

Harald Matern

## Eschatologie und Ethik bei Paul Tillich

*Abstract:* Paul Tillich's eschatology is strongly linked to his ethics. In order to understand the theological and philosophical implications of this linkage it is necessary to consult his systematic main works from the 1920's era. The intellectual environment of the Weimar era was used to apocalyptic descriptions of its present age – which within protestant theology was reflected in eschatological terms. Tillich's contribution to the eschatological discourse of that time consisted in the development of an eschatology which (while preserving the critical attitude of dialectic theology) was designed to be a transcendental theory reflecting the conditions of the constitution of agency.

Paul Tillich entwickelt die grundlegende Systematik seiner Theologie in einer Zeit und einem Kontext, in der apokalyptische Semantik zum Gemeingut von Intellektuellendiskursen geworden war.<sup>1</sup> Die eschatologische „Wende“<sup>2</sup> der deutschsprachigen protestantischen Theologie in den 1920er Jahren ist, jedenfalls bei einigen ihrer Vertreter, nicht nur als Reaktion auf einen gesamtulturellen Trend zu verstehen, sondern vielmehr als Versuch, diesen Trend durch die Reflexion im eigenen Wissensgebiet kritisch aufzuarbeiten. Der Auftakt des „Jahrhunderts der Eschatologie“<sup>3</sup> ist damit selbst, in diesem kulturreflexiven und diagnostischen Sinn, *ethisch* motiviert. Es ist daher nicht trivial, die Frage nach dem Zusammenhang von Eschatologie und Ethik bei Paul Tillich aufzuwerfen. Dass in diesem Zeitraum Tillichs „Eschatologie als Zeitdiagnostik“<sup>4</sup> zu verstehen ist und dass zentrale Begriffe seines religionsphilosophischen und theologischen Denkens – wie der des „Kairos“<sup>5</sup> – diese Aspekte miteinander verbinden, ist ausführlich studiert und belegt worden. Weitere Begriffe ließen sich dieser Aufzählung anfügen, etwa das „Prophetische“ oder auch die „Utopie“.

---

1 Vgl. K. Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988.

2 Vgl. S. Hjelde, *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*, München 1987, 347ff.

3 Vgl. Chr. Schwöbel, *Die letzten Dinge zuerst. Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 437-468.

4 G. Wenz, *Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära*, in: G. 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, 57-126.

5 Vgl. A. Christophersen, *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*, Tübingen 2008, 68-126.

Wenn auch die Krisendiskurse der Weimarer Republik als intellektueller Kontext der grundlegenden Systematisierungsanläufe Tillichs zu gelten haben, so ließ doch die Ausarbeitung einer ausgeführten Eschatologie bei Tillich bis zum Erscheinen seiner „Systematischen Theologie“ auf sich warten. Der systematische Zusammenhang von Eschatologie und Ethik – und damit die Funktion der Eschatologie für seine Ethik – muss jedoch sinnvollerweise unter Rückgriff auf die Schriften Tillichs aus jener prägenden Periode rekonstruiert werden.<sup>6</sup> Dies wiederum erlaubt es einerseits, Tillichs Beitrag zum Eschatologiediskurs der 1920er Jahre genauer zu bestimmen, daran anschließend andererseits aber auch, nach dem Ertrag für die gegenwärtig in neuer Blüte stehenden Eschatologiedebatten in dieser spezifischen Hinsicht zu fragen.<sup>7</sup>

Im Folgenden möchte ich daher zunächst Tillichs Eschatologie im Kontext seines Denkens zwischen 1923 und 1927<sup>8</sup> rekonstruieren (1). Dabei werde ich die These vertreten, dass die Eschatologie (als Bereich der Dogmatik – nicht das „Eschatologische“ in unterschiedlichen Texten Tillichs) als transzendente Theorie der Konstitutionsbedingungen von Handlungsintentionalität zu verstehen ist. Damit ist zugleich gesagt, dass der Zusammenhang von Eschatologie und Ethik genetisch ist. Dass er es aber in dieser Hinsicht ist, zeichnet das Spezifische wie das Allgemeine in Tillichs Beitrag zum theologischen Eschatologiediskurs seiner Zeit aus. Denn dieser ist in doppelter Hinsicht „ethisch“: Einerseits kreist er insgesamt um das Problem der Konstitution von Handlungssubjektivität, andererseits steckt in der religiös semantisierten Zeitdiagnostik auch die diskurspolitische Absicht der Neujustierung des Verhältnisses von Religion und ‚säkularer‘

---

**6** Vgl. Chr. Danz, *Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Berlin/New York 2000.

**7** Vgl. zum Überblick F. Wittekind, *Zwischen Deutung und Wirklichkeit. Überlegungen zum Bildcharakter eschatologischer Aussagen*, in: U. H. J. Körtner (Hg.), *Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen 2008, 29-54; ders., *Tod, Auferstehung und ewiges Leben in der gegenwärtigen Theologie*, in: W. Zager (Hg.), *Tod und ewiges Leben*, Leipzig 2014, 127-158.

**8** Die Auswahl dieses Zeitraums ist an den Publikationsdaten Tillichs größerer religionsphilosophischer und theologischer Schriften orientiert, die zum einen einen Überblick über ein bereits gereiftes System verschaffen, zum anderen dennoch zeitlich so nah beieinander liegen, dass im Wesentlichen Kohärenz vermutet werden darf. Die „Angabe des genauen historischen Ortes“ angesichts der Fluktuation innerhalb spezifischer Begriffe Tillichs, die M. Murrmann-Kahl, *Christus ohne Jesus? Die „Fragwürdigkeit des Empirischen“ als Konstruktionsmoment in Paul Tillichs Christologie*, in: *International Yearbook for Tillich Research* 6 (2011) 23-46, zu Recht einfordert, ist hier aufgrund des systematischen Interesses zugunsten der Unterstellung einer Einheit aufgeweicht, die dennoch nicht „problemlos“ (ebd., 24) sein will.

Gesellschaft. Dies soll in einem kurzen Schlusswort zusammenfassend skizziert werden (2).

# 1 Eschatologie und Ethik in den 1920er Jahren

## 1.1 Der systematische Ort der Ethik

In seiner *Religionsphilosophie*<sup>9</sup> von 1925 gab Tillich dem Begriff „Ethos“ eine eindeutig religiös konnotierte Färbung. „Ethos [...] ist Richtung auf das Unbedingte im Handeln“ (GW I, 360). Nicht nur die „Richtung auf das Unbedingte“ bemüht Tillich in seinen religionsphilosophisch-ethischen Erwägungen, sondern auch den Sinnbegriff. „Der Glaube ist das Prius des Erkennens und des sinnerfüllten Handelns“ (GW I, 333). In seinen bekannten zeitdiagnostischen und -kritischen Schriften bemüht Tillich wiederholt den „prophetischen Geist“ (so in den *Ideen zur Geisteslage der Gegenwart*<sup>10</sup> von 1926), dessen „Deutung der Zeit die Zeit von der Ewigkeit her erschüttert und umwendet“ (GW VI, 30).

Was auf den ersten Blick nach einer ungebremst religiösen Ethik unter Einschluss starker eschatologisch konnotierter religiöser Begrifflichkeiten klingt, ist bekanntlich Teil eines differenzierten religionsphilosophischen und kulturtheologischen Programms. Dieses erfuhr seine erste ausführliche Entfaltung im *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*<sup>11</sup> von 1923.<sup>12</sup>

Die Ethik gehört hier zu den „Geistes- oder Normwissenschaften“, die den „Denk- oder Idealwissenschaften“ und den „Seins- oder Realwissenschaften“ als

<sup>9</sup> P. Tillich, *Religionsphilosophie*, GW I, 295-364. – Die Werke Paul Tillichs werden wie folgt abgekürzt: EW = Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, hg. von I. Henel u.a., bisher 18 Bde., Stuttgart, dann Berlin 1971ff.; GW = Gesammelte Werke, hg. von R. Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959ff.

<sup>10</sup> P. Tillich, *Kairos II. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart*, GW VI, 29-41.

<sup>11</sup> P. Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, GW I, 109-294.

<sup>12</sup> Weder kann an dieser Stelle eine ausführliche wissenschaftssystematische Rekonstruktion stattfinden, noch eine annähernd vollständige Darstellung der „Ethik“. Verwiesen sei zum Wissenschaftssystem Tillichs auf P. Ziche, *Orientierungssuche im logischen Raum der Wissenschaften. Paul Tillichs System der Wissenschaften und die Wissenschaftssystematik um 1900*, in: Chr. Danz (Hg.), *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs*, Wien 2004, 49-68; G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*, Berlin/New York 2007, 306-318. Meine diesbezüglichen Ausführungen dienen allein als einleitende Erläuterung des Folgenden.

dritte Gruppe beigeordnet werden. Hier ordnet Tillich sie zu den „praktischen“ Wissenschaften. Der namensgebende Geistbegriff beschreibt die „Form des seienden Denkens“ (GW I, 210), die im individuellen Subjekt eine spezifische Freiheit gegenüber ihren materialen und formalen Beschränkungen erhält. Zentral für das Verständnis der Ethik Tillichs ist der Geltungsbegriff. Dieser beschreibt den im Freiheitsvollzug entstehenden Widerspruch des Denkens zum Sein. Geist ist die spannungsvolle Einheit beider.

Als „geistig“ bezeichnet Tillich solche Akte, die „durch das Geltende [...] bestimmt sind“ (GW I, 211) und damit dem individuellen Schöpferischen (d.h. hier handelnden Vollzügen) die Richtung auf ein Allgemeines zukommen lassen und damit den Gestalten der Schöpfungen des Geistes gegenüber die „unbedingte Form“ (GW I, 216) einfordern. Das ist die Struktur des Normativen. „Werte“ sind demgegenüber nur sekundäre Bildungen: „Es ist für den Geist sekundär, Wert zu sein, primär ist er Geltung, Wahrheit, Norm“ (GW I, 221). Erst durch den Bezug auf das Unbedingte können Werte Geltung beanspruchen.

Die Normierung durch das Gültige betrifft die bewusste Dimension aller Vollzüge, die „Intentionen des geistigen Schaffens“ (GW I, 219). Geltung ist damit auch ein Begriff, der den Vorstellungsgehalt der Intention reflexiv auf seinen Grund und sein Ziel hin transparent macht. Die Ethik hat selbst nicht in erster Linie das Gültige zum Gegenstand, sondern sie ist „Wissenschaft vom Ethos, d.h. von der *handelnden Verwirklichung des Unbedingten*“ (GW I, 269f.) bzw. „von der Verwirklichung des Unbedingten in sinnerfüllender Seinsbeziehung“ (GW I, 271) oder auch der „handelnde[n] Richtung auf das Unbedingte“ (GW I, 267). Ethik ist folglich eine Wissenschaft geistiger Praxis und reflektiert die Dimension des Unbedingten in Handlungen. Ethik ist hier eine geistphilosophisch grundierte *Handlungstheorie*, deren Schwerpunkt auf der transzendentalen Analyse der Geltungsbedingungen von *Intentionen* liegt. Damit ist sie unterschieden von einer Moraltheorie, die vom „pflichtmäßigen Verhalten gegenüber dem Bedingten“ (ebd.), d.h. gegenüber konventionellen Normen handelt.

Die transzendente Dimension der Ethik reflektiert sich darin, dass Tillich als Gegenstand der Ethik auch schlicht die „Pflicht gegen Gott“ ausweisen kann (GW I, 268). Diese allerdings reflektiert sich (und dies ist der Ort der Werte in der Ethik) in zentralen Begrifflichkeiten, die Tillich als „*transzendente Symbole* für die Verwirklichung des Unbedingten“ (GW I, 270) anspricht. Dazu gehören traditionelle ethische Begriffe wie „Glückseligkeit“, „Weisheit“, „Ideenschau“, „Humanität“, „Vernunftreich“, aber auch traditionell religiöse Begriffe wie „Seligkeit“, „Reich Gottes“ u. dergl.“ (ebd.). Zwar unterscheidet Tillich beide Traditionssphären nach der bekannten Distinktion von Autonomie und Theonomie. Beide Formate aber werden als *Symbole* des Unbedingtheitsanspruchs des Ethos gleichermaßen auf ihre Geltungsbedingungen hin durchsichtig gemacht. Der Symbolbe-

griff ist seinerseits an dieser Stelle die Chiffre für die transzendente Brechung, die Tillich diesen Begriffen zukommen lässt. Mit Nachdruck betont er, dass die in unterschiedlicher Weise symbolisierte „Richtung auf das Unbedingte“ zwar „in allem Handeln enthalten, aber niemals Gegenstand eines besonderen Handelns sein kann“ (GW I, 268). So kann etwa „Reich Gottes“ Symbol für „die ideale Einheit von Persönlichkeit und Gemeinschaft“ im Sinne eines „Normbegriff[s]“ (GW I, 267) bzw. einer regulativen Idee sein, nicht aber selbst Gegenstand einer Handlungsintention.

Ohne Tillichs Erwägungen zur Ethik in genannter Schrift weiter ausführen zu können, ist doch Mehreres deutlich geworden, das auch für den Zusammenhang von Eschatologie und Ethik von Wichtigkeit zu sein scheint. Wenn die Ethik Tillichs als Theorie der Geltungsbedingungen der Inhalte von Handlungsintentionen zu verstehen ist und darin ihr transzendentaler Charakter besteht, dann ist es nicht vollständig zufällig, wenn er zwei traditionell eschatologischen Symbolen (Reich Gottes und Seligkeit) darin einen zentralen Platz einräumt. Offenbar sind die der religiösen Semantik entnommenen Sprachbilder in besonderer Weise geeignet, einerseits einen Transzendenzbezug herzustellen, diesen andererseits aber sogleich wieder zu brechen und trotzdem wenigstens im regulativen Sinn Handlungsorientierung zu gewährleisten. Zudem sind diese Symbole darüber hinaus dafür verwendbar, der säkularen Kultur einen Reflexionsraum in der religiösen Sprache zur Verfügung zu stellen, indem gerade sie das Bewusstsein für die Symbolizität etwa von Werthaltungen offen halten.<sup>13</sup> Die religiösen Symbole erhalten damit (und nur damit) Geltung für die Kultur insgesamt.

Wenn es stimmt, dass dieses ethisch-eschatologische Doppelanliegen Tillichs „Ethik“ prägt, stellt sich von selbst die Frage, wie die genannten Brechungen innerhalb der Theologie produktiv werden können. Bevor diese Frage genauer beantwortet werden kann, sollen Einsprengsel aus Tillichs eschatologisch-ethischer Zeitdiagnostik die Problemstellung weiter präzisieren.

---

**13** Meine Interpretation des Symbolverständnisses Tillichs folgt an dieser Stelle Chr. Danz, Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer, in: D. Korsch / E. Rudolph (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur, Tübingen 2000, 201-228; vgl. ders., Symbolische Form und die Erfassung des Geistes im Gottesverhältnis. Anmerkungen zur Genese des Symbolbegriffs von Paul Tillich, in: Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung 2 (2006); Ferner F. Wittekind, Gottesdienst als Handlungsraum. Zur symboltheoretischen Konstruktion des Kultes in Paul Tillichs Religionsphilosophie, in: Ebd., 77-100. Insbesondere letzterer spricht sich für eine nichtgegenständliche, reflexionstheoretische Lektüre des Symbolbegriffs Tillichs aus.

## 1.2 Eschatologisch-ethische Zeitdiagnostik

Im Jahr 1926 hatte Tillich zwei weitere größere Studien veröffentlicht, einerseits seine Abhandlung über *Das Dämonische*<sup>14</sup>, andererseits seine Schrift zur *Geisteslage der Gegenwart, Kairos II*. Beide Schriften sind explizit zeitdiagnostisch ausgerichtet – und wie Gunter Wenz gezeigt hat, steht Tillich mit seiner ‚eschatologischen Zeitdiagnostik‘ keinesfalls allein. In diesem Sinn ist wiederum von einer i.w.S. „ethischen“ Funktion und Motivation spezifischer, mit der Eschatologie konnotierter Begriffe zu sprechen. Folgende Ausführungen haben illustrativen Charakter. Wichtig ist, dass Tillich hier Begriffe gebraucht, die letztlich erst ein Jahr später, in seinem Vortrag „Eschatologie und Geschichte“ einer systematischen Zusammenführung unterzogen werden.

Tillichs Abhandlung über *Das Dämonische* bedient sich eines geschichtsphilosophischen Modells vor einem geistphilosophischen Hintergrund.<sup>15</sup> Leitend ist dabei der spannungsvolle Gegensatz von Schöpferischem und Zerstörerischem, den Tillich als subkutane Dynamik der Kulturgeschichte deutet. Dabei bedient er sich hamartiologischer Anleihen, um spezifische Kulturphänomene einer Strukturkritik zu unterziehen, die sie auf eine allgemeinere Problematik geltungstheoretischer Natur hin transparent macht. Dies Anliegen formuliert Tillich in der Forderung nach einer solchen „Deutung der Geschichte“ (GW VI, 55), die die „Transzendenz des Geschichtlichen“ (GW VI, 56) nicht unterschläge. Das Signalwort „Transzendenz“ macht dabei auf den transzendentalphilosophischen Status der Überlegungen Tillichs aufmerksam, die sich zwar mythischen Vokabulars bedienen, dies aber in symbolischer Weise verwenden.

Dämonien sind nach Tillichs Verständnis dort zu diagnostizieren, wo partikuläre kulturelle Gestalten selbst Absolutheit beanspruchen. Der Skopus der in weiten Teilen religions- und kulturgeschichtlichen Argumentation liegt in der Aufdeckung derjenigen geistigen Struktur, die den „Dämonien der Gegenwart“ (GW VI, 71) zugrundeliegt. Tillich hat hier insbesondere die Verabsolutierung des Staatlichen im Nationalismus sowie die Verabsolutierung der Wirtschaft im Kapitalismus im Blick.

<sup>14</sup> P. Tillich, *Das Dämonische*. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, GW VI, 42-71.

<sup>15</sup> Vgl. Chr. Danz, *Das Göttliche und das Dämonische*. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur, in: *International Yearbook for Tillich-Research* 8 (2013) 1-14; W. Schüßler, „Form der Form-Widrigkeit.“ Zu Paul Tillichs Begriff des Dämonischen, in: Ders. / Chr. Görgen, *Gott und die Frage nach dem Bösen*. Philosophische Spurensuche: Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl (Herausforderung Theodizee: Transdisziplinäre Studien, Bd. 1), Berlin 2011, 119-134.

Die Funktion eschatologischer Semantik ist eine mehrfache. Zum einen muss sich Tillich wohl der *Pragmatik religiöser Semantik* bewusst gewesen sein, deren Verwendung nicht nur der Dämonisierung spezifischer Phänomene dient, sondern deren Absolutheitsanspruch gerade durch die Verwendung religiösen Vokabulars konterkariert und unterläuft. Weiter zielt die Verwendung eschatologischer Begrifflichkeiten auf die Kritik bestimmter *Geschichtskonzeptionen*. Dies wird etwa dort deutlich, wo Tillich die Überwindung der „Dämonien der Gegenwart“ „im Hinblick auf das Ewige“ (ebd.) unterschieden wissen will von einem entwicklungs- oder fortschrittsgeschichtlichen Verständnis, das ein künftiges oder vergangenes Zeitalter beschwört. Diesen setzt Tillich die Vorstellung einer „Erlösung in der Zeit“ entgegen, die unter anderem in der „Gewißheit“ bestehe, „daß das Dämonische im Ewigen überwunden ist“ (ebd.).<sup>16</sup> Damit wird ein dritter Aspekt deutlich. In der Beschwörung des Überwundenseins des Dämonischen im „Ewigen“ wird die *Problematik der Geltungsbegründung von Normen* selbst in ihrer Struktur transparent gemacht. Nur dort, wo ein Bewusstsein um die Unmöglichkeit nicht nur der Operationalisierung, sondern auch der Erkenntnis absoluter Normen unter den Bedingungen der Endlichkeit (d.h. in der Geschichte) bestehe, könne überhaupt sinnvoll ethisch argumentiert werden. Damit hat die Brandmarkung diverser Dämonien (ungeachtet der tatsächlichen Kritik an ihnen) auch illustrative Funktion.

Viertens sind es insbesondere *bewusstseinstheoretische Erwägungen*, die Tillich zur Formulierung seiner Gegenposition verhelfen. Das Ewige stellt in diesem Kontext eine Chiffre dar für die Behauptung einer spannungsvollen Einheit von Schöpferischem und Zerstörerischem im Göttlichen selbst. Dieser Einheitsgedanke steht für die Aufhebung des Zerstörerischen als positiver Macht. Allerdings ist der Einheitsgedanke selbst nicht gegenständlich zu denken. „Das Ewige“ ist vielmehr eine Chiffre für das in der Religion gegebene Wissen um die Nichtgegenständlichkeit des Absoluten für das endliche Bewusstsein. Damit kommt, das ist an dieser Stelle zu betonen, eine Funktion der Eschatologie in den Blick, die genau deswegen ethisch relevant ist, weil nur das Bemühen eschatologischer Symbolik eine *Aufdeckung der Problemstellung der Ethik unter den Bedingungen der Zeit* erlaubt.

In der zuerst genannten Schrift, den *Ideen zur Geisteslage der Gegenwart*, beschwört Tillich den „prophetische[n] Geist“, dessen „Deutung der Zeit die Zeit von der Ewigkeit her erschüttert und umwendet“ (GW VI, 31). Auch hier also eine i.w.S. eschatologische Figur, die wiederum explizit *zeitdiagnostisch* gewendet

---

16 Tillichs Abhandlung über *Das Dämonische* stellt eine Ausführung von geschichtsphilosophischen Gedanken aus seiner Dogmatikvorlesung 1925-27 dar.

wird. Hier dient nicht, wie im *Dämonischen*, das Besondere der Illustration des allgemeinen Problems. Vielmehr bringt Tillich hier den Begriff des „Ewigen“ mit demjenigen der *Konkretheit* in Verbindung. Die Forderung nach Konkretisierung der Zeitkritik ist explizit gegen eine Haltung gemünzt, die Tillich der „sogenannten dialektischen Richtung der protestantischen Theologie“ (GW VI, 32) unterstellt. Diese bleibe in ihrer „bloße[n] Verneinung der Zeit von der Ewigkeit her“ (ebd.) letztlich dem „Individualismus“ und „Kritizismus“ (GW VI, 33) des „Geistes der bürgerlichen Gesellschaft“ (GW VI, 32) – wenngleich in negativer Hinsicht – verhaftet.

Wiederum hat Tillich hier zum einen eine bestimmte *Zeitkonzeption* im Blick, die er für die die Kritik von spezifischen Geschichtsmodellen geltend macht: Fortschrittsgläubigkeit, reaktionäre Dekadenztheorien und insbesondere ein vulgäres Verständnis von „Utopie“ krankten daran, dass sie die Differenz sowie die Bezogenheit von Ewigkeit und Zeit nicht in der richtigen Weise fassten. Das Ewige sei „das wesenhaft Wirkliche [...], von dem auch die Zeit in ihrer Ewigkeitsferne in jedem Augenblick lebt“ (GW VI, 35).

Neben der Kritik an Geschichtskonzeptionen ist allerdings hier mit der Forderung nach Konkretheit nicht mehr die geltungstheoretische Frage im Allgemeinen im Blick, sondern vielmehr die Frage nach der Konstitution spezifischer Handlungs*intentionen*. Daran angeschlossen ist die Problematisierung der Konstitutionsbedingungen von Orientierungswissen, das wiederum erst die Generierung spezifischer (konkreter) Handlungsgegenstände erlaubt. Das ist u.a. auch die Funktion des Wirklichkeitsbegriffs in diesem Zusammenhang.

Tillich illustriert diese Überlegung am Beispiel der Gestaltung von Sozialität. „[D]ie Wirklichkeit der Gemeinschaft“, so Tillich, „kann schließlich nur aus der Religion kommen.“ (GW VI, 38) Damit ist allerdings nicht in erster Linie gemeint, dass spezifische religiöse Gruppierungen nun auf einmal diese Wirklichkeit exemplarisch realisierten. Vielmehr ist es die Funktion dieses Verweises, die Religion als diejenige Funktion des Geistes auszuzeichnen, in der die Reflexivität der Strukturen des Wirklichen ihren geschichtlichen Ort hat. Dabei ist wiederum zu betonen, dass das „Wirkliche“ hier – ebensowenig wie das ‚Ewige‘ – einen Gegenstandsbereich bezeichnete oder auch nur eine vorgegebene, aufzudeckende Struktur. Vielmehr steht das ‚Wirkliche‘ für diejenigen Strukturen, die das Bewusstsein individueller Subjektivität insgesamt auszeichnen, insofern es sich als diese aktualisiert. Zu diesen Strukturbeziehungen gehört bei Tillich bekanntlich in vorzüglicher Weise die Sozialität.

Konkretisierung als eine Funktion des ‚Ewigen‘ meint folglich gar nicht in erster Linie die Differenzierung von Kritik, sondern zugleich die Erzeugung von Handlungswissen im Modus der Symbolizität. Und zwar eines solchen Hand-

lungswissens, das sich einerseits sowohl seiner Genese wie seiner Geltungsbedingungen bewusst ist, das aber andererseits dieses Bewusstsein genau so wendet, dass die Absolutsetzung eben dieser Strukturen vermieden wird. Damit ist zwar zunächst nur eine Aufdauerstellung von Reflexivität erreicht. Tillich verspricht sich von dieser aber offenbar doch wesentliche Impulse für die Ausbildung von Handlungsintentionen. Dies wird dort deutlich, wo er als Konsequenz seiner Erwägungen die „Gestaltung der endlichen Formen als Hinweise auf das Unbedingte“ (GW VI, 35) oder als Darstellungen der „ewige[n] Entscheidung“ (GW VI, 56) einfordert.

Die notwendige Bestimmtheit gerät erst durch den Begriff der Entscheidung in Verbindung mit dem Ewigen in den Blick. War die Argumentationslinie um die Konkretisierung letztlich im Modus der dauerreflexiven Kritik verblieben, zielt der Entscheidungsbegriff auf die Einforderung einer Bestimmtheit des Handelns, die die Unmöglichkeit absolut gültiger Bestimmtheit im Endlichen *darstellt*. Welche Art von Handlungen Tillich hier vorschwebt, muss an dieser Stelle nicht entschieden werden.

Wichtig war der kurze Blick auf beide Schriften, um zu verdeutlichen, vor welcher Aufgabe eine auszuführende Eschatologie in dieser werkgeschichtlichen Phase Tillichs steht. Um den Kontext derselben besser verständlich zu machen, müssen allerdings die Erwägungen beigezogen werden, die Tillich zur Struktur systematischer Theologie in jener Schaffensperiode anstellt. Offenkundig verlangen Zeitdiagnostik und Ethik ihrerseits nach einer Aufarbeitung des Zusammenhangs der religiösen Symbole selbst – sowie nach einer Ausführung der Eschatologie im Rahmen oder wenigstens vor dem Hintergrund der Theologie.

### 1.3 Eschatologie in der Dresdner Dogmatikvorlesung (1925-27)

Tillich hielt zwischen 1925 und 1927 eine Vorlesung<sup>17</sup>, die die wesentliche Struktur und die hauptsächlich systematischen Grundentscheidungen seiner späteren *Systematischen Theologie* bereits enthält. Tillich hat im Rahmen dieser Vorlesung keine ausgeführte Eschatologie vortragen können; es sind diesbezüglich allenfalls Andeutungen enthalten, sowie eine vorläufige Gliederung. Gleichwohl ist es m.E. möglich, aus diesen im Wesentlichen die Funktion der Eschatologie innerhalb der Dogmatik zu rekonstruieren. Zudem kann davon ausgegangen werden, dass der Vortrag über *Eschatologie und Geschichte*<sup>18</sup>, den Tillich 1927 hielt,

17 P. Tillich, Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927), EW XIV.

18 P. Tillich, Eschatologie und Geschichte, GW VI, 72-82.

die wesentlichen systematischen Entscheidungen Tillichs diesbezüglich wiedergibt und daher im Kontext dieser Vorlesung zu verstehen ist.

Die Vorlesung wurde unter wechselnden Titeln und mit nicht unerheblichen strukturellen und terminologischen Verschiebungen in Marburg, Dresden und Leipzig gehalten.<sup>19</sup> Die begrifflichen Differenzen waren teils dem Ort sowie der disziplinären Einbindung der jeweiligen Vorlesung bzw. Skizzen geschuldet. Gleichwohl verdeutlicht bereits die Verschiebung in der Titelgebung (von „Glaubenslehre“ über „Dogmatik“ hin zu „Erkenntnis“) das grundlegende Interesse am *Gegenstandsbezug* theologischer Sprache. Dass diese wesentlich Arbeit an und mit „Symbolen“ sei, hatte Tillich bereits 1923 festgelegt.<sup>20</sup> Welches aber der Status religiöser Symbole zwischen Tradition, religiösem Bewusstsein, Welt und Transzendenz sei, wurde immer neuen Klärungsversuchen zugeführt. In der genannten Vorlesung verständigt sich Tillich zunächst darauf, grundlegend die „Offenbarung“ als Gegenstand der Dogmatik herauszustellen. Die Offenbarung selbst wird unterschieden von ihrem Grund (dem „Unbedingten“) sowie ihrer Ausdrucksform (der „prophetischen Rede“). Dogmatische Theologie lebt wesentlich von diesem Differenzbewusstsein, das im Begriff des Symbols gerinnt. Dogmatik ist auch hier „unmittelbar Wissenschaft vom dogmatischen Symbol“ (EW XIV, 86), welches selbst ein Medium des „Wesen[s] in erster Potenz“ (EW XIV, 88) ist. Insofern die Dogmatik zugleich religiöser Akt und Reflexion ist, ist sie der Ort, an dem religiöse Intentionalität und reflexives Bewusstsein derselben zusammenfallen (EW XIV, 81). Das im Symbolbegriff bezeichnete Differenzbewusstsein wird durch diese Differenz einerseits gleichsam gespiegelt, andererseits auf eine nächste Reflexionsstufe gehoben. Denn bereits die religiöse Intentionalität lebt – so Tillichs Einschätzung insbesondere des Protestantismus – vom Bewusstsein der im Offenbarungsbegriff enthaltenen Differenz. Dieses wird im Wesentlichen als Reflexionsprozess gekennzeichnet, der ein auf Dauer gestelltes negatives Selbstverhältnis vor einer Hypostasierung bewahrt.<sup>21</sup>

**19** Zum Überblick vgl. die historische Einführung von W. Schüßler u. E. Sturm in: EW XIV, XXI–XLIV.

**20** Tillichs symboltheoretische Erkundungen lassen sich bis in Tillichs Frühwerk zurückverfolgen. Vgl. die umsichtigen und differenzierten Ausführungen bei L. Heinemann, *Symboltheoretische Anfänge. Paul Tillichs frühe Privatdozentenjahre in Berlin (1919/1920)*, in: Chr. Danz / W. Schüßler (Hg.), *Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919/1920)*, Berlin 2008, 233–257.

**21** Vgl. EW XIV, 89: „Ein solches Reden nun hatten wir symbolisch genannt. Es ist Erkennen darin; es ist auch Anschauung darin wie im Ästhetischen; aber ist doch noch etwas anderes als beides zusammen; nicht nur Wesenserfassung, nicht nur Bedeutungserfassung ist beabsichtigt, nicht um eine Verbindung dieser beiden Akte handelt es sich, sondern um etwas, das im Jenseits beider liegt, was sich jedem Zusammenhang entzieht.“

Wenn Theologie, und das ist der Sinn dieser Ausführungen im vorliegenden Zusammenhang, eine „oratio indirecta“ (EW XIV, 19, *pass.*) zum Gegenstand hat, diese Vergegenständlichung aber selbst wieder doppelt reflexiv gebrochen wird (als Bewusstsein der Differenz im Gegenstand sowie in der Bearbeitung desselben), hat dies bereits hier eine doppelte Konsequenz für die Eschatologie. Einerseits muss sie die Spannung von Setzung und Negation im religiösen Bewusstsein so beschreiben können, dass der Grund dieser Spannung sowie die Bestimmtheit ihrer Dynamik nicht selbst als ursprüngliches Produkt des religiösen Bewusstseins erscheinen. Zum zweiten muss die Eschatologie die Einschärfung dieser Differenzierung auch für den Bereich der „Sachbeziehung“ des religiösen wie des theologischen Aktes vornehmen, welche, als Mythos und Metaphysik, in der Dogmatik zusammen thematisch werden.

Allerdings ist damit die Aufgabenstellung der Eschatologie nicht vollständig beschrieben. Denn das Skizzierte gilt für die Dogmatik insgesamt. Gleichwohl ist deutlich geworden, dass „Eschatologie“ einen Aspekt der Theologie Tillichs betrifft, der auch im Zusammenhang anderer ‚loci‘ von Relevanz ist: die Frage der Thematisierbarkeit des „Ewigen“ im Blick auf das „Unbedingte“.

Weiteren Aufschluss geben einerseits der von Tillich vorgenommene Aufbau der Dogmatik insgesamt, zum anderen zahlreiche Einsprengsel, die selbst die Eschatologie betreffen. Tillichs theologische Methode führt zu einer Gruppierung der traditionellen Lehrbestände nach drei Dimensionen, die die zentralen dogmatischen Symbole Schöpfung, Erlösung und Vollendung betreffen. Den ersten zwei „Grund-Gruppen“, die zum einen „die Wirklichkeit in ihrem unmittelbaren Dasein, das Seiende, sofern es ist“, zum andern „das Sein als Geist oder die Geschichte“ bzw. das Seiende, „insofern [es] in Spannung tritt zu seiner eigenen Unmittelbarkeit“ thematisieren, wird eine dritte korreliert, die ein „Ziel“ thematisiert, das sowohl dem unmittelbaren Sein wie demselben im Widerspruch zu seiner Unmittelbarkeit als „Lösung“ zur Seite gestellt wird. Dieses „Ziel“ wird näher bestimmt als ein „Seiendes“, bzw. „eine Seinsqualität des Seienden“, die sich dadurch auszeichnet, „diese Einheit von Geist und Unmittelbarkeit in sich zu haben, zugleich aber den Gesolltheitscharakter dieser Einheit“ (EW XIV, 113). Tillichs Dogmatik ist hier demnach insgesamt als Strukturtheorie individueller religiöser Subjektivität gegliedert. Die zentralen Symbole Schöpfung, Erlösung, Vollendung spiegeln die Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität. Insofern die Struktur dieser Bedingungen ihrer Realisierung unter den Bedingungen der Geschichte korreliert wird, präsentiert sich hier im ontologischen Gewand zugleich eine prinzipientheoretische Problematisierung von Handlungssubjektivität. Die normative Argumentation, die hier in ontologischer Formulierung auftritt, reflektiert zugleich das Problem der Geltungsbedingungen von Nor-

men unter den Bedingungen der Endlichkeit. Genau dies ist nach Tillich ein Aspekt der Aufgabe der Eschatologie. In der Eschatologie, so fasst Tillich zusammen, handle es „sich also um das Problem der idealen Wirklichkeit, in der Sein und Geist in Einheit sind. Oder geistesgeschichtlich um eine Synthese der konkreten Eschatologie mit der metaphysischen Anschauung der Ideen.“ (EW XIV, 114)

Die Forderung nach Konkretion durchzieht die gesamte Dogmatikvorlesung wie auch die weiteren Schriften Tillichs aus dieser Zeit. Deutlich wird wiederum, dass die Eschatologie selbst am Zustandekommen dieser Konkretheit beteiligt sein soll. Damit wird der Eschatologie eine zentrale Funktion im Blick auf den Symbolbegriff zugewiesen. Die Forderung nach Konkretheit war weiter oben als Problematisierung der Konstitution von Handlungsgegenständen herausgestellt worden. Diese wiederum wird nun mit der Eschatologie in Verbindung gebracht. Als zentral stellt Tillich das Interesse heraus, die eschatologischen Symbole selbst vor dem Hintergrund der Metaphysik zu entfalten. Damit ist eine prinzipientheoretische Reflexion angestrebt, die hier nicht in erster Linie auf handlungstheoretische Problematik zielt, wohl aber als deren systematischer Hintergrund verstanden werden muss. Die Eschatologie thematisiert denjenigen Aspekt des Seins, in dem Identität und Differenz des Seienden in einer spannungsvollen Einheit gefasst sind. Sofern diese als *Gesollte* thematisch wird, entfaltet sie normative Kraft sowie kritisches Potential. Deutlich wird hier, dass Tillich die beiden Argumentationslinien, die er in seinen zeitdiagnostischen Schriften mit dem „Ewigen“ in Verbindung gebracht hatte – die geltungstheoretische wie die intentionalitätstheoretische –, hier zusammenführt und sie gemeinsam als Grundanliegen der eschatologischen Fragestellung ausweist.

An einer anderen Stelle verbindet Tillich die Eschatologie nicht allein mit der Ideenlehre, sondern explizit mit der Frage nach der Vermittlung „von Idee, Existenz und Eschaton“ (EW XIV, 174). (Auch Tillichs Entscheidung, das „Eschaton“ als Gegenstand der Eschatologie auszuweisen und nicht etwa die „Eschata“, wird weiter unten thematisiert.) Interessanterweise wird diese Frage im Zusammenhang der Angelologie thematisch. Die Engel stellen für Tillich insofern ein Problem dar, als ihre gedankliche Thematisierung sie einerseits als personale Wesen unter den Bedingungen der Endlichkeit auszuweisen hätte, andererseits aber als solche, die von endlichen Wesen gerade durch ihre vollendete Geistigkeit unterschieden wären. Die ‚ontologische‘ Formulierung dieser Frage lautet bei Tillich: „Kann es Wesen geben, die so wesenhaft sind, daß trotz ihrer Kreatürlichkeit ein vollendetes Stehen im Wesen möglich ist, die also von der Idee so geformt sind, daß bei ihnen ihr Wesen zugleich ihre Wirklichkeit ist?“ (EW XIV, 173) Tillich schließt diese Frage aus der Engellehre (die im Zusammenhang der Personalität Gottes thematisch wird) aus und verweist sie an die Eschatologie. Eine solche

Aussage würde „das in hohem Maße vorwegnehmen, was im Eschaton enthalten ist als Einheit von Wesen und Existenz, als Aufhebung der Kreatürlichkeit, nicht zu Gunsten des Wesens, sondern zu Gunsten des schlechthin Neuen, das im Eschaton gemeint ist“ (EW XIV, 174). Das hier in ontologischer Formulierung begegnende „Neue“ hat geschichts- und handlungstheoretische Implikationen, die im Folgenden zur Sprache kommen sollen.

Was Tillich in den zitierten Aussagen konkret kritisiert, ist die Vermutung eines stufenweisen, ungebrochenen Übergangs des Endlichen in das Ewige. Die Eschatologie, als Lehre vom Eschaton, thematisiert die Unterscheidung von Endlichkeit und Ewigkeit auch im Blick auf die Frage des Daseins. Die Bestimmungen, die das Eschaton enthält, können aber nur – wie im vorigen Beispiel – in mehrfach gebrochener Weise auf das endliche Dasein bezogen werden. Eschatologie fungiert in diesem Zusammenhang als Einschärfung der *Ungegenständlichkeit* der kreatürlichen Bestimmung, die im Symbolisch-Gegenständlichen des personalen Gottesgedankens reflektiert wird. „Ein Wesen, von dem die Aussage gemacht wird, daß in ihm Wesen und Existenz eins sind, also die Aussage der Klarheit Gottes, [ist] Gott selbst oder ein Dämon“ (ebd.). Die „Paradoxie der christlichen Hoffnung“ zielt auf die Teilhabe der Kreatur „an dem göttlichen Leben und der Klarheit seiner Einheit von Wesen und Existenz, d.h., daß in der Kreatürlichkeit die Kreatürlichkeit aufgehoben ist“ (EW XIV, 176). An anderer Stelle kann Tillich auch von der „Aufhebung der Existenz [...] in der Transcendenz“ (EW XIV, 344) als Gegenstand der Eschatologie sprechen. Die genannte *Teilhabe* ist aber weder für das Erkennen direkter Gegenstand noch für den individuellen Vollzug zu realisieren. Sie ist, symbolisch gebrochen, als Bestimmung gewiss. Tillich thematisiert an dieser Stelle im Modus der Eschatologie die Geltung des Personalitätsgedankens für die Ethik.<sup>22</sup>

In dieser Reflexion wird zugleich endgültig die Frage nach den Konstitutionsbedingungen individueller Handlungssubjektivität thematisch. Die Probleme der Geltungsbegründung spezifischer Normen sowie der Konstitution von Handlungsgegenständen ist über die Reflexion auf den Personbegriff mit dem Begriff der Geschichte verbunden.

---

**22** Das Ineinander von regulativer und kritischer Funktion des Personbegriffs wird von Tillich deutlich ausgeführt in seinem Vortrag „Die Überwindung des Persönlichkeitsideals“ von 1926. Dafür steht insbesondere die Spannung von Abgeschlossenheit und Offenheit, die Tillich programmatisch geltend macht, aber auch die wiederum spannungsvolle Doppelung von „Sinn“ und „Tiefe“. Beide Oppositionspaare werden auf die nach Tillich konstitutiven Relationen von Personalität bezogen: Selbstverhältnis, Sozialität und Weltbezug („Dingwelt“). Vgl. P. Tillich, Die Überwindung des Persönlichkeitsideals, GW III, 83-100.

Der Modus der Erlösungslehre ist in Tillichs Dogmatik als „theologische Geschichtsdeutung“ beschrieben, und die Eschatologie soll demgegenüber die Aufgabe der „theologischen Sinndeutung“ übernehmen. Mit den Begriffen „Sinn“ und „Geschichte“ rücken wiederum zentrale Termini des Tillichschen Werks in den Blick, die in jüngerer Zeit Gegenstand ausführlicher Untersuchungen geworden sind.<sup>23</sup> Von nicht zu unterschätzender Bedeutung scheinen mir im Blick auf die vorliegende Fragestellung die Einsichten zu sein, dass der Sinnbegriff (ähnlich wie der des „Ziels“) keinesfalls in ein teleologisches Geschichtsdenken überleitet, sondern vielmehr den intentionalen Gehalt des Bewusstseins bezeichnet.<sup>24</sup> Insofern Tillich die Eschatologie bezogen auf die Geschichtstheorie behandelt, sollen zunächst einige Aspekte der letzteren skizziert werden.

Die Christologie<sup>25</sup> spielt für Tillichs Geschichtsdenken eine wesentliche Rolle, insofern sie das transzendente Einheitsprinzip von Geschichte innerhalb dieser selbst anschaulich werden lässt. Allerdings ist die Christologie selbst nicht eine abstrakte Rekonstruktionstheorie, deren Einheitskonzeption rein formaler Natur wäre. Vielmehr beschreibt sie, so kann Tillich formulieren, Christus als den „Träger des transcendenten Seins“, das in die „Zweideutigkeit“ (EW XIV, 344) der Geschichte eingeht. Am Kreuz erfährt dieser zwar das „Gericht“, die „Gespaltenheit bis zum Sinnverlust“ (ebd.) an sich selbst, überwindet diese jedoch in der Auferstehung. Die Auferstehung ist Symbol für die Überwindung der Zweideutig-

---

**23** Vgl. zum Sinnbegriff insbesondere U. Barth, Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich, in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 89-123; ders., Religion und Sinn, in: Chr. Danz / W. Schüßler (Hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft (s. Anm. 20), 197-213. Zu den geschichtsphilosophischen Implikationen des Sinnbegriffs vgl. F. Wittekind, ‚Sinndeutung der Geschichte‘. Zur Entwicklung und Bedeutung von Tillichs Geschichtsphilosophie, in: Chr. Danz (Hg.), Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs, Wien 2004, 135-172.

**24** Hierfür war Tillichs Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls Ausschlag gebend, vgl. U. Barth, Religion und Sinn (s. Anm. 23); M. Moxter, Kritischer Intuitionismus. Tillichs Religionsphilosophie zwischen Neukantianismus und Phänomenologie, in: Chr. Danz W. Schüßler (hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft (s. Anm. 20), 173-195.

**25** Fern davon, Tillichs Christologie hier auch nur annähernd behandeln zu können sei, für den vorliegenden Kontext, verwiesen auf F. Wittekind, Die Vernunft des Christusglaubens. Zu den philosophischen Hintergründen der Christologie der Marburger Dogmatik, in: Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung 1 (2005) 133-158; G. Neugebauer, Die werkgeschichtliche Entwicklung der Christologie Tillichs, in: International Yearbook for Tillich Research 6 (2011), 1-22, zur hier in Rede stehenden werkgeschichtlichen Phase insbesondere 13ff.; ferner auch Chr. Danz, Glaube und Geschichte. Die Christologie Tillichs und die neuere Jesus-Forschung, in: International Yearbook for Tillich Research 6 (2011), 121-141.

keit und insofern für die paradigmatische Realisierung von Sinn in der Geschichte. Die eschatologische Dimension ist deutlich. In Christus werde die „Heilsoffenbarung“, nicht aber die „Grundoffenbarung“ zum Symbol (EW XIV, 349).<sup>26</sup> Insofern die das Heil vermittelnde „Verbundenheit mit dem Sein Jesu Christi“ in der Geschichte geschieht, wird die Soteriologie zur „Sinndeutung der Geschichte“ (EW XIV, 355). Erlösung bestehe darin, „daß sich in der Existenz das Heil darstellt, daß die Geschichte einen Sinn hat und der Sinn der Geschichte sich im Erscheinen des Heils ausdrückt“ (ebd.).<sup>27</sup> Dass die Geschichte einen Sinn hat, bedeutet für Tillich zugleich, dass in ihr „Übergeschichtlichkeit“ erscheint – und, dass in ihr „Neues“ (EW XIV, 371) gesetzt wird.

„Geschichte ist nichts außer mir Gegebenes, ein einfacher Werdens-Proceß. Sondern Geschichte ist das, wo etwas geschieht. ‚Geschehen‘ aber ist mehr als bloßer Vorgang, als Werden. Zum Geschehen gehört, daß etwas wird, das dem Werden gegenüber neu ist, insofern es sinnhaft ist und schließlich einen unbedingten Sinn hat. Erfassen kann Geschichte aber nur, wer einen Vorgang, der auch den Charakter des Werdens hat, als für ihn unbedingt sinnhaft, als ihn unbedingt angehend deutet.“ (EW XIV, 372)

Damit wird zweierlei deutlich. Zum einen ist der konstruktive Charakter von „Geschichte“ zu betonen. Ein Geschehen als Geschichte zu deuten, bedarf der deutenden Rekonstruktion, die Geschichte von einem Einheitspunkt, einer „Mitte“ (ebd.) her organisiert, der zugleich auf die Möglichkeitsbedingung dieser Einheit verweist. Dieser ‚übergeschichtliche‘ Charakter der „Mitte“ der Geschichte steht damit zugleich in Verbindung mit dem „Heilsziel“ der Geschichte. Zum anderen aber wird der Gedanke mitgeführt, dass letztlich die Rekonstruktion von Geschichtssinn der Unterstellung einer Neues setzenden Intentionalität bedarf – die als „göttliche Heilstat“ (EW XIV, 373) symbolischen Ausdruck erhält. Damit ist, reflexiv gebrochen, symbolisch vermittelt, Geschichtstheorie subkutan auch als Handlungstheorie formuliert. Dies ist der letzte Punkt in der Überleitung zur Ethik: Sinn ist nicht allein Produkt einer Rekonstruktion, sondern zugleich immer auch *Handlungssinn* bzw. nur von einem solchen Bewusstsein rekonstruierbar, das sich seiner Zwecke setzenden Intentionalität bewusst ist.

<sup>26</sup> Zum Zusammenhang von Heilsoffenbarung und Grundoffenbarung vgl. F. Wittekind, Grund- und Heilsoffenbarung. Zur Ausformung der Christologie Tillichs in der Auseinandersetzung mit Karl Barth, in: International Yearbook for Tillich-Research 6 (2011), 89-120.

<sup>27</sup> Diese Gedanken finden sich in zugespitzter Form im Vortrag „Christologie und Geschichtsdeutung“ von 1930, auf den hier nicht weiter eingegangen werden kann. Vgl. P. Tillich, Christologie und Geschichtsdeutung, GW VI, 83-96.

Der beschrittene Umweg war notwendig, um die weiter oben genannte These, Eschatologie sei auch als transzendente Strukturtheorie von Handlungsintentionalität anzusprechen, weiter zu plausibilisieren. Die Aufgabe der Eschatologie ist nun nicht die Geschichtsdeutung, sondern, nach Tillich, explizit „Sinndeutung“ (EW XIV, 389)<sup>28</sup>. Ihre zentralen Symbole sind das Reich Gottes, das Gericht sowie die ewige Seligkeit. Reich Gottes und Seligkeit sind uns bereits aus der Ethik des *Systems der Wissenschaften* als theonome Symbole bekannt. Erstmals in ihrem Kontext (der im Vorigen geklärt werden sollte) entfaltet werden sie in Tillichs Vortrag über *Eschatologie und Geschichte* von 1927, der zugleich die erste Ausformulierung sowie den vorläufigen Abschluss Tillichs eschatologischer Bemühungen darstellt.

## 1.4 „Eschatologie und Geschichte“

In dem Vortrag „Eschatologie und Geschichte“, den Tillich 1927 auf der Gießener Konferenz der „Freunde der Christlichen Welt“ hielt, findet sich in sehr dichter Form und zum ersten Mal im Zusammenhang ausformuliert dasjenige Eschatologieverständnis, das auch die Ausführungen der Dresdner Vorlesung bestimmt – und kaum ohne diesen Hintergrund verstanden werden kann.

Die hier entfaltete Eschatologie kann, wie bereits einleitend formuliert, als transzendente Theorie der Konstitutionsbedingungen von Handlungsintentionalität verstanden werden. Damit verbunden ist zum einen die Problematisierung der Geltungsbedingungen handlungsorientierenden Wissens, zum anderen die Reflexion auf Bedingungen, unter denen die Konstitution von Handlungsgegenständen möglich ist. In diesen Problematisierungsleistungen besteht ihre Funktion für die Ethik. In *Eschatologie und Geschichte* führt Tillich nun einen Aspekt aus, der für das Verständnis des zuvor Rekonstruierten von nicht unerheblicher Bedeutung ist. Denn bislang war nicht zureichend beantwortet worden, in welcher Hinsicht die temporale Dimension in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt.

Die Eschatologie Tillichs hat bekanntlich *nicht die Zukunft* zum Gegenstand. „Gegenstand aller Eschatologie“ ist nach Tillich vielmehr das „Eschaton“ (GW

---

<sup>28</sup> Diesen Teil der Dogmatikvorlesung konnte Tillich nicht mehr ausführen; er ist auch in der „Gestalt der religiösen Erkenntnis“ nicht enthalten. Damit ist „Eschatologie und Geschichte“ von 1927 tatsächlich der relevante und einzige ausführliche Text zum Thema aus dieser Schaffensperiode Tillichs.

VI, 76). Mit dieser paradigmatischen Wortwahl<sup>29</sup> beschreibt Tillich den „unbedingten Geschehenssinn“, die „unbedingte Geschehenstranszendenz“ oder auch den „transzendenten Ort“ (ebd.) alles Geschehens. Die näheren Bestimmungen des Geschehensbegriffs, die im Zusammenhang der Dogmatikvorlesung hinsichtlich der Geschichte thematisch wurden, tauchen hier wieder auf. Der Geschehensbegriff ist unmittelbar mit dem Sinnbegriff verbunden. „Das Sein des Sinnes durchbricht den Seinskreis und setzt schlechthin Neues. Geschehen liegt da vor, wo in einem Vorgang Sinn verwirklicht wird.“ (Ebd.) Die Eschatologie thematisiert nun nicht den Sinnbegriff im Blick auf die Geschichte, sondern dessen „transzendenten Ort“. Die topologische Metaphorik scheint nun eher metaphysische denn temporale Aspekte hervorzuheben. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn Tillich ausführt, dass die „Transzendenz [...] weder [...] als Ende der Zeit noch als Überzeitlichkeit“ (GW VI, 78) zu bestimmen sei und an anderer Stelle ausführt, dass der „Begriff eines Endes der Geschichte im zeitlichen Sinn [...] unvollziehbar“ (GW VI, 80) sei. Der „transzendente Geschehenssinn“ sei „unberührt durch die Scheidung von Vergangenheit und Zukunft im Akt der Gegenwartssetzung“ (GW VI, 78). Gleichwohl würde es überraschen, wenn Tillich hier topologische Sinnmetaphysik betriebe. Die Abgrenzungen gegen ein entwicklungs-, fortschrittsgeschichtliches oder utopisches Verständnis von Eschatologie verfolgen jedoch den bestimmten Zweck, den Blick auf die zeitliche Struktur des Bewusstseins selbst zu lenken.

„Zeit“, so führt Tillich aus, „ist die Daseinsform des in sich gespannten Seins“ (GW VI, 75). Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind Begriffe, die die Struktur des Bewusstseins beschreiben. Während die Vergangenheit die Vorgegebenheitsstruktur des Geistes beschreibt und die Gegenwart seine Selbsterfassung, ist es die Funktion der Zukunft, seine Gerichtetheit bewusst zu machen. Das gespannte Sein hat eine Richtung, die auf „Setzung des Neuen, auf Geschichte“ (GW VI, 78) zielt. Dies ist nach Tillich das „Tiefere“ (ebd.) an der Zeit. Nur unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, der temporalen Metaphorik einen Erschließungsvorteil gegenüber der topologischen einzuräumen.

Um verstehen zu können, was Eschatologie bedeutet und in welcher Beziehung sie zur Ethik steht, muss erklärt werden, warum ihre Symbole den temporalen Modus der Zukunft voraussetzen.

Zunächst ist zu sagen, dass in Tillichs „theologischer Ontologie“ jener Zeit die zentralen theologischen Symbole jeweils einem temporalen Modus des Vollzugs des Geistes zugeordnet werden. Die Schöpfungstheologie symbolisiert im Modus der Vergangenheit den „transzendente[n] Ort des Seienden, sofern es ist“

<sup>29</sup> Vgl. auch zu den Rezeptionen S. Hjelde, *Das Eschaton und die Eschata* (s. Anm. 2), 469ff.

(ebd.), die Soteriologie als Sinndeutung der Geschichte den Geschehenscharakter der Sinnverwirklichung – und die Eschatologie im Modus der Zukunft die Unbedingtheitsdimension des „Seiende[n], sofern es im Geschehen steht“ (GW VI, 75). In der Eschatologie wird demnach allein die Unbedingtheitsdimension des Geschehenssinns thematisch – und damit seine *Geltung*. Es geht um den „im Geschehen nicht verwirklichten und doch das Geschehen tragenden unbedingten Geschehenssinn“ (GW VI, 76). Diese Geschehenstranzsistenz kann nicht, wie das Proton, als „Ursprung“ symbolisiert werden, sondern als „Ziel“ (ebd.). Übertragen auf den Begriff der Geschichte lautet demnach die Näherbestimmung: „Auf das Eschaton gesehen, ist alle Geschichte Vorgeschichte. Und nur dadurch, daß sie es ist, hat sie ihren Geschehenssinn.“ (GW VI, 77) Anders gewendet könnte man formulieren, dass nach Tillich die transzendente Problematisierung der Geltungsfrage bereits der Art und Weise inhärent ist, in der das Bewusstsein sich seiner selbst als Setzendes bewusst wird.

Jedoch besteht die Notwendigkeit einer Problematisierung offenkundig nur dort, wo nicht jeder Vollzug von Freiheit unmittelbar als sinnvoll erlebt wird. Dem Geschehen wohnt „die Drohung, zu stürzen in den Abgrund der Sinnlosigkeit, zu verschweben in das Nichts“ (GW VI, 76) ebenfalls inne. Angesichts der Möglichkeit der Sinnlosigkeit – ein Begriff, den Tillich nicht nur im prinzipiellen, sondern auch im zeitdiagnostischen Sinn gebrauchen kann – liegt es allerdings nahe, die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Normativität zu stellen. Tillich belässt es daher nicht bei der Leerformel des „transzendenten Orts“ des Sinns zur Beschreibung des „Eschaton“, sondern nimmt eine Näherbestimmung vor, wobei er auf die Begriffe „Erfüllung“ und „Entscheidung“ zurückgreift. Während der Entscheidungsbegriff für die Problematisierung der Konstitution von Handlungsgegenständen steht, ist der Erfüllungsbegriff auf die geltungstheoretische Fragestellung im allgemeineren Sinn bezogen.

„Erfüllung“ ist der normative Begriff für „Kultur“. Tillichs Kriteriologie ist so abstrakt wie einleuchtend:

- 1) Geltung können nur solche Ideale beanspruchen, denen prinzipiell eine kulturelle Form entsprechen kann. Das Eschaton ist in dieser Hinsicht das „unbedingte Erfüllte“ (GW VI, 79) und damit ein regulatives Ideal, das das den Kulturschöpfungen zugrundeliegende Ethos auf die Problematisierung der Geltungsfrage hin orientiert. Nur ein solches Ethos, das ein reflexives Bewusstsein für die Realisierungsbedingungen von Idealen enthält, kann in seiner Orientierung an bestimmten Werthaltungen Geltung beanspruchen.
- 2) Nur diejenigen kulturellen Schaffungen können als Realisierung von Sinn angesprochen werden, in denen Freiheit in der Form von „Entscheidungen“ zum Ausdruck kommt – d.h. in denen sich ihrer selbst bewusste Intentionalität zeigt. Das Eschaton, als „das Entschiedene“ (ebd.) hat hier wiederum eine regulative

Funktion, die sich diesmal allerdings nicht auf die Geltungsbedingungen von Idealen, sondern auf die Möglichkeitsbedingung der Erkennbarkeit von Freiheit bezieht. Letztere ist daran erkennbar, dass in ihren Entscheidungen der Abschluss von Möglichkeiten reflexiv wird.

Beiden Hinsichten der Eschatologie als transzendentaler Theorie der Konstitutionsbedingungen von Handlungsintentionalität wird je ein eschatologisches Symbol zugeordnet: der Erfüllung das Reich Gottes, der Entscheidung das Gericht.

Die eschatologischen Symbole haben demnach *rein formalen* Charakter. Dennoch bedarf es ihrer, einerseits als kriteriologischer (und damit gleichwohl orientierender) Mittel, andererseits aber auch wegen ihrer pragmatischen Kraft. Denn durch sie erhält die Geschichte selbst „unbedingtes Gewicht“ (GW VI, 80). Dennoch schiebt Tillich, der sich der Missbrauchsmöglichkeiten einer solchen Eschatologie wohl bewusst war, einer allzu direkten kriteriologischen Funktion dieser Symbole einen Riegel vor: „Wo Geschehen ist, wissen wir nicht. Wir wissen es nicht einmal in den Vorgängen, deren Subjekte Menschen sind. Wir wissen es noch weniger in den Vorgängen, die sich an den übrigen Wesen abspielen.“ (Ebd.)

Das bedeutet, dass diese Eschatologie eine Transzendentaltheorie der Ethik selbst ist, die sicherstellen soll, dass der rein reflexive Charakter der transzendenten Symbole sowohl im Blick auf die geltungstheoretische Frage als auch auf die Problematisierung der Konstitution von Handlungsgegenständen um jeden Preis erhalten bleibt. Die „lebendige, konkrete, reale Macht der religiösen Symbole“ (GW VI, 82) – hier der eschatologischen – besteht in ihrer Erschließungskraft für die Strukturen der Vollzüge endlicher Freiheit und nicht in ihren normativen Applikationsmöglichkeiten. Genau in dieser Erschließungskraft liegt auch ihre orientierende Wirkung.

## 2 Epilog: Tillich und die eschatologische „Wende“

Tillichs Beitrag zur eschatologischen „Wende“ der deutschsprachigen protestantischen Theologie in den 1920er Jahren hinterlässt einen schillernden Eindruck. Im kritisch-reflexiven Gestus nicht allzu weit entfernt von „den Dialektikern“, im Blick auf die Konkretisierungsforderung und die philosophischen Hintergründe näher bei Emanuel Hirsch, steht sein Programm einer Eschatologie, das ich als das einer transzendentalen Theorie der Konstitutionsbedingungen von Handlungsintentionalität zu rekonstruieren versucht habe, erratisch in der theologischen Landschaft. In den Teilen der Forschung, die sich weitgehend am Spätwerk

(und damit an einer bekanntlich in sehr viel höherem Maß *gegenständlich* interpretierbaren Form seiner Eschatologie) orientierten, mussten Tillichs eschatologische Formulierungen der 1920er Jahre entweder Unverständnis erwecken<sup>30</sup> oder aber Anlass dazu geben, seine eschatologische Zeitdiagnostik dergestalt in den Vordergrund zu rücken, dass eine gegenständliche Lesart (etwa unter Berufung auf die Formel vom „gläubigen Realismus“) unvermeidlich schien.<sup>31</sup>

Dennoch verdeutlicht eine Kontextualisierung der Arbeiten Tillichs aus dieser Schaffensperiode<sup>32</sup> die Plausibilität eines i.w.S. *handlungstheoretischen* Beitrags zur Eschatologie. Die theologischen Debatten im deutschsprachigen Protestantismus der 1920er Jahre lassen sich gewinnbringend um das Problem der Konstitution von Handlungssubjektivität gruppieren.<sup>33</sup> Dies konnte unter Rekurs auf unterschiedliche Segmente der Dogmatik geschehen. Der Eschatologie kommt in diesem Rahmen selbst eine fundamentalethische, vornehmlich kritische Funktion zu, die nicht nur bei Tillich die Funktion hat, ein Differenzbewusstsein gegenüber Absolutheitsansprüchen spezifischer Institutionen oder Kulturformen aufzubauen und auf Dauer zu stellen.<sup>34</sup> Der spezifische Beitrag Tillichs in diesem Kontext muss einerseits in seiner ausführlichen und komplexen

---

**30** Vgl. insbesondere Th. Mahlmann, Paul Tillichs Beitrag zur Eschatologie-Debatte der 20er Jahre unseres Jahrhunderts. Eine Miszelle, in: G. Hummel (Hg.), *New Creation or Eternal Now* (s. Anm. 4), 179-186.

**31** Vgl. H. Jahr, Vom Kairos zur heiligen Leere. Tillichs eschatologische Deutung der Gegenwart, in: Ebd., 3-25; stärker metaphysisch konnotiert auch Th. Mahlmanns Interpretation des Reich-Gottes-Gedankens: Ders., *Eschatologie und Utopie im geschichtsphilosophischen Denken Paul Tillichs*, in: NZST 7/3 (1965) 339-370. Ähnlich auch, wenngleich in ganz anderem Zuschnitt H. Eberhardt, *Der Reich-Gottes-Begriff im Denken Paul Tillichs. Eine Studie zur Grundlegung der (Sozial-)Ethik durchgeführt am Reich-Gottes-Begriff Paul Tillichs*, Diss. Münster 1969. Zu einer jüngeren, stark gegenständlich orientierten Lesart vgl. auch H. Rosenau, *Das Reich Gottes als Sinn der Geschichte – Grundzüge der Geschichtstheologie Tillichs*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie XI (Reich Gottes)*, Marburg 1999, 63-83.

**32** Vgl. G. Wenz: *Eschatologie als Zeitdiagnostik* (s. Anm. 4); A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate: The Political Ramifications of Theology*, Lewiston 1989; S. Vogt, *Die sozialistische Entscheidung. Paul Tillich und die sozialdemokratische Junge Rechte in der Weimarer Republik*, in: *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung* 4 (2008) 35-52; E. Sturm, *Tillichs religiöser Sozialismus im Rahmen seines theologischen und philosophischen Denkens*, in: Ebd., 15-34.

**33** Vgl. hierzu die einleitenden Abschnitte in G. Pfeleiderer, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2000.

**34** Vgl. G. Pfeleiderer, *Utopiekritische Utopik*, in: B. Sitter-Liver (Hg.), *Utopie heute II. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens*, Fribourg/Stuttgart 2007, 31-58.

Bearbeitung des Problems der Gegenständlichkeit gesehen werden, zum anderen in seinen systematischen Ausführungen handlungstheoretischer Natur. Ob und inwiefern den religiösen Symbolen eine Erschließungskraft für kulturelle Formationen zukommt, mag unterschiedlich beurteilt werden – die Frage allerdings nach der reflexiven Funktion der Theologie auch im Blick auf säkulare Diskurse, die sich mit religiöser Semantik anreichern, sollte keinesfalls im Vorhinein negativ beschieden werden.

Dass die theologische Eschatologie, wenn sie sich mit der Ethik verschwistern will, wie es gegenwärtig wieder häufiger versucht wird,<sup>35</sup> die Frage des Status eschatologischer Begrifflichkeiten wie auch diejenige nach den Konstitutionsbedingungen von Handlungsintentionalität mit zu bedenken in der Lage sein müsste, dürfte den Wert der Ausführungen Tillichs auch für eine gegenwärtige Lektüre mehr als genügend begründen.

---

35 Vgl. exemplarisch nur J. Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh 2010.

