

Harald Matern

Das Reich Gottes innerhalb der Geschichte und als Ziel der Geschichte (III 412 – 477)

Problem- und werkgeschichtlicher Hintergrund

Problemgeschichtlicher Hintergrund

Erst mit den geschichtlichen Katastrophen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts und mit der drohenden Gefahr der Selbstvernichtung des Menschen seit der Mitte des Jahrhunderts ist das eschatologische Problem zu einem leidenschaftlichen Anliegen des Menschen geworden. (III 448)

Das „eschatologische Problem“ stellt in mehreren Hinsichten einen zentralen Aspekt des Gesamtwerks, besonders aber auch der *Systematischen Theologie* Paul Tillichs dar. Worum es sich dabei genau handelt, ist aber nicht auf den ersten Blick augenfällig – denn dieses „Problem“ hat mehrere Dimensionen.

Zum einen steht Tillichs Auseinandersetzung mit der Eschatologie im weiteren Kontext der Wiederaneignung und Transformation des eschatologischen Denkens in der deutschsprachigen protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert. Diese wiederum steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Veränderungen der gesellschaftlichen Lebenswelt, die insbesondere durch politische Katastrophen und das damit einhergehende kulturelle Krisenbewusstsein geprägt ist. Die beiden Weltkriege aber auch das in den 1950er Jahren einsetzende atomare Wettrennen im ‚Kalten Krieg‘ stellen solche Entwicklungen dar, angesichts derer die Menschen sich der Fragilität der eigenen wie der kollektiven Existenz sowie ihrer kulturellen und politischen Strukturen deutlicher als sonst bewusst werden. Begleitet wird dieses Krisenbewusstsein von Deutungsdiskursen, die nicht selten auf die Sprache der apokalyptischen Tradition zurückgreifen.¹ Innerhalb der protestantischen Theologie wird dieses Krisenbewusstsein vor allem im Rückgriff auf die Themenbestände der Eschatologie verarbeitet, der von einer funktionellen und terminologischen Neueinordnung begleitet wird.² Vielleicht ein wenig zu poin-

¹ Vgl. exemplarisch Klaus Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988; Reto Sorg/Bodo Würffel (Hg.), *Utopie und Apokalypse in der Moderne*, München 2010.

² Vgl. zum Überblick Alf Christophersen, „Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits“. Zur Entwicklung protestantisch-theologischer Transzendenzdeutungen im späten 19. und frühen

tiert, keinesfalls aber zu Unrecht ist das 20. Jahrhundert daher als „Jahrhundert der Eschatologie“³ bezeichnet worden.

Besonders prägnant kommt die eschatologische Neuausrichtung protestantischer Theologie in einer Formulierung Karl Barths aus der zweiten Auflage seines *Römerbriefs* (1922) zum Ausdruck: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.“⁴ Hier erhält die Eschatologie einen „prinzipiellen Sinn“⁵ – ihr wird nicht nur eine fundamentaltheologische Funktion zugewiesen, sondern der ‚eschatologische‘ Charakter der Theologie soll zugleich ihre Verbundenheit mit dem religiösen Bewusstsein ausdrücken und dessen christlichen Charakter sicherstellen.

Von einer solchen Prinzipialisierung der Eschatologie kann im Blick auf Tillich vielleicht auch gesprochen werden. Nicht wenig treffend hat der Religionsphilosoph Jacob Taubes 1954 bemerkt, im Werk Tillichs hätten eigentlich alle theologischen Aussagen eschatologischen Charakter.⁶ Allerdings drückt sich der zentrale Charakter der Eschatologie für sein Werk auf andere Weise aus als bei Barth. Zunächst unterstreicht Tillich den „leidenschaftlichen“ Charakter des eschatologischen Anliegens. Offenbar geht es in der Eschatologie um zentrale Themenbestände der menschlichen Selbstdeutung, die erst durch die politischen und kulturellen Krisen auf neue Art in ihrer Bedeutung bewusst werden. Im Blick auf die Erfahrungen des Schreckens des Ersten Weltkriegs, an dem Tillich als Feldprediger teilnahm, konnte er im November 1916 in einem Brief an Maria Klein mitteilen: „[I]ch bin reinster Eschatolog, nicht daß ich kindliche Weltuntergangsphantasien hätte, sondern daß ich den tatsächlichen Weltuntergang dieser Zeit miterlebe. Fast ausschließlich predige ich das ‚Ende‘.“⁷ Bereits hier wird deutlich, dass Tillich in den eschatologischen Bildern eine Möglichkeit sieht, eine bestimmte Dimension des Lebens zu reflektieren – hier die Dimension des abgründigen Schreckens, der Erschütterung durch Gewalt und massenhaften Tod, die Tillich als ‚Ende‘ charakterisiert.

20. Jahrhundert, in: Lucian Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007, 152–178.

3 Christoph Schwöbel, *Die letzten Dinge zuerst. Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick*, in: ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 437–468.

4 Karl Barth, *Der Römerbrief*. Zweite Auflage 1922. 11. Aufl. Zürich 1976, 298.

5 Hans-Joachim Birkner, *Eschatologie und Erfahrung*, in: Hayo Gerdes (Hg.), *Wahrheit und Glaube. Festschrift für Emanuel Hirsch zu seinem 75. Geburtstag*, Itzehoe 1963, 31–41, hier 35.

6 Vgl. Jacob Taubes, *On the Nature of Theological Method. Some Reflections on the Methodological Principles of Paul Tillich's Theology*, in: *The Journal of Religion* 34 (1954), 12–25.

7 Paul Tillich an Maria Klein, 27. November 1916, EW V 118f. 119.

Was genau es mit der Dimension des ‚Endes‘ auf sich hat, wird aber erst in der Entwicklung dieses Themas im Denken Tillichs deutlich. In der Eschatologie der späten *Systematischen Theologie* geht es um die Antwort auf „die Frage nach dem Sinn der Geschichte“ (vgl. III 398 – 411).⁸ Die Eschatologie bildet aber nicht deshalb den letzten Teil des Systems, weil hier das zeitlich Letzte, oder auch „letzte Dinge“ oder „Ereignisse“ in einem gegenständlichen Sinn behandelt würden. Weder „Weltuntergangspanthasien“ noch apokalyptische Visionen werden dargestellt. Vielmehr „entmythologisiert“ die theologische Eschatologie die apokalyptische Bildsprache der christlichen Tradition (III 446).⁹ Es handelt sich nicht um eine Eschatologie im traditionellen Sinn,¹⁰ sondern um denjenigen Bestandteil des Systems, der ein zentrales Problem theologischer Methodik reflektiert. Was das bedeutet, soll im Folgenden deutlicher werden.

Paul Tillichs Eschatologie bildet – das unterliegt werkgeschichtlich keiner grundlegenden Veränderung – einen integralen Bestandteil seiner Geschichtsphilosophie. Der Eschatologie im engeren Sinn hat er sich ausdrücklich erst in den 1920er Jahren zugewandt. Eschatologie ist „Sinndeutung der Geschichte“¹¹ lautet die Formulierung der Aufgabe des abschließenden Teils des theologischen Systems in der zuerst in Marburg, dann in Dresden gehaltenen *Dogmatik-Vorlesung* von 1925–1927. Allerdings enthält diese Vorlesung selbst keine ausgeführte Eschatologie – zu dieser scheint Tillich aus Zeitgründen nicht gelangt zu sein. Allerdings liegt uns ein Text von 1927 vor, der auf einen Vortrag Tillichs auf der Gießener Konferenz der „Freunde der christlichen Welt“ zurückgeht. Dieser Beitrag trägt den Titel *Eschatologie und Geschichte*¹² und entfaltet in komprimierter Form diejenige Problemstellung, die für Tillichs Eschatologie bestimmend bleiben wird. Hier wird nicht nur das Reich Gottes als zentrales eschatologisches Symbol eingeführt, sondern zugleich eine grundlegende Besinnung zum Thema und zur Sprachform der Eschatologie im Rahmen der Theologie entfaltet. Die Sinnthe-

8 Vgl. den Kommentar zur Stelle.

9 Diese Referenz an Rudolf Bultmann darf nicht dazu verleiten, beider Konzeptionen ineins zu blenden. Vgl. zu Bultmann (mit einigen Bezugnahmen auf Tillich): Folkart Wittekind, *Eschatologie zwischen Religion und Geschichte. Zur Genese der Theologie Rudolf Bultmanns*, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), *Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 2008, 55–84

10 „Gibt es eine Eschatologie in Paul Tillich’s Werk?“ konnte daher die Fragestellung des 1990 in Frankfurt abgehaltenen Internationalen Tillich-Symposiums lauten. Vgl. die Beiträge in Gert Hummel (Hg.), *New Creation or Eternal Now: Is there an Eschatology in Paul Tillich’s Work? Contributions Made to the III. International Paul Tillich Symposium Held in Frankfurt/Main 1990*, Berlin/New York 1991.

11 Paul Tillich, *Dogmatik-Vorlesung* (Dresden 1925–1927), EW XIV.

12 Paul Tillich, *Eschatologie und Geschichte*, GW VI 72–82.

matik ist auch hier von entscheidender Bedeutung. Die Art und Weise, in der Tillich die Eschatologie hier thematisiert ist auch für das Verständnis der Abschnitte II und III des fünften Teils der *Systematischen Theologie*, die als Entfaltung des Symbols *Reich Gottes innerhalb der Geschichte* sowie als *Ziel der Geschichte* angelegt sind, grundlegend.

Bevor wir uns dieser systematisch entscheidenden Werkphase Tillichs zuwenden, soll allerdings ein Blick in Tillichs früheste Schaffensperiode geworfen werden, die insbesondere durch die Auseinandersetzung mit der Philosophie Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings geprägt ist. Denn auch hier ist das Thema der Geschichte – auch im Blick auf ihr ‚Ziel‘ – bereits präsent und es finden sich Anklänge daran, was späterhin Thema der Eschatologie sein wird.

Werkgeschichtlicher Kontext

1 Frühe Schriften

Ein intensiveres Interesse Tillichs an der theologischen Eschatologie – sowohl ihrem Begriff wie auch ihrem Thema – entsteht erst in den 1920er Jahren. Allerdings hat auch dieses Interesse seine funktionalen Vorläufer. Tillichs philosophische Dissertation, die Abhandlung zur *religionsgeschichtlichen Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*¹³ von 1910 etwa enthält Verweise auf die Kategorie des „Übergeschichtlichen“, die Schelling mit der Bedeutung von „transzendent“ gleichsetze und in den Rahmen einer trinitarischen Geschichte einzeichne.¹⁴ Der Begriff des Übergeschichtlichen wird in Tillichs späterer Eschatologie eine Rolle spielen. Und auch die *Systematische Theologie von 1913*¹⁵ enthält Grundzüge einer Eschatologie. Deren Spezifität möchte ich zunächst herausstellen. Dieser früheste Entwurf Tillichs zu einem theologischen System zeichnet die Theologie, besonders die Dogmatik, in den Rahmen eines spekulativen Wissenschaftssystems ein. Dieses lebt von der Voraussetzung, dass das Denken die systematische Erschließung der geistigen Phänomene in der Welt zur Aufgabe habe. Hierzu gehören Kultur, Sittlichkeit und Religion. Dabei geht das Denken einerseits kategorial vor; andererseits ist es gebunden an die räumlich-zeitliche Verfasstheit der Welt und

13 Paul Tillich, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*, ihre Voraussetzungen und Prinzipien, EW IX 156–272.

14 Vgl. EW IX 264–268.

15 Paul Tillich, *Systematische Theologie von 1913*, EW IX 278–434. Vgl. einführend und zum Überblick Gert Hummel, *Das früheste System Paul Tillichs*. Die „Systematische Theologie von 1913“, in: NZStH 35 (1995) 115–132.

entfaltet sich daher zugleich als Theorie der Geschichte. Seine Vollendung erreicht das Denken dort, wo eine vollständige Systematik des Geistes erreicht ist. Hier kommen begriffliche Entfaltung und Totalität des Geschichtlichen zusammen. Die Vollendung des Systems ist korreliert mit der Vollendung der Geschichte. Gerade die Vollendung der Geschichte ist in besonderer Weise Thema der Religion. So ist im § 14 des dreiteiligen Entwurfs, *Die absolute Religion*, die Rede vom „Idealreich“ als dem „Ende des Geschichtsprozesses“ (EW IX 303). Dabei handelt es sich nach Tillich um einen „absoluten Zustand“ (EW IX 304), der allerdings ein Konstrukt darstellt, das dazu dient, die vollständige Bestimmung des Geschichtsbegriffs zu ermöglichen und damit das Wissenschaftssystem zu seinem Abschluss zu führen.

Reflektiert wird das Thema der Religion in der Theologie. Methodisch leitend ist dabei das „theologische Prinzip“, das die genuin theologische Denkbewegung in ihren unterschiedlichen Momenten strukturieren soll. Theologisches Denken ist dialektisch. Das theologische Prinzip beschreibt den dialektischen Vollzug. Die Momente, die die Vermittlung des Geistes zwischen Abstraktem und Konkretem – oder auch zwischen Denken und Glauben (vgl. EW IX 317) – beschreiben, sind angelehnt an die theologische Vorstellung einer trinitarischen Struktur der Geschichte. Im Hintergrund steht dabei der Gedanke, dass begriffliches Denken in der Theologie die Selbstentfaltung Gottes in seiner Offenbarung als Geschichte [!] nachvollziehen müsse: Die (abstrakte) Einheit Gottes (Judentum), dessen (konkretes) Aus-sich-heraus-Treten (Christentum) und seine Wiederkehr zu sich selbst als Absolutem (Kirchen- und Weltgeschichte). Das „eschatologische Moment“ am theologischen Prinzip stellt denjenigen Aspekt der theologischen Denkbewegung dar, den Tillich als „Rückkehr zum Absoluten“ (EW IX 328) bezeichnet. Eschatologie ist hier ein Bewegungs- und Vollzugsbegriff, es geht um die „Aufhebung“ des Gegensatzes „als geschehende“ (EW IX 317). In diesem ersten Gesamtentwurf zur Systematischen Theologie wird demnach die Eschatologie zu einem bestimmten Vollzugsmoment des Denkens, das sich auf dessen andere Momente, das „abstrakte“ wie das „konkrete“ bezieht und diese synthetisiert. „Für die theologische Methode ergibt sich aus diesem [sc. dem eschatologischen] Moment des theologischen Prinzips die Bestimmung, bei allen Seiten des Reflexionsstandpunktes ihre Aufhebung in den absoluten Standpunkt zu betrachten.“ (EW IX 328) Gegenstand des dogmatischen Denkens ist demnach nicht nur die Dogmen- und ‚Heils‘- sondern auch die Weltgeschichte – unter einem eschatologischen Aspekt.

An diese Bestimmung anschließend führt Tillich das „theologische Prinzip“ an den materialen Gegenständen der Dogmatik durch. So ist das „eschatologische“ Moment an der Gotteslehre „Die allmächtige Liebe Gottes (Vorsehung)“ (EW IX 336). In der Christologie ist es die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, die Tillich als bestimmend für sein Gesamtwirken ansieht und begriffslogisch als die Gewissheit interpretiert, „daß das Relative im Begriff ist, aufgehoben zu werden vom Abso-

luten“ (EW IX 354). Thematisch wird das absolute Moment auch in der Lehre von Kreuz und Auferstehung, die die Botschaft dieser Predigt für die Anschauung beschreiben (vgl. EW IX 360–364). Weiteren Ausdruck findet das „eschatologische“ Moment des theologischen Prinzips in Tillichs Bestimmung des Verhältnisses von „Kirchengeschichte und Weltgeschichte“ (EW IX 369–371), das zugleich den genuinen Gegenstandsbereich der theologischen Ethik bildet. Aus dieser Perspektive beschreibt Tillich die Dynamik von Kirchengeschichte und Weltgeschichte als Ineinander von synthetischen und analytischen Momenten. Die letzteren tendieren, in der Perspektive (synthetischen) theologischen Denkens, dazu, „mit immer größerer Tiefe die in ihr [sc. der Weltgeschichte] liegenden absoluten Momente“ (EW IX 369 f.) zu enthüllen, die auf ein „Ziel“ (EW IX 370) hin orientiert seien – ein Ziel, das keinesfalls mit einem „Ende“ (ebd.) der Geschichte in einem zeitlichen Sinn gleichgesetzt werden dürfe. Das „Ziel“ hat damit für das Denken eine regulative Funktion, ist aber kein reiner Grenzbegriff im kantischen Sinn. Diese Bestimmung kehrt später in Tillichs Konzeption des Reiches Gottes in der Geschichte wieder.

Neben dem eschatologischen Moment des theologischen Prinzips wird von Tillich auch die traditionelle Eschatologie – als *locus* der Dogmatik – in drei Paragraphen entfaltet. Zunächst, in § 17, als „Aufhebung des Standes der Sündhaftigkeit“, der die „Rückkehr“ der gesamten Natur zu Gott zum Gegenstand hat. Tillich denkt bereits hier ein universales Sterben aller Lebewesen, das aber nicht als endgültiger Tod gedacht ist: „Das einzelne kehrt zu dem zurück, was es wesentlich ist, in Ewigkeit in Gott ist und nie aufgehört hat zu sein, ein Moment in dem ewigen Prozeß des göttlichen Lebens.“ (EW IX 372) Hier ist ein Gedanke vorgezeichnet, der in der späten *Systematischen Theologie* unter dem Titel der ‚Essentifikation‘ entfaltet werden und von großer Wichtigkeit dafür sein wird, Tillichs Entfaltung einer Allversöhnungslehre richtig einzuordnen.

In diesem Zusammenhang haben die apokalyptischen Vorstellungsgehalte allerdings keinen eigenen Erschließungsgehalt: „Das biblische Vorstellungsmaterial über das Ende der Welt gehört zum biblischen, zeitlich bedingten Weltbild, nicht zum theologischen Prinzip, und hat darum keine Bedeutung für die Dogmatik.“ (ebd.) In einer späteren Randbemerkung ist notiert, dass es sich hierbei um „Himmel, Hölle, dreiteiliges Weltbild“ (ebd. Anm. 293) handeln möchte. Diese Einschätzung wird sich so nicht vollständig durchhalten, wie sich später zeigen wird.

Im Folgeparagraphen entfaltet Tillich die individuelle Eschatologie: „Auferstehung und Gericht“. Hier geht es um die besonderen Schicksale der Menschen als Individuen. Der personale Mensch wird im Tod vollendet, wie es bereits in der Auferstehung Christi zum Ausdruck gekommen ist und kehrt, wie die Natur, zurück zu seinem ewigen Wesen in Gott. Für den Wesensbegriff ist allerdings kein

abstrakter Identitätsgedanke leitend. Individuelle Differenzen, die auf natürliche und geschichtliche Faktoren wie auf die jeweils persönliche Realisierung von Freiheit zurückzuführen sind, verlieren gerade nicht an Wert. Hierfür steht der Begriff des Gerichts:

Das Maß der Vollendung des einzelnen ist abhängig von dem Maß seiner Erhebung über die Sündhaftigkeit, d. h. von dem Maß, in dem das Positive in ihm über das Negative Herr geworden ist. Die Vollendung richtet sich also nach der Stellung des einzelnen in der Sphäre der Gerechtigkeit oder Relativität. (EW IX 374)

Allerdings möchte Tillich an dieser Stelle auch keine ewige Verdammnis denken. Seine Betonung des bleibenden Werts individueller Differenzen erfolgt unter der Voraussetzung, dass dennoch keinem Menschen ein „ewiger Widerstand gegen den göttlichen Geist“ (EW IX 375) zugeschrieben werden kann.

Die abschließende Behandlung des „ewigen Lebens“ erfolgt im § 19, der den Titelzusatz „(Trinität)“ trägt. Dies ist der gedankliche und geschichtliche Ort des „absoluten Zustands“, der schon in den religionsphilosophischen Prolegomena begegnete und den Tillich nun anhand der traditionellen Vorstellungen der immanenten trinitarischen Relationen als „Reich Gottes“ beschreibt. Bleibend wichtig ist die Vorstellung, dass die eschatische Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott die individuelle Bestimmtheit nicht aufhebt. Gegen die Vorstellung der Restitution einer ursprünglichen unmittelbaren Einheit steht hier das Bild einer für den geschichtlichen Menschen bleibend zukünftigen „Gemeinschaft“, die die Negativität der individuellen Selbstbehauptung in sich aufgenommen hat: „Das ist der Sinn des Weltprozesses, der Sünde und des Sterbens und der Erlösung, daß aus der Einheit Gemeinschaft werde, aus dem Leben Gottes Reich Gottes.“ (EW IX 376) In genau dieser spannungsvollen Bestimmtheit, als Ziel- und Grenzbegriff zugleich, wird das Reich Gottes auch in der späten *Systematischen Theologie* wieder auftauchen.

Der dritte Abschnitt der *Systematischen Theologie von 1913* hat es mit der Vermittlung von Absolutheit und Relativität in der Geschichte zu tun: Tillich entfaltet seine Ethik als Ekklesiologie. Die Lehre von der Kirche wird in diesem Zusammenhang zu einer paradigmatischen Theorie des Aufbaus von Gemeinschaft. Auf der Ebene des Einzelnen vermittelt die „Mystik“ eine „Vorwegnahme des ewigen Lebens mitten in der Zeit“ (EW IX 385 f.), auf der Ebene des Kollektivs ist es das „Ziel“ der Kirche, „vollkommene Gemeinschaft“ (EW IX 379) zu werden, was in der Wortverkündigung seinen Ausdruck findet. In individueller wie sozialer Perspektive handelt es sich bei „ewigem Leben“ und „vollkommener Gemeinschaft“ um dynamische Normbegriffe, deren Realisierung unter den Bedingungen der Geschichte nie vollumfänglich möglich ist. Exemplarisch werden unter dieser

Vorgabe im Folgenden unterschiedliche Formen der Vergemeinschaftung auf die Realisierung des Normbegriffs von Sozialität hin befragt. Denn der ethische Leitbegriff der „konkreten Gemeinschaften“ ist, wie Tillich ausführte, das eschatologische „Reich Gottes, in dem weder das eigene noch das fremde Ich Absolutheit hat, sondern Gott und die Fülle seines Lebens, von dem jeder einzelne ein Moment ist“ (EW IX 400). Im Reich Gottes werden die relative Selbständigkeit und die relative Identität der einzelnen auf einander bezogen und miteinander vermittelt in dem Begriff eines Dritten, der darin, dass er den Gegensatz in sich beschlossen hat, die Einheit der konkreten Gegensätze ist. Das Kollektiv als Ganzes und die es konstituierenden Einzelnen sind gegeneinander begrenzt. Unter dieser Vorgabe werden Familie, Staat, „Gesellschaft“, nochmals die Kirche, die Freundschaft und abschließend die Ehe als „vollkommene Gemeinschaft“ (vgl. EW IX 410 – 413) als Realisierungstypen von Sozialität in ihren Grundstrukturen dargestellt. Besonders deutlich hat letztere – mit der Forderung der wechselseitigen absoluten Bejahung im Angesicht eines dritten – einen ‚eschatologischen‘ Charakter.

Wie aus den dargestellten frühen Gedanken Tillichs deutlich wird, ist der Begriff der Eschatologie für ihn zu dieser Zeit in einer etwas schillernden Weise bestimmt. Prominent ist (1) der ‚methodische‘ Gebrauch, den Tillich von ihm macht. Eschatologie ist ein Bestandteil der Geschichtsphilosophie, insofern sie die Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit dessen, was ist, auf eine transzendente, ‚absolute‘ Einheit bezieht. ‚Eschatologisch‘ ist demnach ein Moment am Vollzug des Denkens, das die in sich differenzierte Einheit des Geistigen zum Gegenstand hat. Vor diesem Hintergrund interpretiert Tillich nun zugleich (2) die gesamte materiale Dogmatik – wie auch (3) die traditionellen *eschata*. An jedem *locus* der materialen Dogmatik findet sich ein eschatologisches Moment. Zugleich stellen die *eschata* selbst normative Vorstellungen über die Struktur des Geschichtlichen bereit, bedeuten aber nicht selbst geschichtliche Gegenstände oder Größen. Die *eschata* sind Grenz- und Zielbegriffe der Geschichte. Damit hat die Eschatologie (4) auch ethische Relevanz. Denn jene Grenzbegriffe bilden zugleich den Hintergrund jeglicher normativer Perspektivierung der Geschichte. Besonders dem ‚Reich Gottes‘ kommt hier eine – konstruktive wie kritische – soziethische Leitfunktion zu. Was anfänglich von der ‚Prinzipialisierung‘ der Eschatologie bei Tillich gesagt wurde, erhält hier ein deutlicheres Gesicht: ‚Eschatologisch‘ ist die ganze Systematische Theologie insofern, als hier die Normativität theologischer Aussagen in ihren unterschiedlichen Funktionen und Momenten reflektiert wird.

Es wird sich zeigen, dass die Grundgedanken der späteren Eschatologie Tillichs bereits in diesem frühen Systementwurf vorliegen. Allerdings werden sie in einigen wichtigen Hinsichten konkretisiert, ergänzt und in ihrem systematischen Zusammenhang zum Teil auch neu lokalisiert. Von besonderem Gewicht werden dabei zwei Entwicklungen sein, die das Denken Tillichs in den 1920er Jahren

prägen. Diese betreffen einerseits die Einschätzung der Geschichte, andererseits Überlegungen über den Charakter und den theologischen Wert der traditionellen religiösen Vorstellungen.

2 Die 1920er und 1930er Jahre: Symboltheorie und Gegenwartsdiagnostik

Entscheidend für Tillichs intensivere Hinwendung zur Eschatologie dürften die persönlichen Erfahrungen des Ersten Weltkriegs gewesen sein – die zudem auf ein kulturelles Krisenbewusstsein trafen, das sich gesellschaftsweit in apokalyptischen Bildern und Denkfiguren äußerte.¹⁶ Nicht nur die Gegenwart des Kriegsalltags, sondern auch die späteren revolutionären Wirren der Weimarer Republik verlangten für Tillich nach einer Deutung, die sich mit den fortschrittsorientierten Kategorien der Aufklärungsphilosophie nicht mehr zufriedengeben konnte. Die Eschatologie bildet fortan eine spezifische, auf den absoluten Sinn der Ereignisse bezogene Dimension der Deutung der Gegenwart. Bekannte Begriffe der Theologie und Religionsphilosophie Tillichs wurden in diesem Zusammenhang in ihrer Bedeutung geprägt – etwa derjenige des „*kairos*“¹⁷ oder auch der des „Dämonischen“.¹⁸ Bezeichnet werden mit diesen Aspekte gegenwärtige Ereignisse von letztgültiger Qualität, die zu Wendungen im Geschichtsverlauf führen (können). Auch Tillichs mehr theoretische als praktische Hinwendung zum (religiösen) Sozialismus¹⁹ ist in diesem Kontext zu verorten. Zahlreiche Rekurse auf die pro-

16 Vgl. exemplarisch Gunther Wenz, Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära, in: ders., Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven, Münster 2000, 45–103.

17 Vgl. Alf Christophersen, Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik, Tübingen 2008, 68–126; ders., „Wenn aber die vulkanischen Kräfte aufwachen ...“. Paul Tillichs Kairos und die „Revolution von Rechts“, in: Ethics and Eschatology. International Yearbook for Tillich Research, Vol. 10, Berlin/Boston 2015, 167–190.

18 Vgl. Paul Tillich, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, GW VI 42–71. Zum Begriff des Dämonischen bei Tillich vgl. Christian Danz, Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur, in: Interpretation of History. International Yearbook for Tillich-Research, Vol. 8, Berlin/Boston 2013, 1–14; Werner Schüßler, „Form der Formwidrigkeit“. Zu Paul Tillichs Begriff des Dämonischen, in: ders./Christine Görgen, Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche: Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl, Berlin 2011, 119–134.

19 Vgl. August Rathmann, Tillich als religiöser Sozialist, GW XIII 564–568; Thomas Ulrich, Ontologie, Theologie, Gesellschaftliche Praxis. Studien zum religiösen Sozialismus Paul Tillichs und Carl Mennickes, Zürich 1971; Klaus Kreppel, Kairos und Sozialismus. Fragen an die Geschichtstheologie Paul Tillichs, in: Richard Faber (Hg.), Sozialismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1994, 199–214.

phetische Tradition²⁰ sowie seine durchweg kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Utopie²¹ unterstützen diesen Eindruck. Es geht Tillich zentral um eine „Deutung der Zeit“, die „die Zeit von der Ewigkeit her erschüttert und umwendet“.²²

Der gegenwartsdiagnostische und handlungsorientierende Anspruch der geschichtsphilosophischen Einlassungen Tillichs aus jener Zeit verdeutlicht deren ethischen Anspruch. Problemgeschichtlich stellt sich Tillich damit in eine Tradition, die bei Immanuel Kant begründet und von Albrecht Ritschl in ihrer für das 20. Jahrhundert entscheidenden Form formuliert wurde.²³ Die Gehalte der christlichen Religion können nach dieser Deutungstradition ihre öffentliche Relevanz erst dann entfalten, wenn sie handlungsorientierendes Wissen bereitstellen. Gewonnen wird dieses Wissen vor dem Hintergrund einer Vorstellung der Geschichte, deren Zentralbegriff derjenige des ‚Reiches Gottes‘ ist. Das Reich Gottes wird hier als zugleich individuell wie kollektiv relevanter Zielbegriff des Handelns verstanden, als eine bestimmte Qualifikation des Geistes des Einzelnen wie als paradigmatisches Modell der Vergemeinschaftung. Das Reich Gottes ist dann das Ziel der Geschichte, das jede Deutung und jedes Handeln in der Gegenwart normativ prägt. Ziel ist es (jedenfalls bei Kant) nicht im Sinne des Endpunkts eines Verlaufs sondern als regulative Idee. Diese Spannung zwischen Gegenwartsrelevanz und geschichtlicher Zielvorstellung macht für Tillich den Charakter des Reiches Gottes als religiösem *Symbol* aus. „Reich Gottes“ ist das Symbol für „die ideale Einheit von Persönlichkeit und Gemeinschaft“ im Sinne eines „Normbegriff[s]“.²⁴

Nicht nur das Reich Gottes, sondern auch die anderen traditionellen Inhalte und Gegenstände der Eschatologie werden von Tillich in diesem Sinne nun als Symbole gedeutet: Als bildhafte Darstellungen derjenigen Zusammenhänge, die die Struktur der Ausbildung und des Vollzugs des menschlichen Geistes bedingen

20 Vgl. Gotthold Müller, Religion zwischen Metaphysik und Prophetie. Anmerkungen zum Religionsbegriff bei K. Barth, P. Tillich und D. Bonhoeffer, in: NZSTh 20 (1978), 203–225.

21 Vgl. Theodor Mahlmann, Eschatologie und Utopie im geschichtsphilosophischen Denken Paul Tillichs, in: NZSTh 7 (1965), 339–370; Erdmann Sturm, Von der Erwartung zur Utopie. Tillichs Geschichtsdeutung zwischen Anthropologie und Eschatologie, in: Ethics and Eschatology. International Yearbook for Tillich Research, Vol. 10, Berlin/Boston 2015, 57–79.

22 Paul Tillich, Kairos II. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart, GW VI 29–41.

23 Vgl. Christian Danz, „Ethik des ‚Reiches Gottes‘“. Moralität und Eschatologie bei Paul Tillich, in: Ethics and Eschatology. International Yearbook for Tillich Research, Vol. 10, Berlin/Boston 2015, 1–17.

24 Paul Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, GW I 111–293, hier 267.

und prägen.²⁵ In dieser Konzeption des Symbols erhält die Spannung zwischen geschichtlichem Ziel und absoluter Norm, die den frühen Reich-Gottes-Gedanken Tillichs prägte, einen angemessenen Explikationszusammenhang. In den eschatologischen Symbolen geht es speziell um diese Spannung, deren Reflexion auf die Frage danach abzielt, wie *normative* theologische Aussagen überhaupt möglich sind.

Tillichs ansonsten ergiebige *Dogmatik-Vorlesung* aus den Jahren 1925–27 enthält, wie gesagt, keine ausgeführte Eschatologie. Zwar wird an unterschiedlichen Stellen erwähnt, dass die Eschatologie eine bestimmte Dimension der Dogmatik (der „Wissenschaft vom dogmatischen Symbol“ [EW XIV 86]) bezeichnet. In der Eschatologie geht es um das „Ziel“ der Geschichte – womit eine „Seinsqualität des Seienden“ bezeichnet werden soll, die die „Einheit von Geist und Unmittelbarkeit“ bezeichnet – sowie „zugleich aber den Gesolltheitscharakter dieser Einheit“ (EW XIV 113). Mit diesem schwierigen Gedanken weist Tillich darauf hin, dass es hier um ein Reflexivwerden des Selbstverhältnisses des (menschlichen) Geistes geht. Das Thema der Eschatologie ist die Selbstdurchsichtigkeit des Geistes, der sich auf seine geschichtlichen Möglichkeiten als seine Bestimmung hin transparent wird. Zugleich aber ist die Erfüllung dieser Möglichkeiten ihm nicht vollständig anheimgegeben. Das unmittelbare Selbstinnesein wird aufgenommen in die komplexere Struktur des Geistigen – aber beider Einheit hat ihren Grund nicht im Geistigen selbst.

Der Eschatologie demnach kommt die Aufgabe zu, die Einheit der das geschichtliche ‚positive‘ Sein bestimmenden Elemente zu thematisieren. Das „Ziel“ der Geschichte ist weder ein zeitlicher oder räumlicher Ort, sondern das normative Moment des konkreten geschichtlichen Verlaufs. In der Theologie muss die Vermittlung „von Idee, Existenz und Eschaton“ (EW XIV 174) erfolgen. Das abstrakt

25 Diese Interpretation des Symbolbegriffs stützt sich auf Folkart Wittekind, Zwischen Deutung und Wirklichkeit. Überlegungen zum Bildcharakter eschatologischer Aussagen, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 2008, 29–54; ders., Gottesdienst als Handlungsraum. Zur symboltheoretischen Konstruktion des Kultes in Paul Tillichs Religionsphilosophie, in: Das Symbol als Sprache der Religion. International Yearbook for Tillich Research, Vol. 2, Wien 2007, 77–100; ferner: Christian Danz, Symbolische Form und die Erfassung des Geistes im Gottesverhältnis. Anmerkungen zur Genese des Symbolbegriffs von Paul Tillich, in: Das Symbol als Sprache der Religion. International Yearbook for Tillich Research, Vol. 2, Wien 2007, 59–75; ders., Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer, in: Dietrich Korsch/Enno Rudolph (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, 201–228. An dieser wie an anderen Stellen orientiere ich mich in meiner Interpretation grundlegend an der in Christian Danz, Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin/New York 2000, entfalteten Deutungsrichtung.

Denkbare muss sich, insofern es für die geschichtliche Wirklichkeit fruchtbar sein soll, auf seinen normativen Charakter hin befragen lassen. Nur im Durchgang durch die konkrete geschichtliche Realität kann das Ideale sich realisieren. Im Blick auf das *eschaton* kann sich seine Kritik entfalten.

Das ‚Eschaton‘ ist der Leitbegriff der Eschatologie Tillichs. Es stellt einen besonderen Fall des früheren Begriffs des ‚Übergeschichtlichen‘ dar. Auch vom ‚Ewigen‘ kann Tillich in diesem Zusammenhang sprechen. Mit dem Singular, der an die Stelle der traditionellen *eschata* tritt, ist eine für das 20. Jahrhundert charakteristische Wendung in der protestantischen Theologie markiert.²⁶ Bei Tillich weist die Einzahl darauf hin, dass mit dem *eschaton* der Gedanke einer transzendenten Einheit angesprochen ist, der gegenüber die einzelnen *eschata* sich als unterschiedliche Entfaltungsformen verständlich machen lassen – oder auch als ‚Symbole‘ des *eschaton*. In der theologischen Eschatologie wird dieser Zusammenhang reflektiert und auf seine Bedeutung für die menschliche Selbsterfassung als Geist hin befragt. Diese Bedeutung liegt nicht allein in der bildlichen Darstellung eines Zustands, sondern zugleich in der Offenlegung seiner Beziehung zu seinem ‚Ziel‘: Nicht nur ein ‚Ist‘, insbesondere auch ein ‚Soll‘ wird hier anschaulich.

Als eine Theorie normativer Symbolik des Geistes handelt die Eschatologie von der „Aufhebung der Existenz [...] in der Transcendenz“ (EW XIV 344), von der „Aufhebung der Kreatürlichkeit“ (EW XIV 174) in das Wesen. Das ‚Ziel‘ der Geschichte ist damit nicht einfach die Einheit des Mannigfaltigen sondern die Überwindung der Zweideutigkeiten des geschichtlichen Lebens. Dafür steht der Begriff des ‚Sinns‘. Sinn ist keine objektiv ausweisbare Dimension von Ereignissen, sondern Resultat eines Interpretationsvorgangs, der etwas, „das dem Werden gegenüber neu“ ist, in einem Geschehen entdeckt und daher dieses „als für ihn unbedingt sinnhaft, als ihn unbedingt angehend deutet“ (EW XIV 372).²⁷ Sinn ist folglich dort realisiert, wo in den geschichtlichen Vorgängen eine unbedingte Bedeutungsdimension transparent gemacht wird, wo ihr eschatologisches ‚Ziel‘

²⁶ Vgl. Sigurd Hjelde, *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*, München 1987, 469–499.

²⁷ Vgl. insbesondere Ulrich Barth, *Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich*, in: ders., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 89–123; ders., *Religion und Sinn*, in: Christian Danz/Werner Schüßler (Hg.), *Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920)*, Wien 2008, 197–213. Zu den geschichtsphilosophischen Implikationen des Sinnbegriffs vgl. Folkart Wittekind, ‚Sinn-Deutung der Geschichte‘. Zur Entwicklung und Bedeutung von Tillichs Geschichtsphilosophie, in: Christian Danz (Hg.), *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs*, Wien 2004, 135–172.

an und in ihnen sichtbar wird.²⁸ Das ist nicht in jedem Vorgang der Fall. Das schlechthin Neue, das hier thematisch ist, muss als Resultat einer schöpferischen Handlung und als Realisierung von etwas Gültigem verständlich werden können – oder mit anderen Worten: als Kultur. Damit wird noch einmal deutlich, dass Tillich mit der Eschatologie zugleich eine Konzeption der Geschichte im Sinn hat, die diese nicht einfach als ‚Durchgangsstadium‘ der Realisierung des Absoluten versteht. Insbesondere in der eschatologischen Aufladung des Kulturbegriffs wird erkenntlich, dass er dem menschlichen Denken und Handeln absoluten Wert beimisst.

Der genauere Zusammenhang der zitierten Aussagen wird deutlich in Tillichs programmatischer Schrift *Eschatologie und Geschichte* von 1927. Die Eschatologie thematisiert den „transzendenten Ort“ (GW VI 76) alles solchen Geschehens, das als sinnhaft verstanden werden kann. Die zeitliche Dimension der eschatologischen Bildsprache bezeichnet damit nicht einen zukünftigen Zeitpunkt, sondern den Richtungssinn der Produktivität des Geistes. Die Schöpfungstheologie symbolisiert im Modus der Vergangenheit den „transzendente[n] Ort des Seienden, sofern es ist“ (GW VI 78), dessen Grund und Abgrund; die Soteriologie im Modus der Gegenwart den Geschehenscharakter der Sinnverwirklichung – und die Eschatologie im Modus der Zukunft die Unbedingtheitsdimension des „Seiende [n], sofern es im Geschehen steht“ (GW VI 75). Die Zukünftigkeit der einzelnen *eschata* steht damit für die Möglichkeit der Vollendung, der Realisierung von „unbedingte[m] Geschehenssinn“ (GW VI 76) in der Geschichte.

Die unterschiedlichen eschatologischen Symbole werden so als Erklärungsoptionen für die Struktur des Geistes ansichtig, die auf dessen Vollendungsmöglichkeiten verweisen. Dafür stehen im Zusammenhang dieses Textes die Begriffe „Erfüllung“ und „Entscheidung“. Das Eschaton ist das „unbedingte Erfüllte“ (GW VI 79), insofern es die normative Dimension kultureller Tätigkeit bezeichnet. Und es ist „das Entschiedene“ (ebd.), insofern es die Unterscheidung, die Kritik und Wandelbarkeit von kulturellen Schöpfungen ermöglicht. Es sind besonders zwei eschatologische Symbole, denen Tillich eine besondere Bedeutung zu-

28 Diese Zusammenhänge werden sehr deutlich in Tillichs früherem Vortrag *Das Unbedingte und die Geschichte* (1923) (EW X 335 – 350). Hier entfaltet Tillich seine Sinntheorie vor dem Hintergrund einer Geschichtsmetaphysik. Im „Geistproceß“ kommt der „Seinsproceß“ zu seiner „Erfüllung“ (EW X 335). In jedem geistigen Akt wird in die Wirklichkeit nicht Sinn gleichsam eingeschrieben, sondern das Wirkliche auf seinen Sinn hin bestimmt. Allen solchen sinnerfüllenden Akten liegt ein „unbedingter Sinn“ (EW X 336) zu Grunde. Dieser wird in der Religion thematisch und in der Theologie reflexiv: „Die Erfüllung gibt die Geistgeschichte und die Darstellung der erfüllten Kategorien das System, das wir Theologie nennen“ (EW X 339). Der Bereich der Theologie, in dem der absolute Sinn selbst zum Gegenstand wird, ist die Eschatologie.

spricht: dem Reich Gottes (Erfüllung) und dem Gericht (Entscheidung). Das Reich Gottes symbolisiert die Unbedingtheitsdimension des Geistes wie er sich in den einzelnen aber auch in sozialen Institutionen als (fragmentarisch) realisiert darstellen kann. Das Gericht symbolisiert die Kritik alles Geschehens und aller Kultur.

Die hier gestellten Weichen prägen die weitere Entwicklung der Eschatologiekonzeption Tillichs bis zur *Systematischen Theologie*. In seiner Frankfurter Vorlesung über *Geschichtsphilosophie*²⁹ von 1929/30 widmet Tillich umfangreiche Ausführungen seinem eschatologisch erschlossenen Kulturbegriff. „Kultur ist wesensmäßig eschatologisch“ (EW XV 88), heißt es nun dort. Daher sei „es unmöglich, Eschatologie und Geschichte resp. Kultur in Gegensatz zu stellen. Sie stehen in der strengsten Korrelation“ (EW XV 89). Nicht aus der Erfahrung zieht die Theologie daher ihren normativen Impetus, sondern aus der menschlichen Erwartung. Menschliche Kultur ist Sinnstiftung innerhalb der Geschichte. Auch die Verbindung von Eschatologie und Ethik (bzw. normativer Kulturtheorie) wird an dieser Stelle deutlicher. Denn die Sinn realisierende Kulturtätigkeit ergibt sich nicht *per se* aus der Erwartung. Der Entdeckungszusammenhang der normativen ‚Forderung‘ nach Sinnsetzung ist die soziale Interaktion. Das Bewusstsein um die soziale Dimension des Lebens bildet den Anstoß für die ‚Entdeckung‘ von Transzendenz. In Kollektiven sind die Menschen immer schon ‚über sich hinaus‘, weil sie hier gemeinsame Themen bearbeiten, die nach einer kollektiven Zukunftsorientierung verlangen, danach, das Gegebene Kulturelle und Soziale zu „transzendieren“ (EW XV 91). Die Religion selbst ist dann derjenige der geschichtlichen (kulturellen) Faktoren, in denen die Selbsttranszendenz der Gruppe reflexiv wird. Die ganze Religion ist „eschatologisch“ da in ihr der kulturell realisierte Sinn „bezogen wird auf das Eschaton, auf die Beziehung der Gruppe zu ihrer eigenen historischen Zeit“ (EW XV 251).

Sehr deutlich kommt der Zusammenhang von Symbol- und Sinntheorie in der Eschatologie Tillichs in dem Vortrag *The Kingdom of God and History*³⁰ zum Ausdruck. Diesen Vortrag hielt Tillich 1936 in Oxford und in ihm wird zugleich der ethische Sinn dieser Eschatologie berücksichtigt. Man kann diesen Vortrag zugleich nur richtig einordnen, wenn man seinen Zusammenhang mit einer Vorlesungsreihe kennt, die Tillich 1936–1938 unter dem Titel *Advanced Problems in Systematic Theology*³¹ am Union Theological Seminary hielt. Diese jüngst edierte

29 Paul Tillich, Frankfurter Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik, EW XV.

30 Paul Tillich, Reich Gottes und Geschichte (Typoskript 1936), EW XIX 207–242; *The Kingdom of God and History* (October 1936), EW XIX 243–280; *The Kingdom of God and History*, EW XIX 281–316.

31 Paul Tillich, *Advanced Problems in Systematic Theology* (1936–1938), EW XIX.

Vorlesung bildet die Grundlage, auf der die späte *Systematische Theologie* in ihrer abschließenden Gestalt formuliert wurde. Bevor wir zu jener übergehen, soll ein Blick in diesen programmatischen Vortrag erfolgen.

Der Vortrag *The Kingdom of God and History* bildet einen Teil der Vorlesungsreihe *Advanced Problems in Systematic Theology*. Tillich hat ihn erst im zweiten Studienjahr 1937/38 des zweijährigen Zyklus gelesen (vgl. EW XIX, XXII f.). Erstaunlich ist, dass dieser Vorlesungsteil in den folgenden Studienjahren wieder entfiel und auch kein Vorlesungsmanuskript erhalten ist (vgl. EW XIX, XXV). Ob dies aus zeitlichen oder anderen Gründen geschah, mag an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Da Tillich sich jedoch im Rahmen des Universal Christian Council for Life and Work zwischen 1936 und 1937 ausführlich mit dem Thema beschäftigt hat, ist es gerechtfertigt anzunehmen, dass er den genannten Vortrag als Grundlage für seine Vorlesung benutzt hat (vgl. ebd.). Erstveröffentlicht wurde der Vortrag sogar als offizielles Dokument der Weltkirchenkonferenz.³²

Im Typoskript dieses Vortrags, das auf Deutsch vorliegt, behandelt Tillich zum einen das Problem der Geschichtsphilosophie aus der Perspektive der Eschatologie. Es geht um die normative Dimension der geschichtlichen Existenz des Menschen, dasjenige, „was uns Hoffnung gibt, das zu werden, was wir sein sollen“ (EW XIX 4 f.). Nicht allein die menschliche Erfahrung, sondern ganz besonders das Denken verlangt nach der Bestimmung eines „Ziels“ der Geschichte, wenn überhaupt die Behauptung von „Sinn“ gerechtfertigt werden soll (vgl. EW XIX 215 f.). Sinn und Ziel der Geschichte werden im Symbol des Reiches Gottes anschaulich (vgl. EW XIX 219). In dieser Aussage findet sich wiederum die genannte Spannung zwischen regulativer und teleologischer Funktion des Symbols ‚Reich Gottes‘, die die Eigentümlichkeit des Argumentationsgangs Tillichs ausmacht. Damit ist die normative Dimension menschlicher Kulturtätigkeit angesprochen. Denn Geschichte ist das Geschehen der Sinnverwirklichung – aber auch der Sinnverkehrung. Dieser Gegensatz drückt sich in der Gegenüberstellung von göttlichem und dämonischem Reich aus (vgl. EW XIX 216). Das Kriterium dieser Unterscheidung wird anhand der Christologie verdeutlicht (vgl. EW XIX 219). Das Reich Gottes ist folglich ein Symbol, das innergeschichtliche Bedeutung hat – ihm

32 Paul Tillich, *The Kingdom of God and History*, in: Herbert George Wood, *The Kingdom of God and History* (The Official Oxford Conference Books 3), Chicago/New York 1938, 107–141. Vgl. auch ders., *Frühe Vorlesungen im Exil (1934–1935)*, EW XVII, LI. Bezeichnenderweise erhält der spätere dritte Band der *Systematischen Theologie* den englischen Originaltitel *History and the Kingdom of God*. Diese Umstellung der Begriffe verweist nicht unbedingt auf eine Umstellung der Argumentationslogik. In den *Advanced Problems* beginnt Tillich 1936 mit einer im Vergleich zur *Systematischen Theologie* umgekehrten ‚Korrelationsmethode‘ (vgl. dazu den Kommentar zur Stelle): 1936 ging die „Antwort“ der „Frage“ voran (vgl. EW XIX, XVI).

eignet eine ethische Dimension. Die traditionelle Unterscheidung von Welt- und Heilsgeschichte (vgl. EW XIX 225–227) hat damit nur insofern normative Bedeutung, als sie die Differenz zwischen Sinnverwirklichung und Sinnverkehrung anzeigt. Die Heilsgeschichte wird in der Weltgeschichte realisiert – und die Kirchengeschichte ist derjenige Teil dieser Geschichte, innerhalb dessen diese Unterscheidung selbst thematisch wird, der aber vor Sinnverkehrungen nicht *per se* geschützt ist (vgl. EW XIX 222–224).

Diese Ausführungen Tillichs münden in einem nicht zu vernachlässigenden Abschnitt, der noch einmal explizit die Gegenwartsrelevanz des Symbols ‚Reich Gottes‘ hervorhebt. Die Eschatologie hat es wesentlich mit der Deutung der Gegenwart zu tun. Ihre kritische Funktion besteht darin, gegenwärtige „Dämonieen“ (vgl. EW XIX 232–236) aufzudecken. Als solche wertet Tillich hier Kapitalismus, Nationalismus und Tyrannis. Dies sind solche kulturelle Gestalten, die Partikulares für Absolutes nehmen und gleichsam ‚widergöttliche‘ Schöpfungen darstellen. Neben der kritischen hat die Eschatologie als Gegenwartsdeutung aber auch eine konstruktive Funktion. Diese besteht darin, die Gegenwart als „kairos“ zu begreifen, als Handlungsherausforderung und konkrete Felder des individuellen wie kirchlichen Handelns zu benennen (vgl. EW XIX 237–242).

Die beschriebene Struktur wiederholt sich in den vorliegenden englischsprachigen Versionen (dem Oxforder Vortrag sowie der danach veröffentlichten schriftlichen Version) des Arguments. Damit tauchen in *The Kingdom of God and History* einerseits alle diejenigen Elemente der Eschatologie Tillichs auf, die aus seinen früheren Arbeiten bekannt sind. Andererseits zeigt deren systematische Anordnung, die hier zum ersten Mal ausführlich vorgenommen wird, bereits diejenige Struktur, die Tillichs Eschatologie in der *Systematischen Theologie* erhalten wird. Hinzu kommen später noch Abschnitte zur individuellen Eschatologie sowie eine Reflexion auf den eschatologischen Aspekt des Gottesgedankens (vgl. unten Kommentarteil B und C). Wir haben es folglich bei diesem Vortrag mit einem entscheidenden Punkt nicht der Kristallisierung, wohl aber der Systematisierung der Grundgedanken Tillichs zur Eschatologie zu tun, der als genuine Vorform der Eschatologie der *Systematischen Theologie* gelten kann.

Kommentar

Der zweite und dritte Abschnitt des fünften Teils der *Systematischen Theologie* (*Die Geschichte und das Reich Gottes*) bieten die ‚Antwort‘ auf die im ersten Abschnitt dargestellte „Frage nach dem Reich Gottes“, die sich aus dem Problem der Ge-

schichtsdeutung ergab.³³ Hier wurde das Reich Gottes als zentrales Symbol der Eschatologie eingeführt, aber noch nicht systematisch entfaltet. Diese Entfaltung leisten die hier zu thematisierenden Folgeabschnitte, die Aspekte umfassen, die traditionell sowohl der Ekklesiologie als auch der Eschatologie zugeordnet werden. Die Kirche bzw. die Geistgemeinschaft kommt hier allerdings (zusätzlich zu den Ausführungen im vierten Teil, im Abschnitt II B [III 165 – 190] und III A [III 191 – 281])³⁴ nur hinsichtlich ihrer Unbedingtheitsdimension (und damit „eschatologisch“) in den Blick.

II Das Reich Gottes innerhalb der Geschichte (III 402 – 445)

Im Abschnitt *Das Reich Gottes innerhalb der Geschichte* (III 402–445) wird das Problem behandelt, in welcher Weise die Gegenwartsbedeutung des Sinns der Geschichte deutungspraktisch aber auch institutionell wirksam wird. Tillich hatte bereits vorgängig festgestellt, „daß das Symbol ‚Reich Gottes‘ die Möglichkeit hat, zugleich immanente und transzendente Elemente zum Ausdruck zu bringen“ (III 411). Es hat eine ethische sowie eine sinntheoretische Dimension. In ethischer Hinsicht liefert das ‚Reich Gottes‘ eine normative Folie für den Aufbau und die Kritik sozialer Institutionen, die in der Lehre von der Kirche nur noch exemplifiziert wird. In sinntheoretischer Hinsicht entfaltet Tillich im Abschnitt *III. Das Reich Gottes als das Ziel der Geschichte* (III 446–477) eine Geschichtsmetaphysik, die die „Beziehung des Zeitlichen zum Ewigen“ (III 447) als die Unbedingtheitsdimension der Bestimmung des Menschen als Geist im Licht der eschatologischen Bildsprache erschließt. Tillich nennt drei zentrale Bedeutungsdimensionen des Symbols ‚Reich Gottes‘, die politische, die soziale und die personale (vgl. III 408f.). Alle diese Hinsichten hat die Eschatologie zu entfalten. Insofern auch die Ekklesiologie unter eschatologischem Vorzeichen behandelt wird, nimmt Tillich das gegenwartsdiagnostische Anliegen seiner frühen Eschatologie auf. Zugleich werden die sinntheoretischen Bestimmungen weitergeführt und entfaltet, die aus der Dresdener Dogmatikvorlesung, aus *Eschatologie und Geschichte* sowie den *Advanced Problems of Systematic Theology* bekannt sind.

Auf diese Art wird das *eschaton* zu einem Anliegen der gegenwärtigen Erfahrung, ohne die Dimension der Zukunft zu verlieren: wir stehen *jetzt* im Angesicht des Ewigen, aber nur indem

³³ Vgl. den Kommentar zur Stelle.

³⁴ Vgl. den Kommentar zur Stelle.

wir vorausblicken auf das Ende der Geschichte, auf das Ende alles dessen, was zeitlich ist innerhalb des Ewigen. (III 448)

A Die Dynamik der Geschichte und das Neue Sein (III 412 – 425)

Abschnitt *Die Dynamik der Geschichte und das Neue Sein* (III 412–425) bietet eine kritische Auseinandersetzung mit der Vorstellung einer ‚Heilsgeschichte‘. Das Heil kann nach Tillich weder in bestimmten Ereignissen noch Institutionen lokalisiert werden. Zwar gibt es „Manifestationen des Reiches Gottes in der Geschichte“ (III 414). Diese sind aber nicht selbst das Heil. In ihnen kommt allein die „sich selbst transzendierende Dynamik der Geschichte, ihr Streben nach Erfüllung“ (III 413) zum Ausdruck. Paradigmatisch realisiert ist dieses in der Erscheinung des Christus – der ‚Mitte‘ der Geschichte. Nur hier ist sich der Geist in seiner Struktur vollumfänglich selbst transparent und zugleich das normative Prinzip der Geschichte realisiert. Hier wird „die Geschichte sich ihrer selbst und ihres Sinnes bewußt“ (III 419). Die christliche Tradition unterscheidet sich von anderen – nationalen und religiösen – Geschichtsdeutungen darin, dass die von ihr behauptete ‚Mitte‘ der Geschichte nach Tillich ein tatsächlich universales Prinzip ist: die Eröffnung einer neuen Dimension menschlicher Selbstdeutung.

Diese Mitte ist auch das Kriterium für die Identifikation der Realisierung von Heil in der Geschichte. Vor diesem Hintergrund unterzieht Tillich den aus seinem Frühwerk bestens bekannten Begriff des *Kairos* einer erneuten Deutung. Als „qualitativer“ Begriff steht dieser nicht für die Struktur sondern für die „Dynamik der Geschichte“ (III 420) und bezeichnet „einen Augenblick der Reife in einer besonderen religiösen oder kulturellen Entwicklung“ (ebd.). Die Erscheinung des Christus, das Einbrechen des Reiches Gottes in die Geschichte, ist für Tillich derjenige *Kairos*, an dem kriterial alle anderen *kairoi* gemessen werden müssen: Etwa das Aufbrechen des schöpferischen prophetischen Geistes inner- oder außerhalb der Kirchen, der zu reformerischen Dynamiken führt. Allerdings kann ein *kairos* nicht rational bestimmt oder gar vorhergesagt werden. Gerade deswegen ist das christologische Kriterium so wichtig: um „dämonischer Entstellung“ (wie im Nationalsozialismus)³⁵ und „falscher Beurteilung“ (III 422) geschichtlicher Situationen zu wehren. Auch Zeiten, in denen keine kairoischen Erfahrungen ge-

³⁵ Im Hintergrund dieses Verweises steht der Bruch der Freundschaft Tillichs mit Emanuel Hirsch, dessen politische Option sich terminologisch aus dem gleichen Schatz bedienen konnte, wie diejenige Tillichs. Vgl. dazu A. James Reimer, Emanuel Hirsch und Paul Tillich. Theologie und Politik in einer Zeit der Krise, Berlin/New York 1995.

macht werden (können), müssen ertragen werden. Zwar ist das Reich Gottes das „Ziel der geschichtlichen Vorsehung“ (III 423). Das impliziert aber keinen Determinismus. Die Geschichte bleibt offen. Nur die Überwindung des Negativen und Destruktiven, die sich immer wieder kairotisch manifestiert, sie allein ist gewiss.

B Das Reich Gottes und die Kirchen (III 426 – 433)

Welche Bedeutung haben diese Ausführungen für die Ausbildung sozialer Institutionen – insbesondere für die Kirchen? Unter dem Titel *Das Reich Gottes und die Kirchen* erläutert der Abschnitt B (III 426 – 433) das Verhältnis von Reich Gottes und religiösen Gruppen bzw. Institutionen. So deutlich für den Protestanten Tillich der Gedanke unterstrichen werden muss, dass keine konkrete Institution mit dem Reich Gottes identifiziert werden kann – so bezeichnet er die Kirchen doch als „Repräsentanten des Reiches Gottes in der Geschichte“ (III 426). Wie ist dieses Repräsentationsverhältnis bestimmt? Zunächst, wie alles geschichtliche, in zweideutiger Weise. Die Kirchen „offenbaren und verhüllen zugleich“ (ebd.). Die Unbedingtheitsdimension des menschlichen Geistes reflektiert sich in den Kirchen in deren Kampf gegen „Dämonisierung und Profanisierung“ – gegen Sinnverzerrung und Sinnentleerung. Beidem gegenüber sind sie selbst allerdings nicht immun. Gleichwohl, so Tillich besteht gerade in den Kirchen je und je neu der Anspruch, Zeugen des Reiches zu sein. Sie sind derjenige gesellschaftliche Ort, an dem immer wieder neu „auf das Wesen der geschichtlichen Zeit [...] und auf das Ziel, dem die Geschichte zustrebt“ (III 427) hingewiesen wird. Hier wird deutlich, dass Tillich zwischen einer unsichtbaren Kirche im weiteren Sinn (der ‚Geistgemeinschaft‘) und ihrer sichtbaren institutionellen Gestalt unterscheidet. Die Geistgemeinschaft inner- wie außerhalb der konkreten Kirchen ist der soziale Zusammenhang, innerhalb dessen die Erinnerung an die Möglichkeit der vollständigen Erschlossenheit des Geistigen im Symbol des Christus lebendig bewahrt werden und auf dessen Realisierung innerhalb der Geschichte hingestrebt werden soll. Die Glieder der Geistgemeinschaft sind „Streiter für das Reich Gottes [...], führende Mächte in dem Streben nach der Erfüllung der Geschichte“ (ebd.). Damit ist aber gerade nicht gesagt, dass Tillich hier konkrete soziale Reformvorhaben oder politische Aktionen im Blick hätte. Anders, als er noch in den 1920er Jahren den ‚religiösen Sozialismus‘ als Trägergruppe sozialer Reformen im Blick hatte (wenngleich sein eigenes Verhältnis zu dieser Bewegung dennoch eher intellektueller Natur war), soll hier die ‚Geistgemeinschaft‘ als eine Reflexionsavantgarde fungieren.

Ihr symbolisches Gegenstück findet die hier geforderte Reflexivität in den sakramentalen Handlungen der Kirchen. Deren Bedeutung liegt nicht in diesen

selbst und auch nicht in ihrem sinnenfälligen Charakter, sondern in der (impliziten) Anstiftung zur Reflexion auf die „Gegenwart des Unbedingt-Wirklichen in allen Dingen“ (III 428). Diese Aufgabe ist in der Geschichte der Kirchen zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichem Maß erfüllt worden. Die Pluralität kirchlicher Gruppen entspricht der inneren Differenziertheit des Reiches Gottes, das in keiner wirklichen Gemeinschaft jemals vollständig realisiert werden kann. Das hat nicht nur mit den unterschiedlichen Verfalls- und Verzerrungsmöglichkeiten der ursprünglichen Aufgabe zu tun, sondern auch mit dem dynamischen Charakter des Reiches Gottes. Die Kirchengeschichte hat „in sich selbst des letzte Kriterium gegen sich selbst – das Neue Sein in Jesus als dem Christus“ (III 433). Die nicht konkret festlegbare Geistgemeinschaft ist damit das normative Kriterium der Ekklesiologie: Der einzigartige vollständige Durchbruch der Erschlossenheit des Geistes ist nicht nur Grund und Ziel der weit gefassten Kirchengeschichte, sondern auch deren beständige Kritik und damit Ansporn zu stets neuen Bildungen religiöser Kultur. Die Kirchen dürfen als nichts anderes denn als „Repräsentanten der Geistgemeinschaft“ (III 440) gelten.

C Das Reich Gottes und die Weltgeschichte (III 434 – 445)

Wenn das Reich Gottes als Eröffnung einer neuen Selbstdeutungsmöglichkeit des Menschen verstanden wird, die auf die Überwindung der Zweideutigkeiten der Geschichte in einzelnen Menschen wie in kulturellen Formationen und sozialen Gruppen zielt, dann kann die Möglichkeit seiner fragmentarischen Aktualisierung nicht auf den Bereich der Kirchen im engeren Sinne beschränkt werden. Der Abschnitt *Das Reich Gottes und die Weltgeschichte* (III 434–445) verdeutlicht diesen Gedanken. Tillich greift dafür auf den vierten Teil seiner *Systematischen Theologie* zurück, in dessen erstem Abschnitt (insbesondere I. B [III 42–130] und C [III 130–133])³⁶ er die Zweideutigkeiten, die das geschichtliche Leben prägen, auf dessen basale dynamische Funktionen bezieht: die „Selbst-Integration“, das „Sich-Schaffen“ und die „Selbst-Transzendierung“. Bereits hier tauchen die eschatologischen Symbole „Reich Gottes“ und „ewiges Leben“ innerhalb der Vorbereitung der Pneumatologie als Symbole des „unzweideutigen Lebens“ (III 132f.) auf.

Die mit dem Leben verbundenen Zweideutigkeiten betreffen selbstverständlich auch die Kirchen. Besonders an diesen ist allein ihre Aufgabe, den „Widerstand“ gegen sowie den „fragmentarische[n] Sieg“ (III 435) über diese Zweideu-

³⁶ Vgl. dazu den Kommentar zur Stelle.

tigkeiten symbolisch zu verkörpern – als „ständige Mahnung an das Reich Gottes“ (III 436). Allerdings kann diese Aufgabe nur dann wenigstens ansatzweise erfüllt sein, wenn eine Überlappung zwischen aktueller Kirche und ‚Geistgemeinschaft‘ besteht. Zudem steht diese symbolische Kultur nicht isoliert in der Geschichte. Wenn die „Kirchengeschichte [...] die Weltgeschichte [richtet], indem sie sich selbst richtet“ (III 435), dann muss sie zu den konkreten sozialen und politischen Entwicklungen auch konkret Stellung beziehen können. Hier wird die bereits bekannte ethische und zeitdiagnostische Dimension des Reich-Gottes-Gedankens konkret.

Tillich erläutert diese Ethik des Reiches Gottes (die er an anderer Stelle³⁷ ausführlicher darlegt) an Beispielen aus dem politischen Leben wie auch dem Leben der Einzelnen. Die Argumentation ist stufenweise aufgebaut. Die Selbst-Integration des Lebens hat es im Bereich des Politischen zunächst mit der Frage nach der Institutionalisierung von Macht zu tun. Diese muss zwischen den Extremen der nationalistischen oder ethnischen „Zentralisation“ auf der einen Seite und des universalistischen „Imperiums“ auf der anderen ausbalanciert werden. Insofern diese Extreme im Reich Gottes als überwunden angesehen werden müssen, bietet dieser Gedanke „das Kriterium, nach dem die Kirchen politische Handlungen und Theorien beurteilen müssen“ (III 438). Die Demokratie scheint dabei eine gute – aber nicht die einzige mögliche – Form darzustellen. Auch im Blick auf die „Weltgeschichte“ darf keine Identifikation bestimmter institutioneller Formen mit dem Reich Gottes stattfinden. Das gilt auch für die Form konkreter politischer Prozesse zwischen politischen Gebilden. Weder Pazifismus noch Militarismus stellen je für sich den Königsweg in zwischenstaatlichen Konflikten dar. Stärker noch als für die Demokratie votiert Tillich hier für den Pazifismus. Dieser sei zwar nicht direkt „der Weg des Reiches Gottes in der Geschichte“ (III 440). Denn es kann etwa „gerechte“ Kriege in solchen Fällen geben, in denen militärische Interventionen unabdingbar für die Schaffung gerechterer Strukturen sind. Doch ist der Pazifismus „der Weg der Kirchen als Repräsentanten der Geistgemeinschaft“. Als solche müssen sie „symbolisch den ‚Frieden des Reiches Gottes‘ vertreten“ (ebd.).

Eine ähnliche vermittelnde Position vertritt Tillich im Blick auf den Gegensatz von „Revolution“ und „Tradition“, die das geschichtliche „Sich-Schaffen“ begleiten. Auch hier bilden die Überwindung des Gegensatzes und die Schaffung gerechter Strukturen das Kriterium der ethischen Option. Unverkennbar ist jedoch

³⁷ Vgl. Paul Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, GW XI 141–225; ders., *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns*, GW III 13–70. Die Ausführungen der *Systematischen Theologie* bauen, wie im Rückblick deutlich wird, an dieser Stelle nahezu wortgetreu auf der Vorlage des Vortrags von 1936 auf.

Tillichs Tendenz zur Revolution, die er als unabdingbares Element der schöpferischen „Dynamik der Geschichte“ (III 442) versteht. Am undeutlichsten bleibt vielleicht die Vermittlung zwischen Aktualität und Erwartung des ausstehenden Reiches Gottes. Die geschichtliche Selbst-Transzendierung bringt die Gefahren dämonischer Aktualitätsbehauptung und resignativen Utopismus' mit sich. Der Hinweis auf die Notwendigkeit als „Einheit im Zustand der lebendigen Spannung“ (III 443) zu existieren, betont einmal mehr die große reflexive Kraft, die Tillich seiner Geistgemeinschaft abverlangt. Die beschriebene Spannung versteht er zugleich als diejenige zwischen Individualismus und Kollektivismus. Nur dort, wo eine solche Vermittlung von Einzelem und Gemeinschaft existiert, die weder die Individualität des Menschen in kollektive Allgemeinheit auflöst, noch das Kollektiv in individuierte Fragmente zerfallen lässt, kann von einer ansatzweisen Realisierung des Reiches Gottes die Rede sein. Und nur dort, wo das Ziel des Einzelnen als kollektives Ziel erkannt wird, kann auch das einzelne Leben von Sinnerfüllung geprägt sein, indem es sich seiner unhintergehbaren Sozialität wie auch seiner unverbrüchlichen Bedeutung für das Ganze bewusst wird.

III Das Reich Gottes als Ziel der Geschichte (III 446 – 477)

Diesen stärker ethisch ausgerichteten Ausführungen über die eschatologische Dimension der (religiösen) Vergemeinschaftung folgt mit dem letzten größeren Abschnitt des fünften Teils der *Systematischen Theologie* die Behandlung der eschatologischen Symbole im engeren (traditionelleren) Sinn: *Das Reich Gottes als Ziel der Geschichte*.

Hier behandelt Tillich zunächst (A) das „ewige Leben“ als eigentliches Ziel der Geschichte. Daran anschließend wird (B) die individuelle Eschatologie zum Thema. Abschließend kommt es (C) zu einer letzten Erörterung des Symbols des Reiches Gottes im Blick auf das Verhältnis von „Zeit und Ewigkeit“.

A Das Ziel der Geschichte oder das Ewige Leben (III 446 – 459)

Tillich beginnt mit einer Erörterung des Status' eschatologischer Rede. Die theologische Eschatologie „entmythologisiert“ die apokalyptische Bildsprache der christlichen Tradition. „Ende“ oder „Ziel“ der Geschichte bedeuten eine Bestimmtheit der Geschichte selbst – keinen parallelen metaphysischen Ort „über“ der Geschichte (III 446). Thema der Eschatologie ist „das *eschaton*“, der „sym-

bolische Ausdruck für [...] den ‚Übergang‘ vom Zeitlichen zum Ewigen“ (III 447). Diese Ausführung ist bezeichnend. Zwar hatte Tillich bereits 1936 den dynamischen Charakter des Reiches Gottes betont – und 1927 auf den Geschehenscharakter dessen verwiesen, was sich auf das Eschaton bezieht. Gleichwohl erfolgt hier eine nochmals deutlichere Betonung des prozessualen Charakters des Gegenstands der eschatologischen Symbole.

Der temporale Modus, die Zukunftsbezogenheit eschatologischer Aussagen verweist auf die Dimension der „Erfüllung der geschöpflichen Existenz im Ewigen“ (ebd.) – und nicht auf eine Zukunft im „physikalischen oder biologischen Sinn“ (III 446). Mit der Wiederaufnahme dieser bereits 1927 und 1936 formulierten Grundgedanken will Tillich letzte Klarheit über sein Aussageanliegen schaffen. Thematisch wird in der Eschatologie in symbolischer oder auch „metaphorischer Sprache“ (III 454) eine spezifische Dimension der Geschichte und damit des Geistes, deren Behandlung am Ende des Systems keinen chronologischen, sondern einen kategorialen Grund hat. Es geht um die Tiefendimension der Geschichte, um ihre letztgültige Bestimmtheit, die als Richtung eines Prozesses oder als intentionaler Gehalt des Bewusstseins, nicht aber als Gegenstand oder Ziel in einem objektiven physischen oder metaphysischen Sinn zu verstehen ist.

In einer ersten Hinsicht wird die letztgültige Bestimmtheit der Geschichte thematisch im Symbol des „ewigen Lebens“ als der „transzendenten Seite des Reiches Gottes“ (ebd.). Dabei handelt es sich weder um ein unerklärliches Mysterium, noch darf die Theologie der ‚Versuchung ‚supranaturalistischer‘ Projektion von Inhalten der Geschichte ‚auf das Reich des Transzendenten‘“ (III 449) erliegen. Das Symbol des ewigen Lebens steht vielmehr für die Erhebung des „positiven Inhalt[s] der Geschichte in die Ewigkeit“ (III 449f.) unter Ausschluss ihrer negativen Elemente und in der Erfüllung ihrer „Potentialitäten“ (III 450). Das, was in der Geschichte geschieht, hat damit Ewigkeitsbedeutung – aber nur insofern es „positiv“ ist. Das bedeutet, dass das Geistig-Schöpferische von seinen „negativen“ Zweideutigkeiten befreit und in restloser Selbstdurchsichtigkeit, das ‚ewig‘, d. h. zeitlos und bleibend Gültige ist. Positivität bedeutet eine bestimmte Gerichtetheit des geistigen Prozesses, die eine Selbstabschottung ausschließt. Tillichs Anliegen ist es hier deutlich, trotz aller Betonung der Wichtigkeit von Ziel und regulativ, dem geschichtlichen Geschehen bleibende Bedeutung zuzusprechen. „Was sich in Raum und Zeit ereignet, in dem kleinsten Stück Materie wie in der größten Persönlichkeit, ist von Wichtigkeit für das Ewige Leben.“ (ebd.)

Es ist nun von äußerster Wichtigkeit, Tillichs anschließenden Hinweis auf die „Teilhabe am göttlichen Leben“ (ebd.) genau zu verstehen. Hierbei geht es nicht um ein platonisches Partizipationsverhältnis. Vielmehr steht der Begriff der „Teilhabe“ für eine strukturelle Analogie der Selbsterschlossenheit des Geistes zu seinem Begriff – unter Absehung von denjenigen zweideutigen Elementen und

Strukturen, die die geschichtliche Existenz bestimmen. Der Mensch wird sich als Geist seiner eigenen Abständigkeit zu seiner Bestimmung bewusst. In all seiner Ambivalenz ist dieses Bewusstsein dennoch von der Einsicht darein geprägt, dass das Ziel der Bestimmung das gegenwärtige Geschehen bereits durchgängig prägt – oder prägen kann.

Tillich verdeutlicht sein Anliegen anhand des Symbols des „Jüngsten Gerichts“:

[H]ier und jetzt, in dem dauernden Übergang vom Zeitlichen zum Ewigen wird das Negative vernichtet mit seinem Anspruch, ein Positives zu sein, einem Anspruch, den es geltend macht, indem es sich des Positiven bedient und sich auf zweideutige Weise mit ihm mischt. (III 451)

Beispiele für solche zu vernichtende Negativität finden sich zuhauf in der *Systematischen Theologie* und Tillich nennt zur Illustration die Beispiele von „Krankheit, Tod, Lüge, Zerstörung, Mord“ (ebd.). Es handelt sich, in ontologischer Sprache, um die Vermischung des Seins mit dem Nichtsein, seine Entstellung und Verzerrung durch dieses, die nur unter den Bedingungen von Zeit und Raum ihre scheinbare Positivität entfalten kann. Ihrer entkleidet wird sie nicht zu einem fernen Zeitpunkt in der Zukunft, sondern beständig dort, wo Erfahrungen der Selbsterschlossenheit des Geistes im Blick auf seine letztgültige Bestimmung stattfinden. Und nicht nur dort, auch für das nicht bewusste Endliche gilt, dass das „Ewige“ in ihm als „innere[s] Ziel“ (III 452) gegenwärtig ist. Um diesen Vorgang weiter zu klären zieht Tillich einen Begriff Schellings heran: den der „Essentifikation“. Damit ist in diesem Zusammenhang gemeint, dass sich das Wesens- oder Bestimmungsgemäße eines Dings oder Lebewesens gleichsam ‚durchsetzt‘. Es ist die Vollendung der jeweiligen Existenz, das, was von ihr im Ewigen bewahrt bleibt. Allerdings bedeutet dies nicht, dass das, was ohnehin schon ist, auf sein ursprüngliches Wesen gleichsam zurückgeführt wird. Denn das ‚Neue‘, das in der Zeit entsteht, ist nach Tillich tatsächlich eine Hinzufügung. Bildhaft spricht er von einer „Anreicherung“ des göttlichen Lebens durch die geschichtlichen Prozesse“ (III 453). Die damit beschriebene Kopräsenz von Ewigem und Zeitlichem, Essenz und Existenz³⁸ kann Tillich in einer „kühnen Metapher“ auch als „ewige Erinnerung“ (III 452) bezeichnen. „Ewige Erinnerung“ ist ein Bild für den Bestand dessen, „was wahre Realität hat“ in Absehung von seiner zeitlichen, zweideutigen Bestimmtheit. Die geschichtlichen Vorgänge werden durch den Verweis auf das

38 Vgl. Anjuta Horstmann-Schneider, Sein und menschliche Existenz. Zu Tillichs philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaften, Würzburg 1995, 173 f.; Danz, Religion als Freiheitsbewußtsein, 400 f.

eschaton gerade nicht gleichgültig. Vielmehr muss demjenigen, was in der Geschichte positiv entsteht, ein Ewigkeitswert, „unendliches Gewicht“ (ebd.) zugesprochen werden.

Was bedeuten diese Ausführungen für den Gedanken der Vollendung der Geschichte konkret? Wie bereits im Blick auf die Kirchen im Verhältnis zur Geistgemeinschaft kehrt Tillich nun auch hier wieder zu den „Zweideutigkeiten des Lebens“ zurück – allerdings nicht hinsichtlich der fragmentarischen, sondern im Blick auf deren „endgültige Überwindung“. Tillich behandelt dieses Thema als Auslegung der Metapher des „Ewigen Lebens“. Auch ewiges Leben, so Tillich, partizipiert in negativer Form an diesen Zweideutigkeiten, als deren Überwindung zwar, aber nicht als deren Auflösung. Entsprechend den drei dynamischen Funktionen des Lebens nennt Tillich je eine zugehörige „Polarität in der Seinsstruktur“: Der Selbst-Integration entspricht unter den Bedingungen der Geschichte die „Polarität von Individualität und Partizipation“, dem Sich-Schaffen die „Polarität von Dynamik und Form“ (III 454), der Selbst-Transzendierung schließlich die „Polarität von Freiheit und Schicksal“ (III 455). Jede dieser Polaritäten gilt im „Ewigen Leben“ als insofern überwunden, als beide Pole sich hier in einem vollständigen Gleichgewicht befinden. Ähnliches gilt für die grundlegenden Funktionen des menschlichen Geistes: Das ewige Leben ist das Ende von Moralität, Kultur und Religion, insofern diese auf die Differenzen der Geschichte bezogen sind. Damit ist die Beschreibung einer Struktur des Bewusstseins gegeben, die traditionell als „ewige Seligkeit“ bezeichnet wird. Diese hat allerdings einen „paradoxen Charakter“ (III 456). Denn hier muss die vollständige Überwindung derjenigen Negativität gedacht werden, die doch Ausschlag gebend für den Begriff des Lebens, wie den der Seligkeit ist. Kann es aber Negativität in Gott geben? Tillichs Antwort enthält ein doppeltes Argument. Einerseits muss Gottes Identität als in sich differenziert gedacht werden. Tillich kann hier wieder auf die Grundgedanken Schellings (und anderer idealistischer Philosophen zurückgreifen): Identität kann den Einschluss von Elementen der Nichtidentität zulassen. Dieser Gedanke korreliert mit den Ausführungen über die „Essentifikation“: So, wie alles zeitlich Positive (auch das ‚Neue‘) seinem Wesen nach Ewigkeitsbedeutung haben kann, so muss es auch als Bestandteil des göttlichen Lebens gedacht werden können. „Ewige Seligkeit“ kann demnach „negative“ Elemente in Gott selbst beinhalten, die entweder auf seine Selbstdifferenzierung oder aber auf das zeitlich Positive zurückzuführen sind. Ausdruck findet dieser Gedanke im eschatologischen Bild von der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde.

B Der Einzelne und sein ewiges Schicksal (III 459 – 473)

Der folgende Abschnitt *Der Einzelne und sein ewiges Schicksal* (III 459 – 473) behandelt die Themen der individuellen Eschatologie. Anders als es bei Dingen oder nichtmenschlichen Lebewesen der Fall ist, zeichnet sich der Mensch – als „Träger des Geistes“ (III 459) – durch Freiheit aus. Diese beinhaltet insbesondere auch die Fähigkeit zur Sünde, das heißt zur Abwendung von seiner Bestimmung. Für die endliche Freiheit des Menschen ist es charakteristisch, dass sie nie vollständig frei von der Sünde ist. Daher wird hier die Essentifikation „dialektisch“ (ebd.). Es ist möglich, dass, wenn das Negative als negativ enthüllt wird, nicht viel Positives übrigbleibt. Tillich spricht daher von „Graden der Essentifikation“ (III 460). Allerdings ist es für ihn ausgeschlossen, dass überhaupt nichts Positives an einem Menschen sein könnte. Die Idee, dass ein Mensch vollständig böse sein könnte, widerspricht nach Tillich der protestantischen Interpretation der Rechtfertigungslehre. Deutlich lehnt Tillich daher den Gedanken einer doppelten Prädestination mit seiner polarisierenden Symbolik von „verdammte oder gerettet sein“, „Hölle oder Himmel“ ab und vertritt demgegenüber eine abgewandelte Form der Allerlösungslehre. Nur vor einem solchen Hintergrund könne auch ein „Sinn entstellter Lebensformen“ (III 462) gedacht werden, der, blickte man allein auf deren Individualität, ansonsten unkenntlich bliebe.

Ist einmal das ewige Leben als eine spezifische Dimension des geschichtlichen Seins verstanden, wird auch deutlicher, was die Symbole der ‚Unsterblichkeit‘ und der ‚Auferstehung‘ bedeuten. Nicht die dualistische Vorstellung einer ewigen Fortexistenz der Seele, die sich im Tod vom Körper trennte, kann nach Tillich eine sinnvolle Interpretation dieser Symbolik sein. Vielmehr geht es auch bei der Unsterblichkeit um die Transzendenz des Zeitlichen als ewiger Bestimmtheit der Geschichte. Nur die Fehleinschätzung, bei diesem „Symbol“ handle es sich um einen „Begriff“ (III 464) (nach Tillich ein grundsätzliches Missverständnis der Eigentümlichkeit religiöser Sprache), habe eine dualistisch-realistische Lesart ermöglicht. Auch die „Auferstehung des Leibes“ ist anhand des paulinischen Symbols des „geistlichen Leibs“ nicht-dualistisch zu interpretieren. Denn dieses lässt nach Tillich weder eine spiritualistische noch eine materialistische Lesart zu. „Auferstehung“ bedeutet in erster Linie, daß das Reich Gottes alle Dimensionen des Seins umfaßt“ (III 466). Das ist mit dem Begriff des Leibes gemeint, der nicht nur „das psychologische“ sondern auch „das geistige und das soziale Sein des Menschen“ (ebd.) in sich begreift. Insbesondere hier wird „die entschiedene Betonung des ewigen Wertes, den die individuelle Person in ihrer Einmaligkeit darstellt“ (ebd.) deutlich. Denn es ist nicht der Mensch als Exemplar einer Gattung, sondern dieser selbst einschließlich der Determinanten seiner Individualität, der an der Erfüllung des Reiches Gottes partizipiert.

Wie aber steht es um das individuelle Selbstbewusstsein? Dieses ist in seiner Struktur durch die Zeitlichkeit geprägt. Zwar kann, so Tillich, keine Erfüllung gedacht werden, in der entweder die Selbstbezüglichkeit oder die Bezogenheit auf anderes einfach aufgehoben wären. Aber es dürfe auch keine „endlose Fortdauer eines besonderen Bewußtseinsstroms“ (III 467) behauptet werden. Begrifflich kann daher nur die Aussage getroffen werden, „daß das seiner selbst bewußte Selbst im Ewigen Leben nicht das gleiche ist wie im zeitlichen Leben“ (III 468). Weitergehende Bestimmungen sind nicht möglich. Das gilt auch für die entgegengesetzte Symbolik, die nicht ein ewiges Leben, sondern einen ewigen Tod oder auch verschiedenartige Zwischenzustände zum Thema hat. Diese reflektiert die Unvereinbarkeit des Gedankens einer überzeitlichen Erfüllung des Individuums mit der Gebrochenheit der erfahrungsmäßigen Realität. Auch hier darf die Erfüllung nicht einseitig nach der Seite des Lebens oder der des Todes aufgelöst werden, wenn anders der Gedanke des unendlichen Gewichts geschichtlicher (und das heißt auch: vom Tode bedrohter) Individualität nicht unterlaufen werden soll. Vielmehr muss erneut auf den graduellen Charakter der Essentifikation verwiesen werden, der die „objektive Grundlage der [Symbole der] Seligkeit und der Verzweiflung“ (III 472) darstellt.

C Das Reich Gottes: Zeit und Ewigkeit (III 473 – 477)

In einer Art Konklusion kommt Tillich zum Abschluss seiner *Systematischen Theologie* noch einmal auf deren Prinzip zurück, das hier, aus der Perspektive der Eschatologie, in besonderer Weise in den Blick gerät: *Das Reich Gottes: Zeit und Ewigkeit* (III 473–477).

Das „Reich Gottes als Ziel der Geschichte“ (III 474) zu denken, hat Implikationen auch für den Gottesbegriff. Die Erhebung des Zeitlichen ins Ewige und die Partizipation alles positiven Seins an Gott mündet in den Gedanken eines „eschatologischen Pan-en-theismus“ (III 475). In dieser Vorstellung fallen das Symbol des lebendigen Gottes und dasjenige des ewigen Lebens als inneres Ziel des geschöpflichen Seins zusammen. Tillich entfaltet dieses Bild als den Gedanken eines in sich unendlich differenzierten Absoluten. Alle Dimensionen der *Systematischen Theologie* sind in dieser Vorstellung umfasst: Der Gedanke des „schöpferischen Ursprungs“ alles Seienden „im göttlichen Grund des Seins“, die Vorstellung der „ontologischen Abhängigkeit“ des geschichtlich Seienden von der „immerwährenden göttlichen Schöpferkraft“ sowie die Idee der „endgültigen Erfüllung, des Zustandes der Essentifikation aller Geschöpfe“ (ebd.). Der Gottesgedanke wird hier folglich so expliziert, dass seine innere Differenziertheit zugleich als ontologische Struktur der Existenz in Raum und Zeit sichtbar wird, die

sich im Menschen als Geist erfasst. Die innere dynamische Logik des Gottesgedankens, der „Rhythmus des göttlichen Lebens“, bildet sich ontologisch als „Weg von der Essen über die existentielle Entfremdung zur Essentifikation“ (ebd.) im Leben der Geschöpfe ab. Aufgrund dieser Korrelation wird nicht nur abschließend deutlich, dass „der Weltprozeß für Gott Bedeutung“ hat – sondern darüber hinaus, dass „die ewige Dimension dessen, was im Universum geschieht, [...] das göttliche Leben selbst“ (III 476) ist. In diesem abschließenden Bild des Reiches Gottes symbolisiert sich das religiöse Bewusstsein die Tiefendimension nicht nur seiner Selbsterfassung, sondern zugleich des kosmischen Zusammenhangs, in dem diese steht.

Literatur

- Christian Danz, Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin/New York 2000.
- Christian Danz/Marc Dumas/Werner Schüßler/Mary Ann Stenger/Erdmann Sturm (Hg.), Ethics and Eschatology. International Yearbook for Tillich Research, Vol. 10, Berlin/Boston 2015.
- Hans-Joachim Gerhards, Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie. Die konkrete Utopie Ernst Blochs unter dem eschatologischen Vorbehalt der Theologie Paul Tillichs, Gütersloh 1973.
- Sigurd Hjelde, Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart, München 1987.
- Gert Hummel (Hg.), New Creation or Eternal Now: Is there an Eschatology in Paul Tillich's Work? Contributions Made to the III. International Paul Tillich Symposium Held in Frankfurt/Main 1990, Berlin/New York 1991.
- Theodor Mahlmann, Eschatologie und Utopie im geschichtsphilosophischen Denken Paul Tillichs, NZStH 7 (1965), 339–370.
- Ulrich Samse, Der Zusammenhang von Eschatologie und Ethik bei Paul Tillich, Diss. Bonn, 1980.
- Paul A. Wee, Space and time: The relationship between ontology and eschatology in the philosophical theology of Paul Tillich, Diss. Berlin 1975.
- Gunther Wenz, Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära, in: ders., Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven, Münster 2000, 45–103.
- Folkart Wittekind, Zwischen Deutung und Wirklichkeit. Überlegungen zum Bildcharakter eschatologischer Aussagen, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 2008, 29–54.