

UNIPRESS

REIHE PHILOSOPHIE

Band I – 1982

Hans Ernst

UTOPIE UND WIRKLICHKEIT
mit Blick auf den Utopiebegriff bei Paul Tillich

Königshausen + Neumann
1982

Umschlagentwurf: Drechsel / Ehlers

Susanne und meinen Freunden

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Ernst, Hans:

Utopie und Wirklichkeit mit Blick auf den

Utopiebegriff bei Paul Tillich / Hans Ernst. –

Würzburg : Königshausen und Neumann, 1982

(Unipress : Reihe Philosophie ; Bd. 1)

ISBN 3-88479-062-5

© Verlag Dr. Johannes Königshausen + Dr. Thomas Neumann, Würzburg, 1982

Druck und Bindung: difo-Druck, Bamberg

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

ISBN 3-88479-062-5

Inhalt

Vorwort	7
UTOPIE UND WIRKLICHKEIT mit Blick auf den Utopiebegriff bei Paul Tillich	
I Einführung	8
II Aspekte bei der Hermeneutik des Werkes Tillichs und das erkenntnisleitende Interesse derselben (unter Vor- aussicht auf den Weg der Arbeit)	20
III Versuch der theoretischen Klärung von „Utopie“ und Entfaltung des eigenen Standortes als Grundlegung der Auslegung der Schriften Tillichs zu „Utopie“	53
IV Der Utopiebegriff bei Paul Tillich	34/70
V Gegenüberstellung des erreichten Verständnisses von „Utopie“ mit dem Utopiebegriff bei Paul Tillich und Bedeutung des Arbeitsergebnisses	81
Literaturverzeichnis	85
Sachregister	92
Namensregister	94

Inhalt

Vorwort	7
UTOPIE UND WIRKLICHKEIT mit Blick auf den Utopiebegriff bei Paul Tillich	
II Einführung	8
1. <i>Ausführung der Begründung einer Auseinandersetzung mit Paul Tillich aus historisch-biographischer Sicht</i> ..	10
2. <i>Ausführung und Begründung von der wissenschaftli- chen Zuständigkeit Tillichs her</i>	12
II Aspekte bei der Hermeneutik des Werkes Tillichs und das erkenntnisleitende Interesse derselben (unter Voraussicht auf den Weg der Arbeit)	20
III Versuch der theoretischen Klärung von „Utopie“ und Entfaltung des eigenen Standortes als Grundlegung der Auslegung der Schriften Tillichs zu „Utopie“	33
IV Der Utopiebegriff bei Paul Tillich	78
V Gegenüberstellung des erreichten Verständnisses von „Utopie“ mit dem Utopiebegriff bei Paul Tillich und Bedeutung des Arbeitsergebnisses	89
Literaturverzeichnis	93
Sachregister	100
Namensregister	102

Vorwort:

In dieser Untersuchung lag das anfängliche Interesse auf dem Utopiebegriff bei Paul Tillich.

Bei tieferem Eindringen in das Thema wurde jedoch klar, daß die ausschließliche Fassung des Utopiebegriffs bei Paul Tillich zu einer einseitigen Vermehrung der Vielzahl der Begriffe von „Utopie“ (vgl. a. I.: Einführung, S. 8f.) führen würde. Daher schien es sinnvoll – mit Blick auf die gegenwärtige Diskussion um „Utopie“ – das Interesse vom Utopiebegriff bei Paul Tillich auf eine prinzipielle Klärung von „Utopie“ zu legen. Bei dieser prinzipiellen Klärung von „Utopie“ bot mir Tillich eine wertvolle Hilfe, da über die geistige Auseinandersetzung mit dem Denker eine Klärung von „Utopie“ erst möglich wurde.

Bei der vielfältigen Verwendung des Utopiebegriffs in verschiedenen Geisteswissenschaften (vgl. S.12) war es von der Sache her sinnvoll, in philosophischer Betrachtung den Blick auf die vielfältige Verwendung von „Utopie“ zu gewinnen und von daher das mit „Utopie“ eigentlich Gemeinte aufzuhellen.

Da die Literatur zu Paul Tillich und über „Utopie“ außerordentlich umfangreich ist (vgl. a. S. 9), hält sich diese Arbeit hauptsächlich an Quellen und an prinzipielle Betrachtung.

Für fachlichen und menschlichen Rat danke ich den Professoren Dr. Franz Wiedmann und Dr. Gotthold Müller. Deren freundlicher Unterstützung in der Auseinandersetzung mit philosophischen und theologischen Fragen (Prof. Dr. Gotthold Müller hat mit Paul Tillich im persönlichen Gespräch gestanden und bei der Herausgabe der Schriften Tillichs mitgearbeitet) verdanke ich viel.

Ebenso danke ich für ideelle und materielle Förderung, die ich vom Cusanuswerk erhalten durfte. In Fachschaftstagungen in Philosophie und bei Tagungen mit Themen aus allen wissenschaftlichen Disziplinen öffnete sich mir ein weiter Horizont – auch im Bezug auf eine über- und interdisziplinäre Sicht von „Utopie“.

UTOPIE UND WIRKLICHKEIT

mit Blick auf den Utopiebegriff bei Paul Tillich

I. Einführung

- a) Stand der Forschung zu Utopie (im Aufriß)
- b) Begründung der Blickrichtung auf Tillich
- c) Abgrenzung des Ansatzes gegen Bloch und Mannheim
- d) Ausblick und Ausrichtung auf den Weg des eigenen Ansatzes

a) Einleitend ist zu sagen, daß eine Abhandlung über „Utopie“ vor nicht geringe Schwierigkeiten stellt. Diese Schwierigkeiten hat Arnhelm Neusüss folgendermaßen formuliert: „Die Vokabel ‚Utopie‘ ist gegenwärtig ungemein beliebt. Will aber einer genauer wissen, was inhaltlich mit ihr gemeint ist, sieht er sich bald in Verlegenheiten. Er steht vor einem Konglomerat höchst verschiedener Definitionsversuche, heterogener theoretischer Ansätze, die allerdings spärlich sind, und einander kaum berührender Begriffsverwendungen, die sich nach- und nebeneinander abgelagert haben. Die Frage, was denn eigentlich utopisch sei, wird ihm meist zu kurz oder zu lang beantwortet. Entweder nämlich dahin, utopisch seien ‚Romane‘ nach der Art des Thomas Morus, oder es sei die ‚Hoffnung‘, die sich in einem ‚ungeheuren utopischen Vorkommen in der Welt‘ (563,I,16/ = E. Bloch, Prinzip Hoffnung, Berlin 1953ff., Bd. I, S. 16, Anm. d. Verf.) manifestiere. Entweder werden mehr oder minder philologische Abhandlungen zu jenen literarischen Gebilden angeboten, die, freilich nur vage und nach äußerlichen Merkmalen, als Utopien eingestuft werden; oder nach allen Seiten weit ausgreifende Enzyklopädien des riesigen Bestands an Utopischem in Geschichte und Gegenwart, wobei der Begriff selbst um so konturloser erscheint, je weiter er gespannt wird. Dagegen ist zunächst nichts einzuwenden, sofern man sich dessen bewußt bleibt, daß so zwar Empirie betrieben wird, eigentlich theoretische Arbeit aber noch nicht geleistet ist.“ (A. Neusüss, Utopie, Luchterhand Verl., Neuwied und Berlin, 1968, S. 13f.).

Eine theoretische Klärung von „Utopie“ kann aber Neusüss mit seiner Sammlung von Ansätzen auch nicht leisten: „Wenn wir uns in diesem Buch die wenigen theoretischen Ansätze, die es immerhin gibt, vergegenwärtigen, so nicht, um durch eine solche Zu-

sammenstellung zu leisten, was kein einzelner der hier vereinten Texte leisten konnte und wohl kaum einer leisten wollte, nämlich eine einigermaßen kohärente ... Theorie des utopischen Denkens, doch können die Schwierigkeiten einer solchen Theorie sichtbar werden“. (a. a. O., S. 14).

Die Feststellung von Neusüss, daß noch keine „kohärente Theorie“ des utopischen Denkens geleistet sei, gilt – meiner Einsicht in die Literatur zu „Utopie“ nach – auch noch im Jahre 1981.

Es ist also nicht möglich, die folgende Arbeit auf einen gesicherten Begriff oder gar auf eine gut durchdachte Theorie zu gründen. Begriffliche Bestimmung und theoretische Klärung sollen so erst im Lauf der Arbeit versucht werden.

Der Bestimmung und Klärung von „Utopie“ stellt sich neben der umfangreichen Literatur (Neusüss nennt in der Bibliographie zu „Utopie“ 695 Titel) und den verwirrenden theoretischen Ansätzen und Begriffsbestimmungen noch eine Schwierigkeit, nämlich „... daß die ganze Philosophie notwendig wird ..., um dem mit ‚Utopie‘ Bezeichneten inhaltlich gerecht zu werden“. (Bloch, PH, Bd. 1, S. 24).

Wenn aber die „ganze Philosophie notwendig wird, um dem mit ‚Utopie‘ Bezeichneten inhaltlich gerecht zu werden“, so empfiehlt sich im Rahmen dieser Arbeit eine Beschränkung. Diese Beschränkung ist darin begründet, daß es – m. E. n. – nicht möglich ist, „die ganze Philosophie“ zu überschauen, so wie es auch nicht möglich ist, die ganze Literatur zu „Utopie“ ausgiebig zu sichten. Die Forschungslage zu „Utopie“ legt nahe, Bezug auf Abhandlungen zu nehmen, die das Thema „Utopie“ exemplarisch vorstellen.

b) In der Einschränkung auf exemplarische Auseinandersetzung mit „Utopie“ haben wir uns für Paul Tillich aus folgenden Gründen entschieden:

1. Tillich hat die Versuche der Verwirklichung dreier Reiche erlebt (das sogenannte „Dritte Reich“, kommunistisches Weltreich, Reich der Technik und des Fortschritts).

2. Tillich hat „wirklichkeitsnah“ die Auswirkungen der historischen Ereignisse erlebt und somit „Erfahrung“ mit dem, was Menschen „möglich“ ist.

3. Tillich hat sich im „Religiösen Sozialismus“ mit einer neuen Gesellschaftsordnung und der Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung einer solchen Ordnung auseinandergesetzt.

4. Tillich bietet mit seiner wissenschaftlichen Qualifikation in Theologie, Philosophie, Soziologie und Politik genügend Grund zu einer Auseinandersetzung mit „Utopie“, so daß durch seinen weitreichenden Ausgriff einseitige Ansätze relativiert werden können.

5. Tillich stand im persönlichen Gespräch mit Karl Mannheim, Max Horkheimer, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Martin Buber u. a., also mit Wissenschaftlern, für die „Utopie“ in ihren Ansätzen zentral oder mitthematisiert war.

Die hier vorgenommene Begründung wird – zur tieferen Einsicht – im Blick auf den Lebenslauf Tillichs, wie auch unter Darlegung der wissenschaftlichen Tätigkeitsbereiche des Sozialphilosophen, Theologen und Soziologen weiter ausgeführt:

1. Ausführung der Begründung einer Auseinandersetzung mit Paul Tillich aus historisch-biographischer Sicht

Tillich (1886 – 1965) lebt in einer Zeit, in der Kriege die ganze Welt erschüttern, so vor allem der Krieg, der ein „Drittes Reich“ verwirklichen soll.

Tillich erlebt die Revolution in Rußland und den Versuch der Aufrichtung eines Weltreichs, in dem „Entfremdung“ des Menschen überwunden werden soll, und er erlebt den Aufbruch in eine Zeit der technischen „Machbarkeit“ im Gefolge des Fortschrittsoptimismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Aus der Biographie Tillichs zeigt sich, daß der Theologe, Philosoph und Soziologe von den Zeitereignissen nicht unberührt geblieben ist. Das zeigen folgende biographische Tatsachen:

1914 – 1918 ist Tillich kriegsfreiwillig als Feldprediger. (rm 274, Gerhard Wehr, S. 31).

April 1918 erleidet Tillich angesichts des Krieges einen Nervenzusammenbruch. (rm 274, S. 38).

1918 – 1933 setzt sich Tillich begeistert für „Religiösen Sozialismus“ ein und rezipiert Marx in seinen Schriften. (XII, S. 52).

„Er galt als führender Kopf des ‚Religiösen Sozialismus‘ und wurde wohl deshalb auch als erster nichtjüdischer Professor bereits im Frühjahr 1933 von Hitler entlassen.“ (S. Wittschier: Paul Tillich, Seine Pneuma-Theologie, Nürnberg 1975, S. 9).

1933 Emigration in die USA auf den Rat Horkheimers hin: „Ich habe ihm eines Tages im Februar 1933 eine Reihe von Stellen aus seinen Schriften vorgelesen und gesagt, ich glaubte, wenn er Deutschland nicht verließ, würden sie ihm das Leben kosten.“ (Horkheimer in: Werk und Wirken Paul Tillichs, Stuttgart 1967, S. 16f.).

Ab 1933 Arbeit in einer Selbsthilfeorganisation für Emigranten, „... meistens Juden ...“ (XII, S. 75).

Nach dem Ende des „Dritten Reiches“ tritt bei Tillich Ernüchterung im Bezug auf politische Tätigkeit ein: „Nach dem zweiten Weltkrieg empfand ich mehr die tragischen als die aktivierenden Elemente unserer historischen Existenz und verlor die Begeisterung für die aktive Politik und den Kontakt mit ihr.“ (XII, S. 74).

In den USA lernt Tillich den „way of life“ und das „Alltagsleben der Amerikaner ... kennen“ (XII, S. 75), zu dem er sonst durch seine „akademische Laufbahn wenig Zugang gehabt hätte“ (XII, S. 75).

Neben dem Alltagsleben der Amerikaner lernt Tillich bei seiner Tätigkeit in der „Self-Help“ die Tiefen menschlichen Elends kennen: „Diese Tätigkeit brachte mich in Verbindung mit vielen Menschen aus der alten Welt, denen ich sonst nicht begegnet wäre, und sie öffnete mir den Blick für die Tiefen menschlichen Elends, aber auch für die Größe menschlichen Mutes und menschlicher Frömmigkeit, die uns im allgemeinen verborgen bleiben.“ (XII, S. 75).

Was Tillich für eine Auseinandersetzung mit „Utopie“ nahelegt, hat sich oben gezeigt: Tillich ist nicht ein reiner „Theoretiker“, sondern die Schriften des Wissenschaftlers entstehen aus dem Bemühen um den Mitmenschen (auf persönlicher wie auf politischer Ebene).

In „Autobiographischen Betrachtungen“ schreibt Tillich 1952: „Wir sind keine Gelehrten im Sinne unserer Lehrer vom Ende des 19. Jahrhunderts. Wir wurden in einer Weise in die Geschichte gestoßen, die uns ihre Analyse und die ihrer Inhalte sehr schwierig

macht. Vielleicht haben wir dadurch den Vorteil, der Realität näher zu sein als unsere Väter.“ (XII, S. 76f.).

2. Ausführung der Begründung von der wissenschaftlichen Zuständigkeit Tillichs her

„Utopie“ wird nicht nur im Bereich von Philosophie (vor allem Geschichtsphilosophie), sondern auch von Theologie (in Gegenüberstellung zur Lehre von „den letzten Dingen“ / Eschatologie), Soziologie (im Zusammenhang mit Ideologie; konservativem und revolutionärem Denken), Politik (bei der Lehre vom „besten Staat“ wie auch bei dem Leitbild terroristischer Verwirklichungsversuche), Psychologie und Pädagogik (vor allem bei Normenfragen: Wie sieht der richtig erzogene, gesunde Mensch aus? Was können und was sollen Erziehung und Therapie erreichen? wie bei der Lehre über Phantasie, Illusion, Halluzination und „wirklichkeitsadaequater Betrachtung der Realität“) angesprochen.

Tillich ist für die genannten Richtungen ausgewiesen durch seine Tätigkeit als Professor für Theologie (1924 – 1929 in Marburg, Dresden, Leipzig), Philosophie und Soziologie (1929 – 1933 in Frankfurt, Übernahme des Lehrstuhls von Max Scheler) und durch die Professuren für Theologie und Philosophie in den USA (1955 University-Professor an der Harvard University, 1962 Nuveen-Professor in Chicago; rm 273, S. 141f.).

Die Auseinandersetzung Tillichs mit Politik hat sich zudem niedergeschlagen in den Zeitschriften „Blätter für religiösen Sozialismus“ (1920 – 1927; rm 274, S. 50, vgl.) und „Neue Blätter für den Sozialismus“ (1930 – 1933; vgl. XIV, S. 149 – 153). Auch mit Psychologie und Pädagogik hat Tillich sich beschäftigt (vgl. Inhaltsangabe zu XII, S. 6f.; III: „Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, Schriften zur Ethik und zum Menschenbild“; IX. S. 233: „Theologie der Erziehung“).

Zudem war Tillich mit Wissenschaftlern im persönlichen Kontakt, die eigene Ansätze zu „Utopie“ erarbeitet haben: T. W. Adorno („Theodor W. Adorno, der sich bei Tillich in Frankfurt mit einer Arbeit über Kierkegaard habilitierte, ...“; rm 274, S. 71), „Karl Mannheim, der Soziologe ... Martin Buber, mit dem Tillich

1924 zum erstenmal zusammentraf, als beide Probleme des religiösen Sozialismus erörterten, ...“ (rm 274, S. 72).

„Enge Beziehungen ergeben sich schließlich zum Frankfurter Institut für Sozialforschung, einmal weil Tillich durch seine eigene Marx-Rezeption und -Kritik an den Arbeiten der so genannten kritischen Theorie regen Anteil nimmt, zum anderen, weil sich auch hier persönliche Kontakte ergeben, im besonderen zu Max Horkheimer“ (rm 274, S. 73).

Nicht zuletzt hat auch Bloch zu den Bekannten Tillichs gezählt. (In seinem letzten Lebensjahr hält Tillich eine Rede „Das Recht auf Hoffnung. Den Wortlaut widmet er dem Philosophen der Hoffnung, dem seit Jahrzehnten mit ihm befreundeten Ernst Bloch: ...“; rm 274, S. 132).

c) Nachdem die Relevanz Tillichs für „Utopie“ von diesem selbst her dargelegt ist, soll auch noch geklärt werden, warum weder Ernst Bloch noch Karl Mannheim (die namhaften Vertreter für „Utopie“, auf die Tillich sich selbst bezieht) zur exemplarischen Auseinandersetzung herangezogen werden. Diese Abgrenzung geschieht von einem Vorverständnis von „Utopie“, das sich erst noch bewähren muß und eine Vorwegnahme des Arbeitsergebnisses darstellt. Das Vorverständnis von „Utopie“ wird also zur Ermöglichung der Abgrenzung gegen Bloch und Mannheim vorgestellt:

Utopie sind Welten oder soziale Gebilde, welche unter Absicht von (negativer) Wirklichkeit gedacht und vorgestellt werden und *nur* im Denken, in Vorstellen und Sprache wirklich sind.

Zu dieser Fassung von „Utopie“ ist noch beizufügen, was sich aus ihr eigentlich ergibt, nämlich daß „konkrete Utopie“, „Versuch der Verwirklichung von Utopie“ oder „Realisierung von Utopie“ als „*contradictio in terminis*“ oder gar wie „konkrete Utopie“ als „*contradictio in adjecto*“ bezeichnet werden müssen. Die Widersprüchlichkeit solcher Wortverknüpfungen ergibt sich allein schon aus der Verdeutschung des Wortes „Utopie“ in „kein Ort“, wie sie auch von Tillich in seiner Schrift zu Utopie 1951 vorgenommen wird: „Für alle die griechisch können, ist es offenbar, daß das Wort von den beiden griechischen Wörtern οὐ (kein) τόπος (Ort) kommt, das, *was keinen Ort hat*, das, wofür es noch nicht oder nicht mehr einen Platz in der Wirklichkeit gibt, das,

was man nirgends finden kann, auch wenn man zu den entferntesten Inseln fährt, und wenn man, wie manche Utopien im Märchenstil es ausdrücken, ‚selige Inseln‘ sucht, man findet sie nicht, diese Utopien haben keinen Ort.“ (VI, 185f.).

Sieht man auf die ursprüngliche Bedeutung von „Utopie“ und bedenkt das Vorverständnis von „Utopie“ als etwas, das nur im Denken, in Vorstellen und Sprache wirklich ist, so mutet Bloch eine konträre Position zu: „Die undialektisch herangebrachte Träumerei war Nebel der Sache, und im Nebel lagen – obwohl mit Unterschieden – alle die Wunschzeiten und Wunschräume der alten Utopie ... Auch standen die meisten alten Utopien in der ihnen gegebenen Wirklichkeit still, ..., sie kannten keinen Prozess und keine Totalität der Erneuerung.“ (Ernst Bloch: Zur Originalgeschichte des Dritten Reiches, aus: Erbschaft dieser Zeit – 1935 –, erw. Aufl., Frankfurt a. Main 1962; in: Neusüss, Utopie, S. 217f.).

Welten oder Gebilde, die nur im Denken, in Vorstellen und Sprache ihren Ort finden, gelten für den dialektisch-materialistisch denkenden Bloch als „Nebel der Sache“, als „Wunschzeiten und Wunschräume der alten Utopie“. Die neue (konkrete) Utopie ist aber, im Widerspruch zur ursprünglichen Wortbedeutung, „nur um der zu erreichenden Gegenwart willen“ (Prinzip Hoffnung, S. 366) da. „Wie statt der immer wieder vorüberfliegenden Augenblicke oder der bloßen Schmeckpunkte ein Anhalt sein soll, so soll auch statt der Utopie Gegenwart sein und in der Utopie wenigstens Gegenwart in spe oder utopisches Präsens; es soll zu guter Letzt, wenn keine Utopie mehr nötig ist, Sein wie Utopie sein.“ (PH, S. 366).

Daß Bloch mit der Beschränkung von „Utopie“ auf den Vorgriff ins „Noch Nicht“ an der eigentlichen Wortbedeutung (der „alten“ Utopie) vorbeigeht, liegt offen. Daß außerdem im dialektischen Denken eine einseitige Einschränkung auf „konkrete Utopie“ im Prinzip angelegt ist, läßt sich deutlich im Rückgang zu Hegel zeigen: „Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was sein soll, ist in der Tat auch, und was nur sein soll, ohne zu sein, hat keine Wahrheit. Hieran bleibt der Instinkt der Vernunft mit Recht seinerseits fest hängen und läßt sich nicht durch Gedanken- dinge, die nur sein sollen und als Sollen Wahrheit haben sollen, ob sie schon in keiner Erfahrung angetroffen werden, durch die Hypo-

thesen so wenig als durch alle anderen Unsichtbarkeiten eines perennierenden Sollens irremachen; denn die Vernunft ist eben die Gewißheit, Realität zu haben, und was nicht als ein Selbstwesen für das Bewußtsein ist, d. h. was nicht erscheint, ist für es gar nichts.“ (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp Werkausgabe, Frankfurt 1969 – 1971, S. 192).

„Utopie“ geht es in unserem Vorverständnis nun um Gedankendinge, „die sein sollen, ohne in der Tat zu sein“ und die nicht in Erfahrung (materiell) antreffbar sein sollen. Die Möglichkeit solcher Gedankendinge ist dem naiven Verständnis im Hinblick auf literarische Gattungen wie Märchen, Fabel, Schlaraffenlandphantasie usw. immer schon selbstverständlich, zeigt sich aber auch kritischer historischer Betrachtung in Aussagen wie: „Wenn Hitlers Pläne richtig erkannt worden wären, hätte der zweite Weltkrieg wie auch der Versuch der Ausrottung ethnischer Gruppen verhindert werden können“. Diese historischen Konditionalsätze, die als „Irrealis“ keine „Selbstwesen für das Bewußtsein“ darstellen, tragen nun doch eigene Wahrheit, verweisen auf sittliches Bewußtsein und sind so auf keinen Fall „gar nichts“.

Paul Tillich hat „Utopie“, als „Negation des Negativen“ (VI, (S. 186), nicht (im Sinne Blochs) als Vorgriff auf eine Zeit, in der „Utopie und Sein identisch“ sein sollen, gesehen. Er deutete „Utopie“ als ein Prinzip, mit dem „Realität“ beurteilt werden kann: „Utopie heißt ..: es ist dasjenige Prinzip, von dem aus die Realitäten beurteilt werden“ (VI, 198). Als ein Prinzip, von dem aus die „Realitäten“ beurteilt werden, steht aber „Utopie“ jenseits des Objekts der Beurteilung und geht (zumindest im Rückblick auf historische Sachverhalte) kein materiell-dialektisches Verhältnis – im Sinne einer Veränderung von Sachverhalten – ein.

Tillich hat niemals an die „Verwirklichung von Utopie“ (contradictio in terminis) gedacht und in seiner Lehre vom „Kairos“ und vom „Dämonischen“, die sein ganzes Werk durchzieht, immer wieder gewarnt vor der Enttäuschung, die die Hoffnung auf „eindeutig Endgültiges“, die Gleichsetzung von „Utopie und Sein“ (Bloch) begleiten muß: „Die Enttäuschung ist eine notwendige Folge der Verwechslung des zweideutigen Vorläufigen mit dem eindeutigen Endgültigen. Wir leben vorlaufend in die Zukunft immer im Vorläufigen und damit im Zweideutigen. Aus der Fixie-

rung des Vorläufigen als endgültig ergibt sich die Enttäuschung ...“ (VI, 203). „Ich weiß, wie schwer diese Haltung ist, ich weiß das aus den Verhandlungen in jenen Jahren zwischen den Weltkriegen, in denen immer wieder von utopischer Seite uns vorgeworfen wurde, daß wir die Kräfte des Kampfes unterhöhlten, indem wir das Prinzip der letzten Kritik in Anwendung brachten. Ich glaube, die Geschichte hat uns Recht gegeben.“ (VI, 209).

Die Begründung, die Tillich gegen die Hoffnung auf eindeutig Endgültiges anführt, liegt in der Betrachtung der historischen Ereignisse und beim angeführten Zitat (1951) im Rückblick auf das ernüchternde „Dritte Reich“.

Der Punkt, an dem sich die Denkansätze zu „Utopie“ von Tillich und Bloch eindeutig unterscheiden, zeigt sich in der Frage nach dem Verhältnis von „Utopie und Wirklichkeit“. Der Hoffnung auf Identität von „Utopie und Sein“ (Bloch) steht die historisch begründete Skepsis von Tillich gegenüber.

Im Blick auf die beiden Positionen und unter Rücksicht auf das Vorverständnis von „Utopie“ als Denk-, Vorstellungs-, und Sprachinhalt läßt sich nun noch zeigen, daß eine Antwort auf die Frage, ob ein Vorgriff in ein „Noch Nicht“ oder „Utopie“ vorliegen, nur im historischen Rückblick sicher gegeben werden kann. Die Meinung zu dieser Frage kann sich nur im Vorlauf der Zeit bewähren oder als falsch herausstellen. So könnte als „Utopie“ Vermeintes sich als „Vorgriff in ein Noch Nicht“, wie auch ein vermeinter „Vorgriff“ sich als „Utopie“ bewähren. Es kann so – mit Blick auf die Zukunft – nicht entschieden werden, ob die Meinung Blochs, Tillich habe „eine Abneigung gegen einen Bruch oder gegen ein wirkliches Novum“ (Bloch in: Werk und Wirken Paul Tillichs, S. 42) in der Geschichte vertreten, von Zeitereignissen gerechtfertigt wird oder ob Tillich nicht doch die Zeichen der Zeit richtig gelesen hat. Die Bewährung der Blochschen Meinung (durch Eintritt „eines wirklichen Novums“) oder aber Tillichscher Skepsis kann ja nicht im „Vorgriff“ geschehen, da dieser – wie oben dargelegt – auf künftige Sachverhalte hin in Frage gestellt werden kann.

Skepsis im Bezug auf ein „Novum“ oder auf „Verwirklichung von Utopie“ hat sich den Vorwurf eingetragen, konservativ gegebene (schlechte) Verhältnisse zu bewahren. Entsprechend gilt Erhaltung „gegebener Verhältnisse“ (durch eine Haltung der Skepsis)

bei Mannheim als Zeichen konservativen Bewußtseins: „Das konservative Bewußtsein hat an und für sich keine Utopie, ist es doch im Idealfalle völlig in Deckung mit der jeweils von ihm beherrschten Wirklichkeit ... Was an früheren Spannungen (...) als seinstranszendenter Gehalt präsent ist, wirkt nunmehr nur ideologisch, als Glaube, Religion, Mythos in eine Geschichtsjenseitigkeit verbannt“ (K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 6. Aufl., Frankfurt 1978, S. 199).

Der Vorwurf an Tillich, er vertrete in konservativer Weise Ideologie, wird von Arnhelm Neusüss (der über Karl Mannheim gearbeitet hat) tatsächlich erhoben: „Wie bei Kerényi, so wird auch bei Tillich die Dimension der Zukunft aus dem Utopiebegriff letztlich eliminiert. Das ‚unerreichbare Erwünschte‘ liegt hier ebensowenig wie dort in der geschichtlichen Zukunft.“ (Neusüss, *Utopie*, S. 49). „Am Beispiel der Darlegungen ... Tillichs zeigt sich, wie die konservative Umwandlung der revolutionär-utopischen Intention in ein affirmatives Kulturgut auch unabhängig von der literarischen Begriffsdefinition vorgenommen werden kann, die in der konservativen Argumentation ursprünglich vorherrschte ... Darin äußert sich das konservative Verhältnis zu Utopie gewissermaßen auf seiner Naivstufe. Es ist längst von geistreicheren Formen der Utopiekritik überholt, wie das Beispiel ... Tillichs demonstriert ... Immer ging es implizit oder explizit darum, sozialrevolutionären Bewegungen die Unsinnigkeit ihrer Programmatik nachzuweisen, damit die Weltfremdheit ‚paradoxerweise‘ für die objektive Gefährlichkeit dieser Bewegungen bürgen soll.“ (a.a.O., S. 50).

Zum Vorwurf von Neusüss, Tillich habe eine geistreiche Form konservativen Utopieverständnisses, soll weiter unten Stellung genommen werden. (Gerade im Blick auf Tillichs Auseinandersetzung mit dem „Religiösen Sozialismus“ und der damit verbundenen Rezeption von Marx kann diesem Vorwurf nur zum Teil zugestimmt werden.; vgl.: S. 80f.).

In Rücksicht auf Karl Mannheim, mit dessen Buch „*Ideologie und Utopie*“ Tillich sich (1929) auseinandergesetzt hat, zeigt sich, daß Neusüss – in seiner beschriebenen Kritik an Tillich – auf ein bereits bei Mannheim angelegtes Argumentationsmuster zurückgreift. So bezeichnen nach Mannheim Vertreter konservativen Denkens als „Utopie ... alle jene Vorstellungen, die von ihnen aus gesehen prinzipiell niemals verwirklicht werden können. In die-

sem Sprachgebrauch bekommt das Utopische jenen heute dominierenden Nebensinn einer Vorstellung, die *prinzipiell* unverwirklichbar ist. (Diese Bedeutung haben wir aus der engeren Definition bewußt ausgemerzt).“ (a.a.O., S. 172).

(Mit der Ausmerzung des ursprünglichen Wortsinns von Utopie, als „das, was keinen Ort hat“, beginnt die von Neusüss dargelegte Verwirrung um „Utopie“. Karl Mannheim streicht – wie auch Tillich meint – „.. so ziemlich alles .., was den Begriff Utopie konstituiert.“; vgl. XII, 257).

Der Utopiebegriff bei Mannheim hat immer Bezug auf eine Umwälzung oder Veränderung einer „Topie“: „Nennt man ... eine jede geltende, sich auswirkende Ordnung eine ‚Topie‘, so werden Wunschbilder dort, wo sie eine umwälzende Funktion erhalten, zur Utopie.“ (a.a.O., S. 170). Utopisches Bewußtsein im wissenssoziologischen Verständnis Mannheims, „ist dann ein Bewußtsein, das sich mit dem es umgebenden ‚Sein‘ nicht in Deckung befindet“. Diese Bedeutung des „utopischen Bewußtseins“ erfährt aber zugleich eine Eingrenzung, denn als utopisch soll nur gelten, was, „in das Handeln übergehend, die jeweils bestehende Seinsordnung zugleich teilweise oder ganz sprengt“ (a.a.O., S. 169).

Betrachten wir den Aufbau des Mannheimschen Buches genauer, so zeigt sich, daß konservativem Bewußtsein „Ideologie“, „seins“-sprengendem Bewußtsein „Utopie“ zugeordnet wird. So wird der Utopiebegriff bei Mannheim – in Relation zu Ideologie – soziologisch verengt und begrenzt. Auch Tillich stellt die Relation „Utopie – Ideologie“ in Frage:

„Die Frage, die gestellt werden muß, lautet: Ist es fruchtbar, Ideologie und Utopie in eine solche Analogie zu stellen, wie Mannheim es tut? ... In der Durchführung seiner Behauptung muß er naturgemäß so ziemlich alles abstreichen, was den Begriff der Utopie konstituiert.“ (XII, 257).

Ähnlich wie Blochs Position kritisiert Tillich Mannheims einseitige Ausrichtung auf „Handeln“ und „wirksam werden“ als Abstrich vom Begriff von „Utopie“.

d) Hier richten wir unser Interesse von der Kritik Tillichs an Bloch und an Mannheim auf den Utopiebegriff bei Tillich selbst. Dieser Begriff soll – in Begleitung prinzipiellen Interesses an „Utopie“ – im Lauf der Arbeit ans Licht treten.

Meiner Einsicht nach liefert Tillich in einer kleinen Bemerkung 1951 (Tillichs Vorlesung in Berlin zu „Utopie“) den Schlüssel zur Auflösung der „Sprachverwirrung“ (s.o.S. 3f., Neusüss) und zur theoretischen Klärung von „Utopie“. So sagt Tillich in seiner Vorlesung „Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker“: „Ein Freund von mir, der Neurologe Goldstein, hat einmal gesagt: ‚Der Mensch ist das Wesen, das die Möglichkeit hat —, ohne zu sagen, wofür; ...; und das Haben der Möglichkeit ist das, was den Begriff der Freiheit ... definiert und was nötig ist, um zu verstehen, was im Begriff der Utopie enthalten ist.‘“ (VI, 159). Geht man dieser Bemerkung zu „Utopie“ weiter nach, so führt die Würdigung Kurt Goldsteins durch Tillichs Aufsatz „Die Bedeutung Kurt Goldsteins für die Religionsphilosophie“ (1959; XII, 305 – 309) zu einem Weg, „Utopie“ als „Gegenstand“ einer Abhandlung zu greifen, nämlich an dem Ort, an dem Utopie als „Gegenstand“ vorliegt und „Topos“ wie „Wirklichkeit“ hat, nämlich in Sprache:

„Man kann sagen, daß die Bedeutung Kurt Goldsteins für das Studium der Religion in seiner Lehre von der menschlichen Freiheit liegt ... Freiheit, nicht im veralteten Sinne eines metaphysischen Indeterminismus, sondern in dem Sinne, wie Kurt Goldstein sie versteht, nämlich die Fähigkeit, die Fesselung an die konkrete Situation zu lösen, ist die Voraussetzung für die .. Frage. ... Denn jede Frage setzt Freiheit von dem voraus, nach dem gefragt wird. Sie verlangt eine ‚abstrakte‘ Einstellung, und sie ist bedingt durch die Möglichkeit der Sprache ... Nur derjenige, der Universalbegriffe hat, kann eine konkrete Situation transzendieren, oder, besser gesagt: Universalbegriffe zu besitzen, ist die Weise, sich von der konkreten Situation freizumachen. Und Universalbegriffe haben, heißt Sprache haben. An vielen Beispielen zeigt Goldstein, daß voll entfaltetes Menschentum und das Vermögen zu abstrakter Sprache identisch sind. ... Nach ihm ist es das ‚Wort‘, das die Welt erschafft, und zwar eine kategorial strukturierte Welt.“ (XII, 305f.).

Wenn wir uns an das Vorverständnis von „Utopie“ erinnern, so zeigt sich dessen Nähe zu den Aussagen Tillichs vor allem im Blick auf „Welt“, „Ab-sicht von der konkreten Situation“ und „Sprache“. Der Mensch hat die Möglichkeit, sich in „Sprache“ von der „Fesselung an die konkrete Situation zu lösen“ und im Denken und Vorstellen „Welten“ oder „soziale Gebilde“ zu schöpfen, die niemals in einer materiell gedachten Wirklichkeit antreffbar sein werden

oder angetroffen werden müssen und in ihrer Eigenart als sprachlich (und in Vorstellung), als „Utopie“ verstanden werden.

„Utopie“ kann durchaus als Sprachspiel – im Sinne des „späten“ Wittgenstein – verstanden werden als etwas, das unter den Anweisungen „Denke Dir etwas, was es nicht gibt! Denke Dir, wie es wäre, wenn es so gut wäre, wie es sein könnte!“ seinen Ursprung findet. Über diesen Ursprung hinaus sich mit „Utopie“ zu beschäftigen, würde aber – im Sinne Wittgensteins – das ‚Urphänomen‘ „Utopie“ nur verstellen:

„Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als ‚Urphänomene‘ sehen sollten. D.h. wo wir sagen sollten: dieses Sprachspiel wird gespielt.“ (L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, 654). „Nicht um die Erklärung eines Sprachspiels durch unsere Erlebnisse handelt sich’s, sondern um die Feststellung eines Sprachspiels.“ (PU, I, 655).

Wir begnügen uns hier aber nicht mit der „Feststellung eines Sprachspiels“ genannt „Utopie“, sondern wir fragen weiter nach einer „Erklärung“ des „Spieles“ durch „Erlebnisse“ des „Spielenden“. Wittgenstein selbst zeigt in „Philosophischen Untersuchungen II“ (vgl.: PU, II, ix, X) weiter auf den anthropologischen Grund der Sprache (z.B. „Die Überzeugung fühlt man in sich, man schließt nicht auf sie aus den eigenen Worten.“ „Ich habe zu meinen eigenen Worten eine ganz andere Einstellung als die anderen.“; PU, II, x), wie Tillich „Utopie“ nicht nur in Sprache, sondern vor allem im Menschen gründet: „Die Utopie hat Wurzeln im Sein des Menschen ... Darum ist es begründet, eine Betrachtung des Sinnes von Utopie mit einer Betrachtung der menschlichen Natur zu beginnen. Es gibt etwas im Menschen, das die Schöpfung utopischer Ideale notwendig macht.“ (Paul Tillich, Siebenstern-Taschenbuch; Hg.: W.D. Marsch, München, Hamburg 1969, S. 135; vgl. a.: VI, 157).

II. Aspekte bei der Hermeneutik des Werkes Tillichs und das erkenntnisleitende Interesse derselben (unter Voraussicht auf den Weg der Arbeit)

- a) Das erkenntnisleitende Interesse der Arbeit
- b) Weg der Arbeit
- c) Schwierigkeiten bei der Hermeneutik des Werkes von Tillich

a) „Hermeneutik ist die Kunst des *ἐρμηνεύειν*, d.h. des Verkündens, Dolmetschens, Erklärens und Auslegens ... Die Leistung der Hermeneutik besteht immer darin, einen Sinnzusammenhang aus einer anderen ‚Welt‘ in die eigene zu übertragen.“ (H.G. Gadamer, Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, Darmstadt 1974, S. 1062). Die Kunst des Verkündens, Dolmetschens, Erklärens und Auslegens soll in dieser Arbeit am Werk Tillichs stattfinden. Die Leistung einer Anwendung der hermeneutischen Methode auf Tillich liegt im „Vermitteln“ der anderen ‚Welt‘ Tillichs in die eigene ‚Welt‘, also in die ‚Welt‘ des Verfassers und später mittelbar in die ‚Welt‘ des Lesers. Der Sinnzusammenhang, den das Werk Tillichs darstellt, wird also nicht – im Sinne einer Feststellung – nur als historische Tatsache festgehalten, sondern im eigenen Horizont und unter Voraussetzung desselben gesehen. Nach Gadamer „... darf doch im Ganzen die Voraussetzungslosigkeit alles Verstehens als erwiesen gelten.“ (a.a.O., S. 1070).

Die besondere Voraussetzung dieser Arbeit ist nun, wie oben (s. S. 18) bereits dargelegt, unser Interesse an „Utopie“. In der Auseinandersetzung mit Literatur zu „Utopie“ hat sich so, vorgängig zum Versuch der Hermeneutik des Tillichschen Werkes, ein eigener Standpunkt gebildet, der seinen Niederschlag in der vorwegnehmenden Darlegung von „Utopie“ und in dem Aufriß einer Theorie von „Utopie“ gefunden hat. Dieser eigene Standpunkt soll (im Blick auf Tillich) nicht auf die Seite gestellt werden. „Vielmehr wird eine philosophische Hermeneutik zu dem Ergebnis kommen, daß Verstehen nur so möglich ist, daß der Verstehende seine eigenen Voraussetzungen mit ins Spiel bringt. Der produktive Beitrag des Interpreten gehört auf eine unaufhebbare Weise zum Sinn des Verstehens selber.“ (Gadamer, a.a.O., S. 1070).

Das Interesse dieser Arbeit ist nicht „historisch-objektivistisch“ auf „Feststellung“ der Gedanken Tillichs gerichtet, denn „... Hermeneutik und Historik sind offenbar nicht ganz das gleiche ...“ (Gadamer, Wahrheit und Methode, 4. Aufl., Tübingen 1975, S. 318). Während historisches Interesse jeweilige Sachverhalte unverstellt feststellen und darstellen will, versucht philosophische Hermeneutik einen Fortschritt in der Erkenntnis und Erforschung eines – das Interesse bestimmenden – Gegenstandes zu erreichen.

Es ist hier, neben der Feststellung des Standpunktes des Auszulegenden (Tillich), nach dem Begriff und nach einer Theorie von „Utopie“ gefragt. „Bei den Geisteswissenschaften ist ... das For-

schungsinteresse, das sich der Überlieferung zuwendet, durch die jeweilige Gegenwart und ihre Interessen in besonderer Weise motiviert. Erst durch die Motivation der Fragestellung konstituiert sich überhaupt Thema und Gegenstand der Forschung.“ (Gadamer, a.a.O., S. 269).

Das Thema dieser Arbeit (UTOPIE UND WIRKLICHKEIT mit Blick auf den Utopiebegriff bei Paul Tillich) verweist daher in folgenden Fragen auf den Gegenstand unserer Forschung:

a/b) Wie begreift Tillich „Utopie“?	Tillichs Utopiebegriff
Was bedeutet „Utopie“ überhaupt?	Aufriß einer Theorie von „Utopie“
Wie ist das eigentümliche Verhältnis von „Utopie und Wirklichkeit“?	Darlegung der eigentümlichen Stellung von „Utopie“ in und zu Wirklichkeit
Wie weit kann – von unserem Standort aus – dem Verständnis von „Utopie“ bei Tillich zugestimmt werden und wo sind dessen Grenzen?	Bezug des erreichten Verständnisses von „Utopie“ auf die Aussagen von Paul Tillich

Wie sich zeigen wird, läßt sich der Weg dieser Arbeit organisch aus den erkenntnisleitenden Fragen entfalten.

Es gilt, mit Tillich ins Gespräch einzutreten. In Respekt zum Gesprächspartner wird zunächst versucht, den Standpunkt des Gegenübers zu verstehen und in seiner historischen Bestimmtheit gelten zu lassen. Der Tillich eigene Utopiebegriff soll also unverstellt aufgewiesen werden. Die Darlegung des Tillichschen Standpunktes muß nun der Eigenart Tillichschen Denkens und Schreibens (die unten S. 26ff. – im Blick auf die Schwierigkeiten bei der Hermeneutik Tillichs – aufgezeigt wird) gerecht werden. Bei unklaren und schwer verstehbaren Ausführungen Tillichs wird dieser selbst (in seinen Schriften) hinterfragt und auf Gründe befragt.

Mit den Fragen an Tillich (im Interesse an „Utopie“) sind wir mitten im Gespräch und sehen, daß nicht alle Fragen zu „Utopie“ von Tillich beantwortet werden. Vor allem merken wir, daß wir über Tillich an eine theoretische Klärung von „Utopie“ herange-

führt werden, die bei Tillich selbst nicht durchgeführt ist. Wie oben (s. S. 18f.) bereits dargelegt, gibt uns Tillich (mit seinem Hinweis auf „Sprache“) den Schlüssel, um „Utopie“ theoretisch aufzuschließen.

Die theoretische Grundlegung von „Utopie“ geschieht aus eigenem Ansatz, da eine theoretische Klärung von „Utopie“ – nach Neusüss – bis heute nicht zum Nachvollzug geleistet ist.

Beim Versuch der theoretischen Klärung von „Utopie“ über den Weg der Sprachanalyse sind wir uns bewußt, daß die theoretische Klärung der „Bedingungen der Möglichkeit“ von „Utopie“ über das sprachanalytische Verfahren hinaus auf eine erkenntnistheoretische Klärung von „Utopie“ verweist. Unsere Arbeit grenzt sich jedoch (im Gespräch mit Tillich) ein, um „Utopie“ als sprachliches Gebilde theoretisch zu klären. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung von „Utopie“ würde eine eigenständige Arbeit, die über sprachanalytische Klärung hinausweist, darstellen und wird, in Begleitung einer Auseinandersetzung mit Tillich, hier nur angesprochen. Die Ausmessung einer solchen erkenntnistheoretischen Klärung von „Utopie“ zeigt sich in folgenden Begriffen der Metasprache: „Welt, Wirklichkeit, Möglichkeit“, „Erfahrung, Anschauung, Erinnerung, Gedächtnis, Denken, Begriff, Vorstellung, Schema“, „Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft“, „Idee, Ideal“, „Spontaneität, reproduktive Einbildung, produktive Einbildung, Phantasie“, „Bewußtsein, Selbstbewußtsein“, „Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft“, „Freiheit, Notwendigkeit“, „Planung, Zufall“ u.v.a.

Hier wird verständlich, warum Bloch behauptete, es werde die ganze Philosophie notwendig, „um dem mit ‚Utopie‘ Bezeichneten ... gerecht zu werden.“ (a.a.O.; S. S. 9). Wie schon S. 9 aufgezeigt, wird hier die Notwendigkeit einer Eingrenzung der Arbeit klar.

Da jede erkenntnistheoretische Arbeit in Sprache stattfindet, ist deutlich, daß eine eindeutige Grenze zwischen sprachanalytischer Klärung und erkenntnistheoretischer Grundlegung von „Utopie“ nicht gezogen werden kann. So sind „Welt“, „Wirklichkeit“ nicht nur „Wörter“, sondern schon immer zentrale Gegenstände erkenntnistheoretischer Arbeit. Die sprachanalytische Klärung von „Utopie“ ist daher geöffnet auf Fragen, die über die besondere Eigenart der Sprache hinausweisen; was vor allem sichtbar wird im Bereich von „Einbildung und Phantasie“, die ja auf einen nichtsprachlich-sinnlichen Bereich deuten.

Die bildhafte Vorstellung einer Landschaft erscheint uns wesentlich unterschieden von „Worten“, die etwas über dieses Bild aussagen. Eine sprachanalytische Theorie ist prinzipiell verkürzt um den Bereich der spontan-kreativen Einbildungen in innerer Anschauung, die Sprache zwar begleitet und anspricht, nicht jedoch angemessen ersetzen kann. Die Unterschiedenheit von „Sprache“ und „Bild“ zeigt sich ja allem vorwissenschaftlichen Verständnis bereits in der Betrachtung eines Bildes und der Beschreibung desselben. Die theoretisch-wissenschaftliche Darlegung des Unterschiedes von „Bild“ und „Sprache“ führt jedoch in den Bereich der Erkenntnistheorie, der hier nur angesprochen werden kann.

Eine Theorie von „Utopie“ erfährt also – durch ihren Charakter als Theorie und als sprachliches Gebilde – eine Beschneidung, nämlich um den Bereich von Einbildung, Vorstellung und Phantasie. Diesen Bereich kann selbst Erkenntnistheorie nur an-„sprechen“.

„Utopie“, als „sprachliches Gebilde“, hat nun ein eigentümliches Verhältnis zu „Wirklichkeit“ im „Vorhanden-sein“ in Sprache und findet ihren Grund in Denken und Vorstellen, welche wiederum von erfahrener „negativer Wirklichkeit“ (Tillich) ab-sehen.

Da das Interesse auf theoretische und begriffliche Klärung von „Utopie“ gerichtet ist und hier auf den heutigen Stand der Utopiediskussion schaut, wird im Verlauf dieser Arbeit nicht auf die biologisch-neurologisch ausgerichteten Untersuchungen von Kurt Goldstein (vgl.: *Language und Language Disturbances, Aphasic Symptom Complexes and Their Significance for Medicine and Theory of Language*, New York, Grune and Stratton, 1948) zurückgegriffen, wie Tillich es tat (s.o.S 18f.), sondern wir beziehen uns auf Arbeiten, die aus dem „Wiener Kreis“ um Schlick heraus entstanden sind, so vor allem auf Publikationen des „frühen“ Wittgenstein, Carnaps, Russells, Cassirers, auf Werke von deren Schülern, (Kamlah, Lorenzen, Apel u.a.) und des „späten“ Wittgenstein. Hier sind Positionen markiert, welche – bei näherer Betrachtung – sich verflochten zeigen in Wittgensteins Wandlung vom logisch-empirischen Ansatz zur Sprachspielauffassung.

Will man hier – mit Blick auf das Thema – den Kernpunkt einer sprachanalytischen Theorie von „Utopie“ ansprechen, so zeigt sich dieser im Verhältnis der Sprache zu „Sachverhalten“. Sprache liefert nämlich die Möglichkeit, „Sachverhalte“ auszusprechen, zu vergegenwärtigen, vorwegzunehmen und zu fingieren. „Mit der Fä-

higkeit des Vergegenwärtigens ist der Sprache aber die Fähigkeit des Fingierens mitgegeben. Wir können genauso leicht von Bismarck als ‚dem Gründer des zweiten deutschen Kaiserreiches‘ sprechen wie von Achill als ‚dem strahlenden Helden der Ilias‘ oder von ‚der zehnten Symphonie von Beethoven‘.“ (W. Kamlah / P. Lorenzen, Logische Propädeutik, Mannheim, Wien, Zürich 1973, B.J. Wissenschaftsverlag, HTB Bd. 227, S. 109). „Die Möglichkeit durch Kennzeichnungen Gegenstände zu fingieren, führt auf die Frage, ob man ‚fingierten Gegenständen‘ etwa ‚wirkliche Gegenstände‘ gegenüberstellen, ob man also Gegenständen den Prädikator ‚wirklich‘ zu- und auch absprechen kann.“ (a.a.O., S. 111). Weiter unten schreibt Kamlah: „Jede Aussage stellt einen Sachverhalt dar. Nicht jede Aussage stellt einen wirklichen Sachverhalt dar ...: ‚Eine Aussage ist wahr genau dann, wenn der Sachverhalt, den sie darstellt, wirklich ist‘.“ (a.a.O., S. 138).

Mit Blick auf die Zitate aus der „Logischen Propädeutik“ zeigt sich die Ausmessung einer sprachanalytischen Theorie von „Utopie“, die in dieser Arbeit einen eigenen Standpunkt markiert, in diesem sich von Tillich entfernt und diesem gegenübersteht. Eine nähere Anlehnung dieses Standpunktes an die Arbeiten von Kamlah empfiehlt sich deshalb, weil Kamlah mit seinem Band „Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie“ (HTB 461, Mannheim 1969) sich im Bezug auf „Utopie“ ausweist und mit der „sprachkritischen Grundlegung einer Ethik“ eine „Philosophische Anthropologie“ (HTB 238, Mannheim 1973) entwirft, die in „Sprache“ auch die anthropologische Komponente sieht: „Der ‚Antrieb‘, der uns zum Reden oder Denken, zur Wissenschaft oder zur Philosophie veranlaßt, wirkt ‚in uns selbst‘, in jedem von uns, der sich an solchen Unternehmungen beteiligt. Dieses bedürftige und bedrängte ‚Selbst‘ ist das risikoreiche Thema der Anthropologie.“ (HTB 238, S. 14).

Mit Kamlah sind nun – neben uns und Tillich – noch andere ins Gespräch eingetreten und haben uns gezeigt, daß der Verweis Tillichs auf Sprache (als Schlüssel zu „Utopie“) sehr viel Einsicht in das Thema bedeutet. Sind wir dem Verweis Tillichs in unserer Arbeit genügend gefolgt und haben die Möglichkeit einer Theorie von „Utopie“ zu verwirklichen versucht, so können wir – von unserem neuen Standpunkt aus – (und in Dankbarkeit über den Verweis Tillichs zu „Utopie“) wieder mit dem Theologen und Philosophen ins Gespräch eintreten. Wir wollen dann zeigen, wo Tillich

über unseren Ansatz von „Utopie“ hinausweist, aber auch wo Tillichs Ansatz zu „Utopie“ unserer neuen Position nicht gerecht wird.

Da Tillich 1965 gestorben ist, konnte er die neuere Diskussion um „Utopie“ nicht mehr mitverfolgen und ist – im Blick auf eine Theorie von „Utopie“ – aus seiner Zeit heraus eingegrenzt. Eine kritische Rückwendung auf den Ansatz Tillichs soll daher unser Gespräch beenden und die Grenzen und Möglichkeiten des eigenen Ansatzes bedeuten.

c) Hier ist der Gang der Arbeit aufgezeigt und es wird noch dargelegt, vor welchen Schwierigkeiten die Hermeneutik des Tillichschen Werkes steht und auf welchem Weg – m.E.n. – diese Schwierigkeiten überwunden werden können.

Wie bereits aufgezeigt, liegt das erkenntnisleitende Interesse dieser Arbeit auf der Klärung von „Utopie“. Bei Sichtung des Werkes Tillichs ist das Wort „Utopie“ seit der Auseinandersetzung Tillichs mit dem „Religiösen Sozialismus“ immer wieder zu finden, und wird unter dem Titel „Utopie“ in der „Zeitschrift für deutsche Politik, Jg. 1, 1931, S. 124“ (XIV, 151) erstmals thematisiert. Weitere Thematisierungen von „Utopie“ finden sich dann 1951 in „Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker“ (VI, 157ff.) und 1959 in „Kairos und Utopie“. (VI, 149f., auch in: Zeitschr. f. ev. Ethik, 3, 159, 325 – 331). Die Auseinandersetzung von Paul Tillich mit „Utopie“, die sich – wie oben (s.S. 17f.) gezeigt – auch in einer Auseinandersetzung mit Mannheims Buch „Ideologie und Utopie“ (1929) nachweisen läßt, setzt also mit den Schriften zum „Religiösen Sozialismus“ ein, wird vor allem in den 50er Jahren (1951/1959) Anlaß zu ausdrücklichen Auseinandersetzungen und findet wieder beiläufigen Anspruch in der „Systematischen Theologie“. (ST III, Teil 5: „Geschichte und das Reich Gottes“, vor allem: S. 394, 405f., 419).

Um Paul Tillich – im Blick auf „Utopie“ – zu verstehen, ist es nicht möglich, sich mit den Darlegungen zu „Utopie“ von 1951 und 1959 zu begnügen. Wenn auch Hans-Joachim Gerhards schreibt: „In der Zeit des ‚Religiösen Sozialismus‘ wurzelnd, aber erst nach dem zweiten Weltkrieg als Ergebnis langen Ringens mit ‚Wahrheit und Unwahrheit‘ der Utopie wird von Tillich 1951 eine systematische Zusammenfassung dieser Problematik in den vier Vorlesun-

gen über die ‚Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker‘ vorgelegt.“ (H.J. Gerhards, Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie, Gütersloh 1973; S. 12), so sind die von Gerhards für „systematisch“ befundenen Vorlesungen zu Utopie von 1951 doch nicht aus sich heraus verständlich und verweisen auf das Gesamtwerk Tillichs: „Man muß ständig in der Lage sein, das Früh- und Spätwerk Tillichs zugleich vor Augen zu haben, sowie theologische, ästhetische, geschichtsphilosophische und ethische Überlegungen nebeneinander legen zu können.“ (C.H. Ratschow; wiss. Berater bei der Herausgabe der ‚Gesammelten Werke‘ Tillichs; in: XIV, S. 11). Um Paul Tillich – sei es auch nur in einem Aufsatz – zu verstehen, ist es also notwendig, Tillichs Gesamtwerk vor Augen zu haben. Das ist aber nicht einfach: „Die wissenschaftliche Arbeit am geistigen Werk Tillichs ist ja nicht einfach. Diese Schwierigkeit liegt auch nicht in der bisweilen unübersichtlichen Veröffentlichungs- und Übersetzungsgeschichte der einzelnen Werke. Sie liegt darin, daß Paul Tillich seine Konzeptionen stets verwandelte und neu formte. Gewiß, es gibt durchhaltende Grundstrukturen seines Denkens. Aber wie diese Strukturen mit Inhalten und Sachbezügen gefüllt werden und wie sie daher wirkten, das änderte sich andauernd. Man findet sich daher in dem Gesamtwerk Tillichs nicht leicht zurecht. In dieser Eigenart des Denkens Paul Tillichs liegt es begründet, daß sein Werk von den Theologen nur sehr zögernd und sehr partiell aufgenommen wurde. Man kann seine Werke aus den 20er Jahren, die stark vom deutschen Idealismus bestimmt waren, und seine Gedanken der 50er Jahre nur schwer auf eine Linie bringen. Das ist bei anderen Theologen zum Beispiel bei Karl Barth und Friedrich Gogarten auch nicht viel anders. Aber es ist bei Tillich schwerer wiegend, weil das Gewicht der Inhalte bei ihm geringer und die Bedeutung der methodischen Konzeptionen größer ist. Diese methodischen Konzeptionen und Ansätze aber wandelten sich ständig, und die Inhalte mußten sich dem anbequemen.“ (Ratschow; XIV, 10f.).

Hier hat Ratschow, „der von Tillich gebeten wurde, nach seinem Tod als wissenschaftlicher Berater die Herausgabe der ‚Gesammelten Werke‘ zu begleiten ...“ (XIV, 8), deutlich aufgezeigt, vor welchen Schwierigkeiten eine Beschäftigung mit Tillich steht. Es gibt zwar im Denken Tillichs Grundstrukturen, die aber mit „dauernd sich ändernden Sachbezügen“ gefüllt werden. Zudem wandelten

sich Tillichs Konzeptionen ständig bezüglich der Methoden und bezüglich des Inhalts der Ansätze. Darüber hinaus stellt sich das Problem, daß Tillich nach den ersten Arbeiten zur Erreichung akademischer Grade, die Herkunft seiner Gedanken nicht mehr mit Zitaten und ausführlichem Beleg derselben nachweist. Das läßt sich bei jeder willkürlichen Nachprüfung aus dem Fundus der „Gesammelten Werke“ leicht feststellen. Darüber hinaus hat Tillich einen verwirrenden Reichtum an Hintergründen, die er in Diskussionen in wissenschaftlichen Zirkeln erworben haben dürfte. (vgl. rm 274, S. 68; Gerhard Wehr: „Daß Paul Tillich ... den ihm gemäßen Stil zu leben und zu arbeiten findet, dafür sorgen nicht zuletzt private Zirkel ...“).

In „Auf der Grenze“ und „Autobiographische Betrachtungen“ benennt Tillich seinen umfangreichen und verwirrenden Hintergrund im Kontext zu folgenden Namen:

Shakespeare, Goethe, Dostojewski, Kierkegaard (XII, 20), Hofmannsthal, George, Rilke, Werfel, Aristoteles, Plato (XII, 22), Karl Barth (XII, 28), Fichte, Kant, Schelling, Ritschl, Martin Kähler, Wilhelm Lütgert (XII, 34), Heidegger, Albert Schweizer, Bultmann, Ernst Troeltsch (XII, 32), Emil Brunner, Hegel (XII, 33), Husserl (XII, 34), Nietzsche (XII, 35), Augustinus (XII, 32), Calvin, Luther, Jakob Böhme (XII, 45), Kurt Goldstein (XII, 49), Marx, Feuerbach (XII, 61), Freud (XII, 53), Schleiermacher, Rudolf Otto (XII, 61), Kafka (XII, 62), Stalin (XII, 68), Harnack (XII, 69). Die Reihe dieser Namen muß noch um Stammler, Loew, Hendrik de Man, Emil Ludwig, Josef Wittig (XII, 8), Richard Kroner, Karl Mannheim, Berdiajew, Einstein, Heimann (XII, 9), C.G. Jung, Martin Buber, Erich Fromm und Reinhold Niebuhr (XII, 10) erweitert werden, wie auch noch der Kreis vom Frankfurter Institut für Sozialforschung zu nennen wäre: Horkheimer, Adorno, Bloch, Marcuse (s.S. 12f.).

Allein die – nicht erschöpfende – Auflistung der Namen zeigt, auf welchem weitem Hintergrund Tillich zu sehen ist und gibt Adornos Aussage recht: „Wenige Züge Tillichs dürften so sehr ins Zentrum dieses wirklich sehr merkwürdigen Menschen führen, wie seine fast grenzenlose Impressionabilität, seine selbstvergessene Fähigkeit, andere Menschen auf sich einwirken zu lassen. Er war ein wandelndes System von Antennen.“ (Werk und Wirken Paul Tillichs, S. 25).

Die Vielseitigkeit Tillichs wird auch von Gerhard Rhein dem Redakteur der Rundfunksendung zum Tode Tillichs angesprochen: „Man zögert ja, von Personen als von universal interessierten Menschen zu reden. Bei Paul Tillich mag man das tun; er war so reihum interessiert an, – wie Sie (Horkheimer; Anm. d. Verf.) eben angedeutet haben, – Sozialismus und Marxismus. Er war interessiert an Psychoanalyse, an Kultur, an Architektur. Hat es Sie beeindruckt, daß er so sehr alle Wissenschaftsgebiete in den Dienst seiner Arbeit gestellt hat?“ (Werk und Wirken Paul Tillichs, S. 22f.).

Der Reichtum Tillichschen Hintergrundes und der Mangel an Ausgewiesenheit desselben erschweren das Verständnis des Tillichschen Werkes beträchtlich und stellen – m.E. – Aufgaben für ein Leben.

Zu dem reichen, aber verwirrenden Hintergrund Tillichs gibt sich außerdem noch eine Schwierigkeit, die sich im Rahmen der ontologisierenden Schreibweise Tillichs zeigt, nämlich ein Problem der Sprache (vgl.: Gerhards, a.a.O., S. 60ff.: „Tillichs Reich-Gottes-Begriff und die mit seiner zunehmenden Ontologisierung verbundene Gefahr“): „Wenn ich gefragt werde, was ist ‚Sein‘, Sein selbst, so antworte ich, Sein ist Seinsmächtigkeit, es ist die Macht, zu sein. Das ist nicht eine Definition, aber es ist eine metaphorische Umschreibung. Mit dem Machtbegriff schließen wir das Sein auf, und das Sein gibt dem Machtbegriff die Tiefendimension.“ (Tillich, Die Philosophie der Macht, Berlin 1956, Schriftenreihe der dt. Hochschule, S. 8). Wie im angeführten Zitat, zeigt sich das Problem der Sprache auch in folgendem Zitat aus der „Systematischen Theologie“: „Sein durch Nichtsein begrenzt ist Endlichkeit. Nichtsein erscheint als das ‚Noch Nicht‘ des Seins und als das ‚Nicht mehr‘ des Seins. Das gilt von allem, was ist, ausgenommen der Macht des Seins - Selbst. Als die Macht des Seins kann das Sein-Selbst keinen Anfang und kein Ende haben. Sonst wäre es entstanden aus dem Nichtsein. Aber Nichtsein ist nichts außer in Beziehung zum Sein. Sein geht dem Nichtsein ontologisch voraus, wie das Wort ‚nicht sein‘ selber anzeigt. Sein ist der Anfang ohne Anfang, das Ende ohne Ende. Es ist sein eigener Anfang und sein eigenes Ende, die Ursprungsmacht in allem, was ist. Aber alles, das an der Macht des Seins partizipiert, ist gemischt mit Nichtsein. Es kommt vom Nichts und es geht zum Nichts. Es ist

endlich.“ (ST I, S. 222). Die Schwierigkeit, Tillich angemessen zu verstehen, wird hier paradigmatisch klar.

Welche merkwürdigen Ergebnisse sprachliche Ungebundenheit zeigen kann, wird aus folgendem Zitat endgültig sichtbar: „Wahrheit ist gefährlich für Menschen, die nicht die ganze Wahrheit verstehen können, nämlich die Gesamtheit der Implikationen einer besonderen Wahrheit. Deshalb kann die Veröffentlichung einer besonderen Wahrheit zu Handlungen führen, die der ganzen Wahrheit widersprechen und zerstörerische Folgen haben. Die Gefahr eines Irrtums ist offensichtlich. Aber das Problem ist, daß es keine Wahrheit ohne möglichen oder sogar unvermeidlichen Irrtum gibt.“ (Paul Tillich, Freiheit im Zeitalter des Umbruchs, 1940; in: Für und Wider den Sozialismus, Siebenstern Taschenbuch, München/Hamburg 1969, S. 111).

Mit Wittgenstein können wir hier unseren Schwierigkeiten Ausdruck geben: „Wir wollen in unserem Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen: eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung. ... Die Verwirrungen, die uns beschäftigen, entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet.“ (PU I, 132).

Als Mahnung für uns selbst nehmen wir eine Bemerkung von Kamlah/Lorenzen von 1973 ernst: „Die Disziplinlosigkeit des monologischen Drauflosschreibens und Aneinandervorbeiredens in fast allen Bereichen, nicht allein der Philosophie und der Wissenschaft, sondern auch der Literatur, der Kunstkritik, der Politik ist erschreckend, obwohl gerade dies von den Betroffenen meist gar nicht bemerkt wird, weil es Maßstäbe und Regeln des disziplinierten Dialogs nicht gibt.“ (Log. Prop., S. 11).

Gerade auf dem Boden des Zitats ist Horkheimers Aussage zu Tillich ein Beispiel: „Wenn sie mit ihm sprachen, so war nicht von vornherein sicher, daß er am Ende der Unterhaltung noch genau dasselbe denken würde wie am Anfang.“ (Werk und Wirken Paul Tillichs, S. 17). Um zu zeigen, daß Kritik an der Sprache Tillichs diesem jedoch nicht gerecht wird, wenn sie nicht berücksichtigt, daß gesprochene Sprache von einer Situation abhängt und in dieser Situation eine später nicht mehr nachvollziehbare Wirkung haben kann, wird hier Tillich selbst zitiert: „...: das gesprochene Wort wirkt nicht nur durch seinen Sinn, sondern auch durch den unmittelbaren Eindruck der hinter diesen Worten stehenden Persönlich-

keit ... Das gilt nicht für rein objektive Aussagen, die in das Gebiet des ‚beherrschenden Erkennens‘ gehören, sondern für Aussagen, die uns in unserer eigenen Existenz angehen ...“ (XII, 71).

Leider kann in diese Arbeit (die vom geschriebenen Wort lebt) „das gesprochene Wort“ und der unmittelbare Eindruck „der hinter diesen Worten stehenden Persönlichkeit“ nicht eingehen, doch haben wir im Gespräch mit einem „Hörer und Schüler Tillichs“ (Prof. Gotthold Müller) von der außergewöhnlichen Ausstrahlungskraft Tillichs gehört und verstehen daher Tillich nicht nur von seinen Schriften, sondern auch von seiner persönlichen Wirkung: „Reden und Essays können wie Bohrer sein, mit denen man in unberührtes Gestein eindringt. Sie versuchen zunächst Breschen zu schlagen, manchmal erfolgreich, manchmal vergebens.“ (Tillich, XII, 70). „Beim Rückblick auf mehr als 40 Jahre öffentlicher Redetätigkeit muß ich gestehen, daß sie mir von der ersten bis zur letzten Rede die größte Angst und das größte Glück verursacht hat. Immer bin ich voll Furcht und Zittern auf das Katheder gestiegen, aber der Kontakt mit den Hörern schenkt mir jedesmal ein überwältigendes Gefühl der Freude – Freude schöpferischer Gemeinschaft, des Gebens und Nehmens, selbst wenn die Hörer nicht zu Wort kommen ... Frage und Antwort, Ja und Nein einer Diskussion, diese Grundform alles Dialektischen, ist die meinem Denken angemessenste Form.“ (Tillich; XII, 71).

Hier liegt die Besonderheit offen, die beim Versuch der Hermeneutik des Tillichschen Werkes vor Schwierigkeiten stellt, nämlich die Entstehung der Essays und Schriften aus gesprochenen Vorträgen und Reden und die, aus der Diskussionssituation heraus verstehbare Wandlungsfähigkeit Tillichs. Diese könnte oft nur aus der – nicht mehr nachvollziehbaren – Gesprächssituation verstanden werden. Tillich hat die Gefahr, die mit der besonderen Art der Entstehung seiner Schriften einhergeht und die sich in wandelnden und „manchmal entgegengesetzten“ Gedankengängen zeigt, selbst gesehen. Es ist die „... Gefahr, daß entweder das existenzielle Element die systematische Folgerichtigkeit vernichtet oder daß das systematische Element das existenzielle Leben des Systems erstickt.“ (XII, 71). „Diese Arbeitsmethode hat – wie schon erwähnt – ihre Vorteile, sie hat aber auch ihre Nachteile. Selbst in einem organisch angelegten Werk wie meiner ‚Systematischen Theologie‘ findet sich ein gewisser Mangel an Konsistenz und an

Genauigkeit in der Terminologie; verschiedene, manchmal einander entgegengesetzte Gedankengänge zeigen ihren Einfluß, und Begriffe und Argumente sind vorausgesetzt, die in anderen Werken behandelt worden sind.“ (XII, 70f.), und so fahren wir fort: Viele dieser anderen Werke Tillichs finden ihre oben beschriebene Eigenart in der Tillich eigentümlichen Arbeitsweise.

Es ist also zu fragen: Wie können wir – im Blick auf unser leitendes Interesse an „Utopie“ – Tillich richtig verstehen?

Die Antwort scheint mir, vor allem hinsichtlich der Arbeitsweise Tillichs, nicht in der von P. Wittschier versuchten Methode des „Springens“ zu liegen. Wittschier schreibt: „Diese ‚Unbeständigkeit und Unbestimmtheit der Terminologie‘ in Tillichs Werk allgemein und speziell in der ‚Systematischen Theologie‘ bildet ein besonderes Problem für die Interpretation. Sie verlangt eine besondere Methode. Bei der Interpretation grundlegender Gedanken Tillichs ist es notwendig, verschiedene Stellen innerhalb und außerhalb seiner ‚Systematischen Theologie‘ gleichzeitig in den Blick zu nehmen, also ständig von der einen zur anderen Stelle zu wechseln, um so, auch mit den entsprechenden Zitaten, das wichtigste komprimiert ausschöpfen zu können. Bei diesem methodischen ‚Springen‘ werden die anderen Schriften zur Klärung, Ergänzung und Vertiefung des in der ‚Systematischen Theologie‘ Gesagten herangezogen.“ (Paul Wittschier, a.a.O., S. 12).

Die Methode des „Springens“ wird von uns vor allem deswegen nicht gewählt, weil sie in einer „Zerreißung“ auf Tillichs Gesamtwerk zurückgreift und so für den Leser große Schwierigkeiten einer Überprüfung der (kontextabhängigen) zitierten Stellen darbietet. Auch ist hier die Gefahr groß, daß Tillichsche Gedanken, die oft kontext- und situationsabhängig verstanden werden müssen (s.o.S. 30f.), einer Überfremdung zum Opfer fallen.

So versuchen wir Tillich – im Sinne seiner Arbeitsweise – zunächst punktuell aus den vier Vorlesungen zu „Utopie“ von 1951 zu verstehen. Die „systematische Zusammenfassung dieser Problematik“ (Gerhards, a.a.O., S. 12) ist in den vier Vorlesungen zu „Utopie“ (sechs Jahre nach Kriegsende in Berlin gehalten) als geschlossene Einheit gedacht. (vgl.: VI, 212).

Der hermeneutische Ansatz an den Vorträgen von 1951 hat nun folgende Vorteile:

- a) er entgeht der Gefahr der „Zerreißung“ und Überfremdung Tillichschen Denkens
- b) er ist leicht nachprufbar und nachvollziehbar
- c) er enthält (wie sich im Verlauf der Arbeit zeigen wird) die Möglichkeit, „grundlegende Strukturen“ (Ratschow) Tillichschen Denkens aufzuzeigen und trägt im Keim die Öffnung auf das „ganze“ Werk Tillichs, das wir ja – nach dem Verweis Ratschows (s.o.S. 29f.) und im Sinne einer hermeneutischen Vorgehensweise – immer mitsehen müssen.

Vor allem, und das hat H.J. Gerhards (a.a.O., S. 12) gezeigt, ist die Vorlesungsreihe auch geöffnet auf die Auseinandersetzung Tillichs mit dem „Religiösen Sozialismus“ und wurzelt in der Zeit von 1919 bis 1933 (1933 erscheint: „Die sozialistische Entscheidung“), also in der Zeit bis zu Tillichs Emigration. Wir werden uns daher auf diese Zeit beziehen und erreichen so den Vorteil übersehbarer und eindeutiger Quellen. Tillich sagt nämlich: „Alle meine deutschen Bücher und Artikel, bis auf einige Jugendwerke, sind zwischen 1919 und 1933 geschrieben.“ (XII, 70). Tillich meint zudem 1961 zu den Prinzipien, die er zwischen 1919 und 1933 entwickelt hat: „Diese Prinzipien sind auch jetzt entscheidend für mein sozialetisches und geschichtsphilosophisches Denken sowie für manche konkret-politischen Entscheidungen in der Gegenwart.“ (Vorwort zum Sammelband „Frühe Schriften Tillichs“ zu „Religiösem Sozialismus“; II, 11). Renate Albrecht, die Herausgeberin der „Gesammelten Werke“ Tillichs, meint zum zitierten Band: „Die im vorliegenden Band gesammelten Aufsätze ... erstrecken sich über die Periode von 1919 bis 1933.“ (II, 6). Tillich zeigt zudem die Bedeutung der Schriften von 1919 bis 1933 in Band II: „... Darum betrachte ich diesen Band auch heute noch als systematisch grundlegend.“ (II, 11).

Außer diesem Schwerpunkt auf den „Frühe(n) Schriften“ kann die Auslegung der Tillichschen Vorlesung nicht an der „Systematischen Theologie“ vorbei und wird vor allem in der Auslegung von „Anthropologie“ und „Utopie“, also bei der „Lehre vom Menschen“ auch die „Lehre vom Christus“ mitsehen (ST II). Denn Christus ist es, der die „existenzielle Entfremdung“ (den Grund des Negativen und von „Utopie“, als ‚Negation des Negativen‘; Tillich) „in ihm selbst und in jedem, der an ihm teilhat, überwindet.“ (ST II, 136).

Wie sich aus dem oben Dargelegten ersehen läßt, muß trotz der Schwerpunktbildung bei den Vorlesungen von 1951 und den „Frühe(n) Schriften“ (gerade auch mit Sicht auf die „Lehre von den letzten Dingen“; ST III, Teil 5: „Geschichte und Reich Gottes“) das ganze Werk Tillichs im Blick bleiben, wenn der Utopiebegriff bei Tillich angemessen erfaßt werden soll und wenn wir Tillichs Standpunkt – für unser Gespräch über „Utopie“ – richtig einbringen wollen.

Unser Interesse an „Utopie“ ist die Triebfeder unserer Auseinandersetzung mit Paul Tillich, und so werden wir bei der Hermeneutik der Vorlesungen von 1951 unser Augenmerk besonders auf diejenigen Aussagen Tillichs richten, die uns, über Tillich hinaus, Anregungen zu einer Begriffsbestimmung und theoretischen Klärung von „Utopie“ liefern.

IV. Der Utopiebegriff bei Paul Tillich

(Anm.: Nachdem die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur zum Utopiebegriff bei Paul Tillich zu Verwirrung führt, stütze ich Punkt IV. auf die Primärliteratur von Tillich selbst.; vgl.: S. 26ff.)

- a) Gliedernde Darstellung der „Berliner Vorlesungen“ (1951) zu „Utopie“
- b) Auslegung der Vorlesung auf dem Hintergrund des „Gesamtwertes“ von Paul Tillich
- c) Der Utopiebegriff bei Paul Tillich

(Anm.: Vor den S. 53 folgenden Punkt III wird IV. a, vorgezogen)

a) Um die Frage „Wie begreift Tillich Utopie?“ beantworten zu können, hatten wir Tillichs Vorträge von 1951 vorgenommen und den Ansatz der Hermeneutik an diesen Vorträgen aus der Eigenart der Tillichschen Schriften begründet (s.o.S. 31ff.). „Von diesen ohne Konzept gesprochenen Vorträgen lagen wörtliche Stenogramme vor, die 1953 erstmals veröffentlicht wurden, und zwar in der Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik.“ (Karin Kretzler im Vorwort zu den „Berliner Vorlesungen“ in: Siebenstern Taschenbuch Nr. 132, Stuttgart 1969, S. 153).

Wir stützen uns jedoch auf die veröffentlichten Stenogrammübertragungen in den „Gesammelten Werken“ Band VI. Dazu schreibt der Herausgeber (Renate Albrecht): „Auf Wunsch des Autors werden die Stenogramme hier veröffentlicht, da zum gleichen Thema keine schriftlichen Äußerungen vorliegen. Da der Autor selbst nicht in der Lage war, die Manuskripte druckreif zu bearbeiten, beauftragte er den Herausgeber, unter Verzicht auf stärkere Eingriffe in die Gedankenführung sprachliche Glättungen vorzunehmen.“ (VI, 212).

Wie aus dem Registerband zu den „Gesammelten Werken“ zu ersehen ist (vgl.: XIV, 44), geschah die Überarbeitung der Stenogramme im regen Briefwechsel zwischen Paul Tillich und dem Herausgeber der Vorträge. Zudem begann Tillich 1963 mit der Niederschrift einer erneuten Überarbeitung der Berliner Vorlesungen, ohne diese jedoch fertigzustellen. Dieses Fragment der Überarbeitung durch Tillich ist 1969 (vier Jahre nach dem Tod Tillichs) im Siebenstern Taschenbuch „Für und wider den Sozialismus“ (Nr. 132, 135ff.) veröffentlicht worden. Ansonsten liegt in diesem Taschenbuch eine erneute Überarbeitung der Tillichschen Vorlesung zu „Utopie“ vor, die jedoch nicht mehr im Austausch mit Tillich selbst geschehen war.

Aus der Veröffentlichungsgeschichte der Vorträge zeigt sich, daß die Entwicklung der Gedanken Tillichs zu „Utopie“ über 1963 hinaus dauerte.

Wie nun oben bereits dargelegt, stützt sich diese Arbeit auf die Veröffentlichung der Vorträge in den „Gesammelten Werken“ 1963, die im Briefwechsel mit Tillich entstanden war und noch zu Lebzeiten Tillichs in gedruckter Form erschienen ist. Lediglich das Fragment der erneuten Überarbeitung der Vorträge (Siebenstern TB, Nr. 132, S. 135f.) geht in die Hermeneutik der Tillichschen Äußerungen zu „Utopie“ noch mit ein.

Ausgeschlossen werden Texte, deren Überarbeitung nicht mehr unter dem Mit-Wissen Tillichs geschehen ist, und so nähern wir uns in der Auslegung der Vorträge von 1951 so weit wie möglich an Tillich selbst an.

Auf den ersten Blick sieht man sich auch in den Berliner Vorlesungen der Vielfalt Tillichscher Gedanken gegenüber und es empfiehlt sich, die „ohne Konzept gesprochenen Vorträge“ zu

gliedern und über die Tillichsche Aufteilung (die den vier Vortragstagen entspricht) hinaus zu strukturieren.

Die Berliner Vorlesungen werden hier also gegliedert vor- und dargestellt.

Von Tillich selbst sind die Vorträge über „Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker“ gegliedert in:

1. Die Wurzel der Utopie im menschlichen Leben (STB, S. 135) (vorherige Fassung: Die Wurzel der Utopie im menschlichen Sein; VI, 157)
2. Geschichtliches und ungeschichtliches Denken (VI, 172)
3. Religiöse und säkulare Utopie (VI, 185)
4. Kritik und Rechtfertigung der Utopie (VI, 198)

Diese Grundstruktur wird übernommen und das unter 1. mit 4. Ausgeführte wird mit einer Gliederung dargestellt.

Zu 1.: Wie das Leitthema der ersten Vorlesung schon zeigt, beginnt Tillich seine Ausführungen zu „Utopie“ mit dem Aufriß einer Anthropologie. „Utopie“ hat nach Tillich „Wurzeln im Sein des Menschen“ und deshalb war es für Tillich notwendig „... die Betrachtung des ... Begriffs ‚Utopie‘ mit einer Betrachtung über das Wesen des Menschen zu beginnen“ (STB, S. 135). Diese Betrachtung über das „Wesen des Menschen“ ist gekennzeichnet durch die Begriffe „endliche Freiheit“ und „Erwartung“ (vgl.: STB, S. 135f.; VI, 157ff.). So finden sich zunächst Ausführungen über den Menschen als „endliche Freiheit“.

(1.1. Anthropologische Grundlegung von „Utopie“

1.1.1. Der Mensch als „endliche Freiheit“)

Die Lehre vom Menschen als „endliche Freiheit“ stützt Tillich auf die Ausführungen seines Freundes Kurt Goldstein (Neurologe), der Freiheit als „Zentriertheit“ und „Ganzheit“ sieht (vgl. Kurt Goldstein, Der Aufbau des Organismus, Haag, Nijhof, 1. Aufl. 1934, Nachdruck 1963, S. 115, 213f., 314f.). Im angegebenen Buch schreibt Goldstein: „Die höchste Zentrierung dokumentiert sich in einer Reihe von Eigentümlichkeiten, die im Grunde dasselbe darstellen, die man aber für gewöhnlich mit verschiedenen Namen belegt wie Freiheit, Sinn, Handeln aus der ganzen Persönlichkeit, Produktivität, Fähigkeit zu sinnvollem Handeln, zu sinnvollem Wechsel der Einstellung, Anpassungsfähigkeit an eine größere Fülle von Milieu etc. ... Je mehr ein Mensch in höchster Zentrierung

menschliche Welt ..., entsprechend dem menschlichen Wesen umfaßt, um so höher stellen wir ihn. ... Das niedere Sein des kranken Menschen ist gegenüber dem vollwertigen charakterisiert durch Einbuße an Welt, durch Einbuße an ‚Person‘ im Sinne der Einschränkung von Freiheitsgraden, schließlich durch Einbuße an Zentriertheit.“ (a.a.O., S. 314f.).

Die Freiheitslehre von Goldstein findet die größte Bedeutung für „Utopie“ im „Haben von Welt“ und diese „Habe von Welt“ ist gegründet in der Fähigkeit des Menschen „... eine konkrete Situation“ zu „transzendieren, oder, besser gesagt: Universalbegriffe zu besitzen ...“ (XII, 305f.; s.o.S. 18f.). Die Freiheit des Menschen, die sich in Zentriertheit und im „Haben von Welt“ ausdrückt, ist aber bedroht durch „Nichtsein“. Bedrohtheit und Begrenztheit durch „Nichtsein“ bedeutet die „Endlichkeit“ des Menschen.

„Was bedeutet Endlichkeit? Diese Endlichkeit bedeutet, daß, wenn der Mensch seine Möglichkeit auf Grund einer Ganzheitsreaktion verwirklicht, auf Grund der Freiheit also, er dann bedroht ist, und zwar bedroht durch Nichtsein ... Wir brauchen dabei nicht nur an den Tod zu denken, an alle Zufälle, die zu ihm führen, sondern auch dasjenige Nichtsein, das sich als Irrtum und Schuld erweist.“ (VI, 160f.).

Die Bedrohtheit durch „Nichtsein“ erzeugt im Menschen Angst, die „... nicht durch Psychoanalyse beseitigt werden kann“ (VI, 162), eine Angst, die grundsätzlich das Wesen des Menschen mit ausmacht, da sie ja die Bewußtheit von „Endlichkeit“ ist. „Angst ist ein ontologischer Begriff, das heißt, er besagt nicht etwas, was man haben kann und nicht haben kann, ... sondern Angst ist ein anderes Wort für Endlichkeit.“ (VI, 161).

(vgl.: M. Heidegger, „Sein und Zeit“ §40: „Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins“)

Die Korrelation zur „Grundbefindlichkeit“ Angst ist „Mut“: „Mut ist nicht das Fehlen der Angst, sondern Mut ist das Aufsichnehmen der Angst ...“ (VI, 162). Über den Begriff Mut (sich in die Zukunft zu „entwerfen“) gelangt Tillich zu der Kategorie der „Erwartung“, die entsprechend der „Grundbefindlichkeit“ Angst (und ihrem Korrelat Mut) das Wesen des Menschen mit bedeutet.

(1.1.2. Erwartung, Zeichen der Wesenheit des Menschen)

„Damit komme ich auf eine andere Kategorie, die der *Erwar-*

tung, und diese Kategorie führt uns unmittelbar an das Problem der Utopie heran. In der Erwartung ist beides, Angst und Mut, aber nicht in bezug auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft. Erwartung rechnet mit der Erfüllung der Möglichkeiten, die ja das menschliche Wesen ausmachen, in der Zukunft.“ (VI, 163). Die Darlegung einer Anthropologie bei Tillich könnte über Heidegger (auf den Tillich sich oft bezieht; vgl.: *rm* 274, S. 64; XII, 69), Kierkegaard (über den Adorno bei Tillich habilitierte; s.o.S. 12) und Schelling (über den Tillich eine Lizentiaten-Arbeit und seine Dissertation schrieb) weiter verfolgt werden bis zu Augustinus (vgl.: XII, 81 – 95). Dies liegt jedoch nicht in der Absicht Tillichs. Er beruft sich auf existenzielles Betroffensein des jeweiligen Hörers oder Lesers durch Endlichkeit, Angst, Erwartung. „Das war ein Versuch, ein bißchen hineinzugraben in menschliche Fundamente, die bei uns allen anklingen. Es sind Dinge, die nicht deduziert sind in Form einer abstrakten Ontologie, sondern Dinge, die das menschliche Sein ausmachen, die wir in jedem Moment in uns sehen und um uns ... in ihrer explosiven und schöpferischen Wirklichkeit.“ (VI, 164). Über die Darlegung der „menschlichen Fundamente, die bei uns allen anklingen“, und zu denen auch Erwartung und Mut gehören, kommt Tillich zu folgender Frage: „Wenn wir vorangehen in die Zukunft, wenn wir versuchen unsere Möglichkeiten zu verwirklichen, was liegt dann vor uns, wie sieht das Bild aus, auf das wir hingehen,“ (VI, 164).

(1.2. Ideale Entwürfe als gedachte Verwirklichung des Wesens des Menschen in Zukunft und Vergangenheit)

Hier übersetzt Tillich die oben dargelegte Anthropologie, die den Menschen als „endliche Freiheit“ in „Wesen“ und „Existenz“ aufteilt, in die „zeitliche Dimension“: „Als Philosoph würde ich sagen, daß hier der ontologische Unterschied von *Wesen und Existenz*, von *Wesen und Wirklichkeit* in die zeitliche Dimension projiziert ist.“ (VI, 166). „Das, was in die Zukunft hineingeht, das, was erwartet wird als das Vollendete in der Zukunft, wird gesehen als schon einmal vorhanden in der Vergangenheit, als das, was dem ‚Wesen‘ des Menschen entspricht; und ‚Wesen‘ ist in der deutschen Sprache mit ‚gewesen‘ verbunden.“ (VI, 165).

Aus der Übersetzung der anthropologischen Grundgegebenheiten in die zeitliche Dimension ergibt sich ein Dreitakt, der zur Entstehung von „Utopie“ führt.

(1.2.1. Der Dreitakt, ein Modell der Projektion von „Wesen und Existenz“ in die zeitliche Dimension)

„Daraus ergibt sich, daß in der weitaus überwiegenden Zahl dieser Utopien (gemeint sind „rückgewandte Utopien“; Anm. d. Verf.) ein Dreitakt sich findet: ursprüngliche Verwirklichung, nämlich Verwirklichung des Wesens, Herausfallen aus dieser ursprünglichen Verwirklichung, nämlich der gegenwärtige Zustand, und Wiederherstellung als Erwartung, in dem das, was herausgefallen war, woraus man gefallen ist, nun wieder verwirklicht wird.“ (VI, 166).

Im Anschluß an das Modell des Dreitakts zeigt Tillich Weltanschauungen auf, bei denen eine „Wiederherstellung des Wesens“ nicht denkbar ist.

(1.2.2. Weltanschauungen ohne Erwartung der Wiederherstellung des Wesens)

Hier nennt Tillich eine radikal theologische Richtung, die eine „absolute Abgefallenheit“ des Menschen vertritt. „Es ist die Idee, daß die Mächte, die in der Abfallsituation regieren, die dämonischen Mächte – dämonisch zu übersetzen mit ‚Strukturen der Destruktion‘ – in der Geschichte selbst nicht überwunden werden können.“ (VI, 167). Zudem führt Tillich Denkrichtungen an, die „kein Positivum gegenüber der negativen Analyse einzusetzen haben. Ich denke naturgemäß an Heidegger und Sartre und eine gewisse Richtung des amerikanischen Pragmatismus und Naturalismus.“ (ib.).

Das Bezeichnende der „negativen Analyse“ ist, daß die „Wesenheit“, die „Essenz“ des Menschen geleugnet wird. Der Gegenpol zur Tillichschen Anthropologie zeigt sich bei Sartre am deutlichsten: „Der atheistische Existenzialismus, für den ich stehe, ... erklärt, daß, ..., die Existenz der Essenz vorangeht, ...; der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht.“ (J.P. Sartre, Ist der Existenzialismus ein Humanismus?, in: J.P. Sartre, Drei Essays, Ullstein TB Nr. 304, Frankfurt 1977, S. 11).

Dazu meint Tillich: „Das bedeutet, daß es keine Utopie mehr geben kann; und bei den Existenzialisten und all denen, die ihnen ähnlich sind, werden Sie ein völliges Fehlen der Utopie da bemerken, wo diese Sätze radikal ernst genommen werden.“ (VI, 168).

In Absetzung zu einer Ablehnung von „Essenz“ spricht Tillich sich für die „Wesenheit“ des Menschen aus: „Humanismus ist der Glaube, daß der Mensch vom Wesen determiniert ist, das nicht

schlechthin verloren gegangen ist und das gegenüber der Existenz als Urteil und Norm auch in den größten Verirrungen der Existenz fortbesteht.“ Und weiter schreibt Tillich: „Aus dem Glauben an das Wesen des Menschen, an das, ‚was immer schon gewesen ist‘, geht die Norm hervor, die als Bild in die Zukunft projiziert die Utopie abgibt.“ (VI, 169).

Im Anschluß an diesen Exkurs behandelt Tillich Weltanschauungen, die mit der Wiedergewinnung der „Essenz“, mit der Verwirklichung des Wesens „in der Geschichte“ rechnen.

(1.2.3. Weltanschauungen, die nach innergeschichtlicher Wiederherstellung des Wesens des Menschen trachten)

Hier zeigt Tillich zwei Richtungen auf, die erwarten, „... daß irgendwann einmal in der Geschichte die Erfüllung menschlicher Erwartung gegeben sein wird.“ (VI, 170).

Tillich nennt die Erwartung eines 1000-jährigen Reiches, die Erwartung eines Umschwungs nach einer Revolution (in einem dialektischen Prozess) und die Erwartung der Verwirklichung des Wesens auf dem Weg des „Fortschritts“ (vgl.: VI, 171).

In der zweiten Vorlesung (2. Geschichtliches und ungeschichtliches Denken) faßt Tillich den Gedankengang der ersten Vorlesung zusammen (vgl.: VI, 172f.) und stellt dann geschichtliche und ungeschichtliche Weltanschauung einander gegenüber. Er fragt: „Wie verhalten sie sich zueinander, für welche von beiden können oder müssen wir uns entscheiden?“ Weitergehend führt er aus: „Ungeschichtliches Denken ist ein Denken, in dem der Raum der Zeit überlegen ist und die Zeit dem Raum untergeordnet und eingeordnet wird ... Welches sind die Weltanschauungen, in denen der Raum der Zeit übergeordnet wird? Ich möchte zwei oder besser drei unterscheiden.“ (VI, 173f.).

(2.1. Weltanschauungen, in denen Raum der Zeit übergeordnet wird; Gedanken zu ungeschichtlichem Denken)

Hier nennt Tillich Mystik, Naturalismus und den atheistischen Existenzialismus. Er versucht aufzuweisen, „... daß, obgleich dieses Denken völlig ungeschichtlich ist, es doch dem Wesen des Menschen nicht entrinnt; der Bindung an die Zeit, der Frage nach der Zukunft, der Angst um das Gewesene und das Zukünftige.“ (VI, 174). So wie in jeder der genannten Weltanschauungen eine „Bindung an die Zeit“ und an „das Gewesene“ zu entdecken sei, stecke doch in

jeder von ihnen ein „Element der Utopie“: „Der entscheidende Beweis, den ich führen wollte, war, daß ich zu zeigen versuchte, wie in jeder von ihnen ein Element der Utopie steckt, das nicht verneint werden kann, auch von denen nicht, die ungeschichtlich denken.“ (VI, 179).

Den Weltanschauungen, bei denen Zeit dem Raum untergeordnet wird und in denen Geschichte eine nebengeordnete Rolle spielt, stellt Tillich geschichtliches Denken gegenüber:

(2.2. Weltanschauungen, in denen Zeit dem Raum übergeordnet wird; Gedanken zu ungeschichtlichem Denken)

„Wenn geschichtliches Denken möglich sein soll, so muß die Zeit über den Raum gesiegt haben, und das ist im geschichtlichen Zeitbegriff der Fall. Historische Zeit ist die Zeit, die unabwendbar und unrückwendbar, unwiederholbar nach vorn läuft, die auf das Neue zugeht.“ (VI, 179). Tillich nennt die persische Religion, das jüdisch-christliche Denken, das Denken der Aufklärung, wie auch die kommunistische Weltanschauung. „In all diesen Gedankengängen hat der Raum aufgehört, eine Rolle zu spielen, die Zeit bedeutet alles.“ (VI, 181). Des weiteren zeigt Tillich, daß raum- und zeitgebundenes Denken jeweils ihre Mitte finden. Bei zeitgebundenem Denken gewinnt ein „Kairos“, ein einmaliges Ereignis in der Zeit bestimmende Wirkung auf die Deutung des geschichtlichen Zeitverlaufs, wie bei raumgebundenem Denken ein „Zentrum des Raumes“ bestimmend wird für eine „Weltordnung“.

(2.3.1. Mitte des Raumes)

Bei raumgebundenem Denken nennt Tillich „... den Berg Zion, zu dem alle Völker kommen,“ ... „Rom ... das heilige Zentrum des Raumes ...“, zwei große Kulturländer, die „... ihre Länder Länder der Mitte genannt haben: die Griechen und die Chinesen.“ (VI, 182), aber auch Moskau (VI, 183).

Entsprechend behandelt Tillich „... Zeit, die eine Mitte hat ...“ (VI, ib.).

(2.3.2. Mitte der Zeit)

„Die Mitte der Zeit ist derjenige Ort, in dem der Sinn des Zeitprozesses sich objektiv in einem Moment verwirklicht hat, und zwar so, daß von ihm aus nicht nur der Sinn des Ganzen, sondern auch rückwärts der Anfang und vorwärts das Ende bestimmt werden.“ (VI, 183).

Auf die Frage „... für welche von beiden können oder müssen

wir uns entscheiden?“ (VI, 173), antwortet Tillich: „..., wir haben die Partei der Zeit zu nehmen gegen die Partei des Raumes.“ (VI, 180). Diese Parteinahme geschieht ohne Zweifel auf dem Hintergrund der christlichen Religion. So wie jedes Volk eine Mitte hat, „... von der aus es sich geschichtsphilosophisch orientiert ...“, so ist es auch im „... Christentum, wo die Mitte zweifellos gegeben ist in der Erscheinung des Christus, ...“ (VI, 184).

Die dritte Vorlesung (3. Religiöse und säkulare Utopie) leitet Tillich ein, indem er die ersten beiden kurz zusammenfaßt. Dann führt er seine Gedanken weiter: „Wir hatten aber in keiner Weise bisher, weder in der ersten noch in der zweiten Vorlesung ... gesprochen, über das, was nun eigentlich in der Utopie gemeint ist und gedacht wird.“ (VI, 185).

(3.1. Darstellung des mit „Utopie“ eigentlich Gemeinten)

Tillich deutet „Utopie“ so, wie wir es bereits oben (s.S. 13ff.) zur Ermöglichung einer Abgrenzung gegen E. Bloch und K. Mannheim dargestellt haben. Tillich beruft sich auf die ursprüngliche Wortbedeutung von „Utopie“ und verweist auf den gleichlautenden Namen des Staatsromans von Thomas Morus. Zusammenfassend meint er: „Wenn wir darum von Utopie sprechen, so sprechen wir von etwas, was schon durch die Namensgebung als das gekennzeichnet ist, was keinen Raum und keine Zeit hat, was keine Gegenwart hat, was als Erinnerung aus der Vergangenheit kommt und was eine Vorwegnahme von dem ist, was in der Zukunft kommen mag.“ (VI, 186).

Bevor Tillich religiöse und säkulare Utopien darstellt, deutet er „Utopie“ noch grundsätzlich.

„Das Prinzip aller Utopien ist die *Negation des Negativen*, die Vorstellung eines Zustandes als etwas, was einmal Gegenwart war oder wieder einmal Gegenwart sein wird, in dem das Negative der Existenz negiert ist, in dem es noch nicht real war oder in dem es nicht mehr real ist. Das setzt voraus, daß der gegenwärtige Zustand, der Zustand, der einen τόπος, einen Ort hat, der, in dem wir leben, bestimmt ist durch Negativitäten, durch Formen des Nichtseins. Genau das ist der Punkt, an dem das Problem der Utopie ansetzen muß, wo wir entdecken können, welche grundsätzliche Typen der Utopien denkbar sind und wirklich geworden sind.

Wir können sagen, daß es zwei negative Fundamentalerfahrun-

gen gibt, die die Gegenwart, das heißt die wirkliche Existenz, das, was wir für gewöhnlich die geschichtliche Zeit nennen, bestimmen. Diese beiden Negativitäten sind auf der einen Seite die *Endlichkeit*, die Mischung von Sein und Nichtsein, und auf der anderen Seite die *Entfremdung*, der Widerspruch zwischen dem, was wir wesensmäßig sind, und was wir wirklich sind. Und diese Entfremdung wird doppelt erlebt als *Schuld* und als *Sinnlosigkeit*. Diese Elemente des Negativen sind in der Erfahrung eines jeden von uns in jedem Augenblick gegenwärtig. Sie haben ihren Ort, sie sind nicht utopisch, sondern sie sind real und scheinen jede Utopie ins Land der phantasievollen Wünsche zu bannen.“ (VI, 186).

Aus der grundsätzlichen Darstellung von „Utopie“ entwickelt Tillich dann „... Formen der Utopie und ihre geschichtliche Bedeutung ...“ (VI, ib.).

Er stellt „innergeschichtliche und übergeschichtliche“ (vgl. 3. „säkulare und religiöse Utopie“) Formen von „Utopie“ vor, die „Endlichkeit“ und „Entfremdung“ des Menschen überwinden wollen. Tillich nennt die „*Utopie der Überwindung des Todes*“ (VI, 188), die „*Utopie des Geheiltseins*“ (VI, 193) und die „*Entfremdungsutopie*“ (VI, 191) bzw. die „*Utopie der Rückkehr zum Grund*“ (VI, 197).

Die „Utopie des Geheiltseins“ hat zum Beispiel einen übergeschichtlich-religiösen Aspekt in der Erscheinung des „Heilands“ und einen innergeschichtlich-säkularen Aspekt in den Fortschritten der Heilkunst, der Medizin. (vgl.: VI, 193).

In der dritten Vorlesung begnügt sich Tillich mit der Darstellung der innergeschichtlichen und übergeschichtlichen Formen der Utopien der Überwindung von „Endlichkeit“ und „Entfremdung“. „Und dadurch entwickelt sich langsam ein Problem, das ich heute nur andeuten und in der letzten Stunde ausführlich behandeln will: das Verhältnis der innergeschichtlichen zur übergeschichtlichen Utopie.“ (VI, 194).

(4. Kritik und Rechtfertigung der Utopie)

Bevor Tillich in der vierten Vorlesung zur „Kritik und Rechtfertigung der Utopie“ und der darauffolgenden Darstellung des Verhältnisses der „innergeschichtlichen zur übergeschichtlichen

Utopie“ übergeht, faßt er den Gang der ersten drei Vorlesungen zusammen:

(Exkurs: Zusammenfassung der ersten drei Vorlesungen)

„Lassen Sie mich den Gang der gesamten Vorlesung für diese letzte Vorlesung kurz zusammenfassen. In der ersten Stunde arbeiteten wir aus, daß Menschsein heißt: Utopie haben. Die Utopie ist verwurzelt im Menschsein selbst. In der zweiten Vorlesung fanden wir, daß Geschichte verstehen, das heißt geschichtliches Bewußtsein und Aktivität haben bedeutet, Utopie an den Anfang und das Ende stellen, und in der dritten Vorlesung fanden wir, daß alle Utopien Negation der Negation sind, Verneinung dessen, was negativ ist in der menschlichen Existenz. Aus diesen drei Grundlagen ergibt sich nun das, wohin ich Sie führen wollte, nämlich eine Beurteilung des Sinnes und der Bedeutung der Utopie. Und zwar will ich das in drei Schritten tun – diese sind: 1. die Positivität der Utopie; 2. die Negativität der Utopie und 3. die Transzendenz der Utopie.“ (VI, 198f.).

(4.1. Beurteilung des Sinnes und der Bedeutung von „Utopie“)

4.1.1. Die Positivität von „Utopie“)

„Beginnen wir mit der *Positivität der Utopie*. Das erste, was da gesagt werden muß, ist, daß Utopie *Wahrheit* ist.“

(4.1.1.1. Wahrheit von „Utopie“)

„Warum ist sie wahr? Weil sie das Wesen des Menschen, nämlich das innere Ziel seiner Existenz ausdrückt. Sie zeigt, was der Mensch wesenhaft ist. Jede Utopie ist ein Aufweisen dessen, was der Mensch als innere Erfüllung in sich und vor sich hat und haben soll ... Wenn Utopie Wahrheit ist, dann folgt daraus, daß die Verneinung der Utopie, sei es in zynischer, sei es in philosophischer Weise, unwahr ist.“ (VI, 199).

„Das zweite, was wir positiv über die Utopie sagen müssen, ist ihre *Fruchtbarkeit*, ...“ (VI, ib.).

(4.1.1.2. Fruchtbarkeit von „Utopie“)

Hier schreibt Tillich: „Die Utopie eröffnet Möglichkeiten, die, abgesehen von der utopischen Vorwegnahme, verborgen bleiben würden. Jede Utopie ist eine Vorwegnahme, und manches, was die Utopien vorweggenommen haben, hat sich als reale Möglichkeit gezeigt.“ (VI, 199f.).

„Und das dritte Positive, was ich sagen möchte, ist die *Macht* der Utopie, das Gegebene umzugestalten.“ (VI, 200).

(4.1.1.3. Macht von „Utopie“)

„Bei Utopie handelt es sich, .. um etwas, was keine Gegenwart, weil keinen Platz hat – οὐ τόπος, ohne einen Platz –, aber diese Utopie, die nirgendwo ist, hat sich als das Mächtigste gegenüber dem, was ist, bewährt. Die Wurzel ihrer Macht – und damit kommen wir auf die erste Vorlesung zurück – ist die wesenhafte oder ontologische Unzufriedenheit des Menschen in allen Richtungen seines Seins.“ (VI, ib.) ... „Soviel über die Positivität der Utopie, das Ja, das wir zu ihr sagen müssen.“ (VI, 201).

Es folgt hier der zweite Schritt der Darlegung von „Utopie“.

(4.1.2. Die Negativität von „Utopie“)

Dieser „zweite Schritt“ wird entsprechend dem ersten dargestellt und stellt eine „Negation der Position ...“ (VI, 202) des ersten Schrittes dar: „Nun die Negativität der Utopie: Wenn ich vorher von der Wahrheit der Utopie gesprochen habe, so spreche ich jetzt von der *Unwahrheit* der Utopie.“

(4.1.2.1. Unwahrheit von „Utopie“)

„Die Unwahrheit der Utopie ist, daß sie die Endlichkeit und die Entfremdung des Menschen vergißt. Sie vergißt, daß der Mensch als Endlicher Sein und Nichtsein vereinigt und daß er unter den Bedingungen der Existenz immer von seinem wahren Wesen entfremdet ist. Darum ist es unmöglich, das wahre Wesen des Menschen als real zu nehmen und damit zu rechnen ... Die Unwahrheit der Utopie ist ihr falsches Menschenbild, ...“ (VI, 201).

„Und das zweite, wo ich eine Negation der Position gegenüberstelle, ist die *Unfruchtbarkeit* der Utopie ...“

(4.1.2.2. Unfruchtbarkeit von „Utopie“)

„Die Unfruchtbarkeit der Utopie ist, daß sie die Unmöglichkeiten nicht als Unmöglichkeiten oder als Oszillieren zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit sieht, sondern sie als reale Möglichkeit beschreibt und damit in reine Wunschprojektionen gerät, die zwar mit dem wesenhaften, aber nicht mit dem wirklichen Menschen etwas zu tun haben.“ ... „Und das dritte ist die *Ohnmacht* der Utopie neben ihrer Macht.“ (VI, 202).

(4.1.2.3. Ohnmacht von „Utopie“)

„Die Ohnmacht der Utopie ist, daß sie unvermeidlich aus den Gründen, die ich nannte, aus ihrer Unwahrheit und Unfruchtbarkeit, zur Enttäuschung führt ... Es ist eine metaphysische Enttäuschung, ... Die Enttäuschung ist eine notwendige Folge der Ver-

wechslung des zweideutigen Vorläufigen mit dem eindeutigen Endgültigen. Wir leben aber vorlaufend in die Zukunft immer im Vorläufigen und damit im Zweideutigen.“ (VI, 202f.; vgl. o.S. 15f.).

Nach der Darstellung der „Negativität der Utopie“ leitet Tillich mit einer Abwägung von „Negativität“ und „Positivität der Utopie“ über zu „Transzendenz der Utopie“: „Aber glauben Sie nicht, daß ich, weil ich die Negativität nach der Positivität nenne, sie als das letzte Wort betrachte. Das Positive bleibt, trotz der Macht des Negativen, und das führt mich zum dritten, zur *Transzendenz der Utopie*.“ (VI, 204).

(4.1.3. Transzendenz von „Utopie“)

Tillich geht zunächst auf Transzendenz im innergeschichtlichen Sinne ein:

(4.1.3.1. Transzendenz von „Utopie“ im innergeschichtlichen Sinn)

„Alles Lebendige geht über sich hinaus, es transzendiert sich selbst.“ (VI, 204), leitet dann über zu Transzendenz im übergeschichtlichen Sinn:

(4.1.3.2. Transzendenz von „Utopie“ im übergeschichtlichen Sinn)

„Und radikal hinausgehen heißt: nicht in der Linie des Horizontalen hinausgehen, sondern in der Linie des Vertikalen hinausgehen – über die ganze Sphäre des Hinausgehens hinausgehen.“ (VI, ib.) und zeigt dann den Übergang zwischen „horizontalem“ und „vertikalem“ Hinausgehen in vier Stufen:

(4.1.3.3. Transzendenz von „Utopie“ im Übergang von „horizontaler“ in „vertikale“ Ausrichtung)

Die erste Stufe zeigt sich in einem Hinausgehen „... im politischen und sozialen Sinn ...“ (VI, 205). Im zweiten Schritt wird „... visionär enthüllt, was nicht innerhalb der Geschichte, sondern im Gegensatz zur Geschichte von oben her als eine neue Schöpfung sich ereignen wird. Auf der zweiten Stufe wird über die politischen, sozialen Elemente hinausgegangen, ohne daß sie verneint werden. Der nächste Schritt führt dann zum christlichen Endgedanken, wie er im Neuen Testament vorliegt. Hier sind die sozialen Dinge verschwunden. Was da ist, ist das jenseitige Reich, das in Farben mystischer oder liebeshafter Vereinigung mit dem Göttlichen beschrieben wird. Und dann die vierte Stufe, auf die das Wort Utopie schon nicht mehr angewandt werden kann. Zu ihr gehören die mystische Form des Christentums und die Mystik überhaupt, wo

die jenseitige Erfüllung alle endlichen Elemente auslöscht und darum nicht eigentlich Erfüllung, sondern Negation ist.“ (VI, 205).

Tillich zeigt weitergehend auf, daß „Macht, Fruchtbarkeit und Wahrheit“ von „Utopie“, aber auch „Ohnmacht, Unfruchtbarkeit und Unwahrheit“ um so mehr sich zeigen, je mehr eine Utopie der „ersten Stufe“ nahekommmt. Im Gegensatz dazu ist die Gefahr, „...“, daß die Wahrheit und die Fruchtbarkeit und die Macht der Utopie geopfert werden.“, wenn sie sich der vierten Stufe annähert. Die Folgen der Annäherung an die „vierte Stufe“ zeigt Tillich am Beispiel der Geschichte: „Der religiöse Transzendentalismus, der die Utopie verneint, hat ganze Völker, teilweise auch das deutsche Volk, zu einer Passivität gegenüber geschichtsveränderndem und wirklichkeitsgestaltendem Handeln verurteilt ...“ (VI, 206).

Angeichts der Gefahr der „metaphysischen Enttäuschung“ auf der „ersten Stufe“ und im Bewußtsein der lähmenden Auswirkungen des von Tillich so genannten „Transzendentalismus“ der vierten Stufe gibt Tillich an 4.1. anschließend (Darstellung der Positivität, Negativität und Transzendenz von „Utopie“) eine eigene Stellungnahme ab.

(4.2. Stellungnahme zu „Utopie“ und Wertung des innergeschichtlichen und übergeschichtlichen Verhältnisses derselben

4.2.1. Tillichs Stellungnahme zu „Utopie“; der Gedanke des „Kairos“)

Diese Stellungnahme wie auch die unter 3. (Religiöse und säkulare Utopie) für 4. angesagte Darstellung des Verhältnisses von „innergeschichtlicher zu übergeschichtlicher Utopie“ –

(4.2.2. Wertende Darstellung des Verhältnisses von innergeschichtlicher und übergeschichtlicher Utopie)

– übernehmen wir wörtlich, um Tillichs Aussagen – ihrer zentralen Bedeutung für Tillichs Utopiebegriff wegen – unverstellt und zunächst ohne Interpretation zur Geltung zu bringen:

(Wegen der prinzipiellen Bedeutung für die Erfassung des Utopiebegriffs bei Paul Tillich wird von diesem eine längere Passage übernommen.)

„Lassen Sie mich zum Schluß einen kurzen Versuch machen, zu formulieren, wie auf der Grundlage dieser drei Dinge, der Positivität, der Negativität und der Transzendenz der Utopie, wir uns zur *Utopie stellen* müssen. Das Problem ist für meine Generation

lebendig gewesen, als wir aus dem ersten Weltkrieg zurückkamen und in Deutschland ein transzendent-utopisches Luthertum mit einer ausschließlich immanenten Utopie, dem diesseitigen utopischen Sozialismus, in einem schweren Konflikt stand. ...

Zwei Dinge standen auf Grund des Kriegserlebnisses und eigenen Nachdenkens für uns fest. Das eine war, daß die Utopie des bloßen Vorwärtsgehens die menschliche Situation in ihrer Endlichkeit und Entfremdung nicht begreift und daß sie deswegen notwendigerweise zu metaphysischer Enttäuschung führen muß. Und die andere Wahrheit stand fest für uns, daß eine Religion, deren Utopie ausschließlich transzendent ist, nicht ein Ausdruck des neuen Seins sein kann, von dem die christliche Botschaft das Zeugnis ist. Das waren die beiden festen Punkte, von denen wir ausgingen, und auf Grund dieser beiden klaren Negationen versuchten wir nun zu verstehen, was Utopie auf Grund ihrer Wahrheit, ihrer Fruchtbarkeit und ihrer Macht bedeuten kann, ohne ihrer Unwahrheit, ihrer Unfruchtbarkeit und ihrer Ohnmacht zu verfallen und der metaphysischen Enttäuschung, die aus dieser Ohnmacht folgt. Und die Antwort war, daß in der horizontalen Linie etwas geschehen kann, etwas Neues, eine Verwirklichung hier und jetzt, unter diesen Umständen, unter diesen Bedingungen, mit diesen Möglichkeiten, und daß wir vorwärts gehen müssen, um diese Möglichkeiten zu sehen und sie in Wirklichkeit zu überführen. Es war der Gedanke der ‚Stunde der Erfüllung‘ von Möglichkeiten, die vorher nicht zur Erfüllung kommen konnten. In dieser Beziehung bejahten wir den Gedanken der Utopie: die Wesenhaftigkeit des Menschen fordert eine neue Ordnung, und diese neue Ordnung kann geboren werden in einem bestimmten geschichtlichen Moment für eine bestimmte geschichtliche Periode. Das war die eine Seite, und darin widersprachen wir der transzendenten Theologie des Luthertums. Auf der anderen Seite sagten wir: Diese Ordnung ist eine vorläufige und darum eine zweideutige, und darum dürfen wir sie nicht absolut setzen. – Dann kamen diese Dinge, die so grauenvoll waren, der Terror und der Fanatismus gegen sich selbst. Diese beiden Dinge zeigen, daß jede Utopie, wenn sie verwirklicht wird, als verwirklichte innerhalb der Existenz steht und darum vorläufig und zweideutig bleibt.

Man hat uns gesagt, daß, wenn wir einen solchen Gedanken, für den wir das Wort *Kairos* gebrauchten – die rechte Zeit, die

Stunde der Erfüllung, die vorher nicht da war und nachher nicht mehr sein wird —, aussprachen, wir damit die revolutionären Kräfte der diesseitigen Utopie schwächten. Denn die Kraft einer Bewegung, einer Utopie beruht darauf, daß sie unbedingten Glauben fordern kann und fordern muß, und wenn sie ihn nicht erhält, ist sie nicht mehr fähig, sich zu verwirklichen. Das war vielleicht das schwerste Problem dieser Gedankenbildung und das Problem, für das es keine vollkommene Lösung gibt. Aber es gibt eine letztliche Lösung, wenn auch keine vollkommene.

Unter gewissen Bedingungen entsteht oft ein Fanatismus, der götzendienerisch etwas Endliches absolut setzt; diese Möglichkeit ist immer gegeben, weil die Menschen, um der Sicherung ihrer Existenz willen nichts mehr lieben, als sich einem Endlichen ganz hingeben zu können, und wenn sie es tun, dann entwickelt sich aus dieser vollkommenen Hingabe eine Fülle kämpferischer Kräfte — der Wille zum Märtyrertum, die Bereitschaft zu völliger Unterordnung, vor allem aber das, was man Ideokratie nennen kann: die Herrschaft einer Idee, die göttliche Kraft bekommen hat, die einen Gott ersetzt und daher nicht mehr angezweifelt werden darf und daher Unbedingtheit fordert. Das ist immer eine Möglichkeit, und die Kräfte, die dadurch erweckt werden, dürfen nicht unterschätzt werden. Es sind große Kräfte, aber die Frage ist: Sollen wir um dieser fanatischen Möglichkeit, dieser götzendienerischen Möglichkeit willen, solche Kräfte gewähren lassen, sollen wir sie ihren Weg gehen lassen? Eine zeitlang sind sie uns weit überlegen, aber dann kommt der Moment, wo sich zeigt, daß es sich um endliche Formen handelt, die sich absolut gesetzt haben und dann an andere endliche Formen stoßen und in diesem Zusammenhang zerbrechen. Das scheint mir eine unausweichliche Konsequenz zu sein, und darum stehen wir hier vor dem Problem, die Kräfte des Fanatismus nicht zu benutzen und doch eine unbedingte Hingabe an das in der Stunde Notwendige zu verlangen, eine Hingabe, die weiß, daß das, wofür man sich hingibt, zweideutig und vorläufig ist, und die es darum nicht anbetet, sondern kritisiert und, wenn nötig, verwirft, die aber im Moment des Handelns imstande ist, ein ganzes Ja dazu zu sagen. Das ist nicht nur im sozialen Leben so, sondern in jedem Moment unseres eigenen Lebens, wo wir einer Sache oder einer Person uns hingeben. Wenn wir es götzendienerisch tun, dann kommt die metaphysische Enttäuschung. Dann stößt das Endliche,

das absolut gesetzt ist, an unser eigenes Endliches und scheitert daran. Wenn wir aber Ja zu etwas sagen, dessen Endlichkeit wir zugleich anerkennen, dann ist die Wahrheit der Utopie auf unserer Seite, und diese Wahrheit wird zuletzt triumphieren. Ich weiß, wie schwer diese Haltung ist, ich weiß das aus den Verhandlungen in jenen Jahren zwischen den Weltkriegen, in denen immer wieder von utopischer Seite uns vorgeworfen wurde, daß wir die Kräfte des Kampfes unterhöhlten, indem wir das Prinzip der letzten Kritik in Anwendung brachten. Ich glaube, die Geschichte hat uns recht gegeben.

Das war die eine Antwort auf die damalige Kritik, die Antwort, die ich auch heute noch gebe, wenn auch die konkrete Situation sich weitgehend geändert hat. Die andere bezieht sich auf das Verhältnis von transzendenter und immanenter Utopie (4.3.2.; Anm. d. Verf.) oder besser vielleicht, weil diese Worte so viele falsche Nebenbedeutungen haben, von vertikaler und horizontaler Utopie. Man muß den Gedanken zweier Ordnungen im Sinn behalten: die eine Ordnung, die in der horizontalen Ebene liegt, die Ordnung der Endlichkeit, ihrer Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, ihres Risikos, ihres Erfolges und ihres Scheiterns; und dann die andere Ordnung, für die das Wort nur noch symbolisch verwendet werden kann, für die die säkularen und religiösen Utopien vielleicht Symbole haben wie Reich Gottes, Reich der Himmel, Reich der Gerechtigkeit und so fort. Was immer diese Symbole bedeuten mögen, sie dürfen nicht ausgemalt werden, weil kein gegenständlicher Begriff eine sinnvolle Aussage über sie ergeben kann. Aber wir wissen um diese zweite Ordnung, weil beide Ordnungen gegenseitig aneinander teilnehmen. Die vertikale Ordnung nimmt teil an der horizontalen Ordnung: in dem, was in der Geschichte geschieht, verwirklicht sich das Reich Gottes. Es verwirklicht sich und wird zugleich bekämpft, unterdrückt, ausgestoßen. Es ist das kämpfende Reich Gottes in der Geschichte, das nicht enttäuschen kann, weil es an keinem Ort der Geschichte ein utopisches Stehen verheißt, das aber immer wieder in neuen Verwirklichungen da ist und der Wahrheit der Utopie immer recht gibt. *Diese gegenseitige Teilnahme ist die Lösung des Problems der Utopie.* (Hervorhebung ist von mir; Anm. d. Verf.). Ein Reich Gottes, das nicht teilnimmt an der Geschichte, an der utopischen Verwirklichung in der Zeit, ist kein Reich Gottes, sondern im besten Fall eine mystische Aus-

löschung dessen, was Reich sein kann, nämlich Reichtum, Fülle, Mannigfaltigkeit, Individualität; und auf der anderen Seite: ein Reich Gottes, das nichts ist als der geschichtliche Prozess, produziert jene Utopie des Fortschritts oder der Revolution, deren katastrophaler Zusammenbruch die metaphysische Enttäuschung hervorruft. In der Lehre von den zwei Ordnungen haben wir zwei Elemente: einmal das, worin die Erfüllung allein gesehen werden kann, aber gerade da können wir sie nicht sehen, sondern können nur auf sie hinweisen; und zum anderen das, worin sie sich in Zeit und Raum verwirklicht, aber gerade da verwirklicht sie sich nicht, sondern ist nur vorwegnehmend, fragmentarisch, in dieser Stunde, in dieser Form vorhanden. Das war die doppelte Antwort; und auch hier möchte ich sagen: Alle Erscheinungen seit Ende des ersten Weltkriegs, als diese Ideen konzipiert wurden, haben ihnen recht gegeben, und sie scheinen mir auch heute die Lösung zu sein. Ob man heute in dem Sinn von einem Kairos sprechen kann, wie es nach dem ersten Weltkrieg zweifellos in Deutschland möglich war und wie es weit über die Grenzen Deutschlands gedrungen ist, darüber zu urteilen steht wohl jemandem nicht zu, der nun schon aus jener Periode heraus- und in eine neue hineinragt. Meinem persönlichen Gefühl würde es entsprechen zu sagen: Heute leben wir in einer Periode, in der der Kairos, die rechte Zeit der Verwirklichung, weit vor uns in der Unsichtbarkeit liegt und ein Hohlraum, ein unerfüllter Raum, ein Vakuum um uns ist. Aber ich möchte Sie bitten, das nur als ganz persönliche Ansicht zu nehmen, die sich mir aufdrängt, wenn ich die Situation nach den beiden Weltkriegen hier und in Amerika miteinander vergleiche. – Wichtig sind die Prinzipien, die aus dieser wie aus jener Situation folgen. Wie immer wir die Situation beschreiben, wichtig bleibt die Idee, die die Utopie in ihrer Unwahrheit überwindet und in ihrer Wahrheit offenbar macht, oder, wie ich es vielleicht als Zusammenfassung der ganzen Vorlesung sagen könnte, *der Geist der Utopie, der die Utopie überwindet.*“ (VI, 207 – 210).

Die Gliederung der „Berliner Vorlesungen“ Tillichs hat sich nun aus deren Darstellung ergeben und so ist der genannte Vortrag: „Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker“ in geraffter Form vorgestellt. Um die „ohne Konzept gesprochenen Vorträge“ übersehen zu können, fügen wir ein nachträglich erarbeitetes Konzept bei:

DIE POLITISCHE BEDEUTUNG DER UTOPIE IM LEBEN DER VÖLKER

1. Die Wurzel der Utopie im menschlichen Leben
 - 1.1. Anthropologische Grundlegung von „Utopie“
 - 1.1.1. Der Mensch als „endliche Freiheit“
 - 1.1.2. Erwartung, Zeichen der Wesenheit des Menschen
 - 1.2. Ideale Entwürfe, als gedachte Verwirklichung des Wesens des Menschen in Zukunft und Vergangenheit
 - 1.2.1. Der Dreitakt, ein Modell der Projektion von „Wesen“ und „Existenz“ in die zeitliche Dimension
 - 1.2.2. Weltanschauungen ohne Erwartung der Wiederherstellung des Wesens
Exkurs: Stellungnahme Tillichs für die „Wesenhaftigkeit“ des Menschen, für Humanismus
 - 1.2.3. Weltanschauungen, die nach innergeschichtlicher Wiederherstellung des Wesens trachten
2. Geschichtliches und ungeschichtliches Denken
 - 2.1. Weltanschauungen, in denen Raum der Zeit übergeordnet wird; Gedanken zu ungeschichtlichem Denken.
 - 2.2. Weltanschauungen, in denen Zeit dem Raum übergeordnet wird; Gedanken zu geschichtlichem Denken
 - 2.3. Darstellung zeitlicher und räumlicher „Mitten“
 - 2.3.1. „Mitten“ des Raums
 - 2.3.2. „Mitten“ der Zeit
3. Religiöse und säkulare Utopie
 - 3.1. Darstellung des mit „Utopie“ eigentlich Gemeinten
 - 3.2. Formen von „Utopie“ und ihre geschichtliche Bedeutung
4. Kritik und Rechtfertigung der Utopie
Exkurs: Zusammenfassung der ersten drei Vorlesungen
 - 4.1. Beurteilung des Sinnes und Darstellung der Bedeutung von „Utopie“
 - 4.1.1. Die Positivität von „Utopie“
 - 4.1.1.1. Wahrheit von „Utopie“
 - 4.1.1.2. Fruchtbarkeit von „Utopie“

- 4.1.1.3. Macht von „Utopie“
- 4.1.2. Die Negativität von „Utopie“
 - 4.1.2.1. Die Unwahrheit von „Utopie“
 - 4.1.2.2. Die Unfruchtbarkeit von „Utopie“
 - 4.1.2.3. Die Ohnmacht von „Utopie“
- 4.1.3. Transzendenz von „Utopie“
 - 4.1.3.1. Transzendenz von „Utopie“ im innergeschichtlichen Sinn
 - 4.1.3.2. Transzendenz von „Utopie“ im übergeschichtlichen Sinn
 - 4.1.3.3. Transzendenz von „Utopie“ im Übergang von „horizontaler“ in „vertikale“ Ausrichtung
- 4.2. Stellungnahme zu „Utopie“ und wertende Darstellung des Verhältnisses von innergeschichtlicher und übergeschichtlicher Utopie
 - 4.2.1. Tillichs Stellungnahme zu „Utopie“
 - 4.2.2. Wertende Darstellung des Verhältnisses von innergeschichtlicher zu übergeschichtlicher Utopie

Mit IV. a, der „Gliedernden Darstellung der ‚Berliner Vorlesungen‘“ ist ein Horizont zu „Utopie“ aufgerissen, und wir wenden uns der Frage zu, was „Utopie“ denn eigentlich sei. Wir stellen also vor die Auslegung der „Berliner Vorlesungen“ eine allgemeine Klärung von „Utopie“, um von einem geklärten Standpunkt aus Tillichs Aussagen zu „Utopie“ angemessen auslegen zu können und um Tillichs Utopiebegriff richtig zu verstehen. Dabei versuchen wir die oben (S. 18ff.) beschriebene „Verwirrung um Utopie“ aufzulösen und einen eigenen Standpunkt zu gewinnen.

III. Versuch der theoretischen Klärung von „Utopie“ und Entfaltung des eigenen Standortes als Grundlegung der Auslegung der Schriften Tillichs zu „Utopie“

- a) Versuch der theoretischen Klärung von „Utopie“
- b) Entfaltung des eigenen Verständnisses von „Utopie“
- c) Aufrißhafte Abgrenzung von „Utopie“ und „Reich Gottes“ als Horizonteröffnung zur Auslegung Tillichs

(a) Unter I. (Einführung) hatten wir festgestellt, daß „... eigent-

lich theoretische Arbeit ... nicht geleistet ist.“ (Neusüss, a.a.O., S. 14; s.o.S. 8), und zwar „theoretische Arbeit“ im Bezug auf Klärung des mit „Utopie“ eigentlich Bedeuteten. Neusüss spricht von einem „... Konglomerat höchst verschiedener Definitionsversuche, heterogener theoretischer Ansätze, ..., und einander kaum berührender Begriffsverwendungen, die sich nach- und nebeneinander abgela-gert haben.“ (a.a.O., s.o.S. 8f.).

Oben hatten wir bereits zwei theoretische Ansätze (E. Bloch, K. Mannheim) angeführt und den Tillichschen Ansatz gegen Bloch und Mannheim abgegrenzt.

Verfolgt man die Diskussion um „Utopie“ weiter, so kann eine Auseinandersetzung zwischen Positionen festgestellt werden, die – m.E. – den verschiedenen Standpunkten im sog. „Universalien-Streit“ ähneln. (vgl.: W. Stegmüller, Hrsg., Das Universalien-Problem, Wege der Forschung LXXXIII, Wiss. Buchg., Darmstadt 1978, darin: Einleitung von Wolfgang Stegmüller, S. 1 – 21). Am angegebenen Ort spricht Stegmüller (S. 1) von einem Streit zwischen „Universalienrealisten“ (auch Hyperrealisten oder Platonisten), „Konzeptualisten“ und „Nominalisten“. Diese drei anrißhaft angesprochenen Positionen beziehen wir mit drei möglichen Mischformen aufeinander: die Vermittlung von „Konzeptualismus“ und „Nominalismus“ (dialektischer „Materialismus“), die Vermittlung von „Konzeptualismus“ und „Universalienrealismus“ (dialektischer „Realismus“) und die umgreifende Vermittlung zwischen „Nominalismus“ und „Universalienrealismus“ in dialektischem Denken überhaupt.

Die genannten Positionen im so genannten „Universalienstreit“ werden nicht weiter ausgeführt, da sie – im Blick auf „Utopie“ – nur als „Einordnungsschema“ helfen sollen, verschiedene Ansätze zu „Utopie“ zu ordnen und eine Aufklärung der „Verwirrung um Utopie“ zu ermöglichen.

Um zu zeigen, inwiefern in der Diskussion um „Utopie“ eine Art „Universalienstreit“ stattfindet, ordnen wir den benannten Positionen und beschriebenen Mischformen entsprechende und typische Ansätze aus der „Utopiediskussion“ zu.

(Es wird nun auch klar, wieso „... die ganze Philosophie notwendig wird ..., um dem mit ‚Utopie‘ Bezeichneten inhaltlich gerecht zu werden.“; E. Bloch, a.a.O., s.o.S. 9).

In Entsprechung zu „Nominalismus“ zitieren wir Hans Joachim Störig, der in „Kleine Weltgeschichte der Philosophie“ bei

der Darstellung des Lebens und Denkens von Comte, dem „Vater der Soziologie“ (vgl.: a.a.O., S. 144) zu „Prinzip des Positivismus“ schreibt: „Er hält sich allein an das Wirkliche, das heißt die gegebenen Tatsachen. Er hält sich allein an das Nützliche. Und er hält sich allein an das sicher Bestimmbare, im Gegensatz zu den endlosen Streitigkeiten der früheren Metaphysik.“ (H.J. Störig, a.a.O., Fischer TB 6136, Stuttgart 1961, S. 139).

Nachdem Karl Mannheim das als utopisch bezeichnet hatte, was „... in das Handeln übergehend, die jeweilig bestehende Seinsordnung ... sprengt“ (K. Mannheim, Ideologie und Utopie, a.a.O.; s.o.S. 17), forscht „positiv ausgerichtete Empirie“ nach den so genannten „verwirklichten Utopien“, die als das „Ergebnis“ eines „in das Handeln übergreifend“(en) Bewußtseins verstanden werden. Als solche „verwirklichte Utopien“ gelten dann z.B. die Kibbuzim in Israel, das sowjetische Gesellschaftsmodell, das Modell „Kuba“ oder der maoistisch-kommunistische Staat China:

„Wenn im Kibbuz, in der Sowjetunion, in China oder auf Kuba etwas nicht funktioniert, ist nach Ansicht heutiger Utopisten nicht die solchen sozialen Systemen immanente Struktur schuld, sondern das Vorhandensein konkurrierender Systeme in der Außenwelt, die die Utopie denaturieren.“ (Helmut Schoeck, Soziologisches Wörterbuch, Herder TB 312, 1. Aufl., Freiburg 1969, 9. Neuaufl. 1975, Stichwort „Utopie“, S. 334f.).

Aus „positiv“ ausgerichteter Sicht ist der Zugang zu dem, „was keinen Ort hat“ (Utopie im ursprünglichen Wortsinn) nur möglich, wenn das, „was keinen Ort hat“ paradoxerweise einen „Ort“ findet. Es kann ja nur untersucht werden, was der „Fall“ ist. (vgl. Wittgenstein, Tractatus: „2. Was der Fall ist, die Tatsache. ist das Bestehen von Sachverhalten. 2.01 Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen). 2.013 Jedes Ding ist, gleichsam in einem Raum möglicher Sachverhalte. Diesen Raum kann ich mir leer denken, nicht aber das Ding ohne den Raum.“)

So meint auch Neusüss: „Positivistisch eingeschworene Soziologie wird darauf dringen müssen, Utopie, soll sie überhaupt wissenschaftlich in Frage kommen, ‚greifbar‘ zu machen. Utopie entzieht sich solchem Zugriff ... Positivistisch gesehen ist das ihre Schwäche: Utopie ‚existiert‘ nicht. Was etwa Industrie sei, unterliegt dagegen kaum einem Zweifel: der Gegenstand präsentiert sich als hand-

festes Gegenüber, als ‚Tatsache‘, und er kann mit allen Instrumenten der Wissenschaft methodisch untersucht werden. Werturteile können dabei, ..., relativ unschwer von der Exaktheit des Untersuchungsverfahrens und der Sachgemäßheit der Resultate gesondert werden.“ (Neusüss, Utopie, S. 110f.).

Zum „Konzeptualismus“ schreibt W. Hübner im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“: „Der Terminus bezeichnet in der vorherrschenden Form eine als gemilderte Form des Nominalismus geltende Zwischenposition unter den Lösungsversuchen des Universalienproblems, nach der die Allgemeinbegriffe kein selbst in irgend einem Sinne reales Korrelat haben, mithin das Allgemeine als solches nicht außerhalb unseres Geistes in re existiert, sondern primär begrifflicher Natur ist.“ (a.a.O., Bd. 4, S. 1086). Entsprechend der Darstellung des „Konzeptualismus“ findet „Utopie“ kein Korrelat „außerhalb unseres Geistes“ und entgegen der oben beschriebenen „positivistischen“ Betrachtungsweise von „Utopie“ keine Entsprechung in Sachverhalten. So wird „Utopie“ verstanden als „... rationale Konstruktion eines vollkommenen Systems von Institutionen.“ (W. Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichts-teleologie, Erlangen 1969, S. 18) und folgendermaßen aufgefaßt: „Die Utopie ist eine Unternehmung der philosophischen Vernunft.“ (a.a.O., S. 31).

Auf der beschriebenen Ebene, die wir dem Konzeptualismus entsprechend verstehen, wäre auch „Utopie“ als „literarische Gattung“ anzusiedeln (Staatsromane, Schlaraffenland-Phantasie u.s.w.). Es sind reichlich Beispiele von Texten zu finden, „... die bisher im wissenschaftlichen Sprachgebrauch ‚Utopien‘ genannt wurden, und es ist immer zweckmäßig, ..., daß man von einer bisher bewährten Terminologie nur aus guten Gründen abweicht.“

Weiter meint Kamlah (und unser Verständnis von „Utopie“ ist der folgenden Aussage sehr verwandt): „Die Utopie ist eine ... Unternehmung menschlichen Denkens, Redens und Schreibens.“ (a.a.O., S. 16).

Es ist also möglich, in „Denken, Reden und Schreiben“ etwas zu „konzipieren“, was nicht „der Fall“ (im Sinne des „frühen“ Wittgenstein) ist.

Die Möglichkeit, uns in angesprochenen „Konzepten“ von konkreten „Sachverhalten“ loszumachen, liefern uns ja – wie auch Tillich sagt – „Universalbegriffe“:

„Universalbegriffe besitzen, ist die Weise, sich von der konkreten Situation freizumachen. Und Universalbegriffe haben, heißt Sprache haben.“ (XII, 306).

Den Vorgang der Lösung von der konkreten Situation finden wir bei Wittgenstein in „Philosophische Untersuchungen I“ beispielhaft dargestellt:

„... Angenommen es hätte jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ‚Käfer‘ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es doch sein, daß jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte. – Aber wenn nun das Wort ‚Käfer‘ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. *Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal ein Etwas: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann ‚gekürzt werden‘; es hebt sich weg, was immer es ist.*

Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ‚Gegenstand und Bezeichnung‘ konstruiert, *dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.*“ (Hervorhebungen sind von mir; Anm. d. Verf.; PU I, 293; vgl. a.: PU I, 329, 367, 443, 445ff.).

Zum „Universalienrealismus“, der bezeichnenderweise auch „Hyperrealismus“ oder „Platonismus“ benannt wird (vgl.: Stegmüller, a.a.O., S. 1) zitieren wir als „typischen“ Ansatz Platon selbst. Sokrates im Gespräch über das „Musterbild“ einer Stadt:

„Wir behaupten doch auch, in Worten das Musterbild einer guten Stadt dargestellt zu haben?“

„Gewiß“

Glaubst Du nun, unsere Ausführungen seien weniger wert, wenn wir nicht beweisen können, daß eine Stadt auf diese Weise gegründet werden kann, wie wir das dargestellt haben?“

„Gewiß nicht“

...

Kann etwas genau so ausgeführt werden, wie man es beschreibt? Oder liegt es in der Natur der Sache, daß die Ausführung der Wahrheit weniger nahe kommt als die Beschreibung, auch wenn es nicht den Anschein macht? Gibst Du das zu oder nicht?

„Ich gebe es zu“ erwiderte er.

So nötige mich nicht zu beweisen, daß das, was ich in Worten dargestellt habe, genau so auch in der Wirklichkeit vorkommen muß.“ (472d – 473, Platon, Der Staat, übers. von Rufener, Artemis Verl., Zürich 1974; Hervorhebungen von mir, Anm. d. Verf.; vgl. a.: 596c – 597e).

Kennzeichnend für diesen Ansatz ist, „daß das, was ich in Worten dargestellt habe, genau so auch in der Wirklichkeit vorkommen muß.“ War die „positivistisch“ betrachtete Wirklichkeit gefaßt in „Worten“, die eine „Sachlage“ aussprachen (vgl.: Tractatus, 4.031; 4.11), so ist „Wirklichkeit“ bei Plato nur ungenügend bedeutbar. Eine „positivistisch“ verstandene „Wirklichkeit“ gilt hier als „Schatten, bzw. Abbild“ und erst „im Licht“ zeigt sich das „Wahrhaft-Wirkliche“.

Wenn man Platons Staat die Bezeichnung „Utopie“ zuordnet, so gewinnt „Utopie“ den Status eines „Musterbildes“, eines „Urbildes“ oder gar einer „Idee“. (vgl. „Idee“ in: Begriffslexikon zu Platon, Sämtl. Werke, Artemis, Zürich 1974 von: O. Gigon, L. Zimmermann, S. 166ff.).

(Exkurshafter Blick auf Tillich: „Humanismus ist der Glaube, daß der Mensch vom Wesen determiniert ist, das nicht schlechthin verlorengegangen ist und das gegenüber der Existenz als Urteil und Norm auch in den größten Verirrungen der Existenz fortbesteht Aus dem Glauben an das Wesen des Menschen, ..., geht die Norm hervor, die als Bild in die Zukunft projiziert die Utopie abgibt.“ (VI, 169; s.o.S. 40).)

Kritik, die an „hyperrealistisch“ verstandener „Utopie“ geübt werden kann, gleicht sehr der Kritik an einem „ausschließlich transzendenten Christentum“ (Tillich; s.o.S. 46f.). Kritisiert wird die „... Passivität gegenüber geschichtsveränderndem und wirklichkeitsgestaltendem Handeln ...“ (VI, 206; s.o.S. 47).

(Zum „Universalienrealismus“ kann uns Wittgenstein nur „Schweigen“ anraten: „7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“; Tractatus, doch gibt es Untersuchungen, die – vor allem im Anschluß an Wittgensteins Ethik-Vorlesungen – sich mit der Möglichkeit von „Sprachspielen“ in Ethik, Ästhetik und Theologie auseinandersetzen, so zum Beispiel der Augsburger Fundamentaltheologe Bernhard Casper mit „Über die Möglichkeit theologischer Sprachspiele“ in: Verlust des Subjekts? Zur Kritik

neopositivistischer Theorien, Hrsg.: W. Czapiewski, Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 1975, S. 93ff.; vgl. a.: Wittgenstein, A Lecture on Ethics, in: The Philosophical Review 74, 1965, 3 – 13).

Den drei beschriebenen Positionen ist gemeinsam, daß sie sprachlich konzipiert sind in „Denken, Vorstellen, Schreiben und Sprechen“ und ebenso rezipiert werden. Aus der Verbundenheit der Darstellung von „Nominalismus“ und „Universalienrealismus“ mit den sie darstellenden „Konzepten“ lassen sich daher drei „dialektische“ Mischformen ableiten:

Für „dialektischen Materialismus“ nennen wir – im Bezug auf „Utopie“ – Marx und Bloch als typische Vertreter, für „dialektischen Realismus“ ist vor allem „prophetische Rede“ ein Beispiel. (vgl.: VI, 153f.). Wie der Prophet von einem „Noch - Nicht“ im Bezug auf die „vertikale Dimension“ (Tillich) spricht, so spricht Bloch (wie auch Marx) von einem „Noch - Nicht“ im Bezug auf einen „horizontalen“ Prozess.

Den Versuch der Umgreifung der beschriebenen Positionen sehen wir in der „Phaenomenologie des Geistes“ von Hegel.

Es ist hier ein „grobes Einordnungsschema“ gezeichnet, das seine Spannweite zeigt – um mit Kant zu sprechen – zwischen einer „Ideen“ entsprechenden „Welt“, einer „Sinnenwelt“, die in den „Anschauungsformen Raum und Zeit erscheint“ und der Erfassung dieser „Welten“ durch Vernunft und Verstand, wobei eine „Welt der Ideen“ (im Sinne Platons) dem Bereich, den Verstand und Vernunft „mit Sicherheit“ durchmessen können, in „Affirmation“ (vgl.: Helmut Kuhn, Traktat über die Methode, München 1966, S. 53, 55f.) beigeordnet wird.

(vgl. den Gebrauch von „Idee“ bei Kant unter Rücksicht auf „urbildliche Idee“ bei Platon; Gigon a.a.O.: „Die Transposition der Ideenlehre ins Religiöse ist unbestreitbar mehr als eine Metapher, wenn man das Ganze nimmt.“ S. 170; vgl. dazu: Kant, KdrV, „Von den Ideen überhaupt“, B 369 – 377/A 312 – 320, „Idee als Vernunftbegriff“, KdrV, B 384/A 327, 328, „praktische Idee“, KdrV, B 385, 386/A 329, „transzendente Idee“, B 593, 594/A 565, 566).

Es zeigt sich die Ausmessung des Bereichs, in dem Ansätze zu „Utopie“ möglich sind, und es wird „... die ganze Philosophie notwendig ..., um dem mit ‚Utopie‘ Bezeichneten ... gerecht zu werden.“ (Bloch, a.a.O.). Eine „kohärente Theorie des utopischen

Denkens“ (Neusüss, a.a.O.; s.o.S. 9) konnte bisher deswegen nicht geleistet werden, weil „theoretische Ansätze“ immer einseitige Positionen bezogen hatten und zwischen diesen „einseitigen“ Ansätzen eine Art „Universalienstreit“ stattfand, der zu der oben beschriebenen „Verwirrung um Utopie“ geführt hatte. Neusüss hatte die Situation folgendermaßen beschrieben:

„Will ... einer genauer wissen, was inhaltlich mit ihr gemeint ist (auf „Utopie“ bezogen; Anm. d. Verf.), sieht er sich bald in Verlegenheiten. Er steht vor einem Konglomerat höchst verschiedener Definitionsversuche, heterogener theoretischer Ansätze, die allerdings spärlich sind, und einander kaum berührender Begriffsverwendungen, die sich nach- und nebeneinander abgelagert haben.“ (Neusüss, a.a.O.; s.o.S. 8f.).

Es stehen „positivistisch“ verstandene „Utopie“ gegen „Utopie als Urbild“, „positivistisch“ verstandene „Utopie“ gegen das „Konzept optimaler Institutionen“ (vgl. a. Max Webers „Idealtypus“ in: *Wirtschaft u. Gesellschaft*, fünfte rev. Aufl., Tübingen 1972, S. 3f., 10), „positivistisch“ verstandene „Utopie“ gegen „konkrete Utopie“ in einem „Noch - Nicht“ u.s.w.

Neusüss hatte angesichts der „Verwirrung um Utopie“ einen Schritt zur Klärung unternommen, nämlich durch eine „Zusammenstellung“ theoretischer Ansätze. Zu der Sammlung der Ansätze in einem Buch hatte er ausgeführt: „Wenn wir uns in diesem Buch die wenigen theoretischen Ansätze, die es immerhin gibt, vergegenwärtigen, so nicht, um durch eine solche Zusammenstellung zu leisten, was kein einzelner der hier vereinten Texte leisten konnte, nämlich eine einigermaßen kohärente Theorie utopischen Denkens, doch können die Schwierigkeiten einer solchen Theorie sichtbar werden.“ (a.a.O.; s.o.S. 9).

Im Anschluß an Neusüss und angesichts der formulierten Schwierigkeiten, hatten wir mit einem „Schema“ versucht, die verschiedenen theoretischen Ansätze zu ordnen und hatten dabei den Grund der „Verwirrung um Utopie“ gesehen in der „Einseitigkeit“ jeweiliger Ansätze.

(b/a) Es soll im folgenden ein eigener Standort im Bezug auf „Utopie“ entwickelt werden, wobei versucht wird, „Einseitigkeit“ des Ansatzes zu vermeiden. Daher empfiehlt es sich, sich auf das zu besinnen, was allen angesprochenen Ansätzen gemeinsam ist,

nämlich ihre „Konzipiertheit“ in Vorstellen, Denken und Sprache.

Zunächst betrachten wir das Wort „Utopie“ und verstehen entsprechend dem griechischen οὐ (nicht) τόπος (Ort) „etwas, was keinen Ort hat“ (Tillich, a.a.O., s.o.S. 13) oder mit Wittgenstein etwas, „was nicht der Fall ist“ (Tractatus, 2.) oder etwas, was entsprechend „Postulaten des empirischen Denkens“ (vgl.: KdrV, B 265, 266/A 218, 219) weder möglich noch wirklich ist. (Weiter unten ist „Utopie“ dann auch gegen „transzendente Bereiche“ abgegrenzt).

Wir stehen zunächst vor einem verneinenden Urteil. So könnte zum Beispiel gesagt werden: „Pegasus stimmt nicht mit den Postulaten des empirischen Denkens überein, also gibt es ihn nicht“ – eine Synthese zwischen einem gedachten Pegasus und einem empirischen Pegasus ist nicht möglich, (vgl.: „Fido“ – Fido' Prinzip von Ryle, beschrieben von Carnap in: Das Universalien-Problem, a.a.O., S. 353f.). Pegasus ist nicht „der Fall“. Was bei Pegasus leicht beurteilt werden konnte, fällt aber bei einem sozialen Gebilde, das zunächst nur im Plan besteht, nicht so leicht, nämlich die Beurteilung, ob es möglich sein wird, angesprochenen Plan zu verwirklichen.

Wenn wir zum Beispiel das israelische „Kibbuz-Modell“ (als soziales Gebilde) betrachten, so lassen sich zwei Meinungen „fingieren“, wie sie vor Gründung des Staates Israel geäußert worden sein mögen, nämlich: 1. „Das Kibbuz-Modell ist nicht verwirklichtbar, so etwas ist nicht möglich – Kibbuz ist eine ‚Utopie‘“ und 2. „Das Kibbuz-Modell ist verwirklichtbar“.

Nun, da das „Kibbuz-Modell“ empirische Wirklichkeit geworden ist, stellt sich heraus, daß Meinung 1. ein falsches Urteil ausgesprochen hatte.

Verstehen wir also unter „Utopie“ etwas, was nicht „der Fall“ ist, was keinen „empirischen Ort“ hat und was auch in Zukunft „ohne Ort“ sein wird, so müssen wir die Bezeichnung „verwirklichte Utopie“ für den heute empirisch erfaßbaren Kibbuz als falsch ansehen. Hier geht fehlerhafterweise die falsche Beurteilung eines Planes in die „Verwirklichung eines Planes“ – namentlich – mit ein.

„Utopie“ ist so abgegrenzt gegen Worte wie „Vorausschau, Plan, futurologische Betrachtung, Entwurf, Prozess in ein ‚Noch-Nicht‘, Antizipation u.s.w.“.

So betrachten wir „Utopie“ als etwas, was nicht der Fall ist und was keinen empirisch feststellbaren Ort „in der Zeit“ hat. „Utopie“ verstehen wir also als „Urteil“ über etwas, was in „Denken, Vorstellen und Sprache“ *ist*. Dieses mit „Utopie“ bezeichnete „Urteil“ bedeutet daher genau betrachtet: „Etwas ist *nur* im Denken, in Vorstellen und Sprache“.

Mit der Bezeichnung eines Denk-, Vorstellungs- und Sprachinhalts als „Utopia“ durch Thomas Morus („De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia“) erhielt nun eine „fingierte“ Insel paradoxerweise den Namen „Utopia“ und aus der Darstellung „fingierter Inseln“ entwickelte sich eine literarische Gattung, unter die „utopische Literatur“ subsumiert wird. Ab jetzt trat „Utopie“ mit bestimmendem Artikel auf. Es wurde gesprochen von „der“ Utopie des Thomas Morus, und der Name für eine „fingierte Insel“ veränderte sich von einem „Nominator“ in einen „Prädikator“. (vgl.: W. Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie, S. 15ff., a.a.O.). „Utopie“ wurde so zu einem Prädikatsausdruck. (vgl.: Log. Propädeutik, a.a.O., S. 27ff., §2: Prädikatoren). In dieser Entwicklung wurde aus dem, was keinen Ort hatte, aus einem verneinenden Urteil, der Name einer „fingierten Insel“ und aus dem Namen einer „fingierten Insel“ die prädikative Bezeichnung für „gedachte Inseln“ überhaupt. So schreibt Kamlah: „Eine Utopie ist die literarische Fiktion optimaler, ein glückliches Leben ermöglichender Institutionen eines Gemeinwesens, die faktisch bestehenden Mißständen kritisch gegenüber gestellt werden.“ (Utopie, E., G., a.a.O., S. 17).

(Mit dem engen Verständnis von „Utopie“ als „Prädikator“ für Erscheinungsarten einer bestimmten „literarischen Gattung“ erhält „Utopie“ – jetzt Utopien – wieder einen Ort – in Bücherregalen –, was auch nicht zur Klärung der „Verwirrung um Utopie“ beiträgt.)

Wir sehen „Utopie“ weiter als nur als „literarische Gattung“, da „Utopie“ nicht nur im Bereich der Literaturwissenschaft (als „harmlose“ Gattung) Verwendung findet, sondern auch für Theologie, Philosophie, Psychologie, Soziologie, Politik und Pädagogik Bedeutung hat. (s.o.S. 12). „Utopie“ tritt zum Beispiel – im Bereich der Politik – in der Diskussion zwischen Vertretern „konservativer“ und „revolutionärer“ Meinungen aus dem Gewand einer „harmlosen literarischen Gattung“ heraus.

Trotzdem gibt der „theoretische Ansatz“ von Kamlah einen

wichtigen Hinweis, nämlich den Hinweis auf die „Fiktion optimaler Institutionen eines Gemeinwesens“ in geschriebener Sprache. Wenn wir von dem „Inselcharakter“ (als literarisch harmlos) absehen, den Kamlah „Utopie“ beilegt, so sehen wir, daß es möglich ist, in „Denken, Vorstellen und Sprache“ uns mit einem „neuen Staat“, einem „neuen Beamtenapparat“, einem „neuen Kindergarten“, einer „neuen Familienstruktur“, einem „neuen Militärwesen“, einer „neuen Friedensherrschaft“ u.s.w. auseinanderzusetzen, aber auch mit einem „Vorbild“ für Erziehung, einem „Vorbild“ für Therapie oder gar mit einem „geschichtlichen Prozess“ in eine „neue, glückliche Welt“. (vgl. Tillich; in unserem Konzept zu den „Berliner Vorlesungen“: 1.2.3., 3.2.).

Allen diesen Denk-, Vorstellungs- und Sprachinhalten ist gemeinsam, daß sie von „empirisch Wirklichem“ absehen auf das, was „besser“ vorgestellt, gedacht und sprachlich erfaßt werden kann.

Wenn wir uns an unser Verständnis von „Utopie“ erinnern („Utopie“ als „Welten oder soziale Gebilde, welche unter Absicht von (negativer) Wirklichkeit gedacht und vorgestellt werden und *nur* in Denken, Vorstellen und Sprache wirklich sind“), so erkennen wir das mit „Utopie“ ursprünglich ausgesprochene Modalitätsurteil, das impliziert, daß „Utopie“ *nur* in Denken, Vorstellen und Sprache „wirklich ist“.

Um diese „Denk-, Vorstellungs- und Sprachinhalte“ von „phantastischen Fiktionen“ und „literarischen Gattungen“ wie „Schlaraffenlandphantasie, Märchen, Fabel“ u.s.w. abzugrenzen, wird „Utopie“ – als ernst zu nehmend – im Verhältnis zu „empirischer Wirklichkeit“ gesehen, von der „Utopie“ jedoch absieht. In Absicht von „empirischer Wirklichkeit“ zeigt „Utopie“ die Vorstellung „besserer“ sozialer Gebilde, und wenn „sozialen Gebilden“ ihr Inselcharakter genommen wird, so entstehen in „Denken, Vorstellen und Sprache“ „Allentwürfe“ oder „Vorstellungswelten“. (Der Gegensatz dazu findet sich bei Wittgenstein im Traktatus: 1. „Die Welt ist alles, was der Fall ist“).

In unserem Verständnis von „Utopie“ geschieht nun eine Abgrenzung sowohl „nach oben“ (zum „Ideenrealismus“), als auch „nach unten“ (zur „positivistisch“ verstandenen „Wirklichkeit“). Die Abgrenzung „nach oben“ geschieht gegen „Welten“, die nicht „nur“ in „Vorstellung, Denken, und Sprache“ sind („Himmel der

Ideen“, „Lehre vom transzendenten Reich“), wie auch „nach unten“ gegen „eine ‚Welt‘, die der Fall ist“.

Zusätzlich grenzen wir „Utopie“ ab gegen eine „Welt“ des „Noch - Nicht“ im „prophetischen“ oder „dialektisch-materialistischen“ Sinne, denen wir „Schau“ und „Antizipation“ zuordnen.

„Utopie“ in unserem Verständnis rückt so dem sehr nahe, was Kant unter einer „praktischen Idee“ oder gar unter „Ideal“ verstand: „Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um dessentwillen nicht als Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist (wir hatten von „besser“ gesprochen; Anm. d. Verf.), bedarf, um dadurch den Grund und den Mangel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen. Das Ideal aber in einem Beispiel, d.i. in der Erscheinung, realisieren zu wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich und hat überdem etwas widersinnisches und wenig erbauliches an sich, in dem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee vollständig Abbruch tun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee selbst liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen ...“ (KdrV, B 598, 599/ A 570, 571).

„Utopie“, also „Welten oder soziale Gebilde, die nur in Denken, Vorstellen und Sprache wirklich sind“, setzt Richtmaß und wirkt praktisch-regelnd.

Die „Wirklichkeit von Utopie“, die in keiner Weise als „unvernünftig“ oder gar „irrational“ bezeichnet werden kann, verweist in ihrer „Mittelstellung“ zwischen „Welt der Ideen“ (platonisch) und einer „Welt, die der Fall ist“ in eine doppelte Richtung, die im Sinne Helmut Kuhns „ontologische Alternative“ genannt werden kann. (vgl.: Helmut Kuhn, Traktat über die Methode, München 1966, S. 43ff.). „Utopie“ zeigt ja eine „reichere Wirklichkeit“ als die, „die der Fall ist“, und verweist so „nach oben“ und „nach unten“.

Im ersten Fall, wenn „Utopie“ betrachtet wird als Zeichen der „Offenheit“ des Menschen, deutet „Utopie“ auf ein anderes „Reich“, ein „Reich der Hoffnung“ (vgl. Tillich; VI, 149ff.).

Im zweiten Fall aber steht „Utopie“ als unbarmherziges Richt-

maß über dem, „was der Fall ist“, und könnte so, – im Extremfall – Anlaß zu „Revolte“, „Ekel“ oder „Selbstmord“ sein. (vgl.: A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Rowohlt TB 1216, Hamburg 1969, S. 15ff.; *Der Mythos von Sisyphos*, Rowohlt wiss. TB 90, Düsseldorf 1956, S. 9, 98ff.; J.P. Sartre, *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*, Rowohlt TB 1649, Hamburg 1973, S. 47ff.; ders., *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?* a.a.O., S. 7ff.; ders., *Der Ekel*, RTB 481, Hamburg 1963, S. 25ff.).

Mit Hinweis auf die „Mittelstellung“ von „Utopie“ ist auch das eigentümliche Verhältnis von „Utopie und Wirklichkeit“ angesprochen. „Utopie“ als eigene „Wirklichkeit im Denken, in Vorstellen und Sprache“, steht als „Richtmaß“ über der „empirischen Wirklichkeit“, einer „Wirklichkeit, die der Fall ist“ und verweist über sich hinaus auf eine „Wirklichkeit“, die nicht „nur“ im „Denken, in Vorstellen und Sprache“ ist.

In diesem Verweis auf Wirklichkeit, die nicht „nur“ in „Denken, Vorstellen und Sprache“ ist, zeigt sich etwas, was allen Ansätzen zu „Utopie“ gemeinsam ist (mit Ausnahme des „positivistischen Irrtums“, der „Verwirklichung von Utopie“), nämlich eine „doppelte Sichtweise“ auf Wirklichkeit. (Hierin sehen wir – über das Modalitätsurteil „kein Ort“ hinaus – das Prinzip von „Utopie“). Diese „doppelte Sicht“ zeigt sich schon in einem Satz wie: „Das, was Du (wirklich) schreibst, ist ‚Utopie‘ (nicht wirklich)“ oder „Der Pegasus, an den Du (wirklich) denkst, ist ‚Utopie‘“ (nicht wirklich) – und um die Beispiele weiterzuführen (zur Klärung des „Verständnisses“ von „Utopie“) –: „Der Plan, den Du Dir (wirklich) vorstellst, ist ‚Utopie‘ (nicht möglich)“, oder (und hier beschreiben wir eine außer- bzw. antichristliche Position): „Das Reich Gottes ist ‚Utopie‘“ (nicht möglich und nicht wirklich, sowohl im empirischen wie im transzendenten Bereich).

In „Utopie“ fände also ein „Rückzug des Denkens“ ins „denkende Subjekt“ statt, und zwar unter „Ab-sicht von Wirklichkeit“ (im „objektiven“ Sinn) in eine Wirklichkeit des „Vorstellens, Denkens und Sprechens“. Bleibt man in der Vorstellung von „Subjekt-Objekt“ (dem zentralen „Gegenstand“ erkenntnistheoretischer Bemühungen), so wären die Bedingungen der Möglichkeit von „Utopie“ anzusiedeln in einer „transzendentalen“ Wirklichkeit, also mit Schwerpunkt auf der „Subjekt-Seite“, wobei von einer (sogenannten „objektiven“) Wirklichkeit ab-gesehen wird und diese („ob-

jektive“) Wirklichkeit im Denken von „Utopie“ ausgegrenzt ist. So wäre nun die anfangs vorgestellte Bestimmung von „Utopie“ zu präzisieren, um die getroffene Unterscheidung zweier Sichtweisen von „Wirklichkeit“. „Utopie“ wären dann also „Welten oder soziale Gebilde, die unter Absicht von Wirklichkeit (im „objektiven Sinne“) nur im Denken, in Vorstellen und Sprache wirklich (im „subjektiven Sinne“) sind“.

Hier ist ein Punkt erreicht, an dem „erkenntnistheoretische“ Klärung von „Utopie“ ansetzen müßte. Wir sind uns bewußt, daß mit „Welt“, „Wirklichkeit“, „Subjekt-Objekt“, „Denken“, „Vorstellen“ u.s.w. zentrale „Gegenstände“ erkenntnistheoretischen Bemühens gegeben sind, die auf die „ganze Philosophie“ verweisen und in jeweiligen Denkansätzen weiter verfolgt werden könnten. Wir hatten uns jedoch – angesichts des Ausmaßes dieser Aufgabe – eingegrenzt (s.o.S. 23) und unser Augenmerk vor allem auf eine der Bedingungen der Möglichkeit von „Utopie“ gerichtet, nämlich auf Sprache (die ja in ihrer Eigenart auf eine Wirklichkeit des „Denkens, Vorstellens, Sprechens und Schreibens“ weist).

Auf die eingangs gestellte Frage: „Wie ist das eigentümliche Verhältnis von ‚Utopie und Wirklichkeit‘?“ (s.o.S. 22), ist hier zu antworten, daß „Utopie“ „Wirklichkeit“ eigener Art ist, die durch das transzendente Vermögen des Menschen (so auch Sprache) möglich wird und von „transzendenter“ wie auch „empirischer“ Wirklichkeit – in subjektiver Rückbezogenheit – ab-sieht.

In ihrer eigentümlichen Stellung in und zu Wirklichkeit ist „Utopie“ als Denkform abgegrenzt gegen die gedankliche Erfassung „empirischer Wirklichkeit“, gegen die Erfahrung „transzendenter Wirklichkeit“ und gegen eine „materiell-dialektisch“ oder „real-dialektisch“ verstandene „Wirklichkeit“.

Mit dem Aufweis der eigentümlichen Stellung von „Utopie“ in und zu „Wirklichkeit“, ist unser Verständnis von „Utopie“ so weit entfaltet, daß – nach dem Versuch der theoretischen Klärung von „Utopie“ – der Standort, von dem Tillich ausgelegt werden soll, sichtbar geworden ist. Von diesem Standort aus wenden wir unser Interesse auf die Äußerungen Tillichs zu „Utopie“ zurück und versuchen – über die Auslegung der „Berliner Vorlesungen“ – Tillichs Utopiebegriff zu fassen.

(Mit Rücksicht auf die „Klärung von Utopie“ wird bemerkt, daß der Prädikator „Soziales Gebilde“ im Sinne der Log. Propädeutik – = „Vorschule des vernünftigen Denkens und Redens“ – mit Beispielen eingeführt worden ist und so mit „Prädikatorenregeln“ bedeutet wurde. „Welt“ wurde eingeführt als „Allentwurf“ sozialer Gebilde und wird, angesichts der Ausmessung des „Weltbegriffs“ überhaupt, wie auch in Abgrenzung gegen „erkenntnistheoretische“ Klärung, nicht weiter ausgeführt.)

(c) Bevor mit der Auslegung Tillichscher Schriften begonnen wird, grenzen wir „Utopie“ noch von einem „zentralen Gegenstand“ christlicher Theologie ab, nämlich von „Reich Gottes“, einem Hauptinhalt des christlichen Glaubens (Dein Reich komme! Mt. 6,10). Diese Abgrenzung geschieht jedoch nur im Aufriß und wird als Horizonteröffnung zur Auslegung Tillichs verstanden.

In der Lehre von den „letzten Dingen“ ist allgemein die Rede von „... Glaubensvorstellungen, die sowohl das Endsicksal des Einzelmenschen betreffen (Individual-E.) wie die endzeitliche Entwicklung des Weltganzen (Universal-E.)“ (G. Lanczkowski in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, zweite Neub. Aufl., Hrsg. Josef Höfer/Rom u. Karl Rahner/Innsbruck, Freiburg 1959, S. 1083).

Speziell wurde Eschatologie im vorchristlichen Judentum gesehen als Lehre, „... die über die nächste Zukunftserwartung hinaus von einer Wende in der Geschichte, einem neuen, wesentlich veränderten Zustand der Dinge künden“ (t) (H. Gross in LTK, Bd. 3, a.a.O., S. 1084f.). Nach Christi Geburt ist die Erwartung der vorchristlich-jüdischen Lehre für den Christen erfüllt und findet ihren Ausspruch in einer neutestamentlich orientierten Eschatologie. So schreibt Schnackenburg zum „Grundsätzlicher(n) Charakter der ntl. Eschatologie“: „Das NT teilt die Erwartung der Heilsvollendung durch Gott am Ende der Tage u. manche spez. Lehre mit dem damaligen Judentum u. hebt sich doch in der grundsätzl. eschatolog. Haltung scharf von ihm ab. Ganz abgesehen von Einzelfragen ist der tiefste Unterschied dadurch markiert, daß für das Judentum das eig. eschatologische Geschehen in der Zukunft liegt, während für das Urchristentum mit Jesus Christus schon eine Zeit der Erfüllung gekommen ist u. die Endzeit begonnen hat ... Das heißt nicht, daß die eschatologische Zukunft nichts Neues brächte;

die Auferstehung des Fleisches ..., das Weltgericht ..., die kosmische Basileia Gottes sind wirklich neue Ereignisse, vollendende Taten Gottes; aber sie sind durch das Werk Christi schon angelegt, ...“ (Schnackenburg, LTK Bd. 3, a.a.O., S. 1088f.).

Die „grundsätzliche eschatologische Haltung“ in christlichem Verständnis ist so – wie beschrieben – in verschiedenen Aspekten im NT angelegt, vor allem im Aspekt eines „künftigen Reiches“ (z.B. Mk. 1,15) und eines bereits „angebrochenen Reiches“ (z.B. Lk. 17,21; Mt. 12,28; vgl. a.: Kleines Stuttgarter Bibellexikon, Hrsg.: H. Obermayer, Kurt Speidel, Stichwort „Gottesreich“, S. 121).

Im Blick auf „Utopie“ werden nun der Aspekt eines „diesseitigen Reiches“ mit „innergeschichtlichem Aspekt“ (Tillich), der Gedanke eines „jenseitigen Reiches“ mit „übergeschichtlichem Aspekt“ (Tillich) und der „Gedanke zweier Ordnungen“ (VI, 209), die „gegenseitig aneinander teilnehmen“ (VI, ib.) wichtig.

Grundsätzlich betreffen diese Aspekte ja auch angedeutete Positionen in unserem „Einordnungsschema“ zu „Utopie“. So ordnen wir dem „übergeschichtlichen Aspekt“ eine Öffnung von „Utopie“ „nach oben“ (plat. Idee; transzendentes Reich) und dem „innergeschichtlichen Aspekt“ eine Öffnung von „Utopie“ „nach vorn“, wie auch die positivistisch verstandene „Utopie“ als „verwirklicht“ zu.

Wenn wir bei all diesen Entsprechungen aber die spezifische Differenz zwischen „Utopie“ und „Reich Gottes“ beleuchten, so besteht das Kriterium zur Trennung der beiden Größen in der Frage nach einer Möglichkeit der Synthese zwischen dem, was in „Denken, Vorstellen und Sprache“ (subjektiv) wirklich ist und einer „objektiven Wirklichkeit“ des in „Denken, Vorstellen und Sprache“ Bedeuteten. „Utopie“ hatten wir verstanden als „Welten“, die *nur* im „Denken, Vorstellen und in Sprache“ wirklich sind. So hatten wir also bei „Utopie“ den Versuch synthetischen Übertretens von „Denk-, Vorstellungs- und Sprachgebilden“ in „objektive“ Wirklichkeit als nicht möglich (Spezifikum von „Utopie“) bezeichnet, indem wir „Utopie“ ein „nur“ (im Denken, in Vorstellen und Sprache) zugeordnet hatten.

„Reich Gottes“ hat nun für den Gläubigen nicht „nur“ den Charakter eines „transzendentalen“ Gehaltes, sondern ist eine („objektive“) Wirklichkeit, und zwar im empirischen wie im

transzendierenden Sinn. Für den gläubigen Christen wäre eine Bezeichnung des „Reiches Gottes“ als „Utopie“ eine falsche Aussage, die den Kern des christlichen Glaubens beträfe.

Eine Gleichsetzung von „Utopie“ und innergeschichtlichem Aspekt von „Eschatologie“, wie sie zum Beispiel bei Karl Rahner zu finden ist (Grundkurs des Glaubens, Herder, Freiburg, 1976, S. 428f.), eine Gleichsetzung von übergeschichtlichem Aspekt von „Eschatologie“ mit „Utopie“ (Tillich spricht von „religiöser“, „transzendenter“ und „vertikaler“ Utopie), oder gar die Annäherung von „Utopie“ an „Eschatologie“ und die synonyme Verwendung von „Eschatologie“ und „christliche Utopie“ (so schreibt Karl Worschitz in Herders Theologischem Taschenlexikon: „Die christliche Utopie hat ihre spezielle Differenz ...“; Herder TB 452, Hrsg. Karl Rahner, Freiburg 1972, Stichwort „Utopie“, S. 30), erscheint so – mit Blick auf die „Verwirrung um Utopie“ (im Interesse an einer geklärten Sprache; vgl. Kamlah, Lorenzens Log. Propäd. S. 11: „Die Disziplinlosigkeit des monologischen ... Aneinander vorbeiredens ... ist erschreckend ...“) und im Interesse an einer Erhaltung zentraler Aussagen der christlichen Lehre in verständlicher Form – nicht empfehlenswert.

In einem Punkt läßt sich jedoch Nähe in der Betrachtung von „Utopie“ und „Eschatologie“ feststellen, nämlich in einem Standpunkt kritischer „In-Frage-Stellung“ von „Utopie“ wie auch von „Reich Gottes“ (angesichts des Todes und menschlicher „Endlichkeit“): „Die Präsenz des Reiches Gottes wird durch die gegenteilige Erfahrung der immer noch bestehenden Macht des Todes in Frage gestellt; die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn muß in ernüchternder Leidens- und Todeserfahrung ausgehalten werden ... So überlagern sich in der Existenz des einzelnen ... höchst gegensätzliche Erfahrungen und Zeitbestimmungen, *schon* in der *neuen Wirklichkeit*, *noch nicht* in der unangefochtenen Heilsgewißheit; ...“ (Dietrich Wiederkehr in: *Mysterium salutis*, Grundriß heilsgesch. Dogmatik, Hrsg.: Joh. Feiner u. Magnus Löhrer, Bd. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Gottes Gnadenhandeln, Einsiedeln, Zürich, Köln 1973, S. 370; Hervorhebungen sind von mir, Anm. d. Verf.). Ähnlich hatten wir oben von einer „doppelten Sicht“ auf Wirklichkeit und von einer „reicheren Welt“ gesprochen, welche sich in „schmerzhafter“ Bedeutung von Leid und Tod aussprachen.

Hier zeigt sich eine Grenze zwischen „Utopie“ und „Reich Gottes“ und mit dem Aufweis dieser Grenze ist ein Horizont zur Auslegung Tillichs offen.

Die Lehre vom „Reich Gottes“ kann – in der Beleuchtung von „Utopie“ – nur aufrißhaft angesprochen werden, da „Eschatologie“ einen eigenen Bereich der theologischen Lehre darstellt und dort vertieft und angemessen behandelt wird. So wird hier nur verwiesen auf R. Schnackenburgs „Gottes Herrschaft und Reich“ (Freiburg 1961), J. Moltmanns „Kirche in der Kraft des Geistes“ §5: „Das Reich Gottes in Zukunft und Gegenwart“ (München 1975, Kaiser Verlag, S. 214ff.), auf Karl Rahners „Schriften zur Theologie“ (Bd. IV, Neuere Schriften, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967; vor allem darin: „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen“, S. 401ff.) und auf entsprechende Nachschlagewerke (RGG, LTK u.s.f.).

Tiefere Auseinandersetzung mit „Reich Gottes“ wird jedoch – in der Eingrenzung auf theologische Aussagen zum „Reich Gottes“ bei Tillich (ST III, Teil 5: „Die Geschichte und das Reich Gottes“) – im folgenden Punkt IV. b, (Auslegung der „Berliner Vorlesungen“) notwendig.

IV. Der Utopiebegriff bei Paul Tillich

- b) Auslegung der „Berliner Vorlesung“ auf dem Hintergrund des „Gesamtwerkes“ von Paul Tillich
- c) Der Utopiebegriff bei Paul Tillich

(b) Nach III., der theoretischen Klärung von „Utopie“, ergibt sich der Blick auf das Tillichsche Werk.

In weiten Teilen hat Tillich bei IV. a (Gliedernde Darstellung der „Berliner Vorlesungen“) für sich selbst gesprochen. Daher begnügen wir uns mit der gezielten Auslegung der „Berliner Vorlesungen“, um Tillichs Utopiebegriff zu erfassen.

Eine Hilfe zur Auslegung der „Berliner Vorlesungen“ ist bereits erarbeitet mit einem nachträglichen Konzept, an das wir uns im folgenden halten.

Mit der anthropologischen Grundlegung von „Utopie“, die nicht deduziert ist „in Form einer abstrakten Ontologie“ (s.o.S.

38), führt Tillich uns unmittelbar an „Utopie“ heran. In „Erwartung“, einer Hauptkategorie des Menschlichen (vgl. 1.1.2. Erwartung, Zeichen der Wesenheit des Menschen), sieht Tillich das Streben nach Erfüllung der „Möglichkeiten, die ja das menschliche Wesen ausmachen, in der Zukunft.“

Erwartung regt den Menschen an, „ideale Entwürfe“ (1.2.) sich vorzustellen und mit ihrer Erfüllung zu rechnen. Die Erfüllung wäre dann gegeben, wenn der Mensch sein „Wesen“ verwirklicht hätte. Bemerkenswert ist hier also die Unterscheidung zwischen „Wesen“ und „Existenz“.

Das „Wesen des Menschen“ wird in einem „Dreitakt“ (1.2.1.) „in die zeitliche Dimension projiziert“ und in Zukunft und Vergangenheit verlegt. „Utopie“ ergibt sich dann aus dem „Glauben an das Wesen des Menschen, an das, was immer schon gewesen ist“, und was „als Bild in die Zukunft projiziert die Utopie abgibt.“ (VI, 169; Tillich führt im Kontext zu diesem Zitat den Gedankengang von „Wesen“ über „Norm“ zu „Utopie“; vgl. S. 72 dieser Arbeit).

Den Aussagekern der ersten Vorlesung sehen wir also in der Einführung des Unterschiedes von „Wesen“ und „Existenz“ und bemerken eine „doppelte Sicht“ von Wirklichkeit (s.o.S. 65). Die eine Wirklichkeit, die einen Ort hat, ist die der „Existenz“, die durch „Endlichkeit“ und „Entfremdung“ gekennzeichnet ist. Die andere Wirklichkeit, die die Norm abgibt (1.2.1.) und aus der der Mensch gefallen ist, hat keinen empirischen Ort, ist aber Grund der „ontologischen Unzufriedenheit des Menschen in allen Richtungen seines Seins.“ (4.1.1.3.; VI 200).

Obwohl Tillich in der ersten Vorlesung seine Aussagen nicht aus einer Seinslehre deduziert und somit – außer seiner Stellungnahme für den Humanismus – sein Verständnis von „Wesen“ nicht weiter ausführt, fragen wir ihn doch nach dem „Wesen des Menschen“ und erschließen dasselbe nicht nur aus dem, was „... wir in jedem Moment in uns sehen ...“ (VI, 164).

Positiv beantwortet Tillich die Frage, was er sich unter „Wesen / Essenz“ vorstellt in seiner Christologie, die Wolf-Dieter Marsch als den „... Schlüssel zu Tillichs theologischer Lebensarbeit“ (Siebenstern Taschenbuch 132, „Für und wider den Sozialismus“, a.a.O., S. 11, Anm. 7) bezeichnet:

Im Band II der „Systematischen Theologie“ schreibt Tillich zu

Jesus Christus, dem „Neuen Sein“: „Das neue Sein ist neu, insofern es die unverzerrte Manifestation des essentiellen Seins unter den Bedingungen der Existenz ist.“ (ST II, 130). Die ausgezeichnete Weise, das „Wesen“ des Menschen nicht nur in einem „Himmel der Ideen“ oder in der „transzendenten Wirklichkeit Gottes“ zu sehen, ist das personhafte Leben Christi, ein personhaftes Leben in „ungebrochener Einheit mit Gott“ (ST II, 15). „Seine Existenz, sein Heraustreten aus der Essenz, ist Ausdruck seiner Essenz. Er aktualisiert sich essentiell. Er allein ist ‚vollkommen‘, ein Wort, das seinem tiefsten Sinn nach ein Wesen definiert, das jenseits der Spaltung zwischen Essenz und Existenz steht. Der Mensch und seine Welt sind der Spaltung unterworfen. Ihre Existenz steht gegen ihre Essenz, sie ist ‚Abfall‘. An diesem Punkt treffen sich die platonische und die christliche Bewertung der Existenz“ (ST II, S. 29). Das „Wesen“ des Menschen ist aber – außer in Christus – nicht verwirklicht. „Der Mensch und seine Welt sind der Spaltung unterworfen.“ Der Mensch ist „Abfall“. Trotzdem trägt er in sich das Bild eines „wesenhaften“ Menschen: „Symbolisch gesprochen: Es ist das Ebenbild Gottes im Menschen“ (ST II, 39).

Dieses Bild eines „wesentlichen“ Menschen „in uns“, das über Christus auf Gott zurückweist, ist es, das der Mensch verwirklichen will, und das er als verwirklicht „in die Zukunft projiziert“.

„Alle Menschen haben den versteckten Wunsch, zu sein wie Gott, und sie zeigen es in ihrer Selbsteinschätzung und Selbst-Bejahung. Keiner ist willens, seine Endlichkeit im konkreten Fall anzuerkennen, nämlich seine Schwäche und seine Irrtümer, sein Unwissen und seine Unsicherheit und seine Angst ...“ (ST II, 60).

Die „Ursache“ des Wunsches „zu sein wie Gott“ sieht Tillich in einer Seinsauffassung, die an die Schellings (vgl.: Schelling, „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, 1809: „Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte.“; Suhrkamp TB w 138, Frankfurt 1975, S. 58) angelehnt ist: „Sie wurzeln(t) im Grunde des Seins, der ihrer beider Quelle und das Prinzip ihrer polaren Einheit ist“ (ST II, 72).

Daraus daß der Mensch sich von seiner „Quelle in Gott“ entfremdet hat und sich so selbst verwirklicht, „... folgt, daß kein Akt innerhalb der existenziellen Entfremdung die existenzielle Entfremdung

überwinden kann“ (ST II, 87). „Nur ein ‚Neues Sein‘ kann neues Handeln schaffen“ (ST II, 88).

Mit dem exkurshaften Blick auf „Christologie bei Tillich“ wird klar, daß „ontologische Unzufriedenheit“ (VI, 200) im Wissen um „Essenz“ wurzelt, das im „Grund des Seins“ die Quelle findet und das Prinzip einer „polaren Einheit“ ist. Aus diesem Wissen um den „wesenhaften Grund“ „... geht die Norm hervor, die als Bild in die Zukunft projiziert die Utopie abgibt.“ (VI, 169).

(So kann Tillich auch zu einer „Utopie der Rückkehr zum Grund“; VI, 197; sagen: „Das ist die dem christlichen Denken ... adäquateste Form der Utopie“; VI, 198).

Der Mensch ist jedoch von seinem Grund entfremdet und steht unter der „Bedrohung durch Nichtsein“ (als „endliche Freiheit“) in einer gefallenen Seinsweise, die in „Angst“ erfahren wird. Diese Angst, der Mut korreliert (1.1.1.; 1.1.2.), treibt den Menschen zu „Vorwärtsgehen“ und verursacht „Erwartung“. Erwartung rechnet mit der „Wiederherstellung des Wesens“ in der Geschichte (1.2.3.), aber auch in transzendenten Bereichen (3. Religiöse und säkulare Utopie).

In „Erwartung“ der „Verwirklichung des Wesens“ des Menschen wird das „Negative“ in der Existenz negiert und gleichzeitig vorausgesetzt, „... daß der gegenwärtige Zustand, ..., bestimmt ist durch Negativitäten, Genau das ist der Punkt, an dem das Problem der Utopie ansetzen muß, ...“ (VI, 186).

Das „Problem der Utopie“ ist die „Spaltung“ des Menschen in „Essenz / Existenz“. Auf der einen Seite findet sich eine Wirklichkeit mit „Schuld, Irrtum, Krankheit, Tod, Leid, Angst“, und zugleich findet sich in uns das Wissen um eine „Wirklichkeit“, in der Essenz und Existenz „einen Grund“, „ein Prinzip“, „eine Quelle“ haben und geeint sind.

„Erwartung“ sucht nach (vgl. unser „Ordnungsschema“ zu „Utopie“; s.o.S. 59f.) „wesenhafter Verwirklichung“ in der Zukunft, in der Transzendenz und nach „Verwirklichungen“ in der Gegenwart.

(Anm.: Tillichs Utopiebegriff wird im weiteren Verlauf der Arbeit in folgenden Fragen angenähert:

Sieht Tillich die Möglichkeit einer „Verwirklichung von Utopie“ in der Zukunft?

Spricht Tillich von „verwirklichten Utopien“?

Spricht Tillich von „transzendenter Utopie“?)

Betrachten wir die Erwartung der Erfüllung des Menschen in „innergeschichtlicher Zukunft“, so gibt Tillich schon 1930 die Antwort: „In der Zeit, auf dem Boden des menschlichen Seins, soll das letztlich Sinngebende verwirklicht werden. Das ist Utopie.“ (II, 188). Und weiter: „Wo immer Endliches ins Jenseitige übersteigert wird, folgt notwendig die metaphysische Enttäuschung. Sie kann zur Verzweiflung führen, ...“ (II, 189).

Wenn also eine „Idee“ ins Jenseitige übersteigert wird (Ver götzung), sieht Tillich die Gefahr einer „Ideokratie“ („... die Herrschaft einer Idee, die göttliche Kraft bekommen hat ...“; s.o.S. 49, 4.2.1.) und mit der „Ideokratie“ die Gefahr „metaphysischer Enttäuschung“.

Entsprechend schreibt Tillich zu dem „Verwirklichungsversuch“ der „Idee des dritten Reiches“: „Dann kamen diese Dinge, die so grauenvoll waren, der Terror und der Fanatismus gegen sich selbst. Diese beiden Dinge zeigen, daß jede Utopie, wenn sie verwirklicht wird, als verwirklichte innerhalb der Existenz steht und darum vorläufig und zweideutig bleibt.“ (4.2.1.; s.o.S. 47ff).

Auf die Frage, ob Tillich die Möglichkeit einer „Verwirklichung von Utopie“ in „innergeschichtlicher Zukunft“ sieht, ist also mit „nein“ zu antworten, wie auch die „Verwirklichung von Utopie“ als „unmöglich“ unter einer „vorläufigen“ und „zweideutigen“ Existenzweise des Menschen betrachtet wird (s.o.S. 15f., „historisch begründete Skepsis“ bei Tillich).

So meint Tillich unter 4.1.2.1. (Unwahrheit von „Utopie“): „Darum ist es unmöglich, das wahre Wesen des Menschen als real zu nehmen und damit zu rechnen ...Die Unwahrheit der Utopie ist ihr falsches Menschenbild ...“ (VI, 201). Nimmt man aber das Wesen des Menschen als „geschichtlich verwirklichbar“, so drohen „metaphysische Enttäuschung“, „Terror und Fanatismus“.

Im Bezug auf „transzendente Utopie“ ist zu sagen, daß Tillich durchaus von „transzendenter Utopie“ (z.B. des Luthertums; vgl. a. S. 81f. dieser Arbeit) spricht, jedoch auch diese Form von „Utopie“ ablehnt, da sie zu „... Passivität gegenüber geschichtsveränderndem und wirklichkeitsgestaltendem Handeln ...“ (VI, 206; 4.1.3.3.) verführt.

Richten wir den Blick auf die Verwendung des Wortes „Utopie“ bei Tillich, so muß bemerkt werden, daß Tillich „Utopie“ wenig

präzisiert gebraucht in Kombinationen wie: „transzendente Utopie“, „religiöse Utopie“, „Verwirklichung von Utopie“, „Vorwegnahme von Utopie“ („Jede Utopie ist eine Vorwegnahme, und manches, was die Utopien vorweggenommen haben, hat sich als reale Möglichkeit gezeigt“; 4.1.1.2.; VI, 200), „verwirklichte Utopie“ (vgl. IV. a.).

Diese Verwendung von „Utopie“ (oft im Sinne des „innergeschichtlichen“ oder „übergeschichtlichen Aspekts“ von „Reich Gottes“; vor allem in 3.) führt zu Verwirrung und erschwert zunächst die Fassung des Utopiebegriffs. Mit Einbezug des Kontextes, in dem „Utopie“ verwendet wird, läßt sich aber der Utopiebegriff bei Paul Tillich näher fassen, vor allem im Blick auf „metaphysische Enttäuschung“ und „Passivität gegenüber geschichtsveränderndem Verhalten“.

So qualifiziert Tillich Versuche der „Verwirklichung von Utopie in der Geschichte“ als „Utopismus“ („...; denn Utopismus, wenn er wörtlich verstanden wird, ist Abgötterei – Er macht ein Vorläufiges zum Endgültigen“; ST III, 405; „Um den Utopismus zu verstehen ist es nötig, ..., die treibende Kraft im Utopismus von dem wörtlich verstandenen Symbol der Utopie zu unterscheiden“; ST III, 404), wie auch die Betrachtung von „Utopie“ als rein jenseitigen Reiches – mit ideologiekritischem Interesse – als „Transzendentalismus“ (s.o.S. 46f.) ab.

„Utopie“ ist für Tillich negativ (4.1.2. Die Negativität von Utopie), wenn sie zu „Utopismus“ oder zu (von Tillich so benanntem) „Transzendentalismus“ verführt und ist in diesem Falle „zu Fanatismus, Terrorismus oder zu Passivität“ verführende Erwartung der „Verwirklichung des Wesens des Menschen“ in „geschichtlicher Zukunft“ oder in „transzendenten Bereichen“.

Positiv wertet Tillich aber „Utopie“ (4.1.1. Die Positivität von „Utopie“) als Ausdruck der Wesenheit des Menschen, als etwas, was „... das Wesen des Menschen, nämlich das innere Ziel seiner Existenz ausdrückt.“ (VI, 199).

Die ausdrückliche Ausrichtung auf das „innere Ziel der Existenz“, nennt Tillich „Geist der Utopie“, wie er – in Entsprechung – die Ausrichtung auf ein „äußeres Ziel der Existenz“ „Utopismus“ genannt hatte (s.o.): „Der Geist der Utopie wurzelt in der vertikalen Linie und erscheint auf der horizontalen Linie nur als Erwartung und Wagnis. Utopismus dagegen liegt auf der

horizontalen Linie und ist daher offen für jede Art von unrichtigen Urteilen über die Zukunft. Utopismus endet notwendig in Enttäuschung, eine Enttäuschung, die man metaphysisch nennen kann, weil sie auf der Verwechslung der Dimensionen beruht.“ (Kairos und Utopie, 1959; VI, 154).

Utopie wird also für Tillich ein Entwurf wesenhafter Verwirklichung des Menschen, der die Negativitäten der menschlichen Existenz negiert und, bei Projektion in die Zukunft oder in Transzendenz, zu „Utopismus“ oder „Transzendentalismus“ verführt. Hier sieht Tillich das Problem, vor das „Utopie“ stellt. In „Utopie“ hat der Mensch die „Verwirklichung des Wesens“, das „innere Ziel seiner Existenz“ in einer „subjektiven“ Wirklichkeit, aber sobald er dieses „innere Ziel verwirklichen“ will, droht „metaphysische Enttäuschung“ oder als Ergebnis „pessimistischer“ Betrachtung „empirischer Wirklichkeit“ „Transzendentalismus“.

Der Mensch steht vor einer „doppelten Sichtweise“ auf Wirklichkeit, wobei das, was auf der einen Seite wirklich ist, auf der anderen Seite „keinen Ort hat“. Ist „Utopie“ ein gedachter „wesentlicher Entwurf“ in die Zukunft, so hat er in der Zukunft keinen Ort.

Das Problem, vor das „Utopie“ stellt, ist nach Tillich in der Frage nach der Triebfeder „geschichtsverändernden Verhaltens“ grundgelegt. Da „Utopie“ zu „Passivität“ oder „Fanatismus und Terror“ verführt, kann in ihr nicht die Triebfeder „geschichtsverändernden Verhaltens“ gesehen werden. Die ausschließliche Betrachtung und Erstrebung des Wesens, sowohl „horizontal“ „als auch vertikal“, bringt so keine Lösung des Problems, da beide Ausrichtungen – in ihrer Ausschließlichkeit – gerade das Problem ausmachen. Es ergibt sich also das „... Problem, die Kräfte des Fanatismus nicht zu benutzen und doch eine unbedingte Hingabe an das in der Stunde Notwendige zu verlangen, eine Hingabe, die weiß, daß das, wofür man sich hingibt, zweideutig und vorläufig ist, ..., die aber im Moment des Handelns imstande ist, ein ganzes Ja dazu zu sagen“. (4.3.1.: VI, 208f.).

Es ist so die Frage nach der Triebfeder „geschichtswirksamen“ Verhaltens, die es ermöglichen soll, ohne einem „unbedingten Glauben“ an die Verwirklichung eines (vorläufigen) Zieles zu verfallen, „ein ganzes Ja dazu zu sagen“. „Utopie“ kann die Triebfeder nicht sein. „Denn die Kraft einer Bewegung, einer Utopie be-

ruht darauf, daß sie unbedingten Glauben fordern kann und fordern muß, und wenn sie ihn nicht erhält, ist sie nicht fähig, sich zu verwirklichen. Das war vielleicht das schwerste Problem dieser Gedankenbildung ... Aber es gibt eine letztliche Lösung, wenn auch keine vollkommene.“ (4.3.1.; VI, 208).

Fragen wir Tillich weiter nach der Lösung, die er als Triebfeder für „geschichtswirksames Verhalten“ bezeichnet, und präzisieren wir noch einmal das „Problem“: Der Mensch trägt in sich das Bild „wesentlicher Verwirklichung“ und möchte das „Wesen“ in der Geschichte verwirklichen. Dafür würde er sich mit einem „ganzen Ja“ (für eine „Ideokratie“ mit Fanatismus) einsetzen. Es wird ihm jedoch entgegengehalten, daß in der Geschichte nichts „Endgültiges“ verwirklichbar ist und daher „in der Zeit“ keine restlose Erfüllung zu erwarten sei. Gleichzeitig soll aber eine Triebfeder „geschichtswirksamen Verhaltens“ erhalten bleiben, und Erfüllung nicht nur in transzendenten Bereichen gesehen werden. Es geht also – paradoxerweise – um ein „Handeln für Erfüllung“ mit der Aus-sicht und dem Ziel fragmentarischer Erfüllung.

Tillich antwortet uns: „Man muß den *Gedanken zweier Ordnungen* im Sinn behalten: die eine Ordnung, die in der horizontalen Ebene liegt, die Ordnung der Endlichkeit, ihre Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, ihres Risikos, ihres Erfolgs und ihres Scheiterns; und dann die andere Ordnung, für die das Wort nur noch symbolisch verwendet werden kann, ... Die vertikale Ordnung nimmt teil an der horizontalen Ordnung: in dem, was in der Geschichte geschieht, verwirklicht sich das Reich Gottes ... Diese gegenseitige Teilnahme ist die Lösung des Problems der Utopie. Ein Reich Gottes, das nicht teilnimmt an der Geschichte, ..., ist kein Reich Gottes, sondern im besten Fall mystische Auslöschung dessen, was Reich sein kann, ...; und auf der anderen Seite: ein Reich Gottes, das nichts ist als der geschichtliche Prozess, produziert jene Utopie des Fortschritts oder der Revolution, deren katastrophaler Zusammenbruch die metaphysische Enttäuschung hervorruft.“ (4.3.2.; VI, 209f.).

Mit der Darlegung der Lehre von „zwei Ordnungen“ hat Tillich uns Antwort gegeben. Triebfeder für „geschichtswirksames Verhalten“ ist der „Wille“, die „zwei Ordnungen, die gegenseitig aneinander teilnehmen“, mit aufzurichten. So wie in der anthropologischen Grundlegung gezeigt wurde, daß der Mensch in der „Spal-

tung“ von „Wesen“ und „Existenz“ lebt, und wie aufgewiesen wurde, daß er in „Utopie“ Bilder sich vorstellt, in denen er sich „Wesen“ und „Existenz“ geeinigt denkt, so kann er im Hinblick auf „zwei Ordnungen, die gegenseitig aneinander teilnehmen“, – in der Mitarbeit am Reich Gottes – zur „Essentifikation“, zur „Eini-gung“ von „Wesen und Existenz“ gelangen, wie schon Christus (s. o.S. 71f.) in ausgezeichneter Weise „Wesen“ und „Existenz“ geeint hatte.

(b/c) Der Versuch, „utopische Vorstellungen“ zu verwirkli-chen, wird also gesehen als zum Scheitern verurteilte Versuche der „Essentifikation“. „Utopie“ sind für Tillich *nicht verwirklichbare Vorstellungen* (Hervorhebung von mir; Anm. d. Verf.), die auf Essentifikation abzielen, und einseitig („eindimensional“) Wesent-liches verwirklichen wollen, wogegen die Mitarbeit an den „zwei Ordnungen“ zur „Essentifikation“ führt.

Wie Tillich den „Vorgang“ der „Essentifikation“ sich vorstellt, hat er in der „Systematischen Theologie III“ beschrieben: „Aber der Begriff ‚Essentifikation‘ kann auch bedeuten, daß das Neue, das sich in Raum und Zeit verwirklicht hat, zu dem essen-tiellen Sein etwas hinzufügt, indem es dieses mit dem Positiven verbindet, das in der Existenz geschaffen wird, und so das unbedingt Neue, das ‚Neue Sein‘, schafft, nicht fragmentarisch wie in allem zeitlichen Leben, sondern als vollkommener Beitrag zu dem Reich Gottes in seiner Erfüllung. Man könnte von einer ‚Anreicherung‘ des göttlichen Lebens durch die geschichtlichen Prozesse sprechen. Dieser Gedanke gibt ... jeder Entscheidung und jeder Schöpfung in Raum und Zeit unendliches Gewicht ... Die Teilhabe am ewigen Leben hängt ab von einer schöpferischen Synthese der essentiellen Natur eines Wesens mit dem, was es in seiner zeitlichen Existenz daraus gemacht hat. Insoweit es vom Negativen beherrscht ist, wird es in seiner Negativität enthüllt und von der ewigen Erinnerung ausgeschlossen. In dem Maße aber, in dem das Essentielle in ihm die existenzielle Verzerrung überwunden hat, hat es einen höheren Rang im Ewigen Leben.“ (ST III, 453).

Grundsätzlich kann hier gesagt werden, daß in der „Lehre vom Reich Gottes“ und in der „Auseinandersetzung mit Utopie“ bei Tillich auch ein Dreitakt (1.2.1. Der Dreitakt, ein Modell ...) beob-achtet werden kann, in dem – als ontologische Umgreifung –

„Utopie“ und „Reich Gottes“ aufgehoben sind. Im Anschluß an Schelling spricht Tillich vom „Grund des Seins“ (vgl.: Schelling, Freiheitsschrift, a.a.O., S. 52f.), von dem der Mensch sich „polar“ löst (Tillich spricht von „Grund, Abgrund, Quelle, Prinzip“; s.o.) oder „soliziert“ (Schelling), hier also in der Existenz vor Gott steht und die Einheit mit dem „Grund“ ersehnt. Dieses Sehnen findet seine Erfüllung in der Rückkehr zum Grund („Die Utopie der Rückkehr zum Grund ist die dem christlichen angemessenste Form der Utopie“; Tillich, s.o.), die in „Essentifikation“ vollzogen wird. (vgl. Schelling: „Gegen ... Einheit reagiert jedoch der Grund und behauptet die Dualität, ... Denn dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich sein könnte, für sich sei ...“; a.a.O. S. 96ff.; vgl. a.: I, 91ff.). Der Dreitakt, der – m.E. – bezeichnend für Tillichs Denken ist (Einheit im Grund – Trennung vom Grund – Rückkehr zum Grund), zeigt seine Wirkung auch bei „Reich Gottes“ und „Utopie“ (vgl.: VI, 166f.; 1.2.1.). Am angegebenen Ort hat Tillich ja geschrieben von „...: ursprüngliche(r) Verwirklichung, nämlich Verwirklichung des Wesens, Herausfallen aus dieser ursprünglichen Verwirklichung, nämlich der gegenwärtige Zustand, und Wiederherstellung ...“ (VI, 166).

Der Ausgangspunkt, den die „Auseinandersetzung“ mit „Utopie“ wie auch mit „Reich Gottes“ nimmt, ist der „gegenwärtige Zustand“, der Zustand der „Herausgefallenheit“. Dieser Zustand ist der Ausgangspunkt der Sehnsucht nach Erfüllung. „Utopie“ stellt diese Erfüllung vor im „Urzustand“ (transzendente Utopie; Transzendentalismus) oder in der Geschichte (Utopismus). Beide Vorstellungen führen jedoch nicht zur Rückkehr zum Grund, da sie der „Endabsicht der Schöpfung“ (Schelling, s.o.) entgegenstehen. Die wahre „Rückkehr zum Grund“ vollzieht sich in der „Essentifikation“, das heißt im „geschichtswirksamen Handeln“ aus dem „Wissen um den Grund“, dem „Geist der Utopie“.

Verwirklichungsversuche von „Utopie“ führen jedoch zu Negativitäten, die „... enthüllt und von der ewigen Erinnerung ausgeschlossen ...“ (ST III, 453) werden und so nicht zur „Essentifikation“, zur Rückkehr zum „Grund des Seins“ kommen. Hier erhält auch „metaphysische Enttäuschung“ ihren vollen Gehalt.

(c) Präzisieren wir abschließend Tillichs Utopiebegriff, so stellt sich heraus:

„Utopie ist die Vorstellung ‚wesenhafter Verwirklichung‘, die ihren Grund findet im ‚Ursprung‘ des Menschen und deren Verwirklichungsversuch – im Gegensatz zur Verwirklichung des sich verwirklichenden Reiches Gottes – zu ‚metaphysischer Enttäuschung‘ und somit zu Terrorismus, Fanatismus oder zu Passivität gegenüber geschichtswirksamem Verhalten führt.“

Hier ist Tillichs Utopiebegriff gefaßt und wir setzen uns abschließend mit dem Vorwurf von Neusüss an Tillich (Tillich vertrete einen konservativen Utopiebegriff; s.o.S. 16f.), wie auch mit dem Vorwurf Blochs (Tillich habe eine „Abneigung gegen einen Bruch oder ein wirkliches Novum“; s.o.S. 16) auseinander.

Betrachtet man Tillichs Utopiebegriff einseitig (und nicht im Kontext der „Lehre von den zwei Ordnungen“), so könnte man meinen, Tillich sei gegen das Neue, bewahre konservativ Gegebenes und drohe mit „metaphysischer Enttäuschung“. Wenn jedoch das Interesse der Kritik nicht auf „Begriffsklauberei“ gelegt wird, so zeigt sich, daß Tillich – bei seinem Interesse an „geschichtsveränderndem Handeln“ – in seiner Haltung in keiner Weise konservativ gegebene Verhältnisse bewahren wollte (was sich vor allem in seiner Haltung zum Luthertum vor 1933 und im Dritten Reich zeigt), immer zu einem „ganzen Ja“ im Bezug auf neue Ordnungen aufforderte (vgl. vor allem Tillichs Darstellung des „Religiösen Sozialismus“, dessen führender Vertreter er war; in: Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens, Teil 2, EVW, Stuttgart 1972, S. 194ff.) und so auf keinen Fall eine Abneigung gegen „das Neue“ ausdrückte.

Nachweislich hat sich Tillich in seiner „Frühzeit“ (bis 1933) – in Folge der Rezeption Marxens in sein Werk (s.o.S. 8) – sogar für Klassenkampf eingesetzt (diese Haltung ist nach Veröffentlichung der stalinistischen Verbrechen später nicht mehr ersichtlich): Tillich schreibt 1930 zum „Religiösen Sozialismus“: „Nicht kann es seine Aufgabe sein, einen Sozialismus ohne Klassenkampf zu fordern. Täte er das, so verriete er die wirkliche Situation des Proletariats, so stellte er sich außerhalb der Realität, so wäre er Utopie, die dadurch nicht besser würde, daß sie sich religiös zu begründen versuchte.“ (Klassenkampf und religiöser Sozialismus, 1930, in: II, 185), und 1961 meint Tillich zu dem Band II, in dem angeführtes Zitat steht, daß er dort Prinzipien geäußert habe, die „... auch heute noch systematisch grundlegend ...“ (II, 11) seien.

Vor allem kann man Tillich angesichts der „Lehre vom Christus“ nicht eine Abneigung gegen ein „wirkliches Novum“ vorhalten, da in Christus ja der beispielhafte Einsatz für „Essentifikation“, für das „Neue Reich“, für die „Verwirklichung des Wesens“ zu sehen ist und zwar im radikalen Einsatz bis zum Tod (allerdings mit Ablehnung von Gewalt, aber auch in Ablehnung des Reichtums und der Macht).

Richtet man an Tillich oben genannte Vorwürfe, so ist zu sagen, daß sie – im Bezug auf seine Lebenshaltung – unberechtigt sind.

Richtet man die Vorwürfe an den Begriff von „Utopie“, so ist zu sagen, daß „Utopie“ bei Tillich zwar nicht „wesentliche Verwirklichungen“ mitbegreift (und so eine Hilfe zur Beurteilung von „Vorhaben“ wird), daß aber ein Vorwurf einem Begriff weder etwas hinzu tut noch einen Abstrich vom Begriffenen bedeutet und somit gehalt- und sinnlos wird.

V. Gegenüberstellung des erreichten Verständnisses von „Utopie“ mit dem Utopiebegriff bei Paul Tillich und Bedeutung des Arbeitsergebnisses

Unter III. (Versuch der theoretischen Klärung von „Utopie“; s.S. 53ff.) hatten wir „Utopie“ folgendermaßen begriffen:

„Utopie sind Welten oder soziale Gebilde, welche unter Absicht von (negativer) Wirklichkeit gedacht und vorgestellt werden und *nur* im Denken, in Vorstellen und Sprache wirklich sind.“

Bei Paul Tillich hatten wir „Utopie“ gefaßt in IV. (Der Utopiebegriff bei Paul Tillich; s.S. 34ff. und 70ff.):

„Utopie ist die Vorstellung ‚wesenhafter Verwirklichung‘, die ihren Grund findet im ‚Ursprung‘ des Menschen und deren Verwirklichungsversuche – im Gegensatz zur Wirklichkeit des sich verwirklichenden ‚Reiches Gottes‘ – zu ‚metaphysischer Enttäuschung‘ und somit zu ‚Terrorismus/Fanatismus‘ oder zu ‚Passivität gegenüber geschichtswirksamem Verhalten‘ führt.“

Beim ersten Blick zeigt sich schon Gemeinsamkeit der Begriffe in der doppelten Sichtweise auf Wirklichkeit. Da utopische Gehalte nur im „Denken, in Vorstellen und Sprache“ sind, führen Verwirklichungsversuche – nach Tillich – zu „metaphysischer Enttäu-

schung“. Hier gewichtet Tillich, indem er sich nicht auf ein „negatives Modalitätsurteil“ (nur) beschränkt, sondern noch die Folgen der Verwirklichungsversuche von „Utopie“ (Terrorismus, Fanatismus, Passivität) in seinen Utopiebegriff einschließt. (Utopismus)

Auch sieht Tillich über die den beiden Begriffen gemeinsame „Negation des Negativen“ hinaus „Utopie“ in Gegenüberstellung zu der „Wirklichkeit“ des „Reiches Gottes“ und in Ausrichtung auf „Wesenheit“. (Geist der Utopie)

Sehen wir ab von widersprüchlichen Wortverknüpfungen mit „Utopie“ („verwirklichte Utopie“, „transzendente Utopie“, u.s. w.), die an Tillichs Ausführungen kritisiert werden und von einem geklärten Standpunkt aus nicht als richtig gelten können, so sind beide Begriffsfassungen von „Utopie“ „im Prinzip“ (doppelte Sicht auf Wirklichkeit, negatives Modalitätsurteil) gleich.

Über das formale Kriterium zur Unterscheidung von „Utopie“ und „Wirklichkeit“, das in beiden Begriffen enthalten ist, geht aber Tillich mit inhaltlichen Aussagen (religiöser, politischer, soziologischer und geschichtsphilosophischer Relevanz) hinaus. Mit der konstruktiven Einbeziehung von „Utopie“ in sein theologisches Denken und in der Relevanz des Bezugs von „Utopie“ auf „Eschatologie, Politik, Soziologie und Geschichtsphilosophie“ erreicht Tillich in seinen inhaltlichen Aussagen über „Utopie“ eine herausgehobene Stellung im Bereich des Luthertums und stellt sich in eine „... fast vergessene Tradition, die von Duns Scotus und der Naturphilosophie der Renaissance über Luther und Jakob Böhme zu Oetinger und Schelling läuft.“ (IV, 30). (Den Hinweis auf die außerordentliche Stellung, die Tillich – mit seiner Fassung von „Utopie“ – im Bereich lutherischen Denkens einnimmt, verdanke ich Prof. Dr. Gotthold Müller, der die Seltenheit eines konstruktiven Einbezugs von „Utopie“ im lutherisch-theologischen Denken in einem Vortrag schlaglichtartig beleuchtet hat: „Ich beginne mit der ersten und seltsamerweise einzigen Sozialutopie, die auf dem Boden des gesamten deutschen Luthertums – und zwar bezeichnenderweise *hier* in Württemberg – entstanden ist. Das Luthertum hat in keiner Form mehr eine solche Sozialutopie hervorgebracht. Das ist sehr interessant.“ (Bei einem Vortrag in Württemberg gesprochen; gemeint ist die „Christianapolis“ von Johann Valentin Andreae; Anm. d. Verf.; Gotthold Müller, Sozialistische Motive in der württembergischen evangelischen Kirchengeschichte, in: Kirche

und Sozialismus, Hrsg.: Helmuth Flammer, GTB Siebenstern Taschenbuch 1029, Gütersloh 1981, S. 36).

Im Unterschied zu Tillich wollen wir uns mit unserem Verständnis von „Utopie“ aber nicht inhaltlich festlegen. „Utopie“ wird in allgemeiner Bedeutung gefaßt. Oben (s.S. 12) hatten wir aufgezeigt, daß „Utopie“ für Philosophie, Theologie, Soziologie, Politik, Psychologie und Pädagogik Bedeutung hat.

Im Rahmen der genannten Richtungen stellen sich Fragen, die unser Arbeitsergebnis deutlich beleuchten:

Gibt es einen dialektischen Prozess in der Geschichte?

Schreiten wir Menschen fort im Sinne von Fortschritt?

Läßt sich ein „drittes Reich“ verwirklichen?

Gibt es ein „Jenseits“ dieser Welt?

Gibt es Gründe für ein sinnvolles Leben?

Ist es möglich, einen Menschen so zu erziehen, daß er mit Aggressionen und Ängsten umgehen lernt?

Ist es möglich, über Einzeltherapie „die Gesellschaft“ zu heilen?

Gibt es ein „nicht-entfremdetes“ Leben?

Gibt es eine sinnvolle Theorie der Erziehung? u.s.w.

Oder sind alle diese Vorstellungen, die in diesen und ähnlichen Fragen angedeutet werden etwa *nur* im Denken, in Vorstellen und Sprache?

Sind sie etwa Utopie?

Vor dieser Frage stehen wir nicht nur bei Theorieansätzen geisteswissenschaftlicher Tätigkeit, sondern auch im lebensweltlichen (Husserl) Umgang.

Wie ist es hier mit der Selbsteinschätzung, mit der Einschätzung der Mitmenschen und mit deren und den eigenen Vorhaben?

Treffen wir die Wahrheit oder bewegen wir uns *nur* im Denken, in Vorstellen und Sprache?

Nun könnte wohl einer fragen, ob nach dieser Arbeit sichere Merkmale zur Erkennung von „Utopie“ aufgewiesen werden können. Diese Frage kann (vor allem mit Blick auf Entwürfe in die Zukunft) – auch nach dieser Abhandlung – nicht uneingeschränkt mit „Ja“ beantwortet werden. (vgl. S. 60ff.).

Deswegen ist aber die Auseinandersetzung mit „Utopie“ nicht nutzlos. Denn menschliches Handeln erfährt erst seine volle Tiefe unter dem Bewußtsein, daß menschliche Ziele, Theorien, Vorstellungen oder Denkinhalte „Utopie“ sein können.

Dieses Bewußtsein aber gibt personalem Urteil und personaler Entscheidung vollen Gehalt und stellt uns „Klugheit“, gegründet in der „Liebe zur Weisheit“, als erstrebenswert vor.

Literatur von Paul Tillich

(Eine ausführliche von 1909 bis 1973 reichende Bibliographie zum Gesamtwerk von Paul Tillich findet sich im Registerband der gesammelten Werke Bd. XIV, S. 135ff. Aus dem Registerband gehen auch die Entstehungszeit und die Veröffentlichungsgeschichte der gesammelten Aufsätze, Essays und Vorträge hervor. Mit wenigen Ausnahmen sind die Schriften Tillichs beim Evangelischen Verlagswerk erschienen.)

1. Systematische Theologie

- Band I 1. Teil: Vernunft und Offenbarung
2. Teil: Sein und Gott
- Band II 3. Teil: Die Existenz und der Christus
- Band III 4. Teil: Das Leben und der Geist
5. Teil: Geschichte und Reich Gottes

2. Gesammelte Werke

(Hrsg.: Renate Albrecht)

- Band I Frühe Hauptwerke
- Band II Christentum und soziale Gestaltung
Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus
- Band III Das religiöse Fundament des moralischen Handelns
Schriften zur Ethik und zum Menschenbild
- Band IV Philosophie und Schicksal
Schriften zur Erkenntnislehre und zur Existenzphilosophie
- Band V Die Frage nach dem Unbedingten
Schriften zur Religionsphilosophie
- Band VI Der Widerstreit von Raum und Zeit
Schriften zur Geschichtsphilosophie
- Band VII Der Protestantismus in Kritik und Gestaltung
Schriften zur Theologie I
- Band VIII Offenbarung und Glaube
Schriften zur Theologie II
- Band IX Die religiöse Substanz der Kultur
Schriften zur Theologie der Kultur
- Band X Die religiöse Deutung der Gegenwart
Schriften zur Zeitkritik
- Band XI Sein und Sinn
Zwei Schriften zur Ontologie und Ethik
- Band XII Begegnungen
Paul Tillich über sich selbst und andere
- Band XIII Impressionen und Reflexionen
Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen
- Band IV Bibliographie, Register und Textgeschichte der Gesammelten Werke

3. *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*

- Band I Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens
Teil 1: Urchristentum bis Nachreformation
Hrsg.: Ingeborg von Henel
- Band II Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens
Teil 2: Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert
Hrsg.: Ingeborg von Henel
- Band III An meine deutschen Freunde
Die politischen Reden Paul Tillichs während des zweiten Weltkriegs
- Band IV Korrelationen
Die Antwort der Religion auf Fragen der Zeit
Hrsg.: Ingeborg von Henel

4. *Die religiösen Reden*

1. Folge: In der Tiefe ist Wahrheit
2. Folge: Das Neue Sein
3. Folge: Das Ewige im Jetzt

5. *Auswahlbände*

Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs
(Auswahlband zur Friedenspreisverleihung) 1962

Der Mensch zwischen Bedrohung und Geborgenheit
Ein Tillich-Brevier, zusammengestellt und hg. von Erhard Seeberger und Gott-
hold Lasson 1969.

Paul Tillich: Für und wider den Sozialismus, Siebenstern Taschenbuch, Hg.
W.D. Marsch, München, Hamburg 1969
ders.: Die Philosophie der Macht, Schriftenreihe der deutschen Hoch-
schule, Berlin 1956.

Verwendete Literatur

- Bloch, E.: Prinzip Hoffnung, Bd. 1 – 3, Suhrkamp TBW 3, 6. Aufl.,
Frankfurt a.M. 1975
- ders.: Zur Originalgeschichte des dritten Reiches, aus: Erbschaft
dieser Zeit – 1935 –, erw. Aufl., Frankfurt a.M. 1962; in:
Neusüss, Utopie, a.a.
- Camus, A.: Der Mensch in der Revolte, RTB 1216, Hamburg 1969
- ders.: Der Mythos von Sisyphos, RTBw 90, Düsseldorf 1956
- Czapiewski, W.: Verlust des Subjekts? Zur Kritik neopositivistischer Theo-
rien, Butzon & Bercker Verl., Kevelaer 1975

- EVW, Hrsg.: Werk und Wirken Paul Tillichs, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1967
- Gadamer, H.G.: Methode, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, Darmstadt 1974
- ders.: Wahrheit und Methode, 4. Aufl., Tübingen 1975
- Gerhards, H.J.: Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie, Gütersloh 1973
- Goldstein, K.: Language and Language Disturbances, Aphasic Symptom Complexes and Their Significance for Medicine and Theory of Language, New York, Grune and Stratton, 1948
- ders.: Der Aufbau des Organismus, Haag, Nijhof, 1. Aufl. 1934, Nachdruck 1963
- Gross, H.: Eschatologie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, zweite Neub. Aufl., Hrsg.: Josef Höfer/Rom u. Karl Rahner/Innsbruck, Freiburg 1959
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp Werkausgabe, Frankfurt 1969 – 1971
- Heidegger, M.: Sein und Zeit, 15. durchg. Aufl., Niemeyer Verl., Tübingen 1979
- Kamlah, W.: Utopie, Eschatologie Geschichtesteleologie, Erlangen 1969
- ders.: Philosophische Anthropologie, Sprachkritische Grundlegung einer Ethik, HTB 238, Mannheim 1973
- ders./Lorenzen, P.: Logische Propädeutik, Mannheim, Wien, Zürich 1973, HTB 227
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, Werke in 12 Bänden, Theorie Werkausgabe, Hrsg. W. v. Weisschedel, Frankfurt 1978
- Kuhn, H.: Traktat über die Methode, München 1966
- Mannheim, K.: Ideologie und Utopie, 6. Aufl., Frankfurt 1978
- Lanczkowski, G.: Eschatologie, in: LTK, Bd. 3, Freiburg 1959
- Moltmann, J.: Kirche in der Kraft des Geistes, Kaiser-Verlag, München 1975
- Müller, G.: Sozialistische Motive in der württembergischen Kirchengeschichte, in: Kirche und Sozialismus, Hrsg.: Günter Flammer, Gütersloh 1981
- Neusüss, A.: Utopie, Luchterhand Verl., Neuwied u. Berlin 1968
- Obermayer, H./Speidel, K.: Kleines Stuttgarter Bibellexikon, Stuttgart 1977
- Platon: Der Staat, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Artemis Verlag, Zürich und München 1974
- Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, Herder, Freiburg 1976
- ders.: Schriften zur Theologie, Bd. IV, Neuere Schriften, Benziger Verl., Einsiedeln, Zürich, Köln 1967
- Sartre, J.P.: Bewußtsein und Selbsterkenntnis, RTB 1649, Hamburg 1973
- ders.: Der Ekel, RTB 481, Hamburg 1963

- ders.: Ist der Existenzialismus ein Humanismus, in: J.P. Sartre, Drei Essays, UTB 304, Frankfurt 1977
- Schelling, F.W.J.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Suhrkamp TBw 138, Erste Aufl., Frankfurt 1975
- Schnackenburg, R.: Eschatologie, in: LTK, Freiburg 1959, Bd. 3
- ders.: Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1961
- Schoeck, H.: Soziologisches Wörterbuch, Herder TB 312, 1. Aufl., Freiburg 1969, 9. Neuaufl. 1975, Stichwort „Utopie“
- Stegmüller, W.: Das Universalien-Problem, Wege der Forschung, LXXXIII, Darmstadt 1978
- Störig, H.J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Fischer TB 6136, Stuttgart 1961
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, fünfte rev. Aufl., Tübingen 1972
- Wehr, G.: Paul Tillich, rm 274, Hamburg 1979
- Wiederkehr, D.: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Gottes Gnadenhandeln, in: Mysterium salutis, Grundriß heilsgesch. Dogmatik, Hrsg.: Joh. Feiner u. Magnus Löhrer, Bd. IV, 2, Einsiedeln, Zürich, Köln 1973
- Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus, edition Suhrkamp 12, 14. Aufl., Frankfurt a.M. 1979
- ders.: Philosophische Untersuchungen, STBw 203, 1. Aufl., Frankfurt 1977
- ders.: A Lecture on Ethics, in: The Philosophical Review 74, 1965
- Wittschier, S.: Paul Tillich, Seine Pneuma-Theologie, Glock und Lutz Verlag, Nürnberg 1975

Werke, die den grundlegenden Hintergrund der Arbeit bilden

- Apel, K.O.: Transformation der Philosophie, Bd. 1 u. 2, Frankfurt 1973
- Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Artemis Verl., 3. Aufl. München 1978
- ders.: Metaphysik, Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1970
- Augustinus, A.: Bekenntnisse, Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1979
- ders.: Vom Gottesstaat, Artemis Verl., dtv-TB, München 1977
- Bacon, F.: Neu-Atlantis, in: der utopische Staat, RTB, 1. Aufl., Reinbeck b. Hamburg 1960
- Bloch, E.: Geist der Utopie, STBw 35, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1980. Unveränderter Nachdruck der bearbeiteten Neuauflage der zweiten Fassung
- ders.: Prinzip Hoffnung, Bd. 1 – 3, STBw 3, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 1979

- ders.: Subjekt—Objekt, STBw 251, Erweiterte Ausg., Frankfurt a.M. 1977
- ders.: Über Methode und System bei Hegel, ed. Suhrkamp 413, 2. Aufl., Frankfurt 1979
- Buber, M.: Pfade in Utopia, Lambert Schneider Verlag, Stuttgart 1950
- Campanella: Sonnenstaat, in: Der utopische Staat, RTB, 1. Aufl., Reinbeck bei Hamburg 1960
- Camus, A.: Christliche Metaphysik und Neoplatonismus, RTBw 385, Hamburg 1978
- ders.: Der Mensch in der Revolte, RTB 1216, Reinbeck bei Hamburg 1969
- ders.: Der Mythos von Sisyphos, RTBw 90, Hamburg 1969
- ders.: Die Pest, RTB 15, Hamburg 1950
- ders.: Tagebücher 1935 – 1951, RTB 1474, Hamburg 1972
- ders.: Verteidigung der Freiheit, Polit. Essays, RTB 1096, Hamburg 1968
- Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen, Teil 1 Die Sprache, 7. unveränd. Auflage, Nachdr. d. zweiten Auflage, Darmstadt 1977
- Descartes: Discours de la Methode, Phil. Bibl. Bd. 261, Nachdruck 1969, Felix Meiner Verlag 1960
- ders.: Meditationes de prima philosophia, Phil. Bibl. Bd. 250a, Felix Meiner Verl. 1959
- Gadamer, H.G.: Wahrheit und Methode, 4. Aufl., Tübingen 1975
- Gollwitzer, H./Kuhn Käthe/Schneider R.; Hrsg.: Du hast mich heimgesucht bei Nacht, GTB Siebenstern, 6. Aufl. München 1980
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes, STBw 8, 3. Aufl., Frankfurt 1977
- ders.: Philosophie der Geschichte, Reclam-Ausg., Stuttgart 1975
- Heidegger, M.: Sein und Zeit, 15. durchg. Aufl., Niemeyer Verl., Tübingen 1979
- ders.: Vom Wesen des Grundes, 6. Aufl., Klostermann Verl., Frankfurt 1973
- ders.: Vom Wesen der Wahrheit, 6. Aufl., Klostermann Verl., Frankfurt 1976
- Herder, J.G.: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1979
- Humboldt, W. v.: Schriften zur Sprache, Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1980
- Husserl, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 2. Aufl., Martinus Nijhoff Verlag, Haag 1976
- Horkheimer, M.: Traditionelle und Kritische Theorie, Fischer TB 6015, Frankfurt a.M. 1968
- Jaspers, K.: Der philosophische Glaube, Serie Piper 69, 6. Aufl., München 1974

- ders.: Die maßgebenden Menschen, Serie Piper 126, 6. Aufl., München 1980
- ders.: Einführung in die Philosophie, Serie Piper 13, 20. Aufl., München 1980
- ders.: Kleine Vorschule des philosophischen Denkens, Serie Piper 54, 7. Aufl., München 1980
- Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung, Insel Verl., erste Aufl., Frankfurt a.M. 1979
- Joachim v. Fiore: Das Reich des heiligen Geistes, Ausgew. Schriften, Turm Verl., Bietigheim 1977
- Kant, I.: Werke in 12 Bänden, Theorie-Werkausgabe, Hrsg. Wilhelm Weisschedel, Frankfurt 1968
- Kern, I.: Idee und Methode der Philosophie, Habil., de Gruyter Verl., Berlin, New York 1975
- Kuhn, H.: Traktat über die Methode, München 1966
- Kamlah, W.: Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie, Erlangen 1969
- ders./Lorenzen, P.: Logische Propädeutik, HTB 227, Bibl. Inst., Mannheim, Wien, Zürich 1973
- ders.: Philosophische Anthropologie, HTB 238, BI., Mannheim, Wien, Zürich 1973
- Mannheim, K.: Ideologie und Utopie, sechste unv. Aufl., Schulte-Blumke Verlag, Frankfurt a.M. 1978
- Marcuse, H.: Der eindimensionale Mensch, Sammlung Luchterhand 4, 13. Aufl., Darmstadt, Neuwied 1979
- Marx, K.: Die Frühschriften, Hrsg.: Siegfried Landshut, Kröner Verlag, Stuttgart 1971
- ders.: Das Kapital I, Ullstein Buch 2806, 7. Aufl., Frankfurt, Berlin, Wien 1978
- Morus, Th.: Utopia, in: Der utopische Staat, RTB, 1. Aufl., Reinbeck b. Hamburg 1960
- Platon: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Artemis Verl., Zürich und München 1974 (eingeleitet von Olof Gigon, übertragen von Rudolf Rufener)
- Rad, G. v.: Die Botschaft der Propheten, GTB Siebenstern 188, 3. Aufl., München 1977
- Rousseau, J.J.: Emile oder Über die Erziehung, UTB 115, Schöningh Verl., 3. unv. Aufl. Paderborn 1975
- ders.: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, in: Preisschriften und Erziehungsplan, Hrsg.: Hermann Röhrs, Klinkhardt Verlag, 2. Aufl., Bad Heilbrunn 1976
- Sartre, J.P.: Bewußtsein und Selbsterkenntnis, RTB 1649, Reinbeck b. Hamburg 1973
- ders.: Ist der Existenzialismus ein Humanismus?, in: Drei Essays, Ullstein-Buch 304, Frankfurt, Berlin, Wien 1977

- ders.: Der Ekel, RTB 581, Reinbeck b. Hamburg 1963
- ders.: Was kann Literatur?, RTB 4381, Reinbeck b. Hamburg 1979
- Schelling, F.W.J.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, STBw 138, Erste Aufl., Frankfurt a.M. 1975
- ders.: Philosophie der Offenbarung, STBw 181, Erste Aufl., Frankfurt a.M. 1977
- Skirbeck, G.; Hrsg.: Wahrheitstheorien, STBw 210, Erste Aufl., Frankfurt a.M. 1977
- Stegmüller, W.; Hrsg.: Das Universalien-Problem, Damstadt 1978
- Whorf, L.: Sprache – Denken – Wirklichkeit, RTBw 174, Reinbeck b. Hamburg 1963
- Wittgenstein, L.: Bemerkungen über die Farben, Bibliothek Suhrkamp Bd. 616, Erste Aufl., Baden–Baden 1979
- ders.: Das Blaue Buch, STBw 313, Erste Aufl., Frankfurt a.M. 1980
- ders.: Philosophische Bemerkungen, STBw 336, Erste Aufl., Frankfurt a.M. 1981
- ders.: Philosophische Untersuchungen, STBw 203, 1. Aufl., Frankfurt a.M. 1977
- ders.: Tractatus logico – philosophicus, ed. Suhrkamp 12, 14. Aufl., Frankfurt a.M. 1979
- ders.: Über Gewißheit, Bibliothek Suhrkamp 250, Frankfurt a.M. 1979
- ders.: Vermischte Bemerkungen, Bibliothek Suhrkamp 535, Frankfurt a.M. 1978
- ders.: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, Kleine Vandenhoeck-Reihe, 267 S, Göttingen 1971

Sachregister

Affirmation	59
Alternative, ontologische	64
Anthropologie	25, 33, 36ff., 70
Bewußtsein, konserv.	17
Bewußtsein, utopisches	18f.
Christologie	33, 71f., 81
Dämonisches	15
Drittes Reich	9, 16, 74, 80
Dreitakt	38f., 71, 78f.
Einbildung	23
Empirie	56f.
Erkenntnistheorie	23f., 66
Eschatologie	34, 67ff., 80
Essentifikation	78ff., 81
Fanatismus	75, 76, 80, 82
Gebilde, soziales	62f., 66
Geist der Utopie	75ff.
Hermeneutik	21ff., 26, 31, 34
Hirngespinnst	64
Historik	21
Humanismus	39, 71
Idee	59, 64, 74
Ideal	64
Ideokratie	49, 74, 77
Ideologie	17, 18
Kairos	15, 48f.
Klassenkampf	80
Konkrete Utopie	13
Konzeptualismus	54ff.
Kritische Theorie	13, 28
Luthertum	80, 82
Materialismus, dial.	54ff.
Nominalismus	54ff.
Ontologie	78ff.
Person	36f, 84
Phantasie	23f.
Positivismus	55f.
Prophetie	59
Proletariat	80
Psychoanalyse	37
Realismus, dial.	55ff.
Relig. Sozialismus	10, 13, 17, 26f., 33, 80
Sachverhalt	24f., 55
Skepsis, hist.	16f.

Sprachanalyse	23f.
Sprachspiel	19f., 24, 57, 58
Syst. Theologie	31, 33f.
Terror	75, 80, 82
Topie	18
Universalbegriff	19, 37, 55
Universalienrealismus	54f.
Universalienstreit	54f.
Utopismus	75ff., 79, 82
Welt	67
Wiener Kreis	24

Namensregister

Adorno, Th.W.	12, 38
Albrecht, R.	33, 35
Apel, K.O.	24
Augustinus, A.	38
Barth, K.	27
Bloch, E.	8, 9, 13, 14, 15, 16, 18, 23, 54, 59, 80
Buber, M.	10, 12
Camus, A.	65
Carnap, R.	24, 61
Cassirer, E.	24
Casper, B.	58
Gadamer, H.G.	21, 22
Goldstein, K.	19, 24
Gogarten, F.	27
Hegel	15, 59
Heidegger, M.	37
Horkheimer, M.	10, 11, 13, 28, 30
Hitler, A.	15
Kant, I.	59, 61, 64
Kierkegaard, S.	12, 37
Kamlah, W.	24, 25, 30, 56, 62, 69
Kuhn, H.	59, 64
Lorenzen, P.	24, 30, 62, 69
Mannheim, K.	10, 12, 13, 17, 18, 26, 54, 55
Marx, K.	10, 17, 59
Marcuse, H.	10
Morus, Th.	62
Müller, G.	31, 82
Neusüss, A.	7, 8, 17, 18, 54, 55, 60, 80
Plato	57, 58
Rahner, K.	70
Rein, G.	29
Russell	24
Ratschow, C.H.	27
Sartre, J.P.	39, 65
Schelling, F.W.J.	38, 72, 79
Schlick, M.	24
Sokrates	57
Stegmüller, W.	54, 57
Weber, M.	60
Wittgenstein, L.	19, 24, 30, 55, 57, 58, 61, 63