

Wilhelm Gräß

Religion im Exil

Religion im Exil – was kann damit am Ende dieser Tagung gemeint sein? Es ist bereits zur Sprache gekommen, wie sich Tillichs Religionsphilosophie, seine Anthropologie, seine Existenz- und Lebensphilosophie im Übergang von Deutschland in die USA verändert haben, schließlich, wie sich die Exilserfahrung in Tillichs großem Hauptwerk, seiner *Systematischen Theologie*, niedergeschlagen hat. Was bleibt da noch zu tun? Vielleicht aufzuzeigen, welchen Einfluss die Wahrnehmung der anderen gesellschaftlichen, kirchlichen und religiösen Lage in den USA auf Tillichs Religionsauffassung hatte.

In seiner frühen programmatischen Schrift *Über die Idee einer Theologie der Kultur* von 1919¹ bestimmt Tillich den Religionsbegriff so: „Religion ist Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“ (GW IX, 18). Es ist somit ein erfahrungsbezogener Religionsbegriff, mit dem Tillich gewissermaßen schon am Beginn seiner akademischen Karriere aufgetreten ist. Der doch recht andere Erfahrungskontext, auf den er nach seiner Emigration in die USA treffen sollte, musste also erheblichen Einfluss auf das, was die Religion ihm bedeutete, haben. Von Religion zu reden, das hieß für Tillich von Anfang an, zugleich von Kultur und Geschichte zu reden. Denn in sie gehört die Religion hinein. Ja, was Religion ist, lässt sich nur sagen, gerade auch von der Theologie, wenn diese in geschichts- und kulturphilosophische Diskurse eintritt. Theologie, so der frühe Tillich, muss Religionstheologie werden. Das aber bedeutet konkret, sie im ständigen Gespräch mit der ihre Zeit in Gedanken fassenden Geschichts- und Kulturphilosophie zur Durchführung zu bringen. Die *Kulturtheologie*, so sagt er es in seiner Programmschrift von 1919

[...] leistet eine allgemeine religiöse Analyse sämtlicher Kulturschöpfungen, sie gibt eine geschichtsphilosophische und typologische Einordnung der großen Kulturschöpfungen unter dem Gesichtspunkt des in ihnen realisierten religiösen Gehaltes, und sie schafft von ihrem konkreten religiösen Standpunkt aus den idealen Entwurf einer religiös erfüllten Kultur. Es ist also eine Dreiheit von Aufgaben, die ihr zufällt, entsprechend der Dreiheit der kultursystematischen Wissenschaften überhaupt und systematischen Religionswissenschaft insbesondere. 1. Allgemeine religiöse Analyse der Kultur. 2. Religiöse Typologie und Geschichtsphilosophie der Kultur. 3. Konkrete religiöse Systematisierung der Kultur. (GW IX, 20)

1 Vgl. P. Tillich, *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919), in: GW IX, 13–31.

Dieses Programm verspricht große Erfahrungsoffenheit, damit aber auch historisch bedingte, zeitliche und räumliche Kontextabhängigkeit in der Wahrnehmung von Kultur und Gesellschaft. Wollen wir darauf sehen, wie sich für Tillich die Wahrnehmung von Religion im Kontext der jeweiligen Kultur und Geschichte durch die Exilserfahrung in den Jahren nach 1933 verändert hat, so müssen wir uns daher einen Augenblick die Intention vor Augen führen, die Tillich mit seinem geschichts- und kulturtheologischen Programm im Kontext der deutschen Verhältnisse während der 1920er Jahre verfolgte.

Mit seiner Kulturtheologie verfolgte Tillich das Ziel, Religion gerade nicht als Religion verwirklicht zu sehen, sondern alle Bereiche der Kultur in dem ihnen immanenten religiösen Gehalt auszulegen, d.h. Religion am Ort der Kultur als deren substantiellen Gehalt zu identifizieren. Sein Theologieprogramm gipfelte darin, aufzuzeigen, wie von der religiösen *Deutung* von Kultur und Geschichte zu einer von religiösen Ideen und Motivationspotentialen angetriebenen *Gestaltung* von Kultur und Geschichte fortzugehen wäre. Die religiöse Deutung der Kultur, so das kulturreligiöse Ideal des vorexilischen Tillich, soll schließlich zur Verwirklichung einer religiös fundierten „neue[n] Einheitskultur“ (GW IX, 30) führen. Und er wusste dafür sogar ein real historisches Trägersubjekt zu benennen, den Sozialismus, denn dessen „Wesen ist Einheitskultur“ (GW IX, 31)².

Was ist aus Tillichs Kulturtheologie, d.h. die Religion am Ort der Kultur als deren substantielle Gestaltungsmacht zu identifizieren, geworden? Vorexilisch konkretisierte sich diese auf die gesellschaftliche Praxis ausgehende Kulturtheologie in einem utopischen, von Reich-Gottes-Hoffnung getragenen Gestaltungsideal. Deshalb kann man die Frage auch so formulieren: Was ist aus diesem, auf einem utopischem, von Reich-Gottes-Hoffnung getragenen Gestaltungsideal von Gesellschaft nach Tillichs Emigration in die ‚neue Welt‘ geworden?

Meine Antwort, die ich zunächst in einer These zusammenfassen möchte, lautet: Tillich ist dabei geblieben, dass die Religion sich nicht als Religion, sondern am Ort der Kultur realisiert und realisieren soll. Aber er hat im Exil das zeitdiagnos-

² Auf den ihm in seinem politischen Willen innewohnenden religiösen Gehalt ist die politische Bewegung des Sozialismus freilich erst noch aufmerksam zu machen. Das, so der Traum des vorexilischen Kulturtheologen Tillich, könnte die Aufgabe der Theologie als Kulturtheologie werden. Um dieser Aufgabe willen ist für ihn dann auch die Erhaltung theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten gerechtfertigt. Denn, kommen sie ihr nach, dann erfüllen sie eine gerade nicht nur für die Kirchen, sondern für die Gesellschaft insgesamt wichtige Funktion. Sie tragen, indem sie den Sozialismus über die ihn leitenden religiösen Ideen verständigen, zur Gründung einer Wertebasis bei, die die kulturelle Integration der in ihre autonomen Funktionsbereiche ausdifferenzierten modernen Gesellschaft zu leisten imstande ist (GW IX, 30 f.).

tische Zutrauen verloren, dieses Vorkommen der Religion am Ort der Kultur, und dann auch die Trägersubjekte ihrer gesellschaftlichen Realisierung konkret zu identifizieren.

Das äußert sich zunächst vor allem darin, dass Tillich seiner Kulturtheologie im amerikanischen Exil ihren geschichtseschatologischen Zuschnitt genommen hat. Religion wird zur Deutung von Kultur im Horizont dessen, was sie lebenssinnstiftend für die sie gestaltenden Menschen aller Zeiten und Völker bedeutsam macht. Wenn er noch eine Einschränkung macht, dann die auf den ‚modernen‘ oder ‚westlichen‘ Menschen. Von einer die Kultur theonom, alle differenten Kultursphären übergreifenden und gestaltenden Kraft der Religion, der Möglichkeit somit auch, dass sie die Gesellschaft (welche Gesellschaft überhaupt?) insgesamt auf eine integrale Sinngrundierung stellen könnte, ist nicht mehr die Rede. Der sozialistische Traum von der religiös grundierten Einheitskultur ist Tillich in den Weiten und Unübersichtlichkeiten des amerikanischen Kontinents gründlich vergangen. Vom Sozialismus oder anderen politisch formierten, realhistorischen Trägern in der Realisierung der Kulturidee zu reden, hat er sich überhaupt nicht mehr getraut. Die Religion, die religiös grundierte und politisch bewegte Endzeithoffnung war, die ihn in den 1920er Jahren auf den Einbruch des Reiches Gottes in einem die Gesellschaft umstürzenden revolutionären Geschehen warten ließ,³ wurde im Exil in ein universal anwendungstaugliches Deutungsmuster für die alle menschliche Weltgestaltung antreibende Sehnsucht nach ebenso individueller wie allgemeiner Lebenssinnerfüllung sublimiert.

Was Tillich im Exil einbüßte, war die zeitdiagnostische Urteilskraft, aber damit verbunden auch das eschatologische Erwartungspathos, der politische Entscheidungsdrang, die sozialistische Option, das Agitatorische des Appells an die politische und gesellschaftliche Gestaltungsmacht der sozialistischen Bewegung. Letzteres war aber ohnehin, bis hin zu der den Nationalsozialisten als Anlass für Tillichs Entlassung aus dem Hochschuldienst dienenden Schrift von 1932 über *Die sozialistische Entscheidung*, mehr geschichts- und kulturphilosophisch abgehobene Politrhetorik, als dass es den politischen Akteuren der Zeit nachvollziehbare Eingaben in die verhärteten Fronten der realpolitischen Kämpfe in den späten Jahren der Weimarer Republik hätten sein können.

Obwohl ich somit darauf hinausgehe, in Tillichs Religionstheorie ein vor- und ein nachexilisches Stadium zu unterscheiden, erscheint es mir dennoch wichtig,

³ Vgl. P. Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926), in: GW X: „Es ist in der Tat nicht zu bestreiten und von jeher beobachtet worden, daß in der leidenschaftlichen, endgerichteten Spannung, in der alle Kräfte bewegenden Hoffnung der ursprünglichen sozialistischen Bewegung ein transzendentes Element, eine Durchbrechung der endlichen Möglichkeiten enthalten ist. Die sozialistische Bewegung hatte in ihrer Tiefe ein Element religiöser Endhoffnung.“ (GW X, 44)

auf die Kontinuitätsmomente zu achten. Sie liegen in der sich durchhaltenden Aufmerksamkeit, die er der Kulturbedeutung der Religion verschaffen wollte. Auch wenn ihm die real-gesellschaftliche Konkretion abhandenkam, wollte er dennoch Religion in allen Bereichen der Kultur der Gesellschaft wahrnehmen; nicht nur dort, wo sie explizit als Religion in verfasster Gestalt auftritt.

Dieses Motiv war für das Religionsdenken Tillichs schon in den 1920er Jahren charakteristisch. Es trat bereits in seiner kulturtheologischen Programmschrift von 1919 hervor und wurde von ihm in seiner Schrift von 1926 über *Die religiöse Lage der Gegenwart* religionsgegenwartsdiagnostisch konkretisiert. 1928 hielt Tillich in Bad Reichenhall vor der „Deutschen Vereinigung für Staatswissenschaftliche Fortbildung“ einen Vortrag über *Nichtkirchliche Religionen*⁴. Darin ging es ihm um die Verdeutlichung einer „religiöse[n] Haltung“, „die in der äußeren Erscheinungsform sich nicht als religiös gibt, die aber bei genauerer Analyse als religiös angesprochen werden muß“ (GW V, 13). Die „Kirche“, sie ist der „Inbegriff desjenigen religiösen Lebens, das ausdrücklich religiös sein will“ (ebd.). Eine Kulturtheologie sollte sich nicht nur auf diese Form explizit gelebter Religion beziehen, ihre Aufgabe vielmehr darin sehen, „ein religiöses Leben aufzuweisen, das nicht ausdrücklich religiös sein will, es aber seinem innersten Wesen nach ist“ (ebd.). Tillichs Argument für die Wahrnehmung der Religion auch dort, wo sie im Gewande der Nicht-Religion erscheint, war: Wenn es in der Religion um dasjenige geht, das jeden und jede auf unbedingte Weise angeht, weil sie erst auf den Sinn ausgreift, den alles, das der Mensch in seinen Kulturschöpfungen intendiert, im Ganzen hat, dann kann sie nicht in eine nur für einige, aus welchen Gründen auch immer, zugängliche Sonderwelt gehören.

Denn das ist ja hier die Alternative: Entweder sagen wir, das Religiöse ist eine Sache von besonderer Begabung, besonderer Neigung und dergleichen, das man haben kann und das man nicht zu haben braucht. Dann ist es bedeutungslos. Denn wenn das, was Unbedingtheit beansprucht, was über Sein und Nichtsein des Menschen zu entscheiden beansprucht, eine Sache der Begabung oder gar der Genialität ist, dann soll man es denen überlassen, die dafür Begabung haben, und soll sich dieser Unbedingtheit entziehen. Oder es ist in Wahrheit das, was jeden unbedingt angeht. Dann kann es niemand geben, in dem nicht die religiöse Frage lebte und negativ oder positiv beantwortet würde. Und dann kann es niemand geben, in dem sich nicht geltend macht entweder eine Spur der Verbrennung an dem Feuer, das vergeblich gedämpft wurde, oder eine Spur des Einlassens dieses Feuers in ganz andere Dinge, wo man glaubte, dass es nicht hingehört. Und weil ich nur so denken kann und für mich die Religion das absolut Nutzlose in der Kultur wäre wenn sie nicht diese Unbedingtheit hätte, die jeden angeht, darum stelle ich die Frage nach der nichtkirchlichen Religion gegenüber dem Menschen der Gegenwart. (GW V, 22)

⁴ Vgl. P. Tillich, *Nichtkirchliche Religionen* (1929), in: GW V, 13–31.

Der Aufweis der kulturellen Präsenz des Religiösen wurde für Tillich zur entscheidenden Herausforderung seines Religionsdenkens. Sie hat er ins Exil mitgenommen. Dort hat er sie, desillusioniert aufgrund der enttäuschten geschichtsphilosophischen Naherwartung, aber sehr viel allgemeiner, begrifflich abstrakter, in existenz- und lebensphilosophischer Absicht zur Durchführung gebracht. Religion, so seine immer stärker ausgebaute These, ist eine konstitutive Dimension von Kultur, die Menschen auf allen Sinnfeldern der Kultur auf unhintergehbare Weise angeht, weil sie dasjenige betrifft, was die Dinge des Lebens uns Menschen überhaupt bedeutsam macht und letztlich unser ganzes Dasein überhaupt erst mit Sinn erfüllt. Die religiöse Sinnfrage ist in allen. Sie muss deshalb aber auch so formuliert werden, dass sie jedem und jeder als die eigene Existenzfrage einleuchtet, auch den der Kirche entfremdeten, säkularen Zeitgenossen sich als eigene Frage stellt. „Welches ist die Frage des modernen Menschen?“ so Tillich in dem Vortrag von 1928:

Es ist nicht die Frage des antiken Menschen, auch des spätantiken der christlichen Zeit – die Frage nach der Erlösung. Es ist nicht die Frage des griechisch-russischen Menschen – die Frage nach dem Leben, das den Tod überwindet. Es ist nicht die Frage des Mittelalters nach der höheren Natur, in der diese Natur aufgehoben und vollendet ist. Es ist nicht die Frage nach dem gnädigen Gott, die der Protestantismus stellte, sondern es ist die Frage nach dem Sinn. (GW V, 22)

Und, so fährt Tillich fort: „Nun ist das nicht so gemeint, als ob diese Fragen alle gegeneinander stünden. In der Frage nach dem Sinn des Seins, die der moderne Mensch stellt, sind irgendwie die anderen Fragen enthalten, wie umgekehrt in jeder der anderen Fragen die Frage nach dem Sinn irgendwie enthalten ist.“ (GW V, 22f.)

Diese Behauptung war es, die sich im Religionsdenken Tillichs dann ins Exil hinein zur zentralen religionskulturhermeneutischen These weiter ausgebaut hat, eben weil es die Frage des ‚modernen Menschen‘ schlechthin ist, wie er sagt.

In einem Artikel der *Sunday Evening Post* (Philadelphia) nimmt Tillich 1958 unter dem Titel *The Lost Dimension in Religion*⁵ auf das für ihn erstaunlich lebendige religiöse Leben in Amerika Bezug. Er sieht in diesem Phänomen einer ‚Wiederkehr der Religion‘ aber gerade nicht den lebenspraktischen Gewinn, sondern eher den Verlust der religiösen Dimension.

⁵ Vgl. P. Tillich, Die verlorene Dimension, Übersetzung von: *The Lost Dimension in Religion*, in: *Saturday Evening Post* (Philadelphia), 230, Heft 50 (1958); erstmalige deutsche Übersetzung in: *Christ und Welt*, 12, Heft 33 (1959), in: GW V, 43–50.

Jedem Beobachter unserer westlichen Kultur muß auffallen, daß sich im religiösen Leben etwas verändert hat. Es zeigt sich deutlich in Amerika, wo man von einem Wiederaufleben der Religion spricht oder, bescheidener, von einem neu erwachten Interesse an religiösen Fragen. Das schnelle Anwachsen der Mitgliederzahlen in den Kirchen und das Aufkommen immer neuer Sekten sind ebenso Anzeichen dafür wie die Errichtung neuer religionswissenschaftlicher Abteilungen in den Colleges und neuer theologischer Fakultäten an den Universitäten. Am auffallendsten ist der ungeheure Erfolg von Predigern, die Sonntag für Sonntag die Massen anziehen und in Begeisterung versetzen. Die Tatsachen sind offensichtlich, aber wie sind sie zu erklären? Ich will versuchen, sie als Ausdruck der problematischen Lage zu deuten, in der sich der westliche Mensch in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts befindet. Und ich will noch einen Schritt weitergehen, indem ich behaupte, dass diese gegenwärtige Lage einen Einblick gewährt in die menschliche Situation schlechthin, wie sie überall und immer besteht. (GW V, 43)

Die Exilssituation hatte für Tillich also gerade nicht die Konsequenz, dass er sich nun auf einen engeren, positiv-kirchlichen Religionsbegriff verlegt hätte. Dies zu tun hätte durchaus nahegelegen. Er lehrte jetzt schließlich wieder an theologischen Ausbildungsseminaren und hatte gerade in der ersten Zeit am Union Theological Seminary in New York Gelegenheit, an deren regelmäßiger Andachtspraxis teilzunehmen. Auch hatte er jetzt des Öfteren selbst zu predigen. Und er tat dies zunehmend sogar gerne und mit großem Erfolg.

Doch, es blieb dabei, die Religion, die schon der vorexilische Tillich als zwar implizite, aber konstitutive Dimension auf den verschiedenen Sinnfeldern der Kultur ausgemacht hatte, wurde in Amerika zu Tillichs zentralem theologischen Thema.

Vielleicht hat Tillich sich nach seiner Ankunft in der neuen Welt aber auch der auf Amerika bezogenen Passage in seiner Schrift von 1926 zur *Religiösen Lage der Gegenwart* erinnert. Dort äußerte er sich zur „pragmatischen“ „Methode“ in der „amerikanischen Philosophie“, erwähnte dabei namentlich William James und seine „Religionsphilosophie“ (GW X, 30), in der er 1926 aber, wie im Pragmatismus insgesamt, doch nur den Verlust jedes kritischen Wahrheitsbewusstseins zu erkennen meinte. Wenn als wahr schon dasjenige gilt, was sich als „lebensnotwendig und lebensstärkend“ erweist, finde hier „das Herrschaftsverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft“ seinen „plastischen Ausdruck“ (ebd.). Damit konnte nur, so der Grundton der Schrift von 1926 insgesamt, ein Diesseitigkeitssinn gemeint sein, der sich gegen jeden unbedingten Wahrheitsanspruch wehrt und die Eigengesetzlichkeit der autonomen Kulturbereiche kritiklos anerkennt. An dieser Charakteristik der „amerikanischen Geisteslage“ in ihrer „völligen Andersartigkeit“ „gegenüber der europäisch-kontinentalen“ (ebd.) wird Tillich zumindest in den ersten Jahren des Exils sich ein Stück weit immer noch orientiert haben, zumal ja deutlich ist, dass er sich nach seiner Ankunft in den USA gerade nicht in die Theorie- und Diskussionslagen der amerikanischen Philosophie und Theologie

hineinbegeben hat. Mitgeteilt dürfte sich ihm auf alle Fälle haben, dass vermutlich stimmt, was er 1926 bereits aus der Ferne diagnostiziert hatte: „Von einer Wende, wie sie namentlich in Mitteleuropa offenkundig ist, kann hier keine Rede sein. Dafür fehlen die negativen wie die positiven Vorbedingungen.“ (ebd.) Tillich ist dem deutschen Denkstil in Theologie und Philosophie treu geblieben, was aber wohl gerade zu seinem Erfolg in den USA beigetragen hat.

Dass die „amerikanische Geisteslage“ (ebd.) eine andere ist, das aber hat sich Tillich nach seiner Ankunft in den USA sehr schnell bestätigt. Hatte er es sich aber in Deutschland, schlicht auch aufgrund seiner intimen Vertrautheit mit der intellektuellen Debattenlage zugetraut, sagen zu können, was genau jetzt ‚die Stunde geschlagen hat‘, den ‚Kairos‘ zu erkennen, das, was den Aufbruch zu neuen Ufern möglich macht, so vorsichtig wurde er nun, was geschichtsphilosophische Thesen oder gar politreligiöse Appelle anbelangte.

Es dürfte deshalb nicht zu weit gegriffen sein, darauf hinzuweisen, dass es vermutlich auch die Exilserfahrung war, die Tillich seine Methode der Korrelation hat entwickeln lassen. Sie taucht denn auch zum ersten Mal in einem Vortrag auf, den er auf Einladung der Dudley-Foundation im April 1935, also eineinhalb Jahre nachdem er zum ersten Mal amerikanischen Boden betreten hatte, an der Harvard University als ‚Dudleian Lecture‘ zum Thema *Natural and Revealed Religion* (1935)⁶ hielt. Dort führt Tillich die Auseinandersetzung mit Karl Barth, indem er diesem die kriteriologische Funktion des Redens von der Gottesoffenbarung in Christus für die Verständigung über die Wahrheit religiöser Praxis zugibt, aber ebenso energisch behauptet, dass es eine Offenbarung als Gotteserfahrung ohne eine von religiöser Glaubenssehnsucht bereits getragene *Frage* nach Gott gar nicht geben kann.

Answers without preceding questions are meaningless. Therefore the questioning for revelation must precede revelation, but this questioning is not possible without a certain knowledge of the subject for which the question is asked. That means: the questioning for revelation presupposes revelation, and controversially: they are dependent on each other.⁷

Abschließend dann machte Tillich den Vorschlag, den Gegensatz von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie hinter sich zu lassen und sich auf den Weg zu einer Theologie zu begeben, die beide Pole, die Fragen der menschlichen Existenz und die Antwort der göttlichen Offenbarung korrelativ aufeinander zu

⁶ Vgl. P. Tillich, *Natural and Revealed Religion* (1935), in: ders., *Ausgewählte Texte*, hg.v. C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm, Berlin/New York 2008, 265–277.

⁷ A.a.O., 272.

beziehen vermag: „One theology which has two poles: the question of human existence and the answer of divine revelation“.⁸

Damit war das Programm nicht nur für die *Systematische Theologie*, das im Exil entstehende Hauptwerk Tillichs, formuliert, sondern auch angezeigt, wie anders Tillich die Veranlassung sah, im amerikanischen Exil die Religionstheematik zu bearbeiten.

Der aktualistische Offenbarungsgestus verschwand ebenso wie die eschatologische Vorstellungsfigur eines kurz bevorstehenden, jedenfalls mit konkreten historischen Ereignissen verbundenen Durchbruchs hin zur Realisierung bislang utopischer Zukunftshoffnungen. An die Stelle der religiösen Geschichts- und Kulturdeutung trat vielmehr die die religiöse Frage in der menschlichen Grundsituation aufdeckende Existenzanalyse. Die menschliche Grundsituation war es jetzt, worin die kulturhermeneutische Aufmerksamkeit auf die „gegenwärtige Lage einen Einblick gewährt“ (GW V, 43), nicht mehr, ‚was die Stunde geschlagen hat‘, wofür es sich jetzt in Gottes Namen zu entscheiden gilt, anzusagen; wahrzunehmen ist vielmehr, was sich lebenserfahrungspraktisch auf elementare Weise zeigt. Und das ist „die menschliche Situation schlechthin, wie sie überall und immer besteht“ (ebd.).

Das bedeutete dann für Tillich die Entwicklung eines religions- und kulturhermeneutischen Konzeptes von Theologie, das die Deutung der menschlichen Existenz am Leitfaden der für das Christentum grundlegenden Symbolbestände vorsieht, aber gleichermaßen verlangt, dabei die Erhellung der dem bewussten Leben selbst sich aufdrängenden, aufs Ganze gehenden Existenzfragen aufzunehmen. Mit diesem Konzept einer religions- und kulturhermeneutischen Theologie ist es Tillich gelungen, seine Exilssituation religiös produktiv zu machen, also gerade nicht durch Anpassung an die in den USA verfolgten Stile des Theologietreibens dort attraktiv werden zu lassen. Im Gegenteil, er blieb seinem sinntheoretisch grundgelegten und existenzhermeneutisch elaborierten Religionsbegriff treu, auch wenn er ihn, im so ganz anderen gesellschaftskulturellen Kontext der USA, seiner auf emphatische Transzendenzenerfahrung und progressive Reich-Gotteshoffnung ausgehenden Ereignis- und Erlebnissignaturen beraubte. Es hatte schließlich auch, wie er jetzt aus der Ferne und im zeitlichen Rückblick nur allzu deutlich wahrnahm, das Geschichtsdatum, das der Kairos hätte sein sollen, nichts anderes als die Nazis hervorgebracht. Die frühe Geschichtstheologie erfuhr die Umformung in eine auf existentielle Lebenssinndeutung ausgehende, anthropologisch begründete und sinntheoretisch entfaltete Religions- und Kulturhermeneutik. Diese sollte das Religiöse auf allen Sinnfeldern der Kultur darin

⁸ A.a.O., 273.

erkennen, dass keines von ihnen in sich selbst aufgeht, sondern seine zur Lebenssinnerfahrung beitragende Bedeutung aus der es transzendierenden Einbindung in den Sinn des Ganzen gewinnt. Der Sinn des Ganzen freilich ist uns in unserem endlichen Dasein gerade nicht gegeben. Er muss deshalb – und das ist jetzt das existentiell in Anspruch nehmende – im tätigen Vollzug des je eigenen Glaubens angeeignet werden. Diesen Glaubensvollzug durch Analyse der auf ihn angewiesenen, ohne ihn jedoch in „ontologischer Angst“⁹ sich verzehrenden, endlichen schuldhaften und sinnsuchenden Existenz zu motivieren, wird zur zentralen Intention der lebenssinndeutenden Kulturtheologie. Ihre Aufgabe wird es, das bewusste Leben sich selbst in seiner abgrundtiefen Angewiesenheit auf den ihm transzendenten Seins- und Sinngrund erkennen zu lassen und zugleich zu zeigen, dass der religiös vertrauende Mensch auch noch in den radikalsten Daseinsbedrohungen und Negativitätserfahrungen sich vom göttlichen Seins- und Sinngrund getragen und im Lebensmut bestärkt wissen kann. Aufmerksam zu machen auf das Göttliche als den bedrohlichen Abgrund, wie auf paradoxe Weise zugleich tragenden Seins- und Sinngrund menschlichen Lebens, darum ging es Tillich in seinen die öffentliche Wirksamkeit in den USA ausmachenden religiösen Reden wie dann vor allem auch in seinem Erfolgsbuch von 1952, *The Courage to Be*.

Tillich fand mit seinen religiösen Reden, wie mit seinen populären, wiewohl intellektuell anspruchsvoll religiösen Schriften große Resonanz unter den religiös Suchenden und unter den gebildeten Verächtern der kirchlich etablierten Religion – in den USA und durch die Übersetzung seiner Schriften dann auch im deutschsprachigen Raum der Nachkriegszeit. Erstaunliche Beachtung gewann er dann auch in der Praktischen Theologie; in Amerika bei den Pastoralpsychologen und Seelsorgelehrern, die dort die Praktische Theologie dominierten, in Deutschland in den 1960er und 70er Jahren dann vor allem in der Religionspädagogik. Den Praktischen Theologen war nicht nur der konstruktive Anschluss von Tillichs Symboltheorie an die Tiefenpsychologie Sigmund Freuds erhellend, sondern vor allem der Tatbestand, dass Tillich die Augen öffnete für die Ansprechbarkeit jedes Menschen auf die in Predigt, Seelsorge und religiösem Unterricht tiefer zu legenden, aber auf allen kulturellen Sinnfeldern aufbrechenden wie in die Beantwortung drängenden religiösen Sinnfragen. Die im religiösen Beruf Stehenden erkannten, dass mit Tillichs existentiell tiefenhermeneutisch elaborierter Theologie in der explizit religiösen Praxis viel anzufangen ist. Was an Tillich überzeugte, war, dass er vom Menschen ausgeht, dabei auf die auf den verschiedenen Sinnfeldern der Kultur sich zeigende Transzendenzoffenheit bewussten Lebens aufmerksam macht, um von da aus zu einer solchen Auslegung

⁹ Vgl. P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1968, 37–67.

der christlichen Symbole von Schöpfung, Sünde und Rechtfertigung zu gelangen, die in ihnen zwar keine einfache Antwort auf die elementaren Fragen menschlicher Existenz findet, sehr wohl aber Möglichkeiten eines lebensdienlichen Umgangs mit ihnen, ein Sie-Aushalten-Können und so vielleicht auch ein Überwinden-Können. Wenn es hochkommt, führt die Erschließung der von den religiösen Symbolen angebotenen Lebensdeutung zum Wagnis eines trotzigen Dennoch, indem sie auch noch in den Erfahrungen des Desaströsen und Absurden die zur Hoffnung ermutigende Kraft einer von religiös fundiertem Sinnvertrauen getragenen Lebenseinstellung zu konfigurieren helfen.

Tillich selbst stellte das Konzept seiner Religions- und Kulturtheologie als eine ‚Theology of Pastoral Care‘ vor und veröffentlichte dazu in der für die amerikanische Seelsorgebewegung der 1950er und 60er Jahre wichtigen Zeitschrift *Pastoral Psychology*.¹⁰ Er beschrieb dort die pastorale Seelsorge als ein „helping encounter in the dimension of ultimate concern, using traditional terminology in the religious dimension.“¹¹ Er machte dort deutlich, dass die religiöse Dimension in allen Sinnbezügen des Lebens diejenige ist, mit der wir uns auf den letzten Seins- und Sinngrund nicht nur verwiesen sehen, auch wenn er uns immer wieder zu entschwinden droht. Deshalb brauchen wir aber auch immer wieder das seelsorgerliche Gespräch, das seine Differenz zu einem psychotherapeutischen Verfahren eben dadurch zu wahren hat, dass es sich ausdrücklich auf die religiöse Tiefendimension der auf allen Sinnfeldern des Lebens immer wieder aufbrechenden Sinn- und Orientierungskrisen bezieht.

Religion is in a function beside others, but it is a dimension in all functions. It is a dimension of ultimacy in all functions. This dimension reaches down to that which is the ground and meaning of our existence. A pastor engaged in pastoral care is a helper in a situation in which the relation to the ultimate has become a problem, and this problem certainly is in every human being.¹²

Somit präzisiert Tillich die Aufgabe des Seelsorgers dahingehend, dass er die religiöse Ganzheits- und Unbedingtheitsdimension als eine die differenten Daseinssphären und kulturellen Sinnbezüge umgreifende Dimension anzusprechen hat. Religiös zu sein, das sollte der Seelsorger versuchen deutlich zu machen,

¹⁰ Vgl. P. Tillich, *The Theology of Pastoral Care*, in: *Pastoral Psychology* 10 (1959), 21–26. Dieser Zeitschriftenbeitrag geht, wie es in einer Anmerkung heißt, zudem zurück auf einen Vortrag, den Tillich auf der ‚National Conference of Clinical Pastoral Education‘ gehalten hat und der zuvor in *Clinical Education for the Pastoral Ministry* bereits veröffentlicht worden sei. Tillich hat in der Zeitschrift *Pastoral Psychology* noch weitere wichtige Aufsätze veröffentlicht.

¹¹ Tillich, *Theology of Pastoral Care*, 22.

¹² Ebd.

kann sich als eine das sinnbewusste Leben stärkende Lebenskraft erweisen, weil der religiöse Vollzug eben dieses bewusste, sich zum göttlichen Seins- und Sinngrund In-Beziehung-Setzen ist. Dabei ist nicht entscheidend, wie wir den göttlichen Seins- und Sinngrund benennen bzw. ansprechen; entscheidend ist, dass wir uns seiner Sinn stiftenden und das Daseinsvertrauen stärkenden Bedeutung bewusst werden. Wer sich in religiöser Einstellung in einem letzten, unbedingten Seins- und Sinngrund gehalten weiß, muss auch in Lebenskrisen, in denen aller Sinn sich entzieht und das eigene Sein ins Bodenlose zu stürzen droht, nicht in die Verzweiflung fallen, sondern kann den ‚Mut zum Sein‘ wiederfinden. Auch noch im schlechterdings Unannehmbaren kann sich, wer Religion hat, angenommen wissen, sich im tiefsten Nein bejahen als bejaht. So hat Tillich die seelsorgerliche Kraft seiner schließlich überhaupt auf Lebenssinndeutung ausgehenden Kulturtheologie verstanden. Die kontrafaktische Selbstannahme ist die religiöse Möglichkeit, zu der sie in der pastoralen Praxis führen will. „Acceptance is the aim of pastoral care“, sagt Tillich und fügt, mögliche Einwände aufnehmend, hinzu:

Perhaps you may ask, is this all? In some sense, I could say that it is, because acceptance is possible only in a power which transcends the situation of finitude, guilt, and doubt. Acceptance of the negative presupposes the power of acceptance which is positive, and to mediate this power that makes acceptance possible in the all-embracing aim of pastoral care.¹³

Dabei ist religiöse Kommunikation aber auf Sprache angewiesen, was einen weiteren wichtigen Aspekt von Tillichs existentialhermeneutischer Kulturtheologie anzusprechen verlangt, einen, mit dem er nicht weniger in die pastorale Religionspraxis hineingewirkt hat. Das ist der Gesichtspunkt, wonach vom letzten Seins- und Sinngrund symbolisch zu sprechen ist, so also, dass das Gesagte immer noch über sich hinausweist und gerade nicht in wörtlicher Gegenständlichkeit verstanden werden darf. Der traditionellen religiösen Symbolsprache ist freilich weithin genau dies passiert, dass sie in wörtlicher Gegenständlichkeit verstanden wird. Damit funktioniert sie aber auch nicht mehr in ihrer religiösen, auf emotional grundierte Erfahrungstranszendenz, das Göttliche wie die menschliche Seele betreffend, ausgreifenden Bedeutung. Die Empfehlung, die Tillich der professionellen Seelsorge gab, war die, bei der Literatur und den Künsten, der Existenzphilosophie und der Tiefenpsychologie in die Schule zu gehen, dort die Sprache zu lernen, die an die tieferen Schichten der Seele zu rühren vermag.

13 A.a.O., 24.

One of the things in pastoral care which is very important is the correct use of the religious language. We must be careful that people whom we want to help by pastoral care are not repelled, from the very beginning, by the words and symbols we use and which perhaps have lost any meaning for them. He who wants to help today in pastoral care must speak to the human situation in terms which are given to us in a kind of providential support by depth psychology, existentialism, and the style of contemporary literature and art. [...] If you use these terms, you have hit them in the place where they are.¹⁴

Betonte Tillich in systematisch-theologischen Zusammenhängen vor allem den Sachverhalt, dass ein symbolisches Verständnis der religiösen Sprache deren wörtlich-gegenständlichem Missverständnis zu wehren vermag, so hebt er im Blick auf die seelsorgerliche Praxis auf die Kraft religiöser Symbolsprache ab, die Menschen auch noch in denjenigen Erfahrungsdimensionen zu verstehen, die ihnen aufgrund ihrer Vorprädiabilität selbst unzugänglich bleiben.

Tillich stellte den Symbolbegriff zwar keineswegs erst in seiner späteren, amerikanischen Zeit ins Zentrum seiner Theorie religiöser Kommunikation. Schon Ende der 1920er Jahre hatte er, die Anregungen Ernst Cassirers wie Sigmund Freuds aufnehmend, eine Theorie des religiösen Symbols entwickelt, die dem Symbol sowohl eine transzendenzbezogene Verweisungs- wie eine tiefenpsychologische Ausdrucksfunktion zuweisen konnte.¹⁵ Sehr viel energischer jedoch hat er in seinen späteren Jahren in Amerika die tiefenpsychologische und existentialhermeneutische Richtung in der wirklichkeitserschließenden Kraft der Symbole betont, freilich unter Beibehaltung der transzendenzbezogenen Verweisungsfunktion.

Im Umkreis der späten, die pastoralpsychologische, seelsorgerliche Praxis reflektierenden Texte hebt Tillich insbesondere auf die Resonanzen ab, die das religiöse Symbol in der dem Menschen sprachlich nicht zugänglichen Gefühls- erfahrung auslöst.¹⁶ Von zentraler Bedeutung wird nun, dass das religiöse Symbol, indem es den Zugang zur religiösen Transzendenz eröffnet, den einzelnen Menschen zugleich in Kontakt zu Tiefenschichten seines seelischen Sich-selbst-Erlebens bringt, damit letztlich aber auch zu dem, was ihn trotz allem, das dem entgegensteht, letztlich im Leben hält und ihm seinen Daseinsmut eingibt. Tillich zielt schließlich auf eine religiöse Ansprache, die den göttlichen Sinngrund des bewussten Lebens in der Tiefe der je eigenen Seele auffindbar macht. Die sehr viel energischere Hinwendung zur Existentialhermeneutik, dann vor allem aber auch

14 A.a.O., 26.

15 Vgl. P. Tillich, *Das religiöse Symbol* (1930), in: GW V, 196–212.

16 Vgl. P. Tillich, *Existentialanalyse und religiöse Symbole* (1956), in: GW V, 223–236; ders., *Das Wesen der religiösen Sprache* (1959), in: GW V, 213–222; ders., *Recht und Bedeutung religiöser Symbole* (1961), in: GW V, 237–244.

zur pastoralen Praxis religiöser Kommunikation in Seelsorge und Predigt hat Tillich zu einer Verstärkung der anthropotheologischen Aspekte in seiner Theorie des religiösen Symbols geführt.

Drei Jahre nach Tillichs Tod widmete ihm die in den USA erscheinende Zeitschrift für *Pastoral Psychology* sogar ein ganzes Heft.¹⁷ Verschiedene Autoren, unter anderen der spätere Ethiker und Praktische Theologe an der Universität Chicago, Don Browning, würdigten darin Tillichs Beitrag zu einer auf den Menschen, seine Lebenssituation verstehend eingehende, die religiöse Tiefendimension existentieller Konflikte erhellende Seelsorgepraxis und vertrat sogar die Behauptung, dass Tillich zu den Begründern einer akademisch ausgewiesenen Pastoralpsychologie zu zählen sei.¹⁸ Interessanterweise findet sich in diesem Heft der Zeitschrift *Pastoral Psychology* vom Februar 1968 auch die Niederschrift eines Rundfunk-Interviews mit dem bis heute weltweit bekannten Gesprächspsychotherapeuten Carl Rogers.¹⁹ Im Vorspann zum Text heißt es, dass dieses am 7. März 1965 ausgestrahlte Live-Interview der letzte öffentliche Auftritt Tillichs vor seinem Tod am 22. Oktober desselben Jahres gewesen sei. In diesem Interview versucht Tillich deutlich zu machen, dass er die heilsame, therapeutische Kraft eines seelsorgerlichen Gesprächs darin sieht, dass dieses versucht, Menschen, die in ihrem Lebensgang verunsichert und in existentielle Krisen geraten sind, wieder zur Selbstannahme zu befähigen. Dies aber, so möchte Tillich seinem psychotherapeutischen Gesprächspartner deutlich machen, braucht die religiöse Referenz im Akt der Selbstannahme. Nur im Vertrauen auf einen unbedingten Seins- und Sinngrund und dessen das eigene Dasein tragende Macht, sei die Selbstbejahung auch noch in der Erfahrung des Unannehmbaren möglich, in den Erfahrungen von Sterben und Tod, Schuld und Sinnverlust.

In den *Religiösen Reden*²⁰ verfährt er nach dem gleichen Konzept, wie er es für das seelsorgerliche Gespräch in Aufnahme von Anregungen der Tiefenpsychologie und Gesprächspsychotherapie entwickelt hat. Interessant ist allerdings ebenso der Anschluss an Schleiermachers Terminologie, der ja als erster von der Predigt als ‚religiöser Rede‘ sprach. Tillich setzt in seinen religiösen Reden alles daran, die Religion bzw. den Glauben nicht als bloß zugehörig zu einer religiösen Sonderwelt kirchlich frommer Menschen erscheinen zu lassen. Er versucht vielmehr immer

¹⁷ Vgl. P. Tillich, *Pastoral Psychology* 19 (1968).

¹⁸ Vgl. D. Browning, *Analogy, Symbol and Pastoral Theology in Tillich's Thought*, in: *Pastoral Psychology* 19 (1968), 41–54.

¹⁹ Vgl. P. Tillich/C. Rogers, *A Dialog*, in: *Pastoral Psychology* 19 (1968), 55–64.

²⁰ Vgl. P. Tillich, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden*, 1. Folge, Stuttgart 1952; ders., *Das neue Sein. Religiöse Reden*, 2. Folge, Stuttgart 1956; ders., *Das Ewige im Jetzt. Religiöse Reden*, 3. Folge, Stuttgart 1964.

von den Herausforderungen auszugehen, vor die das Leben so oder so stellt, die biblischen Menschen genau wie uns Heutige. Die Erfahrungen elementarer Daseinsbedrohung, die in Angst und Verzweiflung treiben, Situationen, in denen Menschen schuldig werden oder sich ins Grauen der Sinnlosigkeit hineingezogen finden, sie sind im Wechsel der Geschichte zwar immer wieder andere, die Möglichkeit, ihnen standzuhalten, die Sinngewährung und der Trost, den im Letzten nur die auf einen unbedingten Sein und Sinngrund vertrauensvoll ausgreifende Religion zu geben vermag, bleiben sich jedoch gleich. Die Religion geht eben deshalb jeden und jede gleichermaßen an, weil das Leben jeden und jede gleichermaßen vor die aufs Ganze gehende religiöse Frage nach einem letzten, auch noch der radikalsten Bedrohung standhaltenden Seins- und Sinngrund stellt.²¹

Die *Religiösen Reden* können ihren Ausgang von biblischen Texten oder von existentiellen Grundsituationen nehmen, immer sprechen sie von dem, was uns Menschen als Menschen mit letzter Bedeutsamkeit angeht, also religiös angeht, jedenfalls nicht deshalb nur angeht, weil sie zufällig in der Kirche sitzen, sich als Christen verstehen oder zu der hier versammelten Gemeinde gehören. Tillich beanspruchte immer, von etwas zu sprechen, das jeden und jede in die Nötigung zur Selbstbesinnung auf elementare, unumgängliche Lebensfragen führt. Die biblischen Texte gewinnen dabei die Funktion, die Lebensfragen noch tiefer zu legen, als sie jedem und jeder ohnehin schon gewärtig sind. Vor allem aber gewinnt er ihnen die Gesichtspunkte ab, die die religiöse Unbedingtheitsdimension von Sinn und Sein als Quelle der den Lebensmut immer schon tragenden und sich in den alltäglichen Erfahrungen des Lebens zum Vorschein bringenden Lebenskraft erkennen lässt.

Ich fasse zusammen: Religion im Exil – das war für Tillich das Vertrauen auf den die Menschen immer und überall im Leben haltenden und zum Lebensmut befähigenden Seins- und Sinngrund geworden. Von besonderen historischen, gesellschaftlichen oder gar persönlichen Erfahrungen und Herausforderungen sprach Tillich dabei kaum noch. Es dominiert die Richtung ins Allgemein-Menschliche und Universalgültige.

Diese Flucht ins Allgemeine kann als Symptom des Versuchs gesehen werden, seine Kulturtheologie vom einen in den anderen kulturellen Kontext zu retten. Die Distanzierung von seiner Geschichtsphilosophie hatte den Verlust konkreter si-

²¹ Als in der konkreten geschichtlichen Situation der Zeit besonders bedrängend stellte Tillich in seinen Predigten immer wieder die atomare Bedrohung heraus, die Möglichkeit der Selbstvernichtung, die der Menschheit durch Wissenschaft und Technik entstanden ist. Darauf bezieht sich auch der Titel der ersten Rede in der 1. Folge, die dem Band in der englischen Ausgabe auch den Titel gegeben hat: *The Shaking of the Foundations*. (Die Erde bebt, a.a.O., 7–16)

tuationsbezogener religiöser Botschaften zur Folge. Geschichtsphilosophisch desillusioniert, stand er im Exil vor der Aufgabe, sich an eine gänzlich andere religiöse Lage als er sie etwa 1926 diagnostiziert hatte, anzupassen, was ihm offensichtlich auch deshalb schwerfiel, weil seine in den 1920er Jahren gehegte Durchbruchserwartung im Jahr 1933 auf geradezu unheimliche Weise in Erfüllung gegangen war. Die Kulturtheologie musste im Exil gewissermaßen zwei ‚Kultur-sprünge‘ verkraften: zum einen von der sozialistischen Utopie zu geschichtsphilosophischer und zeitdiagnostischer Ernüchterung, ja Abstinenz und zum anderen vom biographisch vertrauten deutschen zum letztlich zeitlebens fremd bleibenden amerikanischen, gesellschaftlichen und religiös-kulturellen Kontext.

Ganz zum Schluss wäre freilich noch davon zu sprechen, dass Tillich in der Exilssituation, wobei seine Reise nach Japan eine wichtige Rolle spielte, das Problem des religiösen Pluralismus aufgenommen hat.²² Wichtig ist mir dabei an dieser Stelle noch, darauf hinzuweisen, dass Tillich diesbezüglich mit der Unterscheidung von Religion im Singular und den Religionen im Plural arbeitet. „Religion“ im Singular, das ist das „religiöse Prinzip“, wie Tillich sagen kann, der Umstand, dass die „Frage nach dem letzten Sinn des Lebens“ (GW V, 98) konstitutiv zum Menschsein gehört. Die aufs Ganze gehenden existentiellen Sinnfragen liegen am Ursprung aller großen Religionen, wie dem Judentum, dem Christentum und dem Islam, dem Buddhismus, dem Shintoismus usw. Sie liegen am Ursprung dessen, was Tillich Quasi-Religionen genannt hat, der politischen Ideologien von Kommunismus und Nationalismus. Interessant ist dann die Konsequenz, die Tillich aus dieser Zuordnung der Religion im Singular als einer konstitutiven Dimension jeder menschlichen Kultur und den sich von ihr abhebenden Religionen im Plural zog. Zu reden wäre, so Tillich, über die „Frage, auf die alle Typen der eigentlichen Religionen und der Quasi-Religionen – bewusst oder unbewusst – eine Antwort geben“ (GW V, 82). Das aber „ist die Frage nach dem aller Existenz innewohnenden Ziel, dem griechischen *telos* alles Seienden. Mit diesem Punkt sollte jedes Gespräch zwischen den Religionen beginnen, nicht mit Vergleichen zwischen den sich widersprechenden Auffassungen von Gott, dem Menschen, der Geschichte oder der Erlösung“ (ebd.).

Religion im Exil, das bedeutete für Tillich dennoch, um es positiv zu wenden, die fortgesetzte Ausarbeitung seiner ursprünglichen Einsicht in die elementare Zugehörigkeit der Religion zum Humanum, eine Zugehörigkeit zum Humanum, die Religion als substantielle Kraft der Kultur realisiert. Insofern, so denke ich,

²² Vgl. P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Übersetzung v. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York 1962, in: GW V, Stuttgart 1962, 51–98.

hatte Wolfgang Trillhaas vollkommen Recht, als er 1966 in seinem Gedenkwort an Paul Tillich in der *Theologischen Literaturzeitung* schrieb:

Die Emigration 1933 war für Tillich nur im ersten Schritt ein tragisches Schicksal, wenn auch etwas von Heimatlosigkeit (mitunter bis ins Sprachliche hinein) ihm von da an immer eigen blieb. Sehr bald aber bot ihm die neue Welt die Chance einer Entfaltung, die durch die Weiträumigkeit und die geistige Aufgeschlossenheit Amerikas großartig begünstigt wurde.²³

23 W. Trillhaas, Die Grenze und das Ganze. Zum Gedenken an Paul Tillich, in: *Theologische Literaturzeitung* 8 (1966), Sp. 561–568.