

DIALOG

Mitteilungsblatt der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e. V.

Neue Folge Nr. 64/65

Dezember 2017

Herausgeber: Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft
Robert-Koch-Straße 8
47906 Kempen

Redaktion: Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler
Lehrstuhl für Philosophie
Theologische Fakultät Trier
Universitätsring 19
54296 Trier

*Kurzfassungen der Vorträge
der Jahrestagung 2017 in Frankfurt/M.*

Bericht über den Internationalen Tillich-Kongress in Jena

Zum 80. Geburtstag von Erdmann Sturm

Jahrestagung 2018

Neue Tillich-Literatur

Neue Dissertation zur Symboltheorie Paul Tillichs

Tillich Yearbook – Vol 12/2017

KURZFASSUNGEN DER VORTRÄGE DER JAHRESTAGUNG 2017 IN FRANKFURT/M.

THOMAS RUSTER GOTT UND/ODER GELD. DIE OPFER DES KAPITALISMUS UND DIE CHRISTLICHE OPFERLOGIK

1. Kapitalismus als Religion (nach Walter Benjamin)

Ausgehen möchte ich von Walter Benjamins gleichnamiger These von 1921 (Ges. Schriften Bd. VI, 100-103): „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d.h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die die ehemals so genannten Religionen Antwort gaben.“ Um zur Religion des Kapitalismus zu gehören, braucht es keinen Glauben, kein Bekenntnis und keine Initiation, fügt Benjamin hinzu. Die Menschen heute gehören genauso selbstverständlich zur kapitalistischen Religion wie die Menschen der Antike zum Heidentum. Man verehrte in den Göttern das Mächtige, so wie man es im Geld verehrt.

Von Bedeutung für unsere Tagung sind Benjamins Aussagen über das Verhältnis von Christentum und Kapitalismus. Der Kapitalismus hat sich, so Benjamin, „auf dem Christentum im Abendland parasitär entwickelt, dergestalt, daß zuletzt im wesentlichen seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus, ist. [...] Das Christentum der Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt.“

Zuletzt lenkt Benjamin unseren Blick auf den mythologischen Gehalt der kapitalistischen Religion. Gemäß der These von der Umwandlung des Christentums in den Kapitalismus ist auch der kapitalistische Mythos aus der christlichen Religion genommen. Das Geld konnte mythische Elemente aus dem Christentum an sich ziehen, „um den eigenen Mythos zu konstituieren“. Vor allem mit dieser Aussage ist die christliche Theologie herausgefordert. Welcher Mythos war es, der sich kapitalistisch umwandeln ließ? Ich werde zu zeigen versuchen, dass dies der christliche

Opfermythos war. Das aber würde bedeuten, dass das Christentum in seinem Kernbereich, nämlich hinsichtlich des Glaubens an das erlösende Sühneopfer Jesu Christi, kapitalistisch umwandelbar war bzw. noch heute kapitalismusaffin ist. Und daraus würde folgen, dass ein christlicher Widerstand gegen die kapitalistische Religion des Geldes mit christlicher Selbstkritik beginnen muss, eben in Bezug auf die zentrale Rolle, die das Opfer für den christlichen Glauben einnimmt.

2. Die Wirtschaft als Funktionssystem (nach Niklas Luhmann)

Zunächst soll es darum gehen, die kryptisch klingende und nicht weiter begründete These Benjamins zu verifizieren. Wir leben tatsächlich mit einer Religion des Geldes, in dem Sinne, dass das Geld die letzte bestimmende Wirklichkeit unserer Welt ist und darum selbstverständlich eine Art von religiöser Verehrung auf sich zieht. Ich werde dies mit der systemtheoretischen Beschreibung des Funktionssystems Wirtschaft zu zeigen versuchen, die Niklas Luhmann vorgelegt hat (vgl. ders., Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1994).

Unsere Gesellschaft ist nicht mehr hierarchisch nach Ständen und Klassen organisiert, sondern folgt einer funktionalen Differenzierung. Funktionssysteme wie die Politik, die Wirtschaft, das Rechtssystem oder das Bildungssystem folgen jeweils einer bestimmten Leitunterscheidung: Macht haben/keine Macht haben, zahlen/nicht zahlen, Recht/Unrecht oder Wahrheit/Unwahrheit. Sie beobachten ihre Umwelt nur aus dieser Unterscheidung. Alle Operationen in einem Funktionssystem sind darauf ausgerichtet, die Grenze zwischen den beiden Codewerten zu kreuzen: Wie kommt man von der Nicht-Macht zur Macht, von der Zahlungsunfähigkeit zur Zahlungsfähigkeit, vom Unrecht zum Recht und von unwahren zu wahren Aussagen? Dabei stellen die Systeme die Elemente, mit denen sie operieren, selbst her („Autopoiesis“). In der Wissenschaft sind dies z.B. Experimente und Theorien, im Rechtssystem die diversen Methoden der

Rechtsfindung, in der Politik Wahlkämpfe und innerparteiliche Durchsetzung, in der Wirtschaft Zahlungen. Auf Letztere ist näher einzugehen. Zahlungen kreuzen die Grenze zwischen Nicht-Haben und Haben – eine schwierig zu kreuzende Grenze, wie man weiß. Sie mit Tauschhandel, Diebstahl oder Krieg zu überwinden, ist aufwändig und risikoreich. Das Wirtschaftssystem hat aber ein Medium entwickelt, mit der diese Grenze spielerisch leicht zu kreuzen ist: das Geld. In der Geldwirtschaft gilt die Regel: „Wer zahlen kann, bekommt, was er begehrt, wer nicht zahlen kann, bekommt es nicht.“ (Luhmann). Erst mit dem Tauschmittel Geld kann sich das Wirtschaftssystem eigenständig entwickeln. Aus jeder Zahlung entsteht für den, der gezahlt hat, Zahlungsunfähigkeit in Höhe des gezahlten Betrags, auf der Seite des Zahlungsempfängers Zahlungsfähigkeit. Die Operationen des Systems sind deshalb unbegrenzt anschlussfähig. Alle Operationen, die mit Zahlungen einhergehen, können eindeutig dem System zugeordnet werden. Durch Zahlungen erfüllt das Wirtschaftssystem seine Funktion für die Gesellschaft, nämlich die Verteilung von Knappheit und die Zukunftsvorsorge. Das System handelt aber nicht, um die Funktion für die Umwelt zu erfüllen, sondern um seine Operationen fortsetzen zu können (so wie auch biologische Systeme nur auf Selbsterhaltung aus sind und nicht auf die Funktion, die sie für ihre Umwelt erfüllen). Über die Preise kann das Wirtschaftssystem seine Umwelt beobachten. Es ist fähig, intern zu lernen, sich auf seine Umwelt einzustellen, indem es die Preise im Spiel von Angebot und Nachfrage im Auge behält. Übrigens kommt daher auch die spezifische Blindheit der Wirtschaft für ökologische Anliegen. Diese lassen sich nur sehr schwer in Preisen ausdrücken.

Schon durch sein geniales Medium Geld ist das Wirtschaftssystem zum effizientesten Funktionssystem unserer Gesellschaft geworden. Andere Systeme eifern ihm nach, wenn sie bspw. den Wert eines Kunstwerks nach dem Preis oder den Wert einer Forschung nach den Drittmitteln oder wie im Gesundheitssystem die Entwicklung von Medikamenten nach der Zahlungskräftigkeit der Patienten beurteilen. Auch die Politik steht immer in der Gefahr, Machtpositionen nach Geld zu verteilen – die Gefahr der Korruption. „Geld regiert die Welt“, dies ist nach den systemtheoretischen Analysen mehr als eine Alltagsweisheit.

Luhmann merkt aber an: „Es gibt Leute, die nicht zahlen können.“ Damit ist das Problem des Wirtschaftssystems pointiert benannt. Es beruht auf Ungleichheit und verstärkt sie weiter (aus Gründen, die an dieser Stelle nicht dargelegt werden können). Es erzeugt Inklusion, aber ebenso Exklusion. Geld ist zugleich ein symbolisches und ein diabolisches Kommunikationsmedium. Die Wirtschaft verteilt Knappheit, indem sie Knappheit schafft.

3. Kapitalismus und christliche Opferlogik (nach Stefano Franchini, *Moloch e i bambini del Re. Il sacrificio dei figli nella Bibbia*, Roma 2016)

Ich nehme die These Benjamins wieder auf: Der Kapitalismus hat sich aus dem Christentum entwickelt. Das Christentum hat sich in den Kapitalismus umgewandelt. Der Kapitalismus hat mythische Elemente aus dem Christentum an sich gezogen, um den eigenen Mythos zu konstituieren. Zunächst ist diesbezüglich auf den religionsgeschichtlich evidenten Zusammenhang von Geld und religiösen Opfern zu verweisen. Das geldbestimmte Tauschsystem ist aus dem Opferkult entstanden. Man opferte den Göttern Tier- und Sachopfer, die im Laufe der Entwicklung zunehmend durch Geldopfer ersetzt wurden. Die Tempel waren die ersten Bankhäuser (vgl. Christoph Türcke, *Mehr! Philosophie des Geldes*, München 2015). Auch in der Bibel ist dieser Zusammenhang erkennbar. Der Tempelschatz in Jerusalem war zurzeit Jesu gut gefüllt (nach der Eroberung Jerusalems durch die Römer konnte damit das Kolosseum in Rom gebaut werden). Jesus vertrieb die Geldwechsler und Händler aus dem Tempel; er folgte der prophetischen Opferkritik, die sich schon in der hebräischen Bibel greifen lässt. Dennoch hat die christliche Tradition Jesu Tod im Sinne des Opfers gedeutet. Er ist das wahre Opferlamm, er geht anstelle der Böcke und Schafe ins Heiligtum ein und sühnt so für die Sünden der Menschheit. Sowohl in der protestantischen wie in der katholischen Tradition ist das Verständnis des Todes Jesu als Opfer zentral für das Erlösungsverständnis. Die katholische Kirche versteht jede Eucharistiefeier als unblutige Neuinszenierung des Kreuzesopfers Jesu. Ist das der Mythos, den der Kapitalismus in seinen eigenen umwandeln konnte – jene Religi-

on des Kapitalismus, die im Vollzug ihrer Ausübung Opfer ohne Zahl fordert und darbringt?

Den Wegen und Umwegen der biblischen Opferlogik möchte ich an dieser Stelle mit den Forschungen des Religionswissenschaftlers Stefano Franchini nachgehen. Klarsten Ausdruck hat der biblische Opfergedanke im sog. Molochkult gefunden. Franchini verweist darauf, dass der Schriftsteller Gustave Flaubert in seinem Roman *Salambo* den Kapitalismus seiner Zeit – der Roman erschien 1862 – eindrücklich im Motiv des Molochkults ins Bild gesetzt hat. Die Stadt Karthago ist von einer feindlichen Übermacht bedroht, und man weiß kein anderes Mittel mehr, als dem Gott Moloch Kinder als Opfer darzubringen. Ich zitiere eine Passage aus Flauberts Roman (Ausgabe Frankfurt 2005, Übersetzung P. S. Räbel):

„Man betrachtete sie [die Götter] als grausame Herren, die man mit demütigem Flehen besänftigte und welche sich mit Geschenken bestechen ließen. Verglichen mit dem allesverschlingenden Moloch waren sie alle schwach. Ihm allein gehörte das Leben, ja selbst das Fleisch der Menschen; daher, um eben dieses zu retten, herrschte bei den Karthagern der Brauch, ihm einen Teil davon darzubieten, um seinen Zorn zu besänftigen“ (S. 287). „Indessen schien der Hunger des Gottes unstillbar. Unablässig verlangte er nach mehr. Um ihn schneller zu befriedigen, häufte man sie [sc. die Kinder] auf seinen Händen und legte eine große Kette darüber, die sie zusammenhielt. Zu Beginn hatten die Gläubigen sie zählen wollen, um zu sehen, ob ihre Zahl auch den Tagen des Sonnenjahres entspräche; doch man brachte noch weitere heran, und es war unmöglich, sie in den schwindelerregenden Bewegungen der grauenvollen Arme [der mechanischen Moloch-Figur] einzeln zu unterscheiden. Es dauerte lange, eine Ewigkeit, bis zum Abend. Dann nahmen die Innenwände einen düsteren Glanz an. Man sah brennendes Fleisch. Einige glaubten sogar Haarschöpfe, einzelne Glieder, ganze Körper zu erkennen“ (S. 301).

Das ist Kapitalismuskritik in der Gestalt des biblischen Molochmotivs.

Nun ist allerdings das Kinderopfer und der Dienst an dem Gott Moloch in der Bibel selbst aufs Schärfste verurteilt worden, vgl. Lev 20,2-3, 2 Kön 23,10 und weitere (insgesamt acht) Stellen. Insofern scheint die biblische Tradition von

einem Opferverständnis, wie es sich im Molochkult äußerte, frei zu sein – wenn es auch wahr ist, dass im Tempel bis ins Jahr 70 n. Chr. eine Unzahl von Tieren geopfert wurden. Wie kann es sein, dass der Molochkult verurteilt wird, während doch der Tempelkult genau nach seinem Muster funktioniert, zwar nicht mit Kindern, sondern mit Tieren; aber das ist doch nur ein gradueller Unterschied.

Franchinis Forschungen können helfen, zur Aufklärung dieser Frage beizutragen. Sie zeigen, dass es die Kinderopfer für den Gott Moloch, die im Hinnomtal bei Jerusalem stattgefunden haben sollen, historisch nie gegeben hat. Was dort wirklich geschah, war etwas ganz anderes: Fehl- und Frühgeburten und kleine Kinder, die bald nach der Geburt gestorben waren, wurden verbrannt und den Göttern und Göttinnen der Fruchtbarkeit zurückgegeben, sie wurden ihnen wieder anvertraut, nachdem sie auf dieser Welt nicht leben konnten. Später wurden im Hinnomtal auch Leichen von Menschen, die bestimmte körperliche Deformationen aufwiesen, beigegeben. Aber mit einem Opfer im Sinne der Logik von Gabe und Gegengabe hatte das nichts zu tun. Es war eher ein Trauerritus, den übrigens überwiegend Frauen ausübten. Der Kult im Hinnomtal wurde nicht von Israeliten, sondern von den Ureinwohnern Jerusalems, den sog. Jebusitern ausgeübt (von Jebus, dem alten Namen für Jerusalem). Diese waren schon vor langer Zeit aus Kleinasien eingewandert und hatten dann etwa im 8./7. Jh. v. Chr. das Gebiet von Jerusalem wieder verlassen. Als man Jahrhunderte nach dieser Zeit im Zuge von Bauarbeiten in Jerusalem die Tonkrüge mit den verbrannten Kinderleichen fand, meinte man, auf die Überreste eines grausamen heidnischen Opfers gestoßen zu sein; vor daher die scharfe Verurteilung des Molochkults an den oben genannten Stellen, die alle nachexilisch sind. Der Name Moloch kommt dabei von dem hebräischen Wort für König *melek*, denn das Hinnomtal wurde auch Tal der Könige genannt. Indem man in späterer Zeit die Vokale o-o statt e-e setzte (das Hebräische besteht nur aus Konsonanten, die Vokalisierung mit o-o drückt eine Ablehnung aus), wurde aus dem Kult im Tal der Könige der Molochkult. Warum aber wurde jene Kultstätte der trauernden Frauen *Tal der Könige* genannt? Franchini ist einer aufschlussreichen Spur nachgegangen. Für die klei-

nasiatischen Ureinwohner Jerusalems mit ihrem indogermanischen Hintergrund verband sich mit dem Begriff des Königs bzw. des Königlichen der Vorgang des Schenkens. Mit dem König (indogermanische Wurzel *Re-*, vgl. das italienische und spanische *regalo* = Geschenk) handelt man nicht, man schenkt ihm, und er gewährt seine Gunst. Das Königliche in diesem Sinn ist also gerade das Gegenteil der Opferlogik von Gabe und Gegengabe. Wenn somit die nachexilischen Stellen den Molochkult verurteilten, haben sie gerade nicht das Opfer verurteilt, wie sie irrtümlich meinten.

Die Bibel berichtet an einer Stelle von der Begegnung Davids mit dem „Jebusiter“ Arauna (2 Sam 24,18-25). Bezieht man diese Stelle auf die Unterscheidung zwischen Opferkult (geben um zu erhalten) und freigewährtem Schenken (im Sinne des „Königs“), dann vertauschen sich die Seiten zwischen Heidentum und der biblischen Tradition. Die Lage, in der sich David im Kontext dieser Stelle befindet, ist mit der Lage Karthagos im Roman Flauberts zu vergleichen: Jerusalem ist von der Pest bedroht, und David weiß kein anderes Mittel mehr, als Gott ein Opfer darzubringen. Zu diesem Zweck begibt er sich zu dem „Jebusiter“ Arauna und will dessen Tenne kaufen, um einen Altar zu errichten. Arauna aber, ganz in seiner Tradition des königlichen Schenkens, will David die Tenne schenken und die Rinder sowie das Feuerholz gleich dazu (Arauna wird deshalb ein „König“ genannt, was unverständlich wäre, würde man dahinter nicht die Tradition des königlichen Schenkens erkennen). David aber sagt: „Nein, ich will es dir gegen Bezahlung abkaufen; ich will dem Herrn, meinem Gott, keine unbezahlten Brandopfer darbringen. David kaufte also die Tenne und die Rinder für fünfzig Silberschekel. Und er baute dort einen Altar für den Herrn und brachte Brandopfer und Heilsopfer dar.“ (2 Sam 24,24) Es ist also David, der der Opferlogik folgt: Keine Gabe ohne Gegengabe! Für das Opfer muss bezahlt werden! Typischerweise geht es in diesem Abschnitt um Geld.

Franchinis Forschungen haben einen Zusammenhang aufgedeckt, der, das ist nun der Schluss aus dieser komplizierten Geschichte, für die christliche Kapitalismuskritik von grundlegender Bedeutung ist. Im Molochkult verurteilte das nachexilische Israel eine Opferpraxis, die es

selbst eingeführt und ausgeübt hatte – gemäß 2 Sam 24 durch Israels König David gegen eine andere, nichtsakrifizielle Kultpraxis, die durch Arauna vertreten wird. Man übt sich in der Kritik des heidnischen Opferwesens und hört doch nicht auf zu opfern, wie das Weiterbestehen des Tempelkultes in Jerusalem bis zur Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. bezeugt. Die historisch ungerechtfertigte Projektion des verabscheuten Eigenen auf das Fremde verhindert nicht, dass es weiter betrieben wird. Der *melek* wird zum *moloch*, auch in Israel selbst. Da liegen nun die Analogien zum Verhältnis von Christentum und Kapitalismus: Christen verurteilen die kapitalistische Religion mit ihrem permanenten Opferkult, ohne wahrzuhaben, dass sie selbst die Logik des Opfers propagieren. In dem furchtbaren Gedanken, dass Gott seinen Sohn opfert, um die Menschen von den Sünden zu befreien, erhebt das Christentum das Kinderopfer auf die göttliche Ebene. Walter Benjamin behält Recht: „Methodisch wäre zu untersuchen, welche Verbindungen mit dem Mythos je im Laufe der Geschichte das Geld eingegangen ist, bis es aus dem Christentum soviel mythische Elemente an sich ziehen konnte, um den eigenen Mythos zu konstituieren.“ Es trägt dabei nichts aus, wenn darauf verwiesen wird, dass heutzutage der Opfergedanke im Christentum deutlich zurückgetreten ist. Er ist nicht verschwunden, er hat bloß seinen Ort gewechselt. Er ist von der ehemals führenden Religion Christentum auf die neue führende Religion des Kapitalismus übergegangen.

Daraus folgt, dass eine christliche Kapitalismus-Kritik den Weg durch die christliche Selbstkritik gehen muss. Ohne eine innere Überwindung des Opferschemas, das sich in der Theorie des stellvertretenden Sühneopfers Jesu Christi verdichtet hat, bleibt eine christliche Kapitalismus-Kritik oberflächlich und selbstgerecht. Der Kapitalismus hält uns das Zerrbild unserer eigenen Religion entgegen. Am Christentum selbst müssen wir bereinigen, was wir den anderen vorwerfen. Ansonsten geraten wir in die antiidolatorische Falle, in die auch Teile des nachexilischen Israels geraten zu sein scheinen: Die Kritik auf das Heidentum zu richten, den Splitter im Auge des anderen zu sehen und nicht den Balken im eigenen (vgl. Lk 6,41).

FRIEDEMANN VOIGT
GELD UND KULTUR BEI
GEORG SIMMEL UND PAUL TILLICH

Der Berliner Philosoph Georg Simmel hat mit seiner „Philosophie des Geldes“ eine Monographie von mehreren hundert Seiten vorgelegt, die bedeutendste philosophische Auseinandersetzung mit dem Geld im 20. Jahrhundert. Tillych hingegen hat dem Geld keine vergleichbar eindringliche Beschäftigung angedeihen lassen. Es kommt in seinen Überlegungen eher illustrativ oder exemplarisch in den Blick als Symbol, welches das, was uns unbedingt angeht, „götzenhaft“ repräsentiert. Der folgende Beitrag, die stark gekürzte Version eines Vortrags auf der Jahrestagung der Deutschen Paul-Tillych-Gesellschaft vom April 2017 in Frankfurt, geht den Unterschieden und Berührungspunkten zwischen Simmels kulturphilosophischen und Tillychs kulturtheologischen Überlegungen zum Geld nach.

1. Georg Simmels „Philosophie des Geldes“

Simmels „Philosophie des Geldes“, die in erster Auflage 1900, in zweiter, vermehrter Auflage 1907 erschien, enthält in der „Vorrede“ einige Bemerkungen, die Anlass sind, einleitend etwas über die zeitgenössischen Kontexte zu sagen. Gleich zu Beginn des voluminösen Buches erfolgt die Erklärung, es sei die Absicht der Untersuchung, „dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen“. Er wolle einerseits darlegen, so Simmel, wie das wirtschaftliche Leben die geistige Kultur bedinge, andererseits, dass das Wirtschaften „das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen, psychologischer, ja, metaphysischer Voraussetzungen“ sei. Simmel tritt dieser psychologischen Perspektive einer einseitigen materialistischen Betrachtungsweise entgegen, welche das Bewusstsein zum Epiphänomen ökonomischer Verhältnisse macht. Damit widerspricht er dem sozialistischen bzw. marxistischen Verständnis, das in der Arbeit die fundamentale menschliche Verhaltensweise sieht und daher in den Produktionsverhältnissen den Schlüssel zur Gestaltung von Gesellschaft und Kultur. Eine solche reduktive, einseitige Erklärung der Vergesellschaftungsformen und der Kultur war

für Simmel inakzeptabel. Nicht die Arbeit ist für Simmel das bestimmende Kennzeichen der modernen ökonomischen Ordnung, sondern der Tausch. Damit knüpft Simmel an eine Grundannahme des Liberalismus an. Die „Philosophie des Geldes“ trägt damit auch den Grundimpuls des Liberalismus in sich fort, dass die auf Tausch beruhende Wirtschaftsform als eine solche freier Individuen zu verstehen ist, die zugleich im Dienste individueller Freiheit steht. Im Tausch nämlich vermittelt sich die individuelle Bedeutung eines Gegenstandes (im Sinne seiner Bedeutung für das Individuum) mit seiner gesellschaftlichen Wertschätzung, also der Bedeutung, die es für andere Individuen hat. Der Tausch hebt damit die einzelne Sache aus der singulären Wertschätzung des Individuums, aber eben nicht im Sinne der objektiven Wertlehre, indem er dieser Sache eine abstrakt-objektive Bemessung der in ihr enthaltenen Arbeit zukommen lässt, sondern, wie Simmel sagt, er hebt sie „in die Lebendigkeit der Wechselwirkung“. Diese Wechselwirkung entsteht aus den unterschiedlichen individuellen Wünschen, Begehungen, welche den Tauschwert einer Sache ausmachen. Der wirtschaftliche Wert, so sagt er, besteht „ausschließlich in dem Wechselverhältnis [...], das sich aufgrund dieser Bestimmungen zwischen mehreren Gegenständen herstellt, jedes das andere bedingend und von ihm die Bedeutung zurückgebend, die es von ihm empfängt.“ Das Geld ist für Simmel objektiv gewordene Wechselwirkung und mithin Symbol des modernen Relativismus.

Das Geld ist damit Teil einer historischen Entwicklung, in welcher der Mensch sich als Person von den Produkten seiner Tätigkeit unterscheidet. Nicht die Person begibt sich in die wirtschaftliche Interaktion, sondern sie gibt ihre Arbeit, ihr Eigentum in diesen Prozess, zudem abermals anonymisiert in der Gestalt des Geldes. Es ist nun entscheidend zu erkennen, dass dieser Prozess der Versachlichung von Simmel erst einmal positiv bewertet wird: Sie ist „Wendung zur Freiheit“, so sagt er. Erst dadurch, dass der Mensch sich von seiner Arbeit zu unterscheiden in der Lage ist, gewinnt er persönliche Freiheit. Die totale Identifizierung von Person und Arbeitsprodukt ist nichts anderes als Sklaverei.

Damit ist die für die Kulturphilosophie Simmels bestimmende Dichotomie von „persönlicher“ und „sachlicher“ Kultur angedeutet. Beide

Begriffe sind relational zueinander zu betrachten, das heißt, jede historische Kulturformation ist durch Elemente persönlicher und sachlicher Kultur ausgezeichnet, freilich in unterschiedlichen Mischverhältnissen. Wenn nun die Versachlichung dadurch einen Freiheitsgewinn bietet, dass sie der Entfaltung der Person Raum verschafft, zeigt sich, dass Versachlichung eine notwendige Bedingung von persönlicher Freiheit ist. Hier zeichnet sich eine Schwierigkeit der modernen Kultur ab: Sie muss das rechte Verhältnis zwischen den Prinzipien der Sachlichkeit und der Persönlichkeit finden.

Freilich – und damit kommen wir zu den kulturkritischen Aspekten – hat Simmel die Chancen für eine glückliche Versöhnung von sachlicher und persönlicher Kultur in seiner Zeit kaum noch gesehen. Die Gründe dafür sind teils soziologischer, teils psychologischer Natur. Soziologisch gesehen verdichtet sich das Netz der „lebendige[n] Wechselwirksamkeit“ so sehr, dass die Lebendigkeit immer mehr entweicht. Die Strukturen der Interaktion verhärten so, dass sie und nicht mehr die individuellen Interessen die Regeln des Handelns vorgeben. Die Folge ist dann, dass die Versachlichung nicht mehr im Dienste des Individuums und seiner Freiheit steht, sondern umgekehrt diese individuelle Freiheit bedroht, weil nun nicht mehr der Einzelne aus Eigeninteresse an der wirtschaftlichen Interaktion partizipiert, sondern die wirtschaftliche Interaktion Ansprüche an den Einzelnen richtet, die diesen bedrängen oder gar zerstören. Das ist im Kern, was Simmel die „Tragödie der Kultur“ nennt: Die Kultur als „Weg der Seele zu sich selbst“ muss sich von den alten Bindungen befreien, damit die Seele ihren Weg nehmen kann, dabei werden aber wiederum objektive Strukturen geschaffen, welche die Seele einengen und verkümmern lassen.

Simmels psychologische Überlegungen gehen aber noch darüber hinaus und sind konzentriert auf das Thema „Geld und Gott“ gerichtet: Das Christentum hat „durch das so lange andauernde Bewußtsein eines absoluten Endzwecks das Bedürfnis danach außerordentlich fest einwurzeln lassen, so daß es denjenigen Seelen, denen gegenüber es jetzt versagt, das leere Sehnen nach einem definitiven Zweck des ganzen Daseins als Erbschaft hinterlassen hat.“ Unter diesen Bedingungen finden die Menschen im Geld Ersatzbe-

friedigung. Da das Geld absolutes Mittel, also ubiquitär einsetzbar ist, kann es zum „absoluten Zweck“ werden. Der Umgang mit dem Geld ist dann gleichsam Münze gewordene Eschatologie: Als absolutes Mittel ist es einerseits die Anwesenheit der Erfüllung, als Mittel aber zugleich immer auch Verweis auf die eigentliche Erlösung. Die Erhebung des Geldes zu Gott ist freilich eine Schwundform der echten Religion. Die Geldreligion ist eine psychologische Ausweichreaktion darauf, dass es dem Christentum nicht gelungen ist, eine moderne Gestalt der Religion an die Stelle der überlebten *societas christiana* zu setzen. Aber weil das metaphysische Bedürfnis vorschnelle Befriedigung im Geld sucht, bei ihm aber keine Erlösung findet, entstehen die Pathologien von Geldgier und Geiz, die gerade nicht Freiheit, sondern Selbstversklavung des modernen Menschen sind.

2. Paul Tillich und Georg Simmel

a) Georg Simmel und Paul Tillich sind beide mit sozialistischen Gedanken groß geworden und sind ihnen zeitlebens auch verbunden geblieben. Simmels „Philosophie des Geldes“ ist schon von Zeitgenossen als Sozialismuskritik verstanden worden. Die Gründe dafür wurden schon genannt: Mit der Absicht, dem historischen Materialismus „ein Stockwerk unterzubauen“ trat Simmel einer einseitig materialistischen Deutung von Geschichte und Gesellschaft entgegen. Die „Philosophie des Geldes“ ist letztlich eine Apologie des Geldes und des modernen Kapitalismus. Der Mensch, so Simmel, ist „das *tauschende* Tier“, der Tausch die „reinste und gesteigertste Wechselwirkung, die ihrerseits das menschliche Leben ausmacht“. Die Geldwirtschaft in Frage zu stellen, ist nur um den Preis der Vergewaltigung des Menschen und den Verlust von Freiheit möglich. Eine hellsichtige Analyse am Beginn des 20. Jahrhunderts.

Auch Tillich hat den modernen Kapitalismus wegen seiner wirtschaftlichen Leistungskraft für die Daseinsvorsorge schätzen können. Seine Kritik der entwürdigenden und lebensbedrohlichen Folgen der modernen Arbeitswelt steigerte sich gleichwohl nicht selten zu klassenkämpferischen Aufrufen. In unserem Zusammenhang bedeutend ist vor allem seine Kritik des Kapitalismus als Ausdruck eines total gewordenen Autono-

miedenkens, das durch die prophetische Kraft des Evangeliums und mittels des revolutionären Proletariats korrigiert werden sollte. Wirtschaftspolitisch sympathisierte er mit dem Konzept einer sozialistischen Marktwirtschaft, in welcher die ökonomische Logik gesellschaftspolitischen Interessen untergeordnet sein sollte.

Mit dieser Erfüllungsstellung der Ökonomie für einen religiösen Sozialismus bzw. bestimmte Gemeinwohlvorstellungen ist Tillich allerdings, so ist kritisch zu bemerken, an dem eigenen Anspruch gescheitert, mittels einer Theologie der Kultur die autonome Kraft der modernen Wissenschaft, hier also der Nationalökonomie, durch Verpflichtung auf ihre Weltlichkeit allererst zur Geltung zu bringen. Die Theologie ist hier weniger Ideologiekritik, als dass sie selbst sich den anderen Wissenschaften der modernen Welt überordnet und diese auf religiös-soziale Aufgaben verpflichtet. Die Folge ist, dass diese Vorstellungen des religiösen Sozialismus sich, nicht nur aufgrund der politischen Umstände, sondern auch wegen ihrer „wirtschaftstheoretischen Unzulänglichkeiten“ (T. Jähnichen) nicht durchsetzen konnten.

Dennoch gehören Tillichs Überlegungen, die humanitären und sozialen Defizite des Kapitalismus durch eine Orientierung am Evangelium und im Geiste christlicher Liebe zu korrigieren und dabei die spezifische Funktion der Wirtschaft zu erhalten, in die Vorgeschichte einer protestantischen Wirtschaftsethik und ihrer Verbindung des „Sachgerechten“ und des „Menschengerechten“.

b) Die unterschiedlichen Bewertungen des modernen Kapitalismus weisen auf noch tieferliegende Berührungspunkte und Differenzen im Denken Tillichs und Simmels hin. Für Simmel ist die moderne Kultur durch einen unhintergehbaren Relativismus gekennzeichnet. Das ist ihr Wesen, und das Geld ist der entschiedenste Ausdruck dieses Relativismus. Simmel hat an dieser relativistischen Weltsicht mit großer Konsequenz festgehalten. Die „unmittelbare Richtung auf das Unbedingte“, von der Tillich sprach, ist in allen Sphären der Kultur für Simmel eben nicht mehr zu finden. Es ist gerade das Bedingte, die lebendige Wechselwirkung, welche die Kultur bestimmt. Und noch einmal: Für Simmel ist das ein Gewinn an Freiheit – trotz all der Kosten und

Probleme der konkreten Gestaltung der modernen Welt. Geblieben ist lediglich, ich zitiere noch einmal, das „leere Sehnen nach einem definitiven Zweck des ganzen Daseins“.

Das Geld ist freilich ein Beispiel dafür, wie diese religiöse Sehnsucht in den modernen Wechselwirkungen Strukturmomente aufspürt, die auf diese Unbedingtheitsdimension des Lebens hinweisen. Simmel spricht in seiner Religionschrift von „Beziehungswerte[n]“, die von ihrem sozialen Interesseninhalt gelöst und in die transzendente Dimension erhoben, Religion im engeren, selbständigen Sinne bedeuten. Unter mancherlei Verhüllungen und Verschiebungen der Oberflächen sind diese Zusammenhänge spürbar.“ Das sind die von Simmel so genannten „religioiden“ Züge der modernen Kultur.

Hier liegt nun zweifellos ein Berührungspunkt zu Tillichs Überlegungen zum „Dämonischen“ vor. Die „dämonische Autonomie der Wirtschaft“ benennt Tillich, wenn er einerseits die Bedeutung der „technisch-rationalen Dingverwertung“ würdigt, weil diese die Leistungskraft modernen Wirtschaftens verbürgt, andererseits die depersonifizierende und gemeinschaftszerstörende Kraft eben dieses Rationalismus anklagt. Auch die „religioiden“ Struktur des Geldes, dass das Geld als absolutes Mittel dem Menschen zum Ersatz für den abhanden gekommenen Endzweck des Lebens wird, kann als Entsprechung zu Tillichs Definition des Dämonischen als „die Erhebung eines Bedingten zur Unbedingtheit“ identifiziert werden.

Finden sich so durchaus Gemeinsamkeiten von Simmel und Tillich, kommen die Differenzen bei der Frage des Umgangs mit dieser tragischen Dialektik der modernen Kultur zum Vorschein. Bei Simmel ist es die philosophische Kritik, welche es erlaubt, die religioiden Phänomene von der Religion „im selbständigen Sinn“ zu unterscheiden. Das ist für Simmel zugleich die notwendige Voraussetzung, einen nüchternen Blick auf die Defizite dieser Sphäre, also die depersonifizierenden Effekte der modernen Geldwirtschaft zu erlangen. Dies wiederum ist die Bedingung dafür, ihnen gegenüber einen angemessenen Individualismus in Anschlag zu bringen. Die Religion in ihrer Selbständigkeit zeichnet sich für Simmel gerade dadurch aus, dass sie in ihrer radikalen Abstellung auf die Einzigkeit des Einzelnen, als Ort der unverstellten

Begegnung der Seele mit ihrem Gott, sich aller Objektivierungen und das heißt dann auch aller sozialer Realisierung enthält.

Für Tillich hingegen ist die Erkenntnis des dämonischen Charakters Bestandteil einer heilsgeschichtlichen Eschatologie, in welcher das Göttliche das Dämonische entzaubert. Dies könne nur dadurch geschehen, dass das Göttliche die Kultur durchklärt, in welcher das Dämonische sich gleichsam parasitär angesiedelt hat. Die Geschichte wird so zum Kampfplatz zwischen dem Dämonischen und dem Göttlichen. Dieser Kampf findet aber seinen Anfang in der jeweils personalen Ergriffenheit des Einzelnen, die in seiner Entscheidung für das Göttliche und gegen das Dämonische erfolgt und die sich dann im historisch-politischen Kampf fortsetzt und zur sozialen Aktion wird. Simmel muss in dieser Perspektive geradezu als der Meisterschüler des Dämonischen erscheinen, denn er reflektiert in seiner „Tragödie der modernen Kultur“ eben diese dämonischen Verzerrungen und bleibt dann gleichwohl bei einem gemäßigt sozialliberalen Reformprogramm einerseits und einem religiös-ästhetischen Eskapismus andererseits. Umgekehrt müsste für Simmel Tillichs Suche nach der in der modernen Welt eingelassenen Unbedingtheitsdimension als Ausdruck religiöser Sehnsucht erscheinen, die aber notwendig unbefriedigt bleiben muss. In ihrer Verweigerung, die unhintergehbare Bedingtheit der modernen Welt anzuerkennen, steigert sie dann eher das unglückliche Bewusstsein und schürt religioide Ersatzbefriedigungen aller Art, als welche etwa die wirtschaftspolitischen Pläne Tillichs anzusehen sein könnten.

In der „Philosophie des Geldes“ weist Simmel darauf hin, dass die „Feindseligkeit, mit der die religiöse und kirchliche Gesinnung oft dem Geldwesen gegenübersteht“, auf den „Instinkt“ zurückzuführen sei, dass eine „psychologische Formähnlichkeit“ zwischen der höchsten religiösen und der wirtschaftlichen Einheit bestehe, aber auch „auf die erfahrene Gefährlichkeit der Konkurrenz, die gerade das Geldinteresse dem religiösen Interesse bereitet – eine Gefährlichkeit, die sich nicht nur, wo die Substanz des Lebens eine ökonomische, sondern auch wo sie eine religiöse ist, gezeigt hat.“ Diese subtile Beobachtung Simmels ist gegenüber der kapitalismuskritischen Tradition des deutschsprachigen Protestantismus

von einiger Herausforderung: Sind die Vorbehalte – Simmel spricht gar von „Feindseligkeiten“ – gegenüber dem Geld darin begründet, dass die theologischen und kirchlichen Sinnstiftungsangebote sich ihm gegenüber weniger wirkungsvoll ausmachen? Mit Tillich wäre freilich zu überlegen, ob es sich bei dieser Schwäche nicht um die Defizite der „Kirchentheologie“ handelt, denen er mit seinem Programm der Kulturtheologie begegnen wollte, um das Verständnis menschlicher Freiheit vor einem defizitären Autonomieverständnis und Götzendienst zu schützen. In diesem spekulativen Horizont verschmelzen dann also die philosophische und theologische Kulturanalyse von Simmel und Tillich.

GOTLIND ULSHÖFER
VERHÄLTNISBESTIMMUNGEN –
DIE ZUORDNUNG VON
RELIGION UND ÖKONOMIE BEI
PAUL TILLICH UND DARÜBER HINAUS

1. Ökonomie aus theologischer Perspektive betrachten – Zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung

Ökonomie ist auch in der Gegenwart ein Geschehen, das ambivalent ist. Einerseits ist wirtschaftliches Handeln Grundlage für Einkommen und Wohlergehen und kann materielle Voraussetzungen für ein gutes Leben ermöglichen. Andererseits führt wirtschaftliches Handeln je nach Kontexten auch zur Ausbeutung von Menschen und ökologischen Ressourcen und kann Ungerechtigkeiten schaffen und verfestigen. Dabei stellt sich die Frage, wie Wirtschaft auch jenseits ihrer ökonomischen Dimension beschrieben werden kann. Denn gegenwärtige Herausforderungen wirtschaftlichen Handelns, wie Globalisierung, die ökologischen Probleme, die Finanzialisierung und die Digitalisierung, bedürfen weitergehender Analysen der „Tiefenstrukturen“ des Geschehens, um Funktionsweisen und Auswirkungen verstehen zu können. Mit Paul Tillich findet sich ein Denker, der wirtschaftlichem Handeln mehr zurechnet als eine ökonomische Dimension. Worin dieses „Mehr“

liegen kann, sei im Folgenden mit Hilfe der Frage nach der Zuordnung von Religion und Ökonomie aufgezeigt. Gegenwärtige Verhältnisbestimmungen zwischen Religion und Ökonomie sind oft eingebettet in ethische Analysen, die dann gerade aus theologischer Perspektive fordern, dass wirtschaftliches Geschehen als Teil der Politik zu verstehen sei. Bei Paul Tillich findet sich eine Verhältnisbestimmung von Ökonomie und Religion, die auf einer über ethische Aspekte hinausgehenden Ebene ansetzt. Dabei ist die hier zu entfaltende These, dass Tillichs Zuordnung – bei allen historischen Relativierungen – Impulse für die Gegenwart auf epistemologischer und auf hermeneutisch-heuristischer Ebene gibt.

2. Verhältnisbestimmungen – die Zuordnung von Religion und Ökonomie bei Paul Tillich

Es sind insbesondere seine Schriften der 1920er und -30er Jahre zum Religiösen Sozialismus, in denen Tillich theologisch ökonomische Sachverhalte untersucht. „Religiöser Sozialist“ zu sein, war Tillichs Selbstverständnis in seinen akademischen Anfangsjahren, und er scheint diese Haltung nie ganz aufgegeben zu haben. Die Anfangsschriften sollen im Folgenden im Zentrum der Untersuchung stehen.

a) Wirtschaft als kapitalistischer Kampf aller gegen alle

Für die Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Ökonomie ist eine der zentralen Fragen, wie Wirtschaft verstanden wird. Ist dies ein eigener Bereich, der nach eigenen Gesetzen abläuft und nur „korrekt“ auf mathematisch-naturwissenschaftliche Weise beschrieben werden kann, oder ist Wirtschaft Teil der Gesellschaft und mit eher historischen Methoden zu bearbeiten? Tillich baut seine Analysen nicht auf die mathematisch-orientierte Richtung auf, sondern greift auf Karl Marx und teilweise auch auf Max Weber zurück und kann so Wirtschaft jenseits ihrer Eigengesetzlichkeit beschreiben. Dabei will Tillich seine sozialistische Betrachtung der Wirtschaft nicht verbunden wissen mit einer bestimmten ökonomischen Theorie. Die Wirtschaft in Deutschland im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts ist für Tillich vom Kapitalismus geprägt. Zentral ist für ihn, dass Wirtschaft

gekennzeichnet ist durch Egoismus, in deren Zentrum der „Kampf aller gegen alle“ steht. Radikaler Konkurrenzkampf und Klassenkampf zeigen dabei unter anderem den „dämonischen Charakter der kapitalistischen Wirtschaft“. Wobei das Dämonische bei Tillich nicht nur negativ zu verstehen ist, sondern Zerstörerisches *und* Kreatives umfassen kann. Gleichzeitig sieht Tillich, dass Wirtschaft alle Bereiche des Lebens durchdringen kann. Besonders kritisch an der kapitalistischen Wirtschaftsweise ist für ihn das „Bedürfnisproblem“, d.h. dass Bedürfnisse unendlich geschaffen werden können, und außerdem die Mechanisierung des Produktionsprozesse, in der es keine Tabus mehr gibt, und es so zu einer „unendlichen technischen Dingenutzung“ kommen kann.

Tillich macht deutlich, dass die Analysen der Nationalökonomie von einer „autonomen Wirtschaft“ ausgehen. Im Sinne seines Autonomie-Verständnisses bedeutet dies, dass Wirtschaft zum Selbstzweck geworden ist, mit dem Sinn und Ziel der unendlichen Profitmaximierung, ohne Rückbindung in die Gesellschaft und ohne Orientierung an einer transzendenten Größe. Dem setzt er sein Verständnis einer „sinnerfüllten“, theonomen Wirtschaft gegenüber, die er mit Hilfe von sozialistischen und theologischen Analysen entwickelt.

b) Der Religiöse Sozialismus als Ausdruck der Zuordnung von Religion und Wirtschaft

Mit Hilfe der Perspektive des „Religiösen Sozialismus“ gelingt es Tillich einerseits, die gesellschaftlich-wirtschaftliche Lage der damaligen Zeit aus theologischer Perspektive zu analysieren und gleichzeitig Grundsätzliches zur Verhältnisbestimmung von Religion und Ökonomie beizutragen. Es geht ihm dabei nicht um eine parteipolitische Festlegung, sondern um eine theoretische Fundierung und Adaption des Sozialismus aus religiöser Perspektive.

Die unterschiedlichen Phänomene von Wirtschaft und Religion werden bei Tillich miteinander in Beziehung gebracht vor dem Hintergrund der Differenzierung zwischen Form, Gehalt und Inhalt. In Aufnahme der Unterscheidung von Gehalt, als Sinn, der der Form Bedeutung gibt, und Form als das Vermittelnde, das den Inhalt in geistig-kulturelle Sphären führt, analysiert

Tillich auch das Verhältnis von gesellschaftspolitischen Strukturen und deren Inhalten. Daher kann er feststellen, dass sich der Religiöse Sozialismus bezüglich der Formen gesellschaftlicher Gestaltung auch der „reinen rationalen Formen bedienen“ muss, wie sie z.B. im Liberalismus und der Demokratie zu finden sind. Diese sind dann jedoch auf ihren Gehalt hin zu befragen, und hierbei ist Tillich wichtig, dass der Religiöse Sozialismus religiösen Gehalt aufnimmt. Religion kann so in allen gesellschaftlichen Zusammenhängen relevante Orientierung bieten. Ziel des Religiösen Sozialismus ist für Tillich die Theonomie; darunter versteht er den „Zustand, in dem die geistigen und sozialen Formen erfüllt sind mit dem Gehalt des Unbedingten als tragender Grund aller Form“. Dagegen steht für ihn die Autonomie, in der die Form über den Gehalt siegt und es so zu einer Sinnentleerung kommt, wobei sich hierin dann das Dämonische wieder erheben kann.

c) Die prophetische Haltung, ihre heuristische Funktion und ethische Perspektiven

Tillich ist also eher vorsichtig, was eine direkte Verbindung von im religiösen Bereich liegenden Argumenten und einer bestimmten Gesellschafts- oder Wirtschaftsordnung anbelangt. Für ihn steht eine prophetische Haltung im Mittelpunkt und nicht parteipolitische Empfehlungen. Dabei verweist die prophetische Haltung auf das Unbedingte, und diese sollte bedingtem Handeln vorangehen und so eine Orientierung am Transzendenten ermöglichen. Die prophetische Haltung führt zur Kritik an den gegenwärtigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zuständen, und darin liegen auch Gemeinsamkeiten zwischen Marxismus und Christentum. Religion und Ökonomie können bei Tillich so zusammen unter dem Blickwinkel der prophetischen Kritik betrachtet werden und zu einem Hinterfragen des Gegebenen in eschatologischem Horizont führen. So ergibt sich für Tillich, dass der Religiöse Sozialismus dazu beiträgt, die Dämonien, die sich im Kapitalismus finden, aufzudecken. Dämonen sind für Tillich dadurch gekennzeichnet, dass sie „Strukturen der Destruktion“ darstellen. Die Strukturen werden dort zum Problem, wo etwas Vorläufiges zu etwas Unbedingtem wird.

Hierin zeigt sich auch der heuristische Impuls von Tillichs Ansatz.

Die Verknüpfung von Religion und Ökonomie zeigt sich bei Tillich nicht nur in einer bestimmten Perspektive auf ökonomische Zusammenhänge. Tillich nimmt das Motiv des Kairos auf, um so seiner Interpretation wirtschaftlicher Zusammenhänge aus prophetischer Perspektive Gewicht zu verleihen und deren geschichtliche Bedeutung zu unterstreichen.

Tillich kann vom Kairos sprechen als dem Zeitpunkt, in dem etwas aus dem Ewigen ins Zeitliche einbricht, und dies führe wiederum zu „Erschütterungen“ und zu Veränderungsprozessen. Dabei versteht er den Kairos auch als den Zeitpunkt, in dem „dämonische Strukturen“ erkannt und bekämpft werden.

Grundlegend für Tillich ist sein Verständnis von Religion, das als religiöses Prinzip offen ist für ein „religiöses Verständnis der Profanität“, und dies ermöglicht, nach dem religiösen Grund von gesellschaftlichen Formen und Strukturen zu fragen. Die „sinnerfüllte Gesellschaft“, die auch Kriterium für Wirtschaft sein soll, ist dann auch als eine ethisch verantwortliche Gesellschaft zu verstehen. Dabei geht Tillich davon aus, dass eine Ethik des Religiösen Sozialismus dynamisch sein muss und nicht feststehenden Gesetzen folgt, sondern nach dem Sinn fragt und ihn einfordert.

3. Impulse von Tillich für zeitgenössische Analysen des Verhältnisses von Ökonomie und Religion

a) Wirtschaft als dynamisches, historisches und kulturelles Geschehen – Epistemologische Herausforderungen

Tillich gibt Hinweise und Gründe, warum es geboten ist, wirtschaftliche Probleme auch jenseits ihrer ökonomischen Rationalität zu analysieren. Dabei kann sein Analyseschlüssel einer soziologischen Marx- und Weberlektüre helfen. Sie scheint aber angesichts der verschiedenen Problematiken wirtschaftlichen Geschehens nicht ausreichend. Daher ist heutzutage meines Erachtens für wirtschaftliche Analysen auch auf gegenwärtige Forschung von Wirtschafts- und Finanzmarktsoziologen zurückzugreifen. Wirtschaft lässt sich so als umfassendes Handlungsgeschehen beschreiben, das jedoch eines breiten

Handlungsbegriffs bedarf, um in seinen verschiedenen Dimensionen ganz erfasst werden zu können.

Die Frage nach der tiefergehenden Bedeutung technischer und materieller Ausstattung ist ein weiterer Aspekt, der angeregt durch Tillich für gegenwärtige Analysen wichtig sein kann: Welche Bedeutung kann den Dingen in einem Wirtschaftsprozess zugeordnet werden? Lässt sich hierfür Tillichs Vorstellung, dass Dingen eine andere Wertigkeit zugeordnet werden sollte, weiterdenken? Es zeigt sich in der Wahrnehmung und Beschreibung wirtschaftlicher Zusammenhänge eine der Stärken des Ansatzes von Tillich: Durch sein weites Verständnis von Religion öffnet Tillich wirtschaftliche Analysen für einen religiösen Verweisungszusammenhang.

b) Tiefendimensionen wirtschaftlichen Handelns – Hermeneutisch-heuristische Analysen

Tillich macht immer wieder auf den religiösen Verweisungszusammenhang gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Phänomene aufmerksam. Wirtschaft hat für Tillich zwar die Tendenzen bzw. den Anspruch zur Autonomie, sie erschließt sich aber erst, wenn die Tiefendimensionen wirtschaftlichen Handelns in Betracht gezogen werden. Durch ein relativ weit gefasstes Verständnis von Religion als Transzendenzbezug kann hierbei auch für die Gegenwart Wirtschaft aus kritischer Perspektive analysiert werden. Tillichs Kriterium der „Sinnerfüllung“ für wirtschaftliche Zusammenhänge kann auch auf gegenwärtige Zusammenhänge übertragen und kritisch Entwicklungen wie ungerechte globale Strukturen hinterfragen. Inwiefern hierbei „das Dämonische“ in dem Tillichschen Doppelverständnis als Analysekategorie weiter hilft, wäre noch genauer zu untersuchen.

c) Die Verhältnisbestimmung von Religion und Ökonomie und die Relevanz theologischer und ethischer Analysen

Bei Tillich wird deutlich: Es geht bei Analysen zum Verhältnis von Religion und Ökonomie im Kern darum, nach den Sinndimensionen zu fragen, und hierbei hilft der Transzendenzbezug bzw. die Frage nach der religiösen Notation wirtschaftlichen Handelns. Eine theologische

Perspektive steht dabei vor der Herausforderung, mit Tillich über Tillich hinauszugehen und einen Ansatz zu entwickeln, der einerseits die religiös-spirituelle Dimension wirtschaftlichen Handelns in den Blick bekommt und gleichzeitig die ökonomisch-materiale Dimension ernst nimmt. Es geht also auch darum, im Sinne von Tillichs protestantischem Prinzip, das für ihn auch zu prophetischer Kritik führt, Wirklichkeit zu betrachten. Vor dem Hintergrund dieser Perspektive gilt es im Hinblick auf angewandte Ethik, sich der konkreten Situation bzw. dem Handlungsraum zuzuwenden, hierbei zu analysieren, inwiefern das wirtschaftliche Geschehen möglicherweise auch „quasi-religiöse“ Züge trägt und wie sich hierbei wieder, aus christlich-normativer Perspektive betrachtet, Veränderungen vornehmen lassen. Bei dieser Art von Analyse tritt über die grundsätzliche Frage nach dem Religiösen des Wirtschaftens auch die Umsetzungsdimension in den Blick, denn, um mit Tillich zu sprechen, nicht nur der Gehalt ist wichtig, sondern auch die Form ist zu berücksichtigen und entsprechend des Gehalts auszugestalten.

MARC DUMAS

GOTT UND GELD BEI PAUL TILLICH

Jeder weiß, dass man zum Leben Geld braucht, aber wie viel ist wirklich nötig, um seine Bedürfnisse und Wünsche zu befriedigen? Wie viel ist nötig, um glücklich zu sein? Welche Folgen für den Glauben an Gott hat diese wachsende Bedeutung des Geldes auf allen Gebieten des Lebens? Wird Gott durch Geld ersetzt? Könnten uns hier Tillichs Kategorien und Unterscheidungen in dieser Dynamik helfen?

1. Die heutige Geisteslage: Geld beherrscht die Welt.

Haben Sie bemerkt, wie die Ökonomie in den Medien immer mehr Raum einnimmt? Nachrichten aus der Wirtschaft informieren mehrmals am Tag über die Entwicklung an den Aktienmärkten und über etwaige Übernahmeabsichten großer Unternehmen. Die Zahlen setzen den Bedingungsrahmen für das Erziehungs- und das Gesundheitssystem, für die Investitionen

in Umweltschutz und Kultur; die Zahlen entscheiden viel zu oft über die Lebensqualität der Bevölkerung. Die Zahlen diktieren die Bedingungen für unsere zukünftige Entwicklung und bestimmen den Wert, der uns beigemessen wird. Sie werden der Maßstab des gesellschaftlichen Erfolges und der Wertschätzung. Beispiele ließen sich beliebig vermehren, wie sehr doch Geld in allen Bereichen des Lebens von Bedeutung ist. Geld ist nicht nur ein entscheidender Faktor in Gesellschaften und Gemeinschaften, es spielt auch eine wichtige Rolle innerhalb von Familien und bei Individuen. Budgets beeinflussen das Wachstum und die Entwicklung, bestimmen die Handlungsspielräume in Bezug auf den Erfolg, sie fördern und erhöhen das Wohlbefinden und die Lebensqualität.

Haben nicht das Geld und ein höherer Lebensstandard letztlich bewirkt, dass der Glaube an Gott mehr und mehr schwindet? Kommt dem Glauben an Gott im Wettbewerb der Heils- und Erlösungsangebote überhaupt noch ein entscheidender Platz zu? Zu meinen, dass Geld das ist, was uns unbedingt angeht – bedeutet das nicht, dass hier Mittel und Zweck verwechselt werden? Wird hier nicht das Essentielle mit dem Nichtessentiellen verwechselt? Es kann hier nicht darum gehen, das Geld einfach zu verteufeln, denn wir wissen nur allzu gut, dass es wichtig ist, Geld zu besitzen, um in unseren Gesellschaften menschlich leben zu können.

Im Folgenden soll ein neues Licht auf das Thema „Gott oder Geld“ geworfen werden; es soll quasi ein Perspektivenwechsel vorgenommen werden mit Hilfe von Tillichs Kategorien. Wir finden in seinen Schriften Aspekte, die eine neue Einstellung zum Geld begründen können. Dabei werde ich der Frage nachgehen, ob das Geld für uns nicht zu einer neuen Religion geworden ist, ob es quasi nicht den Platz von Gott eingenommen hat, ob es nicht zu einer säkularen oder autonomen Religion, zu einer Quasi-Religion geworden ist, wie Tillich gerne sagt, zu einem Ersatz für Gott.

Das Geld ist von einem reinen Tauschmittel oder einem Prinzip des Tausches zu einem Wert an sich geworden. Es hat nun seine eigene Logik, und es eröffnet im Prinzip das Feld aller Möglichkeiten. Mit Geld kann man die ganze Wirklichkeit einer reinen Marktlogik unterstellen: Hier geht es dann nur noch um Gewinne

und Verluste, Verkaufen und Wiederverkaufen, Investitionen usw.

Hier stellt sich dann spätestens die Frage: Welche Bedeutung kommt der Religion in einer solchen Logik des Marktes noch zu? Steht Gott hier im Wettbewerb mit anderen Angeboten von Sinn und Glück? Das führt weiter zu der Frage: Ist die Logik der Ökonomie ganz zu trennen von der Realität des elementaren Austausches zwischen Personen? Wenn früher das Geld als Tauschmittel verwendet wurde, kann es soweit kommen, dass es nur noch um das Tauschmittel selbst geht – und nicht mehr um den Menschen? Ist es gerechtfertigt, die menschliche Arbeitskraft und Kreativität auf eine Spalte von Zahlen zu reduzieren?

Muss der Glaube an Gott nicht „re-agieren“, wenn alles auf Geld reduziert wird, wenn Geld verabsolutiert wird? Geld ist nützlich – das ist keine Frage. Aber wenn Geld zu etwas Absolutem gemacht wird, wenn es eine destruktive Tendenz bekommt, dann muss Religion opponieren. Es gibt sicherlich Fälle, wo jemand bereit wäre, seine Seele zugunsten der Macht des Geldes zu verkaufen. Das angebotene Heil Gottes widerspricht aber dieser Logik des Marktes und ihrer zerstörerischen Totalisierung, denn das Heil stützt sich auf das kostenlose Geschenk und auf die unbezahlbare Liebe, die keiner kaufen kann.

2. Im Licht der Schriften Paul Tillichs...

Tillich hat eine Theologie der Kultur entwickelt, in der er die Räume und die Beziehungen zwischen der Religion bzw. Gott und den verschiedenen Kulturfunktionen, wie z.B. auch der Wirtschaft, untersucht hat. Die von Tillich vorgeschlagenen Unterscheidungen sind nützlich, um ein neues Licht auf den Gottesbegriff zu werfen und um unglückliche Verwirrungen, die in Bezug auf den Begriff des Geldes vorherrschen, auflösen zu können. Diese Unterscheidungen Tillichs haben zum Ziel, eine unheilvolle Vermischung von Endlichem und Unendlichem, von Geld und Gott zu vermeiden (a); genauer gesagt, ein vorläufiges Anliegen von einem unbedingten Anliegen zu unterscheiden (b); den Glaube an dieses unbedingte Anliegen nicht mit seiner Verzerrung oder mit seiner verfehlten Substitution zu verwechseln (c); und schließlich eine zerstörerische Macht nicht mit der im Zusammenhang

mit der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit stehenden Macht zu verwechseln (d).

a) Das Endliche und das Unendliche

In einer tiefgründigen Analyse des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem stellt Tillich fest, dass eine radikale Trennung zwischen dem einen und dem anderen Bereich undenkbar ist, dass vielmehr beide Größen in einem Zusammenhang stehen, der darin begründet ist, dass das Endliche am Unendlichen teil hat. Auf dieser Grundlage könnte man sich das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem auf drei verschiedene Weisen denken. Die erste würde darin bestehen, das Endliche auf eine solche Weise zu erhöhen, dass es bis ins Unendliche hineinreicht, ihm also damit eine ewige Gültigkeit verliehen wird. Diese Deutung ist typisch für den Begriff des Idols, wo ein Element des Endlichen verabsolutiert wird. Bei der zweiten Weise, das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem zu deuten, wird das Unendliche auf der Ebene des Endlichen angesiedelt. Gott steht hiernach „neben“ oder „über“ den anderen Elementen des Endlichen. Dieser Gott ist aber ein „Gott unter Gott“. Schließlich besteht die dritte Möglichkeit, das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem zu deuten, darin, das Endliche als Medium des Unendlichen zu begreifen. Es ist sozusagen der Träger des Unendlichen; und in diesem Sinne wird es für dieses transparent, ohne aber den Anspruch zu haben, selbst das Unendliche zu sein. Weil alle endliche Realität vom Unendlichen getragen wird, kann auch alles Endliche im Prinzip zum Vermittler oder Träger des Unendlichen werden. Diese Deutungen des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem sind nützlich, um Tillichs Analysen zum Verhältnis von Gott und Welt verstehen zu können.

b) Ultimate and Preliminary Concern (Unbedingtes und vorläufiges Anliegen)

Der Ausdruck „Ultimate Concern“, „unbedingtes Anliegen“ bzw. „das, was uns unbedingt angeht“, ist für uns wichtig. Beim Ultimate Concern geht es für den Menschen um alles, weil es ihn an seine Zugehörigkeit zum Unendlichen, an seine Trennung von ihm und an seine Sehnsucht nach einer Einigung mit diesem unbedingten

Anliegen erinnert. Das Konkrete steht in einer Spannung zum Transzendieren alles endlichen, vorläufigen und konkreten Anliegens. Eine Spannung drückt sich hier zwischen der Konkretheit und der Unbedingtheit aus. Der Ultimate Concern ist quasi in die Konkretion eingeschrieben, die er aber gleichzeitig auch unendlich überschreitet. Die Konkretion ist der Ort der Realisation des absoluten Elements, das diese aber absolut, intensiv, leidenschaftlich, religiös überschreitet.

Groß ist die Versuchung, das Heilige vom Profanen zu trennen, das Zweite zu Gunsten des Ersten abzulehnen. Wenn auch das Profane dem Gebiet vorläufiger Anliegen angehört, so ist das Heilige doch die Quelle des Profanen, und das „Pro-Fanum“ kann aus diesem Grunde immer auch Träger des Heiligen werden. Für Tillich hat alles eine sakrale Dimension der Tiefe, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt aktualisieren und damit sichtbar werden kann. Es ist somit undenkbar, dass eine Realität im radikalen Sinne profan, d.h. absolut weltlich wäre. Ist das Weltliche aber wesenhaft mit dem Heiligen verbunden, dann kann auf der anderen Seite das Heilige immer auch säkularisiert werden, d.h. es kann seines sakralen Charakters entleert werden und damit seinen Charakter verlieren, ein unbedingtes Anliegen zu sein.

Aufgrund dieser Analyse kann Tillich beschreiben, wie Gott die Antwort auf die Endlichkeit des menschlichen Seins und deren Verzerrungen ist. Das Wesen Gottes bestimmt Tillich als das abgründige und tragende Fundament des Seins, als die Macht des Seins, als Fundament und Macht in allem Seienden, als Überseiendes, als das, was selbst kein Seiendes ist, auch nicht die Totalität des Seienden. Gott ist gegenwärtig im Herzen seiner Schöpfung und ermöglicht die Überwindung der Angst in Raum und Zeit, der grundlegenden Ungesicherheit, die jede Kreatur begrenzt und schwächt. Tillich ist sich also sehr wohl des geistigen Elends und der modernen kritischen Einstellung gegenüber Gott bewusst, und auf diesem Hintergrund entwickelt er eine Überlegung, die die religiöse Erfahrung existentiell in der Konkretisierung oder in der menschlichen Situation verankert, indem er auf ein unbedingtes Anliegen verweist, weil Gott trägt, unterstützt und die Kraft des Lebens, der Kreativität und des Sinnes für die Schöpfung

ermöglicht, einer Schöpfung, die unter der Bedrohung des Nicht-Seins steht, die bedroht ist durch Ungesichertheiten, die aber gleichzeitig in den Händen Gottes ruht.

c) Glaube als Ultimate Concern

In den 1950er Jahren hat Tillich zwei Schriften veröffentlicht: *Wesen und Wandel des Glaubens* (1957) und *Liebe, Macht und Gerechtigkeit* (1954). Bei der ersten geht es um den Glaubensbegriff. Glauben ist hiernach der Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht. Die „Dynamik des Glaubens“ ist die Dynamik des menschlichen Ultimate Concern. Aber ist es möglich, dass sekundäre Anliegen den Status des unbedingten Anliegens bekommen, bedingt durch die Dringlichkeit des Moments? Ist es möglich, dass ein subtiles Spiel der Substitution das echte Anliegen überschattet, das Anliegen, das die Grundlage unseres Lebens bildet, das aber durch die Begeisterung des Augenblicks beiseite geschoben wird? Wäre das dann nicht eine Verwechslung zwischen Gott als unbedingtem Anliegen und einem sekundären Anliegen? Das unbedingte Anliegen verwirklicht sich nur in einem vorläufigen Anliegen.

In der Schrift *Wesen und Wandel des Glaubens*, wo der Glaube als Ultimate Concern vorgestellt wird, bezieht sich Tillich auf das Thema des Erfolges und mit dem damit einher gehenden sozialen Standing und seiner ökonomischen Macht. Der Erfolg ist für viele Personen in unserer Gesellschaft das Göttliche (oder das Idol), die von Leistung und Wettbewerb dominiert wird: Es fordert bedingungslose Unterwerfung gegenüber seinen ausdrücklichen Gesetzen, aber auch gegenüber seinem heimlichen Plan; es fordert das Opfern authentischer menschlicher Beziehungen, persönlicher Überzeugungen und des kreativen Eros; es bedeutet eine Bedrohung in Bezug auf ein soziales und wirtschaftliches Scheitern und ein Versprechen in Bezug auf die Erfüllung der eigenen Person.

In dieser Schrift beschreibt Tillich noch andere Dimensionen des Glaubens. Glaube ist der Akt, der alle Dimensionen der Persönlichkeit unbedingt ergreift. Es ist in der Tat das, was wirklich unbedingt ist, was über all das hinausgeht, das nur Unbedingtheit für sich beansprucht, obwohl es letztlich doch vorläufig und endlich ist.

Der Ultimate Concern ergreift einerseits die Mitte der Persönlichkeit, und er richtet sich andererseits auf das Unbedingte, auf Gott selbst.

Tillich erinnert auch daran, dass die Manifestation des Heiligen schöpferisch und zerstörerisch sein kann und dass der Kampf zwischen dem Dämonischen und dem Göttlichen dazu führt, das Heilige als Gerechtigkeit zu begreifen. Tillich beschreibt, wie das Unbedingte das Bedingte ergreift; dadurch wird das Endliche in den Horizont des Unbedingten erhoben. Es ist jedoch möglich, dass das Endliche das Unbedingte nur mangelhaft ausdrückt und dass es seine Rolle als Mittler des Unendlichen vergisst. Das geschieht, wenn es sich selbst verabsolutiert und sich an die Stelle Gottes setzt.

Nach Tillich ist es möglich, dass Geld, Erfolg im Leben oder die Nation zu etwas werden, das den Menschen unbedingt angeht. Und wird nicht alles, was uns unbedingt angeht, in gewisser Weise zu Gott? Aber wenn man gewöhnliche Realitäten zu etwas erhebt, das uns unbedingt angeht, heißt das nicht, Idole des Ultimate Concern zu konstruieren? Die Symbole vermögen das, was uns unbedingt angeht, in angemessener Weise auszudrücken, indem sie uns von der objektivierenden und engführenden Reduktion erlösen, die Absolutierung der Realität vermeiden und den Abstand zum Erfassen des Ultimate Concern bewahren, der durch das Objekt der Realität transparent wird. Alle Realitäten können potenziell den Ultimate Concern bezeugen, aber solche wie Geld, Erfolg im Leben und die Nation haben es schwerer, Folien des Ultimate Concern zu werden, im Gegensatz zum gekreuzigten Christus, der als Mittler sich selbst völlig leer gemacht hat, um allein Raum für Gott zu machen... Das wahre unbedingte Anliegen transzendiert das Reich der endlichen Realität in einer unendlichen Weise.

Der Glaube an den Ultimate Concern ist eine Erfahrung der Teilnahme am Unbedingten und eine Erfahrung der Trennung vom Unbedingten. Das richtige Verhältnis betont das Vorhandensein des Ultimate Concern, der die Grenze markiert in Bezug auf einen Ultimate Concern, der nur einen vorläufigen Charakter besitzt. Es geht hier um ein wesentlich partizipatives sowie kritisches Verhältnis, das die götzendienerischen Versuche der gewöhnlichen Realitäten anprangert. Diese Spannung zwischen einem Ultimate Concern und einem Preliminary Concern und diese

Dynamik des Glaubens in Bezug auf das unbedingte Anliegen werden in der zweiten genannten Schrift der fünfziger Jahre, in *Liebe, Macht und Gerechtigkeit*, weiter entfaltet. Hier geht es um die Zweideutigkeit, die aller geschichtlichen und existentiellen Wirklichkeit innewohnt, mithin auch der Wirklichkeit des Geldes.

d) Der Begriff der Macht

Ich komme darauf zu sprechen, weil hier versucht wird, eine fruchtbare Dynamik zwischen drei Begriffen zu finden; denn wenn sie in einer verwirrenden, oberflächlichen oder absoluten Weise verstanden werden, führen sie in Sackgassen. Voneinander getrennt führen Liebe, Macht und Gerechtigkeit zu destruktiven Engpässen. Ontologisch verstanden sind Liebe, Macht und Gerechtigkeit Begriffe, die nicht nur einen kreativen und dynamischen, sondern auch einen befreienden Charakter haben.

Schauen wir uns also die Beziehung zwischen Geld und Macht genauer an. Gibt es nicht eine Beziehung zwischen Geld und Macht, die es uns erlaubt, einen rechten Gebrauch vom Geld in unserer Welt zu machen, also keine gewalttätige Verwendung im Sinne eines Werkzeugs der politischen Unterdrückung oder als ein völliger Zerstörer der menschlichen Person, ihrer Beziehungen und der Welt, die sie umgibt, sondern vielmehr im Sinne eines Zeugnisses für das Unbedingte, jener Quelle des Seins, die eine Selbstannahme in Liebe und Gerechtigkeit gewährt und auf diese Weise eine Überwindung der Bedrohung des Nichtseins in Bezug auf die Beziehung zwischen Einzelpersonen und Gruppen und ebenso in Bezug auf Gott öffnen könnte? Anzumerken ist, dass dem Geld natürlich kein ontologischer Charakter zukommt, wie Tillich ihn der Liebe, der Macht und der Gerechtigkeit zugesteht, aber ich möchte deutlich machen, dass das Geld, ohne Liebe und Gerechtigkeit, einen ähnlichen Weg einschlägt wie die Macht, dass sie sich dann nämlich nur allzu leicht in gewalttätiger und zweideutiger Ausprägung zeigt, statt zu einem erfüllten, liebenden und gerechten Leben zu führen.

Das Geld ist also mit einer verwirrten, vieldeutigen und ontologisch entwurzelten Macht zu vergleichen. Wenn wir uns über das richtige Verhältnis dieser Begriffe Liebe, Macht und Ge-

rechtigkeit klar werden, so wird das auch wichtige Einsichten für den Begriff des Geldes implizieren. Tillich versucht, die Verwirrung dieser Begriffe durch eine Rückführung auf ihre ontologische Wurzel rückgängig zu machen; erst danach geht es dann weiter zu praktischen und auch ethischen Überlegungen. Könnte das nicht auch ein Weg sein, den Begriff des Geldes näher zu klären?

Die von Tillich bevorzugte ontologische Perspektive geht über die verschiedenen Lesarten im Blick auf die Realität hinaus, um die Struktur der durchaus nicht immer konfliktfrei miteinander verbundenen Kräfte aufzudecken, die Strukturen, die allem, was ist, gemeinsam sind und die Verbindungsstränge von allem, das in dem, was ist, wirksam ist. Die Triade (Liebe, Macht, Gerechtigkeit) ist ein Ausdruck dieses ontologischen Charakters der Realität. In diesem Sinne bedeutet Sein die Macht zu sein.

Seine Macht des Seins zu demonstrieren, heißt, dem Nichtsein zu widerstehen, dem zu widerstehen, was dem Sein widersteht. Tillich entwickelt, wie das Sein dem Nichtsein vorausgeht und ihm widersteht. Der Mut oder der Glaube bejahen die Prävalenz des Seins vor dem Nichtsein; sie behaupten die Anwesenheit des Unendlichen in allem Endlichen, das mit dieser Bedrohung und diesem Kampf gegenüber dem Nichtsein konfrontiert ist. Ein Lebewesen besitzt umso mehr Macht, je mehr es sich gegen diese Drohung des Nichtseins wehren kann. Die Macht ist die Fähigkeit, das Nichtsein zu überwinden. Für den Menschen ist diese Überwindung des Widerstandes des Nichtseins relativ zu seiner Endlichkeit; im Fall Gottes ist die Überwindung des Nichtseins unendlich.

Resümee

Wir haben zunächst stark auf die Allgegenwärtigkeit des Geldes in unserem Leben aufmerksam gemacht. Danach haben wir einige Elemente Tillichs benutzt, um eine Einstellung vorzuschlagen, die es uns erlaubt, in unseren Herzen und unserem Leben als Einzelpersonen, Gemeinschaften und Gesellschaften den Ort und die Rolle des Geldes anders plazieren zu können. Geld ist in unserem Leben allgegenwärtig, aber es soll nicht das Leben um ihn herum verzerren und destruieren.

BERICHT VOM INTERNATIONALEN KONGRESS IN JENA „REFORMATION UND REVOLUTION IM DENKEN PAUL TILLICHs“

Vom 3. bis zum 6. September 2017 fand an der Universität Jena ein Internationaler Paul-Tillich-Kongress statt, der von der Nordamerikanischen (NAPTS), der Französischen (APTEF) und der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft (DPTG) gemeinsam durchgeführt wurde. Es war der erste Kongress dieser Art. Er widmete sich dem Themenfeld *Reformation und Revolution im Denken Paul Tillichs*. Die Verknüpfung der beiden Aspekte Reformation und Revolution legte sich angesichts des 500-jährigen Reformationsjubiläums nahe, hatte doch der lutherische Theologe Paul Tillich selbst zwei Revolutionen als Zeitzeuge miterlebt: die Novemberrevolution von 1918 und die Deutsche Revolution der Nationalsozialisten 1933. In seinen Schriften bilden beide Begriffe einen wichtigen Aspekt. Allein, das Verhältnis beider Deutungskategorien ist seit dem 19. Jahrhundert, also im Schatten der Französischen Revolution, hoch umstritten und umkämpft. Ist in der französischen Revolution nur zutage getreten, was mit der Reformation einsetzte und in ihr bereits angelegt war, wie viele Katholiken meinten, oder unterscheiden sich Reformation und Revolution? Die konkurrierenden Deutungen der Zusammenhänge von Reformation und Revolution lassen sich jedoch nicht auf Konfessionsgegensätze verteilen. Auch liberale Protestanten sahen in der Revolution die Erfüllung der Reformation. Konservative Protestanten setzten die Reformation entschieden von der Französischen Revolution ab, und Hegel schließlich, der in der Reformation die Hauptrevolution in der Geschichte ausmachte, deutete sie als einen dritten Weg: Der Weltgeist erfasst sich in den Hammerschlägen an der Wittenberger Schlosskirche als Subjektivität.

Das Verhältnis der beiden deutungspolitischen Kategorien Reformation und Revolution ist seit dem 19. Jahrhundert hart umkämpft. Wie ordnet der lutherische Theologe und religiöse Sozialist Paul Tillich beide Deutungskategorien einander zu? Und was versteht er unter Reformation und Revolution? Diesem Thema widmeten sich die Vorträge des Jenaer Kongresses. Die 31 Referate, über die an dieser Stelle nicht im Einzelnen berichtet werden kann, loteten das Thema

in seiner ganzen Facettenbreite aus. Thematisiert wurde das Verhältnis von Reformation und Revolution in werk- und problemgeschichtlicher sowie systematischer Perspektive.

Eröffnet wurde der Jenaer Kongress am Sonntagabend mit einem fulminanten Vortrag des Soziologen Hans Joas (Berlin). In seinen Ausführungen rückte er Tillichs Theologie und Religionsphilosophie in den Horizont der Religionssoziologie Robert N. Bellahs und arbeitete interessante Parallelen im Denken beider heraus, die so bislang noch nicht thematisiert wurden. An den Vormittagen am Montag, Dienstag und Mittwoch fanden die Hauptvorträge im Plenum statt. Marc Dumas (Sherbrooke) referierte über *La Théologie systématique* de Tillich: une révolution? Der Reformations- und Protestantismusdeutung Tillichs, die in dem von ihm so genannten protestantischen Prinzip einen ebenso prägnanten wie zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat, widmeten sich die Vorträge von Mary Ann Stenger (Louisville), Christian Danz (Wien) und Erdmann Sturm (Münster). Martin Leiner (Jena) sprach über *Reformation und Revolution im Rahmen von Entfremdung und Versöhnung* und Russell Re Manning (Bath) über Tillichs revolutionäre Kulturtheologie. Das Verhältnis von Politik und Christentum thematisierte der Thüringer Ministerpräsident Bodo Ramelow in seinem Vortrag *Als evangelischer Christ in der Politik – persönliche Erfahrungen und allgemeine Grundsätze*.

Neben den Hauptvorträgen liefen am Montag- und Dienstagnachmittag Vorträge in französischer, englischer und deutscher Sprache in drei Sektionen parallel. Die Themenpalette dieser spannenden Referate reichte von Theorien des Imaginären, der Rezeption von Tillichs Protestantismusdeutung in Brasilien, deren Bedeutung für den interreligiösen Dialog, die Geschichtsdeutung bis zur Lutherdeutung und der gegenwärtigen Wahrnehmung reformatorischer Theologie im Zeitalter der Medienrevolution. Traktiert wurden die Impulse von Tillichs Denken für politische Theologien sowie die Ekklesiologie. Ein Podiumsgespräch mit Hans Joas am Montagabend zum Thema *Paul Tillichs politische*

Theologie und ihre Relevanz für die Gegenwart bündelte und vertiefte noch einmal grundlegende Gedanken des Kongressthemas. Es war eine beeindruckende Vielfalt an Aspekten, die in den Sektionsbeiträgen thematisiert wurde. Die Referate unterstrichen nicht nur den Stand und das Niveau der internationalen Tillich-Forschung, sie förderten vor allem auch wichtige Dimensionen zutage, die mit dem Themenfeld Reformation und Revolution im Werk Tillichs verbunden sind.

Der Jenaer Kongress führte erstmals die internationale Tillich-Forschung auch organisatorisch zusammen und dokumentierte die enge

Zusammenarbeit der internationalen Tillich-Gesellschaften. Möglich wurde das durch die Kollegin Miriam Rose und den Kollegen Martin Leiner sowie ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die dankenswerter Weise die Mühen der Organisation des Kongresses in Jena übernommen haben. Die spannenden und interessanten Beiträge zu Tillichs Deutung von Reformation und Revolution werden im nächsten Jahr in einem Tagungsband in der Reihe *Tillich Research* erscheinen, so dass sie auch einem breiteren Publikum zugänglich sind.

Christian Danz

ERDMANN STURM ZUM 80. GEBURTSTAG

In diesem Jahre konnte Prof. Dr. Erdmann Sturm im Kreise seiner Familie seinen 80. Geburtstag feiern. Das möchte ich im Namen der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft zum Anlass nehmen, um seine Tillich-Arbeit der letzten Jahrzehnte zu würdigen.

Erdmann Sturm wurde am 2. Juli 1937 in Meseritz in der Neumark geboren. Nach dem Abitur 1957 in Lippstadt studierte er zwei Jahre Lateinische Philologie, Geschichte und Philosophie und parallel dazu bis 1965 Evangelische Theologie in Bonn, Heidelberg und Münster. Nach seiner theologischen Promotion (1969) und Habilitation (1971) lehrte er von 1972 bis zu seiner Pensionierung 2002 Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie und ihre Didaktik, zunächst an der Pädagogischen Hochschule in Münster, seit 1984 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Während seines Theologiestudiums war Erdmann Sturm nach eigenen Angaben von Tillich nicht sonderlich beeindruckt, obwohl er sich auch intensiv der Philosophie gewidmet hat. Tillich selbst hat er zwar nicht direkt gehört, er kannte aber dessen Hamburger Vorlesungen von 1958 und 1961 sowie die Züricher Vorlesungen von 1962 auf Grund von Tonbandaufzeichnungen. Bei Golo Mann hat er sich zwar in einem Semi-

nar über amerikanische Geschichtsphilosophie in einer Hausarbeit mit Reinhold Niebuhr beschäftigt, aber selbst hier kam Tillich immer noch nicht vor. Und theologisch ist Erdmann Sturm durch seine Luther-Studien geprägt worden, hier besonders durch Hans Joachim Iwand, später dann auch durch Gerhard Ebeling.

In seiner theologischen Dissertation, die dem Gedächtnis Hans Joachim Iwands gewidmet ist, der ihn, wie es im Vorwort heißt, „zum Studenten der Theologie gemacht“ hat, hat er sich mit Zacharias Ursin beschäftigt, einem Schüler Melanchthons, der zum Calvinismus überging. In dieser Welt war er lange zu Hause, und sie ist ihm nach eigenem Bekenntnis auch heute noch vertraut. Das ist alles andere als die Welt Paul Tillichs.

Mitte der 1960er Jahre nahm Erdmann Sturm dann an einer Tagung des Tillichkreises in Hofgeismar teil. Aber auch diese Tagung hat ihn noch nicht inspiriert. Als er dann nach dem 1. Theologischen Examen und dem Vikariat an die Pädagogische Hochschule Münster kam und dort als Religionspädagoge arbeitete, stieß er erneut auf Tillich, denn dieser schien ihm als Gesprächspartner der Religionspädagogik eher in Frage zu kommen als beispielsweise Karl Barth oder Dietrich Bonhoeffer. Tillichs Festhalten am Religionsbegriff, der durch Weite gekennzeichnet ist, seine Methode der Korrelation, seine Kul-

turtheologie und sein Interesse am Dialog mit den Weltreligionen, all das wurde ihm in diesen Jahren für die Systematische Theologie und die Religionspädagogik im Rahmen des Lehramtsstudiums wichtig. So hat er immer wieder Tillich-Texte in Lehrveranstaltungen behandelt, vor allem dessen „Religiöse Reden“ und die Schrift „Der Mut zum Sein“.

Obwohl er inzwischen schon seit Jahren die Jahrestagungen der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft besuchte, wurde Erdmann Sturm erst Ende der 1980er Jahre Mitglied der Gesellschaft, deren Vorsitz er dann 1990 für zwei Jahre übernahm. Es hat allerdings vieler und endloser Gespräche mit ihm bedurft, insbesondere von Seiten des damaligen 1. Vorsitzenden Walter Leibrecht und von Seiten Renate Albrechts, bis er sich schließlich bereit erklärte, für dieses Amt zu kandidieren. Sie sehen an alledem, dass Erdmann Sturm eigentlich ein „Spätberufener“ in Sachen Tillich ist.

Nachdem er den Vorsitz nach nur einer Wahlperiode bewusst an Prof. Hummel abgegeben hat, um die verschiedenen Richtungen innerhalb der DPTG zu befrieden, hat er sich einem neuen Arbeitsfeld zugewandt: Er begann jetzt, sich mit der Sichtung bisher unpublizierten Tillich-Materials zu beschäftigen. Als eine erste Frucht dieser neuen Aufgabe erschien 1993 der erste Band seiner umfangreichen Tillich-Editionen: „Frühe Predigten (1909-1918)“ als Band VII der „Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich“, ein voluminöser Band von fast 700 Seiten. Er umfasst Tillichs frühe Gemeindepredigten und seine Kriegspredigten. Seitdem sind in regelmäßigen Abständen zwölf weitere Bände von ihm in dieser Reihe erschienen, der letzte in diesem Jahr: „Dresdener Vorlesungen (1925-1927)“. Außerhalb dieser Reihe hat Erdmann Sturm auf die Bitte von Carl Heinz Ratschow hin den dritten Band der „Main Works/Hauptwerke“: „Writings in Social Philosophy and Ethics/Sozialphilosophische und ethische Schriften“ bearbeitet, ebenfalls ein voluminöser Band von über 700 Seiten.

Diese bisher von Erdmann Sturm vorgelegten insgesamt 14 Bände, die in der Regel einen editorischen Bericht und eine umfangreiche, konzise historische Einleitung enthalten, umfassen insgesamt 8233 Seiten und wurden in einem Zeitraum von nur 24 Jahren publiziert. Zum Vergleich: Die

14 Bände der „Gesammelten Werke“ umfassen einschließlich Registerband „nur“ 4767 Seiten! Ich habe den Eindruck, dass sich so manche Tillich-Forscher der Herausforderung noch gar nicht bewusst sind, die mit der Edition dieser bisher unveröffentlichten Texte verbunden ist.

Mich verbindet mit dem Jubilar eine inzwischen über 30jährige Freundschaft und Arbeitsgemeinschaft. Erdmann Sturm hat mir gegenüber einmal gesagt, dass das im Bereich der Wissenschaft längst nicht selbstverständlich sei; ich sehe das genauso und möchte ihm für diese bisherigen gemeinsamen Jahre ganz herzlich danken. Auch wenn wir beide in Bezug auf Tillich hier und da die Dinge vielleicht auch etwas unterschiedlich sehen, so gab es doch immer einen ganz soliden Grundkonsens und eine ins Menschliche reichende Grundübereinstimmung zwischen uns.

Aus unserer gemeinsamen Zusammenarbeit sind auch reichlich Früchte erwachsen. Hier ist an erster Stelle die Edition der Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-27) Tillichs zu nennen, die als Band XIV der „Ergänzungs- und Nachlaßbände“ 2005 erschienen ist, des weiteren unsere gemeinsam verfasste Werkbiographie: „Paul Tillich: Leben – Werk – Wirkung“, die in erster Auflage 2007, in zweiter Auflage 2015 in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Darmstadt) herausgekommen ist. Sodann ist die von uns beiden begründete Reihe „Tillich-Studien“ im LIT Verlag (Münster) zu nennen, die unter unserer Herausgeberschaft von 1999 bis 2010 in der Hauptreihe 22 Bände und in der Beiheftreihe fünf Bände umfasst. Gemeinsam haben wir beide auch zusammen mit Christian Danz 2005 im LIT Verlag (Münster) das „Internationale Jahrbuch für die Tillich-Forschung“ begründet. Beide Tillich-Reihen wurden schließlich um weitere Mitherausgeber erweitert und z.T. mit anderem Titel („Tillich Research“ bzw. „International Yearbook for Tillich Research“) in den Verlag De Gruyter (Berlin), wo auch die Werke Tillich erscheinen, überführt.

Nicht nur die Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft, sondern auch die internationale Tillich-Forschung hat Erdmann Sturm sehr viel zu verdanken. Ohne seine unermüdliche Editionsarbeit wäre so manche Forschungsarbeit überhaupt nicht denkbar. Auch die Originalität von Tillich als Philosoph wird erst durch diese Editionen postumer Texte deutlich. Das alles erschien Chri-

stian Danz und mir auch Anlass genug, Erdmann Sturm zum 80. Geburtstag den neuesten Band der Reihe „Tillich Research“: „Paul Tillich im Exil“ (Berlin/Boston 2017) zu widmen, in dem die Beiträge des „Dritten Internationalen Kongresses der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft

e.V.“ von Berlin aus dem Jahre 2015 abgedruckt sind. So bleibt mir zum Abschluss in leichter Abwandlung eines bekannten Trinkspruchs nur noch zu sagen: Ad multos libros!

Werner Schüßler

JAHRESTAGUNG DER DPTG 2018

Die Jahrestagung 2018 wird vom **23.-25. März 2018** in der **Evangelischen Akademie Hofgeismar** stattfinden zum Thema:

„Der Mut zum Sein“

Paul Tillichs (1886-1965) im Jahre 1952 erschienene Schrift „Der Mut zum Sein“ gehört zu den prägnantesten theologischen Texten des 20. Jahrhunderts und ist ein religiöser Bestseller. Glaube, so heißt es hier, ist kein Fürwahrhalten von religiösen Gegenständen oder eine Weise von moralischem Handeln, sondern ein Mut, der das eigene Leben trägt. Die Haltung des Glaubens sagt ‚dennoch‘ zu der Angst, die zu jedem Leben gehört. Die Tagung widmet sich der bekannten Schrift des prominenten Theologen und erkundet die Bedeutung seines Verständnisses des Glaubens als Mut zum Sein für das 21. Jahrhundert.

Lektürehinweis: Paul Tillich, Der Mut zum Sein, hrsg. von Christian Danz, 2. Auflage Berlin/Boston 2015.

Programm

Freitag, 23. März 2018

18.00 Uhr Beginn mit dem Abendessen
19.00 Uhr Begrüßung: Professor Dr. Christian Danz, Direktor Karl Waldeck
19.15 Uhr Der Mut zum Sein. Einführungsvortrag zu Tillichs Schrift: Prof. Dr. Erdmann Sturm, Münster

Samstag, 24. März 2018

9.00 Uhr Schwerpunktthema: „Angst“: Dr. Peter Schüz, München
11.00 Uhr Mut und Transzendenz (GW XI, 117-139): Lektüreeinheit

14.00 Uhr Mitgliederversammlung der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e.V.

15.30 Uhr Schwerpunktthema: „Gott über Gott“: Prof. Dr. Claus-Dieter Osthövene, Marburg

17.00 Uhr Mut und Transzendenz (GW XI, 117-139): Lektüreeinheit

19.00 Uhr Kulturprogramm: *Lesung mit Bodo Primus*, Solingen

Sonntag, 25. März 2018

9.00 Uhr Gottesdienst: PD Dr. Georg Neugebauer, Halle

10.30 Uhr Glauben als Lebenskraft: Prof. Dr. Wilhelm Gräb, Berlin

12.00 Uhr Abschlussgespräch

12.30 Ende mit dem Mittagessen

Anmeldung: Tagungsnummer 18087
Schriftlich erbeten bis zum 12. März 2018:
Evangelische Akademie, Gesundbrunnen 11,
34369 Hofgeismar
Fax: 05671/881-154
E-Mail: ev.akademie.hofgeismar@ekkw.de
Internet: www.akademie-hofgeismar.de

Tagungskosten

€ 195,50 inkl. Tagungsbeitrag/Vollverpflegung/ Einzelzimmer
€ 183,50 inkl. Tagungsbeitrag/Vollverpflegung/ Zweibettzimmer
€ 129,50 inkl. Tagungsbeitrag/Verpflegung o. Frühstück
€ 80,00 Tagungsbeitrag

Mitglieder der Paul-Tillich-Gesellschaft e.V. erhalten auf den Tagungsbeitrag eine Ermäßigung von 20.00 €.

SchülerInnen/Studierende/Auszubildende bis 35 Jahre erhalten 50% Ermäßigung.

NEUE TILlich-LITERATUR

ZUSAMMENGESTELLT VON WERNER SCHÜSSLER

I. Primärliteratur

Paul Tillich, *Christianisme et judaïsme*. Textes traduits par M. Boulanger, M. Hébert, A. Massini et A. Gounelle (= *Œuvres de Paul Tillich*, sous la direction de M. Boss, M. Dumas, A. Gounelle et J. Richard, vol. 11), Paris 2017.

Paul Tillich, *Dresdner Vorlesungen (1925-1927)*, hg. und mit einer historischen Einleitung versehen von E. Sturm (= *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Bd. 20), Berlin/Boston 2017, LXX u. 455 S.

Paul Tillich, *Systematische Theologie I-II*, hg. und eingeleitet von C. Danz, Berlin/Boston 9. Aufl. 2017, LXV u. 472 S.

Paul Tillich, *Systematische Theologie III*, hg. und eingeleitet von C. Danz, Berlin/Boston 5. Aufl. 2017, XII u. S. 473-946.

Price, R. M. (ed.), *The Ground of Being. Neglected Essays of Paul Tillich*, Charleston/SC 2015.

Sturm, E. (Hg.), *Paul Tillich: Contemporary German Philosophy*, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), *Faith in Post-modernity* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 11), Berlin/Boston 2016, 181-216.

II. Sekundärliteratur

1. Tillich-Jahrbuch

International Yearbook for Tillich Research/Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung/Annales internationales de recherches sur Tillich, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11: *Faith in Post-modernity*, Berlin/Boston 2016.

2. Sammelbände

Chan Ka-fu, K./Ng Yau-nang, W. (ed.), *Paul Tillich and Asian Religions* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017.

Danz, C. (Hg.), *Paul Tillichs „Systematische Theologie“*. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017.

Danz, C./Schüßler, W. (Hg.), *Paul Tillich im Exil* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017.

Dumas, M./Richard, J./Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017.

Hébert, M./Reijnen, A. M. (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements* (= *Tillich-Studien*, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016.

3. Monographien, Dissertationen

El Asmar, R., *Positivité d'être et négativité de non-être dans l'œuvre de Paul Tillich*, Diss. Jena 2016 [Online-Ressource].

Gudmarsdottir, S., *Tillich and the Abyss. Foundations, Feminism and Theology of Praxis*, Cham 2016.

Maican, P., *Sketching an Ecumenical Ecclesiology for Eastern Orthodoxy. The Form of Christ Crucified with Special Reference to Staniloae*, von Balthasar und Tillich, Diss. Aberdeen 2016.

Salomon, R., *Auf der Grenze zwischen Religion und Wissenschaft, Philosophie und Theologie: Untersuchungen zur Position des Denkers bei Karl Jaspers und Paul Tillich*, Diss. Marburg 2016 [Online-Ressource].

Smith, A.-A., *Animals in Tillich's Philosophical Theology*, Cham 2017.

4. Artikel, Beiträge

Andrade Campos, W. S. F. de, *A autointegração, o discurso e o desejo mimético: uma tentativa de compreender a vida a partir de Paul Tillich*

lich, Mikhail Bakhtin e René Girard, in: *Correlatio Metodista* 15/1 (2016) 111-132 [e-journal].

Andrade Campos, W. S. F. de, Em busca da zona fronteira: o futuro do pensamento de Tillich diante da (futura) configuração da humanidade, in: *Correlatio – Metodista* 15/2 (2016) 79-93 [e-journal].

Andrejč, G., Reading Wittgenstein (on Belief) with Tillich (on Doubt), in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57/1 (2015) 60-86.

Asmar, R., L'ambiguïté du démonique chez Paul Tillich, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 319-334.

Au, K. M., Ultimate Reality: A Comparative Study of Kitaro Nishida's concept of Nothingness and Paul Tillich's concept of God, in: K. Chan Ka-fu/W. Ng Yau-nang (ed.), *Paul Tillich and Asian Religions* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017, 69-86.

Aveline, J.-M., Tillich, Barth et la théologie des religions, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements* (= *Tillich-Studien*, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 133-157.

Bennett-Hunter, G., Paul Tillich and Divine Ineffability, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements* (= *Tillich-Studien*, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 79-92.

Boivin, R., Amenuiser l'agonie ou l'effacement du tragique, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 71-83.

Boss, M., Ambiguïté de l'histoire et fonction missionnaire de l'Église: la teneur missiologique de la théologie des religions de Paul Tillich, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich.*

Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 291-304.

Boureaux, C., L'immanence radicale contemporaine comme critique de Barth et de Tillich, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements* (= *Tillich-Studien*, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 285-298.

Bourgine, B., Le rapport entre théologie et philosophie à la suite de Barth et Tillich, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements* (= *Tillich-Studien*, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 197-225.

Bourquenay, E. de., La translation de concept chez Paul Tillich, in: *Estudos de Religião – Metodista* 30/3 (2016) 303-318 [e-journal].

Bourquin, G., L'anthropologie essentialiste de Paul Tillich confrontée aux nouvelles approches empiriques de l'humain, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 51-69.

Braune-Krickau, T., Die verlorene Mitte. Friedrich Niebergalls apologetische Zeitdiagnostik im Vergleich mit Paul Tillichs „Marburger“ Kulturtheologie, in: D. Käbis (Hg.), *Friedrich Niebergall: Werk und Wirken eines liberalen Theologen*, Tübingen 2016, 108-128.

Brouwer, R., Paul Tillich als legerpredikant in de Eerste Wereldoorlog, in: *Nederlands theologisch tijdschrift* 70 (2016) 261-279.

Burch, S., Formulating Questions, Facilitating Change: Tillich's Method of Correlation, in: *Bulletin of the NAPTS* 43/2 (Spring 2017) 9-13.

Calvani, C. E., A fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento – circunstâncias históricas e pessoais da formação de Tillich, in: *Estudos de Religião – Metodista* 30/3 (2016) 165-188 [e-journal].

Carr, P. H., Paul Tillich Climate Prophecy versus Profit, in: Bulletin of the NAPTS 43/1 (Winter 2017) 22-26.

Chan Ka-fu, K., Pneumatological Sacramentality and Cosmic Humanity. Tillich, Orthodox Theology and Confucianism, in: K. Chan ka-fu/W. Ng Yau-nang (ed.), Paul Tillich and Asian Religions (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017, 221-238.

Chan Ka-fu, K./Ng Yau-nang, W., Paul Tillich and Asian Religions, in: Dies. (ed.), Paul Tillich's Asian Religions (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017, 1-25.

Christophersen, A., „Die Nicht-Unterscheidung von Theorie und Praxis.“ Paul Tillich, Emil Ludwig und der Council for a Democratic Germany, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 179-203.

Christophersen, A., Wie Paul Tillich den religiösen Sozialismus entdeckte. Protestantische Selbstvergewisserung während des Ersten Weltkriegs, in: J. Negel/K. Pinggéra (Hg.), Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914-1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2016, 227ff.

Coyne, R., Tillich and Heidegger on Non-Being, in: Bulletin of the NAPTS 43/1 (Winter 2017) 16-22.

Coyne, R., Tillich and Heidegger on the Actuality of God, in: Bulletin of the NAPTS 43/1 (Winter 2017) 12-16.

Dallmayr, F., Faithful Expectation: Hommage à Paul Tillich, in: Bulletin of the NAPTS 42/4 (Fall 2016) 39-53.

Danz, C., A "Subterranean" Group of Fellow-Laborers" between Barth and Tillich: God's Revelation and the Overcoming of the Conflicts between religion and Culture in Modern Societies, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 159-170.

Danz, C., Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens. Anmerkungen zur Neubestimmung der Christologie bei Karl Barth

und Paul Tillich, in: Estudos de Religião – Metodista 30/3 (2016) 251-268 [e-journal].

Danz, C., Die Gegenwart des göttlichen Geistes und die Zweideutigkeiten des Lebens (III 134-337), in: C. Danz, Paul Tillich's „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 227-256.

Danz, C., Frankfurter Streitkultur im Exil. Horkheimer, Adorno und Tillich über Anthropologie, in: Ders./W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 125-140.

Danz, C., Freiheit als Autonomie. Anmerkungen zur Fichte-Rezeption Paul Tillich's im Anschluss an Fritz Medicus, in: M. Hackl/C. Danz (Hg.), Die Klassische Deutsche Philosophie und ihre Folgen (= Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 13), Göttingen 2017, 217-230.

Danz, C., Paul Tillich's *Systematische Theologie*. Eine werkgeschichtliche Einleitung, in: Ders., Paul Tillich's „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 1-13.

Danz, C., Spirit and the Ambiguities of Life: Reflections on Paul Tillich's Pneumatology, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 359-366.

Danz, C./Schüßler, W., Between two Worlds – Paul Tillich im Exil. Einleitung, in: Dies. (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 1-10.

Degoes, P., Paul Tillich for the Masses. Jay Bakker's Brand of the Christian Faith, in: Toronto Journal of Theology 32/1 (2016) 125-142.

Degoes, P., The Stylish Tillich. Jay Bakker and Revolution Church, in: Journal of Spirituality in Mental Health 18/3 (2016) 200-216.

Dienstbeck, S., Die Existenz und die Erwartung des Christus (II 25-106), in: C. Danz, Paul Tillich's „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 143-169.

Dierken, J., Die Wirklichkeit Gottes (I 247-332), in: C. Danz, Paul Tillichs „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 117-141.

Dion, M., L'intégration de la personnalité morale selon Paul Tillich et sa réception dans la psychologie existentielle de Rollo May, in: Estudos de Religião – Metodista 30/3 (2016) 349-367 [e-journal].

Dion, M., Les ambiguïtés de la loi morale. Paul Tillich mis en dialogue avec le romancier Robert Musil, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXI^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 87-100.

Dole, R., Paul Tillich's Marxism, in: Journal of Literature and Art Studies 7/1 (2017) 94-96.

Dole, R., Paul Tillich's Schizophrenia, in: Journal of Literature and Art Studies 6/9 (2016) 1009-1012.

Dumas, M., L'ambiguïté de la théologie chez Tillich et... aujourd'hui, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXI^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 235-247.

Dumas, M., Le courage de la foi en postmodernité, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Faith in Post-modernity (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 11), 43-58.

Ehret, V., The Courage of Liminality. Tillich and Theological Anthropology in Post-modernity, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Faith in Post-modernity (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 11), 81-104.

El Asmar, R., La croix et le „principe protestant“ entre Luther et Tillich, in: Theological Review (Beirut) 37/1-2 (2016) 88-114.

Englert Kelm, T. R., A coragem de „ser“ no mundo do „ter“: contribuições de Paul Tillich para a análise do ser humano na sociedade capitalista atual, in: Correlatio – Metodista 15/2 (2016) 177-188 [e-journal].

Foster, A. D., Appreciating the Friction of Tillich's Norms, in: Bulletin of the NAPTS 43/1 (Winter 2017) 10-12.

Foster, A. D., Michael and Paulus: A Dynamic Uncoordinated Duo, in: Bulletin of the NAPTS 43/2 (Spring 2017) 13-30.

Foster, A. D., Tillich and the “Personal” God, in: Bulletin of the NAPTS 42/4 (Fall 2016) 7-19.

Fritz, M., „The doctrine of man as the present approach to theology.“ Tillichs Anthropologie im Übergang von Deutschland in die USA, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 287-321.

Gill, J. I., Grounds of Being Becoming: The Possibility of a Tillichian-Inspired Process Theology as Displayed by Underground Rap, in: Bulletin of the NAPTS 42/3 (Summer 2016) 29-37.

Gisel, P., Pluralité du monde, ambiguïtés de la vie, singularités des itinéraires. Pour un modèle sorti de l'onto-théologie et du théologico-politique, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXI^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 7-22.

Gisel, P., Théologie et sciences religieuses après Barth et Tillich, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 173-196.

Gomes Abijaudi, A. Y., Sem ambiguidade: O Amor como princípio ético e fundamento ontológico em Paul Tillich, in: Correlatio – Metodista 15/1 (2016) 55-72 [e-journal].

Gomes Abijaudi, A. Y., Uma hermenêutica da cultura: A construção de um universo de sentido e profundidade a partir de Paul Tillich, in: Correlatio – Metodista 15/2 (2016) 105-121 [e-journal].

Gomes, G. A., O Demônico como Sagrado Antidivino: origens e definição do conceito na filosofia da religião de Paul Tillich, in: Correlatio – Metodista 15/2 (2016) 53-67 [e-journal].

Gonçalves, A. S., Bíblia-Palavra de Deus como binômio incoerente em Tillich, in: Correlatio – Metodista 15/2 (2016) 95-104 [e-journal].

Gounelle, A., Quelle culpabilité? Les Allemands et le nazisme selon Arendt, Jaspers et Tillich, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 119-133.

Gräb, W., Religion im Exil, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), *Paul Tillich im Exil* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 369-384.

Graf, F. W., Margot Hahl berichtet Hannah Tillich über ihre Freundschaft mit Paulus: Ein Brief aus dem Dezember 1966, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 22/2 (2015) 268-296.

Graf, F. W., Paul Tillich im Exil, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), *Paul Tillich im Exil* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 11-77.

Graf, F. W., Zur Publikationsgeschichte von Paul Tillichs "Systematic Theology" (1. Teil), in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 30 (2016) 192-217.

Grebe, G., Revelation as Salvation, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements* (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 25-44.

Haigis, P., Paul Tillich und die postmoderne Kulturdebatte, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), *Faith in Post-modernity* (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 11), 59-79.

Halder, W., Für Deutschland, nicht gegen Deutschland – Paul Tillichs Sicht auf Ursachen und Funktionsweisen der NS-Diktatur. Eine Analyse seiner Radioansprachen für die „Voice of America“ (1942-1944) im Vergleich mit Thomas Manns Radioansprachen für die BBC (1940-1945), in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), *Paul Tillich im Exil* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 205-225.

Higuet, E., Ambiguïté des images religieuses dans le catholicisme populaire à la lumière de la

théologie de Paul Tillich: l'exemple de Notre-Dame "Aparecida" au Brésil, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 275-290.

Higuet, É., Communauté politique et Règne de Dieu. Théologie et socialisme chez Tillich et Barth, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements* (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 45-65.

Hort, B., Anthropologie postmoderne et pensée tillichienne: Une confrontation instructive, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), *Faith in Post-modernity* (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 11), 133-148.

Hung, A. T. W., Paul Tillich and Classical Confucianism on Religious Ethics, in: K. Chan Ka-fu/W. Ng Yau-nang (ed.), *Paul Tillich and Asian Religions* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017, 175-197.

James, R. B., How Tillich's Theology Can Add as Well as Resolve Existential Ambiguity, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 379-389.

Junker, T., Ambiguïtés de la vie politique, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 137-141.

Kaennel, L., Sur la "question juive": Karl Barth et Paul Tillich, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements* (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 67-78.

Krohn, C.-D., Kairos und „Dritte Kraft“. Paul Tillichs Diskurs- und Kampfgesellschaft mit Adolf Löwe für eine freie und gerechte Gesellschaft, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 143-177.

Kucher, P.-H., Kulturelle Netzwerke des deutschsprachigen Exils in den USA, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 81-101.

Lai, P., Tillich's Concept of Ultimate Concern and Buddhist-Christian Dialogue, in: K. Chan Ka-fu/W. Ng Yau-nang (ed.), Paul Tillich and Asian Religions (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017, 47-67.

Lauster, J., Die Geschichte und die Frage nach dem Reich Gottes (III 341-411), in: C. Danz, Paul Tillichs „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 257-275.

Leiner, M., L'ambivalence du sacré et l'ambiguïté de la vie, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 263-273.

Lobo Bustamante, M., Les ambiguïtés de la vie et les sciences normatives, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 349-358.

Lobo Bustamante, M., Les religions à l'ère du fondamentalisme. Un parcours historique de la définition du concept de religion chez Paul Tillich, in: Estudos de Religião – Metodista 30/3 (2016) 189-212 [e-journal].

Lopes, M., Vestígios de um Princípio Protestante: Uma leitura da educação superior na Assembleia de Deus no Brasil a partir de elementos

da teoria da religião de Paul Tillich, in: Correlatio – Metodista 15/2 (2016) 209-233 [e-journal].

MacGregor, K. R., Applying Tillich's Creative and Transformative Justice to the Problems of Middle Eastern Violence, in: Bulletin of the NAPTS 43/2 (Spring 2017) 4-9.

Mason, D. R., Christianity and World Religions: The Contributions of Barth and Tillich, in: Anglican Theological Review 97/3 (2015) 433-447.

Matern, H., Das Reich Gottes innerhalb der Geschichte und als Ziel der Geschichte (III 412-477), in: C. Danz, Paul Tillichs „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 277-304.

Mathot, B., Le socialisme comme dénonciation de la non-ambiguïté politique, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 143-156.

Mathot, B., Paul Tillich, précurseur d'un œcuménisme postmoderne?, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Faith in Post-modernity (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 11), 105-132.

Mathot, B., Structuration protestante et profanéité. Les deux contributions de Paul Tillich au mouvement de Berneuchen, in: Estudos de Religião – Metodista 30/3 (2016) 269-302 [e-journal].

Moraes Junior, M. R. de, O Anelo Pelo Totalmente Outro. A Dimensão Teológico Negativa na Teoria Crítica de Max Horkheimer em Diálogos com Paul Tillich, in: Estudos de Religião Metodista 30/1 (2016) 189-209 [e-journal].

Motta Cunha, C. A., Teologia de fronteira: aportes do método da correlação de Paul Tillich, in: Correlatio – Metodista 15/2 (2016) 27-51 [e-journal].

Moxter, M., Gewisse Anfechtungen: Barth und Tillich über den Anfang der Theologie, in: P. Bühler (Hg.), Anfechtung. Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers, Tübingen 2016, 141-159.

Müller, D., „Transcender l'ambiguïté?“ Introduction et perspective, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de

la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXI^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 337-347.

Murray, S. B., Memorial Address: A Tribute to Paulus Johannes Tillich, in: Bulletin of the NAPTS 42/3 (Summer 2016) 3-7.

Murrmann-Kahl, M., Einleitung (I 9-83), in: C. Danz, Paul Tillich's „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 15-34.

Murrmann-Kahl, M., Falk Wagners Tillich-Interpretation als Schlüssel zum Verständnis seines Werkes, in: C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hg.), Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne, Tübingen 2015, 227-250.

Nelson, D. R., Luther and the Reformation in Tillich's Understanding, in: Bulletin of the NAPTS 42/4 (Fall 2016) 35-38.

Neugebauer, G., Die Tillichrezeption im deutschsprachigen Raum von 1933-1965. Ein exemplarischer Überblick, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 385-408.

Neugebauer, G., Die Wirklichkeit des Christus (II 107-194), in: C. Danz, Paul Tillich's „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 171-195.

Neugebauer, G., Δι' ἐνὸς πάντα – Tillich im Wingolf, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Faith in Post-modernity (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 11), 149-173.

Ng Yau-nang, W., Tillich and Asian Religious Symbol: A Comparative Study of Lotus-birth, in: K. Chan Ka-fu/W. Ng Yau-nang (ed.), Paul Tillich and Asian Religions (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017, 109-136.

Nikkel, D., Embodying Ultimate Concern, in: Bulletin of the NAPTS 42/3 (Summer 2016) 7-13.

Niyigena, J.-P., Ambiguïtés de la vie et fondamentalisme religieux, in: M. Dumas/J.

Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXI^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 305-317.

Noble, I., The Tension between an Eschatological and a Utopic Understanding of Tradition: Tillich, Florovsky, and Congar, in: Harvard Theological Review 109/3 (2016) 400-421.

Olson, D., Tillich's Two Methods in Context: Some Implications for Interreligious Understanding, in: K. Chan Ka-fu/W. Ng Yau-nang (ed.), Paul Tillich and Asian Religions (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017, 27-45.

Parrella, F. J., Does Life Imitate Art or Art Life? The Ambiguities in Paul Tillich's Theology and in His Personal Life, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXI^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 25-38.

Parrella, F. J., Tillich and American Theology, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 251-263.

Parrella, F. J., Tillich and Barth on the Church: A Catholic Perspective, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 115-132.

Perrottet, C., Guide to the Perplexed: An attempt to Make Sense of the Tillich-Hisamatsu Dialogues, in: Estudos de Religião – Metodista 30/3 (2016) 319-348 [e-journal].

Perrottet, C., Le point d'Attache kantien dans la *Religionsphilosophie* de Tillich en 1920, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 93-113.

Peters, T., Constructing a Political Theology on Tillich's Theology of Culture, in: Bulletin of the NAPTS 42/4 (Fall 2016) 19-35.

Pfister, L. F., Paul Tillich and Zhāng Zài. Fellow Pilgrims Seeking New Peace in Trembling Worlds, in: K. Chan Ka-fu/W. Ng Yau-nang (ed.), Paul Tillich and Asian Religions (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017, 199-220.

Pryor, A., Cyborg Bodies as the Subject of Ultimate Concern, in: Bulletin of the NAPTS 42/3 (Summer 2016) 13-19.

Re Manning, R., Life, Sex, and Ambiguity, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXI^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 39-50.

Re Manning, R., The Shape of British Theology in the Late Twentieth and Early Twenty-First Centuries, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 299-311.

Reymond, B., Ouverture: Paul Tillich et Karl Barth entre convergences et divergences, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 1-6.

Richard, J., La critique du supranaturalisme chez Paul Tillich, in: Estudos de Religião – Metodista 30/3 (2016) 231-249 [e-journal].

Richard, J., Les ambiguïtés de la religion d'après les cours de Tillich sur la *Théologie systématiques IV*, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXI^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 249-262.

Richard, J., Pour une théologie de la conscience religieuse: Ernst Troeltsch, Karl Barth et Paul Tillich, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes

et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 227-262.

Ristiniemi, J., Clashes of Justice in Finding Life: Justice in General and the Expressive Creative Justice in Modern Cinema, in: Bulletin of the NAPTS 42/3 (Summer 2016) 20-29.

Roy, C., Interpretations of History Out of Revolution and Exile. The Correspondence Between Eugen Rosenstock-Huussy and Paul Tillich (1935-1944), in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 103-124.

Rubens, P., La foi aux prises avec l'ambiguïté postmoderne: Penser avec Paul Tillich la méthode théologique, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Faith in Post-modernity (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 11), 1-22.

Santos, J. M. G., Natureza e religião à luz da noção de vida e suas ambiguidades nateologia de Paul Tillich, in: Estudos de Religião – Metodista 30/3 (2016) 213-230 [e-journal].

Schüßler, W., Die Vernunft und die Frage nach der Offenbarung (I 87-127), in: C. Danz, Paul Tillich's „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 35-64.

Schüßler, W., Glaube und Zweifel – Pole des Menschseins [K. Jaspers, P. Wust, P. Tillich], in: Stimme der Zeit 235/5 (2017) 336-344.

Schüßler, W., Les ambiguïtés des processus de la vie et le "healing power" de l'esprit divin. Sur le rapport entre salut (*Heil*) et guérison (*Heilen*) chez Paul Tillich, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXI^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 367-378.

Schüßler, W., Tillich Bibliography, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Faith in Post-modernity (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 11), 223-230.

Schüßler, W., Tillich's „existentialistic turn“. Seine Wende von der Transzendentalphilosophie zur Existenzphilosophie in der Zeit des

Übergangs von Deutschland in die USA, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 323-345.

Schüz, P., Das Leben, seine Zweideutigkeiten und die Frage nach dem unzweideutigen Leben (III 21-133), in: C. Danz, Paul Tillichs „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 197-226.

Schwendemann, W., Lernen und Bildung: Aspekte anthropologisch-pädagogischer Grundfragen und Antwortversuche von Paul Tillich und Martin Buber, in: Amt und Gemeinde 65/4 (2015) 278-289.

Siedler, D. C., „Schöpferischer Dialog“ und „universale Offenbarung“: interreligiöser Dialog im Anschluss an Paul Tillich, in: Ders. (Hg.), Dialog und Begegnung: Impulse für das Gespräch zwischen Christentum und Islam, Göttingen 2017, 112-142.

Slater, P., Tillich on Spiritual Presence and Principled Theonomous Political Action, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 215-232.

Slater, P., Tillich on the Ambiguity of Spiritual Presence: More Protestant Principle than Catholic Substance?, in: Toronto Journal of Theology 31/1 (2015) 105-122.

Slenczka, N., Das Exil in der „Systematischen Theologie“ Paul Tillichs, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 349-367.

Stenger, M. A., Ambiguities of Inequality: Connecting Tillich's Analysis to Contemporary Discussions, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 195-213.

Stenger, M. A., Critical Application of Tillich's Thought to Feminist Theology, in: Estudos de Religião – Metodista 30/3 (2016) 369-388 [e-journal].

Stenger, M. A., Fundamentalist and Evangelical Responses to Barth and Tillich: From Revelation and the Word of God to Truth, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 263-283.

Stenger, M. A., Tillich's American Theology on the Boundary between Native and Alien Land, in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 229-249.

Stevens, W. F., „Playing Hide-and-Seek with the Frosty Monster“, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Faith in Post-modernity (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 11), 23-42.

Stricker, N., La conception de l'Écriture dans la *Dogmatique* de Barth et la *Théologie systématique* de Tillich, in: M. Hébert/A. M. Reijnen (éd.), Paul Tillich et Karl Barth: Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth: Theological Dis/Agreements (= Tillich-Studien, Bd. 23), Münster/Zürich/Wien 2016, 9-24.

Sturm, E., Die Wirklichkeit der Offenbarung (I 129-189), in: C. Danz, Paul Tillichs „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston 2017, 65-91.

Sturm, E., Tillich's New Yorker Vorlesungszyklus „Advanced Problems in Systematic Theology“ (1936-1938), in: C. Danz/W. Schüßler (Hg.), Paul Tillich im Exil (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 12), Berlin/Boston 2017, 267-286.

Sturm, E., Über einige vermisste Briefe und Vorträge des jungen Tillich, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Faith in Post-modernity (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 11), 175-180.

Thompson, C. L., Tracing a Lutheran Trajectory: Tillich as “the Twentieth-Century Martensen”, in: Bulletin of the NAPTS 42/3 (Summer 2016) 38-43.

Toniutti, E., *Le leadership de l'amour*, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 101-117.

Wagoner, B., *Ambiguity as Finite Freedom: Tillich and Adorno on Anthropology*, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 157-171.

Wang Tao, A., *A Comparative Study of St. Thomas Aquinas's and Paul Tillich's Ideas of Love: Integration with the Chinese Confucian Idea of Love*, in: K. Chan Ka-fu/W. Ng Yau-nang (ed.), *Paul Tillich and Asian Religions* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W.

Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017, 137-174.

Weaver, M. L., *Beyond the Boundary: Tillich and the Ambiguous Path to Self and Community*, in: M. Dumas/J. Richard/B. Wagoner, B. (ed.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 9), Berlin/Boston 2017, 173-193.

Wittekind, F., *Das Sein und die Frage nach Gott (I 193-245)*, in: C. Danz, *Paul Tillichs „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar*, Berlin/Boston 2017, 93-115.

Zhang, E. Y., *When the Ground of Being Encounters Emptiness: Tillich and Buddhism*, K. Chan Ka-fu/W. Ng Yau-nang (ed.), *Paul Tillich and Asian Religions* (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 11), Berlin/Boston 2017, 87-107.

NEUE DISSERTATION ZUR SYMBOLTHEORIE PAUL TILlichS

Lars Christian Heinemann: *Sinn – Geist – Symbol. Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs*, Diss. Halle (Saale) 2015, 525 S.

„Das Symbol ist die Sprache der Religion.“ – Dieser Gedanke markiert das Zentrum der Religionstheorie Paul Tillichs. Die frühe Konzeption des religiösen Symbols fokussiert dabei den Ertrag paradoxtheologischer, sinntheoretischer und geistphilosophischer Reflexion. Vor deren Hintergrund kann Tillich Symbole als allein adäquate Ausdrucksgestalten einer das religiöse Bewusstsein definierenden, in sich unendlichen Transzendierungsbewegung begreiflich machen. Seine Symboltheorie repräsentiert im interdisziplinären Diskurs ‚Metapher – Symbol – Zeichen – Begriff‘ eine genuin theologische und religionsphilosophische Position von bleibender Bedeutung.

Die Symboltheorie nimmt in Tillichs Denken bekanntlich eine Schlüsselposition ein: Hier treffen sich Theologie und Philosophie, Geistphilosophie und Kulturtheologie, Religionsphilosophie und Wissenschaftstheorie. Hinzu kommt eine beachtliche Wirkungsgeschichte über die engeren Fachgrenzen hinaus. Entsprechend ist sie vielfach Untersuchungsgegenstand gewesen – sei es in Form thematischer Monographien (etwa bei Klaus-Dieter Nörenberg), sei es im Rahmen umfänglicher Einzelstudien (etwa bei Gunther Wenz, Joachim Ringleben und Michael Moxter). Auffällig ist dabei der überwiegend kritische, zur breiten Rezeption gewissermaßen gegenläufige Tenor: Ihrer Prominenz zum Trotz gilt die Symbolkonzeption eher als Schwachstelle Tillich'schen Denkens. Zumal die von Wenz formulierte Kritik, der zufolge Tillichs Symbolbegriff nicht einlöse, wofür er entworfen sei – namentlich die vollständige Vermittlung

von Bedingtem und Unbedingtem – hat Schule gemacht. Daneben tritt etwa der vor allem von Moxter artikuliert Vorwurf eines „naiven Realismus“.

Tritt man einen Schritt zurück, dann wird deutlich, dass eine Rekonstruktion der Symboltheorie aus der Genese und den Intentionen des Tillich'schen Denkens selbst heraus noch aussteht. Erst von hier aus lassen sich Stärken und Grenzen seines Symbolbegriffs wirklich bestimmen, soll die Kritik nicht schlicht extern bleiben. Es bedarf also allererst einer umfassenden Rekonstruktion der in den 1920er Jahren Gestalt gewinnenden Symbolkonzeption vor dem Hintergrund der beiden großen Rahmentheorien jener Zeit, der Sinn- und der Geisttheorie. Zudem hat die Forschung – vor allem in Person von Christian Danz – wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass Tillich mit dem Paradoxgedanken schon früh eine systematische Vorläuferfigur zum späteren Symbol entworfen hat. Damit ist der interne Aufbau der Arbeit gewonnen: Auf ein erstes Kapitel *Der Weg zum System*, das ganz auf den in der *Systematischen Theologie von 1913* entfalteten Paradoxbegriff hinausläuft, folgt ein zweites großes Kapitel *Kategoriale Grundlagen der Symboltheorie*, in der eben die rahmenden Theorien des Sinns und des Geistes rekonstruiert werden. Textgrundlage ist hier, neben zahlreichen erst in den vergangenen beiden Jahrzehnten edierten, seinerzeit unveröffentlichten Quellen, primär das Berliner ‚Doppelwerk‘ von *System der Wissenschaften* und *Religionsphilosophie*. Systematisch wie werkgenetisch kann das dritte Kapitel *Die Symboltheorie* hier unmittelbar anschließen.

Die *Einleitung* steckt in drei Schritten das zu bearbeitende Feld ab. Entlang der Konzeptionen von Immanuel Kant und Ernst Cassirer wird die gedankliche Alternative einer engen bzw. weiten Fassung des Symbolbegriffs entwickelt: Während Kant paradigmatisch für einen engen, spezifisch ästhetisch und religionstheoretisch motivierten Symbolgedanken steht, ist Cassirers Modell der „Symbolischen Form“ vorderhand durch eine programmatische kulturtheoretische Weite gekennzeichnet. Tillich ordnet sich zumindest im Grundansatz der kantischen Option zu. Ein zweiter Schritt skizziert die Rezeption seines Symbolbegriffs in der Praktischen wie der Systematischen Theologie. Dabei ist insofern eine eigentümliche Asymmetrie zu konstatieren, als

der offenkundig systematisch-theologische Denker Tillich erst über den Umweg der Symboldidaktik und des darauffolgenden Reüssierens des Sachthemas bis hin zu Wilhelm Gräbs ‚kulturhermeneutischer Religionstheologie‘ wieder ins Blickfeld seines angestammten Faches rücken sollte. Zugleich konkurriert seine Symbolkonzeption hier mit metaphorntheoretischen (Eberhard Jüngel, Philipp Stoellger) und semiotischen (Hermann Deuser, Moxter) Ansätzen. Ein Analogon zur Symboldidaktik – also ein Ansatz, der Tillichs Symbolgedanken entschieden aufgegriffen und materialiter für die Dogmatik angewendet hätte – steht so für die Systematische Theologie noch aus. Ein dritter Schritt sortiert die Forschungslage auf die sich damit herauskristallisierenden Themenfelder hin, formuliert den daraus erwachsenden, gleichermaßen streng werkgenetischen wie systematischen methodischen Zugriff und skizziert den oben notierten Aufbau der Arbeit.

Das erste Kapitel *Der Weg zum System* verfolgt die Tillich von den frühesten greifbaren Quellen an umtreibenden Fragestellungen – des Wissenschaftscharakters der Theologie, der entsprechenden materialen Gestalt der Dogmatik, der Fassung des Identitätsprinzips als eines letzten spekulativen Systemprinzips, schließlich der Zuordnung von Wahrheits- und Paradoxgedanke – bis hin zum ersten großen Entwurf, der *Systematischen Theologie von 1913*. Einmal mehr wird hier neben dem bekannten Einfluss des Hallenser Privatdozenten und Fichteexperten Fritz Medicus die prägende Bedeutung des Hallenser Wingolfs ersichtlich, zumal in Person Wilhelm Lütgerts. Erst mit der frühen *Systematischen Theologie* gelingt Tillich die Formulierung eines dialektischen Prinzipiengefüges in der Spannung von Denken und Wahrheit sowie eine entsprechende Konzeption des Paradoxgedankens als des ‚theologischen Prinzips‘. Vermittels seiner koordiniert er das theologische Erkennen dem allgemeinen Wahrheitsbewusstsein in dessen Spannung von Intuition und Reflexion – wobei genauer an ein Zugleich von Koordination und Überbietung gedacht ist: Das theologische Erkennen qua Paradox hebt zwar nicht die dem allgemeinen Erkennen eigenen Antinomien auf, bringt diese aber gewissermaßen ‚auf den Begriff‘ und entfaltet aus ihnen heraus das theologische System.

Als ideengeschichtliche Vorlage von Tillichs Paradoxverständnis erweist sich dabei – neben Sören Kierkegaard – Karl Heim. Während sich bei Heim nämlich sowohl die erkenntnistheoretische Einbettung als auch die materialdogmatische Prinzipienfunktion des Paradoxgedankens vorgezeichnet finden, unterscheidet sich Tillichs Fassung von Kierkegaards in einem zentralen Punkt: Wie die Theoriebildung der Frühzeit im Ganzen noch mehr spekulativ gehalten ist, so ist das Paradox selbst als systemkonstituierende Figur gedacht – eine intellektualistische Engführung, gegen die Kierkegaard bekanntlich entschieden protestiert hatte. Tatsächlich ist die *Systematische Theologie von 1913* als Summe des Frühwerkes noch ganz am ‚Begriff‘ als dem Leitmedium der Gedankenentwicklung orientiert – eine Systemanlage, die Tillich später ausdrücklich revidieren wird.

Das zweite Kapitel nimmt mit der Sinn- und Geistkonzeption die *Kategorialen Grundlagen der Symboltheorie* in den Blick. Eine wichtige Scharnierfunktion zwischen der Anlage des Frühwerkes und der sinn- und geisttheoretischen Reorientierung der 1920er Jahre kommt dabei dem *Briefwechsel mit Emanuel Hirsch* von 1917/18 zu. Tillich stellt unter der Programmformel eines paradoxen ‚Glaubens ohne Gott‘ von der früheren Orientierung an einer Theorie des Absoluten auf einen bewusstseinstheoretischen Rahmen um; als neues Explikationsmedium tritt der Sinnbegriff in den Fokus. Genauer ist es ihm – jetzt wie im kommenden Jahrzehnt, und also auch im Zuge der späteren Ausformulierung der Symboltheorie – nicht um eine Verabschiedung des objektiven Momentes der Religion zu tun, sondern um eine kategoriale Vertiefung. Entsprechend treten neben die früheren Bezugsgrößen Fichte, Hegel und Schelling jetzt Friedrich Nietzsche, Georg Simmel, Rudolf Otto und vor allem Edmund Husserl, ohne dass damit freilich eine schlichte „Abkehr vom Idealismus“ (Wenz) genommen wäre. Vielmehr ergänzen sich alte und neue religionsphilosophische Referenzen in den Theorieanläufen der Weimarer Zeit.

Die mit dem Hirsch-Briefwechsel anvisierte *Theorie des Sinns* zeigt dabei bei näherem Zusehen eine verwickelte Entstehungsgeschichte, in der sich kulturtheologische und eigentlich sinntheoretische Motive miteinander verbinden. Die mit jenem Briefwechsel angelegte weite Fas-

sung des Sinnbegriffs – mit dem bekannten Zitat: „Geistiges Leben ist Leben im Sinn“ – ist im Programmaufsatz des Jahres 1919 Über die Idee einer Theologie der Kultur nämlich vorderhand zurückgenommen. Hier ist der Sinnbegriff alleine mit dem des Gehaltes identifiziert – über das einschlägige ‚Form/Gehalt‘-Schema wird die Sphäre der Kultur nur mittelbar als sinntheoretisch valent gedacht. Hinsichtlich des Schemas ist weiterhin präziser von einem ‚Form/Inhalt-Gehalt‘-Schema zu sprechen, um der konstitutiven Bedeutung des Inhaltsaspektes Rechnung zu tragen. Die sinntheoretische Erschließung von Religion und Kultur erfolgt dann peu à peu in den frühen Berliner Vorlesungen. Die dort bereitgelegten Motive – zumal die Aspekte der Kontextualität und des Dynamischen des Sinnaufbaus sowie der Unbedingtheitsdimension des Formmomentes – werden dann 1923 im ‚Doppelwerk‘ von *System der Wissenschaften* und *Religionsphilosophie* zusammengeführt. Dort entwickelt Tillich die Dialektik von ‚unbedingter Form‘ und ‚unbedingtem Gehalt‘ als Prinzip des Sinnes selbst – wobei prinzipientheoretisch der Begriff der ‚unbedingten Form‘ strikt von dem allgemeineren der ‚Form‘ zu unterscheiden ist. Letzterer ist bereits der Sphäre des Sinnaufbaus zuzurechnen, in deren Zentrum der Gedanke einer Sinnanreicherung des Seins im Geist steht. Im Hintergrund von Tillichs Grundkonstruktion zweier Unbedingtheiten – einmal in der Dimension der Form, einmal in der des Gehaltes – steht Fichtes Konzeption zweier ‚Absoluta‘ im Rahmen der *Wissenschaftslehre von 1801*, vermittelt über Medicus‘ Fichte-Vorlesungen. Damit ist auch ersichtlich, dass das ‚Form/Gehalt‘-Schema – besser: ‚Form/Inhalt-Gehalt‘-Schema – nicht ästhetischer, sondern einmal mehr transzendentalphilosophischer Abkunft ist.

Als entscheidende Orientierungsgröße der parallel entworfenen *Theorie des Geistes* hat die Forschung in den vergangenen Jahren Husserls Theorie des intentionalen Bewusstseins identifizieren können – zumal in der zentralen religionstheoretischen Figur einer „Richtung auf“ das Unbedingte artikuliert sich die Vorlage unübersehbar. Tatsächlich wird man hier mit einer doppelten Stoßrichtung von Tillichs Rezeption zu rechnen haben: Das bewusstseinstheoretische Grundmodell des berühmten Vorbildes wird zwar übernommen, etwa dem Gedanken

einer konstitutiven Vermittlungsfunktion des intentionalen Inhaltes für den Gegenstandsbezug mit der Formel des ‚durch-hindurch‘ Rechnung getragen. Zugleich überblendet Tillich es aber im Sinne der eigenen, religions- und unbedingtheitstheoretischen Intentionen, die Husserl als solche fremd waren. Für die dann einmal mehr im ‚Doppelwerk‘ von *System der Wissenschaften* und *Religionsphilosophie* entfaltete ausgereifte Bewusstseinstheorie in der Spannung von Denken und Sein ist entscheidend, dass – obgleich eben die ‚konstitutive Relation‘ (Hans Wagner) der beiden Glieder eine polare Anlage bedeutet – der Bewusstseinsbegriff selbst in der Differenzierung von Denken, Gedachtem und Sein im Sinne des Husserl’schen Vorbildes dreistellig angelegt ist. Damit ist die wiederholt formulierte Kritik einer Zweistelligkeit ebenso zurückzuweisen wie die Grundthese von Wenz’ Tillichinterpretation, der zufolge die Vermittlung aller Gegensätze („Identität von Identität und Differenz“) dessen eigentliches Theorieanliegen gewesen sei. Vielmehr ist dem Bewusstseinsbegriff – wie in der Folge dann auch dem des Geistes – ein konstitutives Differenzmoment eingeschrieben, das bis in die Symbolkonzeption hinüberweist.

Für die Rekonstruktion des gegenüber dem basalen „Sachverhalt Bewusstsein“ (Konrad Cramer) sekundären Geistgedankens erweist sich ein Zugriff in zwei Schritten als fruchtbar: Im Zentrum der ‚Konstitutionstheorie‘ des Geistes steht noch einmal das – jetzt angereicherte – Verhältnis von Denken und Sein, im Zentrum der ‚Strukturtheorie‘ die Figur des Schöpferischen. Zum Ziel kommt Tillichs Bewusstseins- und Geistkonzeption der 1920er Jahre allerdings nicht in jenem ‚Doppelwerk‘, sondern erst mit dem Fragment gebliebenen *System der religiösen Erkenntnis* von 1927/28. Im unmittelbaren Vorfeld der Wende zur Ontologie als der übergreifenden Rahmentheorie – diese ist nicht auf den Übergang von der deutschen zur US-amerikanischen Zeit zu datieren, sondern eben bereits auf den Ausgang der 1920er Jahre – werden die Inhalte des religiösen Bewusstseins als Vertretungen des im religiösen Akt Letzt-Gemeinten bestimmt. Die damit entwickelte Figur ist einmal mehr offenkundig komplexer als die so bekannte wie irreführende Formel der „Richtung auf“: Während diese eine gleichsam plane, unvermittelte Ausrichtung auf das Unbedingte insinuiert

könnte, artikuliert jene reife Figur die prinzipielle Mittelbarkeit der religiösen Intention. Mit ihr ist zugleich der systematische Ort des religiösen Symbols markiert.

Mit dem dritten Kapitel rückt so schließlich *Die Symboltheorie* selbst in den Blick. Den Ausgang kann es bei einer vorderhand erstaunlichen werkgeschichtlichen Beobachtung nehmen: Während der Symbolgedanke späterhin bekanntlich ein Zentrum von Tillichs Theoriebildung bezeichnet wird, spielt er im Frühwerk schlechterdings keine Rolle. Noch der bereits benannte Programmaufsatz Über die Idee einer Theologie der Kultur verzichtet 1919 vollständig auf ihn, obwohl er abseits dessen praktisch alle die 1920er Jahre dann dominierenden Theorieelemente benennt. Tatsächlich zeigt sich, dass Tillichs frühes, mehr am spekulativen Begriff orientierte Denken das Symbolische als „nur“ oder „lediglich“ Symbolisches verstehen musste – die entsprechende, das Spätwerk durchziehende Kritik einer solchen Position lässt sich also in-eins als rückblickende Selbstkritik interpretieren. Erst in den Vorlesungen der Berliner Zeit findet der Symbolbegriff sukzessive seinen Ort im Ensemble der systemtragenden Begriffe. Bieten das *System der Wissenschaften* und die *Religionsphilosophie* erste belastbare symboltheoretische Überlegungen, sind es vor allem die zwischen 1925 und 1927 entstandene *Dresdner Dogmatik-Vorlesung*, das *System der religiösen Erkenntnis* und der bekannte Symbolaufsatz von 1928, *Das religiöse Symbol*, mit denen eine Symboltheorie im eigentlichen Sinne entwickelt wird.

Als grundlegend erweist sich dabei die Rekonstruktion eines Symbol und Zeichen gemeinsamen Oberbegriffs – Tillich wollte beide scharf voneinander unterschieden wissen, eine Position, die unter den veränderten diskursiven Rahmenbedingungen des anhebenden 21. Jahrhunderts in zeichentheoretischer Hinsicht nicht mehr zu überzeugen weiß. Mit der Kategorie des ‚Ausdrucks‘ lässt sich tatsächlich ein solcher Oberbegriff rekonstruieren. Als Ausdrücke haben Symbole wie Zeichen eine Hinweisfunktion, wobei – noch einmal im Rekurs auf Husserl – dem intentionalen Sinnbezug eine Vehikelfunktion für den extensionalen Gegenstandsbezug eignet. Das missverständliche und theoretisch nur schwer auszuweisende Merkmal der ‚Selbstmächtigkeit‘, das Tillich für die Unterscheidung von Symbol

und Zeichen namhaft machte, lässt sich mit Nelson Goodmans Figur der ‚Exemplifikation‘ im Sinne einer relativen Motiviertheit der Glieder der symbolischen Ausdrucksrelation interpretieren.

Das Merkmal der ‚Uneigentlichkeit‘ weist dann ins Zentrum der Symbolkonzeption. Im Hintergrund steht die These einer tiefen Inkommensurabilität von Symbolausdruck und Symbolisiertem gemäß dem Diktum Fichtes „Der Ausdruck erreicht die Sache nie“. Von erheblichem systematischen Gewicht ist in diesem Zusammenhang der Transzendenzgedanke: Mit der zweiten Hälfte der 1920er Jahre konzeptualisiert Tillich die Idee des Unbedingten im Wesentlichen als die eines „Unbedingt-Transzendenten“ bzw. – genauer – die eines „unbedingten Transzendierens“. Für die entsprechende Konzeptualisierung spielt die den Symbolen zugeschriebene interne Aufstiegsbewegung – ihr ‚inneres Transzendieren‘ – eine zentrale Rolle: ‚Das‘ Unbedingte steht nicht etwa im Vorfeld der Symbolisierungstätigkeit als deren Telos fest, sondern aus der Transzendierungsbewegung des Symbolbewusstseins heraus werden die eigenen Ausdrücke als Vertretungen eines eigentlich vermeinten Unbedingt-Transzendenten ersichtlich. Insofern geht die Kritik eines „naiven Realismus“ – zumindest für die Symbolkonzeption der 1920er Jahre – ins Leere. Präziser ist es, im Gedanken schlechthinnigen Transzendierens die gleichsam univoke Fluchtlinie religiösen Symbolisierens zu erblicken, ohne dass damit freilich an einen diesseits des Symbolprozesses selbst erschwinglichen Fixpunkt oder ‚Gegenstand‘ der Bezugnahme gedacht wäre.

Hinsichtlich der Frage der Wahrheit der Symbole bringt sich jener Gedanke unbedingter Transzendenz zunächst negativ zur Geltung – kein Symbolausdruck vermag die Sache gewissermaßen ‚an sich‘ zu erfassen. Daneben kann Tillich jedoch auch zwei positive Wahrheitskriterien benennen: Weder die Figur der Selbstnegation noch die sich vertretender Transzendierungsverhältnisse ist allerdings in seinem Werk selbst vollständig ausformuliert oder zusammenhängend bedacht. Für den Selbstnegationsgedanken zeigt die Rekonstruktion, dass nicht an eine vollständige Zernichtung der anschaulichen Ausdrucksbasis zu denken ist – womit diese für den weiteren Symbolprozess irrelevant würde –, sondern

vielmehr an sukzessive Sinnverschiebungen qua Negation. Die Pointe der zweiten Figur besteht darin, dass ein relatives Transzendierungsverhältnis – wiederum mehrschrittig vermittelt – für ein solches steht, mit dem letztlich die Totalität des Bedingten insgesamt überschritten wird. Der sich so formierende Gedanke richtiggehender ‚Symbolisierungsketten‘ gemäß des Analogieprinzips erinnert von Ferne an den kantischen einer *Analogia proportionalitatis*.

Die *Abschließenden Reflexionsgänge* bilden die Ergebnisse der Arbeit auf die systematische Fragestellung hin ab, inwiefern den einzelnen Theoriemomenten – und dabei natürlich insbesondere der Symboltheorie – negativitätstheoretisches Potenzial eignet. Tillichs Theoriebildung hat hier vielfach Kritik erfahren, erinnert sei exemplarisch an Falk Wagners Vorwurf der „Absoluten Positivität“. Im Durchgang durch die Felder des Paradox, des Sinns, des Geistes und schließlich des Symbols bewährt sich einmal mehr, Tillich nicht generalisierend an dem einen vermeintlichen Grundprinzip zu messen, sondern vielmehr kleinschrittig problematische Theorieelemente von weiterführenden her zu kritisieren und umzuformen – gleichsam ‚mit Tillich über Tillich hinaus‘. Der Denkweg von den kulturellen hin zum religiösen Symbol zeigt ihn dabei nochmals als Vertreter einer konstitutiven Medialität und Mittelbarkeit des Religiösen. In der Summe gilt: Das religiöse Bewusstsein begnügt sich weder mit den ihm alleine zu Gebote stehenden endlichen Ausdrucksformen, noch kann es seinen Ort im Unbedingten selbst nehmen – vielmehr bleibt es mit dem ‚Dazwischen‘ auf einen nicht sistierbaren Prozess wechselseitiger Bedeutungsapplikation und also auf die Produktion immer neuer Bildwelten angewiesen. Dies nicht als ursächliches und zu überwindendes Problem, sondern als der Gestalt des religiösen Bewusstseins selbst adäquat begrifflich gemacht zu haben, stellt einen bleibenden Verdienst von Tillichs Theorie des religiösen Symbols dar.

Lars Heinemann

Diese Untersuchung wird demnächst in der Reihe „Tillich Research“ (hrsg. von Christian Danz/Marc Dumas/Werner Schüßler/Mary Ann Stenger/Erdmann Sturm) im Verlag De Gruyter (Berlin/Boston) erscheinen.

THE METHOD OF CORRELATION

INTERNATIONAL YEARBOOK OF TILlich RESEARCH/INTERNATIONALES JAHR-
 BUCH FÜR DIE TILlich-FORSCHUNG/ANNALES INTERNATIONALES DE RECHERCHES
 SUR TILlich, VOL. 12, ED. BY C. DANZ/M. DUMAS/W. SCHÜSSLER/M. A.
 STENGER/E. STURM, BERLIN/BOSTON: DE GRUYTER 2017.

Inhalt des Bandes:

André Gounelle

La corrélation: ontologie et méthodologie, 1-15

Marc Röbel

Die Frage nach der Frage. Zu Paul Tillichs Methode der Korrelation und Existentialontologie, 17-43

Erdmann Sturm

Auf dem Weg zur Methode der Korrelation: Tillichs New Yorker Vorlesungszyklus Advanced Problems in Systematic Theology (1936–38), 45-65

William F. Stevens

Correlation Before Auschwitz, 67-86

Jonathan Rothchild

Theology, Culture, and Crisis: Tillich's Method of Correlation and the Black Lives Matter Movement, 87-107

Marcela Lobo

L'écospiritualité est-elle une corrélation? Penser la crise écologique à la lumière de Michel Maxime Egger et Paul Tillich, 109-128

Adam Pryor

Wide Existential Questions: A New Materialist Approach to the Method of Correlation, 129-154

Mary Ann Stenger

Correlating the Question of Polarization with the Symbol of Transfiguration, 155-170

Reviews, 171-219

Tillich Bibliography, 221-232