Frage nach Gott formuliert. Die Frage nach dem Unbedingten ist eben in keinem Punkt identisch mit dem „Ergriffensein vom Unbedingten“! Das ist das Mißverständnis, welches hinter R.s Formel von der „immediate awareness of the unconditioned“ lauert. *Zum anderen* steht R. selbst gegen Ende seiner Untersuchung vor der Frage (die sich nun allerdings eher als Frage Tillichs an ihn herausstellt): „Is not the result, instead a tautology in which immediate awareness is ‚correlated‘ with itself?“ Und er kommt zu dem Schluß, daß unter diesen Bedingungen „the term ‚correlation‘ al misnormer“ sei (S. 122), so daß dann in der Tat mit Recht „the question remains...[217|218] whether an Interpretation of history undertaken from the vantage point of the absolute subject above history can do history justice“ (S. 135). Daß dies nicht möglich ist, ist eigentlich schon durch den einer apologetischen Theologie erklärtermaßen vorgestellten Beziehungspunkt der „Situation“ gegeben und auch in dem von R. selbst aufgeführten Begriff des „gläubigen Realismus“ zur Charakterisierung der Tillichschen Methode mitgesetzt.

Zum zweiten: Mag nun RUNYON fraglos stark von den Gedanken Tillichs im „Mut zum Sein“ beeinflusst sein. Wenn Tillich in diesem Werk mit seiner Forderung nach „Überwindung des Theismus“ (Mut 1952 S. 180) den Weg, den er nach dem Gesetz *apologetischer* Theologie antrat, konsequent bis an die Grenze überhaupt möglicher Apologetik zuende gegangen ist und der *Grenzsituation* „radikalen Zweifels“ entsprechend, zu den *Grenzaussagen* von „Gott über Gott“ und „absoluter Glaube“ gelangt – GOLLWITZER kann ihm hier, von seinen eigenen Voraussetzungen aus natürlich nicht folgen (vgl. H. GOLLWITZER, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 1964⁴ S. 34ff.) –, so kann der damit scheinbar (!) vollzogene Überschnitt aus den Konkretionen des

Sinnfra[215|219]ge, welche der Vollzug bewußt geschichtlichen Existierens zeitigt, impliziert daher folgerichtig mit der Frage nach der Deutung der Geschichte auch diejenige nach sinnentsprechender, d. h. richtiger, sachgemäßer, kurz: ethisch qualifizierter Verwirklichung menschlicher Gestaltwerdung. Dementsprechend war für Tillich der religiöse Sozialismus gleichsam nicht nur der historische Boden, auf dem sich seine Geschichtsdeutung etablierte, sondern selbst auch existentieller Ausdruck einer Haltung, welche der ethischen Relevanz der biblischen Botschaft im Angesicht der historischen Gegebenheiten in Kirche und Gesellschaft gerecht zu werden suchte. Daß hier übrigens die geistigen, theologischen und – um es kurz auszudrücken – religionssoziologischen Voraussetzungen andere waren als die, unter denen Karl BARTH *seinen* Weg beschritt, gehört u. E. zu den tragischen, aber wahrscheinlich auch ungemein belebenden Momenten der Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts. Und es wäre sicherlich eine lohnende Aufgabe, unter entsprechendem Horizont einmal die Theologie dieser beiden Männer vergleichend zu untersuchen – bis hin zu der in[219|220]teressanten Tatsache, daß – denken wir etwa an Paul LEHMANNs „Ethics in an Christian Context“ – im primären „Kraftfeld“ der Theologie des Emigranten Tillich Prolegomena zur Ethik entstehen können, welche sich *expressis verbis* durchaus an BARTH, nicht aber an Tillich gewiesen wissen.²

„theologischen Zirkels“ in die weiteren und daher abstrakteren Regionen des „religionsphilosophischen Zirkels“ (vgl. STh I S. 16f.) allenfalls zum regulativen, keineswegs aber zum konstitutiven Interpretament Tillichscher Theologie gemacht werden. Für Tillich ist „der Zirkel... innerhalb dessen der *Theologe* arbeitet“, erklärtermaßen „enger als der des Religionsphilosophen“. Zwar „behauptet“ der *Theologe* „die Allgemeingültigkeit der christlichen Botschaft trotz ihres *konkreten* und speziellen Charakters“, aber „er rechtfertigt diesen Anspruch nicht, indem er von der *Konkretheit* der Botschaft abstrahiert, sondern indem er ihre unwiederholbare *Einzigartigkeit* betont“ (Sth I S. 16 – Hervorhebung von mir). Und keine Frage, daß der von R. (S. 128f. Anm. 2) kritisierte HARTMANN Recht hat, wenn er hier „a degree between Barth and Tillich“ feststellt, sofern bei BARTH „the limits of the ‚circle‘ are defined, therefore, by the message itself“. Denn, daß der Theologe sich auch „außerhalb des theologischen Zirkels“ befinden kann, ist für Tillich lediglich damit gegeben, daß auch ein Theologe nicht sicher im Glauben, d. h. aber in der Situation des Zirkels, ruht, was jedoch nicht heißt, daß er als *Theologe* nicht auch in der Situation des Zweifels an die *christliche* Botschaft gebunden bliebe (Sth I S. 17).

RUNYONS Interpretation versucht aus dem zwischen [218|219] Liberalismus und „Neu-Orthodoxie“ stehenden Theologen Tillich einen Religionsphilosophen idealistischer Prägung zu machen. Es ist das Schicksal des philosophischen Theologen Tillich, daß die ungeheure Spannweite seiner Aussagen zu mannigfaltigen Mißverständnissen Anlaß gibt. Doch daran dürfte kein Zweifel bestehen: Tillichs Geschichtsinterpretation gründet nicht in „the supernaturalism and transhistoricism...of the absolute subject“, dem man dann natürlich mit Recht vorwerfen könnte, daß „it does not do justice to history as it happens“ (S. 141), sondern in der Offenbarung des Absoluten und *zugleich Konkreten*, in Jesus als dem Christus. Wenn nicht schon der Hinweis auf die Konkretionen der religiös-sozialistischen Phase Tillichscher Geschichtsdeutung zur Entkräftung genügen würde, so mag im übrigen auch dem Ansatz Runyons bei der „self-awareness“ entgegengehalten werden, daß für Tillich zum „Ganzen des Offenbarungsgeschehens“ eben nicht nur die „subjektive Aufnahme“, sondern stets zugleich auch „das objektive Ereignis“ gehört (Sth I S. 135).

2 LEHMANN bezeichnet BARTH als den „berühmtesten Theologen dieses Jahrhunderts“ (a. a. O. S. 66), er erwähnt dagegen Tillich nur einmal in einer Anmerkung im Zusammenhang des Sprachpro-

Im vorhergehenden hatten wir die Tillichsche Fassung des Reich-Gottes-Begriffs in den ihr eigenen Dimensionen untersucht und stellten fest: als zentrale Deutungskategorie der Geschichte ist „Reich Gottes“ für Tillich christologisches und eschatologisches Symbol. Als Symbol der Vollendung, der Erwartung und Forderung, ist es kritisches und gestaltendes Symbol. Unsere Erörterungen im Zuge des letzten Kapitels mündeten in den Satz des späten Tillich, daß „die Ethik des ‚Reiches Gottes‘ der Maßstab...für die Ethik in den Kirchen und der Gesellschaft“ sei. Die Evidenz dieses Satzes gründet – nach dem unmittelbaren Kontext – für Tillich in der Reich Gottes und Ethik vermittelnden „Idee der Vollen[220|221]dung“ als „Kriterium der Moralität in religiösen und profanen Personen und Gruppen“.

Systematische Erwägungen im Lichte des Tillichschen Geschichtsbegriffs zeichnen bereits zwingend einen grundlegenden Bezug zwischen Reich-Gottes-Gedanken und Ethik vor, sind doch beide miteinander verbunden wie existentielle Sinndeutung und praktische Sinnerfassung der Wirklichkeit, in der sich das Leben vollzieht. Im einzelnen dem kurz nachzugehen, in welcher Weise Tillichs Bestimmung von Ethik von sich aus den grundlegenden Bezug zu seinem Reich-Gottes-Begriff realisiert, wird unsere nächste Aufgabe sein. Alsdann gilt es, „Reich Gottes“ im Sinne Tillichs als Grundbegriff sachgerechter evangelischer Sozialethik zu würdigen.

3.1. Die Stellung der Ethik im System der Theologie und ihr ontologischer Bezug

Tillich vermag, so sahen wir, seine Theologie als „philosophische Theologie“ zu bezeichnen. Wie für ihn nun aber Theologie und Philosophie nicht gegeneinander ausgespielt werden können, so auch nicht eine etwa zu erstellende „philosophische“ gegen eine „theologische Ethik“, denn, was allgemein von dem Verhältnis von Philosophie und Theologie gilt, gilt notwendig, ja sogar in besonderem Sinne, für die Formulierung ethischer Aussagen, sei es in philosophischem oder theologischem Rahmen. Sofern nämlich der Theologe „die Struktur der moralischen Funk-

blems (S. 234 Anm. 31). Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß etwa sein bewußt heilsökonomischer Ansatz, sein koinonia-Begriff und der Zielbegriff der „Reife“ durchaus auch den Einfluß Tillichscher Theologie repräsentieren. – Entsprechendes wäre auch zu H. COX’ „Traktat“ – Cox nennt es bezeichnenderweise selbst so (vgl. Vorwort S. 8) – „Stadt ohne Gott?“ zu bemerken. Wenn hier freilich auch die Faszination der Programmatik BONHOEFFERS die Durchführung der Gedanken so weit bestimmt, daß Cox praktisch BONHOEFFERS nicht gerade eindringende Kritik an Tillichs Bemühungen um das Religiöse (Vgl. Widerstand S. 219) wiederholt (vgl. COX S. 93ff.) und dabei nicht gewahr wird, daß nur das oberflächliche Mißverständnis des Tillichschen Theonomiebegriffs dazu führen kann, so mutig in das Horn säkularer Autonomie zu blasen, ohne sich gleichzeitig der ebenso grundlegenden wie weiterführenden und kritischen Aktualität Tillichscher Gedanken auch für die und in den eigenen Ausführungen bewußt zu sein.

tion analysiert und die wechselnden Inhalte des Moralischen im Lichte dieser Analyse beurteilt“, ist er „Philosoph auch dann, wenn er Theologe ist und sein letztes Anliegen vom Gegenstand seiner Theologie abhängig ist“.³ Und wo der Philosoph zur Frage der Unbedingtheit ethischer Normen vorstößt, ist er schon zum [221|222] Theologen geworden, wenn anders damit der Boden existentieller Aussagen betreten ist. „Ethik kann nur in bezug auf ihre wissenschaftliche Methode autonom sein, nicht jedoch in bezug auf die ihr zugrundeliegende religiöse Substanz.“ Entsprechend gibt es für Tillich „in aller Ethik...ein theonomes Element, wie versteckt, wie säkularisiert, wie entstellt es auch sein mag.“⁴ Ein theonomes Element in Gestalt jeglicher existentiell relevanten Aussage zugrundeliegenden „Erfahrung dessen, was unbedingt angeht“. Ethik ist für Tillich mithin – wie könnte es anders sein? – ein integrierender Bestandteil der Theologie. Ja „eine ‚existentielle Theologie‘“ – und anders läßt sich Theologie für Tillich nicht verstehen – bezieht „die Ethik so weitgehend mit ein..., daß ein besonderer Abschnitt über theologische Ethik nicht notwendig ist.“⁵

Wie weit die Stellung Tillichs zur Ethik damit eine deutliche *formale* Parallele zur Haltung Karl BARTHS aufweist,⁶ ist aus seiner Ablehnung einer *prinzipiell* gesonderten Behandlung ethischer Probleme ersichtlich. Es gibt für Tillich keine Unterteilung in „Ethik“ und „Dogmatik“ innerhalb seiner Systematischen Theologie. „Theologische Ethik“ ist ein Element der systematischen Theologie und implizit in jedem ihrer Teile enthalten.“ Werden ethische Probleme gesondert behandelt, so geschieht dies lediglich „aus Zweckmäßigkeitsgründen“,⁷ denn im Grunde ist „das ethische Element...ein notwendiges und oft vorherrschendes Element in jedem theologischen Satz“.⁸ Wie denn auch anderer[222|223]seits die Systematische Theologie nach Tillich nicht zuletzt zeigen kann und muß, „daß alle Aussagen theologischer Ethik bewußt oder unbewußt auf Aussagen über Gott beruhen“;⁹ ein Satz, der bereits in seiner Weise die fundamentale Beziehung der Ethik zu einer dynamischen Ontologie¹⁰ und deren konstitutive Bedeutung für die Ethik zum Ausdruck bringt.

„Ethik“, schreibt Tillich in der in diesem Zusammenhang wichtigen Studie von 1954 über „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“,¹¹ „ist die Wissenschaft von der sittlichen

3 STh III S. 306.

4 Ebd. S. 307 – auch zum folgenden.

5 STh I S. 41.

6 Tillich nimmt a. a. O. ausdrücklich auf die „neu-orthodoxe“ Bewegung Bezug, eine Charakterisierung der „dialektischen Theologie“ K. BARTHS, die er von den Amerikanern übernimmt. Vgl. Ära 1948 S. 26.

7 Fundament 1963 S. 15 vgl. STh I S. 41; III S. 306.

8 STh I S. 41.

9 STh I S. 325.

10 Zu dem Verhältnis von Ontologie zum Begriff des „lebendigen Gottes“ (dynamisch) vgl. besonders STh I S. 280ff.

11 Liebe 1954 S. 74f.

Existenz des Menschen. Sie fragt nach den Wurzeln des sittlichen Imperativs, den Kriterien seiner Gültigkeit, den Quellen seiner Inhalte, den Kräften seiner Verwirklichung. Die Antwort auf jede dieser Fragen ist unmittelbar oder mittelbar abhängig von der Lehre vom Sein“. Und dementsprechend kann die Ethik „keine dieser Fragen beantworten, ohne zugleich eine explizite oder implizite Aussage über die Natur des Seins zu machen.“ „Ethische Werte“, bemerkt Tillich 1957,¹² und es geht ihm dabei bezeichnenderweise um eine von neuem ontologisch begründete Werttheorie,¹³ „sind Forderungen, die aus der essentiellen Natur des Menschen abgeleitet sind. Ihr ontologischer Ort ist die menschliche Natur.“

Ob der späte Tillich Ethik als „Wissenschaft von der Moralität“¹⁴ oder als „Wissenschaft vom moralischen Akt“¹⁵ definiert, bleibt sich gleich. Indem er den moralischen Akt als einen Akt versteht, „in dem der Mensch [223|224] seine essentielle Zentriertheit [d. h. sein personhaftes Selbst im Gegenüber zu anderen personhaften Selbsten bzw. zur Gemeinschaft] verwirklicht“ und Moralität als „die Totalität derjenigen Akte“ interpretiert, „in denen ein *potentiell* Personhaftes aktuell zur Person wird“ dadurch, daß in jenen Akten „den Geboten der Essentialität gehorcht oder widersprochen wird“,¹⁶ bestimmt Tillich den Begriff der Personalität und durch ihn auch das Fundament der Ethik grundsätzlich ontologisch, während er zugleich mit dem Hinweis auf die Möglichkeit des Widerspruches gegen die Essentialität die von jeder Ethik zu berücksichtigende Situation der Zweideutigkeit alles Lebens unter den Bedingungen der Existenz andeutet. Ist es von ungefähr, wenn Tillich in der Systematischen Theologie die Form der Erlösung im Ewigen Leben, der transzendenten Gestalt des Reiches Gottes, in Erweiterung des Schellingschen Begriffs als „Essentifikation“ charakterisiert¹⁷?

Ethische Normen zielen auf Verwirklichung der Essentialität, auf sinnhafte Erfüllung des Seins. In diesem Sinne ist für Tillich z. B. „der moralische Imperativ...unbedingt, weil er ein Ausdruck des essentiellen Seins des Menschen ist.“ Und „bejahen, was wir essentiell sind, und dem moralischen Imperativ gehorchen, ist ein und dasselbe“.¹⁸ Traditionell gesprochen: Aus der Erkenntnis der essentiellen Gottesebenbildlichkeit des Menschen erwächst die Wahrheit der Würde der Person und der Gedanke ihres unendlichen Wertes. Sie erkennen und nach ihr handeln, die „Wahrheit tun“, ist ein und dasselbe, denn „religiöse Wahrheit ist existentielle Wahrheit und insofern sie das ist, kann sie von der Praxis nicht geschieden werden“.¹⁹ Wie denn auch die wesens[224|225]mäßige Einheit von Erkenntnis und

12 Wissenschaft 1957 S. 104.

13 Zur Werttheorie vgl. auch Fundament 1963 S. 23.

14 Fundament 1963 S. 19 Anm.

15 STh III S. 53.

16 STh III S. 51f.

17 Ebd. S. 453.

18 Ebd. S. 187 – auch zum folgenden.

19 Grenze 1936 S. 19.

Handeln, von Theorie und Praxis der Wahrheit, diese als „erlösende Wahrheit“ (vgl. das Joh.-Evangelium) kennzeichnet.²⁰

3.2. Der Bezug der Ethik zur Geschichtsdeutung

Geht es im Ethos um handelnde Erfüllung der Essentialität, und wird Seinserfüllung als „erfülltes, der Forderung [des Seins] gemäÙes menschliches Handeln“²¹ umschrieben, dann wird auch der unmittelbare Bezug der Ethik zur Geschichtskonzeption bei Tillich explizit sichtbar. Denn, muß nach Tillich Geschichte als sinnhaft gerichtetes Geschehen aufgefaÙt werden, dann stellt sich in der Geschichte folgerichtig die „Einheit von Sein und Sollen“ als Einheit von „Bewegung der Geschichte und Forderung an das Handeln“ dar.²² Sinndeutung der Geschichte setzt die ethischen Forderungen aus sich heraus, denn Sinnerkenntnis als existentielle Erfahrung der Proton und Eschaton verbindenden Sinnhaftigkeit des Seins ist die Bedingung der Ethos ermöglichenden Erfassung sinnhaften Seins in seinem Forderungscharakter.

Bedeutet nun aber Ethos für Tillich handelnde Verwirklichung der im Sein gegründeten und aus der Geschichte als sinnhaftem Seinsgeschehen erwachsenden Forderung, dann vollzieht sich Ethos, dann steht Ethik genau wie Geschichtsdeutung notwendig unter eschatologischem bzw. [225]226] christologischem Horizont. Ist es von ungefähr, wenn der frühe Tillich in seiner Schrift: „Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ Ethik als „Wissenschaft vom Ethos, d.h. von der *handelnden Verwirklichung des Unbedingten*...“, von der Verwirklichung des Unbedingten in sinnerfüllender Seinsbeziehung“²³ bestimmt, um – N. B. – im gleichen Zusammenhang Reich Gottes als „transzendente[s] Symbol[e] für die Verwirklichung des Unbedingten“ zu nennen²⁴? Wenn ebenfalls der frühe Tillich im Blick auf die Bedeutung einer theologischen Ontologie betont, daß die „Soteriologie...und mit ihr die gesamte personale und soziale Ethik bis zu den drängendsten Problemen des Tages“ „auf der Ontologie“ ruhe, um alsbald den Bezug jedes geschichtlich Seienden auf das Eschaton als dessen transzendenten Geschehensinn herauszuarbeiten²⁵?

20 Vgl. RR 1 S. 111: „Die christliche Theologie wurzelt in einer Auffassung von Wahrheit, in der es keinen Gegensatz zwischen Theorie und Praxis gibt, weil die christliche Wahrheit erlösende Wahrheit ist. Es gibt keine wahre theologische Behauptung, die nicht direkt oder indirekt erlösende Wahrheit ist. Und erlösende Wahrheit ist die Wahrheit, die getan wird; erlösende Wahrheit hat, der, der die Wahrheit tut“. – Vgl. auch Fundament 1963 S. 50.

21 Entscheidung 1933 S. 328.

22 Ebd. S. 325.

23 System 1923 S. 269ff.

24 Ebd. S. 270.

25 Eschatologie 1927 S. 75.

Konkret geschichtliches Geschehen ist zweideutig. Und das Signum menschlicher Existenz ist die Situation der Entfremdung, des in der Einheit von Freiheit und Schicksal ständig geschehenden Widerspruchs gegen die Essentialität. Aber indem das Sinnziel alles geschichtlichen Geschehens, die eschatologische Sinnerfüllung und Vollendung alles Lebens, als Mitte der Geschichte anschaubar und damit Geschichtsdeutung möglich geworden ist, hat gleichzeitig handelnde Verwirklichung sinnhaften Lebens ihren Grund in Jesus als dem Christus und ihre Vollendungs- oder Zielgestalt im eschatologischen Reiche Gottes gefunden.

Ethik bei Tillich läßt sich mithin nicht nur allgemein als eine Funktion seiner dynamischen Ontologie bestimmen, sondern auch präziser als Funktion seiner Geschichtsdeutung charakterisieren, wobei dann folgerichtig die fundamentale Bedeutung des Reich-Gottes-Symbols für die Ethik – spezieller noch: für die Sozialethik – sichtbar wird.

3.3. „Reich Gottes“ als grundlegendes Element sachgemäßer Sozialethik

Als christologisches und zugleich eschatologisches, als kritisches und zugleich gestaltendes Symbol erweist sich für Tillich „Reich Gottes“ notwendig als *Grundsymbol jeder christlichen Ethik-Sozialethik*.

Christliches Ethos gründet in der Tatsache, daß das Reich Gottes „nahe herbeigekommen“ ist. Im Neuen Sein in Jesus als dem Christus erschließt sich für den Glauben die Essentialität menschlichen Seins als reale Wirklichkeit inmitten zweideutigen Lebens, als Bedingung der Möglichkeit handelnder Verwirklichung sinnerfüllten Seins in der Partizipation am Neuen Sein und als deren Forderung, denn der Indikativ des Evangeliums ist dem Imperativ seiner Wahrheit stets unauflösbar verbunden.²⁶

Wir hatten uns ausführlich den beiden Aspekten des Reiches Gottes gewidmet sowie die innergeschichtliche Gestalt des Reiches Gottes vor Augen geführt und gesehen, daß seine Verwirklichung für Tillich die Mannigfaltigkeit zu lösender ethischer Probleme impliziert. Eine Ethik des Reiches Gottes zu erstellen, ist nicht unsere Aufgabe. Wir konstatieren hier zunächst lediglich die grundlegende Beziehung des Reich-Gottes-Gedankens Tillichs zur Ethik: Den Dimensionen der innergeschichtlichen Gestalt des Reiches Gottes entspricht die Totalität [227|228] des Anspruches jeder christlichen Ethik, ihre kritische wie ihre gestaltungswirksame Funktion. Der Tatsache universal vollendeter Erfüllung erst im übergeschichtlichen Reiche Gottes entspricht der grundsätzliche eschatologische Vorbehalt, die kritische Stellung christlicher Ethik gegenüber jedem enthusiastisch-utopistischen Ethos im Gefolge gleichartiger Geschichtsdeutung.

26 Mit Recht bemerkt R. LINDNER (a. a. O. S. 16): „Die Zusammengehörigkeit des ‚ethischen‘ Imperativs und des ‚dogmatischen‘ Indikativs gestattet es Tillich, in Übereinstimmung mit Barth, auf eine Trennung von ethischer und dogmatischer Disziplin zu verzichten.“

Weil christliches Ethos in der Tatsache, daß das Reich Gottes „nahe herbeigekommen“ ist, gründet, deshalb ist Reich Gottes für Tillich der „Maßstab für die Ethik in den Kirchen und in der Gesellschaft“.

Reich Gottes ist zugleich personalistisches, politisch-soziales und universales Symbol. Wird der fundamentale Bezug der Ethik zum Reich-Gottes-Gedanken anerkannt, dann ist damit zugleich auch die Unmöglichkeit bestätigt, mit der traditionellen Unterscheidung einer Individual- von einer Sozialethik mehr leisten zu können als - wie H.-D. WENDLAND es formuliert - „lediglich verschiedene Akzentsetzungen“²⁷ innerhalb ein und desselben Begriffs von Ethik überhaupt. Denn darin gibt schließlich das gesamte System Tillichs, angefangen bei der von ihm erarbeiteten ontologischen Grundpolarität von Individualisation und Partizipation über die Bedeutung der Gruppe und ihren Institutionen für geschichtsmächtiges Handeln bis hin zu Tillichs ständiger Kritik an jeder Form transzendentalistischer Vernachlässigung der sozialen Gestaltungsprobleme, H.-D. WENDLAND indirekt Recht, wenn dieser in der Einleitung zu seiner „Einführung in die Sozialethik“ konstatiert: „Alle Ethik ist schließlich und endlich ‚Sozial‘-Ethik“.²⁸ Und wenn Tillich ausdrücklich zwischen „personaler“ und „sozialer“ Ethik unterscheidet, dann, um die Verschiedenheit struktureller Voraussetzungen beim [228|229] Träger des Ethos und damit die Verschiedenheit der Voraussetzungen direkten personalen und indirekt durch die Gruppe vermittelten und nur so geschichtswirksamen Verhaltens festzustellen,²⁹ nicht aber, um die sozialen Bezüge ethischen Handelns einem gesonderten Bereich zuzuweisen. Ist doch bereits der Begriff der Person bei Tillich überhaupt nur im Gegenüber zu anderen Personen bzw. zur Gemeinschaft und damit gleichsam sozial bestimmt, wie andererseits für ihn geschichtswirksames Handeln überhaupt nur über die soziale Vermittlung, durch die Gruppe als Träger der Geschichte und die von ihr getragenen Institutionen, möglich ist. Jedenfalls kann der späte Tillich ausdrücklich, selbst angesichts einer kritischen Differenzierung zwischen den Voraussetzungen personaler und sozialer Ethik, das von ihm - man kann wohl sagen - schon im Jahre 1919 erhobene³⁰ Grundprinzip der Ethik, die Liebe im Sinne ihrer später gegebenen Fassung als ontologischer Be-

27 WENDLAND, Einführung S. 7.

28 Ebd.

29 Fundament 1963 S. 39f. - vgl. STh III S. 54 und o. S. 83f. Anm. 247.

30 Vgl. dazu die 1919 von P. TILlich und G. R. WEGENER veröffentlichten Leitsätze zum „Sozialismus als Kirchenfrage“, v. a. den 4. Leitsatz (a. a. O. S. 14): „Zu allen Zeiten und in all seinen Ausprägungen hat das Christentum in der *Liebesethik Jesu* die grundlegende Norm für das Gemeinschaftsleben gesehen“. - Interessant ist, daß sich hier bereits Gedanken im Sinne dessen finden, was H.-D. WENDLAND später „gesellschaftliche Diakonie“ genannt hat. Leitsatz 25 formuliert (S. 18): „Es entspricht...dem Geist der Liebe mehr, das Übel selbst auszurotten, als die Leiden, die es immer wieder bringt, durch Teilmaßregeln mildern zu wollen...“ Es ist v. a. das Ziel der ontologischen Fassung des Liebes-Begriffs, das rein „karitativ“-emotionale Mißverständnis des Liebes-Begriffs (vgl. Fundament 1963 S. 34) abzubauen. Und es wäre sicherlich ergiebig, diesem Gedanken im Blick auf eine Grundlegung gesellschaftlicher Diakonie nachzugehen.

griff, als solches durchhalten.³¹ Und es ist nicht von ungefähr, wenn [229|230] einerseits der Begriff einer „personalen Ethik“ bei Tillich im übrigen keine Rolle spielt, während andererseits die Bedeutung einer ontologischen Fassung des Liebes-Begriffs für die „Sozialethik“ expressis verbis betont wird.³²

Es ist hier nicht der Ort, dem erklärten Grundprinzip der Ethik-Sozialethik bei Tillich im einzelnen nachzugehen. In unserem Zusammenhang interessiert vor allem seine Beziehung zum Reich-Gottes-Gedanken. Hier sind nun Tillichs Bemerkungen im Zuge der näheren Bestimmung einer *theonomen* Ethik³³ ebenso bezeichnend wie die schon 1926 im Zusammenhang der Frage evangelischer Sozialethik begebene Feststellung über die wesentliche Bedeutung des – N. B.! – *Kairos* für „jede wirkliche Ethik“;³⁴ eine Feststellung, welche im [230|231] Jahre 1941³⁵ von Tillich erneut unter dem Titel: „Ethik in einer sich wandelnden Welt“ ausgeführt wird – und zwar dann explizit im Blick auf eine Bestätigung der Agape als Grundprinzip einer christlichen Ethik³⁶ – und auch für den späten Tillich nicht an Aktualität einbüßt.³⁷

- 31 Fundament 1963 S. 39f. – Zur ontologischen Fassung des Liebes-Begriffs vgl. neben Philosophie 1956 S. 19 und Wissenschaft 1957 S. 105 v. a. die schon mehr[229|230]fach zitierte Abhandlung: „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“ (1954), ferner Fundament 1963 passim sowie die entsprechenden Ausführungen in der STh, v. a. I S. 321ff.; III S. 160ff.
- 32 Vgl. Ära 1948 S. 25: „Eine neue Deutung der Liebe wird in allen Zweigen des Protestantismus gebraucht, eine Deutung, die zeigt, daß die Liebe im Grunde nicht eine emotionale, sondern eine ontologische Macht ist, daß sie das Wesen des Lebens selbst ist, nämlich die dynamische Wiedervereinigung dessen, was getrennt ist. Wird Liebe in diesem Sinn verstanden, dann ist sie das Prinzip, auf dem jede protestantische Sozialethik fußt...“ – Liebe 1954 S. 12f.: „Man kann sagen, daß eine konstruktive Sozialethik unmöglich ist, solange Macht mit Mißtrauen angesehen wird und Liebe auf ihre emotionale oder ethische Qualität eingeengt wird...Eine konstruktive Sozialethik setzt voraus, daß man sich sowohl des Elementes der Liebe in den Machtstrukturen bewußt ist wie des Elementes der Macht, ohne das die Liebe zur chaotischen Hingabe wird. Und dieses Bewußtsein wird durch die ontologische Analyse von Liebe und Macht geweckt.“
- 33 Vgl. neben STh III S. 307 auch Liebe 1954 S. 79.
- 34 Problem 1926 S. 311: „Weder ein ‚thomistischer‘ noch ein rationalistischer Aufbau einer absoluten Sozialethik kann vom Christentum bejaht werden. Jede wirkliche Wesenserfassung und darum jede wirkliche Ethik ist konkret, steht im Kairos, im bestimmten, erfüll[231|232]ten Zeitmoment. Ihre Allgemeinheit enthält in sich das konkrete Wagnis...“
- 35 Ethik 1941 ist als letzter Teil in Fundament 1963 aufgenommen.
- 36 Fundament 1963 S. 76f.: „Nur die Liebe kann sich den konkreten Forderungen jeder individuellen und sozialen Situation entsprechend wandeln, ohne ihre Ewigkeit und Würde und unbedingte Gültigkeit zu verlieren...Deshalb muß die Ethik in einer sich wandelnden Welt als eine Ethik des Kairos verstanden werden. Aber nur die Liebe kann sich *jedem* Kairos anpassen. Das Gesetz kann es nicht, weil das Gesetz der Versuch ist, allen Zeiten etwas aufzuerlegen, was nur zu einer besonderen Zeit gehört.“
- 37 Dafür ist der Abdruck von Ethik 1941 in der 1948 erstmalig in englischer Sprache erschienenen Aufsatzsammlung „The Protestant Era“ (deutsch: „Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit“ 1950) sowie seine Aufnahme in Fundament 1963 kennzeichnend.

Theonome oder „trans-moralische Moralität“ ist, wie wir sahen, ein Signum der innergeschichtlichen Gestalt des Reiches Gottes.³⁸ Daß Tillich diese als „Moralität der Liebe“ kennzeichnet, weil in ihr die „Zweideutigkeit des moralischen Gesetzes“ überwunden ist, da „in der agape...das Unbedingte des formalen moralischen Imperativs mit dem Bedingten der moralischen Inhalte vereinigt“ ist sowie Liebe „als Gnade“ unzweideutige Motivation moralischen Handelns bedeutet,³⁹ hat einen für unseren Zusammenhang wichtigen Hintergrund. Tillich setzt dabei nämlich mit dem ontologischen Charakter der Liebe nicht nur deren letzte Offenbarung im großen Kairos in Jesus als dem Christus, sondern auch die ihr als Grundprinzip [231|232] theonomer Ethik notwendig eigene Fähigkeit voraus, bei aller Absolutheit ihres Anspruchs „den Möglichkeiten und Aufgaben einer besonderen Zeitepoche“,⁴⁰ mithin der Forderung der kleinen Kairoi gerecht zu werden. Liebe ist der Inhalt der letztgültigen Offenbarung, sofern in Jesus als dem Christus der „Widerstreit zwischen Absolutismus und Relativismus“ überwunden ist⁴¹ und Universalität und Konkretheit der Liebe zugleich erscheinen.⁴² Liebe als Grundprinzip der Ethik ermöglicht eine Ethik jenseits der „Alternative von absoluter und relativer Ethik“,⁴³ eine Ethik, die ihre Unbedingtheit bewahrt und gleichwohl dem Ruf der Situation, dem (kleinen) Kairos, zu entsprechen vermag. Liebe als ontologischer Begriff repräsentiert schließlich „das Leben selbst in seiner verwirklichten Einheit“⁴⁴ und damit die Gestalt unzweideutiger Erfüllung, nämlich die „Wiedervereinigung des Getrennten“.⁴⁵

So ist es denn das Reich Gottes selbst, welches sich in seiner letztgültigen Manifestation die Bedingungen seiner eigenen je neuen Realisierung mit dem Grundprinzip der Ethik schafft. Und es ist das Grundprinzip der Ethik selbst, welches Ethik im Sinne Tillichs als Ethik des Reiches Gottes verifiziert. [232|233]

Blicken wir nun zurück und versuchen wir, die Tillich eigene Fassung des Reich-Gottes-Begriffs im Kontext der sie bestimmenden Gedanken Tillichs zu würdigen, so dürfte es wohl kaum zu weit gegriffen sein, wenn wir feststellen, daß wir hier *ein Modell sachgerechter Reflexion der Grundlagen des ethischen Problems* vor uns haben. Dabei darf nun freilich nicht vergessen werden, was wir einleitend als die hermeneutische Problematik jeder ethischen Konzeption in den Blick zu brin-

38 Vgl. o. S. 110.

39 STh III S. 312ff.

40 Fundament 1963 S. 76.

41 STh I S. 180.

42 „Im Christusgeschehen...wird die Liebe offenbar in ihrer Universalität und zugleich in ihrer Konkretheit: Der Nächste ist der unmittelbare Liebesgegenstand, und jeder kann Nächster werden“ (Fundament 1963 S. 78).

43 Fundament 1963 S. 77.

44 Ebd. S. 81 vgl. Ära 1948 S. 25: „...das Wesen des Lebens selbst.“

45 Liebe 1954 S. 35.50.58.73 u. ö.; Philosophie 1956 S. 19.22.29; Wissenschaft 1957 S. 105; STh I S. 321; II S. 55; III S. 160.163 u. ö.

gen suchten.⁴⁶ Denn nur, wenn wir den erklärt lutherischen Wurzelboden Tillich-scher Theologie mitberücksichtigen, sind wir einerseits davor bewahrt, etwa mit Tillich die Lanze des Vorwurfs: „Supranaturalismus“ allzu eifertig gegen Karl BARTH einzulegen, und andererseits in der Lage, die ungeheure Dynamisierung zu erwägen, die das Erbe Luthers in der souveränen Gestalt Tillichscher Theologie erfahren hat.

Es ist wohl nicht zuletzt die schon vermerkte Verschiedenheit der Herkunft und des Denkens, welche den deutsch-lutherischen Religionsphilosophen Tillich und den schweizerisch-reformierten Pfarrer BARTH – um mit diesen Stichworten nur die Andersartigkeit auch der Bewußtseinslage beider anzudeuten – in den 20er Jahren aneinandergeraten und für die Zukunft getrennte Wege gehen ließ. Beide gleichen, betrachtet man die Auseinandersetzungen in den 20er Jahren, ja bis in die 50er Jahre hinein,⁴⁷ zwei Königskindern, die schon deshalb zueinander nicht kommen können, weil der eine vornehmlich einer – später von ihm selbst so bezeichneten⁴⁸ – einseitigen Verkündigung der biblischen Botschaft, der andere vor allem der religionsphilosophischen Analyse der geschichtlichen Situation und ihrer umfassenden Interpretation verpflichtet ist.

Betrachtet man nun etwa die jeweilige Fassung des Reich-Gottes-Begriffs im dazugehörigen eigenen Kontext des theologischen Gesamtwerks, so mag sich schon daran [233|234] zeigen, wie wenig es wäre, Tillich und BARTH einfach gegeneinander auszuspielen – ohne daß deswegen eine Wertung der Ansätze ausgeschlossen sein muß!

BARTH spricht in seiner Kirchlichen Dogmatik⁴⁹ z. B. davon, daß „das die Struktur der Existenz des Christen bestimmende Prinzip...nur dieses (in Christus gegebene) Reich Gottes sein“ könne. Daneben betont er auch die Gebrochenheit, in der sich die „neue Wirklichkeit der Weltgeschichte“⁵⁰ in dieser unserer Zeit dem eschatologisch qualifizierten Blick darstellt. Z. B. bemerkt er in „Christengemeinde und Bürgergemeinde“⁵¹: „Die Kirche steht ‚in der noch unerlösten Welt‘. Reichsgotteshaft pflegt es – auch im besten Falle – auch in ihr nicht zuzugehen.“ Was BARTH mit dem von Tillich aus dessen Sicht kritisierten Gedanken der innerhalb der Geschichte nur „zeichenhaft“ erscheinenden Gestalt des Reiches Gottes leistet, das entspricht dem, was der Tillichsche Hinweis auf das simul peccator und die Zweideutigkeit aller innergeschichtlichen Verwirklichung intendiert: Die Absicherung gegen eine diesseitsorientierte Utopie. Eine Absicherung gegen die jenseitsorientierte Utopie ist dagegen nicht ein unmittelbares Anliegen für BARTH, weil er, auf reformiertem Boden stehend und selbst Kind eines urdemokratischen Landes, dem Gedanken an quietistischen Pessimismus in rebus politicis von sich aus fremd gegenüber steht, ja nie dem Lebensgefühl lutherischer Prägung mit seinen sozialetischen Hemmungsmechanismen (Zwei-Reiche-Ideologie) ausgesetzt oder verbunden war. Demgegenüber entwickelt Tillich eben auf diesem Boden notwendig den Gedanken der „dritten Dimension“, der – einerseits dem eschato-

46 S. o. S. 10.

47 Vgl. für TILLICH die o. S. 67 Anm. 162 genannten Schriften; für BARTH die in den Ges. W. Tillichs Bd VII S. 226ff. abgedruckte Antwort an Tillich sowie die Bemerkungen v. a. in KD I/1.

48 S. o. S. 25.

49 KD IV/3 S. 686.

50 Ebd. S. 815.

51 S. 28.

logischen Vorbehalt gerechtfertigend, andererseits dessen quietistische Konsequenzen abfangend – in seiner Weise nun wiederum den Tendenzen zur transzendenten Utopie derartig kritisch gerecht wird, wie es BARTH von dem ihm eigenen Ansatz her gar nicht vermag, würde man ihn zum Rektor lutherischer Ethik machen wollen. In deren Kontext aber gilt es nun zu sehen, wie bei Tillich über eine durchaus biblische Aktualisierung der Rechtfertigungslehre ein sozialetischer Ansatz gewonnen wird, der, nicht nur den Erkenntnissen der eschatologischen Forschung gerechtfertigend, auf dem Weg sachgemäßer Geschichtsinterpretation eine trinitarische Begründung der Ethik leistet und zugleich die lutherische Sozialethik aus ihrer alten unsachgemäßen Verengung herausreißt – und dies in einer Weise, wie es ein auf reformiertem Boden erwachsenes Programm einer christokratisch orientierten Ethik solange nicht vermag, solange die eigen[234|235]nen Bedingtheiten dieser Ethik nicht gleichzeitig in den Blick genommen werden. Sieht und würdigt man nun aber die Intentionen jener Ethik, so wird sich, bei entsprechender Gegenüberstellung mit der Tillichschen Grundlegung der Ethik im Kontext der doppelten Fassung des Reich-Gottes-Begriffs, Tillichs Ansatz als die umfassendere und allgemein zugänglichere Möglichkeit präsentieren dürfen, da dieser jenseits der Alternative des Ansatzes bei diesem oder jenem Artikel des Credo angesiedelt ist.

Indem Tillich es unternimmt, die umgebende und gegebene Wirklichkeit christlichen Seins, Verhaltens und Handelns als *eine* Wirklichkeit unter der Dynamik geschichtlichen Geschehens, d. h. innerhalb der Koordinaten der *einen* Geschichte Gottes und des Menschen zu erfassen, indem er damit menschliches Sein, Verhalten und Handeln als sowohl protologisch wie eschatologisch, postlapsarisch wie christologisch bedingt begreift, gelingt ihm auf der Basis dynamischer Ontologie eine Grundlegung christlicher Ethik – unter voller Berücksichtigung der sozialen Komponente! –, welche ebensowohl die Probleme ordnungstheologischer Bemühungen im Verein mit der traditionellen Zwei-Reiche-Lehre wie einseitig christozentrischer Sichtweise, als auch die Schwierigkeiten einer vornehmlich dem dritten Artikel verpflichteten Ethik aufzufangen vermag. Als zentrale Deutungskategorie der Geschichte, damit aber zugleich als kritisches und gestaltendes, christologisches und eschatologisches Symbol, faßt hier im Denken Tillichs der biblische Reich-Gottes-Gedanke nicht nur die wesentlichen Bedingungen *christlicher* Gestaltwerdung des Menschen inhaltlich zusammen, sondern demonstriert mit der notwendigen Integration der Eschatologie zugleich auch formal die trinitarische Orientierung wirklichkeits-, d. h. geschichtszugewandter christlicher Ethik.

Im Kontext Tillichscher Fassung des Reich-Gottes-Gedankens ist eine starre Handhabung der Zwei-Reiche-Lehre, die Emanzipation des ersten Artikels und der Mißbrauch [235|236] eschatologischer Vorbehaltlichkeit ebenso unmöglich wie eine kirchlich-sakralistische oder säkular-utopistische Vermischung von „Letztem“ und „Vorletztem“ im Gewande heiliger Exklusivität oder profaner Selbstverabsolutierung. Denn quer durch alle sichtbaren Scheidungen, quer durch alle geschichtlichen Wirklichkeiten zieht sich der Schatten dämonischer Pervertierung ebenso wie die Gewißheit der umgreifenden letzten Herrschaft Gottes in Christo. Ebensonig, wie es für Tillich „Ordnungen“ im Sinne *eindeutig* vorhandener und ausmachbarer essentieller Strukturen bzw. Gegebenheiten zu konstatieren möglich ist,

ebensowenig gibt es für ihn weder mit Selbstverständlichkeit geistlich qualifizierte Räume noch Bereiche des Lebens, welche der umgreifenden eschatologischen Herrschaft Gottes in Christo nicht unterworfen wären. Wie menschliche Gestaltwerdung notwendig Inneres *und* Äußeres umgreift und betrifft, so gibt es auch keine Möglichkeit, christliches Ethos innerhalb der Geschichte darzustellen, ohne seiner sozialen Dimensioniertheit, den Strukturen und Institutionen überindividuellen Eingebundenseins des Menschen, Rechnung zu tragen. Daher ist „Reich Gottes“ zwangsläufig auch politisch-soziales Symbol. Und das ihm eignende Element der „Gestaltung“ weist den einzelnen Christen wie die christliche Gemeinde zwingend in die Bahnen der „gesellschaftlichen Diakonie“.

Die jüngste ökumenische Debatte kreist um das Problem einer „*Theologie der Revolution*“, und die Bewegung, welche heute die jüngere Generation auch der „alten Welt“ diesseits und jenseits des eisernen Vorhangs erfaßt hat, demonstriert die Aktualität dieses Problems hinreichend. Ist es von ungefähr, wenn sich Heinz-Dietrich WENDLAND, der Vater des Begriffs der „*gesellschaftlichen Diakonie*“, in seinem auf der Genfer „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“ gehaltenen Grundsatzreferat [236|237] über „Kirche und Revolution“ auf den Reich-Gottes-Begriff Tillichs beruft⁵²?

Wo die fundamentale Bedeutung der biblischen Botschaft vom „nahe herbeigekommenen“ Reich Gottes begriffen ist, da kann christliche Ethik, da kann die christliche Kirche nicht in jener lähmenden Reserve prinzipiell antirevolutionärer Haltung verharren, die ihr nur allzu lange, allzu reichlich und allzu berechtigt den Ideologieverdacht einer heute sich schneller denn je wandelnden Gesellschaft eingebracht hat und besser als jede Denomination eines weltanschaulichen Säkularismus zu beweisen schien, das Christentum „Privatsache“ sei. Wo die christliche Gemeinde das „Vaterunser“ recht betet, wo das „Dein Reich komme!“ recht realisiert wird, da setzt sich die kritische und gestaltende Kraft der evangelischen Botschaft vom Reiche Gottes, das in Christus in diese unserer Welt hereingebrochen ist, in ein ebenso dynamisches wie nüchternes Sozialethos um. So wird die „Gemeinde Gottes in der Welt Ursprung und Quellgrund ständig neuer, revolutionärer Veränderungen des Staates und der Gesellschaft. Wie sie selbst aus der eschatologisch-revolutionären Kraft des Evangeliums stammt, so setzt sie sich auch in ein ebenso positives wie kritisches Verhältnis zur geschichtlichen Revolution. Einerseits nämlich nimmt sie diese an und auf, andererseits überschreitet und überwindet sie diese unter Abweisung jeder utopischen Ideologie.“⁵³

Zwischen revolutionärem Utopismus und konservativistischem Pessimismus hat evangelische Sozialethik ihren ebenso weltoffenen wie gesellschaftskritischen Weg zu geben. Und sie tut es – um einmal Tillichs Bestimmung „apologetischer Theologie“ entsprechend anzuwenden – in der Macht der ewigen Botschaft von dem in Christus [237|238] nahe herbeigekommenen Reich Gottes und mit den praktischen

52 Revolution S. 89.

53 WENDLAND, Revolution S. 96.

Mitteln, die die geschichtliche Situation liefert, um deren gesellschaftlichen Probleme es sich handelt, realistisch und doch voll von Hoffnung, nüchtern und doch aus der Fülle schöpferischer Phantasie, selbst ein Stück der Geschichte als Ort und Medium menschlicher Gestaltwerdung und doch gleichzeitig gegründet in dem, der Anfang, Mitte und Ziel der Geschichte ist.

Der Titel der Bemühungen Paul LEHMANNs um die Grundlegung einer situationsoffenen Ethik (Kontext-Ethik) lautet in deutscher Übertragung: „Ethik als Antwort“. Er trifft ebensogut die Ethik Tillichs, wenn anders der ihr zugeordnete Rahmen der einer „apologetischen“ Theologie ist.

Als kritisches und gestaltendes, als christologisches und als eschatologisches Symbol hat, wie wir sahen, für Tillich das Symbol des Reiches Gottes eine grundlegende Funktion in der Ethik. Ja, wir können sagen, daß sich im Kontext der Tillich eigenen Fassung dieses zentralen Elementes biblischer Botschaft sachgemäße Grundlegung evangelischer Ethik überhaupt darstellt. Und jede christliche Ethik, vor allem jede Sozialethik – wenn mit dieser Differenzierung auch nicht mehr als ein spezifischer Aspekt von Ethik angesprochen werden soll und kann –, wird sich, will sie aktuelle evangelische Ethik sein, daran messen lassen müssen, ob und inwieweit es ihr gelingt, dem Evangelium vom Reiche Gottes, das „nahe herbeigekommen“ ist, in ihrer Auseinandersetzung mit der Frage menschlicher Gestaltwerdung in dieser unserer Zeit, Rechnung zu tragen.

[238|239]

Literaturverzeichnis

Werke Paul Tillichs

1. In mehreren Bänden erschienene Werke:

Religiöse Reden, in deutscher Übersetzung erschienen im Evangelischen Verlagswerk Stuttgart.

1. Folge (engl. 1948): In der Tiefe ist Wahrheit, 4. Aufl. 1952.
2. Folge (engl. 1955): Das Neue Sein, 5. Aufl. 1959.
3. Folge (engl. 1963): Das Ewige im Jetzt, 1964.
(Abgekürzt: RR 1/2/3)

Systematische Theologie, in deutscher Übersetzung erschienen im Evangelischen Verlagswerk Stuttgart.

- I (engl. 1951): 3. überarb. Aufl. 1956.
- II (engl. 1957): 3. Aufl. 1958.
- III (engl. 1963): 1966.
(Abgekürzt: STh I/II/III)

Gesammelte Werke, erschienen im Evangelischen Verlagswerk Stuttgart.

- I: Frühe Hauptwerke, 2. Aufl. 1959.
- II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus, 1962.
- III: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild, 1965.
- IV: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie, 1961.
- V: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, 1964.
- VI: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie, 1963.
- VII: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I, 1962.
- IX: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur, 1967.
(Abgekürzt: W. I/II/III usf.)
[239|240]

2. Verzeichnis der im einzelnen zitierten Aufsätze, Monographien und Vorträge (nach Entstehungszeit und den Stichworten ihrer Zitierung alphabetisch geordnet)

1919

Christentum und Sozialismus, in: Das neue Deutschland, Jg. 8 1919,
zitiert nach W. II S. 21-28.

Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von G. Radbruch und P. Tillich, Berlin 1919,
zitiert nach W. IX S. 13-31.

Der Sozialismus als Kirchenfrage. Leitsätze von P. Tillich und G. R. Wegener, Berlin 1919,
zitiert nach W. II S. 13-20.

1920

Christentum und Sozialismus, in: Freideutsche Jugend, Jg. 6 1920,
zitiert nach W. II S. 29-33.

1922

Kairos, in: Die Tat, Bd XIV 1922, Heft 5,
zitiert nach W. IV S. 9-28.

Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse, Berlin/Frankfurt 1922,
zitiert nach W. II S. 35-90.

Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, in: Kant-Studien, Jg. 27 1922, zitiert nach W. I S. 365-388.

1923

Antwort (Erwiderung auf den Artikel von K. Barth: „Von der Paradoxie des ‚positiven Paradoxes‘. Antworten und Fragen an Paul Tillich), in: Theologische Blätter, Jg. 2 1923,
zitiert nach W. VII S. 240-243.

Grundlinien des Religiösen Sozialismus. Ein systematischer Entwurf, in: Blätter für Religiösen Sozialismus, Jg. 4 1923, Heft 8/10,
zitiert nach W. II S. 91-119.

Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten, in: Theologische Blätter, Jg. 2 1923,
zitiert nach W. VII S. 216-225.

Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, Göttingen 1923,
zitiert nach W. I S. 109-294

1924

Kirche und Kultur, Tübingen 1924,
zitiert nach W. IX S. 32-46.

[240|241]

Rechtfertigung und Zweifel, in: K. L. Schmidt, Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum, Gießen 1924, Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen 39. Folge, S. 19-32.

Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, in:
Blätter für Religiösen Sozialismus, Jg. 5 1924,
zitiert nach W. II S. 121-131.

1925

Religionsphilosophie, in: Lehrbuch der Philosophie, hrsg. v. M. Dessoir, Bd 2,
Berlin 1925, zitiert nach W. I S. 297-366.

1926

Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, Tübingen 1926,
zitiert nach W. VI S. 42-71.

Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart, in: Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswen-
dung, hrsg. v. P. Tillich, Darmstadt 1926, S. 1-21.

Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis, in: Kairos. Zur
Geisteslage und Geisteswendung, hrsg. v. P. Tillich, Darmstadt 1926, S. 23-75.

Zum Problem der evangelischen Sozialethik, in: Blätter für Religiösen Sozialismus,
Jg. 7 1926,
zitiert nach Rel. Verw. 1930 S. 307-312.

Die Überwindung des Persönlichkeitsideals, Vortrag, gehalten auf der Augustusburg,
Pfungsten 1926,
zitiert nach W. III S. 83-100.

Vorwort zu: Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung, hrsg. v. P. Tillich, Darmstadt
1926, S. IX-XI.

1927

Die Bedeutung der Gesellschaftslage für das Geistesleben, Vortrag, gehalten auf der Ab-
schlußfeier des 2. Studienganges der Verwaltungsakademie Dresden im Juni 1927,
zitiert nach W. II S. 133-138

Eschatologie und Geschichte, Vortrag, gehalten auf der Meißner Konferenz der „Freunde
der Christlichen Welt“ im Oktober 1927,
zitiert nach W. VI S. 72-82.

1928

Klassenkampf und Religiöser Sozialismus, Vortrag, gehalten vor der sozialistischen Stu-
dentenschaft in Marburg 1928 und Frankfurt 1929,
zitiert nach W. II S. 175-192.

Natur und Sakrament, Vortrag, gehalten auf der Berneuchener Konferenz im
September 1928,
zitiert nach W. VII S. 105-123.

[241|242]

Das religiöse Symbol, in: Blätter für deutsche Philosophie, Bd 1, H. 4 1928,
zitiert nach W. V S. 196-212.

Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart, Vortrag, gehalten auf
der Aarauer Studentenkonzferenz im März 1928,
zitiert nach W. VII S. 70-83.

1929

Christologie und Geschichtsdeutung, Aufsatz, geschrieben im Anschluß an eine WS 1928/29 gehaltene Vorlesung über „religiöse Geschichtsdeutung“, zitiert nach Rel.Verw. 1930, S. 110-127.

Protestantische Gestaltung, Vortrag, gehalten vor der Theologenschaft in Münster/Westf. im Januar 1929, zitiert nach W. VII S. 54-69.

Lessing und die Idee einer Erziehung des Menschengeschlechtes, Vortrag, gehalten vor der Dresdener Lehrerschaft zum Lessingjubiläum 1929, zitiert nach Rel.Verw. 1930, S. 253-272.

Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, in: Protestantismus als Kritik und Gestaltung, 2. Buch des Kairos-Kreises, hrsg. v. P. Tillich, Darmstadt 1929, zitiert nach W. VII S. 29-53.

Vorwort zu: Protestantismus als Kritik und Gestaltung, 2. Buch des Kairos-Kreises, hrsg. v. P. Tillich, Darmstadt 1929, S. IX-XI.

1930

Kirche und humanistische Gesellschaft, Vortrag, gehalten auf der Berneuchener Arbeitskonferenz in Pätzig am 5. Oktober 1930, zitiert nach W. IX S. 47-61.

Sozialismus, in: Neue Blätter für den Sozialismus, Jg. 1 1930, zitiert nach W. II S. 139-150.

Religiöser Sozialismus, in: Neue Blätter für den Sozialismus, Jg. 1 1930, zitiert nach W. II S. 151-158.

Religiöser Sozialismus, in: RGG, 2.Aufl. Tübingen, Bd V (1930), Art.: Sozialismus II: Religiöser Sozialismus, zitiert nach W. II S. 159-174.

Religiöse Verwirklichung, Berlin 1930.

1931

Die Doppelgestalt der Kirche, Erwiderung auf die Kritik von Stählin und Thomas, in: Neuwirk, Jg. 13 1931, zitiert nach W. IX S. 77-81.

Protestantisches Prinzip und proletarische Situation, Bonn 1931, zitiert nach W. VII S. 84-104.

Das Problem der Macht. Versuch einer philosophischen Grundlegung, in: Neue Blätter für den Sozialismus, Jg. 2 1931, zitiert nach W. II S. 193-208.

[242|243]

1932

Protestantismus und politische Romantik, in: Neue Blätter für den Sozialismus, Jg. 3 1932, zitiert nach W. II S. 209-218

1933

Die sozialistische Entscheidung, Potsdam 1933, zitiert nach W. II S. 219-365.

1934

Prophetische und marxistische Geschichtsdeutung, vermutlich zwischen 1934 und 1936 entstanden,
zitiert nach W. VI S. 97-108.

Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige Lage. Offener Brief an Emanuel Hirsch,
in: Theologische Blätter, Jg. 13 1934 Sp. 305-328.

1935

Was ist falsch an der dialektischen Theologie? Übersetzung von: What is wrong with the
Dialectic Theology? in: Journal of Religion, Jg. 15 1935,
zitiert nach W. VII S. 247-262.

1936

Die Bedeutung der Kirche für die Gesellschaftsordnung in Europa und Amerika, Überset-
zung von: The Social Functions of the Churches in Europe and America, in: Social Re-
search, Jg. 3 1936,
zitiert nach W. III S. 107-119.

Auf der Grenze, Übersetzung von: On the Boundary, selbstbiographische Einführung zu
dem Sammelband: The Interpretation of History, New York/London, 1936,
zitiert nach: Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, München/Hamburg
1964 (Siebenstern-Taschenbuch 3), S. 9-57.

1937

Ende der protestantischen Ära?, Übersetzung von: The End of the Protestant Era?, erstma-
lig erschienen unter dem Titel: Protestantism in the Present World-Situation, in: Ameri-
can Journal of Sociology, Jg. 43 1937,
zitiert nach W. VII S. 159-170.

1938

Der Angriff des dialektischen Materialismus auf das Christentum, Übersetzung von: The
Attack of Dialectical Materialism on Christianity, in: Student World, Jg. 31 1938,
zitiert nach W. III S. 120-128.

[243]244]

1940

Philosophie und Theologie, Übersetzung von: Philosophy and Theology, Vortrag, gehalten
anlässlich der Berufung zum Professor für Philosophische Theologie am Union Theo-
logical Seminary, New York, am 25.9.1940,
zitiert nach: Paul Tillich, Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, Mün-
chen/Hamburg 1964 (Siebenstern-Taschenbuch 3), S. 140-152.

1941

Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus, Übersetzung
von: The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism, in: Prote-
stant Digest, Jg. 3 1941,
zitiert nach W. VII S. 124-132.

Ethik in einer sich wandelnden Welt, Übersetzung von: Ethics in a Changing World. Re-
ligion and the Modern World, University of Pennsylvania Press 1941,
zitiert nach W. III S. 70-81.

Marxismus und christlicher Sozialismus, Übersetzung von: Marxism and Christian Socialism, in: Christianity and Society, Vol. VII 1941, zitiert nach Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit, Stuttgart 1950, S. 304-313.

1942

Prinzipien des Protestantismus, Übersetzung von: Our Protestant Principles, in: The Protestant, Jg. 4 1942,
zitiert nach W. VII S. 133-140.

1948

Die protestantische Ära, Übersetzung von: Author's Introduction, in: The Protestant Era, Chicago 1948,
zitiert nach W. VII S. 11-28.

Martin Bubers dreifacher Beitrag zum Protestantismus, Übersetzung von: Martin Buber and Christian Thought. His Threefold Contribution to Protestantism, in: Commentary, Jg. 5 1948,
zitiert nach W. VII S. 141-150.

Geschichtliche und ungeschichtliche Geschichtsdeutung. Ein Vergleich, Übersetzung von: Historical and Nonhistorical Interpretation of History. A Comparison, in: The Protestant Era, Chicago 1948,
zitiert nach W. VI S. 109-125.

Religion und Kultur, Übersetzung von: Religion and Culture, in: The Protestant Era, Chicago 1948,
zitiert nach W. IX S. 82-93.

1950

Die Wiederentdeckung der prophetischen Tradition in der Reformation, Übersetzung von: The Recovery of the Prophetic Tradition in the Reformation, Washington/D.C. 1950,
zitiert nach W. VII S. 171-215.

[244|245]

1951

Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker, Vier Vorträge, gehalten an der Deutschen Hochschule für Politik, Berlin, im Sommer 1951,
zitiert nach W. VI S. 157-210

1952

Der Mensch im Christentum und im Marxismus, Vortrag, gehalten im Robert-Schumann-Saal in Düsseldorf am 29. Juli 1952,
zitiert nach W. III S. 194-209.

Das christliche Menschenbild im 20. Jahrhundert, Vortrag, gehalten an der Rias-Funkuniversität am 23. Juni 1952,
zitiert nach W. III S. 181-184.

Der Mut zum Sein, Übersetzung von: The Courage to Be, New Haven 1952, Hamburg 1965 (Furche-Stundenbuch 50).

Sieg in der Niederlage. Der Sinn der Geschichte im Lichte christlicher Prophetie, Übersetzung von: Victory in Defeat. The Meaning of History in the Light of Christian Prophecy, in: Interpretation, Jg. 6 1952,
zitiert nach W. VI S. 126-136.

1953

Christentum und Marxismus, Vortrag, gehalten an der Rias-Funkuniversität am 4. Mai 1953,
zitiert nach W. III S. 170-177.

Die Judenfrage – ein christliches und ein deutsches Problem, Vier Vorträge, gehalten an der Deutschen Hochschule für Politik, Berlin, im Sommer 1953,
zitiert nach W. III S. 128-170.

1954

Über die Grenzen von Religion und Kultur, Vortrag, gehalten an der Rias-Funkuniversität am 21. Dezember 1954,
zitiert nach W. IX S. 94-99.

Liebe, Macht, Gerechtigkeit, Übersetzung von: Love, Power and Justice, New York/London 1954, Tübingen 1955.

1955

Biblische Religion und die Frage nach dem Sein, Übersetzung von: Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality, Chicago 1955,
zitiert nach W. V S. 138-186.

1956

Die Philosophie der Macht, Zwei Vorträge, gehalten an der Deutschen Hochschule für Politik, Berlin 1956.

Art. Sozialismus (IV) Neuere Richtungen (4) Religiöser Sozialismus, in: HDSW, Bd 9 1956, S. 507f.

Existenzanalyse und religiöse Symbole. Übersetzung von: Existential Analysis and Religious Symbols, in: Contemporary Problems in Religion, ed. by H. A. Baselius, Detroit 1956, in: Symbol und Wirklichkeit, Göttingen 1962, (Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 151) S. 12-28.

[245|246]

1957

Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich?, Übersetzung von: Is a Science of Human Values possible?, Vortrag, gehalten vor der „Research Society for Creative Altruism“ am 5. Oktober 1957,
zitiert nach W. III S. 100-106.

1958

Kairos. Übersetzung von: Kairos, in: A Handbook of Christian Theology, eds. M. Halber-son and A.A.Cohen, New York 1958,
zitiert nach W. VI S. 137-139.

Das christliche Verständnis des modernen Menschen, Vortrag, gehalten im Süddeutschen Rundfunk am 19. Dezember 1958,
zitiert nach W. III S. 188-193.

1959

Kairos und Utopie, Übersetzung von: Between Utopianism and Escape from History, in: Colgate Rochester Divinity Bulletin, Jg. 31 1959,
zitiert nach W. VI S. 149-156.

Der Widerstreit von Raum und Zeit, Übersetzung von: The Struggle between Time and Space, in: Theology and Culture, New York 1959,
zitiert nach W. VI S. 140-156.

1961

Sinn und Recht religiöser Symbole. Übersetzung von: The Meaning and Justification of Religious Symbols, in: Religious Experience and Truth. A Symposium, Ed. by Sidney Hook, New York 1961, in: Symbol und Wirklichkeit, Göttingen 1962, (Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 151) S. 3-12.

Wie hat die Wissenschaft im letzten Jahrhundert das Selbstverständnis des Menschen gewandelt?, Übersetzung von: How has Science in the last Century changed Man's View of himself?, Vortrag, gehalten anlässlich der Hundertjahrfeier des Massachusetts Institute of Technology in Cambridge/Mass am 8. April 1961,
zitiert nach W. III S. 209—217.

1962

Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, Übersetzung von: Christianity and the Encounter of the World Religions, New York 1962,
zitiert nach W. V S. 51-98.

1963

Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, Übersetzung von: Morality and Beyond, New York/Evanston 1963
zitiert nach W. VIII S. 13-83.

[246|247]

Weitere Literatur

(Nach Verfassern und Stichworten in alphabetischer Reihenfolge geordnet)

- ALTHAUS, Paul: Die letzten Dinge, 4. neubearb. Aufl., Gütersloh 1933.
- Grundriß der Dogmatik, 3. verb. Aufl., Gütersloh 1949.
 - Grundriß der Ethik, 2. neubearb. Aufl., Gütersloh 1953.
 - Theologie der Ordnungen, 2. erw. Aufl., Gütersloh 1935.
 - Staatsgedanke und Reich Gottes, 4. erw. Aufl., Langensalza 1931.
 - Die christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik, 5. Aufl., Gütersloh 1959.
- BARTH, Karl: Christengemeinde und Bürgergemeinde, Stuttgart 1946.
- Kirchliche Dogmatik, Zollikon-Zürich 1932ff.
 - Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik, Zollikon-Zürich 1953 (ThSt(B) 39).
 - Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934 (ThEx 14).
 - Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“. Antworten und Fragen an Paul Tillich, (erstmalig in: ThBl, Jg. 2 1923) in: Tillich, W. VII S. 216-239.
 - Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: ZZ, 1923, H. II, S. 30-57.
 - THURNEISEN. Ein Briefwechsel aus der Frühzeit der dialektischen Theologie, München/Hamburg 1966 (Siebenstern-Taschenbuch 71).
- BARTSCH, Hans Werner: Die theologische Begründung einer christlichen Sozialethik, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, Stuttgart 1966, S. 37-55.
- BLUMHARDT, Christoph: Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften, hrsg. v. R. Lejeune, Erlenbach-Zürich/Leipzig, Bd I 1937/ II 1925/ III 1936/ IV 1932, (abgek.: LEJEUNE I/II usf.).
- Vom Reich Gottes. Aus Predigten und Andachten, ausgew. und hrsg. v. E. Jäckh, Berlin 1923, (abgek.: JÄCKH).
- BONHOEFFER, Dietrich: Ethik, zusammengestellt und hrsg. v. E. Bethge, 6. Aufl., München 1963.
- Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge, 7. Aufl., München 1956.
- [247|248]
- BRUNNER, Emil: Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, 3. Aufl., Zürich 1939.
- Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung, 2. Aufl., Zürich 1943.
- COX, Harvey: Stadt ohne Gott?, Stuttgart 1966.
- DILSCHNEIDER, Otto A.: Das vergessene Evangelium vom Reiche Gottes. Vorbesinnung für eine Sozialethik, in: ThViat 1965/66, S. 55-73.
- ELERT, Werner: Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik, 2. durchges. u. erg. Aufl., Hamburg 1961.
- GLOEGE, Gerhard: Das Reich Gottes im Neuen Testament, Borna-Leipzig 1928.

- HARTMANN, Walther: Heilsgeschichtliche Utopie. Über Paul Tillichs Begriff des Utopischen, in: MPTh, Jg. 50 1961, S. 409-416.
- HEIMANN, Eduard: Theologie der Geschichte. Ein Versuch, Stuttgart 1966.
- HIRSCH, Emanuel: Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats-und- Gesellschaftsphilosophie, Göttingen 1921.
- HOLMSTRÖM, Folke: Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts, Gütersloh 1936.
- JACOBS, Paul: Grundlinien christlicher Ethik, Witten 1959.
- KAISER, K.: Materialien über den religiösen Sozialismus in Deutschland aus der Zeit von 1918-1933, rer. pol. Diss. Erlangen 1958.
- KÜGLER, Dietrich: Der Beitrag Paul Tillichs zum Verständnis des Sozialismus, in: Christ und Sozialist, Frankfurt 1964, Nr. 2, S. 5-14.
- KÜNNETH, Walter: Krieg, Völkerfriede und Evangelium, in: Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich, hrsg. v. W. Künneth und H. Schreiner, 4. Aufl., Berlin 1934, S. 267-287.
- Neopazifismus?, in: Evangelische Stimmen zur Atomfrage, zusammengest. im Auftrage der Kirchenkanzlei der EKID von OKirchenrat Niemeier 1958, S. 77-82.
- [248|249]
- Die biblische Offenbarung und die Ordnungen Gottes, in: Die Nation vor Gott, 1934, S. 21-43
- Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen, Berlin 1954.
- KUTTER, Hermann: Gerechtigkeit. Ein altes Wort an die moderne Christenheit. Römer I-VIII, 2. Aufl., Jena 1910.
- Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, 3. Aufl., Jena 1910
- Wir Pfarrer. 2. Aufl., Jena 1912.
- Die Revolution des Christentums, 2. Aufl., Jena 1912.
- Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage, 3. Aufl., Basel 1921.
- KUTTER, H. (JUN.): Hermann Kutters Lebenswerk, Zollikon-Zürich 1965.
- LAZARETH, W. H.: Luthers Zwei-Reiche-Ethik – eine Überprüfung, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, Stuttgart 1966, S. 56-67.
- LEHMANN, Paul L.: Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik, München 1966.
- LINDNER, Reinhold: Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft, dargestellt an der Theologie Paul Tillichs, Hamburg 1960.
- LINDT, Andreas: Leonhard Ragaz. Eine Studie zur Geschichte und Theologie des religiösen Sozialismus, Zollikon-Zürich 1957.
- LÖWITZ, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, 4. Aufl., Stuttgart 1961 (Urban-Bücher 2).
- LÖGSTRUP, Knud E.: Die ethische Forderung, Tübingen 1959.
- LÜTGERT, Wilhelm: Reich Gottes und Weltgeschichte. Vorträge, Gütersloh 1928.
- MAHLMANN, Theodor: Eschatologie und Utopie im Geschichtsphilosophischen Denken Paul Tillichs, in: N.Ztschr.f.syst.Theol. und Rel.phil., Jg. 7 1965, S. 339-370.
- MARSCH, Wolf-Dieter: Dein Reich komme! Über die Utopie als theologisches Problem, in: MPTh, Jg. 46 1957, S. 16-30;151-164.

[249|250]

MATTMÜLLER, Markus: Leonhard Ragaz und der Religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Bd I: Die Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes bis ins Jahr 1913, Zollikon-Zürich 1957.

MOLTMANN, Jürgen: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 2. Aufl., München 1965.

NAUMANN, Friedrich: Briefe über Religion, 7. Aufl., Berlin 1917.

NIGG, Walter: Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung, Berlin/München o.J.

NIEBUHR, Reinhold: Glaube und Geschichte. Eine Auseinandersetzung zwischen christlichen und modernen Geschichtsanschauungen, München 1951.

OLIMART, K. E.: Der Begriff der Schöpfungsordnung in der Evangelischen Theologie der Gegenwart, Essen 1933.

OYEN, Hendrik van: Evangelische Ethik, Bd I: Grundlagen: Die Anwaltschaft des Geistes, Basel 1952.

PAUL, William W.: Paul Tillich's Interpretation of History, philos. Diss., Columbia University 1959 (Mikrofilm).

QUERVAIN, Alfred de: Ethik, 4 Bde, Zollikon-Zürich 1942-1956 (Bd I zitiert nach 2. Aufl. 1946).

RAGAZ, Leonhard: Von der Schweizerischen religiös-sozialen Bewegung zur dialektischen Theologie, in: Reich Gottes – Marxismus – Nationalsozialismus. Ein Bekenntnis religiöser Sozialisten, hrsg. v. G. Wünsch, Tübingen 1931, S. 1-65.

– Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter!, Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922.

– Meine geistige Entwicklung, in: MATTMÜLLER, Markus: Leonhard Ragaz und der Religiöse Sozialismus Bd I S. 240ff.

– Dein Reich komme! Predigten aus den Jahren 1904-1908 am Münster zu Basel, Basel 1909

– Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, 2 Bde, Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922

– Mein Weg, 2 Bde, Zürich 1952.

RHEIN, Christoph: Paul Tillich, Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1957.

[250|251]

RICH, Artur: Glaube in politischer Entscheidung. Beiträge zur Ethik des Politischen, Zürich/Stuttgart 1962.

RUNYON, Theodore: The immediate Awareness of the Unconditioned and the Interpretation of History in the Theology of Paul Tillich, theol. Diss., Göttingen 1958 (Masch. Schr.)

– Selbstrezension in: ThLZ 1963, Sp. 712f.

SCHLATTER, Adolf: Die christliche Ethik, 3. neubearb. Aufl., Stuttgart 1929.

SCHREY, H.-H.: Paul Tillich, in: Studium Generale, Bd 14 1961, S. 32-40.

SCHÜLKE, Horst: Einführung in die christliche Ethik, München/Basel 1952.

SCHÜTZ, Paul: Gesammelte Werke, 3 Bde, Hamburg 1963-66.

- SCHWEITZER, Albert: Reich Gottes und Christentum, hrsg. v. U. Neuenschwander, Tübingen 1967.
- SCHWEITZER, Wolfgang: Freiheit zum Leben. Grundfragen der Ethik, Stuttgart/Gelnhausen 1959 (Handbücherei des Christen in der Welt Bd V).
- SØE, N. H.: Christliche Ethik. Ein Lehrbuch, 2. bearb. Aufl., München 1957.
- THIELICKE, Helmut: Theologische Ethik, 4 Bde, Tübingen 1951-64.
- TRILLHAAS, Wolfgang: Ethik, Berlin 1959 (ST 1. Reihe, Bd 4).
- WALTHER, Christian: Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert, München 1961.
- WEHRUNG, Georg: Welt und Reich. Grundlegung und Aufbau der Ethik, Stuttgart 1952.
- WENDLAND, Heinz-Dietrich: Einführung in die Sozialethik, Berlin 1963 (Sammlung Götschen 1203).
- Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem, Gütersloh 1931.
 - zur Grundlegung der christlichen Sozialethik, in: ZSTh, Jg. 7 1930, S. 22-56. [251|252]
 - Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt, 2. verb. u. erg. Aufl., Hamburg 1958.
 - Soziale Neugestaltung, in: Das religiöse Deutschland der Gegenwart, hrsg. v. C. Schweitzer, 2. Bd: Der christliche Kreis, Berlin 1929, S. 527-542.
 - Ontologie und Eschatologie in der christlichen Soziallehre, in: H.-D. WENDLAND, Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart, Hamburg 1959, S. 141-153.
 - Paul Tillichs Thesen über den Protestantismus, in: H.-D. WENDLAND, Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Sozialethische Aufsätze und Reden, Gütersloh 1967, S. 236-257.
 - Der religiöse Sozialismus bei Paul Tillich, in: Marxismus-Studien, 4. Folge 1962, S. 163-195.
 - Kirche und Revolution. Vortrag, gehalten auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966, in: H.-D. WENDLAND, Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft, S. 77-98
 - Die Wirkung der christlichen Eschatologie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik, in: H.-D. WENDLAND, Botschaft an die soziale Welt, S. 154—165.
 - Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche, in: H.-D. WENDLAND, Botschaft an die soziale Welt, S. 85-103.
- WEISCHEDL, Wilhelm: Paul Tillichs philosophische Theologie. Ein ehrerbietiger Widerspruch, in: Der Spannungsbogen, Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag, hrsg. v. K. Henning, Stuttgart 1961, S. 25-47.
- WEIZSÄCKER, Viktor von: Menschenführung, 5. Aufl., Göttingen 1964 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 8).
- WIESNER, W.: Die Gottesfrage in der Theologie Paul Tillichs, in: K.i.d.Z., Jg. 10 1965, S. 292-297.
- WOLF, Ernst: Ordnung und Freiheit. Zur politischen Ethik des Christen, Berlin 1962 (Unterwegs Bd 11).

- Politia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum, in: E. WOLF, Peregrinatio I, Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, S. 214-242.
- Die Königsherrschaft Christi und der Staat, in: W. Schmauch – E. WOLF, Königsherrschaft Christi, München 1958 (ThEx NF 64), S. 20-61.
- Königsherrschaft Christi und Lutherische Zwei-Reiche-Lehre, in: E. WOLF, Peregrinatio II, Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, München 1965, S. 207-229.

[252|253]

WRZECIONKO, Paul: Die Grundlegung der Theologie Paul Tillichs, in: ThLZ, Jg. 35 1960, Sp. 875-878.

ZAHRNT, Heinz: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1967.

ZWICKER, H.: Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung. Beiträge zur christlichen Ethik, Bern 1948.

[253|254]

Lebenslauf

Am 24.8.1938 wurde ich zusammen mit einem Zwillingsbruder als Sohn des ordentlichen Professors Dr. Walter Eberhardt und seiner Ehefrau Marie, geb. Freiin von Hoyningen-Huene, in Münster/Westf. geboren. Von Ostern 1944 an besuchte ich die Volksschule, zunächst in Weisdin bei Neustrelitz, dann in Weimar, schließlich in Emsdetten/Kreis Steinfurt. Ostern 1949 wurde ich ins dortige Progymnasium aufgenommen; seit 1951 war ich Schüler des Staatlichen Schiller-Gymnasiums in Münster/Westf., an dem ich auch März 1958 die Reifeprüfung ablegte. Nach 1 1/2 Jahren Militärdienst begann ich WS 1959/60 das Studium der evangelischen Theologie an der Universität Münster. Mein weiterer Studienweg führte über die Kirchliche Hochschule Berlin und die Universitäten Tübingen und Göttingen wieder nach Münster zurück. März 1965 legte ich bei der Evangelischen Kirche von Westfalen das 1. theologische Examen ab und wurde zum Vikariat zunächst für 1 Jahr der Theologischen Schule Bethel als Assistent von Prof. Dr. W. Schweitzer zugewiesen. Nach folgenden 6 Monaten Gemeindevikariat in Münster/Westf. Herbst 1966 vom Ausbildungsdienst für zwei Jahre beurlaubt, erhielt ich einen Platz als Mitarbeiter an dem von Herrn Prof. D. H.-D. Wendland geleiteten Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster. Am 14. März 1968 heiratete ich die Studentin der evangelischen Theologie Almut Kabermann aus Heiligenkirchen bei Detmold. Seit Oktober 1968 bin ich wieder im Ausbildungsdienst der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Während meiner ganzen Studienzeit begleitete mich die Frage nach dem sachgemäßen Engagement des Christen in der Welt. Aus der Teilnahme an den Seminaren Herrn Prof. D. H.-D. Wendlands und aus Anregungen, die ich in seinem Institut erhielt, erwuchs die spezielle Problematik, der die vorliegende Dissertation gewidmet ist.

Register der Namen

- Althaus, P. 13, 14, 15, 16, 19, 23, 24
Augustinus, A. 88, 94
Barth, K. 13, 14, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 67, 68, 88, 89, 94, 107, 115, 123, 132, 135, 139, 141, 144, 148, 153
Bloch, E. 55
Blumhardt, Chr. 13, 88, 89, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 162
Bonhoeffer, D. 29, 140
Brunner, E. 17, 18, 19, 20, 24, 26, 160
Buber, M. 82
Bultmann, R. 13
Calvin, J. 116, 133
Cox, H. 140
Cullman, O. 28
Diltschneider, O. A. 13
Elert, W. 15
Hartmann, W. 40, 139
Hegel, Fr 41
Hegel, Fr. 69, 94
Hirsch, E. 156
Holmström, F. 25
Jäckh, E. 115, 120, 160
Kaiser, K. 116
Kügler, D. 136
Künneht, W. 19, 20, 28
Kutter, H. 114, 115, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136
Lazareth, W. H. 28
Lehmann, P. 139, 151, 161
Lejeune, R. 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 160
Lessing, G. E. 66
Lindner, R. 51, 144
Lindt, A. 123, 131
Løgstrup, K. E. 13
Lütgert, W. 14
Luther, M. 14, 16, 20, 26, 72, 73, 116, 148
Mahlmann, Th. 55
Marsch, W.-D. 13
Marx, K. 57, 94, 97, 101, 105
Mattmüller, M. 123, 124, 127, 131, 133, 135, 162
Moltmann, J. 7
Naumann, F. 16
Nietzsche, Fr. 41, 57
Nigg, W. 13, 14
Olimart, K. E. 18
Oyen, H. van 29
Pannenberg, W. 13
Paul, W. W. 111
Paulus 21, 72, 78, 100
Quervain, A. de 18, 20, 27, 28
Ragaz, L. 13, 21, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 161, 162
Rhein, Chr. 31, 40, 59
Rich, A. 10, 24
Runyon, Th. 137, 139
Schelling, Fr. 125, 128, 142
Schülke, H. 24
Schütz, P. 16, 21, 25
Schweitzer, A. 21
Schweitzer, W. 24, 165
Søe, N. H. 13, 18, 27
Thielicke, H. 27, 28
Trillhaas, W. 27, 28, 29
Wegener, G. R. 145
Wehrung, G. 22, 23, 24
Weisedel, W. 34
Weizsäcker, V. v. 10
Wendland, H.-D. 2, 12, 27, 29, 40, 51, 59, 63, 73, 80, 88, 107, 145, 150, 163, 165
Wiesner, W. 33
Wolf, E. 14, 18, 26, 164
Wrzecionko, P. 2
Wünsch, G. 116
Zahrnt, H. 34
Zwicker, H. 19, 20, 21, 22, 24, 132

Stichwortregister

- Aktivismus 58, 96, 97, 127, 133, 134
Analogie 15, 28, 83, 106
Anknüpfung 24, 28
Anthropologie 9, 10, 15, 45, 70, 75, 97, 120, 127
antiautoritär 67
Antithese 10, 13, 19, 22, 28, 89, 130, 134, 135
Apologetik 138 *Siehe*
Theologie, apologetische
christliche 33, 51
Arbeiter 33, 52, 106, 118
Artikel des Credo 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 28, 149
Atheismus, atheistisch 88, 118, 130
Atombewaffnung 19, 20, 111
Autonomie 37, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 140
Autorität 60, 67
Beruf 13, 18, 19
Botschaft
biblische 11, 12, 19, 20, 31, 32, 84, 124, 138, 139, 148, 151
christliche 110, 139
evangelische 64
vom Kairos 53
vom Reich Gottes 22, 90, 95, 112, 113, 116, 131, 132, 150
von der Rechtfertigung 134
Calvinismus, calvinistisch 11, 88, 133, 136
Christentum 59, 60, 61, 66, 73, 80, 90, 101, 105, 111, 115, 117, 118, 119, 125, 126, 127, 128, 132, 135, 145, 146, 150
bisheriges 125
bürgerliches 124
etabliertes 57, 117
frühes 50
Heiden- 106
konventionelles 117
reformiertes 133
traditionelles 123
Ur- 109
wahres 125, 126
Christologie, christologisch 15, 23, 24, 27, 36, 70, 77, 78, 79, 90, 93, 140, 143, 144, 149, 151
christozentrisch 24, 26, 28, 29, 35, 137, 149
cooperatio, cooperatores 121, 129, 133
creatio continuata 15, 17
Dämonie 55, 66, 69, 74, 75, 79, 105
naturale 66, 108
religiöse 66, 74
sakrale 71
soziale 71, 83, 101
Dämonisches 50, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 79, 84, 91, 97, 98, 99, 100, 102, 105, 108, 112, 120, 134
Dämonisierung 66, 71, 110
Demokratie, demokratisch 20, 28, 63, 82, 110, 148
sozial- 88, 118, 119, 123, 126, 129
Diakonie, gesellschaftliche 145, 150
Dialektik, dialektisch 15, 25, 52, 56, 61, 64, 65, 67, 69, 71, 73, 74, 85, 89, 97, 114, 117, 132, 135 *Siehe* Theologie
Differenz 9, 128, 133
Dogmatismus 67, 124
Doppelgestalt 14, 15, 16, 17, 26, 45, 64, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 98, 102, 103, 104, 114, 122, 130, 136, 149
dreidimensionales Denken 74, 135, 148
Dualismus 16, 26, 75, 101
Eigengesetzlichkeit 15, 27, 28
Ekstase, ekstatisch 37, 53, 79
Entfremdung 37, 70, 72, 75, 78, 99, 100, 127, 144
Entmythologisierung 73, 74, 85
Entweder-Oder 27
Erfüllung 38, 44, 48, 52, 54, 56, 57, 58, 63, 64, 66, 69, 74, 75, 76, 79, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 104, 106, 111, 112, 143, 144, 147
Erkenntnis 11, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 25, 26, 29, 38, 46, 47, 60, 61, 70, 72, 73, 75, 79, 83, 84, 88, 97, 101, 105, 108, 114, 119, 123, 132, 137, 138, 142, 149
theoretisch 35, 37, 38, 137
Erlösung 19, 37, 55, 71, 92, 100, 103, 142
Erwartung 91, 92, 95, 103, 104, 111, 117, 120, 121, 140
Eschatologie, eschatologisch 7, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 35, 38, 43, 46, 48, 52, 55, 63, 76, 90, 91, 92, 93, 100, 104, 109, 134, 135, 140, 143, 144, 148, 149, 150, 151
Ethik 8, 9, 10, 11, 17, 22, 25, 27, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 147
Ansatz der 9
christliche 28, 107, 146, 150
des Kairos 146
des Reiches Gottes 113, 140
evangelische 11, 29, 151
Grundlegung der 11, 30, 35
individualistische 10
Interims- 26
Kontext- 151
Liebes- 24, 102, 145
lutherische 15, 23, 26, 27, 149
natürliche 29
Ordnungs- 22, 23
Orientierung der 24, 29, 84
personalistische 10
politische 13, 28
reformierte 24
Sozial- 7, 10, 12, 14, 15, 19, 28, 29, 40, 83, 84, 86, 113, 117, 137, 140, 144, 146, 150
theologische 110, 141
theonome 146, 147
Ethiker 9, 10, 11, 20, 24, 26
Ethos 14, 15, 23, 143, 144, 145, 150
Evangelium 15, 18, 21, 26, 97, 126, 127, 128, 130, 132, 144, 150, 151
Ewigkeit, ewige(s) 11, 32, 34, 38, 46, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 63, 68, 71, 75, 78, 80, 90,

- 91, 95, 97, 99, 103, 104, 106, 111, 112, 117, 125, 128, 129, 142, 146, 150
- Fortschritt 52, 56, 69, 73, 87, 94, 96, 118, 125, 126, 128, 129, 130
- fragmentarisch 37, 64, 65, 69, 75, 92, 93, 98, 100, 103, 104, 106, 109, 112, 128, 129
- Freiheit 25, 28, 42, 44, 45, 46, 48, 64, 66, 68, 69, 72, 81, 106, 119, 133, 144
- Friedens
-frage 19, 20
-quietismus 119, 125
-reich 24, 63, 69, 101, 112, 121
- Frömmigkeit 88, 105, 109, 114, 119, 126
- Ganzheit 99, 101
- Gehorsam 13, 20
- Geist(es) 32, 36, 39, 44, 53, 57, 62, 91
Anwaltschaft des 29
der Utopie 55, 62, 96
Gegenwart des 38, 69, 73, 75, 96, 99, 104, 106, 107, 110
gemeinschaft 73, 102, 106, 107, 108, 109
- Gemeinschaft 51, 76, 78, 81, 82, 83, 101, 102, 106, 107, 110, 128, 142, 145
- Gericht 61, 64, 67, 95, 112, 125, 126, 132, 134, 135
- Gesellschaft 33, 51, 60, 82, 92, 95, 111, 113, 139, 140, 145, 150
bürgerliche 91, 106
christliche 123
heutige 119
klassenlose 102
konservative 52
moderne 101
pluralistische 26
sozialistische 95
zukünftige 102
- Gesetz 15, 62, 118, 146
-lichkeit 60, 126, 128
moralisches 147
primus usus 29
usus politicus 27
- Gestaltung, gestaltend 48, 50, 53, 54, 56, 60, 61, 63, 72, 75, 80, 81, 82, 85, 88, 89, 92, 93, 94, 98, 103, 106, 107, 109, 114, 115, 119, 140, 144, 149, 150, 151
- Glaube 13, 16, 17, 20, 21, 26, 27, 50, 52, 53, 59, 60, 61, 72, 73, 77, 97, 106, 117, 118, 120, 121, 122, 126, 128, 129, 132, 138, 139, 144
sozialistischer 65, 95
- Gnade 15, 24, 60, 63, 71, 75, 107, 126, 147
Gestalt der 63, 72, 75, 76, 106, 107
- Gruppe 15, 33, 52, 53, 76, 77, 81, 82, 83, 88, 95, 102, 108, 109, 112, 140, 145
- Haltung 57, 58, 61, 73, 91, 95, 139, 150
protestantische 51, 63
- Handeln 9, 11, 13, 14, 16, 17, 23, 24, 25, 27, 28, 31, 52, 53, 54, 55, 56, 66, 68, 69, 82, 83, 88, 92, 96, 97, 107, 108, 109, 110, 114, 121, 137, 143, 144, 145, 147, 149
- Heiligung 12, 20, 106, 119
- Heilsgeschichte 17, 47, 48, 73, 75, 79
- Heteronomie, heteronom 14, 37, 58, 61, 63, 67
- Humanismus, humanistisch 33, 52, 63, 65, 66, 78, 110, 118
- Idealismus, idealistisch 21, 22, 25, 33, 51, 68, 69, 101, 137, 139
- Ideologie 20, 105, 150
-kritik 75, 117
-verdacht 52, 105, 126, 150
- Immanenz 57, 60, 102, 112
- Imperativ 142, 144, 147
- Imperialismus 78, 111, 131, 135
- Indikativ 144
- Individualismus/tisch 10, 15, 50, 52, 114, 119, 124, 126
- Institution(en), institutionell 10, 28, 105, 107, 110, 111, 114, 118, 145, 150
- Institutionalisiert/ung 58, 67, 68, 88, 105
- Kairos 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 74, 75, 76, 77, 80, 84, 92, 94, 95, 96, 97, 117, 146
- Kapitalismus 71, 101, 131, 135
- Katholizismus 88, 108
- Kirche 15, 28, 33, 51, 52, 72, 76, 88, 106, 107, 108, 109, 110, 115, 117, 118, 119, 123, 125, 126, 127, 128, 135, 139, 148, 150
etablierte 52, 88, 89, 106, 111
latente 72, 106, 107, 114, 118, 126
manifeste 72, 106, 107
- Klassenkampf 101
- Klerikalismus 14, 28
- Kontinuität 7, 40, 41, 44, 49, 55, 59, 72, 76, 84, 136
- Korrelation (Methode der) 32, 33, 34, 40, 49, 71, 77, 84, 85, 138
- Kritik, kritisch 10, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 22, 25, 26, 28, 38, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 82, 85, 88, 89, 93, 94, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 114, 115, 117, 119, 120, 123, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 144, 145, 149, 150, 151
- Kultur 25, 29, 58, 61, 62, 65, 68, 69, 98, 110
autonome 53
bürgerliche 60, 63, 105, 106
heutige 118
humane 64
-pessimismus 25
profane 62
-protestantismus 65
theonome 62, 68, 110
- Leben 39, 41, 42, 44, 46, 103, 111
- Literalismus 73
- Logos 34, 36, 38, 85
- Luthertum, lutherisch 11, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 50, 51, 52, 54, 58, 68, 70, 73, 88, 89, 91, 96, 111, 120, 127, 130, 132, 136, 148
- Macht 15, 16, 29, 32, 33, 34, 37, 38, 61, 67, 72, 74, 75, 77, 78, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 92, 96, 101, 102, 105, 106, 110, 111, 123, 134, 141, 146, 150
- Marxismus 57, 97, 105

Materialismus (dialektischer) 97, 101, 105
 Menschenrechte 120
 Metaphysik, metaphysisch 33, 91, 96, 101
 Mitte 73, 76, 77, 78, 79, 90, 96, 124, 144, 151
 Moralität, Moral, moralisch 17, 59, 67, 68, 69, 73, 101, 110, 112, 140, 141, 142, 147
 Mystik, mystisch 21, 71, 73, 96
 Mythos/en, mythisch, mythologisch 71, 72, 73, 74, 85, 86, 91
 Nachfolge 16, 19, 20, 22, 27, 119
 Nationalismus 71
 Natur, natur 36, 42, 43, 46, 47, 142
 -al 66, 74, 75, 108
 -auffassung 68
 -gesetz 42, 47
 -haft 15, 101
 menschliche 102, 142
 Neues Sein 37, 38, 76, 78, 79, 80, 90, 92, 93, 100, 103, 105, 108, 110, 128, 129, 144
 Nirvana 100, 108
 Normen 25, 141, 142
 Obrigkeit 20, 28
 Offenbarung 16, 18, 19, 20, 32, 35, 36, 37, 56, 66, 103, 131, 138, 139
 letzt(gültig)e 37, 38, 79, 100, 147
 Ontologie, ontologisch 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 44, 59, 61, 72, 81, 82, 84, 100, 101, 102, 110, 137, 138, 140, 142, 145, 146, 147
 dynamische 34, 38, 39, 41, 43, 46, 70, 78, 81, 137, 141, 144, 149
 theologische 41, 85, 143
 Ordnung(en/s) 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 29, 110, 149
 -denken 14, 16
 soziale 95
 -theologie 13, 16, 18, 19, 22, 27
 P/person 11, 44, 60, 82, 83, 101, 110, 112, 140, 142, 145
 -al 10, 14, 100, 143, 145, 146
 -alistisch/mus 10, 101, 108, 145
 -alität 82, 135, 142
 -haft 78, 142
 Paradox(ie), paradox 53, 60, 72, 79, 80, 85, 86, 105, 106, 107, 108
 Persönlichkeit(ideal) 42, 52, 71, 81, 101
 Perversion, Pervertierung 13, 20, 45, 48, 69, 70, 149
 Pessimismus 21, 97, 132, 134, 148, 150
 Pharisäismus 59, 60, 114, 124
 Pietismus, pietistisch 19, 109, 119
 Polarität, polar 43, 44, 45, 46, 48, 66, 81, 82, 97, 135, 137, 145
 Politik, politisch 13, 14, 15, 16, 20, 28, 33, 57, 83, 87, 88, 89, 92, 106, 108, 109, 111, 112, 115, 127, 130, 133, 134, 145, 148, 150
 postlapsarisch 29, 70, 75, 97, 128, 149
 Prinzip 35, 36, 52, 61, 106, 146
 bestimmendes 148
 demokratisches 82
 des Humanismus 66
 Deutungs- 47, 48, 49, 51, 53, 56, 76, 85, 90, 91, 93, 103
 dialektisches 25
 dynamisches 64
 einzig wirkliches 125
 gestaltendes 88, 107
 Grund- 60, 145, 146, 147
 grundlegendes 79
 Interpretations- 77, 134
 Lebens- 69
 methodisches 84, 137
 Personalitäts- 82
 protestantisches 50, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 75, 79, 80, 84, 85, 88, 90, 93, 94, 95, 98, 105, 108, 109, 111, 114, 117, 119, 122, 126, 132, 134
 Rechtfertigungs- 59
 religiöses 52, 61
 Sinn- 83
 sinnfeindliches 70
 sinngebendes 77
 sozialistisches 91
 trinitarisches 36, 38
 Privatisierung, Privatsache 18, 65, 150
 Profanität, profan 27, 52, 53, 58, 61, 62, 65, 66, 68, 71, 72, 74, 75, 77, 91, 108, 112, 119, 123, 140, 149
 atheistische 88
 evangelische 65
 heillose 110
 protestantische 61, 65, 72, 114, 123
 Proletariat, proletarisch 52, 58, 95, 102, 106
 prophetisch 51, 52, 55, 56, 57, 61, 63, 67, 68, 74, 102, 105, 106, 117, 123, 124, 125
 Protest 61, 62, 67, 72, 110, 114, 128
 Protestantismus, protestantisch 40, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 72, 74, 76, 79, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 114, 119, 123, 132, 146 *Siehe* Prinzip, protestantisches
 Protologie, protologisch 9, 17, 149
 Psychoanalyse 101, 105
 Quietismus, quietistisch 58, 65, 88, 91, 96, 109, 114, 119, 124, 128, 130, 134, 148, 149
 Raum 9, 27, 43, 46, 47, 79, 82, 88, 101
 Realismus 14, 19, 68, 74, 91, 92, 105, 135
 gläubiger 91, 138
 Rechtfertigung 17, 18, 19, 22, 59, 60, 80, 106, 132, 134
 des Zweiflers 59
 Rechtfertigungslehre 12, 20, 21, 22, 24, 59, 132, 134, 149
 Reformation, Reformatoren 50, 59, 107, 119, 132
 Religion(s) 16, 52, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 68, 69, 92, 98, 109, 110, 112, 118, 120, 132, 135
 -geschichte 71
 griechisch-orthodoxe 96
 -philosoph/ie/isch 33, 84, 117, 119, 138, 139, 148
 -soziologisch 117, 139
 -typ 57

- Resignation 91, 120
- Revolution, revolutionär 17, 50, 58, 73, 92, 94, 96, 101, 111, 125, 150
- Romantik, romantisch 62, 63, 80, 83, 89, 94, 135
- Sakrament, sakramental 57, 66, 67, 68, 86, 88, 101, 107
- satanisch 70, 71, 121, 134
- Schicksal 43, 45, 46, 48, 63, 66, 72, 81, 87, 95, 97, 111, 128, 144
- Schöpfung, schöpfungs- 14, 15, 17, 18, 19, 23, 26, 28, 36, 38, 44, 46, 50, 70, 71, 73, 78, 82, 118, 120, 135
- Schwärmer(tum), schwärmerisch 14, 20, 22, 94, 97
- Seele 60, 101, 108, 109, 114, 126
- Seligkeit 112, 126, 129
- simul iustus - peccator 15, 16, 127, 148
- Sinn 9, 34, 36, 38, 42, 43, 45, 46, 48, 53, 54, 57, 59, 62, 64, 68, 77, 79, 83, 91, 99, 103
- absoluter 60
- Daseins- 86
- deutung 48, 70, 77, 140, 143
- erfüllung 48, 58, 66, 103, 111, 143, 144
- erkenntnis 143
- ewiger 63
- feindlich 70
- frage 9, 52, 58, 76, 80, 85, 86, 87, 90, 97, 103, 139
- gebend 77, 78
- gebungen 100
- gerichtetheit 48
- Geschehens- 44, 56, 64, 69, 90, 143
- grund 64, 68
- haftigkeit 43, 47, 75, 78, 143
- Lebens- 60
- letzter 43, 56, 66, 77, 90, 99, 105
- losigkeit 70
- prinzip 83
- Seins- 44
- tragend 77
- transzendenter 60, 75, 76, 91
- unbedingter 73, 75
- universaler 51, 77
- ureigentlicher 77
- verfehlung 48, 69
- verwirklichung 44, 45, 48, 56, 57, 73, 112
- Wider- 45, 48, 70, 73, 75, 76, 79, 103
- widrig 48
- ziel 48, 64, 135, 144
- Situation(s) 32, 33, 50, 51, 138, 147
- (zeit)geschichtliche 17, 50, 51, 80, 84, 138, 151
- analyse 20, 148
- bedingungen 10
- bezogen 35, 40
- der Entfremdung 144
- der Zweideutigkeit 142
- existentielle 92
- gebunden(heit) 41, 95
- gefordert 58
- gegenwärtige 52
- Grenz- 138
- Grund- 100
- hermeneutische 26
- Konflikt- 37
- konkrete 27, 112
- offen 33, 40, 151
- proletarische 52, 95, 102
- soziale 146
- überwundene 112
- Soteriologie, soteriologisch 15, 34, 143
- Sozialismus 42, 51, 54, 57, 60, 91, 95, 102, 117, 122, 123, 129, 145
- religiöser 14, 33, 41, 51, 52, 58, 59, 61, 62, 67, 68, 73, 76, 80, 83, 84, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 108, 114, 116, 123, 131, 132, 133, 136, 139
- Struktur(en) 36, 42, 43, 49, 72, 83, 102, 138, 140, 150
- dämonische 63, 69, 75, 97
- Denk- 11, 14, 20, 24, 32
- der Destruktion 72, 74, 95, 99
- der Erwartung 95
- der Existenz 148
- des Bösen 70, 72
- elemente 42
- Erkenntnis- 137
- essentielle 149
- göttliche 72
- Grund- 81
- heilende 25, 29, 75
- Macht- 146
- ontologische 137
- Seins- 81
- soziale 82
- universale 100
- Sünde 71, 122, 128, 129, 134
- Erb- 71, 72
- Supranaturalismus 32, 67, 89, 107, 148
- Symbol(e) 60, 64, 68, 69, 73, 74, 85, 86, 87, 91, 98, 101, 103, 106, 111, 121, 140
- Technik 29, 110
- Teleologie, teleologisch 13, 23, 24, 125, 127
- Telos 23, 44, 107, 112, 128
- Theologie 13, 56, 61
- apologetische 32, 33, 34, 35, 40, 50, 78, 137, 138, 150
- Aufgabe der 32
- Bestimmung der 33
- christliche 36, 60, 73, 143
- christozentrische 24
- der Geschichte 117
- der Hoffnung 7
- der Krisis 24, 67
- der Revolution 150
- der Schöpfung 17
- der Vollendung 17
- des Bewußtseins 101
- des Kreuzes 29
- deutsche 12
- dialektische 13, 16, 21, 25, 60, 66, 67, 74, 89, 127, 133, 134, 136, 141
- evangelische 18
- existentielle 34, 87, 141
- Funktion der 85
- Gegenstand der 34
- gegenwärtige 7, 33
- geschichte 139
- K. Barths 27, 28, 89
- kerygmatische 32
- Konsequenz der 60
- Lage der 26
- lutherische 73
- natürliche 18, 32
- Ordnungs- 13, 16, 18, 19, 22, 27
- P. Tillichs 31, 34, 35, 59, 137, 138, 140, 148
- philosophische 31, 32, 33, 80, 84, 140

- Pole der 33
Redeweise der 85
Situationsgebundenheit der 41, 95
Stiefkind der 13
systematische 54, 78, 141
trinitarische 16, 35, 40, 84
wissenschaftliche 86
- Theonomie, theonom 33, 50, 53, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 84, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 110, 112, 140, 141, 146, 147
- Tillich
früher 31, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 56, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 74, 76, 77, 79, 81, 82, 84, 87, 93, 95, 98, 101, 102, 106, 108, 112, 117, 122, 129, 143
mittlerer 31, 50, 51, 56, 73, 108
später 31, 35, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 53, 54, 61, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 74, 76, 81, 82, 87, 94, 95, 96, 98, 102, 103, 104, 107, 108, 111, 112, 127, 129, 140, 142, 145, 146, 148
- Tradition, traditionell 11, 14, 15, 17, 18, 22, 26, 38, 52, 67, 78, 115, 117, 123, 134, 142, 145, 149
lutherische 11, 16, 18, 19, 20, 23, 26, 28, 51, 52, 88, 132
philosophische 38
reformierte 11
schweizerische 26
theologische 11, 36, 132
- Träger 39, 42, 70, 76, 80, 81, 82, 95, 105, 107, 108, 109, 114, 137, 145
- Transzendentalismus/tisch 50, 51, 52, 58, 87, 89, 91, 94, 96, 98, 106, 109, 111, 114, 117, 119, 120, 122, 124, 132, 135, 145
- Transzendenz, transzendent 13, 44, 45, 48, 50, 54, 55, 56, 57, 60, 64, 65, 66, 69, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 88, 90, 91, 92, 96, 99, 100, 102, 106, 107, 112, 142, 143, 149
- Trennung 42, 62, 78, 99
- trinitarisch 16, 18, 24, 28, 29, 35, 36, 37, 38, 40, 84, 137, 149
Überwindung 9, 48, 64, 68, 69, 71, 72, 79, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 109, 111, 115, 128, 138
Unbedingtes/heit, unbedingt 28, 34, 37, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 68, 71, 73, 75, 77, 78, 79, 86, 88, 91, 94, 102, 110, 121, 133, 138, 141, 142, 143, 146, 147
Utopie 13, 15, 54, 55, 56, 57, 63, 64, 65, 69, 70, 74, 75, 90, 91, 94, 96, 102, 120, 121, 128, 148
Geist der 97 *Siehe* Geist
Utopismus 50, 52, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 64, 70, 71, 73, 89, 91, 96, 98, 111, 117, 121, 122, 129, 130, 135, 150
Vaterunser 72, 95, 99, 150
Verantwortung 13, 20, 27, 51, 71
Verinnerlichung 13, 52, 109, 130
Vermittlung, vermittelt 10, 15, 16, 19, 21, 23, 26, 28, 34, 50, 81, 85, 95, 106, 135, 140, 145
Vernunft 17, 31, 35, 36, 37, 38, 63
Verwirklichung 13, 15, 44, 45, 48, 55, 56, 57, 64, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 75, 79, 80, 81, 82, 86, 93, 96, 99, 100, 102, 107, 108, 109, 112, 121, 131, 139, 142, 143, 144, 148
Vollendung, vollendet 12, 13, 14, 17, 23, 29, 52, 64, 86, 87, 95, 98, 100, 103, 104, 111, 112, 118, 129, 135, 140, 144
Vorbehalt 18, 21, 27, 67, 112, 115, 129
eschatologischer 15, 16, 25, 74, 97, 115, 122, 135, 144, 149
kritischer 18, 19, 57, 95, 105, 106
Vorletztes 29, 75, 149
Wahrheit 31, 32, 34, 40, 56, 60, 67, 73, 74, 79, 96, 102, 105, 117, 118, 119, 126, 129, 132, 134, 142, 143, 144
Wiedergeburt 106, 127, 130
- Wiedervereinigung 63, 75, 78, 100, 146, 147
- Wirklichkeit(s) 18, 22, 25, 36, 41, 48, 52, 56, 57, 58, 63, 64, 68, 70, 72, 74, 75, 78, 79, 86, 91, 99, 112, 133, 144, 149
allumfassende 93
alte 27
bedingte 61
-begriff 105
eine 60, 65, 78, 90, 109, 119, 149
-en 107, 149
entstellte 92
-erfassung 11, 16, 80, 84, 140
gegenwärtige 66, 72
Gottes 14, 87, 121, 124
innergeschichtliche 16
-interpretation 13, 17, 28
Lebens- 137
-nähe 33
neue 58, 80, 148
Rechtfertigungs- 18
-schau 14, 25
soziale 115
soziologische 108
-verständnis 135
vorgegebene 17, 80
-wahrnehmung 33
Welt- 26
- Wissenschaft(lich) 25, 33, 34, 36, 37, 73, 74, 86, 117, 124, 141, 142, 143
- Zeit 42, 43, 46, 47, 55, 56, 57, 64, 71, 79, 94, 95, 96, 97
-begriff 9
biologische 47
erfüllte 26, 52, 58, 90, 96
-gemäß 51
geschichtliche 25, 43, 46, 47, 48, 52, 53
Gottes 92
-lagen 62
-liches/keit 38, 46, 53, 58, 92, 95
-linie 70
-moment 54, 57, 75, 146
neue 119, 134
physikalische 46, 47
-produkte 117
qualifizierte 135
rechte 57
-situation 34, 40
Wesen der 47

Zirkel (theologischer) 34, 60, 120, 128, 129, 134, 135, 142, Zwei-Reiche-Lehre 14, 15, 16,
86, 87, 139 147, 148 20, 26, 27, 28, 52, 68, 148,
149
Zweideutigkeit 13, 15, 27, 37, Zweifel 60, 71, 138, 139
45, 46, 53, 62, 65, 68, 69, 70, Zwei-Naturen-Lehre 78
74, 75, 77, 78, 79, 86, 93, 97,
99, 103, 104, 108, 109, 111,