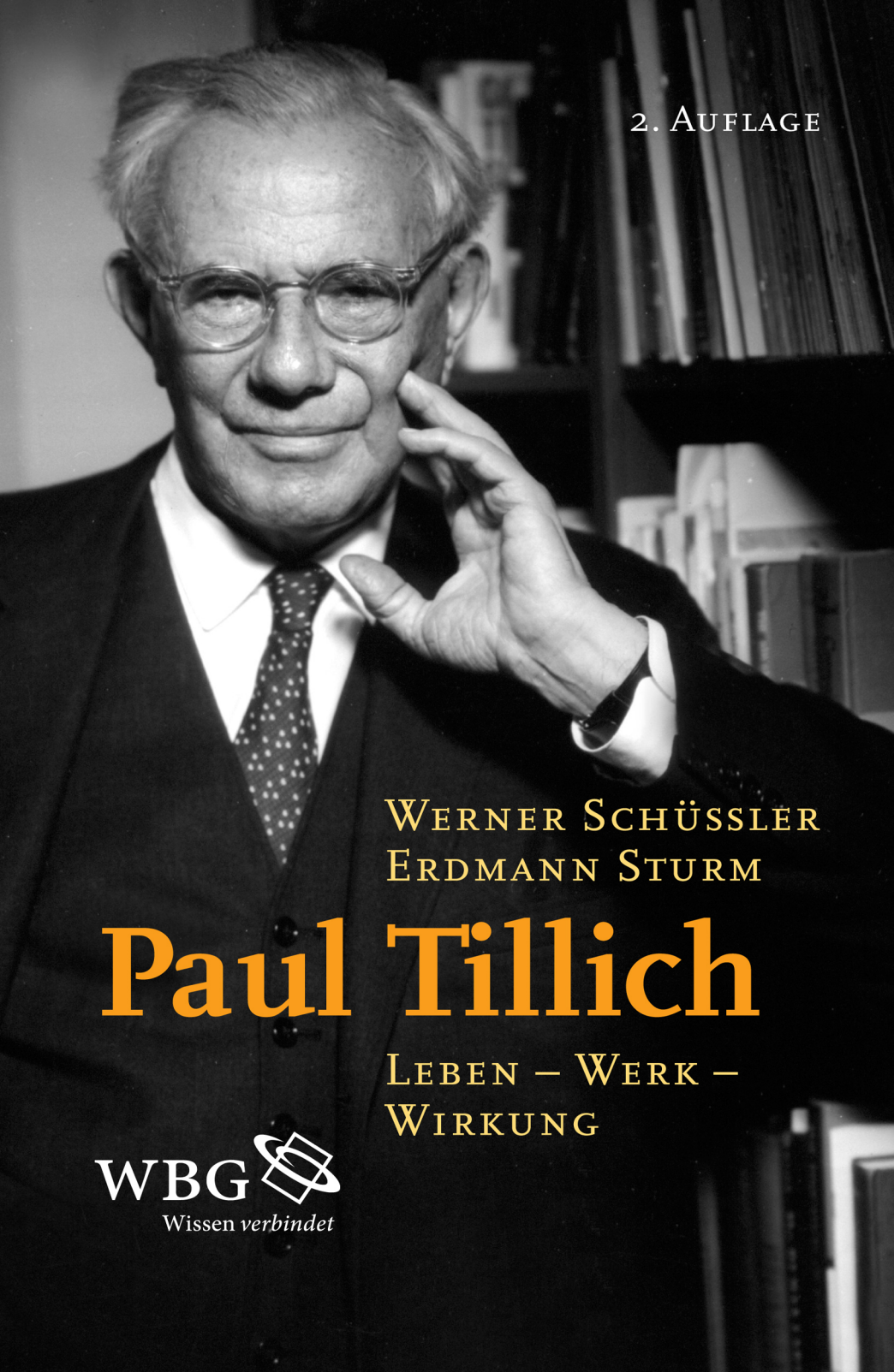


A black and white portrait of Paul Tillich, an elderly man with glasses, wearing a dark suit, white shirt, and a patterned tie. He is resting his chin on his right hand. The background shows a bookshelf filled with books.

2. AUFLAGE

WERNER SCHÜSSLER
ERDMANN STURM

Paul Tillich

LEBEN – WERK –
WIRKUNG

WBG 
Wissen verbindet

Werner Schüßler/Erdmann Sturm

Paul Tillich

Leben – Werk – Wirkung

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

2., aktualisierte Auflage 2015

© 2015 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe dieses Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder
der WBG ermöglicht.

Einbandabbildung: Paul Tillich, Aufnahme aus dem Jahr 1962, © dpa, Bildarchiv

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim

Lektorat: Axel Walter, Jena

Satz: Janß GmbH, Pfungstadt

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26297-7

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-26293-9

eBook (epub): 978-3-534-26294-6

Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage	IX
Hinweis zur Zitation	X

1. Teil: Leben

§ 1 Zwischen Schwermut und Lebensfreude	3
§ 2 Die Entdeckung der Spätphilosophie F. W. J. Schellings	4
§ 3 Im kirchlichen Dienst in der Heimat und an der Westfront (1908–1918)	8
§ 4 Privatdozent an der Berliner Theologischen Fakultät (1919–1924)	9
§ 5 Kairos-Kreis und Religiöser Sozialismus	11
§ 6 Gläubiger Realismus (Marburg und Dresden, 1924–1929)	12
§ 7 „Unbedingter Sinn“, „Sozialistische Entscheidung“ und „Beurlaubung“ (Frankfurt am Main, 1929–1933)	15
§ 8 Geist und Migration, Reden an die Deutschen (New York, 1933–1945)	16
§ 9 Glaube als „Mut zum Sein“ im Zeitalter der Leere und Angst (New York, 1945–1955)	21
§ 10 Harvard University Professor in Cambridge (1955–1962)	23
§ 11 John Nuveen Professor of Theology an der Divinity School der Universität Chicago (1962–1965)	24

2. Teil: Werk

§ 1 Philosophieverständnis, Ontologie, Existenzphilosophie	29
1. Das Philosophieverständnis	30
2. Philosophie ist wesentlich Ontologie	34
3. Philosophie ist notwendig existentiell	38
4. „Als Theologe in philosophischem Material“	41
§ 2 Religionsphilosophie	42
1. Gott als die unhinterfragbare Voraussetzung der Religionsphilosophie	42
2. Die Religion als Tiefendimension des menschlichen Geistes . .	45
3. Das Symbol als Sprache der Religion	47
4. Der Begriff des Dämonischen	52

§ 3	Kulturtheologie	55
1.	„Ist das Religion oder Kultur?“	55
2.	Religion als die Substanz der Kultur	58
3.	Konsequenzen für das Theologieverständnis	61
4.	Theologie der Kunst	65
§ 4	Existentialismus, Psychoanalyse, Theologie des Heilens	67
1.	Von der Gestaltlosigkeit zur Gestalt	67
2.	Das gemeinsame Anliegen von Existentialismus und Tiefenpsychologie	68
3.	Der implizite Essentialismus	69
4.	Existentielle Situation und essentielle Natur des Menschen . .	70
5.	Theologie der Heilung	75
6.	Die Bedeutung der Psychotherapie für Theologie und Kirche	81
§ 5	Geschichtsphilosophie	82
1.	Frühe Geschichtsphilosophie	82
2.	Philosophie der Krisis	85
3.	Philosophie des Kairos	87
4.	Christologie und Geschichte	88
5.	Geschichte und Reich Gottes	92
6.	Geschichtsphilosophie als „angewandte Theologie“	93
§ 6	Religiöser Sozialismus	95
1.	Die Anfänge	96
2.	Kairos (1922): eine religiös-sozialistische Geschichtsphilosophie	99
3.	Das Dämonische	100
4.	Kairos (1926): „Gläubiger Realismus“	102
5.	Der Sozialismus vor der unbedingten Sinnfrage menschlichen Daseins	103
6.	„Die sozialistische Entscheidung“ (1933)	104
7.	Der Offene Brief an Emanuel Hirsch (1934)	110
8.	„Kirche und Wirtschaftsordnung“ (1937)	110
9.	Die Zeit als Existential	111
10.	Die Erfahrung der „heiligen Leere“	112
§ 7	Sozialphilosophie und Ethik	113
1.	Die Ethik in Tillichs frühem System (1913)	113
2.	Liebe, Geist, Gemeinschaft	116
3.	Die Masse und der Einzelne	118
4.	Die Einheit von Macht und Lebenssinn	119
5.	Ontologie der Liebe, Macht und Gerechtigkeit	121
6.	Der transmoralische Grund der Moralität	126
§ 8	Protestantismus und protestantisches Prinzip	128
1.	Wahrscheinlichkeit und Gewissheit	128
2.	„Rechtfertigung und Zweifel“ (1919)	131
3.	Rechtfertigung als „Durchbruch“ und „Realisierung“	134

4. Protestantisches Prinzip und „Gestalt der Gnade“	135
5. „Nachprotestantismus“ und protestantisches Prinzip	138
6. Katholische Substanz und protestantisches Prinzip	141
7. Das protestantische Prinzip in katholischer Perspektive	143
8. Das protestantische Prinzip und die Paradoxie der vollkommenen Offenbarung	147
9. Das protestantische Prinzip als Ausdruck des Sieges über die Religion	149
§ 9 Religionstheologie und interreligiöser Dialog	150
1. „Man fühlt sich fast provinziell“	151
2. Eine dynamische Typologie der Religionen	153
3. Der Normbegriff der Religion	154
4. Der Absolutheitsanspruch des Christentums	156
5. Tillichs interreligiöser Austausch mit Vertretern des Buddhismus	158
§ 10 Religiöse Schriften	162
1. Der „Gott über Gott“ und der Mut zum Sein	163
2. Der Gott der Philosophen und der Gott der Religiösen	167
3. Eros und Agape	171
4. Glaube und Zweifel	174
§ 11 Systematische Theologie	178
1. „Systematische Theologie“ (1913) und Dogmatik-Vorlesung (1925–1927)	178
2. „Systematic Theology“ (1951–1963): Die Methode der Korrelation	180
3. Vernunft und Offenbarung	181
4. Sein und Gott	183
5. Die Existenz und der Christus	186
6. Das Leben und der Geist	191
7. Die Geschichte und das Reich Gottes	196
§ 12 Predigten	198
1. Tillichs homiletisches Konzept	198
2. Die frühen Predigten	202
3. Die späten Predigten	204
4. Der Prediger als Theologe	210

3. Teil: Wirkung

§ 1 Paul Tillich als charismatischer Lehrer	215
§ 2 Tillich – „ein produktiver Geist, aber kein eigentlich wissenschaftlicher Kopf“	216
§ 3 Tillichs späte Wirkung in Deutschland	219
1. Anerkennung in der Öffentlichkeit	219

2. Tillichs Theologie als „dritter Weg“: Heinz Zahrnts Buch „Die Sache mit Gott“ (1966)	222
3. Tillichs Wirkung in der evangelischen Theologie	223
§ 4 Tillichs Einfluss auf die katholische und evangelische Religionspädagogik in Deutschland	229
1. Der Religionsbegriff	229
2. Der Korrelationsbegriff	233
3. Der Symbolbegriff	233
§ 5 Tillichs Wirkung in den USA	235
§ 6 Tillichs Wirkung in den frankophonen Ländern und in Italien	238
§ 7 Tillichs Wirkung in Lateinamerika	239
§ 8 Tillichs Wirkung in Russland	240
§ 9 Tillichs Wirkung in Afrika und Asien	241
1. „African Theology“	241
2. Hinduismus	242
3. Buddhismus	244
4. Taoismus und Neo-Konfuzianismus	247
§ 10 Katholische Tillich-Interpretationen	247
1. Erich Przywara	247
2. Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil	248
3. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil	251
§ 11 Tillich-Interpretationen der Feministischen Theologie	253
1. Mary Daly	253
2. Judith Plaskow	254
3. Mary Ann Stenger	256
§ 12 Die Bedeutung der Theologie Tillichs für den interreligiösen Dialog	257

Anhang

Bibliographie	261
Personenregister	271
Sachregister	275

Vorwort zur zweiten Auflage

Dass der vorliegende Band eine zweite Auflage erfährt, macht deutlich, dass Paul Tillichs Denken nach wie vor aktuell ist. So wird seine Bedeutung auch immer mehr über den begrenzten Bereich der Theologie und Religionsphilosophie hinaus wahrgenommen, besonders in Bezug auf die Kulturtheorie und Philosophie ganz allgemein. Bestätigt wird dies auch durch das jüngst aufkommende Interesse an seinem Denken in China. So erschien 2011 im Verlag Henan University Press in Kaifeng eine Einführung in das Denken Tillichs von Werner Schüßler mit dem Titel „Di Li Xi – Sheng Ming de Quan Shi Zhe“ (*Paul Tillich – Interpret des Lebens*).

Bei der Abfassung dieser Einführung haben wir uns von den folgenden Gesichtspunkten leiten lassen: Das Buch soll erstens eine in verständlicher Sprache geschriebene Einführung in das philosophisch-theologische Denken Tillichs bieten, in der auch erstmals Tillichs Wirkung beschrieben wird. Es soll sich zweitens auf das Wesentliche beschränken, also einen Überblick geben. Wir wissen allerdings, dass das Wesentliche sich oft im Detail verbirgt. Trotzdem haben wir der Versuchung widerstanden, Nebenthemen, so interessant sie auch sein mögen, zu erörtern. Drittens haben wir uns bemüht, dem neuesten Stand der internationalen Tillich-Forschung gerecht zu werden. Schließlich wollten wir immer wieder auch Tillich selbst in seiner unverwechselbaren Sprache zu Wort kommen lassen. So will das Buch anregen, ihn selbst zu lesen.

Das Buch hat zwei Autoren: den Religionsphilosophen Werner Schüßler (Theologische Fakultät Trier) und den Systematischen Theologen Erdmann Sturm (Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster). Aus der Feder von Werner Schüßler stammen die §§ 1, 2, 3, 9 und 10 des zweiten Teils. Erdmann Sturm hat den ersten Teil, die §§ 4, 5, 6, 7, 8, 11 und 12 des zweiten Teils sowie den dritten Teil verfasst.

Trier und Münster, im Juni 2015

Werner Schüßler, Erdmann Sturm

Hinweis zur Zitation

- E Paul Tillich, Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken, hg. von I. Henel u. a., bisher 14 Bde., Stuttgart, dann Berlin 1971 ff.
- G Paul Tillich, Gesammelte Werke, hg. von R. Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959 ff.
- M Paul Tillich, Main Works/Hauptwerke, hg. von C. H. Ratschow, 6 Bde., Berlin 1987 ff.
- R Paul Tillich, Religiöse Reden, 3 Bde., Stuttgart 1952 ff.
- S Paul Tillich, Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955 ff.

In der Regel werden die von Tillich in englischer Sprache verfassten Texte in der deutschen Übersetzung zitiert, die in den publizierten deutschsprachigen Ausgaben der Werke Tillichs vorliegt. Wenn von solchen Übersetzungen abgewichen wird oder eine Übersetzung noch nicht publiziert wurde, stammt die Übersetzung von den Autoren (abgekürzt: W. S. bzw. E. S.).

1. Teil: Leben

§ 1 Zwischen Schwermut und Lebensfreude

Seiner Geburt, Erziehung und Bildung nach ist Paul Tillich ein Kind des 19. Jahrhunderts.¹ Dieses 19. Jahrhundert, dessen Wurzeln in den christlich unterbauten Humanismus der deutschen Aufklärung reichen, endete mit dem Beginn des Ersten Weltkrieges. Tillich war aber ebenso ein Kind des 20. Jahrhunderts. Die Worte, die er 1929 zum Lessing-Jubiläum sprach, können als Motto seines ganzen Lebens und Denkens gelten: „Der Humanismus kann nicht der letzte Grund sein, auf dem wir bauen. Mehr noch als durch geistige Strömungen ist er durch die ungeheuren geschichtlichen Ereignisse erschüttert, deren Zeugen und Mitwirker wir waren. *Wir wissen wieder von dämonischer Besessenheit der Völker und Seelen. Wir schauen wieder aus nach begnadetem Sein.* Das Jenseits des Seins, das Jenseits des Menschen ist uns wieder Problem. Aber freilich: Problem, nicht Selbstverständlichkeit ...“ (G XII, 111).

Paul Tillich wurde als Pfarrerssohn am 20. August 1886 im brandenburgischen Starzeddel (Kreis Guben) geboren. Seine Eltern zogen im Jahre 1900 nach Berlin, nachdem sein Vater an das dortige Königliche Konsistorium berufen worden war. Das enge Bündnis von Thron und Altar kennt Tillich also aus eigenem Erleben. In seinem autobiographischen Rückblick *Auf der Grenze* schreibt Tillich seinem märkischen Vater und seiner rheinischen Mutter die widersprüchlichen Eigenschaften seines Charakters zu: einerseits Schwermut und ein übermäßiges Autoritäts-, Pflicht- und Schuldbewusstsein, andererseits den Sinn für Lebensfreude, sinnliche Anschauung, Beweglichkeit und Rationalität. Die lange Krankheit und der frühe Tod seiner Mutter – sie starb, als er 17 Jahre alt war – haben seine Grundstimmung der Schwermut, die Erfahrung des „Abgrundes“ und das Interesse an philosophischen und religiösen Fragen verstärkt (vgl. G XII, 13 f.). Aus der Zeit vor seinem Abitur in Berlin (1904) stammt folgendes Gedicht:²

Bin ich denn ich, wer sagt mir, daß ich bin!
Wer sagt mir, was ich bin, was ich soll werden,
was ist der Welten, was des Lebens Sinn?
Was ist das Sein und das Vergehn auf Erden?
O Abgrund ohne Grund, des Wahnsinns finstre Tiefe!
Ach, daß ich nimmer dich geschaut
und kindlich schlief!

¹ Biographien (Auswahl): W. u. M. Pauck, Paul Tillich: His Life and Thought. Vol. I: Life, New York 1976, dt.: Dies., Paul Tillich. Sein Leben und Denken. Bd. I: Leben, Stuttgart 1978; C. H. Ratschow, Paul Tillich. Ein biographisches Bild seiner Gedanken, in: Tillich-Auswahl, hg. von M. Baumotte. Bd. 1, Gütersloh 1980, 11–104; R. Albrecht/W. Schüßler, Paul Tillich. Sein Leben, Frankfurt/M. 1993; W. Schüßler, Paul Tillich (Beck'sche Reihe, 540), München 1997.

² Zitiert nach: R. May, Paulus. Reminiscences of a Friendship, New York 1973, 41.

§ 2 Die Entdeckung der Spätphilosophie F. W. J. Schellings

Von 1904 bis 1909 studierte er Theologie an den Universitäten Berlin, Tübingen und Halle. In einem von Thomas Mann für seinen Roman „Doktor Faustus“ von Tillich erbetenen Bericht erfahren wir Näheres über seine Studienzeit in Halle und seine Stellung zu den damaligen theologischen Schulen und Richtungen (vgl. G XIII, 23–27). Die positiv-konservative Vermittlungstheologie Martin Kählers, ihre Betonung der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre, ihre Einsicht in den dämonischen Charakter der menschlichen Existenz haben ihn stärker bestimmt als die liberale Theologie, die sich auf die Bastion der sittlichen Persönlichkeit zurückgezogen, im Übrigen aber die gesamte Wirklichkeit, Natur und Geschichte, dem „Mechanismus der bürgerlichen Weltanschauung“ (G XIII, 25) überlassen hatte. An dieser Grundentscheidung gegen die liberale Theologie und für eine Theologie, in deren Zentrum die Paradoxie der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein aufgrund des Glaubens steht, hat Tillich zeitlebens festgehalten. Prägend war für ihn insbesondere die Einsicht seines Lehrers Martin Kähler, „daß auch unser Denken gebrochen ist und der Rechtfertigung bedarf, und daß darum Dogmatismus die intellektuelle Form des Pharisäismus ist“ (G XIII, 24).

Zeitlebens prägend war für ihn aber auch die Spätphilosophie F. W. J. Schellings, also die 1809 erschienene Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ und die „Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie und Offenbarung“. Tillich unterscheidet zwei Perioden im Denken Schellings: „Schelling I“ meint dessen noch ganz dem Deutschen Idealismus verhaftete sog. negative Philosophie, „Schelling II“ die über den Deutschen Idealismus hinausführende, sog. positive Philosophie. Unter der negativen Philosophie ist die Philosophie der reinen Vernunft ohne Rückgriff auf die Erfahrung zu verstehen, ein Apriorismus im Sinne Kants also, der vom Reich der Ideen handelt, aber nichts aussagt über das Gegebene. Von der konkreten Wirklichkeit wird in ihr also abgesehen. Von dieser jedoch handelt die positive Philosophie.

Mit der Spätphilosophie Schellings beschäftigen sich die 1910 in Breslau vorgelegte philosophische Dissertation über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“ (vgl. E IX, 154–272) und die 1912 in Halle vorgelegte theologische Lizentiaten-Dissertation „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“ (vgl. M I, 21–112). Tillich deutet in diesen akademischen Arbeiten den späten Schelling nicht in Antithese zum transzendentalen Idealismus, etwa von Jakob Böhme und der Theosophie her, sondern im Duktus des bisherigen Denkens Schellings selbst, des vom transzendentalen Idealismus thematisierten Problems der Selbstkonstitution des Ich. Demnach ist das Spätwerk Schellings als „Vollendung des Idealismus“ (Walter Schulz) zu charakterisieren.

Tillichs Darstellung der Religionsphilosophie Schellings ist als Kritik an

Troeltschs „Absolutheit des Christentums“ zu verstehen. Das gilt vornehmlich für die philosophische Dissertation von 1910, deren ursprünglicher Titel „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte in Schellings positiver Philosophie“ dies auch zum Ausdruck bringt. Tillich sieht den Unterschied zwischen Troeltsch und Schelling gerade in dem, was man als „Vollendung des Idealismus“ bezeichnet hat. Im Blick auf die Differenz zwischen der Absolutheitsthese Troeltschs und der religionsgeschichtlichen Konstruktion Schellings schreibt er: „Wenn zwei so hervorragende Kenner der Religionsgeschichte wie Schelling und Trölsch ... zu so entgegengesetzten Resultaten kommen, dann liegt das aber an der Verschiedenheit des Gottesgedankens. Trölsch hat nie aus seiner Übereinstimmung mit einem Euckenschen, d. h. aber modifiziert Fichteschen Idealismus ein Hehl gemacht. Er steht damit auf einer Stufe der idealistischen Gesamtentwicklung, die vor Schellings Freiheitslehre liegt. Die erste Aufgabe ist es zu zeigen, wie Schelling über diese Epoche hinausgeschritten ist bis zu dem Endpunkt seiner Entwicklung, der positiven Philosophie.“³

Gott steht für Schelling nicht unter der Herrschaft des Begriffs der unveränderlichen Substanz, sondern er denkt ihn als aktuelle, lebendige, geistige Persönlichkeit. Schellings Methode beschreibt Tillich so: „Sie beginnt mit der Erfassung der Prinzipien in der Selbsterfassung der geistigen Persönlichkeit. Sie zeigt, daß in dieser Selbsterfassung ein Hinausgehen über die individuelle Subjektivität unmittelbar gegeben ist, insofern diese auf einer Verkehrung der Prinzipien beruht, deren Unwahrheit zugleich mit der Wahrheit des überindividuell Geistigen zum Bewußtsein kommt. Sie steigt auf diese Weise zum Gottesgedanken auf, um von da aus wieder herabzusteigen zur Naturphilosophie und am Ende derselben in der Anthropologie ihr Ziel zu erreichen und zugleich ihren Ausgangspunkt spekulativ zu rechtfertigen. Konkret gestaltet sich die Entwicklung folgendermaßen: Das Individuum erfaßt sich als freie, geistige Einheit eines subjektiven und eines objektiven Prinzips; zugleich aber wird es sich bewußt, daß, empirisch betrachtet, diese Einheit durch die Herrschaft des subjektiven Prinzips zerstört ist. Da aber das Individuum weiß, sich in jener Geistigkeit in seiner eigentlichen Wahrheit erfaßt zu haben, wird es auf einen objektiven, überindividuellen, absoluten Geist geführt, in dem die Prinzipien in vollkommener Freiheit und Geistigkeit realisiert sind. Hat auf diese Weise die Erhebung des individuellen Geistes über sich selbst zum absoluten Geist geführt, so muß jetzt die Herablassung des absoluten Geistes zum individuellen betrachtet werden; dies ist der positiven, empirischen Seite nach Aufgabe der positiven Philosophie als Lehre von der Schöpfung, von der rationalen Seite Aufgabe der Naturphilosophie.“ (E IX, 234) Schelling hat also er-

³ P. Tillich, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte in Schellings positiver Philosophie, unveröffentl.: Amerikanisches Paul-Tillich-Archiv an der Andover-Harvard Theological Library, Cambridge, Mass., Box 101/2, Bl. 7. Das Manuskript stellt die ursprüngliche Version der philosophischen Dissertation dar und ist leider in der Edition der Dissertation in E IX nicht berücksichtigt worden.

kannt – und Tillich unterstreicht dies –, dass die Subjektivität sich nicht selber setzen kann, dass sie vielmehr nur in ihrer ursprünglichen Bezogenheit auf Gott, den absoluten Geist, sie selber sein kann. Ihre Freiheit ist vermittelte Freiheit. Der individuelle Geist muss über sich selbst zum absoluten Geist geführt werden. Genau dieses erschließt sich der Subjektivität durch ihre Selbsterfassung als Geist. Tillichs spätere Rede von der „Tiefe der Vernunft“ erinnert an diese Einsicht Schellings, die Tillich sich offenbar aneignet.⁴

Der systematisch-theologische Gehalt der philosophischen Schelling-Dissertation ist nicht gering zu achten. Dies gilt aber auch für die zwei Jahre später eingereichte Hallenser theologische Lizentiaten-Dissertation „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“. Allein schon die Aufnahme und Bearbeitung der in der protestantischen Theologie verpönten Begriffe „Mystik“, „mystische Identität mit Gott“ (M I, 83) oder der „unio mystica“ (E IX, 385), die Tillich sich durch Schelling vorgeben lässt, ist bedeutsam. Der Begriff der Mystik markiert eine Problematik protestantischer Theologie, die durch die Theologie Ritschls für Tillich aktuell geworden war und die nach dem Ersten Weltkrieg in Gestalt der Dialektischen Theologie Barths und Gogartens erneut aufbrechen und Tillich zum Widerspruch herausfordern wird.⁵ Die mit dem Begriff „Mystik“ gewiss nicht eindeutig umschriebene Problematik wird Tillichs Thema bleiben.

In der genannten theologischen Dissertation arbeitet Tillich das Thema wiederum am Stoff von Schellings Spätphilosophie durch. Die prinzipielle Lösung, die er bei ihm findet, lässt sich als „Synthese von Mystik und Schuldbewußtsein“ (M I, 77) namhaft machen. Hinter dieser Synthese steht die unauflösliche Einheit von Wesen und Widerspruch, „die große Synthese von Identität und Gegensatz“ (M I, 84). „Je mehr Wesen, desto größer der Widerspruch, desto höher die Synthesis; in der absoluten Synthesis setzt sich das Wesen in Ewigkeit durch gegen den absoluten Widerspruch, die Freiheit gegen die Notwendigkeit, das Rationale gegen das Irrationale, das Licht gegen die Finsternis; diese Synthesis aber ist Gott.“ (M I, 80) Diese Einheit ist in allen Dingen; auch im Menschen bildet sie sich analog ab. So ist die Zeit Widerspruch gegen die Ewigkeit. „Zeit ist das schlechthin Andere der Ewigkeit, die Ewigkeit unter der Bestimmung des Widerspruchs, wie Natur der Geist unter der Bestimmung des Widerspruchs ist.“ (M I, 90) Der Widerspruch lebt also aus seiner Einheit mit dem Wesen – unter der Be-

⁴ „Die Vernunft widerspricht nicht der Offenbarung. Sie fragt nach der Offenbarung, denn Offenbarung bedeutet die Integration der in sich zwiespältigen Vernunft.“ (S I, 113)

⁵ Vgl. dazu H. Fischer, Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 31 (1989) 196–212; ders., Sinn und Funktion des Begriffes Mystik in Tillichs frühen Schriften, in: G. Hummel/D. Lax (Hg.), *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie/Mystical Heritage in Tillich's Philosophical Theology* (= Tillich-Studien, hg. von W. Schüßler u. E. Sturm, Bd. 3), Münster, 2000, 33–50.

stimmung des Nein. Das Nein lebt vom Ja. Das ist eine These, die auch für Tillichs späteres Denken grundlegend ist und die er z. B. gegen die Dialektische Theologie, aber auch gegen das protestantische Prinzip, sofern sie sich auf ein Nein beschränken und nicht das Ja voraussetzen, zur Geltung bringen wird. Für das Schuldbewusstsein heißt dies, dass es „das Bewußtsein um die wahre Einheit in sich [schließt]“. „Je tiefer und absoluter das Schuldbewußtsein, desto höher die Erfassung der wahren Identität. Ja und Nein stehen auch hier in voller Absolutheit nebeneinander und ineinander. Es ist das Wesen aller Flachheit des Geistes, diese Identität des Widerspruchs abschwächen zu wollen.“ (MI, 91 f.) So gehören dann auch Gottes Zorn und Gnade zusammen. „Das Band bleibt unzerrissen, auch wenn es unter dem Zeichen des Gegensatzes steht.“ (MI, 93)

Tillich sieht in dieser Einheit von Ja und Nein eine Lehre, die „religiös von allerhöchster Bedeutung“ ist: „Sie entnimmt diejenigen Zustände, in welchen der Mensch sich von Gott fern fühlt und die einzige Empfindung Furcht ist oder gar Gleichgültigkeit, der atheistischen Beurteilung und behauptet auch für sie die Identität mit Gott, freilich mit dem, dessen Wille Zorn ist.“ (MI, 93) Hier ist Tillichs These von der Rechtfertigung des Zweiflers, ja des Gottlosen, die er 1919 ausarbeiten wird, bereits vorweggenommen. Dass Tillichs Lehrer an der theologischen Fakultät Halle, die seine Dissertation zu begutachten und zu bewerten hatten, den Gehalt dieser Arbeit und insbesondere seine zentrale, die Theologie herausfordernde These offensichtlich nicht wahrgenommen haben, ist bemerkenswert.⁶

In seiner während des Ersten Weltkrieges ohne große Sorgfalt ausgearbeiteten und 1915 von der theologischen Fakultät Halle angenommenen Habilitationsschrift „Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher“ (vgl. E IX, 439–592) behandelt Tillich die Widersprüche des Supranaturalismus-Begriffs. Er geht dabei von dem in der theologischen Dissertation im Anschluss an Schelling entwickelten Identitätsprinzip aus. In der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher, die er durch viele Zitate belegt, sieht er eine das Identitätsprinzip leugnende, entschieden antimystische Theologie. Ein *adhaerere Deo*, eine mystische Identität mit Gott wird von ihr abgelehnt. „Und so kommt es, daß Gott lediglich als Träger des höchsten Gutes, als Vollstrecker der moralischen Weltordnung aufgefaßt wird.“ (478) Das Supra der supranaturalistischen Methode zwingt, „jede Ineinssetzung von objektiver Offenbarung und fragendem Subjekt zu bestreiten“ (588), also eine nur subjektive Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit zuzulassen. Supranaturalistische Theologie ist, so Tillichs These, nur eine Wahrscheinlichkeitstheologie. Auch die Thematik der Gewissheit wird Tillich in seiner Arbeit „Rechtfertigung und Zweifel“ von 1919 weiterführen und mit dem Identitätsprinzip verbinden.

⁶ Vgl. dazu den Bericht von G. Wenz über die Voten von W. Lütgert, F. Kattenbusch, M. Kähler u. a. in: MI, 21.

§ 3 Im kirchlichen Dienst in der Heimat und an der Westfront (1908–1918)

Nach dem ersten theologischen Examen (1908) stand Tillich zehn Jahre im kirchlichen Dienst, zunächst in der Umgebung von Berlin, dann während des ganzen Ersten Weltkrieges als Feldprediger in verschiedenen Kampfgebieten an der Westfront.

In die Zeit seiner Tätigkeit in der Kirchengemeinde Berlin-Moabit (1911/12) gehören seine apologetischen Vorträge, mit denen er sich an einen Kreis von Gebildeten wandte, die an philosophischen und kulturellen Fragen interessiert waren, aber der Kirche fern standen. Er lud zu „Vernunft-Abenden“ ein. Die Stoßrichtung gegen den Skeptizismus und Relativismus ist eindeutig: „Den Mut zur Wahrheit wollen wir wiedergewinnen.“ (G XIII, 61)

In den Gemeindepredigten⁷ behandelte er jeweils unter einem von ihm selbst gewählten Schriftwort Glaubens- und Lebensprobleme. In ihnen spricht der Systematiker, aber auch der Apologet und Seelsorger.

Im September 1914 meldete er sich freiwillig als Feldgeistlicher. Kurz vor seiner Abreise an die Westfront heiratete er Greti Wever. Seine Feldpredigten⁸ spiegeln das innere Erleben des Krieges wider, vom Siegeswillen bis zum Abgrunderlebnis. In einer Predigt aus dem Jahre 1916, nach der Schlacht von Verdun, heißt es: „Wir haben uns alle ausnahmslos getäuscht in der Welt und dem, was sie uns geben kann. ... Auch die, die wenig Anteil hatten an den Gütern der Kultur, haben ihre Hoffnung ... auf die Kultur gesetzt. ... Nun sind wir alle aufs Tiefste erschreckt vor dem Abgrund, der sich uns geöffnet hat. Nun sind wir mit Grauen erfüllt vor dem, was Leben und Kultur und Menschen in Wahrheit uns gegeben haben. Was anders als die Hölle auf Erden! Zerbrochen ist unser Glaube an die Welt, zerbrochen unser Glaube an die Kultur, zerbrochen unser Glaube an die Menschheit. Seht, das ist es, was unsere Seelen bewegt, das ist die ungeheure Last, an der wir jetzt alle tragen, das ist der tiefe Schmerz, von dem alle anderen Schmerzen, um unsere Toten, um das Leiden, das die Wunden bereiten, um das Elend derer, die in der Heimat weinen, nur ein Teil sind. Der Schmerz über das Leben selbst, das ist das Tiefste in allem Leiden und Mitleiden.“ (E VII, 498 f.)

Durch den befreundeten Kunsthistoriker Eckart von Sydow lernt Tillich die Malerei des Expressionismus kennen und besucht die Ausstellung des „Blauen Reiter“. Während eines Fronturlaubs wird ihm die Betrachtung von Sandro Botticellis „Madonna mit Kind und singenden Engeln“ im Berliner Kaiser-Friedrich-Museum zum Erlebnis, das er später so beschrieb: „In einem Moment, für den ich keinen anderen Namen als den der Inspiration weiß, eröffnete sich mir der Sinn dessen, was ein Gemälde offenbaren kann. Es kann eine neue Dimension des

⁷ Zu Tillichs Lebzeiten unveröffentl., jetzt in: E VII, 19–353.

⁸ Ebenso zu Tillichs Lebzeiten unveröffentl., jetzt in: E VII, 355–665.

Seins erschließen, aber nur dann, wenn es gleichzeitig die Kraft hat, die korrespondierende Schicht der Seele zu öffnen.“ (G IX, 345)

§ 4 Privatdozent an der Berliner Theologischen Fakultät (1919–1924)

Als nach Kriegsende das Konsistorium Tillich die Stelle eines Stadtvikars für die Stadt Berlin anbot, ließ er sich von Halle nach Berlin umhabilitieren. Die Themen, die er für die Antrittsvorlesung vorschlug, zeigen, wo damals seine Interessen lagen. Aus dem Gebiet der Apologetik lautete das Thema: „Die Bedeutung der phänomenologischen Methode für Theologie und Religionswissenschaft“, aus der Dogmatik: „Das Dasein Gottes und die Religionspsychologie“, aus der Ethik: „Der Pazifismus und die Lehre von der Sünde“.⁹ Ursprünglich hatte er der Fakultät aber eine Arbeit über das Thema „Rechtfertigung und Zweifel“ vorlegen wollen. Im Entwurf seines Briefes an die Fakultät nannte er sie „einen ausführlichen, gedanklich geschlossenen Entwurf prinzipiellster Art“ und „eine Darstellung meines Hauptproblems, der religiösen Dialektik des Zweifels“ (E X, 127 f.). Er legte sie ihr aber nicht vor und veröffentlichte sie auch nie. Sie hätte ihm an der Fakultät sicherlich auch Schwierigkeiten bereitet, zumal er in ihr Karl Holls Deutung der Rechtfertigungslehre für den „modernen Menschen“ einer Kritik unterzog und eine eigene, vom Identitätsprinzip ausgehende Neuinterpretation vorlegte. Die Argumentation kennen wir ihrer Struktur nach bereits aus der Dissertation über „Mystik und Schuldbewußtsein“: Auch der unüberwindbare Zweifel an Gott, ja unser Atheismus, kann uns von Gott nicht trennen. Die *unio cum Deo* schließt die Erfahrung des Abgrundes, des Zornes Gottes, unseren Unglauben nicht aus, sondern ein. Es ist dieses das Identitätsprinzip, das Tillich in der Gotteslehre der Freiheitsschrift Schellings gefunden hatte und das er nun anders als in seiner Schelling-Dissertation nicht mehr von der Gotteslehre, sondern von der Rechtfertigungslehre aus interpretierte. Rechtfertigung ist hier allerdings nur eine Näherbestimmung der „großen Synthese von Identität und Gegensatz“ (M I, 84), der mystischen Identität mit dem Absoluten, und nicht durch die Verheißung Gottes in Jesus Christus begründet. Diese theologische Neuorientierung zur Rechtfertigungslehre hin ist sicherlich im Zusammenhang mit der damals durch Karl Heim und Karl Holl bestimmten Diskussionslage zu sehen.

Als Privatdozent an der Berliner Theologischen Fakultät erhielt Tillich einen Lehrauftrag für das begrenzte Gebiet der „Geschichte der Religionsphilosophie“. In einem 1921 veröffentlichten Aufsatz „Die Theologie als Wissenschaft“ plädiert er für eine Zusammenarbeit von Religionsphilosophie, Philosophie der Religionsgeschichte und Systematischer Theologie (vgl. E XIV, S. XXIII). Seine erste

⁹ Acta der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin betr. Habilitation der Privatdozenten (Theologische Fakultät), Littr. H N I Vol 5, Bl. 162.

Vorlesung hielt er im Sommer 1919 über das Thema „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart“ (vgl. E XII, 27–258). Darin wirbt er für die Vision einer Synthese von Religion und Kultur. In der Sozialethik sieht er eine Liebesethik entstehen, in der die Zerspaltung der Welt in Einzelwesen zugunsten einer universellen, kosmisch entgrenzten Liebe beendet wird. In dem, was der Sozialist und Anarchist Gustav Landauer erstrebt, sieht Tillich die große kommende Kultursynthese, „die universelle, aus Geistesgemeinschaften aufgebaute, alle Kulturfunktionen und ihren religiösen Gehalt in sich tragende Menschengemeinschaft ...“ (G IX, 26). An die Stelle des Staates soll die „Geistesgemeinschaft“ treten: „Nicht den Staat wollen wir anbeten, sondern den Geist, der sich in der lebendigen Gesellschaft seinen heiligen Bau schafft. Dies ist die Kirche Gottes im Sinne der Kulturtheologie.“ (E XII, 210)

Die Umriss und Grundlinien seines kulturtheologischen Programms finden sich in seinem vor der Berliner Kant-Gesellschaft am 16. April 1919 gehaltenen Vortrag „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (vgl. G IX, 13–31). Tillich will alle Gebiete der Kultur auf ihren religiösen Gehalt hin untersuchen und das Neben- und Gegeneinander von Kultur und Religion überwinden in Richtung auf eine ideale, noch nicht realisierte Theonomie.

Religion im Sinne dieser Kulturtheologie ist nicht eine bestimmte, konkrete Religion, sondern – so seine Definition – „Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“ (G IX, 18). Wo die schlechthinnige Nichtigkeit des Seins, der Werte oder des persönlichen Lebens erfahren wird und wo diese Erfahrung zum absoluten, radikalen Nein geführt hat, „da schlägt sie um in eine ebenso absolute Erfahrung der Realität, in ein radikales Ja“ (ebd.). Die Realität, die sich uns aufzwingt, ist nun aber nicht ein Seiendes, sondern „das Überseiende“. Im Kern ist dies die Argumentation, die wir in „Rechtfertigung und Zweifel“ kennen gelernt haben.

Tillichs damaliges privates Leben haben Wilhelm und Marion Pauck in ihrer Biographie unter die Überschrift „schöpferisches Chaos“ gestellt.¹⁰ Gemeint sind seine „wilden Jahre“ in Berlin nach der Revolution. Als er aus dem Krieg zurückkehrte, war seine Kriegehe mit Greti zerbrochen. Die Scheidung im Jahre 1921 „gab ihm die Freiheit, in ein Leben zu tauchen, das er euphemistisch Bohème nannte“.¹¹ Seine Stimmung des Weltuntergangs schlug um in eine elementare Daseinsfreude und einen Hunger nach Vergnügungen. Er traf sich mit Freunden und Freundinnen in Cafés und Bars, besuchte Bälle und Kostümfeste und geriet in erotische Abenteuer. Er liebte das Unerreichbare und Unkonventionelle. Mit seinen Depressionen und Schuldgefühlen vertraute er sich anderen, vor allem Frauen, an. Auf einem Faschingsball der Akademie der Künste begegnete ihm Hannah Werner. Es entwickelte sich eine qualvolle, leidenschaftliche und kon-

¹⁰ W. u. M. Pauck, Paul Tillich. Sein Leben und Denken, a. a. O. (Anm. 1), 90.

¹¹ Ebd., 91.

fliktreiche Liebe. Hannah war mit einem anderen verlobt, den sie auch heiratete. Sie ließ sich schließlich scheiden und heiratete Tillich im Jahre 1924.

§ 5 Kairos-Kreis und Religiöser Sozialismus

In Berlin hatte sich 1920 ein religiös-sozialistischer Arbeitskreis um Carl Menicke gebildet, der sog. Kairos-Kreis.¹² Ihm gehörten die Nationalökonomien Adolf Löwe, Alexander Rüstow, Eduard Heimann und Arnold Wolfers und die Theologen Günther Dehn und Karl Ludwig Schmidt an. Tillich schloss sich ihnen an, er wurde der Kopf der Gruppe. Man theoretisierte über den Geist der Zeit, über die religiöse Lage, über den Sozialismus. Ihre Zeitschrift „Blätter für religiösen Sozialismus“ zeichnete sich durch ein hohes intellektuelles Niveau aus, blieb aber politisch bedeutungslos. In ihr publizierte Tillich Aufsätze zum Thema „Christentum und Sozialismus“, so auch seinen systematischen Entwurf „Grundlinien des religiösen Sozialismus“ (vgl. M III, 103–130).

Tillichs religiöser Sozialismus versteht sich als eine Bewegung, nicht als Teil einer Partei oder der Kirche. Wie der Sozialismus stellt er die bürgerlich-kapitalistische Ordnung in Frage. Eine neue Gesellschaftsordnung soll und wird an die Stelle der alten Ordnung treten. Das Proletariat, die Verkörperung der Frage nach Lebenssinn, ist der Träger des Neuen. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte stellt sich neu.

Ein ethisches und ein eschatologisches Motiv greifen in den Debatten und Schriften des Kreises ineinander. Die Idee des Sozialismus versteht man als Forderung nach sozialer Gerechtigkeit, als „neues ethisches Ideal“, das für alle Menschen Geltung hat. Die Ethik der christlichen Liebe, so heißt es in einer der frühen Schriften, erhebt Anklage „gegen den grundsätzlichen Egoismus der Privat- und Profitwirtschaft, die ihrem Wesen nach ein Kampf aller gegen alle ist, und fordert eine Wirtschaft der Solidarität aller und der Freude nicht am Gewinn, sondern am Werk selber“ (M III, 33). Entsprechend wird auch der grundsätzliche Egoismus der nationalen Machtpolitik angeklagt. Das zweite (eschatologische) Motiv ist das Kairos-Bewusstsein. „Kairos“ ist die „rechte Zeit“, der inhalts- und bedeutungsvolle Zeitmoment, erfüllt mit unbedingtem Gehalt und unbedingter Forderung, der Augenblick, in dem Gegenwärtiges und Zukünftiges, Gegebenes und Gefordertes sich berühren. Dieser Kairos geschieht „weltlich“, in den äußeren gesellschaftlichen Ersütterungen und Umwälzungen. Gott ist nicht ein Gott der Innerlichkeit gläubiger Individuen oder der Kirche, sondern ein Gott, der sich in der Welt geschichtsmächtig offenbart in Gericht und Gnade, also im Niederreißen und Aufbauen, im Erschüttern und Umwenden gesellschaftlicher Zustände und Strukturen. Gott handelt jetzt, in der Geschichte, nicht erst am Ende der

¹² Vgl. dazu die Mitteilungen von E. Heimann, in: E. Amelung, Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur, Gütersloh 1972, 215–217.

Tage. Das Reich Gottes bricht ein in unsere reale Menschenwelt. Reich Gottes und Sozialismus berühren und verbinden sich. Gott „realisiert sich“ in unserer Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft.

Tillichs erstes größeres systematisches Werk ist sein 1923 erschienenenes „System der Wissenschaften“ (vgl. M I, 113–263), eine Ortsbestimmung der Theologie als Wissenschaft unter den Wissenschaften. Er geht darin von dem theonomen Charakter alles Erkennens aus, dem „Verwurzelte sein des Denkens im Unbedingten“ (G XII, 35). Was unausdrücklich Voraussetzung alles Erkennens ist, das macht die Theologie ausdrücklich zum Gegenstand.

§ 6 Gläubiger Realismus (Marburg und Dresden, 1924–1929)

Im Jahre 1924 wurde Tillich zum außerordentlichen Professor für Systematische Theologie an die Universität Marburg berufen. Doch schon ein Jahr später wurde er Professor für Religionswissenschaft an der Technischen Hochschule Dresden, im Jahre 1927 auch Honorarprofessor für Religionsphilosophie und Kulturphilosophie an der Universität Leipzig. Marburg empfand er als provinziell und eng, in Dresden faszinierten ihn das Kulturleben und die Beziehungen zu Künstlern und Künstlerinnen. Seine kleine Schrift „Die religiöse Lage der Gegenwart“ von 1926 (vgl. M V, 27–97) ist ein Dokument seiner Dresdner Kulturtheologie. Sie erschien 1932 in Übersetzung in den USA und hat ihn dort bekannt gemacht.

Seine „Religionsphilosophie“ von 1925 (vgl. M IV, 117–179) lässt sich als Versuch verstehen, sich auf der Grenze von Philosophie und Theologie zu bewegen. Durch die Analyse des Sinnbewusstseins stößt die Philosophie auf den unbedingten Sinn. Der unbedingte Sinn aber ist das eigentliche Thema der Religion. Der Gott der Philosophie und der Gott der Religion ist also intentional, nicht aber real verschieden.

In dem von ihm 1926 herausgegebenen ersten Band von Aufsätzen des Kairos-Kreises¹³ klingt ein gegenüber den bisherigen religiös-sozialistischen Schriften ganz neuer Ton an. Geschichtsbewusstes Denken, so Tillich in der Einleitung, trage notwendig den Willen zur Gestaltung in sich. Eine Philosophie, die darauf verzichte, gestaltende Philosophie sein zu wollen, habe das Schicksal verdient, „als Sache der Gelehrsamkeit hinter dem Leben her zu gehen und nachzuweisen, wie das, was wirklich war, auch möglich ist“.¹⁴ Tillichs Wahrnehmung der geistigen und politischen Wirklichkeit war viel zu wach, um blind zu sein für die Realitätsferne und Ohnmacht der bisherigen theoretischen Debatten seines Kreises. „War nicht doch alles Romantik, Rausch, Utopie?“, fragt er selbstkritisch: „Es ist, als ob ein Reif gefallen wäre auf all die Dinge, ... heißen sie Jugendbewegung

¹³ P. Tillich (Hg.), Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung, Darmstadt 1926.

¹⁴ Ebd., X.

oder Lebensphilosophie, heißen sie Expressionismus oder religiöser Sozialismus! ... Eins ist sicher: es vollzieht sich an all dem, und das heißt an uns, an den Schicksalerfülltesten von uns wieder einmal das Gericht. Was nicht Realität war an dem, was wir taten und dachten, wird verbrannt. Ein Realismus, hart und brutal, tritt hervor. ... Es ist nicht der Realismus der in sich ruhenden Endlichkeit, sondern es ist ein Realismus, der offen ist für das Ewige. Es ist *gläubiger Realismus*.“ (M IV, 181)

Tillich hatte in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg erfahren: „Der Geist der bürgerlichen Gesellschaft ist viel zu stark, als daß er durch Romantik, Sehnsucht und Revolution überwunden werden könnte“. Und: „Seine dämonische Kraft ist viel zu groß.“ (M IV, 181) Die neue Haltung, die sich seit Mitte der 20er Jahre in Tillichs Denken abzeichnet, nennt er „gläubigen Realismus“. Der religiöse Sozialismus ist damit nicht verabschiedet, wohl aber die kulturtheologische Schwärmerei der ersten Jahre nach dem Weltkrieg. Tillich sieht in der Malerei eine analoge Wendung vom Expressionismus zur Neuen Sachlichkeit. Hatte der Expressionismus die äußere Form zerbrochen, damit ihre innere Bedeutung sichtbar werde, so wendet sich der neue Realismus wieder der Form zu, um mit ihr auf den Sinngehalt, der unter ihr verborgen ist, hinzuweisen. Realismus und Glaube stehen in der Wirklichkeit und transzendieren die Wirklichkeit – dieses ist die Spannung, die auszuhalten und der nicht auszuweichen ist, weder zur einen noch zur anderen Seite.

Es geht Tillich um das wahrhaft Wirkliche, die unbedingte Seinsmächtigkeit in allem Seienden. Die Wirklichkeit wird transparent für das letztlich Wirkliche – blitzartig, in einer ekstatischen Erfahrung. Religiöse Worte übersteigen die gegebene Wirklichkeit, sie deuten die Spannung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten an. Sie dürfen die unendliche Kluft zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten nicht überspielen, wie es der Idealismus tut, sie dürfen Gott nicht auf die Ebene endlicher Objekte herabzwingen („verdinglichen“).

Von hier aus ist auch Tillichs Symboltheorie zu verstehen. In seinem 1928 publizierten Aufsatz „Das religiöse Symbol“ (vgl. M IV, 213–228) charakterisiert er das religiöse Symbol (im Unterschied zu den übrigen Symbolen) als Veranschaulichung des Unanschaulichen, des im religiösen Akt eigentlich und zuletzt Gemeinten. Das Symbol ist also „uneigentlich“. Aber es wohnt ihm eine Macht inne, durch die es sich von vereinbarten und willkürlichen Zeichen unterscheidet. Auch das Wort „Gott“ ist ein Symbol. Einerseits meint es einen anschaulichen Inhalt des religiösen Bewusstseins, ein höchstes Wesen mit bestimmten Eigenschaften, z. B. allmächtig, gerecht, liebend. Aber dieser Gegenstand des Bewusstseins „vertritt“ das eigentlich Gemeinte. Der Bewusstseinsinhalt steht für das eigentlich Gemeinte, das jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt steht und niemals Gegenstand sein kann. Von Gott kann also symbolisch und nicht-symbolisch gesprochen werden. „Gott“ ist Gegenstand und sogleich Verneinung des Gegenstandes. Tillich sieht die religiöse Bedeutung des Atheismus darin, dass er an die Notwendigkeit erinnert, Gott als Gegenstand des Bewusstseins zu verneinen.

Gläubiger Realismus heißt aber auch Erkenntnis des Dämonischen im persönlichen wie im geschichtlichen Leben. In seinem Aufsatz „Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte“ von 1926 (vgl. M V, 99–123) zeichnet Tillich das Bild des Dämonischen in der Kunst und Religion der Primitiven. Er stößt dabei auf die „Form der Form-Widrigkeit“, das Wesen des Dämonischen, das er als dämonischen Machtwillen entschlüsselt. Überall sieht er die Urbilder politischer und wirtschaftlicher Dämonie. Freilich, das Dämonische ist keineswegs nur Zerstörung, es ist immer zugleich auch schöpferisch. Die Einsicht in die Dialektik des Dämonischen wird nun spekulativ weitergetrieben zu einer Metaphysik, in der Tillich zur „Seinsunerschöpflichkeit“, zur „aktiven Unendlichkeit des Seins“ vorstößt. Denn, was im Dämonischen gestaltwidrig hervorbricht, ist nichts anderes als der Seinsgrund. Jedes Ding hat seine Tiefe, seinen es tragenden Grund, der zugleich sein Abgrund ist. In jedem Ding lebt der Wille, seine eigene begrenzte Gestalt zu durchbrechen, die Unendlichkeit in sich als Einzelem haben zu wollen, „den Abgrund in sich zu verwirklichen“ (M V, 103). Dies gilt auch im geschichtlich-politischen Leben. Alle Geschichte ist Geschichte des Kampfes zwischen dem Dämonischen und dem Göttlichen, allen dämonischen Mächten zum Trotz ist sie Heilsgeschichte; denn im Göttlichen ist Tiefe und Klarheit, das Dämonische ist in ihm überwunden. Darum müssen auch wir dem Abgrund und der Sinnlosigkeit nicht das letzte Wort geben.

In diesen Zusammenhang gehört Tillichs Verständnis des Protestantismus. Das protestantische Prinzip ist Protest gegen jede endliche Macht, die für sich göttlichen Charakter beansprucht – in Staat, Gesellschaft, Kultur und Religion.

Aus der Dresdner Zeit stammt auch die „Dogmatik“-Vorlesung (1925–1927) (vgl. E XIV). Tillich behandelt damit ein klassisches Thema einer theologischen Fakultät. Er hatte durchaus den Wunsch, von Dresden aus an eine theologische Fakultät zurückzukehren, am liebsten nach Berlin. So machte er sich 1928 Hoffnungen auf die dortige Systematik-Professur (Nachfolge Reinhold Seeberg). Die Bewerbung scheiterte, weil die Kirchenleitung ihn wegen seiner „mangelnden Kirchlichkeit“ nicht bestätigen wollte. Im Jahre 1929 sollte die Nachfolge von Rudolf Otto in Marburg geregelt werden. Tillich stand an zweiter Stelle des Berufungsvorschlags. In einem Sondervotum äußerte Bultmann gegen Tillich „schwerste Bedenken“. Tillichs Arbeit bestehe in einer „Umdeutung der theologisch-dogmatischen Sätze in eine spekulative Religionsphilosophie“. Sie sei von ästhetischen Motiven getragen, sie bestehe nicht in Forschung und wissenschaftlicher Analyse, sondern in Konstruktion (E XIV, S. XLII). So schlug er an Stelle von Tillich Karl Barth vor. Berufen wurde Heinrich Frick.

§ 7 „Unbedingter Sinn“, „Sozialistische Entscheidung“ und „Beurlaubung“ (Frankfurt am Main, 1929–1933)

Am 1. April 1929 übernahm Tillich – auf Betreiben des preußischen Kultusministers Becker – den durch die Emeritierung von Hans Cornelius frei gewordenen Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie einschließlich Sozialpädagogik an der Universität Frankfurt. Mit der Antrittsvorlesung „Philosophie und Schicksal“ (vgl. M I, 307–340) stellte er sich erstmals als Philosoph vor.

In dieser Vorlesung geht es wesentlich darum, dass Erkenntnis schicksalsgebunden ist. Welche Wandlungen, so fragt Tillich, muss die Philosophie erlebt haben, damit sie den Weg von der schicksalslosen zur schicksalsgebundenen Wahrheit gehen konnte? Der entscheidende Wendepunkt ist für ihn die im Christentum gegebene Gewissheit, dass das Schicksal göttliches und nicht dämonisches Schicksal, dass es sinnerfüllend und nicht sinnzerstörend ist. Diese Gewissheit ist aber nicht wie noch für Hegel als Einsicht des Philosophen in einen sinnvollen Geschichtsablauf verfügbar, sie schwingt aber durch all unser Denken hindurch. Es gibt keinen Denktakt ohne die „heimliche Voraussetzung seiner unbedingten Sinnhaftigkeit“. Dieser unverfügbare transzendente Sinn steht, „wie es echt protestantischem Geist entspricht, jeder Verwirklichung unbedingt gegenüber“, er ist die „Rechtfertigung des Denkens“, das, was unser Denken begrenzt, aber auch ins Recht setzt (M I, 318).

So erklärt sich, dass Tillich auch noch 1931 in einem RGG-Artikel über den Religiösen Sozialismus die geschichtliche Situation als Kairos versteht: „Kairos ist immer, wo zeitliche Formen sich wandeln sollen und der ewige Sinn in zeitlicher Erfüllung neu durchbrechen will. ... Der Religiöse Sozialismus meint, daß die Erschütterung der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer geistigen und gesellschaftlichen Prinzipien einen solchen Kairos darstellt.“ (M III, 216) Der Religiöse Sozialismus enthalte den Protest gegen die profanisierete bürgerliche Gesellschaft, die sich der Transzendenz gegenüber verschließt. Er erwartet, dass die Erschütterung der bürgerlichen Gesellschaft den Weg zu einer neuen Theonomie frei macht.

Seit 1930 gibt Tillich mit Eduard Heimann und anderen die „Neuen Blätter für den Sozialismus“ heraus, eine Zeitschrift, die 1933 sofort verboten wurde. In seinem programmatischen Einführungsartikel „Sozialismus“ (vgl. M III, 189–204) warnt er den Sozialismus vor Orthodoxie und Verhärtung. Der Sozialismus ist eine Bewegung, so stellt er fest, nicht ein Zustand. „Der Sozialismus muß neu gewagt werden, wie er einmal gewagt worden ist. Das Wagnis hört nicht auf, so lange Leben sein soll. Denn Leben heißt vorstoßen ins Unbestimmte.“ (M III, 192) Den Begriff der „klassenlosen Gesellschaft“ ersetzt er durch die Wendung „sinnerfüllte Gesellschaft“ (M III, 198). Kein Einzelner und keine Gruppe sollen aus ihr ausgeschlossen sein. Neu ist, dass Tillich nun die Auffassung vom Menschen in den Mittelpunkt rückt. Alles entscheidet sich mit der Auffassung vom Menschen. Der ältere Sozialismus habe dies nicht gesehen.

Der Artikel ist allerdings nur ein Auftakt. Eine ausführliche Darstellung gibt Tillich in dem 1932 geschriebenen und nach seiner Publikation Anfang 1933 sofort verbotenen Buch „Die Sozialistische Entscheidung“ (vgl. M III, 273–419). Bei der Bücherverbrennung am 10. Mai 1933 wird auch dieses Buch ins Feuer geworfen.

Wenige Tage nach Erlass des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“, am 13. April 1933, wird Tillich als Professor beurlaubt. Max Horkheimer erinnert sich: „Ich habe ihm eines Tages im Februar 1933 eine Reihe von Stellen aus seinen Schriften vorgelesen und gesagt, ich glaube, wenn er Deutschland nicht verließ, würden sie ihn das Leben kosten.“¹⁵

Im Sommer flüchtete Tillich auf die Inseln Rügen und Spiekeroog. Aus den USA erreichte ihn das Angebot einer zweijährigen Gastprofessur am Union Theological Seminary und an der Columbia University New York, übermittelt durch Reinhold Niebuhr, einen der führenden protestantischen Theologen der USA. Tillich zögerte noch. Die amerikanische akademische Welt war ihm fremd, seine Englischkenntnisse waren dürftig. Im Übrigen machte er sich noch Hoffnung auf die Rücknahme der „Beurlaubung“ und auf ein klärendes Gespräch im Kultusministerium in Berlin. Doch seine Ehefrau Hannah war zum Verlassen Deutschlands entschlossen. Das Gespräch im Kultusministerium erwies sich als klärend. Man wollte ihn in Deutschland halten und schlug ihm vor, Deutschland für zwei Jahre zu verlassen. Tillich stellte zwei Fragen: „Was geschieht mit den Juden?“ und „Wie stehen Sie zu unserer modernen Kultur?“ Die Antworten, die er erhielt, ließen ihn nun nicht mehr zögern.¹⁶

§ 8 Geist und Migration, Reden an die Deutschen (New York, 1933–1945)

Am 1. November 1933 landeten Paul und Hannah Tillich mit ihrer Tochter Erdmuthe in New York. Dass er für mehrere Jahre oder gar für immer in den USA bleiben würde, konnte er sich damals wohl noch nicht vorstellen. Er hoffte noch immer auf eine Wende zum Besseren in Deutschland, sogar noch auf eine Fortsetzung seiner Lehrtätigkeit. Im Jahre 1934 freilich zeichnete sich ab, dass die Lage in Deutschland schlimmer wurde und dass er sich wohl für längere Zeit in den USA würde aufhalten müssen.

In einem „Offenen Brief“, im Jahre 1934 in den „Theologischen Blättern“ veröffentlicht, warf Tillich seinem alten Freund Emanuel Hirsch vor, die prophetisch-eschatologisch gedachte Kairos-Lehre in die „priesterlich-sakramentale Weihe eines gegenwärtigen Geschehens“ zu verkehren.¹⁷ Hirsch kenne nur ein

¹⁵ Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch, Stuttgart 1967, 17.

¹⁶ Vgl. Hannah Tillich, *From Time to Time*, New York 1973, 155.

¹⁷ „Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage“ (E VI, 142–175). Der

„Obligatum“ für Volk, Staat, Kultur und Gesellschaft. Ein „Reservatum“ billige er nur dem Einzelnen und seinem persönlichen Verhältnis zu Gott zu, nicht aber der Kirche, der er einen „selbständigen geschichtlichen Ort“ bestreite. „Damit aber hebst Du sie auf, machst sie ohnmächtig gegenüber den Weltanschauungen oder Mythen, die den totalen Staat tragen.“ (E VI, 174)

Die Gastprofessur wurde um ein weiteres Jahr verlängert. Aus dem Gastprofessor wurde allmählich ein Emigrant. In seinem Vortrag über „Mind and Migration“, im Jahre 1937 vor der „New School for Social Research“ in New York gehalten (dt.: G XIII, 191–200), redet er nicht nur von Emigration, sondern von Abschiednehmen, Wandern, Pilgerschaft. Der Mensch, so Tillich, ist ein wanderndes Wesen, erst in der Fremde entdeckt er sich selbst. Schöpferischen Austausch verschiedener Kulturen und gegenseitige kulturelle Befruchtung gibt es nur durch ein „Zueinanderwandern“, durch Gegenseitigkeit und Gemeinschaft, das Erlebnis des Fremden auf beiden Seiten.

In seinem Aufsatz „What is wrong with the ‘Dialectical’ Theology“ von 1935 (dt.: G VII, 247–262) gibt er dem theologischen Publikum in Amerika Auskunft über sein Verhältnis zur Dialektischen Theologie Karl Barths. Tillich differenziert: Barth habe durch seine machtvolle Verkündigung der Gottheit Gottes die evangelische Kirche in Deutschland vor der Paganisierung gerettet. Dieses Positive sei wichtiger als alles Negative. „Das Negative aber ist, daß er – obwohl dialektischer Theologe genannt – nicht dialektisch denkt, sondern supranatural, und damit seinem eigenen Prinzip die volle Entfaltungsmöglichkeit nimmt.“ (G VII, 262) Barths Supranaturalismus mache die Offenbarung zu einem Fremdkörper. Er erkenne die Dialektik von Gegenwart und Nichtgegenwart des Reiches Gottes. „Dialektisch ist es, in der Religionsgeschichte Antworten, Irrtümer und Fragen zu finden, die auf die endgültige Antwort hinführen und ohne die die endgültige Antwort ein Ungefragtes, Unverstandenes und Fremdes bleiben müßte.“ (G VII, 257)

Seine erste selbständige Veröffentlichung in der Emigration ist eine unter dem Titel „The Interpretation of History“ 1936 erschienene Sammlung von Aufsätzen aus der Zeit vor 1933, die ins Englische übersetzt wurden. Ausgewählt wurden z. B. „Das Dämonische“ und „Christologie und Geschichtsdeutung“, aber kein Aufsatz mit religiös-sozialistischer Thematik. Die Sammlung wird durch eine 1935 geschriebene autobiographische Abhandlung „On the Boundary“ (dt.: G XII, 13–57) eingeleitet, eine Deutung seiner Existenz „auf der Grenze“ zwischen Gegensätzen. Der Begriff der Grenze, so führt er aus, sei geeignet, Symbol für seine persönliche und geistige Entwicklung zu sein. Fast auf jedem Gebiet sei es sein Schicksal gewesen, „zwischen zwei Möglichkeiten der Existenz zu stehen, in keiner ganz zu Hause zu sein, gegen keine eine endgültige Entscheidung zu

Offene Brief ist eine Antwort auf Emanuel Hirschs Schrift „Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933“, Göttingen 1934.

treffen“ (G XII, 13). So fruchtbar diese Haltung für das Denken sei („weil Denken Offenheit für neue Möglichkeiten voraussetzt“), so schwierig und gefährlich sei sie für das Leben, das ja ständig eindeutige Entscheidungen fordere. In der Tat gibt Tillich hier eine zutreffende Deutung seines Denkens und Lebens. Denn die Grenze ist ja einerseits eine Grenzlinie, die begrenzt, d. h. trennt. Sie ist aber auch die Linie, die verbindet, die Gegensätze und Widersprüche zusammenführt. Tillich sieht immer auch die Spannungen und die Gegensätze, aber das Entscheidende ist für ihn die unter der Oberfläche verborgene Synthese, also nicht das Entweder-Oder Kierkegaards.

Er sieht sich z. B. auf der Grenze von Theorie und Praxis, von Heteronomie und Autonomie, von Religion und Kultur, von Kirche und Gesellschaft, von Luthertum und Sozialismus, von Idealismus und Marxismus, von Heimat und Fremde. Auch Philosophie und Theologie, so unterschiedlich sie sind, berühren sich auf der Grenze, auf der er steht, ohne dass jeweils die eine in die andere aufgelöst wird.

Den Kollegen an der Columbia University erschien Tillich als „zu theologisch“, den Theologen am Union Theological Seminary umgekehrt als „zu philosophisch“. Gegen eine Berufung zum ordentlichen Professor für Philosophische Theologie am Union Theological Seminary hatten konservative Kollegen starke Bedenken. So wurde er erst im September 1940 zum Professor für Philosophische Theologie berufen. In seiner Antrittsvorlesung erläuterte er Begriff und Aufgabe philosophischer Theologie an einem theologischen Seminar (vgl. G V, 110–121). Voraussetzung der philosophischen Theologie ist der Gedanke, dass der Logos des Seins in Jesus dem Christus erschienen ist – gemäß dem Satz „Das Wort ward Fleisch“ (Joh. 1,14). Philosophische Theologie ist, wie Tillich betont, „eine ständig währende Arbeit, die von Jahrhundert zu Jahrhundert weitergeht, wie die Philosophie weitergeht und das Leben der Kirche weitergeht“. Das Ende dieser Art Theologie, dies ist seine Überzeugung, „würde das Ende des universalen Anspruchs der christlichen Kirche sein, das Ende der Botschaft, daß Jesus der Christus ist. Was als unser letztes existentielles Anliegen erschienen ist, ist zugleich als der Logos des Seins erschienen.“ (G V, 121)

Auf einer Protestversammlung gegen Hitlers Judenverfolgung („Reichspogromnacht“) in New York im Madison Square Garden am 21. November 1938 hielt Tillich eine Rede.¹⁸ Das Bemühen des Nationalsozialismus, „das Judentum auszurotten“, sei, so Tillich, im tiefsten Sinn auf die Vernichtung des Christentums gerichtet. Es handle sich hier um ein religiöses Problem, um einen „dämonischen Kampf gegen den Gott Abrahams und der Propheten“, der auch der Gott Jesu sei. Die lutherischen Kirchen in Deutschland rief er zu einer eindeutigen

¹⁸ German Americans Take Stand For Democracy Against Nazis, in: Deutsches Volks-echo – German People's Echo, New York, Vol. 2, No. 48, 1938, 1–2, überarbeitet unter dem Titel: The Meaning of Antisemitism, in: Radical Religion, Vol. 4, 1938, 34–36, dt.: Die Bedeutung des Antisemitismus, in: G XIII, 216–220.

„Entscheidung im Geiste Martin Luthers“ auf. Dieser Geist lebe heute nicht in denen, die immer nur Kompromisse schließen, sondern in einem so kompromisslosen Mann wie Martin Niemöller.

Vom März 1942 bis zum Mai 1944 wandte sich Tillich in 109 Rundfunkreden über die *Voice of America* an die Deutschen.¹⁹ Seines „Vorgängers“ Fichte und dessen Berliner „Reden an die Deutsche Nation“ war er sich sicher bewusst. „Meine deutschen Freunde!“, so sprach er seine Hörer an, verbindlicher als Thomas Mann, der in seinen zwischen 1940 und 1945 über den BBC London ausgestrahlten Reden die distanzierte Anrede „Deutsche Hörer!“ wählte. Thomas Manns Reden sind voller Verachtung und Hass, die Sprache ist scharf, prägnant und kalt. Tillich spricht von einem Deutschland, das „nie weniger deutsch“ gewesen sei als heute, „wo ihm auf blutigen Altären Anbetung und Opfer gebracht werden“. Es könne keine „deutsche Zukunft“ geben, so heißt es weiter, „wenn Deutschland nicht zu sich selbst zurückfindet, wenn es nicht das Verzerrte, Undeutsche, Unmenschliche des Nationalsozialismus ausstößt, wie wenn ein gesunder Leib verderbliche Fremdkörper ausstößt“ (E III, 168). Der Nationalsozialismus – ein „Fremdkörper“, Verkörperung des Undeutschen!

Tillichs Vorstellungen über Deutschlands Zukunft im Rahmen einer neuen europäischen Ordnung begegnen wir in dem „Council for a Democratic Germany“.²⁰ Als immer mehr Tatsachen über die Konzentrationslager der Nazis in der Welt bekannt wurden und die Niederlage Hitlers sich abzeichnete, sprach man von bedingungsloser Kapitulation Deutschlands, von Gebietsabtretungen und Zerstückelung und von der Demontage seiner Industrie. Tillich und andere Emigranten fürchteten, dass solche Stimmen des Hasses und der Rache einen gerechten und dauerhaften Frieden für Deutschland und einen Wiederaufbau Europas verhindern. Das führte zur Gründung eines Ausschusses deutscher Emigranten verschiedener politischer Richtungen.²¹ Der Wunschkandidat aller für den Vorsitz war Thomas Mann. Doch dieser lehnte ab, verweigerte seine Mitarbeit und sprach von „Emigrantepatriotismus“ und „patriotischer Mode unter den deutschen Links-Sozialisten“. Er hielt es nicht für angebracht, Amerika Ratschläge zu

¹⁹ Vgl. E III: An meine deutschen Freunde. Politische Reden Paul Tillichs während des Zweiten Weltkrieges über die „Stimme Amerikas“, hg. von K. Schäfer-Kretzler, Stuttgart 1973. Vgl. dazu M. Wolbold, Reden über Deutschland. Die Rundfunkreden Thomas Manns, Paul Tillichs und Sir Robert Vansittarts aus dem Zweiten Weltkrieg (= Tillich-Studien, hg. von W. Schüßler u. E. Sturm, Bd. 17), Münster 2005.

²⁰ Vgl. P. Liebner, Paul Tillich und der Council for a Democratic Germany (1933 bis 1945), Frankfurt/M. 2001.

²¹ Herbert Lehnert, Bert Brecht und Thomas Mann im Streit über Deutschland, in: J. M. Spalek/J. Strelka (Hg.), Deutsche Exilliteratur seit 1933, Bd. 1: Kalifornien. Teil I, Bern/München 1976, 62–88; E. Bahr, Paul Tillich und das Problem einer deutschen Exilregierung in den Vereinigten Staaten, in: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch, Bd. 3, München 1985, 31–42.

erteilen, wie es das erst noch niederzuwerfende Deutschland später behandeln sollte, und darauf zu bestehen, dass Deutschland „nichts geschehen“ dürfe.

Bert Brecht versuchte, Tillich als Vorsitzenden des Komitees zu gewinnen. Tillich schien die politische „Balance“ zu garantieren. Er ließ sich von Brecht überreden und übernahm die Leitung des Komitees, das sich am 3. Mai 1944 als „Council for a Democratic Germany“ mit einer von Tillich formulierten Deklaration der Öffentlichkeit vorstellte (vgl. M III, 507–512). In ihr wurde eine gerechte Lösung der deutschen Frage im Rahmen eines europäischen Sicherheitssystems gefordert. Eine „Versklavung Deutschlands“ wurde abgelehnt.

Der Council konnte sich jedoch auf kein gemeinsames Ziel einigen. Nach heftigen Auseinandersetzungen über die Abkommen von Jalta und Potsdam brach er auseinander, im Herbst 1945 löste er sich auf. Die amerikanische Regierung hatte ihn von vornherein nicht ernst genommen. Die Forderung der Alliierten nach einer bedingungslosen Kapitulation Deutschlands schloss Verhandlungen mit dem „anderen Deutschland“ aus. Enttäuschend war für Tillich auch ein Gespräch mit Präsident Roosevelt im Jahre 1944. Zwar konnte er seine Ansichten über den Neuaufbau Deutschlands vortragen. Roosevelt jedoch erwiderte ihm, dass die USA anders als nach dem Ersten Weltkrieg die Sache in der Hand behalten würden und dass Deutschland sich dem Diktat der Sieger unterwerfen müsse. Die Arbeit des Council war also von falschen Voraussetzungen ausgegangen. Für ein politisches Engagement für Deutschland gab es keine Basis.

Seit 1933 hat sich Tillichs philosophisches und theologisches Denken mehr und mehr vom (religiösen) Sozialismus auf die Anthropologie und Philosophie der Existenz verlagert. In Sozialismus und Philosophie der Existenz sieht er Bewegungen, die gemeinsam gegen die Verdinglichung des Menschen und die Rationalität der westlichen Industriegesellschaft kämpfen. Dem amerikanischen Publikum, das weder für den Sozialismus noch für die deutsche Existenzphilosophie Sympathien hatte, stellte er im Jahre 1944 in dem Aufsatz „Existential Philosophy“ (vgl. M I, 353–380, dt.: G IV, 145–173) eine Zusammenschau beider Bewegungen vor. Thomas Mann, dem er den Aufsatz als „Beitrag zur tragischen Geschichte des deutschen Geistes“ zusandte, erhob in seiner Antwort an Tillich²² heftigen Protest gegen dessen Würdigung der Existenzphilosophie, insbesondere Heideggers. Er konnte in ihr nur Fortschrittsfeindlichkeit und Irrationalismus sehen und verwies dabei auf seinen Deutschlandroman „Doktor Faustus“, an dem er gerade arbeitete.

²² Thomas Mann an Paul Tillich, 13. 4. 1944, erstmals veröffentl. in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20. 6. 2002, S. 45. Vgl. dazu E. Sturm., Schrecklicher Heidegger! Zwei unbekannte Briefe Thomas Manns an Paul Tillich, ebd.

§ 9 Glaube als „Mut zum Sein“ im Zeitalter der Leere und Angst (New York, 1945–1955)

Nach dem Kriege wendet sich Tillich wieder theologischen Themen zu. Zunächst greift er drei Themen seiner Theologie auf: seine Idee einer theonomen Kultur, seine am Identitätsprinzip orientierte, ontologisch ausgerichtete Religionsphilosophie und das Problem ontologischer Rede von Gott.

In seinem 1946 gehaltenen Vortrag „Religion and Secular Culture“ (vgl. M II, 197–207, dt.: G IX, 82–93) gibt er einen autobiographisch gefärbten Rückblick auf seine nach dem Ersten Weltkrieg entwickelte Idee einer Theologie der Kultur: „Der *kairos*, den wir nahe herbeigekommen wähten, war das Kommen eines neuen theonomen Zeitalters, das die zerstörerische Kluft zwischen Religion und Kultur beseitigen sollte.“ (G IX, 87) Doch die Geschichte sei einen anderen Weg gegangen. Ein neues Element sei ins Bild gekommen: die Erfahrung des Endes. Habe nach dem Ersten Weltkrieg die Stimmung eines neuen Anfangs vorherrscht, so nach dem Zweiten Weltkrieg die Stimmung des Endes. „Theologie der Kultur“ sei heute vor allem eine Theologie des Endes der Kultur, der „Leere“. Tillich deutet die Erfahrung der „Leere“, des geistigen Vakuums, religiös, indem er sie als ein Warten, ein Noch-nicht, ein Von-oben-her-Gebrochensein, sozusagen als „heilige Leere“ (sacred void) versteht. So gesehen, widerlege die Erfahrung der Leere nicht seine Idee einer Theonomie, wenn nur diese Leere nicht vorschnell verdrängt, sondern ehrlich und ernsthaft angenommen und ausgehalten wird im geduldigen Warten auf eine Antwort.

Ebenso aus dem Jahre 1946 stammt sein Aufsatz „The Two Types of Philosophy of Religion“ von 1946 (vgl. M IV, 289–300, dt.: G V, 122–137). Darin unterscheidet er in der Religionsphilosophie einen ontologischen und einen kosmologischen Typ. Für den ontologischen Typ ist Gott die Voraussetzung alles Fragens nach Gott, also auch des Zweifels an Gott. Gott kann niemals erreicht werden, wenn er nur Gegenstand der Frage ist und nicht auch schon ihre Voraussetzung. Dies ist Tillichs seit seinen Schelling-Dissertationen bekannte Position. Für den kosmologischen Typ gibt es nur eine *mittelbare*, durch Beweisführung auf Grund von Autorität ermöglichte Gotteserkenntnis. Der kosmologische Typ aber setzt den ontologischen Typ voraus und baut auf ihm auf.

In seiner auf eine Vorlesung von 1951 zurückgehenden Schrift „Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality“ (vgl. M IV, 357–388, dt.: G V, 138–184) konfrontiert Tillich das philosophische Reden von Gott mit der konkreten, bildhaften Sprache der Bibel. Die Korrelation von Ontologie und biblischer Religion hält er für eine notwendige, aber unendliche Aufgabe. Ausdrücklich *gegen* Pascal behauptet er: „Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen ist der gleiche Gott. Er ist Person und die Negation seiner selbst als Person.“ (G V, 184)

Im Jahre 1948 veröffentlichte Tillich zwei Bände, mit denen er sich erstmalig