

Tillich Research

Tillich-Forschungen
Recherches sur Tillich

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

Volume 12

Paul Tillich im Exil

Herausgegeben von
Christian Danz und Werner Schüßler

DE GRUYTER

Notger Slenczka

Das Exil in der ‚Systematischen Theologie‘ Paul Tillichs

Das Exil oder die damit bezeichnete individuelle Erfahrung Tillichs kommt in den drei Bänden der *Systematischen Theologie* Tillichs nicht vor.

Ich werde zunächst einmal in einem ersten Schritt diesen Befund beschreiben und begründen; ich werde daraus das Recht ableiten, mich nicht nur auf die *Systematische Theologie*, sondern auch auf den knapp ein Jahr nach dem ersten Band der *Systematischen Theologie* erschienenen Text *The Courage to Be* zu beziehen. Mit Bezug auf diesen Text lassen sich implizite Reflexionen der Exil-Situation identifizieren; ich wähle zwei dieser Reflexionen aus und schließe nach diesem zweiten und dritten Abschnitt mit einer kurzen Zusammenfassung.

1 Exil – theologische Thematisierung

1.1 Existenzhermeneutik in der ‚Systematischen Theologie‘

Versteht man den Titel des Beitrags als Frage danach, ob sich die Exilerfahrung in den drei Bänden der *Systematischen Theologie* irgendwie reflektiert oder auch nur als eindeutiger Hintergrund bestimmter Aussagezusammenhänge identifizieren lässt, dann wäre ein Text dazu rasch zu Ende.

Das ist auf der einen Seite überraschend, weil Tillich es für die *differentia specifica* der Theologie im Vergleich zur Philosophie hält, dass der Theologe selbst Teil seines Gegenstandes ist:

Die Haltung des Theologen ist existentiell. Er ist in den Gegenstand seiner Erkenntnis einbezogen – mit seiner ganzen Existenz, mit seiner Endlichkeit und seiner Angst, mit seinen Selbstwidersprüchen und seiner Verzweiflung, mit den heilenden Kräften in ihm und in seiner sozialen Situation.¹

Auf der anderen Seite ist die Schmallippigkeit Tillichs bezüglich der eigenen Existenz dadurch erklärbar, dass ihm zufolge die Theologie mit dem Universalsten

¹ P. Tillich, *Systematische Theologie*, 3 Bde., Stuttgart 1955 – 1966; hier 1977, 31; vgl. 34f. Ich zitiere im Folgenden unter Verwendung des Kürzels ST und gebe jeweils in [eckigen Klammern] die entsprechende Passage in der englischen Ausgabe an: *Systematic Theology*, 3 vols., Chicago 1973/1975/1976, hier I, 23; vgl. 25f.

und dem absolut Individuellen zugleich zu tun hat; das freilich ist eine christologische Figur² und rekurriert mit dem Stichwort des ‚Konkreten‘ daher nicht einfach auf die Kontingenzen der jeweiligen Existenz als Quelle der Theologie – dies schließt Tillich vielmehr ausdrücklich aus.³ Tillich geht es um die Existenz als von der Person Jesu Christi, dem ‚Neuen Sein‘, betroffene, so dass die Wahrnehmung der Strukturen der Existenz geleitet ist von der Soteriologie; in diesem Sinne ist nach Tillich die individuelle Erfahrung das Medium, nicht aber der Inhalt und die normative Vorgabe der Theologie, wie Tillich festhält.⁴ Dass diese Bestimmungen ausreflektiert sind, wird man nicht behaupten können – aber es ist deutlich, dass das Schweigen Tillichs bezüglich seiner biographisch-kontingenten Situation auf den ersten Blick überraschend, auf den zweiten aber systemkonform ist.

1.2 Negativbefund

Entsprechend findet die vermutlich einschneidendste persönlich-biographische Erfahrung Tillichs – der Weg ins Exil – an der Oberfläche der *Systematischen Theologie* keine Erwähnung: Im Register sowohl der englischen wie der deutschen Version fehlt bereits der Begriff ‚exile‘ oder ‚Exil‘, ebenso übrigen ‚Emigration‘/ ‚emigration‘. Das hat nun noch nichts zu sagen, weil nicht alle wesentlichen Begriffe im Register erscheinen, aber ich meinerseits kenne auch in der Tat nur eine einzige Stelle, in der der Begriff ‚exile‘ bzw. ‚Exil‘ im Text der *Systematischen Theologie* ausdrücklich vorkommt, nämlich im dritten Band im Zusammenhang der Reflexion der Frage nach den Trägern des Lebensprozesses der Geschichte; hier stellt Tillich angesichts der Alternative, große Individuen oder Gruppen als Träger der Geschichte zu identifizieren, bekanntlich die These auf, dass wesentlich Gruppen, Individuen hingegen nur als Repräsentant oder Manifestation einer Gruppe diesen Lebensprozess bestimmen; und hier schreibt er:

Das Verhältnis historisch bedeutsamer Persönlichkeiten zur Gruppe zeigt sich besonders deutlich bei solchen, die ihre Gruppe verlassen haben, um sich in der ‚Wüste‘ oder im ‚Exil‘ abzuschließen. Insofern sie geschichtlich von Bedeutung sind, bleiben sie der Gruppe zugehörig, aus der sie stammen und zu der sie möglicherweise zurückkehren; oder sie gewinnen Zugehörigkeit zu einer neuen Gruppe, der sie sich anschließen [...]. (ST III, 357 [III, 312])

² Vgl. ST I, 23 – 25 [I, 16 – 18].

³ Vgl. ST I, 55 – 58 [I, 44 – 46].

⁴ Vgl. ebd.

Es gibt durchaus Züge dieser Passage, die an das individuelle Geschick Tillichs erinnern – so der Verweis auf den Anschluss an eine ‚neue Gruppe‘. Gleichzeitig ist aber das Exil hier ausdrücklich als freie Wahl verstanden, nicht als erlittenes Geschick wie im Falle Tillichs. Es ist zudem eine unbetonte Passage, die, wie gesagt, der weitergehenden Frage nach dem Subjekt der Geschichte dient, darin ihre begrenzte Funktion hat und nicht etwa die eigene Erfahrung tragend in den Gedankengang einspielt.

1.3 ‚Estrangement‘

Das Stichwort kommt also vor, ohne dass die Situation Tillichs als individuell-biographische in den Blick käme; und dies gilt auch unabhängig vom Vorkommen des Wortes: Ich hatte ursprünglich gehofft, dass sich irgendwie aus dem Begriff der ‚Entfremdung‘ Funken schlagen lassen würden – aber das scheitert bereits daran, dass Tillich in der englischen Fassung der *Systematischen Theologie* den Begriff ‚estrangement‘ wählt,⁵ während er – etwa in dem 1935 verfassten, 1965 überarbeiteten und edierten autobiographischen ‚boundary‘-Text – das Exil mit dem Gegensatz von ‚Heimat und Fremde‘ (‚alien‘ und ‚home‘ bzw. ‚native‘) beschreibt.⁶ Auch wenn man sich über diesen terminologischen Gegensatz hinwegsetzt und fragt, ob nicht irgendwie hinter dem ‚estrangement‘ sich das Exil verbergen könnte, muss man sagen: die Beschreibung der Entfremdung gibt auf den ersten Blick nichts Einschlägiges her. Kurz: Die Situation des Weges ins Exil selbst wird im systematischen Hauptwerk Tillichs nicht ausdrücklich reflektiert.

1.4 Theologische Reflexion der Exilsituation – Abraham

Allerdings ist es trotz dieses negativen Befundes umgekehrt durchaus nicht so, dass Tillich diese Exilsituation nicht theologisch reflektiert – aber eben zunächst außerhalb seiner systematischen Hauptwerke. Ein Beispiel:

Tillich findet in den ersten Jahren des Exils in seinen persönlichen Dokumenten – etwa Briefen an die Freunde – durchaus religiöse Typoi, die es ihm

⁵ Bereits in: P. Tillich, *Estrangement and reconciliation in modern thought* (1944), in: *Main Works*, hg. v. C. H. Ratschow, 6 Bde., Berlin 1987 – 1998, MW VI, (255) 256 – 272; dieser Text ist dann doch auch im Blick auf die Entfremdungsmetapher hochinteressant, dazu unten 1.4.

⁶ P. Tillich, *Auf der Grenze*, in: *GW XII*, 13 – 57 (engl.: *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*, Eugene, Oregon 2012; angekündigt: *Complete Works 2*, ed. by R. R. Mannings, Berlin u. a., voraussichtl. 2018).

erlauben, seine Situation im Licht der christlichen Tradition zu reflektieren; dabei greift er im unmittelbaren zeitlichen Kontext des Jahres 1933 des Öfteren in diesem Zusammenhang zur Gestalt des Abraham und zu dem an ihn ergangenen Befehl, seine Einbindung in familiäre, kulturelle und religiösen Zusammenhänge, eben auch die Götter seines Ursprungs zu verlassen. So schreibt er an Lily Pincus, die 1935 noch in Deutschland ist, als Jüdin aber über eine Emigration nachdenkt:

Ich halte es sinnlos für Euch, sowohl Geld wie Seele in einem Anfang zu investieren, der halb Anfang und halb Fortsetzung ist. [...] Und, wenn es nicht mehr möglich ist, radikal neu anzufangen, in ‚einem Land, das ich Dir zeigen will‘, wie es zu Abraham gesagt war. Ich möchte das gern noch deutlicher sagen: *Ihr* seid durch ein uraltes Schicksal immer wieder auf das geworfen, was *wir* uns geistig erkämpfen müssen. Beides hat Gefahren. Unsere Gefahr ist, dass die meisten, da das Schicksal sie nicht zwingt, den Befehl an Abraham nicht hören [...]. (EW V, 220)

In einem späteren Brief an einen unbekanntem Empfänger vereinnahmt er Abraham ganz als den Typus des ‚Geistigen‘: „Er [der Typus des Geistigen; N.S.] ist seit dem Auswandererbefehl an Abraham immer in irgendeiner Weise Emigrant.“ (EW V, 222)⁷

Wenig später zieht er in dem bereits genannten Text *On the Boundary* von 1936 unter der Zwischenüberschrift *On the Boundary between Native and Alien Land* ebenfalls Abraham als Typus des Emigranten und als Typus seiner eigenen Situation heran:

The classical word for it is the command to Abraham: ‚Go out from thy country—into a land that I shall show thee.‘ Abraham must leave his native soil, the community of his family and cult, people and state, for the sake of a promise which he does not comprehend. The God, who demands obedience from him is a God of an alien land, not attached to the native soil as are heathen gods, but a God of history, who means to bless all the races of the earth. This God, the God of the prophets and of Jesus, utterly destroys every religious nationalism: that of the Jews, which he combats constantly, and that of the pagans, which is repudiated in the command to Abraham. For the Christian of every faith there seems to me at this point no doubt any more: he is to leave his own country over and over again and to go into a land that is shown to him, and to trust a promise which is for him purely transcendent.⁸

Und bekanntlich zieht Tillich in der Rede *Christianity and Emigration* (1936) ebenfalls prominent Abraham heran als Indiz dafür, dass die Geschichte der Of-

⁷ Vgl. EW V, 221–224, bes. auch 223.

⁸ Tillich, *On the boundary*, 91.

fenbarung, deren Mitte nach Tillich Christus ist,⁹ „mit einer Emigration“ beginnt (GW XIII, 187) – und er stellt hier gleich fest, dass diese Geschichte Abrahams „typische Züge“ hat: „Sie schildert uns ein grundlegendes Element in der Beziehung von Gott und Mensch.“ (Ebd.)

1.5 Der allgemeine Hintergrund

Der zuletzt zitierte Satz bereitet darauf vor, dass man, wenn man nun versucht wäre, diesen Bezug auf Abraham als Reflex einer individuellen Verarbeitungsleistung zu fassen, doch wieder enttäuscht wird: Diese spezifische Bezugnahme auf Abraham ist nach meinem Eindruck den Hegelschen Fragmenten über den Geist des Judentums entnommen, die Tillich in seiner Frankfurter Hegelvorlesung (1931/32) interpretierte.¹⁰

Um die Bedeutung dieser Bezugnahme auf Abraham einordnen zu können, muss man – an diesem Veröffentlichungsort knapp – die Grundstrukturen der Sozialtheorie in Erinnerung rufen, die Tillich Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre ausarbeitet und die etwa den Text *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* einerseits¹¹ und *Die sozialistische Entscheidung* andererseits¹² bestimmen, die aber auch noch im dritten Band der *Systematischen Theologie* nachwirken. Die folgende zusammenfassende Skizze der beide Texte verbindenden Grundstruktur ist holzschnittartig, aber für den vorliegenden Zweck ausreichend.¹³ Die Grundstruktur liegt jeweils darin, dass Tillich zwei zunächst soziale Strukturen identi-

⁹ Vgl. GW XIII, (185) 187–191, bes. 187.

¹⁰ Vgl. EW VIII, 161–189.

¹¹ Vgl. MW VI, (127) 128–149; vgl. dazu H.-M. Gutmann, Das ‚protestantische Prinzip‘ und die heutige säkulare Alltagskultur, in: K. Grau/P. Haigis/I. Nord (Hg.), *Religion und Magie* bei Paul Tillich, Münster 2010, 33–46.

¹² Vgl. MW III, (273–283) 283–419; vgl. dazu S. Vogt, Die Sozialistische Entscheidung, Paul Tillich und die sozialdemokratische junge Rechte in der Weimarer Republik, in: *International Yearbook for Tillich Research* 8: *Interpretation of History*, Berlin u. a. 2008, 35–52; dort werden die Hintergründe erläutert.

¹³ Vgl. aus der umfangreichen Literatur nur: G. Wenz, *Eschatologie als Zeitdiagnostik*, in: ders., *Tillich im Kontext*, Münster 2000, 45–103; M. Kroeger, *Paul Tillich als Religiöser Sozialist*, in: H. Fischer (Hg.), *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*, Frankfurt 1989, 93–137; F. Wittekind, *Sinndeutung der Geschichte*, in: C. Danz (Hg.), *Theologie als Religionsphilosophie*, Wien 2004, 135–172; E. Sturm, *Tillichs religiöser Sozialismus im Rahmen seines theologischen und philosophischen Denkens*, in: *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung* 8: *Religion und Politik*, Wien/Berlin 2009, 15–34; ders., *Sinntheoretische Deutung der Geschichte als Antwort auf die Frage nach unserer geschichtlichen Existenz*, in: *International Yearbook for Tillich Research* 8: *Interpretation of History*, Berlin u. a. 2013, 45–69.

fiziert, denen politische bzw. religiöse Entscheidungen entsprechen. Die Grundstruktur liegt im Gegeneinander von Vorgegebenem einerseits: einer herkömmlichen Kultur, einem nationalen Zusammenhang, einer religiösen Tradition, die miteinander verflochten sind und Partizipationsmöglichkeiten und damit Sinn-erfahrungen eröffnen; sie treten immer mit expliziter oder impliziter religiöser Sanktion auf. Christentumsgeschichtlich entspricht dem in der *Protestantismus-schrift* die vorreformatorische Kirche und das Priestertum, politisch in der Analyse der *Sozialistischen Entscheidung* die Ursprungsmythen der Romantik, geistesgeschichtlich die vorgegebene kulturelle Tradition oder die Wertbindungen der Vorkriegszeit.¹⁴ Davon unterscheidet Tillich andererseits das Prinzip der Kritik bzw. der Reflexion, für die in der *Protestantismus-schrift* christentumsgeschichtlich der reformatorische Impuls, in der *Sozialistischen Entscheidung* politisch die Zukunftsorientierung des Sozialismus und geistes- oder kulturgeschichtlich die Moderne als Umbruch der etablierten Kunstformen entspricht.¹⁵ Diese hier nur knapp in Erinnerung gerufene antithetische Grundstruktur ist außerordentlich variabel und integrationsfähig für eine Fülle von soziologischen und anthropologischen Phänomenen und offen für eine religiöse Deutung, die sich zwischen der religiösen Sanktionierung der Vergangenheit – faktisch eine Dämonisierung – und dem der alttestamentlichen Prophetie entsprechenden Widerspruch hält.¹⁶ Tillich ist dabei weniger an dem Gegeneinander dieser Strukturmomente als an deren scheinbarer oder gelingender Synthese interessiert, die an der Unterscheidung zweier Formen der Kritik – der rationalen und der prophetischen – hängt; am Beispiel der *Sozialistischen Entscheidung* verdeutlicht: Die bürgerliche Kultur ist für ihn die rationale Kritik und Negation der Ursprungsbindung, die sich in der proletarischen Kritik gegen ihre eigene Gestaltwerdung wendet, die dabei

14 In *Die sozialistische Entscheidung* steht auf der einen Seite der ‚Ursprungsmythos‘, auf der anderen Seite dessen Durchbrechung (290–293); die ‚politische Romantik‘ erscheint in der Situation der von der Aufklärung und damit vom Bruch mit dem Ursprungsmythos geprägten Gegenwartssituation als [konservativer oder revolutionärer, 307 f.] Versuch der Rückkehr zum Ursprung unter Abstoßung der ‚revolutionären‘ Elemente, 296–307; 310–322. Vgl. zu den entsprechenden Figuren in der *Protestantismus-schrift*, 129–131. Das Programm der *Protestantismus-schrift* ist der Versuch, das protestantische Prinzip der (prophetischen) Kritik als angelegt auf eine verwirklichende Gestaltung (Kirche) auszuweisen, die den Kriterien der Kritik unterliegt (142, 145).

15 Vgl. in der *Protestantismus-schrift*, 128–134; in *Die sozialistische Entscheidung*, MW III, Grundlage 300–307, 336–407. Zur Bezugnahme auf die ‚Kunstformen‘ weise ich nur hin auf P. Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, MW V, 27–97, bes. 47–49. Dazu: M. F. Palmer, *Paul Tillich's Philosophy of Art*, Berlin u. a. 1984, 1–36; vgl. insg. W. Schütfler/E. Sturm, *Paul Tillich*, Darmstadt 2007, bes. 82–150.

16 Vgl. MW III, 300–304

aber den Grundstrukturen und Kriterien der Rationalität verhaftet bleibt und die politische Romantik – den Verzicht auf die rationale Kritik und die Rückkehr zum idealisierten Naturzustand – zum Gegner hat. Die prophetische Kritik hingegen ist die Orientierung am Reich Gottes als Negation alles Menschlichen, die sich dann aber als Kritik der Wirklichkeit von ihrem Grund her und damit in der Verbindung von kritischem Ideal und ursprünglichem Grund realisiert.¹⁷

Es ist dieses Verhältnis zwischen Antithese und Synthese, das ihn zu seiner eigentümlichen Verhältnisbestimmung von Protestantismus und Kirchentum in der *Protestantismus-schrift*¹⁸ oder zum Programm einer politischen Synthese von religiösem Sozialismus und dem revolutionären Flügel der nationalen bzw. ‚völkischen‘ Bewegung führt.¹⁹ Tillich zielt dabei theologiegeschichtlich ab auf eine Synthese des Gegensatzes der radikalen Zeitkritik der Dialektischen Theologie einerseits und der Ursprungsbindung einer Schöpfungsordnungstheologie andererseits.²⁰

Dies haben wir im Moment nicht zu bewerten,²¹ sondern es geht um die Einordnung der Bezugnahme auf die Gestalt Abrahams. Dieser wird in den frühen Hegel-Fragmenten, auf die Tillich sich in der Nohl'schen Ausgabe bezieht, für die Reflexion, die Negation in Anspruch genommen, die sich gegen das Heimatliche und Herkömmliche wendet.²² Tillich hatte dieses Moment in seiner Kulturtheorie

17 Vgl. dazu bes. *Protestantismus-schrift*, 136 f., von dort aus das Votum für einen religiös begründeten Sozialismus bzw. für eine Verbindung von Kritik und ‚Ursprungs Kräften‘, MW III, 406 f. 18 Vgl. *Protestantismus-schrift*, 142–149.

19 Vgl. a. a. O., 372, 379–381, 382 f., 406 f. Die Position Tillichs ist hier eigentümlich; er betrachtet den marxistischen Sozialismus in seiner Option gegen die bürgerliche Gesellschaft als ‚Radikalisierung des bürgerlichen Prinzips‘ (357 f., 379 f., vgl. 329–333) und behandelt sie damit im zweiten Teil seiner Schrift, der Beschreibung des Prinzips der bürgerlichen Gesellschaft (336–357 im Kontext von 322–357). Der materialistische Rationalismus der insbesondere marxistischen Kritik ist nach Tillich ein in der bürgerlichen Gesellschaft verhaftetes Selbstmissverständnis des Sozialismus, das eben nur dann überwunden wird, wenn sich das Proletariat als Manifestation der ‚Ursprungs Kräfte‘ versteht, deren rationale Kritik das Bürgertum ist (359, 364–366): Der Sozialismus müsse sich als Verbindung von Ursprung und Ziel verstehen – ein im Rückblick höchst ambivalentes Votum für den revolutionären Flügel der ‚völkischen‘ Bewegung. Dazu: A. Christophersen, *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*, Tübingen 2008, 157–265.

20 Vgl. *Protestantismus-schrift*, 130 f.

21 Dazu und insbesondere zum Verhältnis zu Emanuel Hirsch: A. J. Reimer, *Emanuel Hirsch und Paul Tillich*, Berlin u. a. 1995.

22 Die Nohl'sche Ausgabe: H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907 (Nachdr. Frankfurt 1966); einschlägig sind für das folgende die Deutung der Religion des Judentums 243–260. Im Rahmen der *Sozialistischen Entscheidung* vgl. MWIII, 300–304; im Rahmen der *Protestantismus-schrift*: zur prophetischen Kritik 129–131; zu Luther als Wiedergänger der prophetischen

unter dem Stichwort der ‚Kritik‘ eingeführt; in seiner Protestantismusdeutung steht ihm dafür nicht nur die Person Luthers im Kontext der vorreformatorischen Kirche, sondern auch der Widerspruch der Propheten gegen die im Königtum sich manifestierende, durch Ursprung und Herkunft definierte Nation²³ – dieser Gegensatz von Prophezie und national definiertem Judentum ist eine zeitgenössisch verbreitete Deutung der im Alten Testament dokumentierten Geschichte Israels.²⁴ Abraham spielt wohl im Text Hegels, nicht aber in der Interpretation der Fragmente durch Tillich eine Rolle – Abraham kommt hier schlicht nicht vor, sondern Tillich schlägt diese naheliegende Bezugnahme aus. In der *Protestantismusschrift* bleibt die Bezugnahme auf die alttestamentlichen Grundlagen der prophetischen Kritik knapp,²⁵ wenn ich nichts überlesen habe; in *Die sozialistische Entscheidung* – geschrieben 1932 – bezieht sich Tillich wohl aber auf den ‚jüdischen Geist‘, den er als Kritik und Widerspruch gegen die national-priesterliche Orientierung am Ursprung identifiziert; dafür bezieht er sich aber immer noch nur auf die Propheten, nicht aber auf Abraham und seinen Weg in die Fremde.²⁶

Erst in der 1934, also ein Jahr nach dem Weg ins Exil geschriebenen und erschienenen Reflexion der Situation des Kirchenkampfes, die den Titel *The Totalitarian State and the Claims of Church* trägt, bezieht er sich in genau diesem Zusammenhang auf Abraham als den typischen aus den Bindungen des demokratisierten Herkömmlichen Herausgerufenen: „The Old Testament [...] is not a national Jewish book but a record of the struggle of God against the national aspirations of Judaism; a struggle not in behalf of another national claim but rather for the triumph of God over any and every national pretension.“ (MW III, 432)

Offenbar erkennt Tillich nun in der Gestalt Abrahams und seinem Weg aus dem ‚Vaterhaus‘ das eigene Geschick wieder; im Unterschied zur summarischen Bezugnahme auf ‚die Propheten der israelischen Exilzeit, die ihm in der *Protestantismusschrift* und in der *Sozialistischen Entscheidung* im Kontext desselben Gedankens noch ausreichen, bietet sich ihm nun die Hegelsche Bezugnahme auf die Gestalt Abrahams und damit eine individuelle Figur für diese Identifikation an.

Kritik: 131–134. Zur von Tillich diagnostizierten Ambivalenz des Judentums zwischen Kritik und Ursprungsorientierung: MW III, 301f.; so auch in der genannten Hegeldeutung.

²³ Vgl. MW III, 300–304.

²⁴ Im Hintergrund dürften die (ebenfalls mittelbar von Hegel beeinflussten) Deutungen der Entwicklungsgeschichte der in den Texten des AT dokumentierten Religionsgeschichte bei Wellhausen und seinen Schülern stehen; vgl. nur: J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883; ders., *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1893; B. Duhm, *Israels Propheten*, Tübingen 1922.

²⁵ Vgl. *Protestantismusschrift*, 128–131, bes. 130; vgl. 128, Anm. 1.

²⁶ Vgl. MW III, 300–304.

Allerdings spielt Tillich auch diese Gestalt nur als typisches Exemplar ein in die Deutung der Situation in Deutschland, in der er einen Konflikt zwischen der politischen Romanik des Nationalsozialismus einerseits und der sozialistischen Kritik andererseits identifiziert und in der bekannten Weise in Anlehnung an das Konzept von Gestaltung und Kritik im Protestantismus zu einer Synthese zwischen einem religiös begründeten Sozialismus und dem revolutionären Flügel der ‚Völkischen Bewegung‘ führen will, in der er die Selbstwidersprüche der politischen Romanik²⁷ und die Selbstwidersprüche des rationalen Sozialismus überwinden sieht.²⁸

Und hier ergibt sich nun doch noch ein Bezug zum Begriff der ‚Entfremdung‘ (*estrangement*), den Tillich in der bereits genannten Schrift *Estrangement and Reconciliation* auf Marx einerseits, aber eben auch auf Hegels Jugendschriften andererseits zurückführt, und zwar genau auf diejenigen Passagen, die er in seiner Vorlesung von 1931/32 interpretiert hatte und in denen er damals auf die Gestalt Abrahams nicht aufmerksam geworden war, die ihm nun, ebenfalls im Anschluss an Hegel, zur Zentralgestalt der Entfremdung wird:

Religious transcendentalism is described in his [Hegel's] extraordinary pages about Abraham [...] For Hegel, Judaism is a symbol of estrangement. Abraham is separated from his family, from his national religion, and from community with other nations. He is migrating without a home in soil, space, or nature. His nomadic existence corresponds to his inability to love. He replaces the happiness of being by the unhappy subjection to what ought to be. (MW III, 259)

Wie in dem zitierten Brief von 1935 wird man hier durchaus einen Reflex der eigenen Situation im Typus Abraham erkennen können; dieser Reflex ist aber eingeebnet ins Typische, wird am Leitfaden der Abraham-Metapher als Manifestation der christlichen, d. h. prophetischen Existenz gedeutet.²⁹

1.6 Die theologisch-typologische Deutung des Exils

Das scheint mir ein Grundzug der Verarbeitung der Exilerfahrung bei Tillich insgesamt zu sein: dass diese nicht in isolierter Gestalt zu einem generativen Prinzip für theologische Einsichten wird und eigentlich, als individuelle Erfahrung, auch nicht illustrativ herangezogen wird. Vielmehr kommt das individuelle

²⁷ Vgl. MW III, 309; im Kontext von 307–322, bes. 321f.

²⁸ Vgl. MW III, 329–335 u. 336–357. Dazu auch P. Tillich, *Marx and the Prophetic Tradition*, MW III, (445) 446–456, bes. 454.

²⁹ So in dem Text *Christentum und Emigration* von 1936.

Geschick nur im Medium verfremdender typologischer Figuren vor und wird im Medium dieser Figuren eingeordnet in die Strukturen der religiösen Existenz, in die Heimatlosigkeit der absoluten Bindung an Gott, der ‚religiösen Kritik‘, die dann aber nach Gestaltung verlangt. Die individuellen Bezüge werden im allgemeinen Individuellen der Existenzstrukturen untergebracht, eingeordnet in Deutungskategorien, die Tillich als das Zentrum der reformatorischen Theologie betrachtet, nämlich in den Zusammenhang von Herkunft bzw. Ursprung und Kritik bzw. die Existenz auf der Grenze. Dass Tillich dazu tendiert, existentielle oder lebensweltliche Situationen als Manifestationen allgemeiner Strukturen oder zeitgeschichtlicher kollektiver Erfahrungen zu deuten, wird in seiner Einordnung der Entfremdung des Proletariats als Manifestation des Ursprungsverlustes deutlich.³⁰

1.7 Überleitung

Damit ist hoffentlich nicht nur deutlich geworden, dass die *Systematische Theologie* keine offene Reflexion der Exilzeit darstellt, sondern dass Tillich seine biographische Erfahrung in den Strukturen seines Denkens untergebracht sieht und so sicher auch bewältigt. Abraham ist für ihn offenbar ein Leitmotiv dieser Bewältigung – aber eben: So wenig wie die Stichworte ‚exile‘ oder ‚emigration‘ kommt Abraham in der *Systematischen Theologie* vor. Das heißt aber nicht, dass die Exilsituation nicht verarbeitet wird; darauf wird man aufmerksam, wenn man die Textgrundlage erweitert und das Stichwort ‚Systematische Theologie‘ im Titel dieses Beitrags nicht nur auf das opus mit dem Werk *Systematische Theologie* bezieht, sondern als Sammelbegriff für die im Kontext dieses Opus entstandenen systematisch-theologischen Werke fasst. Ich erlaube mir also eine Erweiterung der Textgrundlage und greife zu *The Courage to Be*, erschienen 1952, also ein Jahr nach dem Erscheinen des ersten Bandes der *Systematischen Theologie*. Ich will zunächst an einem Beispiel deutlich machen, wie Tillich einerseits mit individuell-biographischen Erfahrungen in *Der Mut zum Sein*³¹ umgeht und dann zeigen, wie er den Übergang in die Vereinigten Staaten theologisch verarbeitet.

30 Vgl. MW III, 379 f.; vgl. analog die Bezugnahme auf die ‚Ursprungskräfte der Frau‘, a. a. O., 399 f. – zu bewerten habe ich solche Bezugnahmen nicht; es geht Tillich sachlich darum, gesellschaftliche Elemente zu identifizieren, die sich der Herrschaft der Verdinglichung entgegenstellen, frei in der gerade genannten Stelle mit für Tillich ambivalenten Folgen.

31 Vgl. P. Tillich, *The Courage to Be* (1952), in: ders., MW V, 141–230; dt. jetzt: ders., *Der Mut zum Sein*, hg. v. C. Danz, Berlin 2015. Ich zitiere im Folgenden nach dieser Ausgabe; Seitenangaben im fortlaufenden Text beziehen sich darauf.

2 Verarbeitung von Exilerfahrungen I – die Angst

Die erste Passage stammt aus der Beschreibung der Manifestation der Typen der Angst im zweiten Kapitel dieser Schrift.³² Tillich führt vor dieser Passage die Unterscheidung von gegenstandsbezogener Furcht und ungegenständlicher Angst – sozusagen die Furcht vor dem Nichts – ein und stellt dann fest, dass die konkreten Situationen der Furcht immer Manifestationen der Grundbefindlichkeit der Angst sind:

Das Nichtsein ist allgegenwärtig und erzeugt Angst [...] Es steht hinter der Erfahrung, daß wir [...] aus der Vergangenheit in die Zukunft getrieben werden, ohne je Gegenwart zu haben, in der wir ruhen könnten. Es steht hinter der Unsicherheit und Heimatlosigkeit unserer sozialen und individuellen Existenz [...] In all diesen Formen verwickelt sich unser Schicksal, sie erzeugen in uns die Angst vor dem Nichtsein. Wir versuchen, die Angst in Furcht zu verwandeln und den Objekten, in denen die Bedrohung sich verkörpert, mutig zu begegnen [...] aber irgendwie sind wir der Tatsache gewahr, daß nicht die Schicksalsfälle, gegen die wir ankämpfen, die Angst erzeugen, sondern daß es die menschliche Situation selbst ist.³³

Sicher ist der Hinweis auf die ‚homelessness‘ menschlicher Existenz auch ein Reflex der eigenen Situation, aber eben gänzlich unbetont und aufgenommen in den Kontext der Kontingenzerfahrung (40), die in der Todesangst kulminiert, die er dann in der folgenden Passage um den Aspekt der Angst vor Leere und Sinnlosigkeit ergänzt.

2.1 Leere und Sinnlosigkeit – Furcht und Angst

Diese Passage zur ‚Leere und Sinnlosigkeit‘ ist darum hochinteressant, weil Tillich hier zunächst den Zustand der Partizipation an einer Kultur beschreibt (42), die nicht nur den Charakter der Teilhabe, sondern der darin ermöglichten Selbstbejahung hat (ebd.) – das ist in der Grundstruktur eben das, wofür die Ursprungsorientierung der politischen Romantik in *Die sozialistische Entscheidung* oder die

32 Die existentiellen Gestalten der Angst sind die Manifestationen der Entfremdung insgesamt, die sich nach Tillich in analoger Weise in der Verdinglichungserfahrung des Proletariats in den oben zitierten Passagen der *Sozialistische Entscheidung* zeigen. Das Interesse Tillichs ist seit den 30er Jahren deutlicher auf die individuelle Existenz und in geringerem Maße auf die zeitdiagnostische bzw. die gesellschaftspolitische Potenz seiner theologischen Position gerichtet, die dann erst in Teil IV (Mut und Partizipation. Der Mut, Teil eines Ganzen zu sein) in den Vordergrund tritt, allerdings immer als Beschreibung einer Gestalt des Selbstverständnisses.

33 Tillich, Mut zum Sein, 41.

Kirchliche Institution in der *Protestantismusschrift* steht; wir stehen also im Umfeld des Heimatlichen, aus dem Abraham herausgerufen wird, dem Bezugspunkt, an dem sich nach der *Protestantismusschrift* die Kritik abarbeitet.

Unter dem Titel der ‚Angst vor der Leere‘ beschreibt er nun zunächst konkrete und limitierte Erfahrungen der Sinnlosigkeit, in deren Partikularität sich dann aber die Angst als Angst angesichts einer universalen Sinnlosigkeitserfahrung zeigt: „Die Angst vor der Leere wird durch die Drohung des Nichtseins gegen die besonderen Inhalte des geistigen Lebens erweckt. Ein Glaube bricht auf Grund äußerer Ereignisse oder innerer Prozesse zusammen, wir sind von der schöpferischen Teilnahme an einer Kultursphäre abgeschnitten; etwas ist uns nicht gelungen, wofür wir uns leidenschaftlich eingesetzt haben“ – damit ist sicher auch das als Scheitern gedeutete politische Engagement in Deutschland und die Emigration im Blick – und so fort, bis Tillich den Übergang von diesen Erfahrungen partikularer Leere zur darin manifesten und symbolisierten Bedrohung durch das Nichtsein und damit zur eigentlichen Angst vollzieht:

Voll Angst wenden wir uns von allen konkreten Inhalten ab und suchen nach einem letzten Sinn, nur um zu entdecken, daß es gerade der Verlust eines geistigen Zentrums war, was den konkreten Inhalten des geistigen Lebens den Sinn raubte

– also: In der partiellen Erfahrung der Sinnleere manifestiert und symbolisiert sich die Erfahrung umfassender Sinnlosigkeit:

Die Angst vor der Leere treibt zum Abgrund der Sinnlosigkeit.³⁴

2.2 Ausgänge der Angst

Dass Tillich in der Herleitung dieser Gestalt der Angst offensichtlich biographische Erfahrungen aufnimmt und auch das im eigenen Exil erfahrene Getrenntwerden von den eigenen geistig-kulturellen Wurzeln im Hintergrund mitdenkt, ist das eine, das aber weniger interessant ist als die Feststellung, dass Tillich in der Folge zwei Weisen des Umgangs mit dieser Situation oder zwei Ausgänge dieser Gestalt der Angst beschreibt, nämlich einmal den Zweifel, der ‚schöpferisch‘ ist, weil er der Situation der Partizipation an einem Kontext und der schöpferischen Handeln ermöglichenden Differenz entspringt.³⁵ Diese Differenz, die für die das Herkömmliche gestaltende Kritik steht, kann aber umschlagen in den Zweifel, der sich

34 A.a.O., 42.

35 Vgl. a.a.O., 42f.

im Untergang des Sinnes zur Verzweiflung steigert. Ohne die Differenz gibt es keine Gestaltung, aber in er Differenz liegt die Gefahr des Untergangs des Sinnes im ‚radikalsten‘ Zweifel:

Diese [schöpferische; N.S.] Art des Zweifels ist eine Voraussetzung alles geistigen Lebens. Dieses ist nicht durch den Zweifel, der ein Element in ihm ist, bedroht, sondern durch den radikalen Zweifel. Wenn das Bewusstsein des Nichthabens das Bewusstsein des Habens völlig verschlingt, hört der Zweifel auf, methodisches Fragen zu sein und wird existentielle Verzweiflung.³⁶

In einem weiteren Schritt beschreibt Tillich einen anderen, ebenfalls verzweifelten Umgang mit dieser Situation, nämlich die verzweifelte Wiederherstellung der Identifikation mit dem Überindividuellen, das aber eben darin, weil es seinen Charakter als unbedingt Angehendes bereits verloren hat, sich als Dämonisches entpuppt: Der Mensch, der sich seinen Gott schafft:

Deshalb versucht der Mensch, aus dieser Situation auszubringen und sich mit einem Überindividuellen zu identifizieren, seine Trennung und Selbstbezogenheit aufzugeben. Er flieht aus seiner Freiheit, Fragen zu stellen und selber Antworten zu suchen, in eine Situation, in der keine Fragen mehr gestellt werden können und ihm die Antworten auf seine früheren Fragen durch Autorität aufgezwungen werden. [...] Er ‚flieht vor der Freiheit‘ [...], um der Angst vor der Sinnlosigkeit zu entgehen.³⁷

Dieses Verdecken der Erfahrung der Sinnlosigkeit manifestiert sich dann, so Tillich weiter, darin, „daß er mit unmäßigen Heftigkeit jeden angreift, der ihm nicht beistimmt und durch seine Ablehnung Elemente im geistigen Leben des Fanatikers enthüllt, die dieser in sich unterdrücken muß“.³⁸

2.3 Emanuel Hirsch als Exemplar

Das ist nun eine Beschreibung, die eine eigentümlich individuelle Anmutung hat und so klingt, als ob Tillich eine bestimmte Person im Auge hat; und in der Tat beschreibt Tillich in eben dieser Weise seinen ehemaligen Freund Emanuel

36 A.a.O., 43f. Die Unterscheidung zweier Formen des Zweifels entsprechen den beiden Formen der Kritik in der *Protestantismusschrift* (128 – 131) bzw. der rationalen und der prophetischen Kritik in der *Sozialistischen Entscheidung*, 300 – 304.

37 Tillich, Mut zum Sein, 43.

38 A.a.O., 44f.

Hirsch³⁹ und insbesondere dessen Deutung der *Gegenwärtigen geistigen Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Bestimmung* von 1934.⁴⁰ Genau dies ist nun die Diagnose, die Tillich eben nicht nur dem Nationalsozialismus als Wiedergänger der politischen Romantik gestellt hatte, sondern die er insbesondere in der Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch an dieser Gestalt identifiziert hatte. Wer die Texte der Auseinandersetzung zwischen Hirsch und Tillich in den ersten Jahren des Exils kennt, der erkennt in den Wendungen in der zitierten Passage die Züge Hirschs, wie er sich Tillich darstellt, der nun aber für Tillich eben nicht mehr als individuelle Person, sondern als individuelle Manifestation des Typus einen bestimmten, heillosen Umgang mit der Grundbefindlichkeit der Angst zu stehen kommt und daher namentlich hier nicht mehr genannt wird.

Die individuelle Zuordnung dieses Typus wird in den genannten offenen Briefen, in der Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch um die Luftkheit über dem Kairos-Begriff, deutlich, in dem Tillich Hirsch den Ausverkauf des kritischen Prinzips des Protestantismus an die angeblichen Ursprungsmächte des Nationalsozialismus vorwirft und dabei auch gerade die Maßlosigkeit der Hirsch'schen Polemik als Indiz des Getroffenen notiert. Ich zitiere nicht aus diesem Briefwechsel, sondern aus dem bereits herangezogenen Brief, in dem er sich auf Abraham als den Typ des Geistigen bezieht und schließlich auf Hirsch zu sprechen kommt:

Wir müssen [...] unter Verzicht auf falsche Synthesen [...] unseren Ort als Geistige retten. Wie nötig das ist, zeigt mir das geistige Schicksal von Emanuel Hirsch, dessen letzte Schriften und Briefe mir beweisen, daß er nicht seine religiöse und wissenschaftliche, wohl aber seine geistige Existenz schlechthin verloren, sie dem Dämon des falschen Machtwillens geopfert hat. Gegen diese Opfer [...] dürfen wir keine Illusionen stellen, sondern ein Wissen um die tragische Existenz des Geistes im Zeitalter des Zusammenbruchs einer autonomen abendländischen Kultur und Religion. (EW V, 224)

Hirsch ist für Tillich ein Exemplar der Tendenz zum Verzicht auf die prophetische Kritik und zur Dämonisierung des als unmittelbare Verbindlichkeit wahrgenommenen ‚Ursprünglichen‘ oder der Ursprungsmächte, wobei man durchaus dia-gnostizieren muss, dass Tillich mit seiner Deutung Hirschs die Verwandtschaft

³⁹ Vgl. den ‚Offenen Briefwechsel‘ von 1933/34: EW VI, 137–218; hier im Kern 152, 164–171; dazu Reimer, Emanuel Hirsch und Paul Tillich, sowie die ausgezeichnete Studie von Christophersen, Kairos, 157–265.

⁴⁰ Vgl. E. Hirsch, Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Bestimmung, Göttingen 1934; dazu N. Slenczka, Theologie im Kontext der ‚Deutschen Freiheitsbewegung‘. Überlegungen zum Anliegen kontextueller Theologien am Beispiel der deutsch-christlichen Theologie, in: KZG 8 [1995], 259–299, hier 282–289 u. 299–304.

beider Positionen verdeckt, die erheblich viel enger ist als es Tillich – sympathischer Weise – rückblickend wahrhaben will.⁴¹

2.4 Mut

Tillich selbst stellt dieser Situation der Angst bzw. der Verzweiflung den Mut gegenüber – eben den Mut des ‚Absoluten Glaubens‘, der in der Erfahrung der Sinnlosigkeit, in dem auch der Theismus untergeht, dem Gott vertraut, „der er scheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels untergegangen ist“⁴² – eben dem „Gott über Gott“ (ebd.). Dass Tillich dieses „Ergriffensein von der Macht des Seins trotz der überwältigenden Erfahrung des Nichtseins“ (130) in der *Systematischen Theologie* christologisch rückbindet und – zusammengefasst – als Gegenwart des ‚Neuen Seins‘ oder als Gegenwart Christi fasst, deutete ich hier nur an.⁴³

3 Verarbeitung von Exilerfahrungen II – die spezifisch amerikanische Angst

Ich wende mich dem zweiten Niederschlag der Exilerfahrung in den systematischen Texten Tillichs zu und gehe aus von dem eben herangezogenen Brief. Er stellt darin den wenigen Geistigen, die „nach dem großen Zerbrechen der Rückgrate [...] übrig geblieben sind“, die Aufgabe, „dem Raum, in dem sie leben, [zu dienen]“: „Aber sie werden sich nicht an ihm binden dürfen, weder an den alten noch an die neuen, sie werden irgendwie zwischen den Räumen bleiben müssen.“

⁴¹ Es ist nach meinem Eindruck (vgl. Anm. 40) nicht so, dass Hirsch auf das Element der ‚Kritik‘ schlicht Verzicht leistet; vielmehr geht es ihm ähnlich wie Tillich um die Vermittlung von Kritik/ Subjektivismus und ursprünglicher Bindung, die eben nach Hirsch gerade unter den Bedingungen der Neuzeit und nicht als heteronome Autorität verstanden werden muss. Genau diese Verbindung von Freiheit und Bindung hat er – überflüssig zu sagen, dass fälschlich – im Nationalsozialismus gesehen. Zu den Problemen der frühen Tillich'schen Sozialtheorie vgl. den ausgezeichneten Beitrag von M. Murrmann-Kahl, Theologisches Prinzip und Modernitätserfahrung, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Religion – Kultur – Gesellschaft, Münster 2008, 137–154, hier bes. die kritischen Bemerkungen 150–154, die auf die Texte der frühen 20er Jahre gemünzt sind, aber auch für die Schriften bis 1933 zutreffen.

⁴² Tillich, Mut zum Sein, 139; dazu W. Schüßler, Jenseits von Religion und Nicht-Religion: Paul Tillich, Frankfurt a. M. 1989.

⁴³ Wer nach der Gegenwart des Exils in der *Systematischen Theologie* (im Sinne des Werkteils) fragt, wird diesen Hintergrund der Christologie des zweiten Bandes ausbuchstabieren müssen – aber das wäre eine Detailarbeit, die hier zu weit führen würde.

Das entspricht dem protestantischen Prinzip und seiner Grenzsituation.“ (EW V, 223)

Hier ist wieder die Verhältnisbestimmung von Sein und Kritik oder von Ursprungsbezogenheit und Zukunftsbezogenheit präsent, die Tillich nun so bestimmt, dass es auch in der neuen Situation des Exils nicht um die Hingabe an das neue Herkommen geht, sondern um die Haltung der Kritik, die er unter Aufnahme des Programms der *Sozialistischen Entscheidung* als „sozialistische Haltung“ bezeichnet, die es gilt, „da wirksam werden [zu] lassen, wo wir konkret einem bestimmten Raum dienen“. Dem gehe ich nun etwas nach:

3.1 Die Identifizierung der spezifisch amerikanischen Angst als Integrationshilfe

Ich bleibe unter dem gleichen Vorbehalt einer möglichen Verifizierung anhand der *Systematischen Theologie*, bei *Der Mut zum Sein* als Textgrundlage. Dort stellt Tillich die Frage nach der spezifischen Gestalt, die die Angst in der Kultur, an der er nun Anteil hat, gewinnt.⁴⁴ Aber wenn man diesem Aspekt des Textes etwas genauer nachgeht, erfasst man, wie Tillich die skizzierte Aufgabe, die „sozialistische Haltung“ oder die „Existenz auf der Grenze“, in der spezifischen neuen Situation in den Vereinigten Staaten versteht. Dass er damit die Situation des Exils verarbeitet, wird deutlich, wenn man diese Passagen vor dem Hintergrund einer weiteren autobiographischen Reflexion liest, nämlich der Einleitung zur *Library of Living Theology*.

Dort gibt er zu erkennen, dass zu den wichtigsten Einsichten, die ihm ein Einheimischwerden in den Vereinigten Staaten ermöglicht haben, gehörte, dass er die spezifische Art des Mutes und der Verzweiflung identifizieren konnte, die die amerikanische Gesellschaft bestimmt; er beschreibt zunächst den spezifisch amerikanischen Mut – ich komme darauf zurück – und stellt dann fest:

Finally, I saw the point at which elements of anxiety have entered this courage and at which the existential problems have made an inroad among the younger generation in this country [...] this fact [...] means openness for the fundamental question of human existence: „What am I?“ the question which theology and philosophy both try to answer.⁴⁵

⁴⁴ Im Blick sind nun die Deutungen der Partizipation im ‚demokratischen Konformismus‘ (vgl. Tillich, *Mut zum Sein*, 76–82).

⁴⁵ *Library of Living Theology 1* (1951), ed. by C. W. Kegley et al., New York 1961, 21.

3.2 Die Deutung der amerikanischen Situation

Geht man der Frage nach, was da gemeint sein könnte, dann stößt man auf mehrere Passagen aus *The Courage to Be*, in denen Tillich ebenso wie in der zitierten autobiographischen Notiz den seiner Meinung nach typisch amerikanischen Mut beschreibt, den „Mut, Teil eines Ganzen zu sein, im demokratischen Konformismus“.⁴⁶

Tillich beschreibt diesen Mut bekanntlich als eine eigentümliche moderierte Gestalt der Vermittlung der Antithesen von Liberalismus bzw. Individualismus einerseits und Demokratie bzw. Kollektivismus auf der anderen Seite: „Es konnte eine demokratische Konformität entstehen, die alle extremen Formen des Mutes, man selbst zu sein, zurückdrängte, ohne die liberalen Elemente zu zerstören, die sie vom Kollektivismus unterscheiden.“⁴⁷

Diese Verbindung von Individualismus und Kollektivismus verbindet sich, so Tillich, in Amerika mit dem „Mut, ein Teil im schöpferischen Prozess der Gesellschaft zu sein. Und das macht den gegenwärtigen amerikanischen Mut zu einem der großen Typen des Mutes, Teil eines Ganzen zu sein. Seine Selbstbejahung ist die Bejahung des Selbst, das an der schöpferischen Entwicklung der Menschheit partizipiert.“⁴⁸

Es ist vermutlich deutlich, dass sich diese Gedanken mühelos abbilden lassen auf die beiden letzten Teile der *Systematischen Theologie*; es kommt allerdings hier darauf an, dass Tillich diagnostiziert, dass in der amerikanischen Mentalität alle Gestalten, in denen sich die Erfahrung des Nichtseins manifestieren, nicht zur Erfahrung der Sinnlosigkeit werden: „Ein Amerikaner kann eine Katastrophe erleben haben, einen vernichtenden Schicksalsschlag, den Zusammenbruch seiner Überzeugungen, er kann sogar Schuld und Verzweiflung durchgemacht haben – trotzdem hält er sein Leben weder für zerstört noch für sinnlos, hält sich nicht für verdammt und verliert die Hoffnung nicht.“⁴⁹ – D. h. genau die Erfahrungen, die Tillich zuvor als Manifestationen des Nichts und als Symbole der Angst gefasst hatte, motivieren für einen Amerikaner, wie Tillich ihn sieht, den Übergang zur Angst gerade nicht. Die Furchtlosigkeit lässt keine Angst zu, könnte man sagen.

⁴⁶ Tillich, *Mut zum Sein*, 76.

⁴⁷ A.a.O., 78. Durch den Beitrag des Kollegen Krohn in diesem Band bin ich darauf aufmerksam geworden, dass diese Analyse sich A. Löwe, *The Price of Liberty. A German on Contemporary Britain*, London 1957, verdankt. Das ursprünglich auf Deutsch geschriebene Büchlein war ursprünglich ein an Paul Tillich gesandtes Schreiben. Tillich nennt übrigens Loewe schon in der *Sozialistischen Entscheidung* als Quelle: MW III, 287.

⁴⁸ Tillich, *Mut zum Sein*, 79.

⁴⁹ Ebd.

Tillich weist nun darauf hin, dass gerade die Partizipation am schöpferischen Prozess die Weise der Gegenwart der ‚Mächtigkeit und Bedeutung des Seins‘ ist und dass sich die zweifelnde und letztlich zur Verzweiflung führende Frage eben in der Frage nach dem Sinn dieses geschichtlichen Prozesses stellt: Es ist der schöpferische Prozess, der als göttlich empfunden wird, so Tillich. Und er zeigt nun auf, wie sich in diesem Mut zur Partizipation am schöpferischen Prozess die zuvor beschriebenen Momente der Angst zeigen und in diesen Mut, so sagt er, mit hineingenommen werden; er sieht – übrigens als Folge der medialen Öffentlichkeit – die Gefahr einer Prävalenz der konformistischen Elemente dieses Gesellschaftsmodells, die dann in einem kollektivistischen Modell enden würden.⁵⁰

Woran er diese Deutung festmacht, deckt er wenig später auf, als er die spezifisch amerikanische Gestalt der Sinnlosigkeitserfahrung und Verzweiflung unter Bezug auf Arthur Millers *Tod eines Handlungsreisenden* und Tennessee Williams' *Endstation Sehnsucht* thematisiert – beides Dramen, die um das Zerbrechen der Partizipation an der schöpferischen Entwicklung bzw. um den Sieg des Konformismus kreisen.⁵¹

Und er formuliert auch hier eine Aufgabe, mit der er die Deutung der amerikanischen Gesellschaft in die Strukturen der Gesellschaftsanalyse, die er in der Alten Welt betrieben hatte, überführt: „Entscheidend ist [...], ob die führenden Gruppen in Amerika zu einer Haltung finden, die sich über die Alternative von Individualismus und Kollektivismus erhebt.“⁵²

3.3 ‚Mut zum Sein‘ als Selbstdeutungsangebot im amerikanischen Kontext

Genau dies beansprucht er mit seiner Schrift über den *Mut zum Sein* und – das wäre im Einzelnen zu zeigen – mit seiner *Systematischen Theologie*, insbesondere mit den beiden letzten Teilen, zu bieten:

Die beiden letzten Kapitel über den Mut, Teil eines Ganzen zu sein, und den Mut, man selbst zu sein, haben gezeigt, daß ersterer in seiner radikalen Form zum Verlust des Selbst im Kollektivismus führt und daß letzterer zum Verlust der Welt im Existentialismus führt. Damit kommen wir zu der Frage des letzten Kapitels: Gibt es einen Mut zum Sein, der beide Formen vereint, indem er beide transzendiert?⁵³

⁵⁰ Vgl. a.a.O., 78 f.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 102.

⁵² A.a.O., 82.

⁵³ A.a.O., 107.

Es kommt nun nicht darauf an, ob und wie Tillich diesen Mut beschreibt, sondern es kommt darauf an, dass Tillich diese beiden Grundformen des Mutes, deren konfliktrichtige Auseinandersetzung er in den Jahren der Weimarer Republik beobachtete und beschrieb, nun in einer durch den Fortschrittsprozess modifizierten Gestalt vereinigt findet in Amerika, dabei aber eben die Fragilität dieser Einheit und die Gefahren des Zerbrechens dieses Mutes an den integrierten und verdeckten Momenten der Angst identifiziert. Angesichts der erheblich viel geringeren Antifietik von Ursprungsbindung und Kritik, die die Weimarer Zeit im Gegensatz von politischer Romantik des völkischen Denkens einerseits und dem kritischen Ideal der klassenlosen Gesellschaft andererseits festhielt, konzentriert Tillich diesen Gegensatz auf das Thema von Mut und Verzweiflung als dem anthropologischen Niederschlag oder den Grundhaltungen, denen die am Ende der Weimarer Zeit ausgearbeiteten soziologischen Strukturen entsprechen und in denen sie sich manifestieren. Es tritt damit die Existenzthematik stärker in den Vordergrund seiner systematisch-theologischen Arbeit und damit vermutlich das Thema, dem er im Kontext seiner neuen Heimat eine intensivere integrative Kraft zugetraut hat.⁵⁴

4 Kurze Zusammenfassung

Es kommt nun nicht darauf an, die Leistungsfähigkeit dieses diagnostischen Instrumentariums zu untersuchen und zu bewerten. Sondern es kommt darauf an, dass und wie hier die Exilierung aufgenommen und verarbeitet wird. Es findet sich bei Tillich, jedenfalls in den systematischen Hauptwerken, keine Bezugnahme auf seine individuell-biographische Exilerfahrung; diese Erfahrung wird auch nicht zum Motiv oder Auslöser einer tiefgreifenden Umarbeitung seiner Theologie. Eher ist es umgekehrt: Seine Sozialtheorie einerseits, die damit verbundene anthropologische Strukturtypologie andererseits stellt ihm die Mittel zur Verfügung, das biographische Trauma zu deuten und zu verarbeiten. Sie erweisen sich als hoch integrationsfähig für die neue Erfahrung und zur Deutung des neuen Kontexts seiner Theologie, so dass sie erweitert, aber nicht umgebrochen werden.

⁵⁴ Vgl. dazu a.a.O., 82 im Kontext von 78–82.