

Christian Polke

Krise, Theologie und Gesellschaft

Zur Bedeutung Paul Tillichs für die ‚öffentliche Theologie‘

Paul Tillichs Theologie ist fast von ihren ersten Anfängen an eine genuine Krisentheologie. Sieht man einmal von den ersten akademischen Gehversuchen in Lizentiatenarbeit, Dissertation und dem verwegenen Unterfangen, als kaum 27-Jähriger eine Systematische Theologie zu konzipieren, ab, dann lässt sich bis hinein in das Alterswerk sagen, dass, schon aufgrund der vielfältigen einschneidenden Erfahrungen während dieses langen Lebens, dessen Theologie stets im Zeichen von Krisen ihre Aufgaben wie ihren Ausdruck fand. In diesem Zusammenhang sollte man zudem unterstreichen, was zumeist eher randläufig bemerkt wird: Tillich ist der Einzige der großen Gestalten dieser Theologengeneration im 20. Jh., der die fundamentale Krise, genauer: die Epochenwende durch den geistig-kulturellen Zusammenbruch der europäischen Welt am eigenen Leib hautnah erfahren musste. Als Feldgeistlicher, der zudem auch dekoriert wurde, hat Tillich fast die gesamten vier Jahre des Ersten Weltkrieges an der Front zugebracht. Was das für den jungen Theologen, der bis dato in lutherisch-konservativen Kreisen, wenngleich mit einer großen Lust an intellektueller Spekulation in der Tradition des deutschen Idealismus, Fichtes und Schellings allzumal, weilte, bedeutete, darüber gibt uns der Briefwechsel mit seinem Freund aus Wingolf-Tagen, Emanuel Hirsch, eindrücklich Auskunft: Mitten im Angesicht Verduns finden sich beide Jungtheologen vertieft wie geworfen in eine Auseinandersetzung um Sinn und Sein, unbedingtem Grund und das, was allem, das zunichte wird, standhalten könne.¹ Wie ein loser Blick in die biographischen Stationen und intellektuellen Wegmarken Tillichs im Nachgang des Jahres 1918 leicht belegt, ist der unruhige Geist Tillich fortan mit verstärktem Krisenbewusstsein ausgestattet, welches sich zeitlebens zwar in mancherlei Sehnsucht in die Geborgenheit der frühen Jahre, der Kindheit, Jugend und des Studiums begeben kann, aber nur, um dann umso beherzter mit neugierigem Blick offen, wenn

¹ Der Briefwechsel ist abgedruckt in: EW VI, 95–136. Man sollte nicht vergessen, dass Hirsch zur gleichen Zeit wegen seines chronischen Augenleidens für längere Zeit in klinischer Behandlung war und somit vom Krankenbett aus Antworten schrieb. Überhaupt hat er noch lange nach dieser Zeit damit gehadert, dass er nicht aktiv für ‚Kaiser und Vaterland‘ an der Front hatte dienen können. – Im selben Band finden sich dann auch schriftliche Dokumente der Entfremdung zwischen Tillich und Hirsch, wie sie im Zuge der Machtergreifung Hitlers und der Deutung der Vorgänge um 1933 eingetreten ist. Vgl. a.a.O., 137–218. Das Verhältnis sollte nie wieder nachhaltig gekittet werden.

auch nicht unkritisch, in die Zukunft zu blicken.² Während manch einer seiner Generationsgenossen zu Beginn der 1920er Jahre als Konsequenz aus der Katastrophe das radikale „Nein Gottes“³ als Auftakt zu einer neuen Theologie wagte und im Zeichen der Krise die Dialektik, zwar nicht der Aufklärung, wohl aber als theologische Methode und religiöse Denkform adelte; und andere wiederum sich des demokratischen Neuaufbruchs auch dergestalt verweigerten, dass sie letztlich theologisch wie kirchlich Restauration betrieben, um dann im rechten Moment – sobald die Stunde geschlagen hatte – dem Führer als politischen „Befreier“ nicht nur die Hände zu schütteln, sondern dessen Programm gar mit geschichtstheologischen Weihen zu veredeln glaubten;⁴ war es im Grunde Tillich, der sich mit der Neugier des sensiblen Zeitdiagnostikers offen den Ambivalenzen, d. h. den neuen Chancen wie Gefahren einer krisenhaften Zeit-, Gesellschafts- und Geschichtslage als Theologe widmete. *Die religiöse Lage der Gegenwart* von 1926 ist neben vielem anderen auch ein Stück (weitgehend) gelungener Zeit-, d. h. Krisen- wie Aufbruchsdagnostik.

Tillich hingegen ist und bleibt Zeit seines Lebens ein Denker ‚auf der Grenze‘. Einer der prägnantesten Auftritte als das, was man – unter heutigen Begrifflichkeiten – als den eines Öffentlichen Theologen (*public theologian*) werten könnte, ist seine Rede aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche am 23. September 1962.⁵ Angesichts der politisch angespannten Lage knapp ein Jahr nach Mauerbau und im Nachgang zur Kubakrise stellt er diese nicht zufällig erneut unter den Titel „Grenzen“. Damit schreibt er seine Selbstcharakterisierung, die er dem amerikanischen Publikum kurz nach der Emigration in die USA gegeben hat, konsequent fort.

2 Ein beeindruckendes Dokument dieser Stimmungslage, die m. E. noch für den alten Tillich zutrifft, gibt dessen autobiographische Skizze. Vgl. P. Tillich, *Auf der Grenze*. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, München/Hamburg 1964, 9 – 57.

3 In Anlehnung an eine berühmte, wiederkehrende (rhetorische) Formel Karl Barths in seinem *Römerbrief*-Kommentar von 1922. Nur zwei Beispiele hierfür: „Die radikalste Erledigung der Geschichte, das Nein, unter das alles Fleisch kommt, die absolute Krisis, die Gott für die Welt der Menschen, der Zeit und Dinge bedeutet“ (K. Barth, *Der Römerbrief* [Zweite Fassung] 1922, Zürich 1999, 56 [zu Röm 3,1]), oder auch: „Anders als in der Negation des Geschöpfes ist die Position des Schöpfers und der ewige Sinn des Geschöpfes noch nicht erkannt worden.“ (a. a. O., 67, zu Röm 3,18, im Verbund mit der Absage an alle Größen von Religion, Kultur und Moral, denen ein ewiges „Nein“ gilt.)

4 Das gilt nicht nur, wenngleich *in extremis* für den alten Weggefährten Emanuel Hirsch, sondern nicht minder – wenn auch mit unterschiedlicher ‚Laufzeit‘ – für Theologen wie Paul Althaus, Friedrich Gogarten und Werner Elert.

5 Diese findet sich abgedruckt in: GW XIII, 419 – 428. In diesem Band finden sich zudem zahlreiche tagespolitische Eingaben von Tillich, die ihn als engagierten Beobachter wie Zeitgenossen bezeugen.

Grenzziehung und Grenzöffnung dienen hier als metaphorisch angereicherte Termini für eine auch politische Standort-Bestimmung. Dabei ist die absolute ‚Wesensgrenze‘, die der Mensch selbstkritisch im Lichte des (wahrhaft) Unbedingten anzuerkennen und sich ihr entsprechend zu verhalten hat, das eine: die permanente Revision, darin gleichwohl behutsame Verschiebung der je bedingten ‚Wirklichkeitsgrenzen‘ als Bedingung, Feindschaften nicht absolut zu setzen, das andere.

Diese mit eher rhapsodischen Auszügen aus einem ebenso vielschichtigen wie umfangreichen Werk operierende Annäherung an mein Thema hat mehrere Gründe.

Erstens: Will man Tillich als einen öffentlichen, oder auch nur einen politischen Theologen verstehen, dann muss man zunächst festhalten, inwiefern er das im Vergleich zu den üblichen Ansätzen von Politischer und/oder Öffentlicher Theologie gerade nicht ist. Tillich behandelt zwar in vielen seiner kleineren Schriften ab Mitte der 1920er Jahre Themen des Politischen. Zum Beispiel das Problem der Macht⁶ oder eben die Frage des Sozialismus.⁷ Sieht man jedoch genauer hin, dann durchzieht alle diese Texte ein bestimmter, allerdings nicht primär ethischer oder politischer Blick auf die Themen. Noch in den in den USA verfassten und durchaus öffentlich breit rezipierten Überlegungen zu *Liebe, Macht und Gerechtigkeit* wird man jedenfalls nicht davon sprechen können,⁸ dass hier abseits der metaphysischen oder sagen wir mit dem späten Tillich: der ontologischen Frage nach dem Wesen von Macht und ihrem Verhältnis zu Gerechtigkeit und Liebe irgendwelche tagesaktuellen oder die Gegenwart generell betreffenden politischen Fragen im Lichte der religiösen, genauerhin: der christlichen Botschaft einer Beantwortung zugeführt werden. Tillich ist zwar vor allem in den USA zu einem *Public Intellectual* geworden. Aber im Unterschied zu seinem langjährigen Kollegen am Union Theological Seminary, dem gleichermaßen berühmten Reinhold Niebuhr, trat er nie wirklich als ein Öffentlicher Theologe im Sinne von *public theology* in Erscheinung; letztere hatte sich in den

6 Vgl. Tillichs Schrift *Das Problem der Macht*, in: GW II, 93–208.

7 Die verschiedenen Studien zum Religiösen Sozialismus und auch die letzte, vor der Emigration fertiggestellte, aus politischen Gründen aber nicht mehr veröffentlichte, umfangreiche Abhandlung *Die sozialistische Entscheidung* von 1933, finden sich ebenfalls in GW II, 219–365, gebündelt.

8 Vgl. P. Tillich, *Love, Power, and Justice. Ontological Analysis and Ethical Applications*, New York/London 1954. – Der Untertitel, den die dt. Ausgabe nicht übernommen hat (vgl. dazu die dt. Ausgabe in: GW XI, 141–225), ist aufschlussreich. Schließlich wird mit ihm bereits Tillichs Grundprämisse für jede theologische Erwägung zu ethischen und politischen Problemen umrissen. Es bedarf stets des Umwegs oder genauer: der vorgängigen ontologischen Analyse und Fundierung für die folgenden Auslassungen zu ethischen, sozialen, politischen und ökonomischen Fragestellungen.

USA insbesondere in Anschluss und Weiterführung von Niebuhrs Denken gebildet. Dafür fehlte Tillich im Grunde schlicht das tiefergehende Interesse an den Details tagesaktueller politischer, sozialer oder ökonomischer Fragen. Als eine Ausnahme ließen sich allenfalls seine engagierten Eingaben zur nuklearen Bedrohung betrachten.

Zweitens: Dessen ungeachtet gibt es einen spezifischen Tillich'schen Zug in der Art und Weise, wie gleichwohl Probleme, Nöte und Herausforderungen von öffentlichem Rang zur Sprache kommen. Angedeutet habe ich dies bereits beim Umgang von zeitgenössischen Krisen und ihrer Deutung durch die Verwendung von symbolischen Bildern und Metaphern: Stichwort: Grenze(n). Hier geht es nun nicht nur um den Erweis, dass auch der Theologe, die Theologin sich als hellwache Zeitdeuter*in erweisen kann, sondern mehr noch um den Aufweis, inwiefern ein religiöser Umgang mit Wirklichkeitsproblemen, die alle angehen, ein Spezifikum aufweist. Worin liegt die theologische Aufgabe einer Zeitdeutung, insbesondere in Situationen der Krise, gleichwohl keineswegs nur in ihnen? Es geht um die durch Symbole, Metapher, Topoi – Tillich unterscheidet bekanntlich nicht hinreichend genug zwischen diesen Kategorien – zu erschließende Tiefendimension bedingter Lagen und deren Erschließungskraft für die Präsenz eines wahlweise richtenden oder rettenden Unbedingten. Man darf hier Tillich durchaus ein lutherisches Erbe attestieren. Zudem stellt der Kairos-Begriff,⁹ dem auch metaphorisch-topische Züge innewohnen, das prominenteste Beispiel für eine solche Vorgehensweise dar. Mit ihm wurde nicht nur das Anliegen eines religiösen Sozialismus prominent zugespitzt, sondern zugleich die krisenhafte Lage der 1920er Jahre in den europäischen Ländern auf ihre, wenn auch eschatologisch fokussierte, Überwindung auf den Punkt gebracht.

Drittens: Beide genannten Momente – die ontologisch-metaphysische Fundierung und die zugleich symbolische Formung – begründen zudem die theologische Form der Herangehensweise. Dabei bleibt allerdings ein Gesichtspunkt unterbestimmt, der auch in meinen bisherigen Ausführungen noch nicht wirklich zum Tragen kam und der gleichwohl mit Blick auf das Thema ‚Tillich und die Öffentliche Theologie‘ von Nutzen sein könnte. Selbst in seinen stark kulturtheologischen 1920er Jahren unterlässt es Tillich bei seinen Eingaben oder sollen

⁹ Dazu siehe die überaus wichtige Studie von: A. Christophersen, *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*, Tübingen 2008. – Zu dem hier nur gestreiften Problem von Geschichtsdeutung und Kairos-Gedanken im Programm des Religiösen Sozialismus bei Tillich siehe auch: C. Polke, *Apokalypse Now? Geschichtstheologische Deutungsfiguren zwischen Untergang und Aufbruch*, in: M. Moxter / A. Smith (Hg.), *Untergänge – Umbrüche – Anfänge. Zur Lage von Theologie und Religionsphilosophie in der frühen Weimarer Republik*, Tübingen 2022 (im Erscheinen).

wir sagen: bei seinen „Stichworten zur Zeit“ (K. Jaspers) nicht, die Rolle der Kirchen als soziale und institutionelle Gestaltformen des Christentums zu thematisieren. Das nimmt in den Jahren des Zweiten Weltkriegs und der anschließenden Nachkriegszeit nicht ab. Mit Ausnahme von Tillich-Expert*innen bislang wenig beachtet sind dies kleinere Texte, die sich mit der Funktion und Aufgabe der Kirchen im Angesicht totalitärer Regime oder in zunehmend sich säkularisierenden Gesellschaften (Demokratien) beschäftigen. Allerdings fällt dabei stets die geschichtstheologische Weitung der Frage- und Problemstellungen auf und ins Gewicht. Das schlägt sich dann nicht zufällig noch in der *Systematischen Theologie*, dem reifen Alterswerk, dahingehend nieder, dass die politische Ekklesiologie im Ringen um den Sinn der Geschichte entfaltet wird. Sind doch die Kirchen nichts anderes als „Repräsentanten des Reiches Gottes in der Geschichte“ (ST III, 426), in aller Ambiguität und Zweideutigkeit zwar, aber durchaus mit dem Auftrag, den Dämonisierungen und Profanisierungen des öffentlichen Lebens wirksam und d. h. öffentlich entgegenzutreten. Sie vertreten, „indem sie sich weigern, sich mit dem Element des Zwangs in den Machtkämpfen zu identifizieren, symbolisch den ‚Frieden des Reiches Gottes‘ und [sind bereit], die unvermeidliche Reaktion der politischen Macht, der sie angehören und die sie beschützt, auf sich zu nehmen.“ (ST III, 440) Überträgt man das in die Sprache heutiger öffentlicher Theologien, wäre hier der Ort, an welchem man einerseits vom prophetischen Wächteramt der Kirchen reden könnte, andererseits von dem, was der Theologe und Sozialethiker Stanley Hauerwas unter dem Stichwort „Kirche als Sozialethik“¹⁰ oder auch als „Kontrastgesellschaft“ – wohl gemerkt innerhalb der Gesellschaft als Ganzer – verhandelt hat. Beide Aufgaben bzw. ‚Ämter‘ richten sich weniger nach ‚Innen‘, sondern eben in das ‚Außen‘ bzw. in die Welt als Ganzes im Ringen um deren geschichtlichen Sinn und politischen Verlauf.

Im Folgenden möchte ich nach einer kurzen Betrachtung dessen, was in unseren Zeiten und Kontexten Öffentliche Theologie meint, auf diese drei Momente zurückkommen, die ich für Tillichs Vorgehen kennzeichnend finde: 1. die *ontologische*, d. h. stets positionell kritische *Fundierung*, 2. die gleichwohl nötige, *symbolische Formung* und 3. die unter christlichen Vorzeichen notwendige, *ekklesiologische Verständigung*. In Kontrastierung zum Vorgehen der derzeitigen Öffentlichen Theologie soll so das Eigenprofil von Tillichs theologischer Herangehensweise stärker herausgestellt werden. Über deren Vorzugswürdigkeit für unsere eigene Gegenwart – etwa auch im Kontrast zum Ansatz einer kritischen Theorie im Gefolge von Horkheimer und Adorno – wäre gesondert zu diskutieren.

10 S. Hauerwas, Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik, hg. und eingeleitet von R. Hütter, Neukirchen-Vluyn 1995, 158–162.

1 Öffentliche Theologie und das öffentliche Proprium der Theologie

Was Öffentliche Theologie ist und ob sie dem derzeitigen, insbesondere deutschsprachigen Protestantismus nicht zuletzt in seiner kirchlichen Gestalt guttut, ist umstritten. Darauf will ich aber an dieser Stelle nicht weiter eingehen. Die nach wie vor prägnanteste Definition des Programms Öffentlicher Theologie stammt meines Erachtens von Wolfgang Vögele. Sie entnehme ich seiner bei Wolfgang Huber geschriebenen und 1994 erschienenen Dissertation über die Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland: „Öffentliche Theologie ist die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein: das schließt ein sowohl die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsanspruch gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identität, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.“¹¹ Diese Definition ist deshalb hilfreich, weil sie zum einen die Instanzen Öffentlicher Theologie weit fasst und deren Selbstverständnis offenlässt. Insofern können auch die Vertreter eines Öffentlichen Protestantismus (R. Anselm, Chr. Albrecht), welche den Adressatenkreis ihrer Anliegen eher auf die Politik im engeren Sinne und deren Repräsentant*innen sowie Funktions-träger*innen ausrichtet, mit ihr leben. Zumal nicht allein von kirchlichen Interessen und Anliegen die Rede ist, somit auch nicht primär kirchliche Amtsträger*innen als die Vertreter*innen einer Öffentlichen Theologie gelten, sondern es um den öffentlichen, d. h. den die *res publica* betreffenden Gehalt des Christentums geht.¹² Zum anderen wird der Begriff der Öffentlichkeit konsequent im Plural

11 W. Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1994, 421f. – Diese Definition ist u. a. von Wolfgang Huber in seinen weiteren Schriften durchweg affirmativ aufgenommen worden, wenngleich sie eben nicht alle hierzulande unter dem Begriff der Öffentlichen Theologie auftretenden Personen und Positionen in gleicher Weise prägnant kennzeichnet. Zu Huber, vgl. nur: W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, 117. Dort wird die Definition allerdings nicht hinsichtlich ihres Urhebers namentlich gekennzeichnet.

12 Zum Programm eines Öffentlichen Protestantismus in Abgrenzung und Annäherung an das in sich ja keineswegs eindeutige Programm der Öffentlichen Theologie, siehe kurz und bündig: C. Albrecht/R. Anselm, *Verantwortung für das Gemeinsame. Die Aufgaben eines Öffentlichen Protestantismus*, in: C. Albrecht/R. Anselm/U.H.J. Körtner (Hg.), *Konzepte und Räume öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie*, Leipzig 2020, 57–65. – Der Band versammelt viele Stimmen und Protagonist*innen der gegenwärtigen Debatte.

gefasst. Auch die Kirchen fungieren nurmehr als eine von mehreren Subjekten bzw. Instanzen öffentlicher Theologie. Von einer ausschließlich auf Politikberatung konzentrierten Aufgabenstellung kann hier jedenfalls nicht die Rede sein.¹³ Vielmehr gilt das Augenmerk einer Vielzahl an Bewegungen, Gruppen, Organisationen und intermediären Institutionen, welche eine pluralistische Zivilgesellschaft ausmachen. Schließlich zielt Vögele von vornherein nicht nur auf Identitätsfragen des Politischen im Sinne der *res publica*, also der öffentlichen Angelegenheiten, sondern er spricht auch dezidiert von Krisen, d. h. von fundamentalen Herausforderungen, die die Instanzen, Ordnungen, Subjekte und Verfahren des Politischen – nicht nur, aber eben auch in ihrer verfassten Gestalt – durchlaufen. Insofern gibt es vor Ort und innerhalb einer jeden Gesellschaft mit ihren Institutionen und Organisationen auch Themen von internationaler, ja globaler Bedeutung, die öffentlich-theologisch, d. h. konstruktiv wie kritisch verhandelt werden (müssen).

Kritik und Konstruktion nicht im Nebeneinander, sondern in ihrem Verschränkt-Sein sind gleichermaßen Anliegen öffentlicher Theologie wie der Theologie Paul Tillichs. Letzterem ist zudem von seinen ersten Anfängen das Anliegen einer zeitgenössisch sensiblen Apologetik des Christentums in seiner Kulturbedeutung – die anderes meint als bloße Kulturlegitimation – besonders wichtig. Nicht umsonst lautet eine zentrale These zu Beginn des ersten Bandes der *Systematischen Theologie*: Alle Theologie ist immer auch ‚apologetische Theologie‘. Damit wird ein Verständnis von Apologetik im Anschluss an die klassische Stelle von 1 Petr 3,15: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“, profiliert. In den Worten Tillichs: „Apologetische Theologie heißt: antwortende Theologie. Sie antwortet auf die Fragen, die die Situation stellt, und sie antwortet in der Macht der ewigen Botschaft und mit den begrifflichen Mitteln, die die Situation liefert, um deren Fragen es sich handelt.“ (ST I/II, 12) Darin kommt ein genuin öffentliches Interesse mit der Idee eines öffentlichen Forums, vor dem der Glaube zu den Anliegen je seiner Zeit Stellung bezieht, zum Ausdruck. In diesem Sinne ist Theologie gar nicht anders möglich denn als öffentliche Theologie, nicht für Tillich und nicht für die meisten anderen theologischen Strömungen.

13 Heinrich Bedford-Strohm, der gegenwärtig prominente Vertreter einer Öffentlichen Theologie, zumal von 2014 bis 2021 im kirchlichen Doppelamt des Bischofs der bayerischen Landeskirche und des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, spricht bekanntlich von (mind.) vier Dimensionen öffentlicher Theologie bzw. „öffentlicher Rede der Kirche“ – neben der pastoralen, diskursiven und prophetischen kommt die politikberatende zum Tragen. Vgl. H. Bedford-Strohm, Klar und verständlich. Vier Dimensionen öffentlicher Rede der Kirche, in: ders., Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie, München ³2012, 47–55.

Jedoch meint das, was wir heute unter Öffentliche Theologie (mit großem ‚Ö‘) verstehen, deutlich mehr. Ihr eignet ein spezifischer Fokus auf ethische und politische Fragenstellungen, weswegen sie auch an Krisendiagnosen besonderes Interesse zeigt. Auch hier ließen sich allerdings Nähen zu Tillich ziehen. Sind doch vor allem seine Krisenbeschreibungen, ganz gleich, wodurch sie ausgelöst und worin sie sich primär zeigen, stets als Indizien für ein mögliches Herannahen von mehr oder minder kleinen oder größeren *kairoi* zu lesen. Krisen fordern zur Neuausrichtung wie erneuten Ortsbestimmung der Zeitgenoss*innen heraus, und somit auch von Theologie und Kirche. In diesem Sinne werden noch im Spätwerk die kleinen und großen revolutionären Bewegungen innerhalb und außerhalb der manifesten Kirchen geschichtstheologisch unter dem Begriff des Kairos gefasst.¹⁴ Trotz aller Ambivalenz, ja Gefährlichkeit solcher brodelnden Entscheidungssituationen wird deren positive Gestalt(ungs)möglichkeit niemals in Gänze geleugnet oder abgeblendet. Dadurch bleibt Tillichs Ansatz, wie Max Horkheimer in seinem Nachruf auf ihn mit zunehmender Melancholie herausgestellt hat¹⁵, vom Ansatz der Kritischen Theorie unterschieden. Tillichs vorsichtiger Optimismus ist zwar noch nicht das, was viele Öffentliche Theologien heute Politik und Zivilgesellschaft, Kirche und uns einzelnen Mitmenschen, positiv zutrauen. Aber er bezeugt doch (wenigstens konzeptionell) eine bleibende Zugewandtheit zu den je neuen Fragen, Problemen und Herausforderungen der Gegenwart. Was ihn nun allerdings deutlich von vielen Öffentlichen Theolog*innen unserer Tage abhebt, ist das Anliegen, worum es öffentlicher Krisen- wie Zeitdiagnose und letztlich auch bei Gesellschaftskritik geht: nämlich um die Vergewisserung „über das, was uns“ eigentlich – so könnte man hinzufügen – „unbedingt angeht“ (ST I/II, 19) und was in den Krisen „über Sein oder Nichtsein entscheidet“ (ST I/II, 21). Dieses existentialistisch getönte Pathos stellt im Grunde eine Konsequenz des ‚Prae‘ der

¹⁴ Vgl. ST III, 419–423.

¹⁵ Vgl. M. Horkheimer, Letzte Spur von Theologie – Paul Tillichs Vermächtnis, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973, hg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 2014, 269–275. Siehe zudem die Schlussbemerkungen Horkheimers im Gespräch mit Gerhard Rein: „Ich möchte vor allem eines nennen, was mich als Philosophen von ihm unterschied – aber nicht so unterschied, daß er nicht sowohl meine wie ich seine Gesichtspunkte in gewisser Weise respektierte –, nämlich, daß wir von Gott und vom Jenseits nicht unmittelbar sprechen können. Er beharrte jedoch als Theologe darauf, daß das Jenseits die Gerechtigkeit bedeute. Eben dieses habe ich stark bezweifelt. Ich kann seinen großen Optimismus nicht mitmachen, nur das Heimweh.“ (Erinnerung an Paul Tillich. Ein Gespräch mit Gerhard Rein, in: a.a.O., 276–283, 283) – Zu Horkheimer und Tillich, v. a. hinsichtlich ihrer Geschichtsdeutungen in den 1920er Jahren, vgl. C. Danz, Geschichte und Utopie. Geschichtsphilosophie bei Paul Tillich und Max Horkheimer, in: G. Schreiber/H. Schulz (Hg.) Kritische Theologie. Tillich in Frankfurt (1929–1933), Berlin/Boston 2015, 307–322.

ontologischen Frage vor den ethischen Applikationen dar. Anders gesagt, Tillich verteidigt gerade darüber den ‚transmoralischen‘ Charakter der religiösen Haltung. Selbst noch bei dem, was er prophetische Kritik bzw. Prinzip nennt, sind es zunächst gar nicht ethische oder moralische Kriterien, die diese leiten, sondern eben das religiöse Grundanliegen, das Unbedingte nicht dergestalt zu verendlichen, dass es totalitäre Züge annimmt. Das überrascht insofern nicht, als die Weite des religiösen Angangenen-Seins und somit des theologischen Denkens für Tillich seit dem Ende des Ersten Weltkrieges nicht mehr allein auf die ethische Signatur der Zeit oder die moralischen Probleme der Gegenwart und schon gar nicht auf den Zustand der Kirche(n) fokussiert sein kann, sondern eben die Kultur als Ganzes mit und in all ihren Facetten in den Blick nimmt. So sind die programmatischen Sätze aus dem Aufsatz *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919) zu verstehen, deren Grundanliegen Tillich nie wieder aufgeben, sondern maximal präzisieren wird: „Meine Behauptung ist nun die: Was in der theologischen Ethik letztlich beabsichtigt war, kann seine Erfüllung nur finden in einer Theologie der Kultur, die sich nicht nur auf die Ethik, sondern die Kulturfunktionen bezieht. Nicht theologische Ethik, sondern Theologie der Kultur. Das erfordert zunächst einige Bemerkungen zu dem Verhältnis von Kultur und Religion.“ (GW IX, 16) Mit der hier nur angedeuteten Weite von Tillichs Kulturbegriff sind gleichermaßen Chancen wie Probleme verbunden, über die an dieser Stelle nur andeutungsweise nachgedacht werden kann. Es ist vor allem der holistische Begriff von Kultur, der es Tillich einerseits gestattet, selbst noch die (moderne) Technik als Symbol zu lesen, das etwas über unser Selbstverständnis – und darin unser Verhältnis zum Unbedingten – aussagt; andererseits sind es doch insbesondere Wirtschaft, Technik, Wissenschaft und die Strukturen und Politiken der bürgerlichen Gesellschaft, die von Tillich tendenziell exklusiv für die Pathologien unseres modernen Lebens verantwortlich gemacht werden. In letzterem kommt Tillichs monistischer Zug nachgerade nachteilig zum Tragen. Denn er stellt alles rein unter die Voraussetzung eines Durchbruchs zum Unbedingten.¹⁶ – Nur zur Erinnerung: Troeltsch sah hier weiter, weil er die kulturellen, ethischen und im engeren Sinne religiösen Ressourcen (Kraftquellen) deutlicher von den strukturellen Bedingungen von Ökonomie und Politik abhob;¹⁷ jedenfalls eine einfache

16 Eine präzise Diagnose monistischer Motive im Gesamtwerk Paul Tillichs gibt FW. Graf, „Old harmony“? Über einige Kontinuitätselemente in ‚Paulus‘ Tillichs Theologie der ‚Allversöhnung‘, in: ders., *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*, Tübingen 2011, 343–380.

17 Man übersieht leicht, dass Troeltsch in seiner Skizze zu einer (europäischen) Kultursynthese im zweiten der drei abschließenden Basissätze klar fordert, den ganzen Komplex an ökonomisch-politisch-rechtlichen Herausforderungen zunächst viel stärker empirisch, d. h. unter praktischen

Korrelation als kurzschlüssig erachtete. Funktionale Systemlogiken und lebensweltliche Orientierungen müssen sich nicht ausschließen, noch die einen die anderen kolonialisieren – um in der Sprache der zweiten Generation der Frankfurter Schule zu bleiben;¹⁸ aber sie gehen nicht ineinander auf. Das Problem der religiös-theologischen Kurzschlüssigkeit lässt sich ebenso in vielen Beiträgen und Stellungnahmen Öffentlicher Theologie feststellen. Tillich ist hierbei gerade keine Hilfe, da auch er die Hoffnung hegte, die strukturellen Konflikte, die sich stets nur ausbalancieren, aber niemals stilllegen lassen, überwinden zu können.¹⁹

2 Dimensionen öffentlicher Theologie bei Tillich

Gleichwohl ist es gerade die Weite des Gespürs für die religiöse Dimension in aller Kultur, die Tillich nicht nur für die Praktische Theologie, die ja ebenfalls das Thema der Öffentlichkeit von Religion und Christentum zu ihrem Gegenstand zählt²⁰, interessant gemacht hat. Schon Ende der 1980er Jahre hat Dorothee Sölle die Integration der Religion in die Kultur durch Tillich als einen der wesentlichen Gründe angesehen, in seinem theologischen Denken Ansätze für eine „Befreiungstheologie für die Erste Welt“²¹ zu erblicken; samt Sensibilität für Fragen des Friedens, der Gerechtigkeit, der Bewahrung der Schöpfung, der Geschlechtergerechtigkeit etc. Heute fungiert etwa bei Heinrich Bedford-Strohm auch die Öffentliche Theologie unter dem Stichwort einer „Befreiungstheologie einer demo-

Problemgesichtspunkten handzuhaben, wobei hierfür nur mittelbar die davon zu unterscheidende geistig-kulturelle Wertbasis infrage kommt. Anders gewendet: Nur, wer beide Bereiche deutlich in ihrer Eigenlogik voneinander unterscheidet, kann sie dann auch – das macht den dritten Basissatz aus – wieder aufeinander beziehen. Vgl. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes (einziges) Buch. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, *Gesammelte Schriften* Bd. 3, Tübingen ²1922, ND Aalen 1977, 769 f.

18 Vgl. Jürgen Habermas' entsprechende Analyse in: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. (1981) 1995, 548–593.

19 Von daher stellt für Troeltsch der Kompromiss eine anthropologische wie ethische, politische wie religiös-theologische Grundkategorie dar. Vgl. dazu meine Ausführungen: C. Polke, *Vom Kompromiss. Ein (kleiner) theologisch-politischer Traktat*, in: J. Dierken/D. Evers. (Hg.), *Religion und Politik. Historische und aktuelle Konstellationen eines spannungsvollen Geflechts* (FS für H. Ruddies), Frankfurt a. M. u. a. 2016, 269–282.

20 Vgl. etwa: W. Gräb, *Vom Menschsein und der Religion. Eine praktische Kulturtheologie*, Tübingen 2018, v. a. 151–165, 307–316.

21 Vgl. D. Sölle, *Der Beitrag Paul Tillichs zu einer Theologie der Befreiung innerhalb der Ersten Welt*, in: H. Fischer (Hg.), *Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne*, Frankfurt a. M. 1989, 281–300, v. a. 281–287.

kratischen Gesellschaft“²². Man mag das als eine Vereinnahmung der Theologie Tillichs durch andere betrachten. Für Sölle spricht immerhin die Tatsache, dass in den USA die Impulse der Theologie Tillichs in vielerlei Hinsicht insbesondere bei progressiven und öffentlichen Theolog*innen Wirkung gezeigt haben. Das gilt für feministische und interreligiöse Theologien nicht minder wie für ökologische Prozesstheologien.²³

Nun ließe sich natürlich einfach behaupten, die Bedeutung Tillichs für *public theologies* im erwähnten Sinn sei eben rein standort- und kontextgebunden. Und in der Tat lassen sich unterschiedliche Rezeptionsfäden dieses umfangreichen Werkes für die USA und den deutschen Kontext feststellen. Wo jenseits des Atlantiks vor allem der gegenwartsaffine Zeitdiagnostiker und materiale Kulturtheologe fortwirkte,²⁴ galt hierzulande das Interesse vornehmlich den religionsphilosophischen Grundlagen und konzeptionellen Anlagen des theologischen Systemdenkers. Doch in meinen Augen reichen die Gründe tiefer, warum im Grunde erst der amerikanische Tillich zu so etwas wie einem Vorfahren öffentlicher Theologie werden konnte. Er selbst gibt deutlich zu erkennen, dass sein öffentliches Wirken in den USA ganz andere Wirkungen zeitigen konnte, weil die gesellschaftlichen Bedingungen andere waren. Das betraf nicht nur den politischen Raum, sondern hatte auch mit der öffentlichen Stellung des Christentums, vor allem aber der Kirchen zu tun. In einer kleinen Abhandlung über *Die Bedeutung der Kirche für die Gesellschaftsordnung in Europa und Amerika* aus dem Jahre 1936 kommt diese Einsicht deutlich zum Ausdruck. Nach Tillich lassen sich vor allem bei den sozialen Funktionen, welche die Kirchen in den Gesellschaften wahrnehmen, markante Unterschiede aufweisen. Diese bergen – theologisch gesehen – auch unterschiedliche Chancen und Gefahren. „Im allgemeinen“, so resümiert er in seinem Fazit, „kann man sagen, daß die amerikanischen Kirchen viel offensichtlicher und bewußter als die europäischen Kirchen an der Gestaltung des sozialen Lebens beteiligt sind. Die soziale Funktion der europäischen

22 Vgl. H. Bedford-Strohm, Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie einer demokratischen Gesellschaft, in: F. Nüssel (Hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, Tübingen 2009, 167–181.

23 Die Wirkmächtigkeit von Tillichs Denken in der ersten Nachfolgegeneration belegen die Beiträge einflussreicher Protagonist*innen dieser Zeit in: J. M. Adams/W. Pauck/R. L. Shinn (Hg.), *The Thought of Paul Tillich*, San Francisco 1985.

24 Hierzu verweise ich nur auf das Tillich-Kapitel im Band II sowie auf die Bemerkungen zu den diversen Tillich-Rezeptionen in Bd. III von Gary Dorriens großer Theologiegeschichte der amerikanischen liberalen Theologie, vgl. G. Dorrien, *The Making of American Liberal Theology*, Vol. 2: *Idealism, Realism, & Modernity, 1900 – 1950*, Louisville (KT) 2003, v. a. 483–521, sowie: ders., *The Making of American Liberal Theology*, Vol. 3: *Crisis, Irony, & Postmodernity, 1950 – 2005*, Louisville (KT) 2006 (zu den Tillich-Stellen siehe Index).

Kirchen ist [...] latenter und indirekter Art.“ (GW III, 119) Man beachte: Tillich spricht nicht vom offiziellen politischen Einfluss, obgleich der für die deutschen Kirchen in den 1930er Jahren ohnehin kaum gegeben war,²⁵ sondern von der gesellschaftlichen Prägekraft. „Infolgedessen“, so fährt er fort, „werden die europäischen Kirchen Europa kaum vor der Selbstzerstörung retten können; aber sie bewahren inmitten der Katastrophe ein Reich, in das sich Einzelne und Gruppen aus dem unlösbaren Konflikt der Zeit zurückziehen können. Die Kirchen in Amerika dagegen können zwar ihre religiöse Aufgabe im sozialen und politischen Leben erfüllen, aber in ihrem gegenwärtigen Zustand verkörpern sie kaum einen Wert, der das soziale Leben transzendiert, und es ist fraglich, ob sie der neuen Gesellschaftsordnung, die nach der endgültigen Krise des Kapitalismus zu erwarten ist, eine religiöse Grundlage zu geben vermögen.“ (GW III, 119) Bekanntlich kam es anders, obgleich Tillich in diesen Jahren nach wie vor an seinem religiösen Sozialismus, wie man den Zeilen entnehmen kann, vom Grundsatz her festhielt. Was gleichwohl an diesen Bemerkungen interessant ist: Sie bilden so etwas wie Versatzstücke (gleichsam Minuskeln) zu einer Art Prolegomena für eine politische Ekklesiologie, die unter Beachtung der jeweiligen gesellschaftlichen Konstellationen der Frage nachgeht, wie das religiöse Proprium weder einfach nur als existentielles Residuum angesichts unüberwindbarer Systemzwänge und Krisen fungieren kann, noch aber sich in der ethischen und politischen Aufgabe der Verwirklichung gelungener Gesellschaftsentwürfe erschöpfen darf. Zwischen beiden Polen schwankt noch heute – dies nur als Nebenbemerkung – die Debatte, wenn es um die Aufgabe von Kirchen, ob sie system- und/oder existenzrelevant sind, und das Problem des hinsichtlich der Lebensorientierung geht. Von Tillich lässt sich für die gegenwärtige Öffentliche Theologie jedenfalls lernen, dass sie selbst dann, wenn sie vor der Moralisierung des Glaubens (scheinbar) gefeit ist, darauf achtgeben muss, der genuinen Botschaft des Religiösen – also christlich gesprochen: der Heilsan- wie -zusage – nicht verlustig zu gehen. Das muss sich auch am Ort der Kirche als institutionelles Manifestwerden der christlichen Bot-

25 Allerdings nicht nur in Deutschland. Immerhin schreibt Tillich in den 1930er und -40er Jahren mehrere Texte zum Zustand der Kirchen in Diktaturen. Die entscheidenden Texte sind *Der totale Staat und der Anspruch der Kirchen* (1934) (GW X, 121–145), sowie *Die Kirche und der Kommunismus* (1937) (GW X, 146–158). – Bis ins amerikanische Exil hinein ist die Kirchenfrage somit für Tillich entscheidend. D.h. die Frage, wie Kirche und Kultur zueinander ins Verhältnis gebracht werden können; wie die Anliegen des religiösen Sozialismus unter der kirchlichen Lage der Gegenwart daselbst Gehör erhalten; und zudem, wie Bestand und Zukunft von Kirchen als religiöse Gemeinschaften und Institutionen in totalitären Regimen einzuschätzen sind. Erst nachdem das amerikanische Exil für ihn auf Dauer gestellt ist, scheint mir diese Besorgnis aufgrund der anders geformten, nunmehr (persönlich) gesicherten Lage abzunehmen und somit der Blick für theoretische Fragen der Ekklesiologie im engeren Sinne frei zu werden.

schaft, d. h. in ihrem Auftrag zeigen. Dabei gilt für Tillich selbstredend auch das Umgekehrte: Christentum und mit ihm Theologie dürfen sich nicht abseits der sozialen, ökonomischen, politischen, kulturellen und – wie wir heute hinzufügen müssen – der ökologischen Fragen der Zeit bewegen. Und das gilt selbst dann, wenn sich die Hoffnung auf die Umsetzung vollmundiger Programme und Ideen, wie sie bei Tillich eine Zeit lang unter der Vision eines religiösen Sozialismus firmierte, als illusionär erweist.²⁶

Tillich selbst ist, ohne dass es dieses Programm schon gab, zu einem Öffentlichen Theologen geworden; zumal in den USA, wo ihn eine große Öffentlichkeit zur Kenntnis nahm und ganze Generationen von Studierenden (nicht nur der Theologie) von seinen Ideen geprägt wurden. Er hat den Erfolg und die Anerkennung zweifelsohne genossen. Aber er ist darin seinem Anliegen nicht untreu geworden, theologisch, d. h. „in Richtung aufs Unbedingte“ Position zu beziehen und zu handeln. Streng genommen finden sich in seinem Werk Texte zu allen vier Dimensionen einer öffentlichen Theologie, wie man heute im Anschluss u. a. an Bedford-Strohm gerne unterscheidet. Als eine solch öffentliche Theologie erscheint sie bei ihm stets als „eine Funktion der christlichen Kirche, [d]ie [...] den Erfordernissen der Kirche entsprechen [muß].“ (ST I/II, 9) So finden sich Überlegungen zu den „Angst reduzierenden Kräften“ von Religion in gesellschaftlichen und kulturellen Krisenzeiten, welche auf die *pastorale* Dimension theologischen Redens verweisen.²⁷ Geradewegs *prophetisch* formuliert sind hingegen die Reden an „seine deutschen Freunde“ über „die Stimme Amerikas“ während des Zweiten Weltkrieges.²⁸ Ohnehin nahm er darüber hinaus gern Gelegenheiten wahr, die ihm ermöglichten, *diskursiv* über das humane Selbstverständnis unserer Zeit angesichts des Ertrags und der Einsichten heutiger (Natur- und Sozial-)Wissenschaften mit religiösen wie nicht-religiösen Zeitgenoss*innen ins Gespräch zu kommen.²⁹ Schließlich findet sich fast so etwas wie die *politikberatende* Form

26 Interessanterweise ist Tillichs Programm des religiösen Sozialismus wenigstens für einen deutschen Theologen der Nachkriegszeit und dessen theologische Sozialethik einflussreich geworden, nämlich für Heinz-Dietrich Wendland (1900–1992). Dessen ‚Theologie der Gesellschaft‘ steht ganz im Zeichen eines christlichen Humanismus, der in vielerlei Hinsicht durch Tillich geprägt wurde. Zu Wendlands Entwicklung siehe jetzt: K. Bruns/S. Dietzel, Heinz-Dietrich Wendland (1900–1992). Politisch-apologetische Theologie, Göttingen 2017. – Tillichs Verbindung von Religion und Humanität wird prägnant entfaltet in seiner Rede zur Verleihung des Hansischen Goethe-Preises: *Humanität und Religion* (1958) (GW IX, 110–119).

27 Vgl. Tillichs Schrift *Angst-Reduzierende Kräfte in unserer Kultur* (1950) (GW III 293–302).

28 Diese sind abgedruckt in: EW III.

29 Dazu allgemein: W. Pauck/M. Pauck, Paul Tillich. Sein Leben und Denken, Bd. 1: Sein Leben, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1978, 265 f. – Die Texte zu einem gegenwärtigen Menschenbild finden sich in: GW III, 181–217.

theologischen Redens, etwa in den schon erwähnten Stellungnahmen zur nuklearen Frage oder zur Geburtenkontrolle.³⁰ Weniger die Originalität der jeweiligen Position noch die Präzision der hierzu nötigen Argumentation ist das Entscheidende, sondern der zumeist *tentative*, darin auf *consultatio* setzende Charakter der Äußerungen. Man vergleiche hierzu nur einmal Texte aus der Feder Karl Barths. In vielen wichtigen politischen Fragen der Nachkriegsjahre waren Tillich und Barth gar nicht weit voneinander entfernt. Aber trotz aller tagespolitischen Weitsicht, die man dem Schweizer mehr als attestieren muss, lebt dessen ‚öffentliche Theologie‘ von einer fast schon ‚heilig‘ einseitigen Verve, mit theologischen Pointen unmittelbar politische Haltungen zu legitimieren oder ihnen ihre Legitimation zu entziehen.³¹

Gleichwohl: Auch in Tillichs Texten herrscht mitunter ein theologischer Ton vor, der normative Eindeutigkeit nicht scheut. Dabei bemühen sie sich möglichst, das Problem tiefer zu verstehen, indem es in einen symbolischen Horizont (Rahmen) gestellt wird: Theologie nicht als Vereindeutigungs- bzw. Vereinseitigungsunternehmen, sondern als prägnante Form des Polyvalenzmanagements. Noch einmal sei an das zu Beginn erwähnte Beispiel der Grenze erinnert. Man kann hier der Vorteile jener Vagheit und Abstraktheit ansichtig werden, die in ethischer wie sozial- und geschichtswissenschaftlicher Hinsicht ebenso unbefriedigend sind wie manch überstrapazierte Idealtypisierung, von der auch ein Text wie *Die sozialistische Entscheidung* nicht frei ist. Ganz im Gegenteil. Tillich neigt bisweilen zu vorschnellen, damit aber verzerrenden Generalisierungen und Pauschalisierungen. Das teilt er mit den Autoren der Programmschrift der Kritischen Theorie, Adorno und Horkheimer. Aber: Er scheut dabei das absolute Urteil, er schreckt vor harten Verurteilungen zumeist zurück. Weder eignet ihm das Pathos noch die Schärfe einer *Dialektik der Aufklärung*. Das hat seine Gründe, selbst wenn man die zugegeben natürlich sehr unterschiedlichen Schicksalslagen der Exilierten massiv in Betracht zieht. Tillich findet in Amerika allmählich sein neues

30 Vgl. P. Tillich, Die Atombombe. Beiträge zu einem Symposium „Die Wasserstoff-Kobalt-Bombe“ im Jahre 1954, in: GW XIII, 454. Zur gleichen Frage siehe auch: ders., Das Problem des Atomkriegs. Beiträge zu einem Symposium „Das Dilemma der Atomforschung“ im Jahre 1961, in: a.a.O., 456 f.; sowie: ders., Das Problem der Geburtenkontrolle. Erklärung für die „Planned Parenthood Association“ in Chicago am 6.3.1961, in: a.a.O., 458. – Keine dieser knappen Beiträge wird explizit religiös, aber der Gedankengang zeigt deutlich auf, von welchem Standpunkt aus der Beitragende argumentiert bzw. votiert.

31 Es scheint mir nach wie vor klärungsbedürftig, warum gerade dieser Zug von Barths Denken bei Tillich in dessen abwägender Kritik Barths am Beginn der *Systematischen Theologie* Erwähnung findet. Vgl. ST I/II, 12.

Zuhause. Eine Rückkehr nach Deutschland zieht er nicht mehr wirklich ernsthaft in Betracht; selbst als ihm in den 1950er Jahren lukrative Angebote dazu vorlagen.

3 Von der dreifachen Aufgabe öffentlicher Religion und Theologie

Welche Bedeutung könnte Paul Tillichs Denken für eine öffentliche Theologie unserer Tage zukommen? Darum soll es abschließend gehen. So zu fragen bedeutet, man ist weniger an der Rolle interessiert, die Tillich bei der Ausarbeitung von Positionen, die sich selbst als Öffentliche Theologie bezeichnen, gespielt hat. Vielmehr geht es darum, inwiefern sein Werk Impulse gibt, wie unter heutigen Bedingungen Menschen aus christlicher Perspektive zu den *res publica*, den öffentlichen Problemen und Angelegenheiten, zu denen wir alle, ganz gleich, ob wir glauben oder nicht, Stellung nehmen können. Dazu möchte ich ein letztes Mal auf einen eher wenig bekannten Text aus der Feder Tillichs rekurrieren, an dem sichtbar wird, wie sich – auch gesellschafts- und kulturkritisch – Theologie zu öffentlichen Fragen äußern sollte. In einem im Januar 1958 im *World Affairs Center* in New York gehaltenen Vortrag über *Religion und die freie Gesellschaft*³² geht Tillich zunächst den Wurzeln des autoritären Charakters von Religion nach, vor allem in der vierfachen Gestalt von religiösem Konservatismus, religiösem Autoritarismus, religiöser Intoleranz und religiösem Transzendentalismus. Unter letzterem versteht er eine gänzliche Abkehr von den ‚horizontalen‘ Fragen des politischen Engagements. Interessanterweise reiht er auch den von ihm vertretenen Religiösen Sozialismus der 1920er Jahre unter diese, gleichsam utopistische, Gefahr ein. Dann aber stellt sich die Frage, inwiefern Religion (überhaupt) noch eine freie Gesellschaft mit ermöglichen kann. Die Antwort darauf ist wiederum vielfältig: „erstens, indem sie sich selbstkritisch überprüft, zweitens, indem sie die Träger einer freien Gesellschaft formt, und drittens, indem sie das Leben der freien Gesellschaft ihrem Urteil unterwirft.“ (GW X, 307) Was aber genau heißt dies, und inwiefern liegen darin Potentiale für eine Art von ö/Öffentlicher Theologie?

Mit dem *ersten* Punkt ist der Gedanke der Selbstkritik aufgegriffen, der im Grunde so etwas wie *Ideologiekritik in Gestalt des protestantischen Prinzips* meint. Kein Vorübergehen an der geschichtlichen Gebundenheit der eigenen Position als religiös geformte Antwort auf die Fragen der Zeit! Öffentliche Theologie hat der Kontextualität ihrer Ansichten dergestalt Rechnung zu tragen, dass sie gerade

32 Vgl. GW X, 303–312.

nicht die Relativität ihrer Aussagen kaschiert, um sich somit zur Anwältin einer höheren, gar absoluten Wahrheit zu machen. Der zweite Aspekt ist in sich selbst vielschichtig: Denn zum einen zielt Tillich hier auf die Rolle von Erziehung zur Religion, die neben dem Vertrautmachen mit der religiösen Einstellung zur Wirklichkeit auch die kritische Haltung gegenüber einem (falschen) buchstäblichen (literalen) Wahrheitssinn umfasst. Zur Einübung der religiösen Urteilskraft gehört Religions- wie Sach- und Selbstkritik. Nur so kann im Gefolge dem Umstand Rechnung getragen werden, dass die „Gesetze der Wissenschaft, der Kunst, der Moral, der Politik“ (GW X, 309) anzuerkennen und sie gleichwohl am unendlichen Wert jedes Einzelnen (Schöpfung) sowie am Gedanken der geschichtlichen Erneuerung qua Überwindung von Ungerechtigkeiten als Unfreiheiten geschichtlich auszurichten sind. Öffentliche Theologie stellt somit einen Vorschlag dar, alle politischen, ökonomischen, ökologischen, sozialen, kulturellen Probleme in einen weiteren Orientierungshorizont zu stellen, der nicht automatisch Handlungsoptionen generiert und moralisch legitimiert, allenfalls Handlungskorridore erschließt und gerade darin für die eigene Urteilskraft Freiräume lässt oder sogar schafft. Darin ist sie ein Zeichen von *verantwortlich vollzogener Freiheit am Ort der Religion*. Und schließlich zielt der *dritte*, wohl umstrittenste Gedanke auf eine Beurteilung der Zustände unserer Zeit, unserer Gesellschaften, unserer Weltlagen, und zwar unter der Maßgabe einer religiösen Haltung. Hinsichtlich der „kritischen Beurteilung der freien Gesellschaft durch Religion“ (GW X, 310) sieht Tillich sehr genau die alles entscheidende Frage. Nämlich: „Wer ist hier Richter?“ (Ebd.) Nicht notwendigerweise und zuvorderst die Kirchen und ihre Instanzen. Schon eher alle diejenigen, die vom Geist der christlichen Botschaft im Lichte prophetischer Kritik je situationsbedingt getrieben sind. Dazu können dann sogar die sog. „Feinde der Kirche“ zählen, „durch die Gott“ (ebd.) bisweilen offensichtlicher spricht. Öffentliche Theologie ist ein demokratisches, aber nicht willkürliches Unterfangen: „Welcher Art ist das prophetische Gericht? Ganz allgemein gesagt, muß es Grundsätze festlegen und Mißstände kritisieren. Aber es darf nicht im Namen der Kirche mit konkreten Vorschlägen hervortreten, die auf bestimmte Reformen des sozialen Lebens abzielen.“ (GW X, 311) Öffentliche Theologie muss also stets die Reichweite, Art und Form ihrer Kritik sorgsam bedenken. Es zeichnet allein Extremlagen aus, dass in ihnen die Kritik an den Missständen und die Verteidigung elementarer Grundsätze zur prinzipiellen Ablehnung der herrschenden Umstände *und* ergo zu ihrer Beseitigung aufrufen. Aber das sind eben Extremlagen. Tillich hat mindestens eine solche hautnah erlebt und mit Blick auf den Einsatz nuklearer Waffen, wie so viele vor und nach ihm, einen solchen Extremzustand im Sinne eines absoluten Verbots ebenfalls bedacht. Dennoch: Vom Grundsatz her gilt, dass es nicht einfach die Kirchen oder sonstige zivilgesellschaftlichen Institutionen sind, die konkrete Reformen zu beschließen

haben. Bei aller Orientierungshilfe und (öffentlichen) Kritik an unwürdigen Zuständen darf darüber hinaus nicht vergessen werden: „In einer Zeit der Unruhe und Verwirrung, die sowohl das Leben der einzelnen Menschen wie auch das gesamte Dasein der Völker erfaßt, verweist die Kirche auf ihre Symbole, die zeigen, daß es eine unbedingte Gewißheit gibt, trotz Unruhe und Chaos [...] daß es noch eine andere Dimension der Existenz gibt – eine Quelle erfüllten Daseins, des Sinns und der Wahrheit. Das ist das eine, was die Kirche für die freie Gesellschaft tun kann.“ (GW X, 311f) – Wie wahr nicht erst in Zeiten der Pandemie! „Das andere ist folgendes: Wenn das Leben eines Menschen offenkundig ins Wanken gekommen ist, kann die Kirche die Kräfte seines Seins so anstacheln, daß es ihm schwer wird, den Kampf aufzugeben. Das ist die zweifache Aufgabe der Kirche in einer freien Gesellschaft“ (GW X, 312), und wir dürfen ergänzen: die Aufgaben aller Religionsgemeinschaften in solchen, aber eben nicht nur solchen Gesellschaften: *Stärkung in soziales Zutrauen*, in die Lösbarkeit von Problemen einerseits; *individuelle Begleitung von Menschen in Krisen* andererseits. *Anwaltschaftliches Handeln*, so könnte man zusammenfassend sagen.

Mir scheint, die Reihenfolge dieser dreifachen Aufgabe von Religion und – in ihrem Dienst – von öffentlich zu Tage tretender, weil in Frage und Antwort stehender und sich beidem stellender Theologie, ist nicht beliebig.³³ Sie ist keinesfalls umkehrbar. Das belegt nicht allein der Argumentationsduktus in diesem Aufsatz von Tillich. Denn ohne Selbstkritik kann man nicht diejenige Freiheit erlangen, religiöse Orientierung so anzubieten, dass man sie niemanden aufzwingt. Zugleich macht man sich selbst frei von Illusionen, allein die richtigen Antworten zu kennen. Dem kritischen folgt so der hermeneutische Impuls, der durchaus zu seinen normativen Überzeugungen steht. Und erst wenn beides erfolgt ist, lässt sich auch mit Fug und Recht – und durchaus transparent – Kritik an den gegenwärtigen Zuständen üben, deren Teil man stets zugleich ist. *Selbstkritik, hermeneutische Sensibilität* und erst dann, aber dann sehr wohl *normative Beurteilung* stellen so die Komponenten einer Öffentlichen Theologie dar, welche sich den öffentlichen Belangen, Nöten und Sehnsüchten (Hoffnungen) unseres Zusammenlebens stellt. Mir scheint, wenigstens der späte Tillich nimmt dabei zunehmend eine *tentative* Haltung ein. Die stereotypisierenden Zuordnungen nehmen ab, es fehlen die mit Schärfe und Vehemenz vorgetragenen, allzu pauschalen

33 Dass das in der Korrelationsmethode wurzelnde, (späte) Frage/Antwort-Schema durchaus strukturell dem Grundanliegen der Theologie Tillichs von Beginn an entspricht und somit die berühmten Einwände von Philipp Clayton teilweise modifiziert werden müssten, zeigt: U. Barth, Protestantismus und Kulturtheorie. Kontinuität und Wandel im Werk Tillichs, in: ders., Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014, 409–430, bes. 428–430.

Schulduweisungen. Jedenfalls meist. Das mag man Altersmilde nennen. Ich selbst werte es als Ausdruck lebensgesättigter Reifung.