

DIALOG

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

Neue Folge Nr. 48/49

Dezember 2009

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

Redaktion: Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler
Ringstraße 9
54316 Pluwig

*Kurzfassungen der Vorträge der
Jahrestagung 2009 in Hofgeismar*

*Bericht über die Jahrestagung der NAPTS
und die Tillich-Vorträge der AAR 2008*

Bericht über die Tagung der APTEF in Paris 2008

Tagungen 2010

Literaturbericht

Rezensionen

Tillich-Jahrbuch – Bd. 5/2010

KURZFASSUNGEN DER
VORTRÄGE VON DER
JAHRESTAGUNG DER DPTG
IN HOFGEISMAR 2009

REINHOLD BERNHARDT
DER GEIST UND DIE RELIGIONEN.
TILLICH'S RELIGIONSTHEOLOGIE IM
KONTEXT SEINER PNEUMATOLOGIE

In seiner Pneumatologie in ST III zieht Tillich alle religionstheologischen Fäden, die er in früheren Phasen seines literarischen Wirkens gesponnen hat, zusammen. In die Zeit der Arbeit an der Pneumatologie fällt die Japan-Reise Tillichs und damit beginnt auch eine stärkere Reflexion über religionstheologische Grundfragen. Das bringt sich schon in der Einleitung zu ST III zum Ausdruck, wo er „de(n) immer wichtiger werdende(n) Austausch zwischen den geschichtlichen Religionen“ als eine von drei christentums-geschichtlichen Entwicklungen benennt, die den Entstehungszusammenhang seines „Systems“ charakterisieren.

Schon in ST II hatte Tillich die Universalität und Letztgültigkeit der Logosoffenbarung in Christus betont. Der universale *logos* ist in Jesus als dem Christus geschichtlich manifest geworden und stellt in dieser Konkretion des Universalen die Mitte der Geschichte dar. Daraus soll sich nun nach Tillich aber keinerlei Überlegenheits- und schon gar kein Herrschaftsanspruch für das Christentum als Religion gegenüber anderen Religionen ergeben. Denn die Vollkommenheit einer Offenbarung erweist sich gerade daran, dass der von ihr ausgehende Heilsweg „die Erschütterung jeden Heilswegs enthält“, wie Tillich schon in seiner Dogmatikvorlesung 1925-1927 gesagt hatte (EW XIV, 45). Mehr noch: Die vollkommene Offenbarung *erschüttert* nicht nur jeden Heilsweg, sie *verneint* ihn – auch den christlichen (EW XIV, 53). Die Rede von der „Absolutheit des Christentums“ verweist daher nicht auf den christlichen Heilsweg, sondern auf dessen Grund, der diesem wie jedem Heilsweg kritisch gegenübersteht. Durch solche theologische Religionskritik ist jeglichem Exklusivitäts-

und Superioritätsanspruch des Christentums der Boden entzogen. Der für die Christusoffenbarung erhobene Letztgültigkeitsanspruch stellt vielmehr einen Anspruch *an* das Christentum, wie an jede Religion, dar.

Auch in seiner Pneumatologie nimmt Tillich diesen Gedanken wieder auf, wenn er schreibt, dass sich gerade aus der Christusoffenbarung als letztgültigem Kriterium der Impuls für religiöse Gemeinschaften ergibt, „sich im Sinne des Kreuzes Christi selbst radikal zu verneinen und radikal zu verwandeln“ (ST III, 182). Damit gibt sich Tillichs religionstheologischer Ansatz – seinem Anspruch nach – als ein *nicht-superioritärer Inklusivismus* zu erkennen. Die theologisch-normative Betrachtungsweise führt ihn also nicht zur Behauptung eines Überlegenheitsanspruchs für die christliche Religion, sondern gerade umgekehrt zu deren religionskritischer Relativierung.

Und doch ist hier zu fragen, ob Tillich diese Gegenüberstellung von Christus und christlicher Religion durchgehalten hat, und mehr noch: ob sie sich durchhalten lässt, oder ob nicht doch notwendigerweise dem Christentum als in der Christusoffenbarung begründeter Religion eine Vorrangstellung gegenüber anderen Religionen zuerkannt werden muss. Ist also nicht gerade in der von Tillich immer wieder betonten Zurückweisung des Superioritätsanspruches für das Christentum eine Überlegenheitsbehauptung impliziert? Diese Frage stellt sich mir an drei Stellen seiner Pneumatologie in der „Systematischen Theologie“:

Erstens im Blick auf seine pneumatologische Grundlegung der Religionstheologie mit ihrer Dialektik zwischen der Betonung der Universalität des Geistwirkens Gottes und der Darstellung Jesu Christi als unverzerrter Gegenwart des göttlichen Geistes: Repräsentiert das Christentum als *die* Religion, die ihren Ursprung in der einmaligen geschichtlichen Verkörperung des universalen absoluten Geistes hat, nicht in besonderer Weise das Wesen der Religion als Transzendenzierung des Endlichen auf das Unendlichen bzw. Heilige hin? Wenn die Geistesgegenwart in Christus das entscheidende Kriterium für die Erfahrung des göttlichen Geistes ist, dann ist doch zu erwarten, dass *die* Religion, die sich auf diese Offenbarung gründet, auch die geeignetste

Erfahrungsform für sie bildet, auch wenn sie an den Zerrformen der Religion partizipiert.

Zweitens im Blick auf Tillichs religionstypologische Rekonstruktionen: Läuft dieses Modellschema – also die Unterscheidung zwischen „originaler Mana-Religion“, den „Religionen der großen Mythologien“, dem „metaphysischen Dualismus“ sowie dem Stadium der „mystischen Religionen Asiens und Europas“ einerseits und dem „prophetischen Monotheismus“ des Judentums mit seinen Fortentwicklungen in Christentum und Islam andererseits – nicht offensichtlich auf die Behauptung der Überlegenheit des prophetischen Religionstypus¹ hinaus?

Drittens im Blick auf Tillichs Unterscheidung zwischen latenter und manifester Geistgemeinschaft: Wenn auch Gestaltwerdungen der latenten Geistgemeinschaft die Erscheinungsweisen der christlichen Religion am Grad der Intensität übertreffen können, in denen Glaube und Liebe in ihnen verwirklicht sind, so mangelt es ihnen doch in jedem Fall an der bewussten Anerkennung des Kriteriums der Geistgegenwart im Christus Jesus.

Für das Verständnis dieses ‚kenotischen Absoluheitsanspruch‘, den Tillich implizit für den christlichen Glauben und damit auch für die Geschichtsgestalt dieses Glaubens, die christliche Religion, erhebt, ist es wichtig, die Gebundenheit dieser Aussagen an den „theologischen Zirkel“ zu bedenken. Die theologische Sichtweise geht vom Bekenntnis zu einer bestimmten Symbolisierung des Neuen Seins – zu Jesus als dem Christus – aus und ist in diesem Sinne konfessionell. Der Theologe muss in der „Situation des Glaubens“ stehen. Das heißt aber auch, dass er den Wahrheitsanspruch, der diesem Glauben inhäriert, schon voraussetzt – Tillich nennt in diesem Zusammenhang den Anspruch auf „Einmaligkeit und Allgemeingültigkeit“ (ST I, 17), an zahlreichen anderen Stellen kommen die Ansprüche auf Universalität¹ und Letztgültigkeit² hinzu.

Nach Tillich will der Theologe „mehr sein als ein Religionsphilosoph“ (ST I, 17). Dieses „Mehr“ verweist auf die Standortgebundenheit und das

1 So etwa in seinem Aufsatz „Theologische Grundlagen der Mission“ (1954) (GW VIII, 276-284), wo es heißt: „Aber der Bringer des Neuen Seins ist keine relative, sondern eine absolute Gestalt von weltumfassender Bedeutung“ (280).

2 ST I, 159 u.ö.

spezifische Interesse des Theologen. „Er betritt den theologischen Zirkel mit einer konkreten Überzeugung“ (ebd) und strebt nach Allgemeingültigkeit, nicht aber nach Allgemeinheit seiner Aussagen. Während der Religionsphilosoph so weit wie möglich von den spezifischen Begriffen einer bestimmten religiösen Tradition zu abstrahieren und allgemeine Aussagen zum Phänomenkomplex der Religion zu machen versuche, sei es das Ziel des Theologen, die Tradition des christlichen Glaubens jeweils neu zur Geltung zu bringen.

In seiner Vorlesung zur „Philosophy of Religion“ von 1962 hatte Tillich dann aber die Möglichkeit eingeräumt, dass sich die „Religion des konkreten Geistes“ nicht nur in Jesus Christus, sondern auch in Buddha manifestiert haben könnte. Wenn man die formale Regel anwendet, dass „(d)as Glaubenssymbol ... der Wahrheit am nächsten (ist), das nicht nur das Unbedingte, sondern zugleich seinen eigenen Mangel an Unbedingtheit ausdrückt“³, dann entspricht nicht nur Jesus Christus, sondern auch Buddha dieser Regel, denn auch er ist der Vergöttlichung seiner Person entgegengetreten. An solche religionstheologische Überlegungen, die Tillich in seinen letzten Lebensjahren entwickelt hat, die er aber nicht mehr konzeptualisieren konnte, könnte eine Extrapolation seines Ansatzes anknüpfen. Ich skizziere die Grundzüge eines solchen anknüpfenden Weiterdenkens:

(a) Die Einsicht in die Gebundenheit des theologischen Zirkels an die Überlieferungs- und Deutegemeinschaft der Christen könnte und müsste stärker zur Geltung gebracht werden. Mit einer solchen Betonung der geistesgeschichtlichen Kontextualität würde das Historische gegenüber dem Ideellen der christlichen Glaubensreflexion mehr Gewicht bekommen. Es würde dabei auch deutlich, dass es nicht *den* theologischen Zirkel gibt, sondern eine an die vielen Traditionen innerhalb des Christentums gebundene Vielfalt von theologischen Zirkeln; und es würde die Einsicht ernster genommen, dass auch außerchristliche religiöse Binnenperspektiven und die von ihnen entwickelten mehr oder weniger ausgeprägten ‚theologischen‘ Reflexionen auf ihre jeweiligen ‚Zentralanschauung‘ ausgerichtet sind, in denen sie die vollkommene Repräsentanz des

3 GW VIII, 176f.

göttlichen Seinsgrundes erblicken. Jeder dieser Gemeinschaften geht von der sie begründenden Absolutheitserfahrung aus, die sie in Absolutheitsansprüchen zum Ausdruck bringt. Wenn Tillich konstatiert: „Jede Religion ist heilig, insofern sie auf Manifestationen des Heiligen selbst, nämlich des Grundes des Seins, beruht. Jede Religion ist Aufnahme von Offenbarungserfahrungen und Antwort auf sie“ (ST III, 120), dann kommt er dieser Einsicht nahe. In seinem letzten Vortrag „Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen“ bindet er die für den christlichen Glauben erhobenen Geltungsansprüche deutlicher als früher an die Glaubensperspektive der Christen zurück.⁴

(b) Die (damit eng zusammenhängende) Einsicht in die innere Pluralität der Geistesgeschichte könnte und müsste berücksichtigt werden. Gegenüber dem universalgeschichtlichen Verständnis der *einen* Menschheitsgeschichte ist die Pluralität von Kultur- und Religionsgeschichten stärker in Anschlag zu bringen, wie es vor allem Karl Jaspers in seiner Geschichtsphilosophie – besonders in der Theorie der Achsenzeit – getan hatte. Auch diese Kritik betrifft die idealistisch-philosophischen Grundlagen der Theologie Tillichs und den damit verbundenen Gedanken der Einheit der Geschichte. Sie betrifft auch seinen essentialistischen Religionsbegriff.

(c) Stärkeres Gewicht wäre auch der Einsicht beizumessen, dass die religionsphilosophische Perspektive nicht nur innerhalb der Situationsanalyse ihre Bedeutsamkeit hat, sondern in einem Wechselspiel mit der theologischen Perspektive auch in der Reflexion der theologischen „Antworten“ im Blick auf ihre Beziehung zu anderen religiösen „Antworten“ zum Tragen kommt. „Apologetische“ Theologie hat demnach nicht nur die Aufgabe, auf Fragen der eigenen Kultur und des Existenzverständnisses die Antwort des christlichen Glaubens zu geben, sondern den christlichen Glauben auch ‚nach außen‘ gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen zu verantworten. Dazu gehört dann auch die

4 „Als Christen sehen wir in der Erscheinung Jesu als des Christus den entscheidenden Sieg in diesem Kampf“ (P. Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen, in: *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart 1967, 196). „Für uns als Christen ist das Kriterium das Ereignis des Kreuzes“ (a.a.O. 197) (Hervorhebungen R.B.).

fundamentaltheologisch-religionsphilosophische Metareflexion auf die Beziehungsbestimmung zwischen dem christlichen Glauben und anderen Glaubensformen.

DIRK MARTIN GRUBE
DIE CHRISTOLOGISCHE
RELATIVIERUNG ABSOLUTER
GELTUNGSANSPRÜCHE.

ZU PAUL TILLICHS AUSEINANDERSETZUNG
MIT DEN NICHT-CHRISTLICHEN RELIGIONEN
UND DER UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN
EXKLUSIVISMUS, INKLUSIVISMUS UND
PLURALISMUS

Die Vorlesungsreihe „Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen“¹ stellt eine der ausführlichsten und systematisch reflektiertesten Auseinandersetzungen Tillichs mit den nicht-christlichen Religionen dar. Sie datiert vom Herbst 1961, ist also nach Tillichs Japan-Reise verfasst. Hier geht er explizit auf die Frage nach dem Dialog mit anderen Religionen, insbesondere dem Buddhismus, ein.

Gleich zu Beginn dieser Vorlesungsreihe hält Tillich fest, dass er das Thema „Begegnung der Weltreligionen“ dezidiert vom Standpunkt des Christentums aus behandeln will.² Hier wird also nicht aus einer über allen Religionen stehenden Metaperspektive, sondern aus einer bestimmten religiösen Perspektive heraus, der christlichen, zum interreligiösen Dialog Stellung genommen.

Für das Christentum aber gilt, dass es beim Umgang mit anderen Religionen immer ein bestimmtes Kriterium verwendet, das „Bild“ von Jesus als dem Christus. Bei diesem „Bild“ geht es um „ein Leben ohne Bruch in seiner Einheit mit Gott und ohne Absolutheitsanspruch für seine eigene Partikularität. Das Partikulare in ihm ist gültig, sofern er es dem Universalen in ihm opferte.“³ Dieses „Bild“ einer bruchlosen Einheit mit Gott und einer im Universalen aufgehobenen Partikularität transzendiert die empirischen Religionen, in diesem finden sie ihr Kriterium. Das gilt auch für das Christentum, jedenfalls insofern

1 GW V, 51-98.

2 Vgl. ebd., 51 u. 64.

3 Ebd., 90.

es partikulare, empirische Religion geworden ist: Auch dieses steht unter dem Verdikt dieses „Bildes“.

Schon in seiner ST I hat Tillich eine vergleichbare Argumentation verwendet. Auch dort weist er zunächst darauf hin, dass die Offenbarung in Jesus dem Christus als die letztgültige Offenbarung anzusehen ist.⁴ Doch diese Letztgültigkeit wird gebunden an die Macht, „sich selbst zu verneinen, ohne sich selbst zu verlieren.“⁵ Auch hier werden also christologische Letztgültigkeitsansprüche erhoben, deren Kern aber darin besteht, alle empirischen Ansprüche auf Letztgültigkeit zu relativieren⁶ (ohne sich dabei selbst zu verlieren, also ohne sich dabei in einen selbst aufhebenden Relativismus zu begeben).

Sowohl in der Vorlesungsreihe als auch in der ST I werden also im Namen der Christologie absolute Geltungsansprüche erhoben. Doch besteht deren Funktion im Gegensatz zu den meisten traditionellen Formen christologischer Absolutheitsansprüche nicht darin, die absoluten Geltungsansprüche des (empirischen) Christentums zu befestigen. Sondern ihre Funktion besteht gerade darin, die absoluten Geltungsansprüche, wie sie in den meisten partikularen, empirischen Religionen einschließlich der christlichen erhoben werden, zu relativieren. Kurzum, im Namen christologischer Absolutheitsansprüche werden die absoluten Geltungsansprüche empirischer Religion relativiert.

Tillichs grundlegende Argumentationsstruktur kann damit folgendermaßen zusammengefasst werden: Insofern sie christologisch einsetzt, nimmt sie ihren Ausgangspunkt innerhalb der christlichen Binnenperspektive. Doch verbleibt sie nicht dort, sondern arbeitet sich über die Begrenzungen dieser Binnenperspektive hinaus: Die Christologie wird nicht zur Legitimation bestimmter (empirisch-)christlicher Absolutheitsansprüche verwendet, sondern in ein allgemeines Prinzip überführt, das als solches über die christliche Binnenperspektive hinausgehende Geltung beanspruchen kann: Alle (empirisch-)religiösen Absolutheitsansprüche fallen der Kritik des in der Christologie implizierten Prinzips anheim, dass

⁴ Vgl. ST I, 159.

⁵ Ebd.

⁶ Das wird darin deutlich, dass Jesus der Versuchung der „dämonischen Mächte ...“ für sein endliches Sein Unbedingtheit zu beanspruchen“ (ST I, 160), widerstand.

bedingte religiöse Ansprüche keine unbedingten, also absoluten Geltungsansprüche machen können. Obwohl also der christlichen Binnenperspektive (d.h. christologischen Überlegungen) entstammend, kann dieses Prinzip legitimerweise über die christliche Binnenperspektive hinausgehende Geltung beanspruchen.

Damit erweist sich die im interreligiösen Dialog übliche Unterscheidung zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus als unzureichend. Dieses Schema rekuriert allein auf das Endprodukt der Argumentation, ob andere Religionen als heilsrelevant anerkannt werden oder nicht, vernachlässigt dabei aber den Argumentationsgang. Dieser stellt aber bei der Rekonstruktion von Autoren wie zum Beispiel Tillich den entscheidenden Punkt dar. Bei diesen ist die Frage, welche Position sie gegenüber anderen Religionen einnehmen, weniger relevant als die Frage, wie sie zu ihrer Position kommen. Wie gezeigt, ist der entscheidende Punkt bei Tillich, dass seine Argumentation von christlich-binnenperspektivischen (d.h. bestimmten christologischen) Argumenten aus zu die christliche Binnenperspektive übergreifenden, in gewissem Sinn universal gültigen Ansprüchen führt. Dieser Übersprung von christlich-binnenperspektivischen zu „universal“-gültigen Ansprüchen ist nicht willkürlich, sondern folgt einer der christlichen Binnenperspektive inhärenten Logik, insofern er in der Person von Jesus dem Christus⁷ begründet ist. Der entscheidende Punkt an der Argumentation Tillichs ist also, dass diese ihren Ausgangspunkt in der christlichen Binnenperspektive nimmt, also von einem dezidiert christlichen Standpunkt ausgeht, aber nicht in dieser Binnenperspektive verbleibt, sondern, deren Logik Ernst nehmend, perspektivenübergreifende, universale Ansprüche geltend machen kann. Kurzum, der Argumentationsweg „von innen nach außen“ stellt das entscheidende Charakteristikum der Argumentation Tillichs dar.

Da dieser Argumentationsweg bei der Unterscheidung zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus nicht berücksichtigt werden kann, ist diese Unterscheidung bei der Rekonstruktion der Position, die Tillich im interreligiösen Dialog einnimmt, nicht sehr hilfreich. Bei der Interpretation

⁷ Der eben als bruchlos mit Gott versöhnter allen Versuchungen, für sein endliches Sein Unbedingtheit zu beanspruchen, widerstanden hat.

tation von Tillich (und vergleichbaren Autoren) sollte diese Unterscheidung denn auch ersetzt werden durch eine andere – durch die Unterscheidung zwischen, (a) einem „Ausgangspunkt in der religionsphilosophischen Außenperspektive“ und (b) einem „Ausgangspunkt in einer bestimmten religiösen Binnenperspektive“.⁸ Mit (a) ist dabei eine Außenperspektive auf alle religiösen Ansprüche gemeint, die keiner bestimmten Religion verpflichtet ist, mit (b) ein Ausgangspunkt, der in einer bestimmten religiösen Binnenperspektive (wie zum Beispiel der christlichen) verortet ist.

Wenn diese Unterscheidung zugrunde gelegt wird, wird deutlich, wo Tillich einzuordnen ist, nämlich bei (b). Seine Argumentation hat ihren Ausgangspunkt innerhalb einer bestimmten religiösen Binnenperspektive, eben der christlichen. Im Unterschied zu Autoren, die ihren Ausgangspunkt in einer religionsphilosophischen Außenperspektive nehmen, die keiner bestimmten religiösen Perspektive verpflichtet ist, ist Tillich sehr wohl der christlichen Binnenperspektive verpflichtet. Das ist der Grund, warum er die Einzigkeit der christlichen Offenbarung, deren Letztgültigkeit in Jesus Christus und ähnliches postulieren kann.

Doch innerhalb von (b) sind weitere Unterscheidungen vorzunehmen. So sind Positionen, die ihren Ausgangspunkt in einer bestimmten religiösen Binnenperspektive nehmen, deren Argumentation aber nicht über diese Perspektive hinausgeht, zu unterscheiden von Positionen, die ihren Ausgangspunkt zwar auch in dieser bestimmten religiösen Binnenperspektive nehmen, deren Argumentation aber im weiteren Verlauf sehr wohl über diese Binnenperspektive hinausgeht. Bleiben erstere innerhalb der Mauern der jeweils eigenen Binnenperspektive⁹, machen letztere ihre Argumentation auch für Außenstehende plausibel: Auch diejenigen, die nicht der je eigenen religiösen Binnenperspektive angehören, können (jedenfalls im Prinzip) dieser Argumentation zustimmen.

⁸ Ähnlich R. Bernhardt, Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund, in: Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, C. Danz/U. H. J. Körtner (Hg.), Neukirchen 2005, 107-120, bes. 113.

⁹ Dabei ist an traditionelle religiöse Positionen zu denken, im Christentum zum Beispiel an biblizistisch argumentierende Strömungen.

Auch hier ist deutlich, wo Tillich zuzuordnen ist: Er macht seine Argumentation auch für Außenstehende plausibel – das ist sein zentrales Anliegen. Denn dass zum Beispiel die Macht, „sich selbst zu verneinen, ohne sich selbst zu verlieren“¹⁰, mit weiterreichenden Offenbarungsansprüchen zu verbinden ist als eine Macht, die dieses nicht tut, kann im Prinzip auch demjenigen einleuchten, der nicht der christlichen Binnenperspektive angehört. In diesem Sinn arbeitet Tillich sich von der christlichen Binnenperspektive zur Außenperspektive vor, „öffnet“ erstere noch einmal für Außenstehende.

¹⁰ S. dazu oben. „Selbstverneinung“ ist hier natürlich nicht im psychologischen oder ähnlichen Sinn gemeint, sondern als „Verneinung“ aller Versuche, für Endliches unendliche, also absolute Geltungsansprüche zu erheben.

JÖRG LAUSTER RELIGION ALS SUBSTANZ DER KULTUR?

KULTURTHEOLOGISCHE ASPEKTE ZU TIL- LICH'S THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Durch die Emigration in die Vereinigten Staaten erschließt sich Tillich ein neuer theologischer Horizont: die Theologie der Religionen. Die Gründe dafür sind vielfacher Art. Gemeinhin wird auf konkrete Begegnungen und Erfahrungen verwiesen wie z. B. die Begegnung mit buddhistischen Gelehrten in Harvard ab den 50er Jahren¹, die große Japan-Reise 1960 oder die Zusammenarbeit mit dem Religionswissenschaftler Mircea Eliade in Chicago², und natürlich wird für Tillich ganz grundsätzlich die Erfahrung des gelebten konfessionellen und religiösen Pluralismus in Amerika eine wichtige Rolle gespielt haben. Tillich bedauert ausdrücklich, dass sich ihm die Dimension einer Theologie der Religionen in ihrer ganzen Weite so spät erschließt, ja er deutet an, dass seine Systematische Theologie in dieser Hinsicht ganz neu hätte konzipiert werden müssen³. Es ist von daher kein Zufall, dass gerade sein

¹ W. Schüßler/E. Sturm, Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007, 151.

² Vgl. ebd., 158ff.

³ Vgl. K.-J. Kuschel, Übersicht über die theologischen Grundmodelle im 20. Jahrhundert: Zwischenbilanz und Zukunftsaufgaben, in: Ders., Christentum und nicht-

letzter Vortrag aus dem Jahre 1965 genau diesem Thema gewidmet ist.

Tillichs späte Religionstheologie verarbeitet also – das ist bezeichnend genug für Tillich – konkret nachweisbare Erfahrungen seines akademischen Lebens, sie nimmt aber auch Motive seines Denkens in ganz grundsätzlicher Weise auf und führt sie weiter. In drei Thesen lässt sich Tillichs kulturtheologische Fassung einer Theologie der Religionen zusammenfassen:

1. Religion ist ein inneres Erlebnis, das sich notwendigerweise in kulturellen Formen artikuliert.

Tillich konzipiert einen Zusammenhang von Religion und Kultur, der die Religion als Tiefendimension menschlicher Wirklichkeitswahrnehmung allen kulturellen Ausdrucksformen zugrunde legt. Er steht darin durchaus in Nähe zu dem, was Rudolf Otto als Erfahrung des Heiligen beschrieben hat. Über Otto hinaus geht er, indem er die kulturellen Ausdrucksformen der Heiligkeitserfahrung genauer in den Blick nimmt.

2. Absoluter Grund und kontingente Erscheinung

Die Stärke dieses Religionsbegriffs liegt m.E. damit gerade in dem, was als Unschärfe kritisiert wurde. Religion ist die jeweils kulturelle Gestaltung eines Unendlichkeitsbezugs. Die Anknüpfung an diese Tiefendimension ist nur in jeweils konkreten Ausdrucksformen möglich. Religiöse Ausdrucksformen bilden damit eine bestimmte Möglichkeit, die Beziehung des Menschen zu einem letzten Sinngrund zu artikulieren, sie dürfen aber nicht mit dem Sinngrund selbst verwechselt und absolut gesetzt werden.

3. Kriterium für eine Theologie der Religionen

Tillich hat auf dieser Grundlage keineswegs alle Probleme einer Theologie der Religionen gelöst. In der Frage nach der Absolutheit des Christentums lassen sich durchaus auch Aporien in seinen

eigenen Schriften aufweisen⁴. Dennoch verfügt die skizzierte Kategorie der religiösen Selbstunterscheidung von unendlich-unbedingtem Grund und kulturell geformtem Ausdruck über ein argumentatives Potential, das in der gegenwärtigen Theoriebildung m.E. noch nicht vollständig ausgeschöpft ist. Denn zum einen hebt Tillich die kulturelle Bedingtheit der religiösen Ausdrucksformen nachhaltig ins Bewusstsein, zum anderen gelangt er zu einer vertieften Bestimmung von deren notwendiger Pluralität. Dass sich religiöser Pluralismus und damit im Übrigen auch religiöse Toleranz aus dem Wesen der Religion selbst ergibt, ist in den letzten Jahrzehnten von der Pluralistischen Religionstheologie und ihren namhaften Vertretern nachdrücklich betont worden. Doch zeigt die Diskussion, dass damit die Frage nicht erledigt ist, wie mit dieser Vielfalt umzugehen ist. Tillich liefert mit der Kategorie der Selbstunterscheidung ein Kriterium, das erstens an der Wahrhaftigkeit und identitätsprägenden Gestalt von Religionen festhält und zweitens diese Wahrhaftigkeit danach bemisst, inwieweit Religionen um die Grenze und Vorläufigkeit ihrer Ausdrucksformen wissen und darum im Interesse ihrer eigenen Vertiefung aus innerer Notwendigkeit in die Begegnung mit anderen religiösen Ausdrucksformen eintreten.

⁴ Vgl. R. Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 118–124.

christliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1994, 1–20, 12; vgl. auch G. Wehr, Paul Tillich. Zur Einführung, Hamburg 1998, 145.

DIRK CHR. SIEDLER
 „MISSION“ ODER
 „KUSCHELDIALOG“?

PERSPEKTIVEN DES CHRISTLICH-ISLAMISCHEN
 DIALOGS IM ANSCHLUSS AN PAUL TILLICH

„Ein anderes Charakteristikum der gegenwärtigen Situation ist der weniger dramatische, aber immer wichtiger werdende Austausch zwischen den geschichtlichen Religionen, der teilweise durch die gemeinsame Front aller Religionen gegen die auf sie eindringenden säkularen Kräfte bedingt ist ... Wieder muss ich sagen, dass eine christliche Theologie, die nicht imstande ist, mit den anderen Religionen in einen schöpferischen Dialog einzutreten, ihre weltgeschichtliche Chance verpaßt und provinziell bleibt.“ (ST III, 16)

1. Vorbemerkung

Welchen Beitrag kann Tillichs Theologie tatsächlich in der konkreten Praxis des interreligiösen Gesprächs, insbesondere des christlich-islamischen Gesprächs, leisten? Ich bin der Überzeugung, dass im Anschluss an Tillich der Dialog nicht nur ein bloßes soziales oder gesellschaftspolitisches Erfordernis unserer Zeit ist – das ist er in vielen Städten und Stadtteilen auf jeden Fall auch –, sondern dass aus Tillichs Theologie vor allem die *theologische* Notwendigkeit resultiert, wie es Tillich im vorangestellten Zitat formuliert hat.¹ Wir würden unserer kirchlichen Praxis und unserer theologisch begründeten Rede ansonsten ein reduktionistisches Gottesbild zugrunde legen, wenn wir uns diesem Dialog nicht stellten.

Ich möchte im Folgenden der Frage nachgehen, warum Tillichs Theologie eine klärende Hilfe für den Dialog ist: *Wie kann Tillichs Theologie einen Ausgangspunkt bilden für ein interreligiöses Gespräch der Gemeinden und Kirchen mit Angehörigen anderer Religionen?*

Im Folgenden möchte ich die aktuelle Diskussionlage zum christlich-islamischen Dialog (2.) und Erfahrungen des christlich-islamischen Gesprächs in Indonesien (3.) skizzieren. Diese Beobachtungen werden schließlich mit Kernaussagen von D. C. Siedler, Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Eine Untersuchung seines religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrages, Münster 1999, jetzt: Berlin: Alektor-Verlag.

sagen Tillichs zum interreligiösen Gespräch in Beziehung gesetzt (4.).

2. „Mission“ oder „Kuschel-Dialog“?

Diese Alternative in meinem Vortragstitel ist natürlich rhetorisch und klischeebeladen! Das sei zugestanden. Aber beide Klischees markieren klare Akzente unserer derzeitigen Dialog-Debatte in verschiedenen Landeskirchen und auch in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Es sei hier nur an einzelne in den Medien häufig zitierte Äußerungen erinnert: Kurz nach den Terror-Anschlägen in New York 2001 wurden christlich-islamische Gespräche, wie sie vielerorts bereits seit den 70er Jahren praktiziert werden, als „Höflichkeitsdialoge“ denunziert oder den Kirchen unterstellt, dass sie „nicht immer die Kraft zu haben [scheinen], die geistige Auseinandersetzung mit dem Islam zu bestehen“, wie es der damalige Bundesinnenminister Otto Schily seinerzeit formulierte. Auch der Ratsvorsitzende Bischof Wolfgang Huber meinte: „Dialog kann kein Kuscheldialog sein, bestimmte Formen der Naivität in diesem Dialog können nicht einfach fortgesetzt werden.“ Der Wunsch nach klarer Profilierung hatte sich 2006 auch in der Handreichung des EKD-Rates „Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland“² niedergeschlagen.

Im Anschluss an Tillich hätte ich mir u.a. eine stärkere Berücksichtigung von Tillichs Feststellung gewünscht, dass es „für die Mission ... wichtig ist, dass Heiden, Humanisten, Juden als Glieder der latenten Geistgemeinschaft angesehen werden, und nicht als völlig Außenstehende, die aufgefordert werden, in die Geistgemeinschaft einzutreten.“³ Interreligiöser Dialog hindert keineswegs die *missio dei* und bevorzugt auch nicht die kuschelige Nische, sondern trägt zur individuellen und gesellschaftlichen Identitätsentwicklung bei.

Um die Situation genauer wahrzunehmen, kann es hilfreich sein, Dialog-Erfahrungen aus anderen Erdteilen miteinzubeziehen. Im Oktober 2008

² http://www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf (27. März 2009); die Diskussion ist dokumentiert in: epd-Dokumentation Nr. 24 vom 5. Juni 2007.

³ ST III, 182. Vgl. auch Paul F. Sands, Paul Tillich's Theology of Religions, in: Perspectives in religious studies 32 (2005) 59-75, bes. 69-73.

bot sich mir die Gelegenheit, an einer christlich-islamischen Dialog-Tagung auf Java/Indonesien teilzunehmen. Womöglich hätte Tillich für sein Modell der dynamischen Religionstypologie auch in Indonesien überaus aufschlussreiches Anschauungsmaterial gefunden.⁴

3. Dialog als Not-Wendigkeit, um friedlich zusammenzuleben – Dialogerfahrungen auf Java/Indonesien

Die Tagung stand unter dem Titel „Vorurteile überwinden für und durch Zusammenleben“ und wurde von der Christlichen Kirche in Ost-Java (GKJW) veranstaltet. Seit zehn Jahren führt sie jährlich christlich-islamische Dialog-Tagungen durch, deren besonderes Charakteristikum ein sog. *live-in* ist, d.h. Christen leben einige Tage in muslimischen Pesantren, also typisch javanischen muslimischen Schulen und Muslime in Kirchengemeinden. Die Kirchen auf Java reagierten mit diesem Dialog-Programm auf die Gewaltanwendungen zwischen Christen und Muslimen Anfang der 90er Jahre insbesondere auf Sulawesi und anderen Inseln.

Im Anschluss an das „live-in“ formulierten christliche und muslimische Teilnehmende „*Dialoggrundsätze aus der Praxis*“:

- Nur eine regelmäßige Begegnung zwischen den Gläubigen verschiedener Religionen kann Vorurteile überwinden helfen, möglichst intensiv und anteilnehmend wie beim *live-in*.
- Eine wirklich offene Begegnung (wie das *live-in* in der jeweils anderen Religionsgemeinschaft) ist nur möglich, wenn jeder Versuch der Mission/Einladung (*dawah*) ausgeschlossen ist.
- Eine friedvolle Gesellschaft zu bilden, wird nur möglich sein, wenn wir alle Ängste vor Menschen mit anderer Rasse, Kultur oder Religion überwinden.
- Wir können selbst dann Ähnlichkeiten in unserer religiösen Praxis entdecken, wenn die Glaubensvorstellungen ansonsten sehr unterschiedlich sind.
- Unterschiede sollten als Reichtum von Gottes Schöpfung angesehen werden – und nicht als Begrenzung.

Die hier geschilderten Erfahrungen scheinen jene Ansätze zu bestätigen, die darauf hinwei-
⁴ Vgl. ST I, 254ff.

sen, dass „Verstehen“ auch immer „Teilnehmen“ bzw. „Partizipieren“ miteinschließen muss, wie es Werner Schüßler zuletzt formuliert hat.⁵ Selbstverständlich sind die Möglichkeiten dieses „Teilnehmens“ immer begrenzt: Da stehen sprachliche und kulturelle Barrieren dazwischen, und vieles begreift man in seiner Tiefe nur nach unzähliger Wiederholung.⁶

4. Kernaussagen Tillichs zur Begegnung von Christen mit Angehörigen anderer Religionen

Tillichs Kriterium für die letztgültige und damit normgebende Offenbarung ist ihre „Macht ..., sich selbst zu verneinen, ohne sich selbst zu verlieren“⁷, das heißt, dass das Medium der Offenbarung „seine eigenen endlichen Bedingungen überwindet, indem es sie und sich selbst mit ihnen opfert. Der Träger der letztgültigen Offenbarung muß seine Endlichkeit aufgeben.“⁸ Dieses Kriterium könnte aber auch für Repräsentanten anderer Religionen gelten, etwa für Gautama Buddha, der als jener geglaubt wird, der die irdische Endlichkeit und das „So-Sein“ seiner Existenz überwunden hat.⁹ Womöglich muss mit mehreren „letztgültigen Offenbarungen“ aus den jeweiligen Religionszusammenhängen gerechnet werden.

Sie alle sind Teil einer Geistgemeinschaft, die die jeweiligen historisch vorfindlichen Religionen in Frage stellt. Tillich stärkt mit dem „protestantischen bzw. prophetischen Prinzip“ die Religionskritik des Christentums in der Weise, dass auch Christen sich nicht sicher sein können, mit ihrem *Gottesbild* den Anhängern anderer Religionen in irgendeiner Weise etwas voraus zu haben.

Die Pointe von Tillichs religionstheologischem Ansatz liegt m.E. darin, dass er die verschiedenen religionswissenschaftlich erhobenen Elemente der Religionen zueinander in Verbindung setzt und damit die innere wie die äußere Pluralität der Religionen differenziert darstellen kann. So

⁵ W. Schüßler/E. Sturm, Paul Tillich: Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007, 159.

⁶ Dieser Abschnitt ist stark gekürzt. Ein Bericht über diese Reise ist veröffentlicht in: *zeitzeichen* 5/2009.

⁷ ST I, 159.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. zu Tillichs Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und seine Japanreise: D. C. Siedler, Paul Tillichs Beiträge, a.a.O., 178-203.

könnte es nicht zu solch undifferenzierten und klischeehaften Darstellungen „des“ Islams kommen, wie sie lange Zeit die öffentliche Darstellung bestimmt haben.

Tillichs Darstellung von Strukturanalogien zwischen den Religionen in seiner Religionstypologie ist bereits vielfach dargestellt worden. Tillichs Ansatz bietet eine wichtige Hilfestellung, um Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den Religionen zu thematisieren. Diese Typologie ist dynamisch gedacht, wodurch ausgeschlossen wird, das Christentum oder eine andere Religion in ihrer historischen Gestalt zu verabsolutieren; denn die Dynamik innerhalb jeder Religion und zwischen den Religionen schließt ihre Relationalität zueinander ein und vermeidet somit eine Isolierung der konkreten Religion von geschichtlichen Prozessen. Jede lebendige Religion besitzt ein ihr eigenes schöpferisches Potential. Ihr die Möglichkeit zur Weiterentwicklung abzusprechen, schlosse einen ernsthaften Dialog aus.

Diese Dynamik führt nach Tillich zu einem „drive towards reunion“, zur „Spiritual Religion“ oder zur „Religion des konkreten Geistes“. Die Bedeutung dieses schillernden Begriffs lässt sich aus Tillichs Pneumatologie erschließen, in der er die Liebe als den Drang nach der „Wiedervereinigung des Getrennten“ bezeichnet: „toward reunion of the seperated“¹⁰. Diese existentielle Trennung – in Tillichs Begrifflichkeit verursacht durch die existentielle „Subjekt-Objekt-Spaltung“ – kann in der Geistgemeinschaft fragmentarisch überwunden werden.

Diese Sichtweise bleibt nicht folgenlos für das Christentum selbst und seinen Absolutheitsanspruch: „Wo aber der göttliche Geist die Religion überwindet, überwindet er auch den Anspruch der Kirche und ihrer Glieder auf Absolutheit.“¹¹

Tillich hat die „Religion des konkreten Geistes“ als *telos* der Religionsgeschichte bezeichnet. So stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis dieses *telos* zum Christentum steht: Ob es ein erweitertes, durch den dynamischen religionsgeschichtlichen Prozess verändertes sich selbst transzendierendes Christentum bezeichnet, oder ob die Religions- und Selbstkritik des Christentums so stark ist, dass sich die „Religion des konkreten Geistes“ gar nicht mehr mit dem Christentum

als historischer Religion identifizieren lässt – über die religionstypologischen Analogien und einzelne Übereinstimmungen hinaus. In diese Richtung weist ein Abschnitt aus einem Fragment, das sich leider nicht genauer datieren lässt:

„The point to which the dynamics of the holy in both polarities drive, is a unity of all religious potentialities which could be called *Spiritual religion* ... But no religion can claim to cover the whole and to be itself the *Spiritual religion*. Everything is in a continuous movement driving towards the center, falling back from it, combining few or many elements, neglecting or removing others, conquering the tensions of the poles or conquered by them. This happens in every particular religion and it happens in the totality of religions. In these processes some religions combine many religious elements like Catholicism and Buddhism, some exclude most elements like Judaism and Islam.“¹²

Dieser Absatz zeigt deutlich die spannungsvolle Wechselbeziehung zwischen den Religionen und dass sich auch das Christentum nicht an die Stelle der „Religion des konkreten Geistes“ setzen kann. Vielmehr entsteht hier m.E. eine Anschlussstelle zur Theorie „transkultureller Prozesse“, die Wolfgang Welsch entwickelt hat.

M.E. bietet Tillichs Theologie in ihrer pneumatologischen und eschatologischen Offenheit ansatzweise Anschlussmöglichkeiten, theologisch darzustellen, dass der dynamische Prozess auf „a unity of all religious potentialities which could be called *Spiritual religion*“¹³ zielt.

Die Religionen im Dialog nehmen gemeinsam Teil an einem Prozess, in dem sämtliche autonomen, in der Kultur wirkenden Kräfte auf den letzten Sinn verweisen können. Dieser Sinn kann nur fragmentarisch und unvollkommen erfasst werden. Die Verwirklichung der „Religion des konkreten Geistes“ ist ein dynamischer Prozess, der aus den produktiven Spannungen zwischen den einzelnen Strukturelementen der Religionen resultiert. Daraus ergibt sich die Möglichkeit einer Entwicklung zu einem neuen, mit transzendtem Gehalt erfüllten Kultur- und Gesellschaftsleben, an dem die Religionen jetzt schon

12 Tillich-Fragment APTA: # 392, 411/14 (Hervorh. vom Vf.).

13 Ebd. („towards which the different polar forces“) (Hervorh. vom Vf.).

10 ST (engl.) III, 134; ST (dt.) III, 160.

11 Vgl. ST III, 281.

partizipieren und das sie in die gesellschaftlichen und politischen Debatten unserer Zeit hinein zu entfalten haben.¹⁴ Für diese drängende Aufgabe sollten in unserer heutigen pluralen Gesellschaft Angehörige aller Religionen gewonnen werden.

¹⁴ Vgl. D. C. Siedler, Paul Tillichs Beiträge, a.a.O., 204-7.

BERICHTE

ROBISON B. JAMES, EDITOR,
CHARLES FOX, GUY HAMMOND,
RONALD MACLENNAN, AND JOHN
STARKEY¹

ANALYTICAL REPORT
ON PAPERS DELIVERED IN
TWO TILlich MEETINGS
CHICAGO, ILLINOIS
OCTOBER 31 - NOVEMBER 2, 2008

From Friday, October 31 through Sunday, November 2, 2008 the two premier Tillich organizations in America held their 2008 Annual meetings in Chicago, Illinois. The "Society" (the independent North American Paul Tillich Society) held five sessions on Friday and Saturday at which a total of fifteen papers were delivered, plus a business meeting on Sunday. From 30 to 50 people heard each paper. The "AAR Group" (the Tillich Group within the huge American

¹ Prof. Dr. Robison B. James is Cousins Professor of Religion Emeritus at the University of Richmond. Prof. Dr. Charles Fox is Mentor of Cultural Studies Emeritus, Empire State College, State University of New York, Albany. Prof. Dr. Guy B. Hammond is Professor of Religion Emeritus at Virginia Tech University. The Rev. Prof. Dr. Ronald B. MacLennan is Professor of Religion, Bethany College, Lindsborg, Kansas. Prof. Dr. John Starkey is Professor of Religion, Oklahoma City University.

Academy of Religion) held one session on Saturday and a second on Sunday at which a total of eight papers were heard by 35 and 50 people, respectively. Each session took place either in the Palmer House or the Chicago Hilton Towers Hotel. The exception was the Society's Annual Banquet, which was held in a restaurant.

This report is concerned almost entirely with the twenty-three papers delivered during the seven sessions just identified. (At the end, the leaders chosen for each organization are identified.) For ease of reference, the papers are numbered 1-23. All but three of these 23 papers are published in volume 35 (2009) of The Bulletin of the North American Paul Tillich Society.²

In keeping with an American tendency not to be overly careful with academic titles, the titles of those delivering the 23 papers are not noted. Suffice it that most are professors at the institutions named, though perhaps a half dozen are graduate students.

The order of the two organizations' sessions is reversed in this report. The AAR Group's papers are numbered 1-8, whereas they would have been numbered 16-23 in chronological order. This reversal is for the sake of parity between the organizations. Next year's report will revert to the chronological order.

Authorship of the report. At the end of the discussion of each paper, the person who wrote that particular review is identified by his initials.³

First Session of the AAR Group: Saturday, 4:00-6:30 p.m.

Tillich and Issues in Phenomenology

1. Chris L. Firestone, Trinity International University, "Tillich's Indebtedness to Kant: Two Recently Translated Review Essays on Rudolf Otto's Idea of the Holy."

² Not yet published in the Bulletin are papers 2, 10, and 23, although at least 10 and 23 are expected to appear early in volume 36 (2010). In Bulletin 35, number 1, a reader will find papers 9, 11, 14, 17, 19; in 35/2 papers 1, 4, 8, 15, 16, 20, 22; in 35/3 papers 3, 6, 7, 12, 21; and in 35/4 papers 5, 13, 18.

³ Charles Fox reviewed papers 1, 16, 17, and 18; Guy Hammond papers 3-8; John Starkey papers 9 and 11-14; and Ronald MacLennan papers 15 and 19-22. Besides editing the report, Rob James reviewed paper 2 and co-authored the review of paper 23 with Ron MacLennan. Paper 10 was unavailable for review.

After a lengthy detour discussion of what counts as a “constitutive” influence on Tillich’s thought, Firestone turns to his main topic, the influence of Otto on Tillich. The locus classicus for this influence is usually the quote from Tillich’s “Autobiographical Reflections” where he references his first reading of *The Idea of the Holy* and how “it determined my method in philosophy of religion, wherein I started with experiences of the holy and advanced to the idea of God and not the reverse way.” Certainly Otto’s book initially made a powerful impression on Tillich, but the extent to which the method of that book influenced Tillich is quite limited. Tillich was taken by the notion of “breakthrough” in his early post-WWI writings (I suspect Tillich got this language from its recurrent use in Max Weber’s analysis of the notion of “charisma,” a phenomenon that suggests Otto’s later sense of the “holy”). It is this mystical trans-rational understanding of revelation that throbs in Tillich’s early work (and of course it also resonates in the “senkrecht von oben” language of Barth’s *Römerbrief* from this exact same time, a text that also uses Otto’s language: Otto’s work of 1918 was definitely a ‘tract for the times’). But Otto’s effort to theorize his celebration of “breakthrough” by means of the Troeltschian “religious apriori” did not impress Tillich. Likewise, Firestone’s claim that Tillich held an “adoration [for Otto’s work] without qualification” is simply not the case. In fact, he himself quotes Tillich’s decisive rejection of Otto’s confused appropriation of Kant: “a religious apriori, however, cannot suddenly stand beside the rest of the aprioris, not even if its content is the ‘wholly other.’”

Firestone proceeds to make the Tillichian point that Otto’s religious apriori “has no clear critical grounds in reason.” He rightly suggests that Tillich seeks to understand Otto’s phenomenology of the holy not in terms of some peculiar religious faculty (as with Otto himself) but rather as “something related to reason holistically”. For Tillich what Otto calls “the holy” is precisely Tillich’s “Unconditioned” which “breaks through” all the functions of reason in a fashion that requires not simply a “critical” (rational analytic) accounting, what Tillich thinks of as the “philosophy of religion” outcome of his enriched “meta-logical method.” Grasping the meaning of a “breakthrough” also requires a historical/typo-

logical analysis of the forms of its manifestation (what Tillich calls a “Geistesgeschichte”), and beyond that a contemporary (normative) theological formulation (where, as Firestone points out, “the unconditional substance and the unconditional form” come together in a concrete historical actuality). Firestone rightly emphasizes that the experience of the Unconditional must not be thought of as merely ‘occasional’. One could even go so far as to say it is not even an ‘experience’. It is rather that which is constitutive of experience itself, of rationality as such (vide Schleiermacher’s “feeling of absolute dependence”, to which this whole discussion is ultimately related). It is, however, a misnomer to speak, as Firestone does, and as some translations do, of “the unconditioned one as the source of human experience”. Using Tillich’s later language, this is to confuse “Being-itself” with “a being.” CF

2. Robison B. (Rob) James, University of Richmond and Baptist Theological Seminary at Richmond, “How Fichte and Husserl Clarify the American Tillich.”

James seeks to find the origins, within the young German Tillich, of two of the most influential creations of the American Tillich: (a) the method of correlation that Tillich developed in his *Systematic Theology*, and (b) the withering account of the collapse of meaning that Tillich presents in *The Courage to Be*.

The paper argues that a certain “intellectual trope,” as James terms it, provides the ground plan of most of Tillich’s systematic thinking. This trope, in one of its versions, is the Triad of “Ground, Form, and Act.” In 1905-06, partly through the mediation of his philosophy teacher F. Medicus, Tillich derived and adapted this trope from J. G. Fichte’s analysis of “absolute knowledge.” (James credited Ulrich Barth of Halle, and Barth’s doctoral student, Lars Heinemann, both for the idea that Fichte provided a kind of model for the triadic Tillichian idea, and for leading him to some key German sources.)

In scholarly disciplines such as theology, the three moments of Tillich’s Triad appear in a different order, a “methodological” order: first the analysis of rational form, then concrete acquaintance with realities that provide grounding power, and finally self-actualization, or the “unity in act” of

the two polar sides of our essential being. As it happens, a succinct statement of the early triadic method of Tillich's is found above in Fox's review of paper #1 (see the middle of his second paragraph).

Up to a point the later method of correlation differs because of its dyadic, question-answer structure. But close scrutiny of Systematic Theology shows that Tillich's methodological Triad is still operative within each of his system's five question-answer parts. When this is recognized, the reader can feel the "rush of wind" that blows through Tillich's system, as it were, and can grasp with some finesse what it means that human existential questions are answered – that estrangements are healed – in the live religious symbols through which grace grasps and transforms people in their "fallen" existence.

In Berlin in 1920, while teaching a lecture course on the philosophy of religion, the young Privat Dozent Tillich explained how the religious subject posits its objects, including gods. Speaking of Husserl by name, Tillich used Husserlian concepts to say that, by a mental act of noesis, we intend a content of meaning, a noema. And "meaning" is a relation in consciousness of the subject to its objects, including to God as a being.

Tillich clearly assumes this Husserlian understanding of the reality of our meaningful world in *The Courage to Be*. He famously explains that, in our historical period, the meaningfulness of the world has more or less collapsed for many sensitive souls. Even the theistic God tumbles into the void. But in extreme moments of near-meaninglessness, the "God above God" can be manifest and received in absolute faith.

The Courage to Be stands in a clear light when its Husserlian substructure is seen. It is hard to imagine Tillich's writing the book without what he had appropriated from Husserl thirty years before. RJ

3. Nathan Eric Dickman, University of Iowa, "Anxiety and the Face of the Other: Tillich and Levinas on the Origin of Questioning."

Dickman reflects on "what it means to ask one another questions," considering the perspectives of Tillich and Levinas, with Heidegger in view as their predecessor. According to Tillich, the fundamental question is "what is the meaning

of being?" This question is "an expression of a state of existence," the awareness of one's finitude, produced by the shock of the possibility of nonbeing. For Levinas, the fundamental question derives from "the Other," who questions my "right to be" – basically, my responsibility for another being. Dickman finds ambiguities in each thinker's position. In the case of Tillich, is the being of the questioner an object or a subject (something or someone)? If the question is a real question (not just a cognitive process), the reality being questioned must be a subject (even if it is oneself). Dialogue is essential to the process of questioning, and Tillich should have given more attention to this. In the case of Levinas, it seems that the questioner, the Other, speaks always in the imperative mode, issuing "commands." But, in genuine dialogue, "some questions are a way in which we listen to others. – Is the other capable of listening in Levinas?" This reader was left uncertain about the author's critique of the "closed society" of the Buberian "I-Thou." The Other for Levinas and Dickman appears as a "third party." Perhaps Dickman needs to clarify this theme further. GH

4. David K. Miller, Union College, "Looking at the Truth of Art in Tillich and Marion: Symbolic Depth and the Saturated Phenomenon."

Miller proposes that Tillich's approach to art as a particular kind of symbol can be brought into an illuminating relationship with Jean-Luc Marion's "phenomenology of givenness." For Tillich, art functions as "a bridge – between the Absolute and the human spirit"; thus all profound art has a religious quality: it "gives expression to ultimate concern." For Marion, too, art functions as a bridge "between givenness and the self." Is there a fruitful analogy between God and givenness (not drawn by Marion)? In his discussions of the divine, Marion "privileges distance;" God and man are kept "intrinsically apart, even in the face of revelation." In his discussions of givenness, however, a quality of unconditionality appears, entering into a participatory relationship with the self. In the artistic experience an "excess" appears, beyond the constitutive capacity of the objectifying self. Miller concludes that when the bridging accomplished by art is seen, not as union, but as participation, Marion and Tillich can be drawn together. For both, "the human

self and God are not the same, and the human self cannot contain God, but the two participate in one another.” Miller’s analysis is compelling, but one caveat might be issued: the notion of participation is itself complex, with many possible ramifications. GH

Second Session of the AAR Group: Sunday, 9:00-11:30 a.m.

Paul Tillich and Political Theology

5. Gregory Walter, St. Olaf College, “Critique and Promise in Paul Tillich’s Political Theology: Engaging Giorgio Agamben on Sovereignty and Possibility.”

Walter proposes that Tillich’s conception of prophetic critique – involving grace and “promise” – can shed new light on the theme of “potentiality” as developed in the political philosophy of Giorgio Agamben. In political theory a sovereign power has the capacity always to make an exception to any given set of laws, hence to threaten any mode of life. According to Walter “the political by the state of exception demands a new concept of possibility in order to think the political afresh.” To Agamben, potency is a kind of gift. But, Walter asks, “does potential, when it gives, divest itself of what it has when it gives actuality to itself?” Walter proposes that Tillich’s notion of promise offers an alternative approach to possibility: “the sort of possibility and actuality that accompanies [Tillich’s] notion of promise – [is] a giving that is communicable and therefore dispossessive of its own sovereignty.” In promising, politics can function without sovereignty. Perhaps a short essay is not the best venue for Walter’s contribution. Acquaintance with Tillich and with recent currents of continental philosophy and theology can be taken for granted. But evoking the distinctive perspectives of Heidegger, Foucault, Schmitt, Derrida, and Levinas, as well as Agamben and Tillich, in a few sentences leads to confusion. GH

6. Bryan Wagoner, Harvard University, “Tillich in Dialogue with Adorno and Horkheimer.”

Wagoner’s focus is on “the interaction of Tillich and Adorno, particularly concerning anthropology,” as seen primarily in two documents: Tillich’s 1943 essay, “Man and Society in Religi-

ous Socialism,” and a letter Adorno addressed but never sent to Tillich in 1944, now entitled “Entwurf contra Paulum.” The heart of the debate is “whether knowing or making claims concerning the existence of human nature (as alienated, etc.) necessarily implies an essence over and against which to judge contemporary existence.” Adorno asserts that claims of a knowledge of essence have often been used for repressive purposes. Tillich, while agreeing on the repressive potential of such ideas, insists that they are inevitable, and must be recognized and criticized. Wagoner finds reasons to support each side in the debate. Adorno’s critique identifies a deficiency in Tillich’s essences: they are excessively individualistic, with social relations playing a secondary role. On the other hand the theological dimensions of Tillich’s thought provide at least the potential “for a more potent critique of the status quo.” In Wagoner’s view the two philosophies of history – with the goal of human emancipation – are “remarkably similar,” both drawing upon Hegel, Marx, and Weber (via Lukacs).⁴ Wagoner’s suggestion that *Entfremdung* here might be translated as “dehumanization” is helpful; its limitation is that it loses the important connotation of “separation.” GH

7. J. Heath Atchley, Mount Holyoke College, “Sounding the Depth of the Secular: Tillich with Thoreau.”

Atchley suggests that unexpected juxtapositions of thinkers prod us to less habitual and more “vibrant” thought. Thus he juxtaposes two thinkers – Paul Tillich and Henry David Thoreau – who, though vastly different in life experience, intersect in their reflections on the “metaphor of depth.” The quest for depth derives from disappointment with “surface”; hence we are directed behind things to the subject and to our “thoughtfulness” and attention. When religion is approached casually it too becomes a matter of the surface, and disappoints. When the depth is reached, we realize that religion is not a separate aspect of our “spiritual life” but is its depth dimension. The above language is Tillichian, but Atchley finds

⁴ It may be noted that Tillich and Adorno exchanged ideas about human essences in their debates about existentialism. See Guy B. Hammond, “Tillich, Adorno, and the Debate about Existentialism,” in *Laval Theologique et Philosophique*, 47, 3 (Oct., 1991), 343-355.

Thoreau arriving at similar conclusions. Why does Thoreau “go to the woods?” His answer: “I wanted to live deep and suck out all the marrow of life – to drive life into a corner and reduce it to its lowest terms.” For Thoreau, getting at the deep “marrow” of life requires attention and effort; even conventional ideas of deity can divert us. “Thoreau, it seems, would rather have marrow than god. Maybe marrow is the god we’ve been missing.” Religion for both Thoreau and Tillich is a matter of one’s “ultimate concern,” and is actualized in the “depths” of life. GH

8. Jonathan Rothchild, Loyola Marymount University, “Tillich and King on Love and Justice and the Significance for Models of Restorative Justice.”

Rothchild shows how Martin Luther King, Jr. appropriated themes from Tillich that relate love and justice, and how both “support the procedures and values of restorative justice.” Rothchild suggests that the prevailing theories of punishment – deterrence, retribution, incapacitation, rehabilitation – fail to break the vicious cycle of vengeance; only restorative justice can do this. Both thinkers discuss ways in which justice and love can be integrated. Tillich sees love as bringing the universal principles of justice down into the concrete situation; as avoiding treating human beings as things; and as providing healing rather than controlling knowledge. King embraces these themes and shows how they may be applied concretely. Both speak of “creative justice” as a fusion of love with justice rationales. (An ambiguity appears here: use of “justice” both as an overarching term and as one of the specific types.) Rothchild finds one significant difference between Tillich and King: Tillich allows for coercion as an “inevitable necessity,” while King remains committed to non-violence. Not mentioned is the charge that King earlier plagiarized Tillichian material. The paper does show, however, that King did not simply copy Tillich; he applied Tillich’s themes constructively to specific civil rights issues. GH

First Session of the Tillich Society: Friday, 9:00-11:30 a.m.

Contemporary Theology Responds to Tillich

9. Matthew Aaron Tennant, University of Oxford, “Tillich and the Wild Things: Evil and Transformative Soteriology.”

The paper is a fun teaching tool, illustrating existential estrangement by showing how Maurice Sendak’s 1963 children’s book, *Where the Wild Things Are*, parallels Tillich’s insights into the structure of finitude as locus of self-destruction. Max’s wolf suit and his declaration to his mother that “I’ll eat you up!” symbolizes self-estrangement, while her sending Max to his room shows estrangement as fundamentally estrangement from God. Max’s time among the “wild things” presents concupiscence and an attempt at self-salvation (and also idolatry, Tennant shows, though he does not quite use that label). The major claim, though, is that the book shows what Tennant calls Tillich’s “transformative soteriology” in view of our transformation into the New Being. Here the argument seems sketchy, since the children’s book after all is about a wild night in Max’s room, and is not about the process of return to the mother’s “still warm” meal. Further, the Sendak story does not show that the initiative comes from the New Being, nor does it show how transformation is a matter of graciously re-newed participation. That said – along with a reminder that Tillich’s God is Itself rather “wild” – read and enjoy! JS

10. Todd Bates, University of Central Florida, “Tillich and the Ontology of the ‘Homo Sacer’: Bare Life and Sovereign Power.” This paper was not available for review. RJ

11. John Paul Sydnor, Emmanuel College, “Paul Tillich’s Theology of Religions for Comparative Theology.”

Sydnor’s phrase, “Paul Tillich as Proto-Comparative Theologian,” already moves us past the sterile conflict over whether Tillich was ‘still’ an inclusivist Christian or ‘really’ a comparativist ahead of his time. Sydnor reminds us that Tillich’s work was “constantly evolving” so far as interreligious theology is concerned, and distinguishes the dated content of Tillich’s reflections from the structural principles that informed them. Thus Sydnor acknowledges both the “hegemonistic” elements in Tillich’s view of the Christ-event and also the “pluralistic” aspects of his thought. But the focus is Sydnor’s view of Tillich’s work as compatible

with and even anticipating Francis X. Clooney's view of comparative theology as constructive theology, using comparisons and contrasts among traditions to think through issues in one's home tradition. The article could have been strengthened, perhaps, by emphasizing the degree to which Tillich's concrete work on the correlation of culture and religion itself provided a model for the kind of comparative and constructive work Sydnor sees in the late Tillich on Buddhism. Also, Clooney's notion that the comparativist remains "rooted in one tradition" could perhaps have illuminated and/or been challenged by Tillich's evolving thought. But these are not complaints, simply suggestions for extension of a highly promising paradigm. JS

12. James Champion, Inver Hills Community College, "Ernest Becker and Paul Tillich: Cultural Meaning and the Encounter with Death."

This elegantly written and rhetorically persuasive essay is effective in its combination of psychological and theological insights into the human response to death. Although the paper is 'thin' in terms of specific references to Tillich's work, the point is well made that his theology was and remains one of those best situated to respond in an honest and yet affirmative way to the kind of challenge posed in Becker's 1973 classic *Denial of Death*. After an effective summary of Becker's vision of culture as in large measure a response to our repressed-but-never-eliminated awareness of death, Champion shows how Tillich's experience of two mental breakdowns during his work as a chaplain in World War I involved Tillich himself overcoming such repression. But the point comes as Champion presents Becker (who, we are surprised to find, regularly read the Psalms and considered himself a believer!) and Tillich as contributing to an apophatic theology. Drawing in part on John Thatamanil's interpretation of Tillich as a non-foundationalist, Champion indicates a path towards a theology that helps us avoid repression of all sorts. The paper is complete – but Tillichians will want more. JS

Second Session of the Tillich Society: Friday, 1:00-3:30 p.m.

Tillich as Catalyst of Personal Transformation

13. Echol Nix, Furman University, "Tillich as Apologetic Preacher: Theology in the Form of Sermons."

As with other presentations, Nix's paper offers a kind of tool to teachers of Tillich. In clear prose, the author correlates many Tillichian themes to named sermons from the collections. The opening shows how the sermons manifest the method of correlation, as Tillich links the practical or existential to the systematic, and how the sermons, in so doing, demonstrate the nature of Tillich's work as apologetic. Along with that, Nix estimates how many sermons stress biblical or ecclesiastical terminology (perhaps 1/3 from the Hebrew Bible and 1/3 from the gospels). After giving a number of illustrations, he notes the ontological themes in other sermons. Many themes are presented: the New Being and Jesus Christ as its bearer, the dichotomy between the fact of Jesus and his reception as the Christ, the appearance of *kairos* under the fragmentary and ambiguous conditions of existence, the misuse of science in idolatrous ways, etc. Again, this is a type of essay that could be given to students with readings in the sermons after an initial lecture. Nix's closing words suggest a particular student audience he may have had in mind: "Tillich's sermons are thought-provoking, probing, passionate, [...] Even evangelical." JS

14. Courtney Wilder, Midland Lutheran College, "Reading Martin Luther King, Jr. as a Tillichian: The Courage to Be and 'I've Been to the Mountaintop.'"

In a sense, Wilder's paper adds up to one-and-a-half papers. The theme is too central to be subtext but too diffuse to constitute a focus upon King's plagiarism. Drawing on Keith Miller's work, the author takes note of the plagiarism from the dissertation to the sermons, from the "Pilgrimage to Nonviolence" to the autobiography. But Wilder puts this in the context of James Cone's theological claim that it was the black church's reading of the Bible that was determinative for King's thought, and in the context of Miller's hermeneutic claim that unlettered black preachers developed a folk tradition in which they "borrowed sermons from each other on the assumption that everyone creates language and no one owns it." The true center of the article

comes in Wilder's Tillichian analysis of the way King interweaves the symbols of the biblical tradition with the black experience of history. She takes note of how King's life and rhetoric combine to illustrate the vision of faith as the courage to be even in the midst of – quite literal – threats to King's being, and to the being of his community. This is illustrated in a reading of "I've Been to the Mountaintop." Tillichians, hermeneuts, and black/liberation theologians will all benefit from that work. JS

15. Nathanael C. Holmes, Jr., St. Thomas University, "Paul Tillich and the Gospel of Prosperity."

Holmes performs a valuable service for those of us who don't know whether to laugh or cry about the gospel of prosperity, "the teaching that financial opulence, good health, and success in every area of a person's life are the signs of God's favor and blessings." People of faith know suffering (Paul, Bonhoeffer) and poverty (Francis, Teresa) as a norm lived by Jesus himself. Death comes to all, and none take anything with them. However, the gospel of prosperity, as Holmes reminds us, bears a certain congruence with Christianity as the most materialistic of all religions ("the word became flesh") and with Tillich's rejection of supernaturalism in favor of a "focus ... on the present condition of humanity." So, "The prosperity gospel is a type of theology of culture," to use Tillich's terminology, especially as a response to existential questions posed by poverty. It strikes a sympathetic chord even among the middle class.

Holmes admits openly the weaknesses of prosperity gospel. In particular, he contends that prosperity gospel would benefit from Tillich's deeper understanding of faith as ultimate concern, as 'the courage to be,' the resolve to affirm life in the face of death, poverty, or disease. Holmes' analysis might also consider more deeply Tillich's critique of capitalism. Faith as ultimate concern not only relativizes concern for wealth and health; it also prioritizes the establishment of a radically new community in the unity of love, power, and justice that is the New Being. One suspects that the God of the prosperity gospel remains the God of theism, the Great Heavenly Errand Boy, who must disappear in order that the real God may appear (CTB, 190). RM

Third Session of the Tillich Society: Friday, 4:00-6:30 p.m.

Explorations and Expositions of Themes in Tillich

16. Christian Danz, Protestant Faculty of the University of Vienna, "*Symbols Are 'The Language of Religion': The Conditions of Tillich's Theory of Symbol in his Early Writings.*"

Danz leads off with the claim that "we owe to Paul Tillich the most important contributions to the theory of symbolism in the 20th century." I think that's likely to be a hard sell to most people who have given Tillich's essay on "The Religious Symbol" a critical read. Danz speaks about an "ontological foundation" that Tillich gives his theory of symbol in his later American works (the original focal essay came from 1928). Danz explains that Tillich appealed to the "classical doctrine of 'analogia entis' for avoiding pan-symbolism," and he claims that the doctrine runs "like a red thread" through Tillich's explanations of the symbol in the 1950s and 1960s. "This now is certainly what is meant when Tillich says that ontology is the basis of a theory of symbol," Danz continues. He quotes Tillich: "the analogia entis gives us our only justification of speaking at all about God. It is based on the fact that God must be understood as being-itself" (ST 1). But if one thinks this is going to elicit a cheer from the Thomist practitioners of the method of analogy, read on. Tillich hastens to add: "Such names are not names of being but a quality of being. If religious symbols express this quality in divine names, classical theology has always asserted that the referent of these names transcends their non-symbolic meaning infinitely." In sum, what Tillich gives with one hand he takes away with the other. As Tillich understands it, the religious symbol (not just "symbols," as Danz words it) is not concerned with "representations of meaning" but rather "refers to reality that is beyond them" – way beyond them, indeed infinitely beyond them. Danz justly concludes that, for Tillich, "the analogia entis [...] has only an illustrative and no constitutive character." CF

17. Guy Hammond, Virginia Tech, "*Unconditionality without Sovereignty: Tillich, Caputo, and the Minimalist Theologies of Postmodernity.*"

Hammond sets about to address a trend in post-modern 'theology' that takes its clue from the

deconstructive work of Derrida and, more recently, the “nihilistic” or “kenotic” theological turn of Gianni Vattimo. This exploration of what Vattimo calls “weak thought” (not the happiest of formulations, in my opinion) has found new expression in John Caputo’s book on *The Weakness of God: A Theology of Event*. In this work he raises centrally the question (already explored by Derrida) of whether we might conceive “a divinity dissociated from power,” or as Caputo puts it, “the unconditional that lacks sovereignty.” Hammond asks, “can an exchange between Tillich and Caputo be fruitful?” In answer he points to a number of suggestive areas, especially Caputo’s quest for a “God beyond being”, his denial of “the existence of some ‘entity or hyper-entity out there’ called God.” Also there is Caputo’s characterization of this “God” as “a certain holy ‘ought’ without being”. And this in turn takes social/historical shape in a “messianicity without messianism,” which seems to be just another expression for a concrete confessional faith posture.

Now as to Tillich, one of his most startling pieces of ‘theological’ rhetoric was to deny the “existence” of God, to deny the existence of that unconditional sovereign being that had forever been interrupting the regular course of nature and history. The “God beyond God” of *The Courage To Be* looks and smells a lot like Caputo’s “God beyond being”. Moreover, Tillich’s later move from a philosophy of “meaning” to a philosophy of “being” resulted in his efforts to ‘ontologize’ time. (This was surely related to the widening influence of Heidegger’s *opus magnum*, whereas on the other hand Tillich basically disassociated himself from the work of the American process theologians). For Tillich history is the realm where being is transformed into meaning. As Hammond points out, “what drives history forward, according to Tillich, are moral demand and the expectation of fulfillment”. And of course, for Tillich this ‘messianism’ must issue in the creation of ‘messianic centers’, to trade on Caputo’s language. Thus, in his later rhetoric the “new” as “meaning” becomes concrete as a “new being.” And for Tillich it is impossible (and one could add, utterly naïve) to conceive historical centers of meaning without structures of power. Hammond gives us a richly nuanced elaboration of the notion of power in

Tillich. He shows us how Tillich “adds a richness of historical specificity to being.” And with this he provides a much more subtle sense of power, in all the dimensions of being, than one finds in Caputo’s more limited range of reflection. Even knowledgeable Tillich scholars will find this account instructive. CF

18. Jan-Olav Henriksen, Norwegian School of Theology, “Tillich and Eros in Light of Marion’s Erotic Phenomena”

This essay offers a further foray into the effort to engage Tillich with recent French philosophical thought, in this case the work of Jean-Luc Marion, and now on the theme of love. It would appear that Marion agrees with Tillich in distinguishing various types of love as all alike species of a larger phenomenon of love as such. But the point of unification of the qualities or types of love remains unclear to me within this essay. We are told both that “agape is the uniting form of love that includes all other forms” and also that “against this background it is possible to see erotic love as a form of love that reconciles the ‘higher’ and ‘lower’ aspects of love and desire.” But the point or power of unification is not made clear, and indeed this quote would seem to suggest that the unification is from the bottom up, as it were, eros to agape, rather than the other way around, as seems to be the case with Tillich.

In a discussion of what Marion calls an “erotic reduction”, it is indeed argued that the appropriate point of departure for understanding the larger phenomenon of love is from the vantage of eros. But rather than eros being construed as self-interested desire or need, eros is now reconceived in the “reduction” as the openness to *be loved*, to participate in community. In short, the egoism usually associated with the root analysis of eros is now transformed into a latent altruism. In an obscure follow-up argument Henriksen suggests that this is actually similar to Tillich’s starting point in an “ontological reduction” (or “epistemic reduction”). (The phrases appear to be used synonymously, though neither is Tillichian.) Nevertheless, there may indeed be something to what Henriksen is suggesting by way of comparison with Marion. Since the over-riding *actuality* of love (“agape”) is manifest in the processes of Life (in Tillich’s technical sense of the term), “Life”

may thus be understood as “the manifestation of the possibility of love”, structured as it is in Tillich’s thought by the polarity of individualization and participation. In short, it may well be that whether we start with Marion’s eros or with Tillich’s Divine Love, we are phenomenologically in the same realm of analysis.

I am not confident that I have understood Henrikson’s argument (his text is difficult), and I have never read Marion. But if I have succeeded in representing the issues with some accuracy, an interesting space has been opened for further discussion. CF

Fourth Session of the Society: Friday, 7-10 p.m.
Annual Banquet of the North American Paul Tillich Society

19. Ted Peters, Pacific Lutheran Theological Seminary, “Incarnation and Extraterrestrial Life.” Peters informed, entertained, and challenged the thought of society banqueters already filled by food and ten previous presentations that day. This reporter is among those cited by both Peters and Tillich who have paid scant attention to the theological implications of the possibility of spiritually aware extraterrestrial life. Three central questions bear mention. First, if such life exists, might there be other incarnations? Holding that the entire universe is involved in estrangement and salvation, and disagreeing with Pannenberg and others who hold that Jesus of planet earth is the one universal incarnation, Tillich says Yes (ST II, 95-96). Second, is incarnation even necessary? Peters reports that astrobiologists tend to treat religion as a development of “a primitive stage of evolution” and science as a more advanced way of dealing with issues facing humanity. Third, in response, can theologians follow Gilkey and develop a “hermeneutic of secular experience” to demonstrate how the assumptions of astrobiology constitute a secularized religious vision, using Tillich’s notion of religion as the substance of culture? For example, Peters names ecology, health, and nuclear war/peace as issues for which astrobiology hopes to find solutions. What, and who, determines the key issues; and on what basis are proposed solutions evaluated? These are theological questions, questions of spirit, of meaning.

An issue addressed by neither Peters nor Tillich was suggested by a surprise visit to our Halloween banquet made by “ET” (a female Society member in disguise): what might the conversation be like if we were able to communicate with another spiritually aware life form? ST II appeared in 1957, the year Sputnik was launched. An encounter that was for Tillich only a “Gedanken Experiment” is for the space age a real possibility. “Why, yes, we know the New Being; she was incarnate among us long ago.” RM

Fifth Session of the Society: Saturday, 9:00-11:30 a.m.

Evangelical Responses to Tillich

20. David Barbee, University of Pennsylvania, “What Would Tillich Do?: A Tillichian Contribution in Evangelical Ethics.”

Is it even thinkable to yoke Tillich and evangelical ethics? Barbee boldly says Yes. Specifically, Tillich’s ontological approach, worked out as theonomous ethics in a way that is neither relativism nor heteronomy – Barbee uses “relativism” more often than he does Tillich’s term, “autonomy” – is able to provide evangelical ethics with an alternative to divine command ethics as exemplified by John Jefferson Davis’s well-established textbook, *Evangelical Ethics*.

Barbee finds at least three failings in Davis’s version of divine command ethics. First, at least in Davis’s case, such ethics pays too little attention to matters of social justice. Tillich’s ontology here shows that we become persons only in the context of community, which demands an ontological wisdom connecting love, power, and justice. Second, Davis’ ethics cannot deliver on its promise to provide a clear prescription for every situation. Even an expert like Davis reaches conclusions that are “sometimes predictable” but are “idiosyncratic at other times.” Why are certain biblical passages and certain methods of interpretation chosen? Tillich’s method of correlation connects the situation with the Christian tradition, focusing on the biblical event of Jesus as the Christ. As Barbee points out, correlation resembles “divine command” by giving a normative status to the Christian tradition and specifically the biblical word, while also allowing a free, creative, imaginative response to the situation. Third, by

seeking to avoid the relativism of situation ethics, divine command ethics neglects the ontological depth of love and other constructive ethics. Definite prescriptions may be useful in many situations, but can they tell me how best to promote the maturation of my child, or which economic or political program will best promote peace?

Barbee has made a proposal worthy of consideration. Its reception will test the extent to which evangelicalism is open to an alternative to narrowly construed divine command ethics. RM

21. Carlos Bovell, Institute for Christian Studies (Toronto), "Can an Evangelical Say That God Does Not Exist?"

Bovell's answer to the title's question is a resounding Yes. Moreover, he develops the hypothesis that atheism, the position that God does not exist, "can be re-interpreted as a surprisingly God-honoring position and as a means of getting evangelical theists to ask some fresh metatheological questions." If evangelical theologians were to cease to be preoccupied with the question of the existence of God, they, being free to address other issues, would have to work harder at such issues. Most important, atheism could become for evangelical theology a "spiritual gesture" granting "God a measure of glory and integrity that evangelical theology does not typically afford."

Bovell's argument, relying on Hook and others to discuss the philosophical status of "existence," intersects Tillich's thought at two main points. First, obviously, he picks up on Tillich's insistence that God is not a being among other beings. "Thus, God is not idolatized." Second, he agrees with Tillich that there remains the need to use terms like existence as religious symbols for God who is beyond existence (and essence).

Bovell speculates, somewhat paradoxically, that, since "an atheist must know what theistic position is being posited before she can say that she denies it," "perhaps atheists would no longer be atheists if theists were no longer theists." Whether or not either side might make such a move, Bovell's summons to "existential courage" "that can contribute ... to the flourishing of human kind" via a "nuanced evangelical atheism." opens possibilities for fruitful conversation

between the theologies of evangelicals and of Tillich. RM

22. Christopher A. Stephenson, Marquette University, "Symbol, Sacraments, and Spirit(s): Paul Tillich in Recent Pentecostal Theology."

Building on the work of Frank Macchia and Amos Yong, Pentecostal theologians who also use Tillich, Stephenson proposes that the Pentecostal tenet that glossolalia is "initial evidence" of the believer's baptism in the Holy Spirit should be viewed experientially and only then developed theologically. This is the reverse of the usual Pentecostal practice. This experience fits Tillich's description of ecstasy that does not destroy structure. The glossolalia experience is a kairotic, free, sacramental self-revelation of God. The question remains whether such an understanding can bridge the gap between glossolalia as singularly significant and unambiguous "initial evidence" (even if that term is redefined experientially) of faith and views, including that of Tillich, in which any event, including all gifts of the Holy Spirit, precisely by being ecstatic without destroying structure, can be ambiguous experiential evidence of faith.

Stephenson also connects what he describes as Tillich's pneumatological theology with Yong's attempt to develop a pneumatological theology of religions, using especially Tillich's notions of ultimate concern, dimension, and symbol. Stephenson raises questions meriting further discussion including the relationship in Tillich's thought between New Being and Spiritual Presence. RM

23. Robison B. James, University of Richmond and Baptist Theological Seminary at Richmond, "Three Ways Tillich Can Help Evangelicals Be Biblical."

James, a veteran Tillich scholar and an evangelical theologian of an ecumenical sort, began with a question that is often ignored by evangelicals. Where does the New Testament locate Christ after his resurrection? Is he absent, ascended into heaven, or present – both within believers, and encompassing them as the milieu in which they live?

The Book of Acts is surprisingly emphatic: in this age Christ is absent. True, the Spirit is sent

down. But Christ remains distant. By contrast, in “Paul-John” (James’ term), and in other parts of the New Testament, Christ is here as well as in heaven.

James enlists four aspects of Tillich’s thought to help evangelicals be biblical in this situation. First, by embracing Tillich’s view of religious symbols, evangelicals can accept all of the New Testament as authoritative, not just some of it: Christ in both locations may be received as transforming symbolic realities (in Tillich’s strong sense).

Second, evangelicals tend toward a relatively individualistic relation with Christ. This means they unwittingly reject much of the corporate, mystical piety of Paul-John. If evangelicals would expose themselves to the vibrantly corporate-mystical quality of Tillichian faith, this could convert them to a more fully biblical kind of Christianity.

Third, Tillich’s skill at “ontological analysis” can help evangelicals escape from their “modernism,” namely, their pre-Einstein outlook that sees entities as billiard balls colliding or interacting at a distance. Clearly this modernism reinforces evangelicals’ individualism. Paul-John cannot yank them out of this individualism because so much of the Paul-John voice is drowned out, for evangelicals, by the “absentee Christology” of Acts (although evangelicals’ stress on “Christ within my heart” is a vestige of Paul-John.) In Acts, if anything exists, it exists in one place at a time. Thus if Christ is in heaven, he is not here. But in the ontologies of Paul-John, and in Tillich, entities are defined by their relations within energy fields, not by their locations. Thus Christ is both here and above.

Fourth, but without time fully to develop the point, James stated that the New Testament is not categorically but only situationally exclusivist in its attitude toward other religions. In his *Tillich and World Religions*, James added, he provides a Tillichian analysis to show that such “situational exclusivism” is coherent, workable, and biblical. The upshot is that the Bible’s usual or overall attitude is inclusivist, as a few evangelical theologians argue. Thus the many evangelicals who insist that the Bible is exclusivist are to that extent rejecting biblical authority. Here again, Tillich could help. RM and RJ

Leadership of the Organizations

At its Annual Business Meeting on Sunday, 11:45-12:45, the Tillich Society elected the following officers for 2009-10. President: Dr. Sharon Peebles Burch, Graduate Theological Union. President Elect: Prof. David Nikkel, University of North Carolina, Pembroke. Vice President: Prof. Russell Manning, University of Cambridge. Secretary Treasurer: Prof. Frederick J. Parrella, Santa Clara University. Past President: Prof. Loye Ashton, Tougaloo College. Elected to the Board of Directors for a term ending in 2011 were Prof. Echol Nix, Furman University, Prof. Anne Marie Reijnen, Faculté Universitaire Protestante, Brussels, and Institute Catholique de Paris, and Prof. Courtney Wilder, Midland Lutheran College.

The AAR Tillich Group continued under the leadership of its two Co-Chairs, Prof. Rachel Sophia Baard of Villanova University, and Prof. Russell Re Manning of the University of Cambridge. They are supported by a five-person Steering Committee, the membership of which remained the same as in 2007-08.

MARC DUMAS

PAUL TILlich UND KARL BARTH:
THEOLOGISCHE GEGENSÄTZE UND
ÜBEREINSTIMMUNGEN
BERICHT ÜBER DAS XVIII. INTERNA-
TIONALE KOLLOQUIUM VOM 15. BIS 17.
MAI 2009 IN PARIS

Das XVIII. Internationale Kolloquium der französischsprachigen Paul-Tillich-Gesellschaft (AP-TEF) fand in Paris von Freitag, den 15. Mai bis zum Sonntagmittag, den 17. Mai 2009 statt. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus dem französischen Sprachraum, aber auch Kollegen der deutschen, amerikanischen und brasilianischen Gesellschaften kamen zusammen, um verschiedene Aspekte der Thematik zu untersuchen, die zwei Jahre zuvor auf der Generalversammlung beim letzten Kolloquium gewählt worden war.

Spezielle Forschungsbeiträge, Plenumsvorträge, parallele Sektionen und ein Runder Tisch ermöglichten Kommunikation und Austausch auf hohem Niveau. Die Örtlichkeiten des Enclos Rey, einer grünen Oase im Herzen des 15. Arrondissements von Paris, trugen das Ihre dazu bei. Dieser Bericht hat im Wesentlichen das Ziel, eine Zusammenfassung der Arbeiten dieser Tage vorzustellen.

Die APTEF führt alle zwei Jahre Professoren, Forscher und andere am Denken Paul Tillichs Interessierte zusammen. Der wissenschaftliche Austausch wird publiziert in den Protokollen des Kolloquiums. In den letzten Jahren wurden die Protokolle im LIT-Verlag in der Reihe „Tillich-Studien“ veröffentlicht. Das wissenschaftliche Komitee der Kolloquien besteht in der Regel aus Mitgliedern des Vorstandes der Gesellschaft. Anne-Marie Reijnen und Marc Dumas waren dieses Mal für die Ausarbeitung des Programms des Kolloquiums verantwortlich. Nach einem Aufruf, Vorträge einzureichen, wertet das Komitee diese aus und präzisiert und organisiert den wissenschaftlichen Rahmen des Treffens. Eine andere Gruppe kümmert sich um die Organisation des äußeren Ablaufs, diesmal waren es Douglas Nelson und Gilles Castenau. Auf der Mitgliederversammlung wurden folgende Mitglieder des Vorstandes gewählt bzw. wiedergewählt: Anne-Marie Reijnen zur Vorsitzenden, Douglas Nelson zum Schriftführer, Élisabeth de Bourqueney zur Schatzmeisterin, Christophe Boureau und Marc Dumas zu stellvertretenden Vorsitzenden. Martin Leiner, Jean Richard et Philippe Biyong sind Beisitzer. Unser nächstes Internationales Kolloquium wird 2011 in Brüssel stattfinden und sich mit der Geschichtsphilosophie Paul Tillichs beschäftigen.

Die Behandlung des Themas in den einzelnen Vorträgen hat den Stoff der beiden theologischen „Giganten“ gut aufgenommen und erlaubt es uns, eine Zusammenfassung vorzulegen. In der Tat hat uns die Reflexion über die gemeinsamen Themen (Wort Gottes, Offenbarung, Christologie, Verhältnis von Philosophie und Theologie,), die von Tillich und Barth unterschiedlich behandelt wurden, dazu genötigt, den Blick sowohl in die Vergangenheit zu richten (die Reformatoren, Kant, Schleiermacher, Troeltsch) als auch in die Zukunft der theologischen Arbeit (Frage der

Aufnahme und der Rekontextualisierung). Das Kolloquium hat so deutlich gemacht, wie vielfältig die Rezeption dieser Denker im Blick auf die Aktualisierung ihres Werkes und die Möglichkeit, es heute einzubringen, ist.

Die erste Session fand am Freitag von 11 bis 12:30 Uhr mit drei Doktoranden statt. Der Vortrag von Matthias Grebe (Cambridge) mit dem Titel *Ein Vergleich von „Offenbarung“ bei Barth und Tillich* möchte zeigen, wie Barth und Tillich auf verschiedene Weise das Thema Offenbarung aufgegriffen haben. Der Vergleich hat deutlich gemacht, von welchen unterschiedlichen Punkten aus sie ihre theologische Arbeit angehen und wie ihre thematische Entfaltung dazu führt, die tragenden Elemente ihrer Theologie der Offenbarung nochmals zu überprüfen: das Heil, verstanden als Wiedervereinigung des Getrennten, die Rolle der Analogie - relational (Barths *analogia fidei*) und ontologisch (Tillich), der Unterschied zwischen essenzieller und existenzieller Anthropologie.

Im zweiten Vortrag mit dem Titel *Das Verhältnis zum Judentum bei Barth und Tillich* analysiert Lucie Kaennel (Zürich) das Denken der Autoren, wobei sie aber auch dem je eigenen Charakter der Texte Raum gibt - bei Barth seien diese zu christozentrisch, bei Tillich zu sehr geprägt von Kategorien, die schwer in die soziale und politische Wirklichkeit der Gegenwart zu übertragen sind. Die Dringlichkeit, ihre Analysen weiter zu führen, sie aber auch weiter zu entwickeln, indem man die neuen sozio-politischen Realitäten berücksichtigt, ist eine ungeheuer große hermeneutische Herausforderung.

Tillich and the «ineffability» of God ist der Titel des dritten Vortrages von Guy Bennet-Hunter (Cambridge). Er versucht die Ablehnung Tillichs gegenüber dem Begriff Existenz, angewandt auf Gott, damit zu erklären, dass es ihm dabei um den Charakter der Unaussprechlichkeit Gottes geht, und er skizziert den Hintergrund des Verständnisses von Realität bei Tillich. Er nimmt die Parallele auf, die gewöhnlich von den Kommentatoren gezogen wird, zwischen der Logik von Tillichs Position und der des ontologischen Arguments und schlägt als Schlussfolgerung vor, dass das Verständnis von Realität beim jungen Heidegger besser sei als das Tillichs, weil es die göttliche Offenbarung im Lichte des Begriffs der

Unausprechlichkeit und seiner Ablehnung der Onto-Theologie eher darstellen kann.

Die zweite Session unter dem Titel *Theologischer Kontext und einige Schlüsseltexte* fand am Freitag von 14-18 Uhr statt. Nach drei Vorträgen gab es die Möglichkeit des Austauschs. Der erste Vortrag von Bernard Reymond, Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Lausanne (Schweiz), hatte den Titel *Die theologische Situation von Barth und Tillich*. Mit einer Reihe von Fragen legte er die thematischen Konvergenzen der beiden Autoren dar, machte aber auch die unterschiedliche Behandlung der Themen bei beiden deutlich. Die Fragestellungen wurden dann in Verbindung gesetzt mit dem aktuellen Kontext der Rezeption von Barth und Tillich, der nicht mehr derselbe sein kann wie vor 40, 50 oder 60 Jahren. Das theologische Schema ist in Bewegung, weil der Kontext der Rezeption sich verändert; die theologischen Probleme entwickeln sich weiter, und das heutige theologische „GPS“ muss „upgedatet“ werden. Der Bereich der Religion, der interreligiöse Dialog, die heutigen Klippen und Herausforderungen verlangen neue Instrumente der theologischen Navigation.

Den zweiten Vortrag hielt Jean Richard, emeritierter Professor für Theologie und Religionswissenschaften der Universität Laval (Kanada), *Für eine Theologie des religiösen Bewusstseins: Ernst Troeltsch, Karl Barth und Paul Tillich*. Dabei stellt er auf der einen Seite das Thema bei den drei Autoren mit ihren jeweiligen Positionen dar, sucht auf der anderen Seite aber auch nach Möglichkeiten, um den gegenwärtigen Zustand des religiösen Bewusstseins in unseren Ländern, die durch eine fortgeschrittene Säkularisation gekennzeichnet sind, zu reflektieren. Wie kann man dieses religiöse Bewusstsein einordnen, seinen Status, seinen menschlich geformten oder vermittelten Charakter, seine Beziehung zur Transzendenz im Herzen der Immanenz des menschlichen Bewusstseins? Die Frage, ob die Antworten der drei Autoren divergieren oder sich eher entsprechen, führt Richard dazu, die Metapher aufzunehmen: „ein religiöses Ohr“ haben oder nicht. Tillich schlägt mit seinem Konzept eine Sprache für die vor, deren Glaube sprachlos ist, damit nicht-religiöse Menschen selbst Zugang haben können zum Mysterium des Seins, des Denkens und des Geistes.

Pierre Gisel, Professor an der Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften der Universität Lausanne (Schweiz) zeigt in seinem Vortrag *Theologie und Religionswissenschaft nach Barth und Tillich* auf, wie Barth und Tillich, jeder auf seine Weise, auf ihre spezielle Situation antworten, und wie sie auf das Problem der Transzendenz und eines mehr und mehr akzentuierten Anthropozentrismus reagieren. Er beschreibt die religiöse Situation unserer Zeit im Bild einer Inszenierung, in der das Religiöse sich im öffentlichen Raum bewegt, sich gestaltet und plurale Formen annimmt. In diesem allseitigen religiösen Pluralismus kann die Theologie dazu beitragen, diese Bewegungen besser zu durchschauen, zu durchdenken und zu interpretieren, denn sie besitzt die nötige Sensibilität, um diese zu Tage tretende religiöse Szene zu problematisieren und zu durchdenken. Und er weist auf die Notwendigkeit einer besonderen Aufgabe hin: die einer genealogischen Lektüre des Religiösen.

Die öffentliche Vorlesung am Freitag mit dem Titel *Die gegenwärtige religiöse Erfahrung als Kritik an Barth und Tillich* wurde von Christophe Boureux gehalten, einem Dominikaner aus Lille (Frankreich). Er weist auf die Veränderung unseres Standpunktes gegenüber den tillichschen und barthschen Fragestellungen hin. Die Arbeiten der Vergangenheit, die die Entwicklung eines Konzeptes betrieben haben, das an die kulturelle Situation damals angepasst war, bieten uns Material, das es uns erlaubt, einen Beitrag in der öffentlichen Debatte zu leisten. Boureux fragt sich, wie wir uns angesichts der aktuellen Lage verhalten sollen, die für ihn gekennzeichnet ist durch Gewalt. Es ist nämlich die Gewalt, ihre Nähe und Immanenz, die ihn als Theologen auffordert, seinen eigenen Standpunkt zu ändern, um dem besser Rechnung tragen zu können, was sich uns unaufhörlich in einer radikalen Immanenz nähert. Die Transzendenz liegt nicht hinter uns, sondern vor uns, und sie erscheint als Resultat der Debatte und des Konsenses.

In der ersten Hälfte des Samstags gab es zwei parallele Sessions, damit gleichzeitig in Französisch und Englisch getagt werden konnte: eine von 9:30 bis 12:45 Uhr und eine zweite am Nachmittag von 14:30 Uhr bis 16:30 Uhr.

In der französischen Sektion mit dem Thema *Menschliche Gesellschaft und Wort Gottes* hielt

Étienne Higué von der methodistischen Universität in Sao Paulo (Brasilien) einen Vortrag mit dem Titel *Politische Gemeinschaft und Reich Gottes: Theologie und Sozialismus bei Barth und Tillich*. Er geht der Thematik bei den beiden Autoren nach und zeigt klar, dass der Sozialismus zwar bei beiden Theologen eine Rolle spielt, aber in sehr unterschiedlicher Weise. Während bei Barth der Kairos eschatologisch ist und die Theologie dem Sozialismus nur eine Richtung geben kann, kann der Sozialismus bei Tillich selbst zum Vehikel des Unbedingten werden; er kann in fragmentarischer Weise das Reich Gottes antizipieren. Seine Schlussbemerkungen geben eine Einschätzung des Zustandes des Sozialismus in Lateinamerika.

Claude Perrotet, Professor an der Universität von Bridgeport (USA), hielt einen Vortrag über *Die Religionsphilosophie von 1920*, in dem er uns das Ergebnis seiner Forschungen über diese Vorlesung darstellt. Er legt den Akzent auf Tillichs Kantlektüre. Dort, wo Kant in Bezug auf das Unbedingte Halt mache, schreitet Tillich in seiner Reflexion fort, indem er *Die Kritik der reinen Vernunft* vertieft. So kann er die Notwendigkeit des Unbedingten präzisieren trotz seiner grundsätzlichen Undenkbarkeit und seine kritisch-intuitive Methode im Anschluss an seine Kantforschung entwickeln.

Zeitgleich mit der französischsprachigen Sektion tagte die englischsprachige unter dem bezeichnenden Titel *Rezeption von Barth und Tillich in der englischsprachigen Welt*. Professor Russel Re Manning von der theologischen Fakultät der Universität Cambridge (UK) stellte sein Exposee mit dem Titel *Die Lage der britischen Theologie im späten 20. bis frühen 21. Jahrhundert* vor.

Mary Ann Stenger, Professorin für Religionswissenschaften an der Universität von Louisville (USA), hielt einen Vortrag mit dem Titel *Fundamentalistische Einwände gegen Barth und Tillich: von der Offenbarung und dem Wort Gottes zur Wahrheit*. Die Einwände der fundamentalistischen amerikanischen Protestanten gegen Barth und Tillich beruhen im Wesentlichen auf einem Verständnis der Lehre von der Offenbarung. Die Theologie Tillichs nehmen die Fundamentalisten nicht zur Kenntnis oder lehnen sie ab, fühlen sich aber aufgerufen, Barth zu widersprechen. Sie gründen ihre Erwiderung auf die

Offenbarung, die sie in Beziehung setzen zur Heiligen Schrift und zur individuellen religiösen Erfahrung. Um diese These zu verdeutlichen, geht Stenger in vier Schritten vor. Sie erläutert zunächst, was man im nordamerikanischen Kontext unter fundamentalistisch und protestantisch versteht, indem sie das entsprechende Verständnis von Offenbarung und Wort Gottes herausarbeitet. Dann vergleicht sie in einer kurzen Analyse den barthschen und tillichschen Zugang zur Offenbarung und unterstreicht dabei, was die Reaktion der fundamentalistischen protestantischen Theologen hervorruft. Weiter skizziert sie die Schlüsselargumente der Fundamentalisten gegen die liberale Theologie Tillichs und ihren kritischen Dialog mit der neoorthodoxen Theologie Barths. Schließlich erörtert sie die Positionen von Barth und Tillich gegenüber den fundamentalistischen Ansätzen. Es liegt auf der Hand, dass die Frage nach der Wahrheit in Relation zum Absoluten den Kern jeder Reflexion ausmacht.

Das Exposee von Frederick J. Parrella, Professor für Religionswissenschaften an der Universität Santa Clara (USA), hat den Titel *Tillich und Barth über die Kirche: eine katholische Perspektive*. Tillich und Barth haben, jeder auf seine Weise, zugleich als Kontrapunkt und Stimulans im Blick auf die Renaissance der katholischen Theologie sowohl vor als auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gedient. Eine Diskussion ihrer Lehre von der Kirche im Horizont der katholischen Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts eröffnet einige Perspektiven ihrer eigenen Ekklesiologie und ihrer Unterschiede. Parrella folgert zunächst, dass mit dem Vatikanum II die katholische Ekklesiologie eher Tillich als Barth folgt, auch wenn beide nützliche Quellen für das katholische Denken bleiben. Weiter zeigt er, dass sich ihr Verständnis des Katholizismus anders ausgeprägt hätte, wenn sie nicht in der Zeit eines tridentinischen und ultramontanistischen Katholizismus gelebt hätten. Schließlich zeigt er, dass der radikale Perspektivenwechsel der Ekklesiologie im Vatikanum II - Trient wird im Lichte der Tradition betrachtet und nicht umgekehrt - neue Horizonte für den ökumenischen Dialog im 21. Jahrhundert eröffnet.

Auch am Samstagnachmittag wurden die Vorträge in zwei Sprachen in parallelen Sessions gehalten. Die französische Session hatte den Titel

Der ganz anderen Gott? Offenbarungen des einen Gottes und interreligiöser Dialog, der Titel der englischen Sektion lautete *Von der Zeit zum Ort: Geschichte und Inkulturation*.

Nicola Stricker, Professorin am Institut für protestantische Theologie in Paris, hielt einen Vortrag mit dem Titel *Das Schriftverständnis in der „Kirchlichen Dogmatik“ und in der „Systematischen Theologie“*. Ausgehend von sechs Problemen, die für dieses Thema noch heute aktuell sind, beschreibt sie ausführlich das Schriftverständnis bei Barth und Tillich. Die Auffassungen und Lösungen von Barth und Tillich erlauben es, ihre Bindung an die Schrift zu unterstreichen, aber auch ihre mehr oder weniger große theologische Offenheit für eine Offenbarung des Wortes Gottes oder Gottes selbst in der Natur oder der Kultur. In der Tat zeigt sich das Thema der Transzendenz Gottes und der diversen Strategien, von ihm zu reden oder ihm durch die Offenbarung zu begegnen, sei sie nun auf das Wort Gottes begrenzt oder wahrnehmbar in allem Geschaffenen, als ein Element, das von beiden Denkern stark betont wird. Nicht nur Stricker, sondern auch Manson (s. unten) hat dieses Thema mit großer Originalität bearbeitet.

Jean-Marc Aveline, Dozent an der Theologischen Fakultät der katholischen Universität von Lyon (Frankreich) hielt einen Vortrag zum Thema *Tillich, Barth und die aktuelle Debatte in der Religionstheologie*. Er kommt zurück auf die Debatte zwischen Barth und Tillich von 1923. Trotz einer von Tillich 1922 beschworenen Nähe, unterstreicht die Kontroverse von 1923 eine unüberwindliche Differenz in Bezug auf die Rolle der Theologie und den Platz der Christologie für den einen wie für den anderen. So gibt es Offenbarung bei Barth nur in Jesus Christus, während sie für Tillich sicher auf Christus bezogen ist, aber über den Bereich der Heilsgeschichte in Jesus Christus hinausgeht, um sich immer wieder und überall zu manifestieren. Nach dieser Analyse kommt er auf die gegenwärtige Lage der Religionstheologie zurück. Aveline geht es um drei Themen (Politik, Epistemologie und Dogmatik), und er betont die Wichtigkeit, die Christologie in Richtung einer Christologie des Logos zu vertiefen. Das schließt einen Ortswechsel der Theologie ein, hin zu einer Theologie am Kreuzungspunkt des externen wie des internen Blickes auf das Religiöse.

In der englischen Session am Nachmittag hatte zuerst Professor Christian Danz von der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien (Österreich) Gelegenheit, einen Vortrag zu halten: *Gemeinsamkeiten bei Barth und Tillich: Gottes Offenbarung in der Geschichte*. Der Autor betrachtet sehr sorgfältig den Aufbau der beiden Theologien von Barth und Tillich nach dem Ersten Weltkrieg. Diese sind in einem guten Maße vergleichbar, denn der eine wie der andere versteht in den zwanziger Jahren das Zustandekommen des Glaubens als einen Akt der Selbstreflexion. So verstehen beide Theologen das Ereignis des Glaubens als ein Überwinden des Gegensatzes von Religion und Kultur. Die Theologie hat sich, für Barth wie für Tillich, entwickelt als eine reflexive Beschreibung des religiösen Aktes. Bei Barth geschieht das durch die Verbindung der Konzepte der Offenbarung und des Glaubens als Erkenntnis Gottes; bei Tillich geschieht dies mit dem Konzept des Kairos.

Zum Abschluss der englischsprachigen Sektion des Nachmittags hielt Professor Young-Ho Chun von der Saint Paul School of Theology in Kansas City (USA) einen Vortrag über *Die Rezeption von Barth und Tillich in Japan und Korea*. Der Autor bemerkt zunächst, dass Tillich in Japan bei den Philosophen bekannter war als bei den Theologen, die tief von der Theologie Barths beeinflusst waren. Einige Theologen aus Japan hatten sogar bei Barth in Basel studiert, aber nur wenige bei Tillich. Aber in den letzten Jahren seines Lebens hat Tillich einen engeren und fruchtbaren Kontakt mit den japanischen Denkern. Dieselbe Geschichte wiederholt sich in Bezug auf Korea, wo Barth schneller bekannt wurde durch den kolonialen Einfluss der Japaner auf Korea. Dennoch bleibt festzuhalten, dass das Denken Tillichs, als es dann bekannt wurde, von etlichen japanischen Philosophen und Theologen mit Enthusiasmus aufgenommen wurde. Es entstanden einige sehr originelle Arbeiten, die die Theologie der Kultur Tillichs bereichern mit ihrem eigenen kulturellen Verständnis. Der japanische Theologe Takenaka und der koreanische Theologe Tong Shik Ryu sind zwei Beispiele für diese Kreativität im Anschluss an Tillich.

Vor dem Abendessen (17 bis 19:00 Uhr) gab es noch eine Session zum Thema *Das Erbe von Tillich und Barth in der gegenwärtigen Theologie*.

Nadine Manson, Pastorin in Genf (Schweiz) hielt in der Form eines Briefes einen Vortrag mit dem Titel *Die Andersartigkeit bei Barth, Tillich und Hartshorne*. Letzterer, ein amerikanischer Religionsphilosoph und Verfechter eines neuen neoklassischen Theismus, hat zahlreiche Forscher in Bezug auf den Gottbegriff beeinflusst. Um ihn kommt man - wie um Barth - nicht mehr herum, wenn es um die Reflexion des ontologischen Arguments von Anselm geht, und er trifft sich mit Tillich in der Idee eines allumfassenden Gottes. Würde er in seinem Denken das Erbe dieser beiden Vorgänger wieder erkennen? Soweit die Gedankengänge dieser originellen und tief gehenden Reflexion.

Benoît Bourguine, Theologieprofessor an der katholischen Universität von Löwen (Belgien) stellte sein Exposee unter das Thema *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Barth und Tillich*. Er reflektiert über das in der Geschichte unterschiedlich ausgeprägte Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie und zeigt so dessen ganze Dynamik und Komplexität. Anhand von Barth und Tillich zeigt er auf, wie sich das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie in beider Werk im Laufe der Zeit verändert, und deutet am Schluss an, was Barth und Tillich heute zur katholischen Theologie beitragen können. Bourguine zeichnet nach, wie Überlegungen von Barth und Tillich bei einem Ladrrière, einem Moingt und auch einem Théobald wieder aktuell werden.

Am Abend (20 bis 21:30 Uhr) führte eine weitere Session unter dem Thema *Familienporträt: Schleiermacher und der deutsche Protestantismus* die Professoren Michel Despland, Professor für \square Religious Studies \square an der Universität Concordia (Kanada) und Michael Trowitsch, Professor an der Fakultät für evangelische Theologie der Universität Jena (Deutschland) zusammen. Es war dies eine gute Gelegenheit, die neue französische Übersetzung von Bernard Reymond der *Reden über die Religion* von Schleiermacher vorzustellen. Der Dialog über Schleiermacher hat deutlich gemacht, zu welchen Spannungen ein zu enthusiastischer Rekurs auf die *Reden* führt. So empfindet Despland Schleiermacher sehr anregend, wenn es um die Reflexion einer Theologie der Kultur geht, die heute bedroht wird durch eine Religion ohne Kultur und eine globalisierte

Religion. Trowitsch dagegen erscheint Schleiermacher als jemand, der das Spiel der modernen Theologie gespielt hat, und zwar im schlechten Sinne des Wortes, und den es hinter sich zu lassen gilt - zu Gunsten einer neuen Theologie für das 21. Jahrhundert. Theologie muss einen Weg finden hin zu einer neuen Form, in der Welt zu sein, und sie muss mit dem Modell eines totalitären Herrschaftsanspruchs und dem Machtgedanken brechen, das sie zulange gestützt hat.

Am Sonntagmorgen hielt die Pastorin Élisabeth de Bourqueney aus Brüssel in der Kapelle des Enclos Rey eine Meditation über einen biblischen Text. Danach zeichneten Anne-Marie Reijnen, Professorin an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Brüssel (Belgien), und Marc Dumas, Professor an der theologischen Fakultät der Universität von Sherbrooke (Kanada), die Aktivitäten des Kolloquiums noch einmal nach. Erstere zeigte den großen Zusammenhang der Vorträge und Beiträge auf (einige Kardinalbegriffe der untersuchten Theologien, den Stellenwert des Kontextes für die Rezeption der Theologien und den Raum, den die Fernstehenden einnehmen, der in den verschiedenen Arbeiten nicht vernachlässigt wurde). Letzterer hob die Verschiebung in der theologischen Bearbeitung der behandelten Themen hervor. Es geht nicht allein um eine Exegese von Texten, sondern darum, sie für die Aufnahme in die Theologie des 21. Jahrhunderts fruchtbar zu machen. Angesichts neuer Herausforderungen werden die Ressourcen eingesetzt, um eine Verschiebung in Interaktion mit den neuen philosophischen, soziologischen und wissenschaftlichen Themen zu bewirken.

Zum Schluss wurde den Teilnehmenden noch die Möglichkeit einer Exkursion geboten. Mit Pastor Gilles Castelnau entdeckten wir das protestantische Paris. Der Rundgang war sehr angenehm und instruktiv. So ist nur noch zu hoffen, dass das nächste Treffen der APTEF 2011 in Belgien ebenso interessant und erfolgreich verlaufen wird.

(Übers. aus dem Französischen von Klaus Niewerth)

TAGUNGEN 2010

JAHRESTAGUNG DER DEUTSCHEN
PAUL-TILLICH-GESELLSCHAFT
IN BAD BOLL 2010

Die Jahrestagung 2010 der DPTG wird vom **9. bis 11. April 2010** in der Evangelischen Akademie in Bad Boll stattfinden und zum Thema haben:

Das Neue Sein

Die Christologie Paul Tillichs

Referenten:

Prof. Dr. Martin Leiner (Jena), Das Neue Sein – Grundzüge der Christologie Paul Tillichs

Prof. Dr. Jens Schröter (Leipzig), Wahrheit in der Geschichte? Zur aktuellen Diskussion um den historischen Jesus und ihrer Bedeutung für die Christologie

PD Dr. Michael Murrmann-Kahl (Wien/Neustadt, Donau), Christus ohne Jesus? Die „Fragwürdigkeit des Empirischen“ als Konstruktionsmoment in Paul Tillichs Christologie

Prof. Dr. Georg Essen (Nijmegen), Christologische Debatten der Gegenwart zwischen Defaitismus und Eskapismus! Eine Schelling-Relecture in systematisch-theologischer Absicht

Anmeldungen sind zu richten an: Evangelische Akademie Bad Boll, Akademieweg 11, D-73087 Bad Boll, Tel.: 0049-(0)7164-79-0, e-Mail: info@ev-akademie-boll.de

Homepage: <http://www.ev-akademie-boll.de/>

ZWEITER
INTERNATIONALER KONGRESS DER
DEUTSCHEN PAUL-TILLICH-GESELL-
SCHAFT IN WIEN 2010

Der „Zweite Internationale Kongress der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft“ wird vom **7. bis 10. Oktober 2010** in Wien stattfinden und zum Thema haben:

Paul Tillichs Theologie der Kultur

Aspekte – Probleme – Perspektiven

Dieser Kongress ist – wie auch schon der erste in Halle 2007 – öffentlich; und alle Interessierten sind herzlich eingeladen!

Vorläufiges Programm:

Donnerstag, 07.10.2010

18.00 Uhr: Eröffnungsreferat: *Prof. Dr. Ulrich Barth* (Halle), Paul Tillich und die Kultur des modernen Protestantismus

Freitag, 08.10.2010

1. Die Entwicklung von Paul Tillichs Theologie der Kultur

09.15-10.30 Uhr *Dr. Georg Neugebauer* (Halle), Die geistesphilosophischen Grundlagen von Paul Tillichs Kulturtheologie

10.45-12.00 Uhr *Prof. Dr. Erdmann Sturm* (Münster), Die Genesis von Paul Tillichs Kulturtheologie in seinen frühesten Texten

12.00-13.15 Uhr *PD Dr. Peter Haigis* (Heidelberg), Das Programm von Paul Tillichs Kulturtheologie

15.00-16.15 Uhr *Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler* (Trier), Paul Tillichs späte Kulturtheologie

2. Paul Tillichs Kulturtheologie im Kontext

16.30-17.45 Uhr *PD Dr. Friedemann Voigt* (München), Paul Tillichs Kulturtheologie zwischen Ernst Troeltsch und Georg Simmel

18.00-19.15 Uhr *Prof. Dr. Dietrich Korsch*
(Marburg), Religiöses Selbstbewusstsein und
kulturelle Form bei Karl Barth und Paul Til-
lich

19.15-20.30 Uhr *Prof. Dr. Michael Moxter*
(Hamburg), Paul Tillichs Kulturtheologie und
Ernst Cassirers Kulturphilosophie

Samstag, 09.10.2010

3. Problemfelder von Paul Tillichs Theologie der Kultur

9.15-10.30 Uhr *Prof. Dr. Anne Marie
Reijnen* (Brüssel/Paris), Gestalten des Protes-
tantismus in Paul Tillichs Analysen der kultu-
rellen Lage

10.45-12.00 Uhr *Prof. Dr. Wessel Stoker*
(Amsterdam), Paul Tillich und die Wissen-
schaftskultur der Moderne

12.00-13.15 Uhr *Dr. Russell Re Manning*
(Cambridge), Paul Tillichs Theologie der Kunst

15.00-18.00 Uhr: **Sektionsvorträge** (s. unten
den **Call for papers**)

Sektion 1: Paul Tillichs Kulturtheologie und
ihr problemgeschichtlicher Kontext (Schleierma-
cher und Tillich etc.)

Sektion 2: Wirkungen und
Anstöße von Paul Tillichs Kulturtheologie

Sonntag, 10.10.2010

4. Perspektiven und Anstöße der Kulturthe- ologie Paul Tillichs

9.15-10.30 Uhr *Prof. Dr. Hans-Günter Heimbrock*
(Frankfurt/M.), Paul Tillichs Kulturtheologie
und die Impulsen für die praktische Theologie

10.45-12.00 Uhr *Prof. Dr. Jörg Lauster* (Marburg),
Die Bedeutung Paul Tillichs für gegenwärtige reli-
giöse und theologische Gegenwartsanalysen

12.00-13.15 Uhr *Prof. Dr. Mary Ann Sten-
ger* (Louisville), Die Wirkung von Paul Tillichs
Kulturtheologie in den USA

Weitere Informationen sind zur gegebenen Zeit
über die Homepage der Deutschen Paul-Tillich-
Gesellschaft abrufbar: <http://www.dptg.de>

Wissenschaftliche Leitung des Kongresses:

Prof. Dr. Christian Danz, Vorsitzender der
DPTG

Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Stellv. Vorsitzen-
der der DPTG

Call for Papers

Auf dem oben angezeigten **Zweiten Interna-
tionalen Kongress der Deutschen Paul-Til-
lich-Gesellschaft**, der vom **7. bis 10. Oktober
2010 in Wien** stattfinden wird, sind – neben
Plenumsvorträgen – am Samstagnachmittag,
den 09.10.2010 auch Sektionsbeiträge zu Tillichs
Theologie der Kultur vorgesehen.

Sektion 1: Paul Tillichs Kulturtheologie und ihr
problemgeschichtlicher Kontext (Schleiermacher
und Tillich etc.)

Sektion 2: Wirkungen und Anstöße von Paul Tillichs
Kulturtheologie

Die Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft bittet
alle, die gerne einen Sektions-Vortrag im Rah-
men der oben genannten Themenstellungen hal-
ten möchten, ihre Themenvorschläge sowie ein
Exposé von maximal einer Seite bis zum **1. Juni
2010** an eine der beiden folgenden Adressen zu
senden:

Prof. Dr. Christian Danz
Vorsitzender der DPTG Evangelisch-Theolo-
gische Fakultät
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien
E-mail: christian.danz@univie.ac.at

Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler
Stellv. Vorsitzender der DPTG
Lehrstuhl für Philosophie II
Theologische Fakultät Trier
Universitätsring 19, D-54296 Trier
E-mail: schuessw@uni-trier.de

Ein Bescheid über die Annahme des Vortrags
ergeht bis zum 30. Juni 2010.

ANNUAL MEETINGS OF THE NAPTS AND THE AAR TILlich GROUP, ATLANTA 2010

The Annual Meeting of "The North American Paul Tillich Society" will take place on October 29-30, 2010 in Atlanta, Georgia, in connection with the Annual Meeting of the American Academy of Religion. Two or three sessions of the AAR Group "Tillich: Issues in Theology, Religion, and Culture" will be held during the AAR Meeting, which is scheduled for October 30-November 1.

Except for the Friday night banquet, attendance at the NAPTS sessions is free, but registration is necessary to attend sessions of the AAR. The cost (USD) is \$135 for members, \$300 for non-members, and \$70 for students, costs that will be somewhat higher after March 31, 2010.

Proposals of 1000 words or less for papers at either the NAPTS or the AAR Group may be sent to Dr Russell Re Manning of the University of Cambridge (rrm24@cam.ac.uk), together with a 150-word abstract of the proposed paper. Themes for the meetings are listed below. From the middle of December 2009 the themes for the AAR Group's sessions will also be listed in the Group's "Call for Papers," accessible at http://www.aarweb.org/Meetings/Annual_Meeting/Current_Meeting

(Through the same web address one may register for the AAR Annual Meeting.) Themes for the NAPTS sessions will also be found in a 2010 issue of the Bulletin of the NAPTS. The deadline for AAR proposals is March 1; for NAPTS proposals the deadline is April 30.

Call for Papers for the AAR Group

The American Academy of Religion Group "Tillich: Issues in Theology, Religion, and Culture" welcomes proposals for its sessions at the Annual Meeting of the AAR in Atlanta, Georgia, October 30th to November 1st 2010.

We welcome proposals for individual papers and panels on the following issues in theology, religion, and culture that engage with Tillich or post-Tillichian thought:

1) Cognitive science approaches to religion; 2) New trends in theological anthropology; 3) The turn to (Neo)Platonism in recent theology; 4) Emergence, Pan(en)theism and Theologies of Nature; 5) Globalisation, migration and theologies of the boundary; 6) War and peace; 7) Theologies of culture as resources for inter-religious encounters; 8) Tillich as a resource for feminist theology.

Other Tillich-related proposals will be seriously considered. Unless otherwise requested, proposals not scheduled are automatically passed onto the North American Paul Tillich Society for possible inclusion in their Annual Meeting. A winning student paper receives the \$300 Annual Tillich Prize.

The group fosters scholarship and scholarly exchanges that analyze, criticize, and interpret the thought or impact of Paul Tillich (1886-1965), and that use his thought – or use revisions of, or reactions against his thought – to deal with contemporary issues in theology, religion, ethics, or the political, social, psychotherapeutic, scientific, or artistic spheres of human culture. The group cooperates with the North American Paul Tillich Society (a Related Scholarly Organization of the AAR), which is linked with the German, French-speaking, and other Tillich societies. Papers at Group sessions are published in the Society's quarterly Bulletin without prejudice to their also appearing elsewhere.

Proposals should be sent by email (preferably as attachments) to the group's co-chairs, Dr Russell Re Manning, University of Cambridge (rrm24@cam.ac.uk) and Dr Sharon Peebles Burch, Interfaith Counseling Centre (spburch@att.net). Proposals should be of no more than 1000 words and be accompanied by a 150 word abstract. Please indicate if eligible for the student prize.

Proposals must be received by 1 March 2010. For further details, please see:

http://www.aarweb.org/Meetings/Annual_Meeting/Current_Meeting

Please circulate this Call for Papers to other potentially interested parties.

Call for Papers for the NAPTS

The North American Paul Tillich Society welcomes proposals for its annual meeting which will take place on October 29-30 2010 in connection with the Annual Meeting of the American Academy of Religion in Atlanta, Georgia, October 30-November 1 2010.

We welcome proposals for individual papers and panels on the following issues:

- 1) Tillich's theology and philosophy of history; 2) Tillich and Barth; 3) Tillich and Bonhoeffer; 4) Tillich and sexuality; 5) Tillich and class; 6) Tillich and black theology (especially after Martin Luther King); 7) Tillich, empire and postcolonialism; 8) Tillich and Eastern religious thought; 9) Tillich and American transcendentalism; 10)

LITERATURBERICHT

VON WERNER SCHÜSSLER

I. Primärliteratur

Paul Tillich, *Berliner Vorlesungen III* (1951-1958). *Ontologie* (1958), *Die menschliche Situation im Lichte der Theologie und Existenzanalyse* (1952), *Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse* (1958), hg. u. mit einer hist. Einl. vers. von E. Sturm (= Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. 16), Berlin/New York 2009, LXVIII u. 422 S.

Paul Tillich, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die Weltreligionen: [Vortrag]* Tübingen 1963, in: J.-M. Aveline, *Paul Tillich (= Artisans du dialogue)*, Marseille 2007, 49-115 [mit einer frz. Übers.].

Paul Tillich, *Dialektische Theologie [russ.]* (1925), hg., mit einer Einl. vers. u. ins Deutsche übers. von K. Ukolov, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religion und Politik (= Internati-*

onales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 149-174.

Paul Tillich, *El Derecho a la Esperanza* [= span. Übers. der Predigt „Das Recht auf Hoffnung“, übers. von J. Streiter], in: *Presencia Ecueménica* Nro. 65 (Enero-abril 2009) 9-15.

II. Sekundärliteratur

1. Jahrbuch

Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung/International Yearbook for Tillich Research/Annales internationales de recherches sur Tillich, hg. C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm, Bd. 4: *Religion und Politik*, Wien/Berlin 2009.

2. Tillich Preview

Tillich-Preview 2009/2, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2009.

3. Sammelbände

Kaennel, L./ Reymond, B. (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007 (= Tillich-Studien, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21)*, Berlin 2009.

Manning, R. R. (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009.

4. Monographien, Dissertationen

Ahrens, D., „In der Tiefe ist Wahrheit.“ *Zur religiösen Dimension des Physikunterrichts. Systematisch-theologische Erkundungen im Anschluss an Paul Tillich*, Berlin 2009.

Bosco, N., *La Teologia sistematica di Paul Tillich: Corso die filosofia della religione, Corsi universitari*, Torino 2009

Finstuen, A. S., *Original Sin and Everyday Protestants: The Theology of Reinhold Niebuhr, Billy Graham, and Paul Tillich In an Age of Anxiety*, Chapel Hill, NC 2009.

Harant, M., Religion – Kultur – Theologie. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich, Frankfurt/M. 2009.

Hiddemann, F., Site-Specific Art im Kirchenraum. Eine Praxistheorie, Wilmersdorf 2007 (bes. 30-60).

McAteer, F., Immanuel Theology: Retrieving a Theology of Presence from the Writings of Paul Tillich, Diss. Trinity College of Dublin 2009.

Rodkey, C. D., In the Horizon of the Infinite: Paul Tillich and the Dialectic of the Sacred, Diss. Drew Univ. 2008.

Schüßler, W., „Was uns unbedingt angeht.“ Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (= Tillich-Studien, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd. 1), Berlin 3., erweiterte u. veränderte Aufl. 2009.

Wariboko, N., The Depth and Destiny of Work: An African Theological Interpretation, Trenton, New Jersey 2008.

Wariboko, N., The Principle of Excellence: A Framework for Social Ethics, Lanham, Md. 2009.

4. Aufsätze, Beiträge

Amaral, A. L. do/Ramos, D. B., “É Deus, um sedutor nato” – o erotismo de Hilda Hilst e a força do Eros em Paul Tillich, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* n° 13 (Junho de 2008): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio13/

Askani, H.-C., Courage d'être et justification par la foi, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 135-159.

Atchley, J. H., Sounding the Depth of the Secular: Tillich with Thoreau, in: *Bulletin of the NAPTS 35/3* (Summer 2009) 23-30.

Aveline, J.-M., L'enjeu christologique en théologie des religions, in: *Recherches de science religieuse* 96/4 (2008) 591-598.

Baard, R. S., Tillich and Feminism, in: R. R. Manning (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 273-287.

Baleeiro, C. A. S., A noção de pecado como alienação em Paul Tillich. Notas de leitura a partir do pensamento de Gianni Vattimo. The Notion of Sin as Alienation in Paul Tillich. Notes from a reading departing from Gianni Vattimo's thought, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* n° 14 (Dezembro de 2008): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio14/

Barbee, D., What Would Tillich Do? A Tillichian Contribution in Evangelical Ethics, in: *Bulletin of the NAPTS 35/2* (Spring 2009) 29-37.

Bayer, O., Tillich as Systematic Theologian, in: R. R. Manning (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 18-36.

Blaser, P.-P., L'espérance reflétée dans l'expression du démonique, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 13-21.

Boss, M., Tillich in Dialogue with Japanese Buddhism: A Paradigmatic Illustration of His Approach to Inter-Religious Conversation, in: R. R. Manning (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 254-272.

Boureux, C., La préoccupation ultime et la fin de la cause finale, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 183-193.

Bourgine, B., Barth et Tillich, de Job à Kierkegaard, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 99-121.

Bousquet, F., Le lien entre espérance et courage selon Tillich et Kierkegaard, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 123-134.

- Bovell, C., Can an Evangelical Say That God Does Not Exist?, in: *Bulletin of the NAPTS* 35/3 (Summer 2009) 30-34.
- Bradnick, D., Entropy, the Fall, and Tillich: A Multidisciplinary Approach to Original Sin, in: *Theology and Science* 7/1 (2009) 67-83.
- Bruns, K., Von den Freiheit des Organismus. Theologie und Naturwissenschaften im Dialog zwischen Paul Tillich und Kurt Goldstein, in: *Tillich-Preview* 2009/2, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2009, 75-93.
- Champion, J., Paul Tillich and Ernest Becker: Cultural Meaning and the Encounter with Death, in: *Bulletin of the NAPTS* 35/3 (Summer 2009) 2-7.
- Christensen, M. B., Tillichs Begriff der Entfremdung im Vergleich mit Kierkegaards Sündenlehre, in: *Tillich-Preview* 2009/2, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2009, 53-73.
- Danz, C., Paul Tillich: Systematic Theology, in: *Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrait*, hg. C. Danz, Darmstadt 2009, 283-289.
- Danz, C., „Symbol Is the Language of Religion.“ The Conditions of Tillich’s Theory of Symbol in His Early Writings, *Bulletin of the NAPTS* 35/2 (Spring 2009) 16-19.
- Danz, C., Das Reich Gottes als Ziel der Geschichte. Eschatologie und Geschichtsreflexion bei Paul Tillich, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l’esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 195-208.
- Danz, C., Religion und Politik. Einführung in das Thema, in: Ders./W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religion und Politik* (= *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 7-13.
- Danz, C., Tillich’s Philosophy, in: R. R. Manning (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 173-188.
- Dickman, N. E., Anxiety and the Face of the Other: Tillich and Levinas on the Origin of Questioning, in: *Bulletin of the NAPTS* 35/3 (Summer 2009) 13-22.
- Dourley, J. P., Tillich em Diálogo com a psicologia, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* n° 13 (Junho de 2008): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio13/
- Dourley, J., Tillich in Dialogue with Psychology, in: R. R. Manning (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 238-253.
- Even-Chen, A., Faith and the Courage to Be: Heschel and Tillich, in: *Interaction Between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, 2009, 337-355.
- Fante, R. J., An Ontology of Health: A Characterization of Human Health and Existence, in: *Bulletin of the NAPTS* 35/4 (Fall 2009) 16-28.
- Fante, R., An Ontology of Health: A Characterization of Human Health and Existence, in: *Zygon* 44/1 (2009) 65-84.
- Firestone, C. L., Tillich’s Indebtedness to Kant: Two Recently Translated Review Essays on Rudolf Otto’s *Idea of the Holy*, in: *Bulletin of the NAPTS* 35/2 (Spring 2009) 3-9.
- Fontana, J., Desenvolvendo uma ética-ontológica para o problema ecológico a partir de Paul Tillich, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* n° 13 (Junho de 2008): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio13/
- Fontana, J., Paul Tillich e o neopositivismo, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* n° 11 (Julho de 2007): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio11/
- Fortuna, A. M., Il Dio dei filosofi: alcuni spunti critici sul concetto di redenzione in Paul Tillich, in: *Vivens homo* 20/1 (2009) 223-235.
- Gallus, P., Paul Tillich: Systematische Theologie I-III, in: R. A. Klein/C. Polke/M. Wendte (Hg.), *Hauptwerke der Systematischen Theologie*, Tübingen 2009, 247-264.
- Gounelle, A., Envoi, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l’esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 209-214.
- Guedes Terror, H. H., Uma Teologia da História das Religiões a partir de Paul Tillich, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* n° 12 (Dezembro

de 2007): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio12/

Haigis, P., *Der Tod als Kairos*, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 71-83.

Hammond, G. B., *Unconditionality without Sovereignty: Tillich, Caputo, and the Minimalist Theology of Postmodernity*, in: *Bulletin of the NAPTS 35/1* (Winter 2009) 11-19.

Haight, J. F., *Tillich in Dialogue with Natural Sciences*, in: R. R. Manning (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 223-237.

Heinemann, L., *The Conception of the Religious Symbol in Tillich's Early Philosophy of Spirit: Guardian against Exclusive Claims about the Absolute*, in: *Tillich-Preview 2009/2*, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2009, 25-41.

Higuet, É., *As relações entre Religião e Cultura no pensamento de Paul Tillich. The relations between religion and culture in Paul Tillich's thought*, in: *Correlatio. Revista Eletrônica n° 14* (Dezembro de 2008): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio14/

Higuet, É., *Les fondements de l'utopie et de l'espérance*, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 171-182.

Holmes, N. C., *Paul Tillich and the Gospel of Prosperity*, in: *Bulletin of the NAPTS 35/2* (Spring 2009) 37-43.

James, R., B./Starkey, J./Weaver, L., *Analytical Report on Papers Delivered in Two Tillich Meetings, San Diego, CA, November, 2007*, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religion und Politik* (= *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 175-188.

Keuss, J. F., *The Emergent Church and Neo-Correlational Theology after Tillich, Schleiermacher and Browning*, in: *Scottish Journal of Theology 61/4* (2008) 450-461.

Klein, C. J., *Calvino e os sacramentos. Algumas considerações sob a perspectiva da teologia de Paul Tillich. Calvin and the Sacraments: Some Considerations from Tillich's Theology*, in: *Correlatio. Revista Eletrônica n° 14* (Dezembro de 2008): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio14/

Leiner, M., *Depression und Sünde – Tillichs Konzeption der Schwermut*, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 161-170.

Leiner, M., *Tillich on God*, in: R. R. Manning (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 37-55.

Lingelbach, K. C., *Die Aufgabe der Erziehung in der weltweiten Strukturkrise des Kapitalismus: zur Entwicklung eines interdisziplinär ansetzenden Konzepts sozialwissenschaftlicher Pädagogik durch Paul Tillich, Carl Mennicke und Hans Weil am Frankfurter Pädagogischen Universitätsseminar 1930 – 1933*, in: M. Brumlik/B. Ortmeier (Hg.), *Erziehungswissenschaft und Pädagogik in Frankfurt – eine Geschichte in Portraits. 90 Jahre Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt 2006*, 13-26.

Manning, R. R., *Tillich's Theology of Art*, in: Ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 152-172.

Miller, D. K., *Looking at the Truth of Art in Tillich and Marion: Symbolic Depth and the Saturated Phenomenon*, *Bulletin of the NAPTS 35/2* (Spring 2009) 20-25.

Mokrosch, R., *Warum Tillich sich nicht auf Schelling berufen kann, aber dennoch ohne Schelling nicht denkbar ist*, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religion und Politik* (= *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 139-147.

Nix, E., *Paul Tillich as Apologetic Preacher: Theology in the Form of Sermons*, in: *Bulletin of the NAPTS 35/4* (Fall 2009) 28-31.

O'Keeffe, T., *Hope and Utopia: Tillich and Bloch*, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg.

- W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 23-32.
- Oliveira Ribeiro, C. de, Para além da história. A relação entre Reino de Deus e história em Paul Tillich, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* nº 13 (Junho de 2008): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio13/
- Oliveira Ribeiro, C. de, Para repensar a vivência comunitária da fé: uma contribuição sistemática de Paul Tillich, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* nº 12 (Dezembro de 2007): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio12/
- Parrella, F. J., Paul Tillich's Concept of Essentialization and the Catholic Doctrine of Purgatory, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 33-44.
- Parrella, F. J., Tillich's Theology of the Concrete Spirit, in: R. R. Manning (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 74-90.
- Petit, J.-C., Qu'est-ce, au juste, qu'espérer?, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 1-12.
- Pinheiro, J., Gramsci e Tillich: aproximações e assimetrias, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* nº 12 (Dezembro de 2007): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio12/
- Ramos, D. B./Amaral, A. L. de, Confluências entre teologia e literatura: análise do demônico na obra de Júlio de Queiroz a partir de Tillich, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* nº 11 (Julho de 2007): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio11/
- Reijnen, A. M., Tillich's Christologie, in: R. R. Manning (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 56-73.
- Reimer, A. J., Paul Tillich and Carl Schmitt. The Political Nature of Theology, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religion und Politik* (= *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 67-79.
- Ribeiro, O. L., Por que se escondeu esse menino? ☒ A teologia de Tillich à luz da Semiótica de Peirce, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* nº 13 (Junho de 2008): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio13/
- Richard, J., La mort et la question de l'au-delà d'après Paul Tillich, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 55-69.
- Richard, J., Religion et politique. Points de vue mystique et prophétique, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religion und Politik* (= *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 81-97.
- Richard, J., Tillich's Analysis of the Spiritual Situation of His Time(s), in: R. R. Manning (Hg.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, 123-137.
- Rodrigues, F. F. X., Na fronteira das religiões: contribuição de Paul Tillich para o diálogo inter-religioso a partir do cristianismo, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* nº 12 (Dezembro de 2007): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio12/
- Roldán, A. F., La historia de las religiones en la interpretación de Paul Tillich. Prolegómenos para el diálogo interreligioso hoy, in: *Correlatio. Revista Eletrônica* nº 11 (Julho de 2007): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio11/
- Rordorf, B., La mort dans la pensée de Paul Tillich et de Karl Barth, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), *Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 45-53.
- Rösler, T., Gibt es eine theologische Anthropologie Paul Tillichs? Auf dem Weg zur Begründung eines Forschungsbereichs, in: *Tillich-Preview 2009/2*, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2009, 43-52.
- Rothchild, J., Tillich and King in Love and Justice and the Significance for Models of Restorative Justice, in: *Bulletin of the NAPTS* 35/2 (Spring 2009) 9-15.
- Ruddies, H., Paul Tillich, Karl Barth und der religiöse Sozialismus, in: C. Danz/W. Schüßler/E.

- Sturm (Hg.), Religion und Politik (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 53-65.
- Schulz-Nieswandt, F., Paul Tillichs Onto(theo)logie der Daseinsbewältigung und die Fundierung der Wissenschaft von der Sozialpolitik, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Religion und Politik (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 125-138.
- Schüßler, W., Power and the Human Condition. Philosophico-Theological Reflections on the Nature of Power according to Paul Tillich, Karl Jaspers, and Karl Rahner, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Religion und Politik (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 111-124.
- Schüßler, W., Tillich's Life and Works, in: R. R. Manning (Hg.), The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge 2009, 3-17.
- Schweiker, W., Theology of Culture and Its Future, in: R. R. Manning (Hg.), The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge 2009, 138-151.
- Silva Câmara, U. F. da, Cristianismo e Budismo no Brasil: Uma proposta de diálogo a partir de Paul Tillich. Algumas reflexões preliminares, in: Correlatio. Revista Eletrônica nº 12 (Dezembro de 2007): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio12/
- Silva, A. A. R. da, Experiência estética versus experiência religiosa: anotações a partir dos estudos tillichianos sobre as artes plásticas, in: Correlatio. Revista Eletrônica nº 13 (Junho de 2008): www.Metodista.br/ppc/correlatio/correlatio13/
- Stenger, A. M., Relativizing Death and Fears: A Feminist-Pluralist Response to Tillich, in: L. Kaennel/B. Reymond (Hg.), Les peurs, la mort, l'esperance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007 (= Tillich-Studien, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd., 21), Berlin 2009, 85-97.
- Stenger, M. A., Faith (and Religion), in: R. R. Manning (Hg.), The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge 2009, 91-104.
- Stenger, M. A., Paul Tillich's Ontology – A „Modern“ Relic or a Resource for Feminist Theology, in: Tillich-Preview 2009/2, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2009, 5-23.
- Stephenson, C. A., Symbol, Sacrament, and Spirit(s): Paul Tillich in Recent Pentecostal Theology, in: Bulletin of the NAPTS 35/2 (Spring 2009) 25-29.
- Stone, R. H., On the Boundary of Utopia and Politics, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Religion und Politik (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 99-110.
- Stone, R. H., On the Boundary of Utopia and Politics, in: R. R. Manning (Hg.), The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge 2009, 208-220.
- Stone, R. H., Tillich and Niebuhr as Allied Public Theologians, in: Political Theology 9/4 (2008) 503-511.
- Sturm, E., „First, read my sermons!“ Tillich as Preacher, in: R. R. Manning (Hg.), The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge 2009, 105-120.
- Sturm, E., Tillichs religiöser Sozialismus im Rahmen seines theologischen und philosophischen Denkens, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Religion und Politik (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 15-34.
- Sydnor, J. P., Paul Tillich as Proto-Comparative Theologian, in: Bulletin of the NAPTS 35/1 (Winter 2009) 19-25.
- Taylor, M. L., Tillich's Ethics: Between Politics and Ontology, in: R. R. Manning (Hg.), The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge 2009, 189-207.
- Tennant, M. A., Tillich and the Wild Things: Evil and Transformative Soteriology, in: Bulletin of the NAPTS 35/1 (Winter 2009) 6-10.
- Thatamanil, J., Tillich and the Postmodern, in: R. R. Manning (Hg.), The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge 2009, 288-302.
- Vogt, S., Die Sozialistische Entscheidung. Paul Tillich und die sozialdemokratische Junge Rechte in der Weimarer Republik, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Religion und Politik (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 4), Wien/Berlin 2009, 35-52.

Wagoner, B., Tillich in Dialogue with Adorno, in: Bulletin of the NAPTS 35/3 (Summer 2009) 7-12.

Walter, G., Critique and Promise in Paul Tillich's Political Theology: Engaging Giorgio Agamben on Sovereignty and Possibility, in: Bulletin of the NAPTS 35/4 (Fall 2009) 31-43.

Wariboko, N., Emergence and „Science of Ethos“: Toward a Tillichian Ethical Framework, in: Theology and Science 7/2 (2009) 189-206.

Wilder, C., Reading Martin Luther King, Jr., as a Tillichian: *The Courage to Be* and „I've Been to Mountaintop“, in: Bulletin of the NAPTS 35/1 (Winter 2009) 25-31.

Wirén, J., Bortom exklusivism, inklusivism och pluralism?: om korrelationsmetoden hos Paul Tillich, David Tracy och Hans Küng och dess betydelse för religionsteologi, in: Svensk teologisk kvartalskrift 84/4 (2008) 146-156.

REZENSIONEN

PAUL TILLICH, BERLINER VORLESUNGEN III (1951-1958), HRSG. UND MIT EINER HISTORISCHEN EINLEITUNG VERSEHEN VON ERDMANN STURM (= ERGÄNZUNGS- UND NACHLASSBÄNDE ZU DEN GESAMMELTEN WERKEN VON PAUL TILLICH, BD. XVI), BERLIN/NEW YORK: DE GRUYTER/EVANGELISCHES VERLAGSWERK 2009, LXVI-II U. 422 S.

Für alle, die sich schon lange einen ausführlichen Kommentar zu Tillichs „Systematischer Theologie“ wünschen, bieten die 2009 erschienenen „Berliner Vorlesungen III“ eine mehr als erfreuliche Überraschung. Diese sind für einzelne Teile der „Systematischen Theologie“ geradezu ein Kommentar und eine Veranschaulichung. Besonders erfreulich ist dabei, dass Tillichs Vorlesungen voller praktischer Beispiele und Anwendungen sind, so dass selbst der, dem bisher die konzentrierten Ausführungen der „Systematischen Theologie“ schwer zugänglich waren, nun die Chance hat,

Hauptgedanken dieses Werkes an lebendigen Beispielen besser zu verstehen. Auch wer als Prediger oder Religionslehrer Tillichsche Gedanken seinem Publikum nahe bringen möchte, wird in diesen Vorlesungen vielfältige Anregungen finden. Ebenso bietet der Band aber auch dem Tillich-Forscher manchen Hinweis zur Interpretation der „Systematischen Theologie“.

1. Das Vorwort von Erdmann Sturm bietet eine Reihe historischer Details. Es berichtet über die Gründung der Freien Universität Berlin, über Tillichs Berufung nach Hamburg und die Absichten des SPD-Schulsenators Heinrich Landahl, die Fakultät zu einem Zentrum religiös-sozialen Denkens zu machen. Ferner erfährt man einiges über den Ost-West-Gegensatz, über die religiöse Leere, die Tillich – ganz anders als nach dem Ersten Weltkrieg – nunmehr empfahl auszuhalten, über Tillichs Verhältnis zu Karl Barth und über Tillichs Sicht der Theologie im Nachkriegsdeutschland. In seinem Artikel „Visit to Germany“ (GW XIII, 364-70) sieht Tillich etwa noch die EKD von einem Neo-Fundamentalismus beherrscht, der, wie der Häeresieprozess gegen Rudolf Bultmann zeige, alle Errungenschaften der historischen Kritik und der liberalen Theologie vergessen habe. Wenige Zeit später kommt er in seinem Beitrag „The Present Theological Situation in the Light of Continental European Development“ (EW IV 85-96) zu einer differenzierteren Einschätzung. Die Theologie der Diastase war die einzig richtige Antwort auf die Nazi-herrschaft. Heute müsse die Theologie aber Antwort geben auf die in der Existenz des Menschen beschlossenen Fragen und so von einer kompromisslos verkündigenden zu einer antwortenden Kirche werden. Heute ist die Diastase falsch, weil sie „Gott und Mensch, Mythos und Kerygma, protestantisches Prinzip und katholische Substanz sowie Geschichte und Eschatologie supranaturalistisch“ auseinander reiße, „statt sie dialektisch im Sinne einer Korrelation aufeinander zu beziehen“ (XXXV). Diese Distanznahme Tillichs zu Karl Barth wird gleichsam ratifiziert durch Karl Barths Brief an Tillich vom 3. Dezember 1963, aus dem das Vorwort zitiert: „Es ist zweifellos ein Phänomen ganz eigener Ordnung, dass wir [sc. Barth und Tillich] uns menschlich so heiter und gut verstehen können, sachlich aber – hüten Sie sich wohl, mir eine Syn-

these anbieten zu wollen: Sie würden mich damit in meiner Sicht nur bestätigen können! – so von Grund aus widersprechen und widerstehen müssen.“ (zit. LXVIII). Mit diesem Zitat, das das Vorwort beschließt, setzt Erdmann Sturm einen notwendigen Kontrapunkt zu den aktuellen Versuchen, die Nähe von Barth und Tillich herauszuarbeiten. An diesen Versuchen hat sich auch der Rezensent beteiligt (vgl. „Protestantisme et la situation prolétarienne chez Paul Tillich et Karl Barth“, in: M. Boss/D. Lax/J. Richard (Hg.), *Éthique sociale et socialisme religieux* [= Tillich-Studien, Bd. 14], Münster 2005, 17-30; vgl. dazu auch die Tagung der APTEF in Paris 2009 zu Tillich und Barth). Ihm seien deshalb ein paar Bemerkungen dazu gestattet: Die angeführten Zitate können zwar die Grundthese der Vertreter einer Nähe zwischen Barth und Tillich nicht widerlegen. Diese geht ja davon aus, dass das, was Tillich in der Auseinandersetzung 1923 das „positive Paradox“ genannt hatte (vgl. MW IV 91-116), in Barths „kritisch-dialektischer“ (Bruce Mac Cormac) Theologie spätestens seit der „Kirchlichen Dogmatik“ umgesetzt sei. Wohl aber beschreiben die im Vorwort angeführten Zitate zutreffend, dass beide Theologen einen sehr unterschiedlichen theologischen Erkenntnisweg beschreiten und ein anderes Verhältnis von Theologie und Philosophie annehmen. In der Nachkriegszeit erscheinen Tillich und Barth deshalb als strikte Alternativen. Die vorliegenden Vorlesungen enthalten dementsprechend zahlreiche versteckte Kritiken Tillichs an Barth. Weil jede Wissenschaft auf philosophischen Begriffen beruht, sagt Tillich beispielsweise, fallen diejenigen, auch die großen Namen (!), die die Bedeutung der Philosophie leugnen, selber einer „vorgestrigen“ Philosophie anheim (8). Als Vertreter einer Nähe zwischen Barth und Tillich fühlt sich der Rezensent aber auch bestätigt durch die Eröffnungsvorlesung über „Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse“ (1958). In dieser Vorlesung reagiert Tillich auf Barths Schrift „Die Menschlichkeit Gottes“ (1956). Tillich betont nicht nur, Barths Römerbriefkommentar habe ihn seinerzeit aus „[s]einem Schlummer aufgeweckt, der die Gefährdung in sich hatte, Lebensprozesse mit Gottes Manifestationen gleichzusetzen“ (335). Tillich sagt auch: „Es ist für mich ein Geschenk, dass jetzt nach einem einheitlichen Ausgangspunkt und einer langen divergenten Entwicklung

nun eine konvergierende Entwicklung eingetreten ist.“ Und er verleiht dem Glauben Ausdruck, dass „die theologische Arbeit nicht einfach zu widersprüchlichen Resultaten führen muss“, sondern dass „bei ernsthaftem Suchen und bei radikaler Selbstkritik auch gegnerische Standpunkte eine Einheit in einem höheren finden“ (ebd.). Dass Barth selbst bei Tillichs letztem Besuch in Basel diese Konvergenzen nicht weiterentwickeln wollte, muss nicht gegen ihr Vorhandensein sprechen. Tillich konnte sie zumindest sehen.

2. Die Vorlesungen zeigen wie kaum ein anderer Text, wie Tillich in der Nachkriegszeit Vorlesungen mündlichen auf Deutsch vortrug. Tillich hatte kein Manuskript angefertigt, sondern sprach frei. Die Vorlesungen wurden aber sehr gut von Gertie Siemsen mitstenographiert. Man hat also, ähnlich wie bei den durch Tonbandaufnahmen festgehaltenen Texten, direkt Tillichs mündliche Rede präsent. Dabei fällt unter anderem auch auf, dass Tillich in seiner deutschen Sprache eine Reihe von Anglizismen aufgenommen hat (XIX). Man merkt den Texten andererseits aber auch an, dass Tillich sehr gerne von Worten und Redewendungen der deutschen Sprache ausging. Überhaupt fällt der dialogische, an den Hörer gerichtete Stil auf, die Bemühung um den treffenden Ausdruck und darum, sich den Hörern verständlich zu machen. Besonders auffällig sind die sich durch die ganzen Vorlesungen ziehenden Bemerkungen über die Vorprägungen amerikanischer Hörer und der Vergleich zur deutschen Situation. Insgesamt richtet Tillich sich an vielen Orten gegen eine Philosophie des Werdens, wie sie etwa von den Prozesstheologen in USA vertreten wurde. Stattdessen spricht er sich besonders in der ersten Vorlesung für ein Seinsdenken aus. Man merkt geradezu Tillich an, wie froh er ist, dass er sich vor dem deutschen Publikum unbefangen auf den Deutschen Idealismus, Heidegger oder Husserl beziehen kann.

3. Die erste Vorlesung, *Ontologie*, aus dem Sommersemester 1951 zeigt schon durch ihren Titel den deutschen Hörern, wie stark Tillichs Denken inzwischen ontologisch geworden war. Inhaltlich entspricht die Vorlesung weiten Teilen des im selben Jahr veröffentlichten 2. Teils der „Systematic Theology“, „Being and God“. Bis zur neunten Vorlesung geht es allein um Fragen der philosophischen Ontologie, erst gegen Ende der Vorlesung formuliert Tillich theologischer, indem der

die Gottesbeweise als Frage nach Gott interpretiert. Liest man den Text im Einzelnen, so findet man zahlreiche wichtige Ausführungen. So zeigt er beispielsweise bereits in der ersten Stunde auf, dass ontologisches Denken notwendig ist, wenn man die Fülle der Phänomene im Blick behalten will. Eine Befreiung von Ontologie ist nicht möglich. Dasselbe gilt für Metaphysik. Dieses Wort könnte er gegen Heideggers Verdikt (5) auch gebrauchen; er vermeidet es aber, weil es aktuell nicht zu retten sei. Ontologie oder Metaphysik hat es mit den immer mit erfahrenen allgemeinen Elementen von Erfahrung zu tun. Es geht um allgegenwärtige Erfahrungen wie Raum, Zeit, Ursache, Selbst und Welt, Freiheit und Schicksal usw. Die meist unthematische Miterfahrung lässt sich nach Tillich in kantischer Tradition interpretieren. Es geht um den Akt des „Sehens“, nicht um das Gesehene. Entsprechend definiert Tillich Ontologie als „die Erfahrung der Erfahrung selbst“ (9). In der zweiten Vorlesung geht Tillich intensiv auf die Reaktionen der Studierenden ein. Er betont, dass er Ontologie in einem weiten, nicht schulmäßig eingrenzba- ren Sinne gebraucht. Ontologie behandelt die „Frage nach dem Sein, nach seiner Struktur, nach seinen Elementen, nach dem, was in jeder Erfahrung immer schon vorausgesetzt ist“ (11).

4. Neben der Prägung durch die kantische und idealistische Philosophie, so zeigt die Ontologie-Vorlesung auch, ist Tillichs Ontologie intensiv durch den Existentialismus beeinflusst. In Berlin stellt Tillich besonders den in Erlangen lehrenden Helmut Kuhn und sein Buch „Begegnung mit dem Nichts“ heraus. Enttäuschte Erwartung ist eine Hauptquelle für die Erfahrung des Nichts: „Ich würde sagen, jedes neugeborene Kind ist essentiell ein Ontologe. Das ist seine Würde, darum ist es schon eine Person [...] Jedes Kind in jeder Kultur ist essentiell ein Ontologe in dem Augenblick, wo es erwartet und enttäuscht ist“ (17). Ontologie ist somit für Tillich keineswegs auf die wissenschaftliche Einstellung von Spezialisten eingeschränkt, sondern sie gehört zu jeder menschlichen Erfahrung.

5. Auch der Personalismus spielt in dieser Vorlesung eine große Rolle. Tillich vertritt die für die deutsche Diskussion von 1951 noch sehr avantgardistische Sicht, dass das Christentum durch seine Wertschätzung der individuellen Person

eine wichtige Quelle für die Entstehung der Menschenrechte ist (51f.). Die Diktaturen des 20. Jahrhunderts und die negativen Utopien von Orwell und Huxley führt Tillich auf die Verdinglichung der Menschen, die nicht mehr als Personen behandelt werden (45.54). Individuation hängt aber mit Partizipation zusammen. Je stärker die Partizipation entwickelt ist, um so stärker ist auch die Individuation entwickelt. Partizipation geschieht im menschlichen Leben wesentlich durch das Wort (53). Wenn Individuation zerstört wird, äußert sich das dementsprechend auch im Sprachzerfall (55). Deshalb kann Heilung der Sprache wieder Partizipation und Individuation ermöglichen. Auch die personalistische Philosophie würdigt Tillich in diesem Zusammenhang. „Das Du wirft uns zurück auf das Ich und macht uns überhaupt erst zu einem Ich dadurch, dass es uns zurückwirft.“ Diese wichtige „Entdeckung“ stammt in der Tat in ihrer Formulierung und in Details der Beschreibung aus Martin Bubers „Ich und Du“ (vgl. Martin Buber, Werke I, 97), auch wenn Tillich ähnlich wie bereits in den Frankfurter Sozialpädagogik-Vorlesungen (EW XV) das Entgegenstehen des Du stärker betont, als das bei Buber der Fall ist.

6. Die zweite Vorlesungsreihe, „Die menschliche Situation im Lichte der Theologie und Existentialanalyse“ (Sommersemester 1952), entspricht bis in Vorlesung 13 dem ersten Abschnitt des dritten Teils der „Systematischen Theologie“: „Die Existenz und der Christus“. Die Vorlesungen 13 bis 16 greifen bereits auf die Philosophie des Lebens (vgl. dazu den vierten Teil der „Systematischen Theologie“) vor. Dieses Thema führt Tillich dann in der Vorlesungsreihe „Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse“ (Sommersemester 1958) weiter aus. Gemeinsam können beide Vorlesungen als eine existentialistische und christliche Anthropologie gelesen werden, wobei Tillich in vier Vorlesungen (179-220) einen Überblick über die bis in die Antike zurückreichende Geschichte des Existentialismus gibt. Inhaltlich gibt Tillich wiederum eine Reihe anschaulicher und für denjenigen, der die Systematische Theologie kennt, oft bekannter Ausführungen. Werkgeschichtlich interessant ist beispielsweise, dass Tillich in den Vorlesungen noch an den Stellen von „Selbstmanifestation“ spricht, wo er in der „Systematischen Theologie“ von „Selbsttranszendenz“ sprechen wird.

7. Die Vorlesungen schließen mit folgendem Satz: „Das Letzte, was vielleicht auch in unserer Welt-situation in den unendlichen Zweideutigkeiten unserer Situation uns bleibt und mehr ist, als was es zu sein scheint, ist die unbedingte Ernsthaftigkeit des Fragens nach dem, was jenseits der Zweideutigkeiten des Lebens steht“ (409). Dieser Satz gibt gut den Duktus dieser Berliner Vorlesungen wieder, die bewusst philosophische Vorlesungen sein wollten. Wenn sie theologische Themen ansprechen, dann ist es immer die Frage, die die Theologie artikuliert durch die Gottesbeweise (148-168), durch die Beschreibung der menschlichen Entfremdung in Schöpfung, Fall und Sündenlehre (255-301) und durch die Beschreibung der Zweideutigkeit der Heiligkeit des Lebens (392ff.). Ansonsten hat Tillich sich bemüht, strikt philosophische Vorlesungen zu halten.

Martin Leiner

JOHN J. THATAMANIL, *THE IMMA-
NENT DIVINE. GOD, CREATION AND
THE HUMAN PREDICAMENT.
AN EAST-WEST CONVERSATION,
MINNEAPOLIS: FORTRESS PRESS
2006, XXI U. 231 S.*

Der Autor lehrt Theologie an der Vanderbilt Divinity School in Nashville. Sein Spezialgebiet nennt er „komparative Theologie“, und er versteht diese als „interreligiösen Dialog“. Thatamanil war Präsident der nordamerikanischen Paul-Tillich-Gesellschaft.

Die Gründe für das Entstehen der aufkommenden neuen Disziplin „komparative Theologie“ sieht der Autor in Folgendem: Bisher hätten sich nur sehr wenige Theologen in ihrem Denken mit mehr als einer fremdreligiösen Tradition beschäftigt. Sie hätten mehr *über* diese Traditionen als *mit* ihnen zusammen gedacht: „Christliche Theologen haben lange darüber nachgedacht, ob Personen von anderen Religionen gerettet werden können.“ (3) Auf typische Weise hätten sie sich „nach innen“ gekehrt zu Schrift und

Tradition, um Alternativen zu suchen zu den exklusivistischen Geisteshaltungen, welche die meisten, wenn nicht alle, Nichtchristen der Verdammnis überantworten. Wen Thatamanil mit diesen „mainstream“-Theologen eigentlich meint, sagt er nicht. Stattdessen verweist er auf eine Zusammenfassung in Paul F. Knitters Buch „Introducing Theologies of Religion“.

Auf dem Hintergrund dieses allgemeinen Verdiktes bisheriger theologischer Dialogwürfe mit Vertretern anderer Religionen bezeichnet Thatamanil das Aufkommen der neuen Disziplin als eine „lebendige und produktive Ära“. Sie beweist ihm, dass Theologen „die dramatischen kulturellen Veränderungen, die jetzt im Gange sind, gut heißen“ (2). Was er mit seiner speziellen Untersuchung unternimmt, hätte solches pathetische „yes – we change“ einleitend nicht erfordert. Er proklamiert ein neues Zeitalter mit einer „anderen Art von Weisheit“: „Unser pluralistisches Zeitalter ruft also nach einer verschiedenen Art von Weisheit: der doppelten Fähigkeit, die Welt mannigfaltig zu sehen und anderen zu zeigen, wie schöpferisch es ist, was solche Sichtweisen offenbaren, wenn sie nebeneinander gestellt werden.“ (7) An solchem Anspruch einer ganz anderen neuen Sichtweise im interreligiösen Dialog muss sich Thatamanil mit seinem Buch messen lassen.

Diese „andere Art von Weisheit“ entfaltet Thatamanil an einem Vergleich des Advaita-Vedanta-Philosophen Sankara aus dem achten Jahrhundert v.Chr. mit der Theologie Paul Tillichs. Seine Untersuchung zur Bedeutung des nicht-dualistischen Systems Sankaras im Vergleich zur Theologie Paul Tillichs versteht er als Verwirklichung einer bei diesem unerfüllten Absicht. Dieser habe in seiner letzten Vorlesung Berichten zufolge („reportedly“) die Meinung geäußert, dass, wenn er seine Systematische Theologie neu zu schreiben hätte, er dieses auf dem Wege einer Beschäftigung mit den religiösen Traditionen in der Welt täte. Worum es ihm dabei ging, entnimmt Thatamanil einer Forderung in dem Band „The Future of Religions“ (hrsg. von J. C. Brauer, New York 1966, 91): „Vielleicht brauchen wir eine längere, eingehendere Zeit der gegenseitigen Durchdringung des systematischen theologischen Studiums und der religiösen historischen Studien. Unter solchen Umständen könnte sich die Struktur des religiösen Denkens entwickeln in Verbin-

dung mit einer anderen oder unterschiedlichen fragmentarischen Manifestation der Theonomie oder Religion des konkreten Geistes.“

Tillichs eigenes Interesse an östlichen Traditionen richtete sich vor allem auf den ZEN-Buddhismus. Seine „verstreuten Andeutungen“ über Ähnlichkeiten seines Denkens mit dem Advaita des Hinduismus nimmt Thatamanil zum Anlass, diese gedankenreicher zu entfalten, „als Tillich dazu im Stande war“ (10). Auf welche Weise versucht er diesem Anspruch in dem vorliegenden Band gerecht zu werden?

Zwei Kapitel beschäftigen sich mit Sankara. Das erste ist dessen Diagnose und Ursachenforschung der menschlichen Grundbefindlichkeit gewidmet (27-58). Thatamanil setzt mit einer kritischen Rückerinnerung an Svami Vivekenandas Epoche machende, provokative Advaita-Vedanta-Botschaft auf dem Weltkongress der Religionen 1893 in Chicago ein: „Ja, der Hindu weigert sich, Euch Sünder zu nennen. Wir sind Kinder Gottes, die Teilhaber einer unsterblichen Wonne, heilige und vollkommene Wesen.“ (27) Unter dieser Voraussetzung ist sein komparatives Projekt nicht möglich. Mit dieser Einschränkung wendet er sich Sankaras Anthropologie zu. Sie besteht in einer doppelten Sicht: einerseits in einer Freiheit zum innerweltlichen Handeln, andererseits in einem aktionslosen Quietismus als Befreiung aus dem Zyklus der Wiedergeburten. Letzteren deutet Thatamanil entsprechend seiner komparativen Methode als mystische Einheit. Sie steht für ihn im Widerspruch zu Tillichs Deutung östlicher Mystik, die das Konkrete nicht ernst nimmt und die Welt mit ihren endlichen Werten und Bedeutungen hinter sich lässt.

Mit Sankaras Unterscheidung von menschlichen Handlungsräumen und deren Aufhebung in der Einheit von Atman und Brahman sieht Thatamanil eine Möglichkeit seiner komparativen Betrachtung zu unterziehen. Die Grundbefindlichkeit menschlichen Seins, die „Inwissenheit“ seiner Brahmanhaftigkeit mit allen daraus resultierenden Folgen von Leiden und irrigen Verhaltensweisen, vergleicht er mit Tillichs Ablehnung einer rationalen Bestimmung des menschlichen Gefallenseins (55). Im Ergebnis hält er fest, dass zwischen Tillich und Sankara hinsichtlich der Gründe für den Zustand des Menschen „bedeutende Unterschiede bestehen“ (57).

Das zweite Kapitel behandelt Sankaras „Befreiung aus den menschlichen Grundbefindlichkeiten (59-94). Dafür sind die Überschriften der einzelnen Abschnitte kennzeichnend: Ist Heilung vor oder nur nach dem Tode möglich? Es geht um „Kenntnis und Unkenntnis des Brahman“, um „befreiendes Wissen, um „Immanenz und Transzendenz“. Der Befund macht deutlich, dass es sich hier nicht um Mystik handelt, sondern um eine „apophatische Anthropologie“ (90f.). Sankara erscheint als „ein Einzeldenker“, der sich der Lehre verpflichtet weiß, dass Befreiung – das höchste Ziel menschlicher Existenz – in diesem Leben tatsächlich erreichbar ist.

Kapitel 4 behandelt die Tillichsche Zustandsbeschreibung des Menschen. Thatamanil beginnt mit dem Vergleich, den Tillich unter dem Begriff „Mut zum Sein“ mit der Advaita-Tugend eines Kriegers (*kshatria*) vorgenommen hat. „Kann Mut in irgendeiner Weise vereint sein mit Mystizismus?“ (97). Der Vergleich bezieht sich auf die asketisch-mystische Erfahrung als Ausdruck einer mutigen Haltung im weiten Sinn: „Der Mystiker sucht zum Grund des Seins durchzudringen, der omnipräsenten und alles durchdringenden Macht des Brahman.“ Demgegenüber bezeugen diejenigen, die sich in den Banden von Maya absichern, was nicht ihr wahres Selbst ist.“ An diesem Beispiel wird deutlich, in welcher Weise Thatamanil Denkstrukturen Tillichs zu solchen Sankaras in einen Bezug setzt.

Die Basis des Vergleichs – die Mystik – wird von Tillich unterschieden von der indischen Identitätssuche. Mystische Erfahrung im Sinne der „radikalen Sinnlosigkeit“ (99) weist für ihn über diese hinaus auf eine radikale Gestalt des Mutes. Er nennt sie „Glaube“ oder „absoluten Glauben“. Indem Tillich von der „erfüllten transzendenten Einheit von Gott und Menschheit“ als einem „eschatologischen Konzept“ spricht, wird die entscheidende Differenz zu Sankara deutlich. Die sich wiederholenden Ausstiege aus der unwirklichen Samsara-Welt kennen keine Endgültigkeit (*eschaton*), an der sie sich orientieren. Sie bleiben punktuelle Momente in den sich ablösenden Wiederholungsphasen des Atman.

Man wird dabei zu bedenken haben, dass es Tillich in seinen Begegnungen insbesondere mit Vertretern der existentialontologisch orientierten Kyoto-Schule zu tun hatte. Dass das Mahayana

in bestimmten Richtungen quasi-eschatologische Vorstellungen von einem erfüllten Jenseits entwickelt hat, bleibt unerwähnt. Die beiden Kapitel über Tillich (in Bezug auf Sankara) sind im Lichte der Reiseindrücke seiner späten Fernostreise mit Gewinn zu lesen. Sie erweitern und ergänzen, was bei ihm selber Torso bleiben musste.

Im Schlusskapitel (169-204) „Auf dem Wege zu einem christlichen Nichtdualismus“ trägt Thatamanil die zuvor behandelten Tillich-Sankara-Vergleiche thematisch untergliedert und gebündelt zusammen. Vom „Vergleich“ kommt er zur „Konstruktion“. Sie liegt für ihn in dem bereits erwähnten „dynamischen apophatischen Nichtdualismus“. Mit Autoren ähnlicher komparativer Ansätze (R. Schürmann, H. Oliver, Neville u.a.) zieht er das Resümee: „Dieses Buch suchte zu vergleichen und zu lernen von *Theologien* des Immanenten, abgeleitet aus Traditionen des Ekstatischen und Traditionen des Nichtdualismus.“ Dass Thatamanil den Begriff *Theologien* in Parenthese setzt, hat seine Bedeutung auch für seine Studie. Sie ist trotz des Rekurses auf Tillich eher eine religionsphilosophische als eine theologische. Es fehlen die eigentlichen theologischen Inhalte des Tillichschen Denkens. Darum schlage ich dem Autor vor, seinen ausführlich begründeten Anspruch auf eine neue „Comparative Theology“ durch die passendere Bezeichnung „Comparative Philosophy of Religion“ zu ersetzen.

Dass das Buch über die eingangs geforderte „andere Art von Weisheit“ verfügt als die von Thatamanil in Frage gestellten, früher geleisteten theologischen Arbeiten zum Dialog mit Vertretern anderer Religionen, erlaube ich mir zu bestreiten.

Horst Bürkle

ALF CHRISTOPHERSEN, KAIROS. PROTESTANTISCHE ZEITDEUTUNGSKÄMPFE IN DER WEIMARER REPUBLIK (= BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE, BD. 143), TÜBINGEN: MOHR SIEBECK 2008, 320 S.

Dass der Kairosbegriff im Werk Paul Tillichs eine zentrale Rolle innehat, ist von der Forschung oft notiert und in zahlreichen Studien thematisiert worden. Hierbei wurden auch die Wandlungen untersucht, die sich in Tillichs Verständnis des Kairos zwischen seiner deutschen und seiner amerikanischen Werkphase finden. Allerdings wurden in diesen eher systematisch ausgerichteten Studien die ideengeschichtlichen Hintergründe von Tillichs Aufnahme und Verwendung des Kairosbegriffs kaum berücksichtigt. Dieses forschungsgeschichtliche Desiderat ist nun durch die Münchner Habilitationsschrift von Alf Christophersen (im Folgenden C.) aus dem Jahre 2002 mit dem Titel *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik* behoben. Bei der erst im Jahre 2008 publizierten Studie, die im selben Jahr mit dem Max Weber-Preis ausgezeichnet wurde, handelt es sich um eine „auf der Basis zahlreicher neuer Archivfunde“ „umgestalteten Fassung“ (V). Und in der Tat wartet das Buch von C. mit einer Fülle neuer und hoch interessanter Archivmaterialien auf, die die Lektüre des Bandes zu einem spannenden Erlebnis machen.

C.s Studie ist dem ideengeschichtlichen Hintergrund sowie der Aufnahme und Ausgestaltung des Kairosbegriffs im Werk Tillichs während der Weimarer Republik bis zu seiner 1934/35 in den *Theologischen Blättern* ausgetragenen öffentlichen Auseinandersetzung mit seinem Freund Emanuel Hirsch über die *Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage* gewidmet. Methodisch knüpft C. dabei an das von Dieter Henrich konzipierte Verfahren einer Konstellationsgeschichte an, wie es dieser in seinen Untersuchungen zur Frühgeschichte des Deutschen Idealismus entwickelt und erprobt hat. Durch diesen methodisch differenzierten Zugriff auf die hochkontroversen innerprotestantischen Debattenlagen in den 20er und frühen 30er Jahren, sowie das in mühevoller Archivarbeit zugänglich gemachte neue Quellenmaterial, eröffnet C. interessante Gesichtspunkte auf die werkgeschichtliche Entwicklung Tillichs und dessen intellektuelle Biographie. Die Gliederung der Untersuchung in drei Hauptabschnitte resultiert bündig aus der Gesamtfragestellung. Der erste Teil, von C. überschrieben mit *Die „Sphinx des Historismus“, oder: Nur der Augenblick verschafft Eindeutigkeit* (9-126), ordnet Til-

lich in die Historismusdebatten nach dem Ersten Weltkrieg ein. Exkursartig thematisiert der zweite Abschnitt – *Präsentische Eschatologie, oder Existentialismus und Kairos* (127-155) – Rudolf Bultmann und Martin Heidegger. Und schließlich widmet sich der umfangreiche dritte Teil unter der Überschrift *Die „Stunde des Volkes“, oder: Das Kollektiv auf der Suche nach sich selbst* der Kontroverse zwischen Paul Tillich und Emanuel Hirsch über die Theologie des Kairos (157-265). Unter dem Titel *Ausstiegsszenarien* (267-285) stellt C. abschließend die Umformung des Kairosbegriffs in Tillichs amerikanischer Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sowie dessen Verhältnis zu Hirsch dar, den er nach dem Krieg mehrfach in Deutschland besuchte. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (287-309), Personen- (311-316) und Sachregister (317-320) beschließen den Band.

Der erste Hauptteil ist der Formierung von Tillichs Kairosverständnis in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg auf dem Hintergrund der Debatten um die Krisis des Historismus sowie den Selbstverständigungsdebatten der diversen religiös-sozialistischen Erneuerungsbewegungen gewidmet. C. rekonstruiert die Entstehungsgeschichte der von Carl Mennicke herausgegebenen *Blätter für religiösen Sozialismus* (18-27) sowie die Tagung der religiös-sozialistisch Bewegten im September 1919 in dem Thüringischen Ort Tambach (27-40). Tillich, der nicht auf der Tambacher Tagung anwesend war, bewahrte das an ihn ergangene Einladungsschreiben allerdings auf (27). Die komplizierte Rezeptionsgeschichte der Tambacher Tagung, der im Nachhinein vor allem wegen Karl Barths Vortrag *Der Christ in der Gesellschaft* eine geradezu epochale Bedeutung für die theologische Entwicklung des 20. Jahrhunderts angehängt wurde, wird von C. energisch entmythologisiert und anhand zahlreicher Archivmaterialien illustriert. Dem Kairosverständnis von Barth und Friedrich Gogarten sowie des George-Kreises gelten die weiteren Untersuchungen. Auf diesem ideengeschichtlich ausgemessenen Hintergrund analysiert C. in den weiteren Abschnitten des ersten Teils seiner Untersuchung unter der Überschrift *Paul Tillich als Theoretiker des Kairos, oder: Die Wirklichkeit fordert Aktion* (68-126) Tillichs Kairosverständnis und dessen werkgeschichtliche Entwicklung in

den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts. „Der Kairos“ so C., „wird von Tillich genau in dem Moment zu einem Kernbegriff des Religiösen Sozialismus ernannt, als er in Gundolfs George-Monographie den nachgerade inflationären Höhepunkt seiner Beschwörung erreicht hatte.“ (69) Im Durchgang durch die einschlägigen Texte Tillichs aus den 20er Jahren, angefangen bei dem *Kairos* Aufsatz von 1922, liefert C. scharfsinnige Beobachtungen zu Tillichs Kairosverständnis im Kontext höchst diverser Besitzansprüche auf diesen „umkämpften Schlüsselbegriff“ (74). Leider beschränkt sich C. bei seiner Darstellung der einschlägigen Texte Tillichs weitgehend auf deren Referat und unternimmt nicht den Versuch einer systematischen Rekonstruktion der von Tillich in den 20er Jahren konzipierten Geschichtsphilosophie, die Elemente aufnimmt, welche er bereits vor dem Ersten Weltkrieg auf dem Hintergrund seiner Rezeption des Deutschen Idealismus sich erarbeitet hatte. Die von C. kenntnisreich dargestellte Auseinandersetzung Tillichs mit Troeltschs Geschichtsphilosophie (76-89) hätte auf diese Weise an gedanklicher Dichte gewonnen. Die Kontroversen und Spannungen im Berliner Kairos-Kreis zwischen Tillich auf der einen Seite und Alexander Rüstow werden von C. unter Einbeziehung neuer Dokumente aus den entsprechenden Nachlässen ebenso dargestellt (100-107), wie Tillichs Bemühungen um eine Professur in Berlin (121-126).

Dem Kairosverständnis von Rudolf Bultmann und Martin Heidegger ist der zweite Abschnitt der Untersuchung gewidmet. C. untersucht zunächst die Entwicklung der Theologie Bultmanns, seine Annäherung an die dialektische Theologie nach dem Ersten Weltkrieg und seinen Anschluss an die von Heidegger in *Sein und Zeit* 1927 vorgelegte existentialphilosophische Konzeption. Die Differenz zwischen Heideggers Fundamentalontologie aus *Sein und Zeit* und ihrer Aneignung durch Bultmann markiert C. mit dem Todesbegriff. „Während Heidegger ihn funktionsbestimmt in Hinblick auf die existentielle Ganzheit des Menschen und sein Zusihselbst-Kommen versteht, kann Bultmann gemäß seiner neutestamentlich-theologischen Perspektive den Tod nicht wertfrei und funktionell betrachten, sondern versteht ihn, wenn auch durch den Kreuzestod Jesu überwunden,

immer noch als der ‚Sünde Sold‘.“ (138) Bultmanns Aneignung von Heideggers Existentialontologie wird von C. im Ausgang von dessen 1928 erschienenen Aufsatz über die *Eschatologie des Johannesevangeliums* erörtert. Mit Heidegger bindet Bultmann das Sich-Verstehen des Menschen an den konkreten Vollzug an und versteht den Glauben als den Augenblick der Entscheidung. Damit ist zwar von Bultmann der Gehalt des Kairosbegriffs aufgenommen, aber der Begriff selbst wird von ihm, ähnlich wie von Heidegger in *Sein und Zeit*, „nicht explizit verwendet“ (143). Seine Ausführungen zu Bultmann schließt C. mit einer Darstellung von Bultmanns Sondervotum zu Tillich im Zusammenhang der Wiederbesetzung des Marburger Lehrstuhls von Rudolf Otto aus dem Jahre 1929 (146-150). Als untergründiges Thema der Rivalität von Tillich und Bultmann weist C. auf die zwischen beiden strittige Heidegger-Rezeption hin (148). Heidegger selbst ist der zweite, kurze Unterabschnitt des zweiten Kapitels gewidmet (150-155).

Der dritte Hauptabschnitt der Untersuchung von C. gilt der zwischen Paul Tillich und seinem Freund Emanuel Hirsch ausgetragenen öffentlichen Kontroverse über die *Theologie des Kairos*, ihrer Vorgeschichte, ihren Beteiligten sowie ihren Folgen. Nach einführenden Bemerkungen zur Freundschaft zwischen Hirsch und Tillich seit 1907 wird anhand bisher unpublizierter Briefe aus Tillichs Nachlass deren mit den Jahren zunehmende Entfremdung analysiert. Im Fokus steht dabei die zwischen beiden kontroverse Beurteilung des Kriegsausgangs sowie der „utopistische Sozialismus“ (159), den Hirsch bei seinem Jugendfreund Tillich auszumachen meint. Eingehend wird in diesem Zusammenhang von C. Hirschs 1920 vorgelegtes intellektuelles Krisenbewältigungsprogramm *Deutschlands Schicksal* (160-164) erörtert. Die letzten Briefe Hirschs an Tillich aus den 20er Jahren, die sich bislang haben auffinden lassen, gelten dann einem anderen Thema. Sie kreisen zunächst um die Tillich umwehenden Gerüchte, dass er einem „Weiberkommunismus“ (164) huldige und münden schließlich in Hirschs wohlmeinende Empfehlung an seinen Freund, „von der Theologischen in die Philosophische Fakultät“ (165) zu wechseln. Diese Dinge sind alle bekannt und in der Literatur oft ausgebreitet worden. Aufschlussreicher

ist denn auch die von C. vorgelegte Analyse des 1934/35 in den *Theologischen Blättern* offen ausgetragenen Konflikts über die Deutungshoheit des Kairosbegriffs.

Zunächst referiert C. Hirschs 1934 erschienene Schrift *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung* und ordnet sie in den zeitgeschichtlichen politischen Kontext ein. C. versteht Hirschs Schrift als einen „Bewerbungstext“. „Der Göttinger Ordinarius wollte sich als Wortführer einer das neue System unterstützenden Theologie profilieren. Dieser Versuch war jedoch nicht frei von der nur mühsam kaschierten Enttäuschung eines sich übergangenen Fühlenden.“ (171) Hirsch, der sich dem kursierenden Gerücht ausgesetzt sah, jüdischer Abstammung zu sein, deutet in seinen Vorlesungen die „deutsche Wende“ (173) des Jahres 1933 als Wiedergutmachung der Schmach von 1919. „Hirsch sieht das neue theologische Denken ‚innerhalb des reformatorischen Christentums‘ durch zwei wechselseitig aufeinanderbezogene Elemente bestimmt: Zum einen durch eine radikal gegenwartsorientierte, von allen Konventionslesarten befreite Lektüre des Neuen Testaments, ausgehend von Paulus, zum anderen durch eine Rückbesinnung auf Luther jenseits aller oberflächlichen Erinnerungsroutine.“ (174) Dieses theologische Programm arbeitet Hirsch gegen die Existentialtheologie und die dialektische Theologie aus.

Den Anstoß zu der zwischen Tillich und Hirsch in den *Theologischen Blättern* ausgetragenen Kontroverse gab der Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt, der als Herausgeber der *Blätter* seit 1922 fungierte. Der Deißmann-Schüler Schmidt, der zu den Wegbereitern der Formgeschichte gehörte, und Tillich kannten sich aus dem Berliner Kairos-Kreis. 1934 publizierte der bereits in New York weilende Tillich, nach Konsultierung von Freunden, seinen offenen Brief gegen Hirsch in Schmidts Zeitschrift, die dieser nicht ohne Schwierigkeiten von Basel leitete, wo er seit 1935 lehrte. Der Tenor des offenen Briefs von Tillich zielt bekanntlich auf Hirschs Inanspruchnahme des Kairosbegriffs für seine Interpretation der „deutschen Stunde“. Dieser Plagiatsvorwurf Tillichs hatte Hirsch getroffen. „Fern jeder intellektuellen Redlichkeit plündere der Göttinger Herold der ‚deutschen Revolution‘

stillschweigend die Begriffsspeicher und Ideenarsenale seiner Gegner“ (193).

Die zwischen den Freunden ausgetragene Kontroverse, Hirsch replizierte 1935 mit einem Schreiben mit dem Titel *Christliche Freiheit und politische Bindung. Ein Brief an Dr. Stapel und anderes*, wird von C. kenntnisreich unter Einbeziehung der Aufnahme der Streitsache von Freunden und Feinden dargestellt. Eine Fülle von Materialien bringt C. bei, die das Umfeld der Auseinandersetzung beleuchten, unter anderem die Angriffe, denen sich Tillich seit 1931 durch die von Stapel herausgegebene Zeitschrift *Deutsches Volkstum* ausgesetzt sah (204f.) oder Schmidts Publikation der Stellungnahmen zu der Kontroverse in den *Theologischen Blättern* (207). In seiner Antwort an Hirsch *Um was es uns geht*, die im Mai 1935 in den *Theologischen Blättern* erschien, wiederholte Tillich noch einmal seine Kritik an Hirschs Identifizierung des Kairos mit der Machtergreifung des Nationalsozialismus und plädiert für die kritische Funktion einer „Theologie der Politik“ (211-215).

Wichtige zeitgeschichtliche und ideenpolitische Hintergründe bietet C. zu Tillichs Schrift *Die sozialistische Entscheidung*, die 1933 erschien und bereits kurze Zeit später verboten wurde (215-234). In dieser Schrift, die von C. als ein ausgewogenes Ausloten des in der politischen Situation Ende 1932 Möglichen gewertet wird, plädiert Tillich für eine „Grenzöffnung“ des rechten Spektrums der Sozialdemokratie zum linken Flügel der NSDAP um Gregor Strasser. „Wie intensiv die Vordenker des ‚Blätter‘-Kreises einerseits um klare Grenzmarkierungen bemüht waren, andererseits aber auch im Zeichen einer konstruktiv zu begreifenden Zeitenwende immer wieder Grenzöffnungen einforderten“ macht nicht nur Tillichs *Sozialistische Entscheidung* deutlich, sondern auch die „Debatte zwischen Gustav Radbruch, Paul Tillich und Hendrik de Man“, die „1932 unter der Überschrift ‚Der Sozialismus und die geistige Lage der Gegenwart‘ das Januarheft der ‚Neuen Blätter‘ dominiert“ (232). Das politische Geschehen sowie die internen Machtkämpfe in der NSDAP haben diesen Bemühungen des Kreises um die Zeitschrift *Neue Blätter für den Sozialismus* Ende 1932 ein Ende gesetzt. Am 13. April 1933 wurde Tillich von seiner Frankfurter Professur beurlaubt. Die Reaktionen Tillichs und seines Umfelds auf die Beurlaubung werden

von C. ebenso detailliert dargestellt, wie Tillichs New Yorker Bemühungen, auf eine Professur in Deutschland zurückzukehren (234-265). Auch in diesem letzten Abschnitt wartet C. mit einer Fülle von neuen Quellen auf.

Insgesamt hat C. eine gut lesbare und mit zahlreichen neuen Dokumenten aufwartende Untersuchung vorgelegt, die interessante Perspektiven auf Tillichs Stellung in den komplexen Debatte- und Kontexten der Weimarer Republik bietet. Aus der Optik des Kairosbegriffs und seiner umstrittenen Deutungen in den 20er und frühen 30er Jahren bietet die Untersuchung einen wichtigen und gründlichen Beitrag zur Erschließung von Tillichs Werdegang in seinem zeitgeschichtlichen Kontext.

Christian Danz

INTERNATIONALES JAHRBUCH FÜR DIE TILlich-FORSCHUNG 5/2010

In wenigen Wochen wird Band 5 des „Internationalen Jahrbuches für die Tillich-Forschung“ (hg. von Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm) mit dem Titel „Religionstheologie und interreligiöser Dialog“ im Buchhandel (LIT Verlag Münster) erhältlich sein.

Dieser Band wird die folgenden Beiträge enthalten:

Jean-Marc Aveline: Paul Tillich et la théologie des religions

Reinhold Bernhardt: Der Geist und die Religionen. Tillichs Religionstheologie im Kontext seiner Pneumatologie

Jörg Lauster: Religion als Substanz der Kultur? Kulturtheologische Aspekte zu Tillichs Theologie der Religionen

Christian Danz: Erkundung des Eigenen im Lichte des Fremden. Paul Tillichs Beitrag zur religionstheologischen Debatte der Gegenwart

Robison B. James: Can We Be Committed to One Faith, Yet Open to Others? Tillich's Solution to a Current Problem

Dirk-Martin Grube: Die christologische Relativierung absoluter Geltungsansprüche. Zu Paul Tillichs Auseinandersetzung mit den nicht-christlichen Religionen und der Unterscheidung zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus

Horst Bürkle: Spurensuche nach dem Logos in den Religionen. Vorgaben im Werk Paul Tillichs

Young-Ho Chun: From an Impasse of Theology of Religions to a Dialectic of Comparative Theology?

Pan-chiu Lai: Kingdom of God in Tillich and Pure Land in Mahayana Buddhism

Dirk Christian Siedler: „Mission“ oder „Kuschel-dialog“? Perspektiven des christlich-islamischen Dialogs im Anschluss an Paul Tillich

Daneben enthält dieser Band Tagungsberichte, Buchbesprechungen, eine Auflistung der neueren Tillich-Literatur sowie Informationen und Ankündigungen.