

DIALOG

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

Neue Folge Nr. 50/51

Dezember 2010

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

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

*Kurzfassungen der Vorträge
der Jahrestagung 2010 in Bad Boll*

*Bericht über den 2. Internationalen
Tillich-Kongress in Wien 2010*

In memoriam Yorick Spiegel

In memoriam A. James Reimer

Tagungen 2011

Literaturbericht

Nachrichten

Protokoll der Mitgliederversammlung 2010 in Bad Boll

KURZFASSUNGEN DER
VORTRÄGE VON DER
JAHRESTAGUNG DER DPTG
IN BAD BOLL 2010

MARTIN LEINER

DIE ENTSTEHUNG DES CHRISTENTUMS
ALS SEMIOTISCHE REVOLUTION

Christologische Fragen stehen heute – und nicht erst seit dem Jesusbuch des Papstes – weit oben auf der theologischen Tagesordnung. Zwei Fragen werden dabei besonders häufig gestellt:

1. Mit welchem Recht behauptet das Christentum, dass in Jesus Christus etwas Neues Wirklichkeit geworden ist, das sich grundlegend vom Judentum unterscheidet?
2. Kann man seine Existenz auf eine Person gründen, über die man so wenig historisch sicher weiß?

1. Die aktuellen Aufgaben der Christologie

Obwohl die genannten Fragen heute gestellt werden und zum Teil direkt so in Aufsätzen aus den letzten Jahren oder FAZ-Artikeln zu finden sind, hat Paul Tillich vor einem halben Jahrhundert sich fast exakt dieselben Fragen gestellt. Deshalb ist sein Beitrag für unsere heutige Diskussion von besonderer Bedeutung.

Wie beschreibt Tillich „die christologische Aufgabe der gegenwärtigen Theologie“? In seiner Systematischen Theologie, Bd. II, findet sich auf den Seiten 157-162 ein ganzes Kapitel zu dieser Frage. Ganz ähnlich wie der Papst formuliert Tillich hier im Anschluss an Albert Schweitzer: „In der Suche nach dem historischen Jesus lag die Absicht, ein Minimum an zuverlässigen Fakten über den Menschen Jesus von Nazareth aufzufinden, um damit ein sicheres Fundament für den christlichen Glauben zu gewinnen. Dieser Versuch ist gescheitert.“ (115). Dieses negative Ergebnis droht eine „gefährliche Unsicherheit in das Denken und Leben der Kirche und jedes einzelnen Christen“ (124) zu bringen.

Obwohl Tillich das Ergebnis der Bibelkritik aus der liberalen Theologie übernimmt, grenzt er sich systematisch-theologisch von der liberalen Christologie mit deutlichen Worten ab, weil er das Einzigartige des mit Gott geeinten Seins Jesu Christi, des Erlösers der ganzen Welt, zum Ausdruck bringen will. „Der Liberalismus trug nicht viel zur Christologie in systematischer Hinsicht bei. Indem er behauptete: ‚Jesus gehört nicht in das Evangelium, das von Jesus verkündet wird‘, eliminierte er den Christus-Charakter des Ereignisses ‚Jesus der Christus‘“ (158). Das Christusbild der liberalen Theologie „ist das Bild eines Menschen, in dem Gott in einzigartiger Weise offenbar wurde. Aber es ist nicht das Bild eines Menschen, dessen Sein das Neue Sein ist und der daher imstande ist, die existentielle Entfremdung zu besiegen“ (ebd.). Tillich sieht es als Aufgabe der Theologie der Gegenwart an, die Substanz der christologischen Dogmen der alten Kirche als Grundlage anzunehmen (vgl. 157). Grundprinzip seiner Christologie ist deshalb, den Menschen Jesus von Nazareth und den Christus des Glaubens zusammenzuhalten (vgl. 154).

2. Paul Tillichs ontologische, bildtheoretische und semiotische Sicht der Christologie

Die Christologie, die Paul Tillich als Antwort auf diese Problemstellung gibt, kann in drei Kontexten verstanden werden. Sie ist ontologisch Rede vom Neuen Sein, bildtheoretisch Rede von der Analogia imaginis und semiotische Rede von den Symbolen der Erlösung, die im christlichen Zentralsatz kulminieren, dass Jesus der Christus ist. Das Neue Sein wird nach Tillich für uns nur manifest im Verständnis Jesu von Nazareth als Christus, das heißt in der semiotischen Revolution, die die Neudeutung der jüdischen Messias Hoffnung auf diesen Menschen, Jesus von Nazareth, mit sich bringt. Im Folgenden sollen alle drei Aspekte der Christologie zunächst einzeln gedeutet werden. Abschließend möchte ich für die Aktualität von Tillichs Christologie argumentieren. In der Zusammenschau der ontologischen, bildtheoretischen und semiotischen Elemente entsteht eine Christologie, die ihre große Zeit vielleicht noch vor sich hat.

3. Christologie und Ontologie oder: Welchen Sinn hat dabei die Rede vom Neuen Sein?

Tillich erläutert die Rede vom Neuen Sein durch folgende Definition: „Das Neue Sein ist das essentielle Sein unter den Bedingungen der Existenz, das Sein, in dem die Kluft zwischen Essenz und Existenz überwunden ist.“ (ST II 130) Diese Formulierung setzt zwei Grundbegriffe der Tillich'schen Ontologie voraus: Essenz und Existenz. Ohne die weiteren Differenzierungen Tillichs aufzunehmen, kann man sagen: Das essentielle Sein ist für Tillich das wesentliche, wahre, letztgültige Sein, während das existentielle Sein das in Wirklichkeit vorhandene Sein bezeichnet.

In seiner Neuinterpretation des Sündenfalls hatte Tillich vom „Übergang von Essenz zu Existenz“ (ST II 36) gesprochen. Das essentielle Sein des Menschen im Paradies war keine historische Wirklichkeit, es war bloß essentielle Wahrheit, es ist Ergebnis der „träumenden Unschuld“. Die reale Existenz des Menschen ist demgegenüber immer gefallene Existenz. Hieraus ergibt sich das Dilemma: Essenz ist wahr, aber nur möglich. Existenz ist unwahr, aber wirklich.

	Wirklichkeit	Wahrheit
Essentielles Sein		X
Existentielles Sein	X	

Überwunden wird dieses Dilemma durch das Neue Sein, das Wirklichkeit und Wahrheit in sich vereinigt.

	Wirklichkeit	Wahrheit
Neues Sein	X	X

„Das Neue Sein ist neu, insofern es die unverzerrte Manifestation des essentiellen Seins unter den Bedingungen der Existenz ist. In doppelter Hinsicht ist es neu: Es ist neu gegenüber dem nur potentiellen Charakter des essentiellen Seins, und es ist neu gegenüber dem entfremdeten Charakter des existentiellen Seins“ (ST II 130).

Tillichs Aussage steht direkt in Opposition zu einem berühmten Diktum seines früheren Assistenten Theodor W. Adorno. Für Tillich gibt es das Wahre im Falschen und zwar als die Erscheinung Jesu Christi, die das wahre Sein, die Essenz, mit der Existenz verbindet. Nach Tillich steht und fällt der christliche Glaube mit dieser Überzeugung, dass im Falschen das Wahre in Jesus Christus erschienen ist. Er schreibt ausdrücklich: Sein „Verständnis der Erlösungsgeschichte schließt eine unbiblische – obschon oft von der Kirche vertretene – Auffassung von Erlösung aus. Nach dieser ist Erlösung entweder total oder nicht-existent“ (180). Tillichs Auffassung ist demgegenüber folgende: „In gewissem Grade nehmen alle Menschen an der Erlösung durch das Neue Sein teil. Wäre das nicht der Fall, würden sie ihr Sein verlieren. Die selbstzerstörerischen Folgen der Entfremdung würden sie zerstören. Andererseits ist niemand völlig erlöst, auch die nicht, die der heilenden Macht in Jesus als dem Christus begegnet sind“ (181). Aus diesen Aussagen folgt, dass die ganze Theologie Tillichs daran hängt, ob in Jesus Christus (oder allenfalls in einem Menschen anderen Namens) das essentielle Sein existent geworden ist. Interpretationen, die Tillich eine Theologie ohne Jesus unterstellen wollen, erscheinen vor dem Hintergrund dieser Aussagen als Fehlinterpretationen.

Auch die konkreten Züge des Lebens Jesu sind für Tillich unverzichtbar. „Kierkegaard zieht“ – ähnlich wie später Bultmann – „die Konsequenz, dass für den Glauben die Botschaft genügt, dass in den Jahren 1-30 Gott seinen Sohn gesandt habe. Aber demgegenüber ist zu sagen, dass ohne die Konkretheit des neutestamentlichen Bildes das Neue Sein eine leere Abstraktion wäre. Nur wenn die Existenz konkret und in ihren mannigfaltigen Aspekten überwunden ist, ist sie wirklich überwunden.“ (ST II 125). Tillich behandelt kurz, aber tiefgehend eine Vielzahl von biblischen Berichten von Jesus. Konkretion entsteht auch dadurch, dass die historische Forschung „den Unterschied zwischen historischen, legendären und mythischen Elementen in den Evangelienberichten feststellte“ (ST II 119). Da die historische Forschung keine nicht-hypothetische Gewissheit über Jesus Christus herstellen kann, entwickelt Tillich im Anschluss an Martin Kähler seine Theologie von der Analogia imaginis.

4. Analogia imaginis oder die bildtheoretische Verklammerung von Ontologie und Symboltheorie bei Tillich

Die Gewissheit, dass Jesus der Christus ist, folgt existentiell aus dem Neuen Sein, das das Bild Christi in mir schafft. Das Neue Testament als Buch gewinnt in dieser Konzeption entscheidende Bedeutung. „Es hatte die Absicht, das Bild dessen zu zeichnen, der der Christus ist und der aus diesem Grunde universale Bedeutung hat. [...] Jeder Zug der neutestamentlichen Berichte ist transparent für das Neue Sein, das sein Sein ist.“ (163).

Tillich erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass Sein immer mit Macht, mit der Kraft, etwas zu bewirken, verbunden ist. Sein wirkt und kann an seinen Wirkungen erkannt werden. „Die umwandelnde Kraft ist das Bild dessen, in dem das Neue Sein erschienen ist. Kein einzelner Zug dieses Bildes lässt sich mit Sicherheit verifizieren. Aber wir haben die Gewissheit, dass das Neue Sein, das durch dieses Bild wirkt, die Kraft hat, uns zu verwandeln.“ (125).

Tillich sieht bei der Weitergabe der Kraft des Neuen Seins eine Analogia imaginis am Werk. Es besteht „eine Analogie zwischen dem [biblischen] Bild und dem wirklichen persönlichen Leben [Jesu], aus dem heraus es entstanden ist. Diese Wirklichkeit war es, die das Bild schuf, als sie den Jüngern begegnete. Und es war und ist noch immer dieses Bild, das die verwandelnde Macht des Neuen Seins ausstrahlt.“ (125) Gleich wie der Begriff analogia entis, bezeichnet analogia imaginis eine Realität, über die man nicht hinausgelangen kann. Glaube bezieht sich auf das Neue Sein, das durch analogia imaginis erfahren wird, und nicht auf historisch angeblich gesicherte Fakten. Erfahrung ist dabei der tragende Zentralbegriff. Durch die Erfahrung des Neuen Seins, das ich in der Gestalt Jesu als dem Christus wahrnehme, bin ich dessen gewiss, dass er der Erlöser ist.

5. Die Entstehung des Christentums als semiotische Revolution

Sein ist für uns Menschen immer schon mit einem Seinsverständnis verbunden. Das macht Tillich dadurch deutlich, dass er von „der Manifestation des Neuen Seins in Jesus als dem Christus“ (ST II 132: Kapitelüberschrift) spricht. Dies bedeutet, dass die Analogia imaginis bewirkt, dass wir zu der Interpretation gelangen, dass Jesus von Nazareth der Christus ist. Tillich zeichnet in der „Systematischen Theologie“ die Interpretationsgeschichte der Rede von Jesus als dem Christus nach: Zunächst spricht Tillich von dem Symbol „Messias“ oder „Christus“ (vgl. II 121f.). Er beschreibt die prophetische und apokalyptische Herkunft des Symbols. „In eschatologischer Symbolsprache ist der Christus der, der den neuen Äon bringt“ (129). Dann wird den Jüngern deutlich, dass sie in dieser Bedeutung die Rede von Jesus als dem Christus nicht aufrechterhalten können. „Aber das, was die Jünger erwartet hatten, erfüllte sich nicht. Der Stand der Dinge – in der Natur wie in der Geschichte – blieb unverändert, und der, der geglaubt hatte, dass er den neuen Äon bringen würde, wurde durch die Mächte des alten Äon zerbrochen. Dies bedeutete für die Jünger, dass sie entweder den Zusammenbruch ihrer Hoffnung hinnehmen oder deren Inhalt radikal verwandeln mussten. Sie wählten den zweiten Weg“ (ebd.). Dieser zweite Weg führt zu einer semiotischen Revolution, insofern als der Messias-Christusbegriff nun nicht mehr tragend von der jüdischen Erwartung her verstanden wird, sondern Jesus wird zum Kriterium und zum hermeneutischen Schlüssel für ein rechtes Verständnis der Messiaserwartung des AT. Genau dies ist nämlich der Kern einer semiotischen Revolution: Ein Begriff oder Titel wird auf einen Gegenstand oder eine Person bezogen, die eigentlich nur zum Teil dem traditionellen Begriffsinhalt entspricht. Dann wird diese Person oder dieser neue Gegenstand selbst zum Kriterium, anhand dessen der Begriff künftig zu verstehen ist. Der Signifikant wird einem nicht richtig passenden Signifikaten zugeordnet und von diesem her neu definiert. „Die Niederlage des Messias am Kreuz ist die radikale Umformung des Messias-Symbols“ (122). Bei der radikalen Umformung des Messiasymbols, dem Kern

der semiotischen Revolution des Christentums, spielt die Auferstehung eine entscheidende Rolle. Letztlich wird das Messias-Christussymbol auf das Erscheinen essentiellen Lebens in der Existenz bezogen und damit von Christus her umgedeutet, semiotisch revolutioniert. Die Rede von einer semiotischen Revolution erlaubt die große Nähe von Christentum und Judentum und die vollständige Umkehrung der Bedeutungen zugleich zu thematisieren.

6. Zur Aktualität der Christologie Tillichs

Die Leistungsfähigkeit von Tillichs Christologie schätze ich sehr hoch ein. Sie hat vielleicht ihre große Zeit erst noch vor sich. Dies möchte ich an drei Punkten erläutern:

(1) Sie beantwortet die Anfragen, die durch die historische Forschung entstehen, überzeugend. Tillich gelingt es, Jesus von Nazareth mit allen Momenten seines Lebens als Christus im Sinne essentiellen Seins zu identifizieren. Er wehrt damit das Auseinanderfallen eines historischen Jesus und eines dogmatischen Christus ab. Entgegen einem verbreiteten Missverständnis spielt für Tillich die wirkliche Existenz Jesu Christi eine unersetzliche und die historische Forschung eine durchaus wichtige Rolle, auch wenn sie die Existenz Jesu Christi nicht sicherstellen kann.

Gegenüber der bei Papst Benedikt XVI. zentralen Frage, wie Glaube trotz der historischen Ungewissheit über Jesus möglich ist, gibt Tillich eine überzeugendere Antwort als der Heilige Vater, insofern als er nicht so zentral auf die Kirche als Fortsetzung des Werkes Jesu rekurrieren muss, sondern mit der Denkfigur der *Analogia imaginis* die heilschaffende Wirkung des Bildes Christi beschreibt. Tragend ist in Tillichs Betrachtung nicht eine Institution mit ihren Licht- und Schattenseiten, sondern das Bild Christi als kritisches und erlösendes Gegenüber für diese Institution.

(2) Durch die Ausarbeitung einer Symboltheorie ist Tillichs Christologie anschlussfähig an eine semiotische Interpretation des Übergangs von Judentum zum Christentum. Entgegen einem verbreiteten Vorurteil ist Tillichs Christologie inhaltlich sowohl an den konkreten Zügen des

Lebens Jesu als auch an den Konkreta der Messiaserwartung interessiert.

(3) Ein ganz wesentlicher Vorzug der Tillichschen Christologie ist die Aufwertung, die die Bibel erfährt. Damit zusammen hängt Tillichs kritische Neuinterpretation des altkirchlichen Dogmas. Das letzte Kriterium der Christologie ist existentiell. „Je Größeres wir über Christus aussagen, desto größer ist die Erlösung, die wir von ihm erwarten können“ (158). „Größer“ ist für Tillich, wenn Christus nicht ein über die Erde wandelnder Unbeteiligter ist, sondern wenn er so vollkommen wie möglich an der menschlichen Situation partizipiert. „Erlösung kann [...] nur von dem kommen, der voll an der menschlichen Situation partizipiert, nicht von einem auf Erden wandelnden Gott“ (159). „Statt der ‚zwei Naturen‘, die wie zwei Blöcke nebeneinander liegen und deren Einheit in keiner Weise verstanden werden kann, eröffnen uns Relationsbegriffe ein wirkliches Verständnis für das dynamische Bild Jesu als des Christus“ (160). Da die Adoptionschristologie, die die Annahme Christi als Sohn Gottes in der Taufe (nach den synoptischen Tauferzählungen) oder in der Auferstehung (nach Röm 1,4) annimmt, biblische Wurzeln hat und dieses dynamische Element betont, kann Tillich diese Form der Christologie – neben der Inkarnationschristologie, die er wegen der Ewigkeit der Gott-Menscheinheit festhält, zu Ehren bringen. „Manifestation in einem persönlichen Leben ist ein dynamischer Prozess, der auch Spannungen, Wagnis, Gefahren einschließt und der durch Freiheit und Schicksal bestimmt ist. Das ist das Element des Adoptianismus, ohne das die Inkarnationslehre das Bild des Christus unwirklich machen würde. Er würde seiner endlichen Freiheit beraubt sein, denn ein verwandeltes göttliches Wesen hätte nicht die Freiheit, anders zu sein als göttlich. Er würde nicht ernsthaft versucht worden sein.“ (162) Tillich betont die Teilnahme Jesu Christi an der Existenz so sehr, dass er in ihm auch Endlichkeit und Irrtum sieht. Die niedrigste Christologie ist in Wahrheit die höchste. Jesus Christus hat sich – zum Beispiel in der Naherwartung – tatsächlich geirrt. Jesus Christus hatte Angst vor dem Tod und der Gottverlassenheit. Jesus Christus hat auch Anteil an der tragischen Schuld, mit der er an Judas schul-

dig wird. Jesus „ringt darum, sich verständlich zu machen, aber während seines Lebens ohne Erfolg“ (142). Das ist tragische Schuld, die er erlebt. Auch der Ausdruck Sündlosigkeit Jesu Christi steht deshalb für Tillich zu sehr in der Gefahr, aus Christus einen auf Erden wandelnden Gott zu machen. Zu betonen sind stattdessen die völlige Endlichkeit, die Echtheit der Versuchungen und der Sieg über die Versuchungen (vgl. 138). In diesem Sieg wird deutlich, dass die Formulierungen, mit denen Tillich Sünde bezeichnet hat, in Bezug auf Christus nicht vorkommen. Es entsteht keine Entfremdung zwischen ihm und Gott, kein Unglaube, keine Hybris und keine Konkupiszenz (vgl. 137). In dieser Überwindung manifestiert sich das Neue Sein als Einheit von Essenz und Existenz in Jesus Christus.

MICHAEL MURRMANN-KAHL
CHRISTUS OHNE JESUS? - DIE „FRAG-
WÜRDIGKEIT DES EMPIRISCHEN“ ALS
KONSTRUKTIONSMOMENT IN PAUL
TILLICH'S CHRISTOLOGIE

Den Ausgangspunkt des Beitrags bildet die Beobachtung, wie sehr sich die Forschungslandschaft in den vergangenen dreißig Jahren verändert hat. Während sich die Pionierstudie von Gunther Wenz („Subjekt und Sein“, 1979) der Frage nach der Einheit und der „Grammatik“ der Theologie Tillichs gewidmet hat, stellen neuere Untersuchungen (wie exemplarisch Alf Christophersens „Kairos“, 2008) die zahlreichen Verschiebungen und Inkonsistenzen der Tillichschen Schlüsselworte wie „Kairos“, „Symbol“, „Sinn“, „religiöser Sozialismus“ und „Theonomie“ in den Vordergrund. So scheint die Einheit der Tillichschen Theologie fortschreitend in zeitlich eng gebundene Stellungnahmen zu zerfallen. Entsprechend kann auch für die Christologie nicht (mehr) von einer von vornherein einheitlichen und feststehenden Konzeption Tillichs ausge-

gangen werden, wenn es auch gerade bezüglich seiner Stellung zur historischen Forschung ersichtlich Kontinuität gibt. Die folgenden Ausführungen schreiten von der Spät- (I.) zur Frühzeit (II.) zurück, um anschließend einen Vorschlag zur Rekonstruktion von Tillichs Christologie(n) zu unterbreiten (III.).

I. Christologische Selbstbeschreibung

Angesichts der oben genannten prekären Ausgangslage ist in einem ersten Schritt nach Selbstaussagen Tillichs zur Christologie zu suchen. Diese liegen zur späten Christologie des „Neuen Seins“ vor. Im die Ausarbeitung des zweiten Bandes seiner „Systematischen Theologie“ begleitenden Asconaer Vortrag „Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie“ (1954) blickt Tillich auch auf seine eigenen Anfänge selbstkritisch zurück. Sie oszillierten ihm zufolge zwischen einem eher platten Liberalismus und einer zur Absurdität neigenden Orthodoxie. Demgegenüber stellt Tillichs neuer christologischer Entwurf der Spätzeit auf Jesus Christus als das „Neue Sein“ im Sinne von „Seinsmächtigkeit“ ab. Zentral wird der Akzent auf die Anteilhabe an der heilenden Macht des Neuen Seins gelegt.

Diese Überwindungserfahrung der Folgen existentieller Entfremdung wird allerdings von vornherein als selbstevident gesetzt und aller historischen Vermittlung entnommen: „Das Bild [Jesu Christi], das sich seinen Anhängern eingepägt hat, über dessen historische Exaktheit wir weder etwas wissen noch wissen müssen, ist das Bild eines realen persönlichen Lebens, das diejenigen, die an ihm teilhaben, neu macht [...]“ Diese Selbstlegitimation der heilenden Machterfahrung vergleichgültigt in systematischer Hinsicht die historische Kritik und speziell auch die Forschung nach dem sog. „historischen Jesus“. Im zweiten Band der „Systematischen Theologie“ wird ausgeführt, dass die Suche nach dem „historischen Jesus“ im Wesentlichen ein negatives Ergebnis gehabt habe. Historische Forschung erhält eine nur regulative Funktion dergestalt zugebilligt, dass sie den Glauben vor einem absurden Biblizismus schützen könne. Aber für die

Konstruktion des „Neuen Seins“ als der Selbstmanifestation der Einheit von Essenz und Existenz unter den Bedingungen der Existenz spielt die Geschichte keine Rolle. (ST II, 123ff.) Tillich löst den Konnex zu dem einen Namen „Jesus“, so dass angesichts der historischen Ungewissheiten es gegebenenfalls auch eine andere Person hätte sein können. (II 125) Der Zusammenhang von „Neuem Sein“ und Jesus Christus ist sonach nur kontingent. Die postulierte Selbstevidenz des Glaubens bürdet dem Glauben die zirkuläre Selbstkonstitution auf, von der nicht mehr gezeigt werden kann, dass sie nicht bloß pur projektiv verfährt. Das „Neue Sein“ gerät so in den Verdacht des Wunschtraumes, dem jede empirische (historische) Erdung abhanden gekommen ist. Das Urteil von G. Wenz, dass Feuerbachs Schatten über Paul Tillichs Christologie liege, ist zunächst einmal nicht von der Hand zu weisen.

II. Auf der Suche nach dem christologischen Fundament

Von der späten Fassung der Christologie kann man sich zu den von Tillich selbst kritisch gesehenen Vorformen und früheren Versuchen zurücktasten, für die vor allem drei Stationen charakteristisch sind: der Aufsatz „Christologie und Geschichtsdeutung“ (1930) fast am Ende der deutschen Zeit, die sog. „Marburger“ (besser: Dresdner) Dogmatik und schließlich die Thesenreihe aus der Vorkriegszeit (1911).

Der offenbarungsgeschichtliche Argumentationsrahmen der zwanziger Jahre kulminiert in Tillichs berühmter These von Jesus Christus als der „Mitte der Geschichte“. Freilich bleibt bei dieser ingeniosen Formel dunkel, von welcher „Geschichte“ hier die Rede sein soll. Näher gesehen bezieht Tillich „die“ Geschichte auf seine „Kairos“-Thematik, zumal die „Mitte“ der Geschichte an der sie konstituierenden „Mächtigkeit“ aufgehängt wird. (Der Machtcharakter – in Auseinandersetzung mit Bultmanns Jesusbuch herausgearbeitet – weist auf das spätere „Neue Sein“ voraus.) Auch hier werden wieder die „Mitte“ und das „Neue“ der Geschichte erst nachträglich mit einem „personhaften Leben“ (Jesu) in Beziehung gesetzt.

Die Vorgehensweise Tillichs lässt sich sehr schön am Spitzensatz der „Marburger“ Christologie illustrieren, die Offenbarungsgewissheit sei „souverän“. Auch hier wird mit der historischen Nichtexistenz Jesu spekuliert, um die völlige Abtrennung des Glaubensurteils zu plausibilieren. Das christologische Urteil falle allein auf dogmatischer Ebene unter Ausschluss der historischen. Tillichs christologisch konstituiertes Geschichtsverständnis nähert sich damit einer Äquivokation im Geschichtsbegriff, wenn man sich denn von den bleibenden Ungewissheiten der historischen Wahrscheinlichkeitsurteile radikal dispensieren will.

Die Thesenreihe aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg lädt die historische Problematik zusätzlich subjektivitätstheoretisch auf: Die Identität Jesu Christi müsse notwendig ungewiss sein und bleiben, weil Tillich in sie die grundsätzliche individuelle Ungewissheit des empirischen Subjekts über sich hineinliest. Der radikale Zweifel an sich selbst schließt die historische Sicherstellung der Identität des „historischen Jesus“ von vornherein aus.

In all den genannten Beiträgen lässt sich das grundsätzliche Problem identifizieren, dass Tillich mit den Themen der historischen Forschung (allgemein und speziell in der historischen Jesusfrage) allein im Modus der abstrakten Negation umzugehen vermag. So bleibt die von ihm benannte „Fragwürdigkeit des Empirischen“ durch den abstrakten Ausschluss in den Selbstaufbau der eigenen Position eingeschlossen. „Die“ Geschichte ist im Modus der abstrakten Negation zu einem konstitutiven Moment der Christologie geworden. Allerdings wird dadurch die beanspruchte Selbständigkeit der christologischen Position selbstwidersprüchlich, weil bleibend durch das mitbestimmt, was sie von sich ausschließen zu müssen meint.

III. Zur Rekonstruktion von Tillichs Christologie

Das abstrakt-negative Verhältnis von historischer und systematischer Ebene ist nicht so alternativlos, wie es Tillich seinerzeit erschienen sein mag. Einerseits belegen die Rückfragen nach dem „hi-

storischen Jesus" (inzwischen angekommen bei der „third quest“) die Bedeutung der historischen Rekonstruktion des Ursprungsgeschehens des christlichen Glaubens. Die Bedeutung der historischen Kritik bleibt unbetroffen der Einsicht, dass alle historischen nur Wahrscheinlichkeitsurteile bieten können, über die in der Forschung immer gestritten werden wird. Zum anderen weist die Binnenproblematik der tillichschen Christologie(n) darauf hin, dass gerade unterm Offenbarungstheologischen Aspekt die Selbstmanifestation des Neuen Seins als Jesus Christus nicht bloß zufällig und beliebig sein kann. Andernfalls würde sich der Schluss nicht umgehen lassen, dass die Bindung des Neuen Seins an die historische Person Jesus nur unwesentlich und kontingent erfolgte. Das göttliche Wesen erschien nur in letztlich für es selbst unwesentlichen Erscheinungen. Von Tillich selbst wird unterstrichen, dass die Behauptung für das Christentum essentiell ist, dass Jesus von Nazareth wirklich der Christus ist, das heißt derjenige, der „das Neue Sein bringt“ (ST II, 107), andernfalls der Anspruch auf „letztgültige“ Offenbarung hinfällig wäre.

Von da aus kann die Tillichsche Christologie daraufhin untersucht werden, ob sie nicht selber Möglichkeiten bietet, historische und systematische Argumentation zumindest an einer Schlüsselstelle zu verklammern. Das ist tatsächlich der Fall: In der „Marburger“ Dogmatik wie in der „Systematischen Theologie“ hebt Tillich für die Passion den Charakter der Selbsthingabe oder Selbstpreisgabe (Jesu an sein Christussein) hervor. Die historische Person Jesus geht in ihrem Auftrag völlig auf. Die vielfältig bezeugte Passionsgeschichte (der Evangelien) und die historische Rekonstruktion des Ausgangs des Lebens Jesu koinzidieren mit der Tillichschen Bestimmung der Selbsthingabe Jesu an sein Christussein. Der Grundzug des irdischen Wirkens Jesu besteht in seiner Selbsthingabe an Gott, woran sich die systematische Argumentation (Selbstpreisgabe der Person Jesu) zwanglos anschließen lässt. Die christologische Selbsthingabe ist das Urbild des von Tillich später in Anschlag gebrachten pneumatologischen „Selbsttranszendierens“.

Die innere Struktur der Einheit Jesu Christi wird von Tillich ersichtlich nach dem Modell von

(negativer) Einheit von bedingter Form („Jesus“) und unbedingtem Gehalt („Christus“) gedacht. Die Einheit Jesu Christi ist das Paradebeispiel für eine konkrete Gestalt, ein personhaftes Leben, das durch die Einheit von bedingter Form und unbedingtem Gehalt ausgezeichnet ist. Freilich fällt diese Bestimmung ambivalent aus. Bildet die Einheit Jesu Christi nur eine konkrete Gestalt unter vielen, ist sie also selbst ein „Fall“ der übergeordneten Struktur von endlichen Formen und Gehalt? Oder bietet sie überhaupt erst den Grund und die Voraussetzung dafür, dass eine Kulturtheologie alle Gestaltung unter diesem Gesichtspunkt von Form und Gehalt beobachten kann? Mit Jesus als dem Christus bzw. dem „Neuen Sein“ würde im letzteren Fall der Ermöglichungsgrund für die vielfältigen religiösen und kulturellen Gestaltungen benannt. Die Figur der christologischen Selbsthingabe begründete dann allererst die Tillichsche Leitdifferenz von Formen/Gehalt. Ohne ein Moment des Negativen (hinsichtlich der Verbesonderung der historischen Gestalt Jesu) in der Einheit Jesu Christi zu leugnen, bliebe diese selbst uneinholbar allen anderen endlichen Gestalten voraus. Denn in diesem Negativmoment verbirgt sich gerade die Negation unmittelbarer Selbstbestimmung und Selbstdurchsetzung, mithin die Kritik unmittelbarer und titanischer Freiheit. Mit der Christologie des „Neuen Seins“ wird ein solches Selbstbewusstsein gedacht, dessen Tätigkeit sich gerade nicht in der abstrakten Selbstbehauptung erschöpft (F. Wagner). Aus diesem Grund kann der Name der historischen Person „Jesus“ auch nicht als beliebig gesetzt werden. Das „Neue Sein“ ist allen anderen endlichen Gestalten unüberholbar vorausgesetzt, was durch die Bewahrung des Namens Jesu als unverzichtbar festgehalten wird. Darum zielt Tillich zwar auf eine „Geist-Christologie“, aber so, dass die Präsenz des Geistes unter den endlichen und kulturellen Bedingungen dem christologisch vermittelten Selbsttranszendieren am Ort des Menschen entspricht. Deshalb korrigiert Tillich seine frühere überhitzte (religiös-sozialistische) Kairoservartung, indem er alle möglichen innergeschichtlichen „kairoi“ dem einen christologischen „Kairos“ unterordnet. (ST III, 419ff.)

Tillichs Geistchristologie könnte schließlich auch in die Historismusdebatten eingestellt und mit

der Theologie Ernst Troeltschs rekontextualisiert werden. Das „Neue Sein“ und pneumatologische „Selbsttranszendieren“ wären dann als religiös symbolisiertes „immanentes Transzendieren“ des historischen Immanenzzusammenhangs zu deuten. Die prinzipiell möglichen, aber fragmentarisch bleibenden aktuellen Überschreitungen des „universalen Verblendungszusammenhangs“ (Adorno) hielten immerhin die Hoffnung im „beschädigten Leben“ aufrecht.

GEORG ESSEN

„DER GARSTIG BREITE GRABEN...“. DIE
BEDEUTUNG DER RÜCKFRAGE NACH
DEM „HISTORISCHEN JESUS“ FÜR DIE
HEUTIGE CHRISTOLOGIE

Das eine und einende Thema der Christologie erschließt sich von dem Besonderen her, das der christliche Glaube mit dem Menschen Jesus von Nazareth verbindet. Darauf verweist bereits der Begriff „Christologie“, der, wörtlich übersetzt, die „Lehre von Christus“ bedeutet. Entscheidend und grundlegend für alles Weitere ist, dass dieser Christustitel der historischen Gestalt Jesus von Nazareth beigelegt wird und zwar ausdrücklich nicht als ein bloßer Beiname, sondern als ein Bekenntnis des Glaubens. Von Jesus dem Christus zu sprechen bedeutet folglich mehr, als lediglich auf eine historische Gestalt aus längst vergangenen Zeiten Bezug zu nehmen. Wer Jesus den „Christus“ nennt, bekennt sich zu ihm und bezeugt mit seiner eigenen Existenz, was bereits im Eigennamen desjenigen festgehalten ist, der als Person Grund und Inhalt des Glaubens ist: Jeschua, abgeleitet vom hebräischen jašá, „helfen“, „retten“, ist der Gesalbte Gottes, der Heilbringer. Die Antwort, die der christliche und also zu Jesus Christus sich bekennende Glaube auf die Urfrage gibt, die bereits im Neuen Testament

ausdrücklich gestellt wird, „Wer ist denn dieser?“ (Mk 4, 41), nimmt die Gestalt einer persönlichen Stellungnahme an und ist Ausdruck einer existentiellen Beziehung zu Jesus Christus. Allerdings ist der Begriff eines christologisch bestimmten Glaubens nicht vollständig erfasst, würde man ihn lediglich von der gerade ange deuteten Differenz her verstehen, die zwischen dem individuellen Vollzug und dem Glaubensgrund besteht. Denn der Glaube an Jesus Christus bezieht sich auf einen ihn ermöglichenden Grund, der insbesondere für die „Jünger zweiter Hand“ längst zu einem Ereignis der Vergangenheit geworden ist. Folglich verhält sich der Glaube zu seinem Inhalt nicht in unmittelbar erlebter Gleichzeitigkeit. Damit ist die Frage aufgeworfen, in welcher Weise denn der historische Abstand zwischen dem „Damals“ der Geschichte Jesu und dem „Heute“ des Glaubenden überbrückt werden kann. Faktisch zugänglich, so lautet die vorläufige Antwort, ist das geschichtliche Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus den „Späteren“ durch die Gemeinschaft der Kirche, die im Glauben an Gottes Selbstoffenbarung konstituiert ist und ihren wesentlichen Auftrag darin hat, dass dieses Ereignis, vermittelt durch ihr Bekenntnis und praktisches Zeugnis, die Menschen jeder Gegenwart erreicht. Folglich ist es primär das Glaubenszeugnis der kirchlichen Tradition, das den Zugang zum Evangelium Jesu Christi vermittelt.

2. „Christologie von unten“. Die Relecture eines Ansatzes in systematischer Absicht

Was mit dieser zuletzt genannten These gemeint ist und welche hermeneutischen Probleme mit ihr verbunden sind, war vor einiger Zeit Gegenstand einer innerkatholischen theologischen Debatte.

Sie entzündete sich an dem Jesus-Buch, das Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI., im Jahre 2007 publizierte (vgl. Ratzinger 2007). Es ist hier nicht meine Aufgabe, dieses Buch als Ganzes zu würdigen, und auch nicht, auf die bibeltheologisch anregenden Meditationen einzugehen. Sondern ich beschränke mich auf einen Strang seiner Argumentation und zwar auf den, mit dem sich der Papst mit der historischkritischen Biblexegese

auseinandersetzt. Dieser wird, trotz gegenteiliger Beteuerung, getragen von einem gewissen Resentiment gegenüber der historisch-kritischen Biblexegese. Zwar wird einerseits geltend gemacht, dass die historische Methode eine unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit sei. Auch wird nachdrücklich darauf hingewiesen, dass der christliche Glaube auf Geschichte gründe, „die sich auf dem Boden dieser Erde zugetragen hat“ (14). Und deutlicher noch: „Wenn also Geschichte, Faktizität [...] wesentlich zum christlichen Glauben gehört, dann muß er sich der historischen Methode aussetzen – der Glaube selbst verlangt das“ (ebd.). Die Reserven Ratzingers gegenüber der historisch-kritischen Exegese konzentrieren sich jedoch andererseits auf das, was exakt den Geltungsanspruch der modernen Geschichtswissenschaft ausmacht: die Methodisierung des Geschichtsbezuges, deren Urteilsbildung über das Vergangene stets hypothetischen Charakter hat und infolgedessen zu prinzipiell falliblen Aussagen über die Geschichte gelangt. Dieses habe im Endergebnis unter anderem auch dazu geführt, dass der Riss zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ immer tiefer wurde (10). Diesen Hiatus will Ratzinger überwinden und zwar durch den Versuch, „einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen‘ Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen“ (20). Er gehe davon aus, „dass gerade dieser Jesus – der der Evangelien – eine historisch sinnvolle und stimmige Figur ist“ (21). Ziel sei es, die methodisch gesetzten Grenzen der historisch-kritischen Exegese zu überschreiten und zwar im Interesse an einer „eigentlich theologische[n] Interpretation“. Zu diesem Zweck sucht Ratzinger den Anschluss an das Projekt der sogenannten „kanonischen Exegese“, die die Interpretation einzelner Texte im Lichte der Einheit der ganzen Schrift durchführt. Dabei spielt der Kanon der Schrift auch in dem Sinne eine hermeneutische Rolle, als im Prozess der Auslegung der lebendigen Überlieferung der Kirche Rechnung zu tragen sei. Zum einen sei die Kirche das „lebendige Subjekt der Schrift“ und zum anderen fordere eine theologische Schriftinterpretation den Glauben ein.

Vor diesem Hintergrund stellen sich, unter anderem, diese Fragen: In welcher Weise können theologisch die Grenzen der historischen Forschung

überschritten werden? In welcher Instanz legitimiert die Theologie folglich Feststellungen über Tatsachen und Ereignisse, die sich in der Geschichte zugetragen haben? Schärfer noch: Auf welchem Wege glaubt die Theologie zu positiven Urteilen über Tatsachenbehauptungen zu gelangen, obwohl die historisch-kritische Forschung zu einem negativen Ergebnis gelangt? Kennt sie gar einen privilegierten Zugang zur Vergangenheit? Welchen Status und Geltungsanspruch erhebt, mit anderen Worten, eine historisch-kritische Urteilsbildung über das vergangene Geschehen im Rahmen einer theologischen Hermeneutik? Vor dem Hintergrund dieser Fragen gewinnt, keineswegs zufällig, ein methodischer Ansatz der Christologie erneut an Brisanz, der, wenn ich recht sehe, in den letzten Jahren kaum noch weiterentwickelt wurde. Ich meine das Projekt einer „Christologie von unten“. Ich möchte mit meinem Beitrag an dieses christologische Konzept erinnern.

Was immer wir im Einzelnen unter dem theologischen Fach der Dogmatik verstehen mögen, ihr fällt als einer systematischen Disziplin im Fächerkanon der Theologie die Aufgabe zu, „die wissenschaftliche Reflexion des kirchlich bezeugten und überlieferten Glaubens zu leisten“ (Pröpper 1993, 172; vgl. Essen 2000). Sie hat seinen Inhalt systematisch darzustellen und zugleich seine Bedeutung zu erschließen und zu vergegenwärtigen. Damit führt die Dogmatik zweierlei zu einer spannungsvollen Einheit zusammen, sofern sie als Hermeneutik des Glaubens Rechenschaft zu geben hat von der Wahrheit des Glaubens: Rechenschaft nämlich einerseits über die Begründung des Glaubens in dem von ihm selbst als Offenbarung bezeugten geschichtlichen Ursprung. Und Rechenschaft andererseits über die Bedeutung einer Glaubenswahrheit, die universal alle Menschen angeht und sie existentiell beansprucht.

Was nun die erste Aufgabe der dogmatischen Arbeit betrifft – die Begründung des Glaubens im Rückgang auf die Geschichte Jesu –, so verlangt die ihr angemessene Entfaltung, auf die Besonderheit des Wahrheitsanspruchs zu achten, der mit dem christlichen Glauben verbunden ist. Denn dieser weiß sich begründet in dem Geschehen, dass Gott in der Geschichte Jesu zum Heil der Menschen gehandelt und sich selbst, seine Wirklichkeit und sein Wesen, mitgeteilt,

das heißt: geoffenbart hat (Essen 2001; Essen/Pröpfer 1997). Für den theologischen Wahrheitsbegriff ist deshalb konstitutiv, dass die Glaubenswahrheit für uns nur zugänglich ist als geschichtlich gegebene und an die Form des geschichtlichen Gegebenenseins unlösbar gebunden bleibt. Diese Eigenart der christlichen Glaubenswahrheit wird noch genauer inhaltlich zu bestimmen sein. Für jetzt genügt die Einsicht, dass der christliche Glaube seine Wahrheit findet in der Wahrnehmung der Geschichte Jesu. Anders formuliert: Der Glaube gründet in der Geschichte Jesu als seinem Ursprung und Fundament (Essen/Pröpfer 1997, 165f).

Mit diesen, noch formal bleibenden Bestimmungen habe ich der Sache nach bereits die Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus zum Ausdruck gebracht, wie sie für die Dogmatik konstitutiv ist. Denn natürlich ist sie als Hermeneutik des Glaubens gebunden an die Eigentümlichkeit des theologischen Wahrheitsbegriffs und begreift folglich den geschichtlichen Ursprung des Glaubens ineins als ihren ursprünglichen Gegenstand. Doch die Art und Weise, wie sich die Dogmatik auf diesen geschichtlichen Glaubensgrund bezieht, ist ihrerseits strukturiert durch ihre fachspezifische Aufgabe, den Inhalt des christlichen Glaubens systematisch darzustellen und zugleich seine Bedeutung zu erschließen und zu vergegenwärtigen. Der Gegebenheit der Glaubenswahrheit trägt die Dogmatik nämlich dadurch Rechnung, dass sie im Medium der Frage nach dem historischen Jesus einsichtig macht, dass diese Wahrheit in der Geschichte Jesu begründet ist und durch sie ihre inhaltliche Bestimmung erfährt. Um diese Einsicht nun sofort, wie es unser Thema verlangt, christologisch engzuführen, ist auf die programmatische Grundeinsicht der „Christologie von unten“ zu verweisen (vgl. Pannenberg 1991, 316-329; Schillebeeckx 1975). Zwar wird sie vielfach in Opposition gebracht zur „Christologie von oben“, dem traditionellen Denkweg der Christologie, der bereits den Glauben an die Gottheit Jesu und mit ihm an den dreieinigen Gott und an die Präexistenz des Gottessohnes voraussetzt und die Geschichte Jesu im Lichte der „Abstiegs-“ und „Inkarnationschristologie“ deutet; eben als die Menschwerdung des ewigen, „eingeborenen“ Sohnes Gottes. Doch das Anliegen der „Christologie von unten“ besteht darin,

den christologischen Glauben, den die „Christologie von oben“ ja bereits voraussetzt, allererst zu begründen und zwar im Nachvollzug desjenigen Erkenntnis- und Überlieferungsprozesses, in dessen Verlauf sich das christologische Bekenntnis zu Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott herausbilden konnte. Dabei kommt es freilich darauf an, die christologische Lehrentwicklung nicht lediglich zu verstehen als einen beliebigen, subjektiven Entdeckungszusammenhang. Käme die Dogmatik über diesen Ausweis nicht hinaus, könnte der ideologiekritische Verdacht nicht ausgeräumt werden, die Bekenntnisbildung der frühen christlichen Gemeinden und schließlich die christologischen Dogmen seien lediglich Vorstellungen, die Christen der Person Jesu nachträglich angehängt hätten. Dann aber besäßen sie „nur die Wahrheit der dichtenden Phantasie, ohne Grundlage in der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu selbst“ (Pannenberg 1991, 423). Darum besteht die methodische Aufgabe der „Christologie von unten“ darin, die Entstehung des Glaubens an Jesus Christus und die christologischen Aussagen über ihn so rekonstruieren, dass einsichtig werden kann, dass es sich bei diesem geschichtlichen Entdeckungszusammenhang um den Begründungszusammenhang dieses Bekenntnisses handelt; pointiert formuliert: „Es gehört zur Geschichtlichkeit des Christusglaubens, dass sich der Begründungszusammenhang seiner Aussagen von seinem geschichtlichen Ursprung nicht ablösen lässt“ (Pannenberg 1991, 325 A. 46). Denn nur wenn gezeigt werden kann, dass der christologische Glaube an Jesus selbst und seiner Geschichte seinen Anhalt hat, kann seine Wahrheit von einem bloßen Mythos unterschieden und am Primat Jesu Christi („norma normans“) gegenüber der Glaubenstradition der Kirche („norma normata“) festgehalten werden.

Vor diesem Hintergrund sind folglich methodische Zweifel angebracht an der hermeneutischen Funktion, die Josef Ratzinger der kirchlichen Überlieferung zuspricht. Zwar leuchtet zunächst ein, dass die kirchlich vermittelte Tradition faktisch den Zugang zum Glauben an Jesus Christus ermöglicht und dass die Kirche diesen Glauben in ihrer Praxis vergegenwärtigt und bezeugt. Aber es verhält sich keineswegs so, dass dieser Glaube der Kirche zum Begründungszusammenhang des christologischen Be-

kenntnisses gehört. Stattdessen verhält es sich so, dass das kirchliche Bekenntnis zu Jesus Christus seinerseits durch das Christusgeschehen allererst konstituiert und begründet wird. Grundlegend ist deshalb die Einsicht, dass die Glaubenswahrheit dem Glauben vorgegeben ist und von ihm selbst als solche vorausgesetzt wird. Der kirchliche Glaube an Jesus Christus vollzieht sich, mit anderen Worten, in einer Bestimmtheit, die in all ihren Vollzügen ihren ermöglichenden Grund von sich unterscheidet.

Also empfiehlt sich aus erkenntnislogischen und hermeneutischen Gründen, mit der Christologie von unten zu beginnen und ihr einen methodischen Vorrang einzuräumen gegenüber der Christologie von oben. Dies kann freilich nicht heißen, letztere preiszugeben. Denn angemessen verstanden ist die menschlich-geschichtliche Wirklichkeit Jesu von Nazareth erst im Lichte seiner Herkunft von Gott. Folglich fällt der Christologie von oben die Aufgabe zu, die Geschichte Jesu nun auch als Tat Gottes und also in ihrer Begründung von Gott her zu denken. Verhielt es sich anders, wäre die Geschichte Jesu nicht als die Wirklichkeit des uns begehrenden Gottes verstanden. Wenn wir nämlich die Frage nach der Einheit Jesu mit Gott positiv beantworten, lässt sich die Frage nach dem Sein und Wesen des Gottes, der in der Geschichte Jesu offenbar wurde, nicht mehr abweisen: Die Schwelle zur Trinitätslehre ist erreicht. Die gelegentlich oberflächlich geführten Diskussionen über eine etwaige Hellenisierung des christologischen Bekenntnisses unterschlägt, so meine ich, dass sich in der Christologie ontologische Aussagen nicht vermeiden lassen. Wer die Gegenwart Gottes in der Geschichte Jesu in Sinne seiner Selbstoffenbarung nicht bestreitet, ist genötigt, auf die Weise der Gegenwart Gottes in Jesus genauer zu reflektieren, das aber heißt: nach dem Sein und Wesen Gottes in der Geschichte Jesu zu fragen. Also kann es doch nur darauf ankommen, die faktische Gebundenheit der christologischen Dogmen an die Metaphysik des hellenistischen Denkens zu hinterfragen. Denn in ihr sollte das theologisch legitime Interesse an der wesenhaften Gegenwart Gottes in Jesus in durchaus problematischer Weise durch den Begriff der Substanzgegenwart gewahrt werden. Ähnliche Probleme ergeben sich in der so genannten Zweinaturenlehre, mit

der das wahre Mensch- und Gottsein Jesu unter den Bedingungen der antiken Metaphysik zu denken versucht wurde. Bis heute ist die fällige Umgestaltung der vorgefundenen späthellenistischen Philosophie zu einem dem christlichen Glauben an Gott gemäßen Denken nicht wirklich gelungen. Somit konnte es nicht ausbleiben, dass noch im 20. Jahrhundert der Streit um die angemessene philosophische Rahmentheorie der Christologie immer wieder aufflackern musste.

3. Der zur Offenbarung freie Gott! Überlegungen zur Unverzichtbarkeit des Offenbarungsbegriffs im Anschluss an Schelling

Es würde zu weit führen, die Wege und Umwege dieser philosophischen Neuorientierung der Theologie nachzeichnen zu wollen. Stattdessen will ich – und zwar in systematischer Absicht – an den Beitrag Schellings erinnern. Es dürfte unbestritten sein, dass sich für die Christologie nur eine philosophische Denkform eignen wird, die über die Kontingenz der Wirklichkeit nicht im spekulativen Begriff verfügt: Schöpfung, Offenbarung und eschatologische Versöhnung sind das unverfügbare Gegebene, das sich der unerschöpflichen Innovationsmacht eines zur Offenbarung freien Gottes verdankt. Wie aber kann das in allen Glaubensaussagen behauptete Dasein eines freien Gottes als das absolut Sinnerfüllende menschlicher Freiheit als möglich vertreten werden?

Wenn der Geschichte Jesu die Bedeutung zukommt, im strengen Sinne Gottes Selbstoffenbarung zu sein, und die Gegenwart Gottes im Dasein Jesu als Wesenseinheit Jesu mit Gott verstanden werden muss, dann setzt dies einen ganz bestimmten Begriff von Gott voraus: Der Gott Jesu ist als ein zur Offenbarung freier Gott zu denken. Es ist aber seit jeher strittig, ob die traditionelle, aus griechischem Geist entsprungene Metaphysik überhaupt einsichtig machen kann, wie der Zusammenhang zwischen Wesen und Handeln Gottes so gedacht werden kann, dass Gott in seinem geschichtlichen Handeln sein Wesen für uns offenbart. Dies wiederum führt zu der für die Christologie allerdings ruinösen Konsequenz, die liebende Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen nicht in der Weise als seine Selbstmit-

teilung denken zu können, dass er in ihr sein Wesen erschließt und offenbar macht. Hinzu kommt die Schwierigkeit, Gott in seiner ewigen Selbstidentität als im Prozess seiner Bundesgeschichte so gegenwärtig zu denken, dass sie wirklich etwas austrägt für die Identität seines ewigen Wesens. Es dürfte den unglücklichen Zitaten über den Islam geschuldet sein, dass wir in der katholischen Theologie nicht längst eine Diskussion energisch angestoßen haben über die pauschale Abfuhr, die Benedikt XVI. in seiner Regensburger Vorlesung Denkangeboten erteilte, mit denen immerhin ein Ausweg gesucht wurde aus jenen offenkundigen Aporien, die soeben angedeutet wurden (Benedikt XIV. 2006). Es steht zu vermuten, dass es gerade die von ihm diskreditierten Traditionslinien von Duns Scotus über den Nominalismus bis hin zum Gottdenken der Spätphilosophie Schellings sind, mit deren Hilfe der christologisch geforderten Rede von einer Selbstgegenwart Gottes in der geschichtlichen Gestalt seines Offenbarwerdens eine Denkform gegeben werden kann, die Gottes unverfügbarer Freiheit ebenso gemäß ist, wie sie der Gratuität seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung entspricht. Der Streit darüber ist fällig, dass erst das philosophische Denken der Neuzeit der christlichen Gottesrede eine begriffliche Fassung zu geben vermag, die der traditionellen Metaphysik überlegen ist. Nur wenn, darauf läuft das christologische Interesse an einer philosophisch verantworteten Gottesrede hinaus, das absolut Sinnerfüllende der menschlichen Freiheit selbst Freiheit und also die aller Wirklichkeit mächtige und zur Liebe entschlossene Freiheit ist, wird jener Gott gedacht, den Christen glauben und auf den sie eschatologisch hoffen. Die kritische Selbstbegrenzung der Vernunft, von der die Philosophie Kants durchdrungen ist, führt im Übrigen zu der Einsicht, dass wir Menschen dort, wo wir Gott denken, über sein Dasein und sein Wesen ausdrücklich nicht verfügen. Gerade wenn wir, um des Glaubens willen, das Wissen begrenzen, bleibt die Gültigkeit des theologischen Satzes unverletzt, dass Gott nur durch Gott erkannt werden könne im Lichte seines Offenbarwerdens. Zurück zu meiner These, dass die Kategorie der Offenbarung für den Begriff der Christologie grundlegend ist. Sie impliziert, dass der begründungslogisch motivierte Rekurs auf die als Selbst-

offenbarung Gottes gedeutete Geschichte Jesu die Einsicht erfordert, dass die christologische Lehrentwicklung nichts anderes sein darf als die Entfaltung einer Bedeutung, die der Geschichte Jesu bereits ursprünglich selbst eignet. Also beginnt die dogmatische Christologie aus den genannten begründungslogischen und hermeneutischen Gründen als „Christologie von unten“; ihr kommt eine methodische Priorität zu. Weil es um die Begründung der Wahrheit des Glaubens in der Wirklichkeit der Geschichte Jesu geht und um deren inhaltliche Bestimmung durch diese, zielt die historisch-kritische Arbeit der Christologie auf ein integratives Verständnis des gesamten historischen Wissens über die Geschichte Jesu. Dieses integrative Verständnis wird begrifflich im Begriff der Selbstoffenbarung erfasst.

Dabei verdienen systematisch folgenreiche Bestimmungen Beachtung, die wir im Anschluss an Schelling gewinnen können. Der Begriff der Offenbarung ist ganz von der freien Tat Gottes her zu verstehen. Das schließt die Bestimmung ein, dass sich im Fall der Offenbarung Gottes das Bewusstsein auf die Gestalt einer Instanz bezogen weiß, die nicht es selbst ist. Anders gewendet: Der Offenbarung wird ein Inhalt zugeschrieben, der ohne die Offenbarung nicht gewusst werden kann. In Jesu Verkündigung, Tod und Auferweckung geschieht ja, was offenbar wird. Und sofern wir den Inhalt von Leben und Geschick Jesu als die Gestalt der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes verstehen dürfen, gilt, dass diese Liebe für uns Menschen nur wirklich und wahr ist, weil sie in Freiheit sich geäußert und wahrnehmbar gemacht: sich realisiert hat. Gottes Liebe für die Menschen, ihre aus Freiheit Erwählten, kann zur eigenen Wahrheit nur werden, indem sie in unsere menschliche Wirklichkeit eintrat und in ihr die Gestalt fand, die ihrer Unbedingtheit den angemessenen Ausdruck zu geben vermochte: durch einen Menschen also, der ihrer unmittelbar gewiss war und ihr mit dem eigenen Leben, seinem Dasein für die anderen, bis in das Äußerste entsprach. „Kein Wille“, schrieb Schelling, „offenbart sich anders als durch die That“ (Schelling 1966, 10). Wie auch sollte er, ohne den realen Ernst seiner Äußerung, für andere Gewissheit begründen? Für die Theologie aber heißt das zum einen, dass ihre Wahrheit eine aus Freiheit geschehende und so-

mit wesentlich eine gegebene ist und als gegebene auch anerkannt bleiben muss: als eine Wahrheit also, die sich Menschen wohl wünschen und womöglich sogar ausdenken können, die sie aber niemals, bevor sie geschehen ist, als Wahrheit behaupten und ebenso wenig, nachdem sie geschehen ist, in ein Wissen „aufheben“ können, das ihnen von sich aus verfügbar oder kraft eigener Vernunft zu verbürgen wäre. Für den Begriff der theologischen Wahrheit ist es daher konstitutiv, dass Inhalt und Form der Offenbarung unlösbar zusammengehören: eben weil die Form der Zugänglichkeit ihrer Wahrheit (ihr Gegebensein) dem Inhalt dieser Wahrheit (Gottes Geschenk seiner Liebe) nicht zufällig oder nur vorläufig anhaftet, sondern von ihm selbst her gefordert ist und seinem Wesen entspricht. Zum anderen zeigt sich, dass diese Wahrheit von der Geschichte Jesu, in der sie offenbar wird, nicht etwa getrennt und ihr äußerlich ist, so dass sie durch sie bloß bekanntgemacht würde, sondern mit ihrer Wirklichkeit so ursprünglich und unablässig verbunden ist, dass sie eben als die ihr selbst eigene und ihr Wesen bezeichnende Bedeutung angesetzt werden musste – als ihre Bedeutung freilich so, dass sich diese Wirklichkeit in ihrer Bedeutung (nämlich Gottes Geschenk seiner Liebe und in ihr seiner selbst zu sein) mit Gottes eigener Wirklichkeit verbunden zeigt, also diese Bedeutung ihrerseits im Sein Gottes begründet und somit auf dieses Sein, als Bezeichnung seiner offenbaren Bestimmtheit für uns, ebenfalls bezogen ist. Indem, so halte ich fest, der Glaube die Bedeutung der Geschichte Jesu darin erkennt, das endgültig offenbarende Geschehen der Liebe Gottes zu sein, findet er seine Wahrheit – er findet sie in der Wahrnehmung dieser Geschichte als Gottes Selbstoffenbarung.

Bibliographie

- Benedikt XVI., 2006, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg u. a.
- G. Essen, 2000, Dogmatik als wahrheitsverpflichtete Hermeneutik des Glaubens: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.), Katholische Theologie studieren: Themen und Disziplinen, Münster, 149-164.
- Ders., 2001, Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei, 5), Regensburg.
- Ders./Th. Pröpfer, 1997, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn u. a., 163-178
- Th. Pröpfer, 1993, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik: E. Schockenhoff/P. Walter (Hg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre, Mainz, 165-192.
- W. Pannenberg, 1991, Systematische Theologie 2, Göttingen, 316-329.
- J. Ratzinger, 2007, Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg u. a.
- F.W.J. Schelling, 1966, Philosophie der Offenbarung 2, Darmstadt.
- E. Schillebeeckx, 1975, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg u.a., 3. Aufl.

(Der Beitrag von Jens Schröter lag in gekürzter Fassung leider nicht vor.)

BERICHT VOM
ZWEITEN INTERNATIONALEN
KONGRESS DER DPTG E.V.

PAUL TILLICH'S
THEOLOGIE DER KULTUR. ASPEKTE –
PROBLEME – PERSPEKTIVEN

Vom 7. bis 10. Oktober 2010 fand an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien der *Zweite Internationale Kongress der DPTG e.V.* statt. Er galt dem Thema *Paul Tillich's Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven*. Das Stichwort Theologie der Kultur, welches bei Tillich einen geradezu programmatischen Stellenwert innehat, markiert einen Themenkomplex, der die protestantische Theologie seit der Aufklärung begleitet. Mit Johann Salomo Semlers wissenssoziologischer Unterscheidung von Theologie und Religion wurde nicht nur der Theologiebegriff im Interesse seiner konstruktiven Weiterbildung historisiert, sondern auch die Kultur als Ort der Realisierung der Religion zum Thema der Theologie. An die Unterscheidungen Semlers anknüpfend hat Friedrich Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik eine Kulturtheorie zur methodischen Basis von Theologie und Religionsphilosophie erhoben. Die mit der voranschreitenden Modernisierung der Gesellschaft verbundene Ausdifferenzierung wurde am Ende des 19. Jahrhunderts in den Kulturtheologien von Albrecht Ritschl und Ernst Troeltsch aufgenommen. Auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Entwicklung am Ende des Jahrhunderts und der Erfahrung der Krisenhaftigkeit der modernen Kultur erhielt das Programm Schleiermachers entscheidende Modifikationen. Kultur, das unterstreicht diese nur angedeutete Linie von Semler zu Troeltsch, bildet den Horizont, in dem der moderne Protestantismus seine Selbstverständigungsdebatten durchgeführt hat. Paul Tillich hat sein eigenes Verständnis von Theologie mit Bezug auf diesen Problemhorizont ausgebildet und formuliert. Das Thema Theologie der Kultur begegnet indes bei Tillich nicht erst in seinem programmatischen Vortrag *Über die Idee einer Theologie der Kultur* vor der Berliner Sektion der Kant-Gesellschaft vom 16. April 1919 – Troeltsch hatte übrigens nur wenige Wo-

chen zuvor an demselben Ort über *Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus referiert*. Bereits seine beiden Dissertationen zur Religions- und Geschichtsphilosophie Schellings lassen die Grundzüge einer Kulturtheologie erkennen, freilich nicht unter diesem Titel. Aber schon in den Arbeiten von 1910 und 1912 ist die Religionsgeschichte der Kern der Geschichte.

Mit der Ausarbeitung seiner Sinntheorie während und nach dem Ersten Weltkrieg kommt es bei Tillich zu einer Umbildung seiner Theologie und ihrer kulturtheoretischen Implikationen. Erst mit der sinntheoretischen Grundlegung der Religionstheorie ist deren kulturtheoretische Erweiterung möglich. Die Kultur wird zum Medium der Religion und die Religion zur Tiefendimension der Kultur. Ihre Differenz liegt, wie Tillich im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls sagt, in der Richtung des Geistes. Richtet sich der Geist auf das Unbedingte, dann handelt es sich um Religion, richtet er sich auf die bedingten Formen und deren Totalität, dann handelt es sich um Kultur. Gewiss, die Verknüpfung von Sinntheorie und Geistphilosophie ist Tillich erst im *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* von 1923 gelungen. Bis dahin arbeitet Tillich diese Verbindung mehr tastend aus, so dass der Sinnbegriff in dem Kulturvortrag von 1919 noch nicht den Status eines Leitbegriffs innehat – was umso mehr verwundert, als er in dem Briefwechsel mit Emanuel Hirsch aus den Jahren 1917/18 förmlich zum Leitbegriff der Religions- und Kulturtheorie erhoben wird. In den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts hat Tillich auf der methodischen Grundlage seines sinntheoretischen Religions- und Kulturbegriffs seine Kulturtheologie in ihren einzelnen Bestandteilen und Aufbauelementen ausgeführt. Auch in seinem Spätwerk, wie es in der *Systematischen Theologie* vorliegt, hält Tillich an seiner Kulturtheologie fest.

Paul Tillich's Theologie der Kultur in ihrer Facettenbreite war Gegenstand der Referate und Diskussionen des zweiten Internationalen Kongresses der DPTG in Wien. Thematisiert wurden von den Referenten die Genese, der Kontext, die Aufbauelemente sowie die Perspektiven von Tillich's Kulturtheologie. In dieser Breite, also sowohl werkgeschichtlich als auch systematisch,

wurde die Kulturtheologie Tillichs bisher noch nicht angegangen. Eröffnet wurde der Wiener Kongress am Donnerstag mit einem öffentlichen Abendvortrag von Ulrich Barth (Halle/Saale) zum Thema *Protestantismus und Kultur*. Barth unterzog in seinem Vortrag die werkgeschichtliche Entwicklung von Tillichs Kulturtheologie einer ebenso detaillierten wie anregenden Analyse.

Am Freitagmorgen widmete sich die erste Sektion der Entwicklung von Tillichs Theologie der Kultur. Georg Neugebauer (Halle/Saale) sprach zunächst über *Die geistphilosophischen Grundlagen von Tillichs Kulturtheologie*. Auf der Folie von Tillichs Deutung von Schellings Religionsbegriff deutete Neugebauer Tillichs eigenen Religionsbegriff als eine transzendentalphilosophische Rekonstruktion von Schellings absolutheitstheoretischem Religionsbegriff. Der werkgeschichtlichen Entwicklung von Tillichs Theologie der Kultur in dessen frühen Schriften ging Erdmann Sturm (Münster) in seinem Vortrag *Die Genese von Tillichs Kulturtheologie in seinen frühesten Texten* nach. Peter Haigis (Heidelberg) thematisierte in seinem Vortrag *Das Programm von Tillichs Kulturtheologie*. Nahmen die ersten Vorträge Tillichs frühe Ausgestaltung einer Theologie der Kultur in den Blick, so richtete Werner Schüßler (Trier) sein Augenmerk auf deren spätere Fassung. In seinem Vortrag *Tillichs späte Kulturtheologie* notierte er die Differenzen zu deren Frühgestalt.

Die Vorträge des Freitagnachmittags waren den spezifischen Debattenkontexten von Tillichs Kulturtheologie gewidmet. Friedemann Voigt (München) thematisierte *Tillichs Kulturtheologie zwischen Ernst Troeltsch und Georg Simmel*. Dem Verhältnis von Tillichs Kulturtheologie zu der Karl Barths ging Dietrich Korsch (Marburg) in seinem Beitrag *Religiöses Selbstbewusstsein und kulturelle Form bei Karl Barth und Paul Tillich* nach. Tillichs Kulturtheologie im Kontext der modernen Kunst stellte Russel Re Manning (Cambridge) in den Fokus seines Vortrags. Die Problemfelder und Aufbauelemente von Paul Tillichs Theologie der Kultur waren das Thema der dritten Sektion, die am Samstagvormittag stattfand. Anne Marie Reijnen (Brüssel) sprach zunächst über *Gestalten des Protestantismus in Tillichs Analyse der kulturellen Lage* und Wessel Stoker (Amsterdam)

erörterte in seinem Beitrag *Paul Tillich und die Wissenschaftskultur der Moderne* Tillichs Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft in dem *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* von 1923 sowie in der *Systematischen Theologie*. Michael Moxter (Hamburg) diskutierte das Rechtsverständnis Tillichs im Kontext der neukantianischen Rechtstheorien (*Tillich und die neukantianische Rechtstheorie*).

Der Samstagnachmittag war mit sieben Referaten zu Tillichs Kulturtheologie ausgefüllt. Stefan Dienstbeck (München) referierte über *Kulturtheologie und hellenistische Philosophie* in Tillichs früher Berliner Vorlesung *Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der griechischen Philosophie* vom Wintersemester 1920/21. Das Verhältnis von Hans Georg Gadamer und Tillich erörterte Hartmut von Sass (Zürich) in seinem Beitrag *Eine Frage der Kultur – eine Kultur der Frage*. Tillichs Kulturtheologie in dessen Predigten ging Ilona Nord (Hamburg) unter dem Titel *Wie wirklich ist die Wirklichkeit in Tillichs Predigten?* nach. *Leistungen und Grenzen der Tillich-Rezeption in der ‚Theologischen Kulturhermeneutik‘* diskutierte Andreas Kubik (Rostock), und Peter Schüz (Marburg) thematisierte den *Begriff der Angst im Kontext der Kulturtheologie Tillichs*. Angela M. Opel (München) sprach über *Kunst als Erkenntnismedium oder Kunst als autonome Sprache: kunstwissenschaftliche ‚Übersetzungen‘ der ‚Theologie der Kunst‘ von Paul Tillich*, und Marc Dumas (Sherbrooke) lotete unter dem Titel *Paul Tillichs Kulturtheologie die Schwierigkeit und Herausforderung in der heutigen Geisteslage* aus.

Den *Perspektiven und Anstößen der Kulturtheologie Tillichs* für die gegenwärtigen theologischen und religionstheoretischen Debatten war die vierte Sektion am Sonntagvormittag gewidmet. Günter Heimbrock (Frankfurt/Main) zeigte in seinem Beitrag *Gestalten der Praxis – Praxis gestalten. Praktische Theologie nach Paul Tillich* die Relevanz von Tillichs Kulturtheologie für die Debattenlagen in der gegenwärtigen praktischen Theologie auf. Über *Die Bedeutung Tillichs für eine religiöse Kulturanalyse der Gegenwart* referierte Jörg Lauster (Marburg) und Mary Ann Stenger (Louisville) analysierte *Die Wirkung von Tillichs Kulturtheologie in den USA*.

Die auf Deutsch und Englisch gehaltenen Vorträge des Wiener Kongresses der DPTG thema-

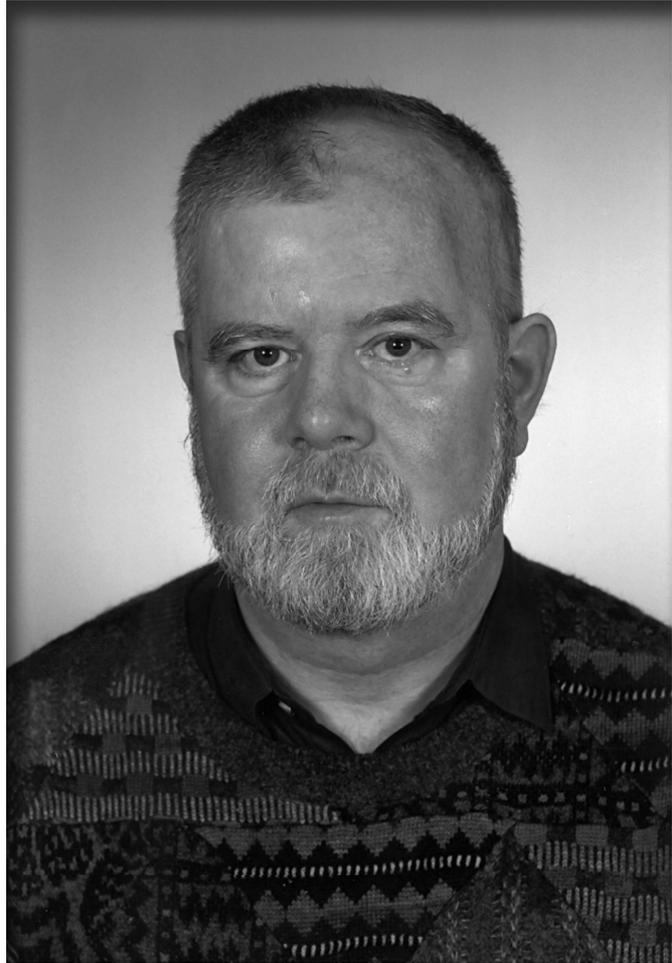
tisierten Tillichs Kulturtheologie in ihrer werksgeschichtlichen Entwicklung und in ihren einzelnen systematischen Aufbauelementen. Auf diese Weise bot der Kongress eine detaillierte Analyse von Tillichs Theologie der Kultur im Kontext der theologischen und religionsphilosophischen Debattenlagen des 20. Jahrhunderts. Vor allem machten die Beiträge auch deutlich, dass von Tillichs Kulturtheologie wichtige Anstöße für gegenwärtige Problemfelder ausgehen.

Christian Danz

„DIE GESCHICHTE IST OFFEN“

ABSCHIED VON YORICK SPIEGEL

Gefährliche Themen konnte man besonders gut mit ihm besprechen. Die Deutung religiöser Sinnbilder an den Grenzen des Sagbaren und die Lust an einer ungebundenen Ausschreitung der religiösen Symbolik des Christentums auf den Spuren von Paul Tillich waren das Lebensthema von Yorick Spiegel. Frankfurt und „der“ Yorick gehörten für Studierende der Evangelischen Theologie an der Goethe-Universität für lange Zeit zusammen. Der Tillich-Arbeitskreis, den Spiegel hier Ende der achtziger Jahre ins Leben rief, verantwortete denn auch manche unvergessliche Tagung, z.B. zur Christologie Paul Tillichs, die am Samstagabend mit einem Ball zum Neuen Sein gefeiert wurde. Zudem entstanden auf Anregung von Spiegel an der Universität Frankfurt zahlreiche Examensarbeiten sowie einige Dissertationen, die sich der Theologie Paul Tillichs widmeten. 1997 erschien der erste Band des „Tillich Journal: interpretieren – vergleichen – kritisieren – weiterentwickeln“. Zum einen wurde mit diesem die Forschung über Paul Tillich gefördert, zum anderen wurde ein Forum für die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses eröffnet.



Yorick Spiegel – 1935-2010

Die Deutsche Paul Tillich-Gesellschaft hat die Fortführung dieses Projektes unter dem Titel „Tillich Preview“ einige Jahre später in die Hände von Peter Haigis, Karin Grau und Ilona Nord gelegt, so dass diese Arbeit weitergehen kann.

Der vermutlich letzte Aufsatz von Spiegel ist denn auch im Tillich-Journal im Jahre 1999 erschienen. Er ist den Namen Gottes gewidmet: „Paul Tillich und die erstaunlich vielen Bezeichnungen Gottes“. Spiegel fragt, was Tillich mit der Vielfalt der Gottesnamen gewinnt, statt sich auf das Symbol Gott zu beschränken (140). Eine Antwort wird dort deutlich, wo Spiegel herausarbeitet, dass ein Gottesname, der auf Vergewisserung setzt, zu kurz greift. „Grund und Abgrund sind nicht voneinander zu trennen: Wo Grund ist, ist auch Abgrund. Wenn man in den Abgrund schaut, dann überkommen den Menschen die erschreckendsten, aber auch fröhliche Gefühle [...]. Daher steht hier auch der Abgrund, der besagt, dass der Grund unzureichend ist. Ich würde hier so interpretieren, dass dem Grund sich im-

mer weitere Gründe öffnen, die ins Unendliche gehen. Tillich schaut hier immer neu Abgründe. Letztlich reicht der Grund also nicht aus.“ (141f.) Spiegel schließt nach einer Zusammenschau vieler verschiedener Namen Gottes, die er in Tillichs Werk findet: „Sie (sc. Namen Gottes) haben jeweils bestimmte Bedeutungen. Nicht nur das Sein-Selbst, die Macht des Seins, der Grund des Seins und das göttliche Leben präzisieren das Symbol Gott, sondern das tun auch Symbole wie Liebe, Herr, Vater und andere. Erst in der Vielzahl der Symbole lässt sich – in aller bleibenden Ungenauigkeit – erkennen, was das Symbol Gott ausmacht.“ (142) Bei aller Sehnsucht nach klarer Identität und festem Beistand hält Spiegel mit Tillich daran fest, dass Gott viele Namen hat. Der „Mut zum Sein“ war seine Lieblingsschrift. Im Gespräch mit Yorick Spiegel konnte man sich nie sicher sein, ob sein Beharren auf Theologie nicht Lust auf Abwege weckte, die vielen zu eigenen Entdeckungen in religiösen Sinnbildern und Ablösungsbewegungen aus dogmatischen Verklemmungen verholfen haben. Yorick Spiegel war ein intellektueller und emotionaler Abenteurer, der den Studierenden der Evangelischen Theologie in Frankfurt und der Fachdisziplin der Praktischen Theologie ungewohnte Wege eröffnet hat. Dass Spiegel das Schema religiöser Sinndeutung in einer Praxis der Selbstoptimierung vollkommen fremd blieb, dokumentiert sich in „Der Prozess des Trauerns“ von 1974: sofort und bis heute ein Klassiker für Unterricht in Seelsorgetheorie und Seelsorgepraxis. Für den Rückgewinn des Passionswissens im Christentum setzte sich Spiegel in „Kreuzwege“ (1997) einem Glaubensgespräch mit dem Psychoanalytiker Peter Kutter aus. In manchen Arbeiten war Yorick Spiegel seiner Zeit voraus. So lässt sich die Inspirationskraft von Spiegel bestaunen, wenn man die mit Ulrich Kabitz zusammen entwickelten drei Bände von „Trans“ (1981-1983) aufschlägt. Heute fände das leider fragment gebliebene Projekt eines „Magazins für therapeutische Kultur“ gewiss breite Resonanz und Fortsetzung. Die Sozialethik verdankt Yorick Spiegel vielfältige Anregungen, etwa durch Arbeiten zur Sozialphilosophie Friedrich Schleiermachers (1968), der Kirche als Organisation („Kirche und Klassenbindung“), der Einführung in die Sozialethik unter dem Titel „Hinwegzunehmen die Lasten

der Beladenen“ (1979) und die Wirtschaftsethik (1992).

Ein großes Thema im Anschluss an die Theologie Paul Tillichs bleibt uns in den zahlreichen Impulsen für das Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse erhalten. Im Rückblick erkennt man Spiegels persönliches Profil darin auch noch genauer: Es sind die Sinndeutungen von Krankheit, Trauer und Passion. Inspirationskraft und Anregungspotential dieser Arbeiten wirken bis heute nach.

Yorick Spiegel, 1935 in Düsseldorf geboren, lehrte im Fach Evangelische Theologie von 1974 bis 1998 Sozialethik an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Große persönliche Kraft und Lebensmut waren Yorick Spiegel geschenkt und halfen ihm dabei, mit zunehmenden Einschränkungen infolge einer Gehirnerkrankung umzugehen. Halt im Schicksal, Hingabe in Gastfreundschaft, Mut zur Krankheit und Lust auf Leben bleiben für viele eindrücklich im Gedächtnis. Die unabschließbare Geschichte vom Leben des Tristram Shandy von Laurence Sterne war eines seiner Lieblingsbücher, die in mehreren Ausgaben in Blickweite seines Schreibtischs in seinem Arbeitszimmer stand. Yorick Spiegel erwartete noch etwas vom Leben. Dass der Tod ein „Durchbruch“ zum Leben ist, hat er gelehrt und gelebt. Am 23. September ist Yorick Spiegel im Alter von fünfundsiebzig Jahren in Langen bei Frankfurt am Main gestorben.

Ilona Nord und Joachim von Soosten



IN MEMORIAM
A. JAMES REIMER (1942-2010)

Am 28. August 2010 verstarb im Alter von 68 Jahren nach schwerer Krankheit der Kanadische Tillich-Forscher A. James Reimer. Er wird den meisten deutschen Tillich-Freunden nicht nur durch seine regelmäßige Teilnahme an den Frankfurter Tillich-Symposien bekannt sein, sondern auch durch seine in deutscher Übersetzung erschienene Dissertation „Emanuel Hirsch und Paul Tillich: Theologie und Politik in einer Zeit der Krise“ (Berlin 1995).

Aufgewachsen in einer Mennoniten-Familie in Altona, Manitoba, lehrte A. James Reimer von 1986 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2008 als Professor für Theologie am Conrad Grebel University College der University of Waterloo, Ontario, und gleichzeitig auch an der Toronto School of Theology, an der er 1991 das Toronto Mennonite Theological Centre mitbegründet hat.

Seine Hauptarbeitsgebiete galten – neben der Tillich-Forschung – der Reformationgeschichte, der Europäischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, der deutschen Theologie zwischen den beiden Weltkriegen und besonders in der Nazi-Zeit sowie der Friedens- und Konfliktforschung.

In den letzten Jahren hat er sich auch verstärkt dem Dialog mit den Muslimen gewidmet.

2004 kam als Bd. 8 der Tillich-Studien seine Schrift „Paul Tillich: Theologian of Nature, Culture, and Politics“ heraus. Und im selben Jahr hat er zusammen mit mir als Bd. 2 der Tillich-Studien in der Abteilung Beihefte den Band herausgegeben: „Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs.“ Im Oktober dieses Jahres kam bei Fortress Press sein letztes Werk heraus mit dem Titel „Christians and War.“

Freunde und Kollegen werden diesen warmherzigen und liebenswürdigen Menschen vermissen. Nicht nur in der internationalen Tillich-Forschung, sondern auch innerhalb der Mennonitischen Theologie hat er sich durch seine wissenschaftlichen Arbeiten einen Namen gemacht. Zwei schon zu seinen Lebzeiten eingerichtete Stipendien tragen seinen Namen.

Werner Schüßler

TAGUNGEN 2011

JAHRESTAGUNG 2011 DER DPTG

Die Jahrestagung 2011 der DPTG wird vom 15. bis 17. April 2011 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar stattfinden unter dem Titel:

„Theologie und Naturwissenschaft in der Sicht Paul Tillichs“

Es sind folgende Vorträge vorgesehen:

Thorsten Moss, Paul Tillichs Interpretation der Naturwissenschaften (mit Blick auf das System der Wissenschaften von 1923)

Matthias Neugebauer, Tillichs Lebensbegriff im Kontext der gegenwärtigen Physik und Biologie

Katja Bruns, Ergebnis und Frage. Anthropologie im Dialog zwischen Neuropsychologie und Theologie bei Kurt Goldstein und Paul Tillich
Hermann Deuser, Natur und Geist bei Paul Tillich

Mit der Entstehung und voranschreitenden Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaften kam und kommt es immer wieder zu Spannungen zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem religiösen Weltbild. So erhitzte der Streit um Darwins Evolutionstheorie bis ins 20. Jahrhundert die Gemüter, und gegenwärtig wird erbittert um die vermeintlichen Konsequenzen der Neurobiologie gestritten. Scheinbar macht die naturwissenschaftliche Beschreibung der Wirklichkeit den religiösen Glauben und seine Deutung der Wirklichkeit schlicht überflüssig. Die Tagung greift dieses spannungsvolle Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie auf und erkundet den Beitrag des protestantischen Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich für das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie.

XIXe COLLOQUE INTERNATIONAL DER APTEF 2011

Die „Association Paul Tillich d'expression française“ wird ihr „XIXe colloque international“ vom 27.-29 Mai 2011 in Bruxelles abhalten mit dem Titel:

Paul Tillich interprète de l'histoire à l'occasion de la parution du volume cinq de la „Théologie systématique“

Das Kolloquium wird im Palais de Charles de Lorraine stattfinden, ganz in der Nähe der Bibliothèque Royale.

Für weitere Informationen möge man sich wenden an:

Anne Marie Reijnen, Präsidentin der APTEF
annemarie.reijnen@wanadoo.fr

LITERATURBERICHT

VON WERNER SCHÜSSLER

I. PRIMÄRLITERATUR

„Scherben ihrer Bilder, verlorne Klänge ihrer Stimmen ...“. Die Korrespondenz zwischen Paul Tillich und Dolf Sternberger, mit Einl. hg. A. Christophersen/F. W. Graf, in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 16/1 (2009) 75-111.

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. 5: Religionstheologie und interreligiöser Dialog, Wien/Berlin/Münster 2010.

2. Tillich Preview

Tillich-Preview 2010/3: Religion und Magie bei Paul Tillich, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2010.

3. SAMMELBÄNDE

Farago, F./Hebert, M./Reijnen, A. M., Paul Tillich et Karl Barth. Antagonismes et accords théologiques. Actes du XVIIIe Colloque international Paul Tillich Paris 2009 (= Tillich-Studien, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd. 23), Wien/Berlin/Münster 2010.

4. MONOGRAPHIEN, DISSERTATIONEN

Acapovi, C. M. C., L'Être et l'Amour. Une étude de l'Ontologie de l'Amour chez Paul Tillich (= Tillich-Studien, hg. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd. 22), Münster 2010.

Galles, P., *Situation und Botschaft. Die soteriologische Vermittlung von Christologie und Anthropologie in den offenen Denkformen von Paul Tillich und Walter Kasper*, Diss. Rom 2010.

Musser, D. W./ Price, J. L., *Tillich (Abingdon pillars of theology)*, Nashville 2010.

O'Neill, A., *Tillich. A Guide for the Perplexed*, London/New York 2008.

Robinson, J., *Understanding in the Age of Science. Tillich and Gadamer on Participation*, Saarbrücken 2009.

Sarakaпyт, H., *Секуляризация религиозного сознания современного общества в трудах Пауля Тиллиха и Карла Барта [Säkularisation des religiösen Bewusstseins der modernen Gesellschaft in den Werken von Paul Tillich und Karl Barth]*, Diss. Zhirowitschi (Weißrussland) 2010.

Small, J., *God as the Ground of Being. Tillich and Buddhism in Dialogue*, Saarbrücken 2009.

Surhone, L. M./Timpledon, M. T./Marseken, S. F., *Transtheistic. Paul Tillich, Heinrich Zimmer, Religious Philosophy, Jainism, Antitheism, Mauritius* 2010.

Vahey, K., *Life, Liberty, and the Pursuit of a Divine Symbol. Examining the Right to Life Movement According to Paul Tillich's Theology*, Saarbrücken 2009.

Weaver, M. L., *Religious Internationalism. The Ethics of War and Peace in the Thought of Paul Tillich*, Macon Ga. 2010.

Wilczek, G., *Metaphysik und Gesellschaft. Bedeutende Philosophen unserer Zeit: Romano Guardini, Paul Tillich, Max Scheler, Karl Jaspers, Karl Popper*, Eichstätt 2008.

Yip, F. C.-W., *Capitalism as Religion? A Study of Paul Tillich's Interpretation of Modernity (= Harvard Theological Studies, Bd. 59)*, Cambridge Mass. 2010.

5. AUFSÄTZE, BEITRÄGE

Aveline, J.-M., *Paul Tillich et la théologie des religions*, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religionstheologie und interreligiöser Di-*

alog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5), Wien/Berlin 2010, 21-36.

Bender-Junker, B., *Philosophie der Begegnung – Pädagogik und Sozialpädagogik in Paul Tillichs Vorlesung über Sozialpädagogik im Wintersemester 1929/30 in Frankfurt*, in: *Tillich-Preview 2010/3: Religion und Magie bei Paul Tillich*, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2010, 47-56.

Bernhardt, R., *Christentum ohne Christusglaube. Die Rede von „unbewusstem Christentum“ und „latenter Kirche“ im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Theologische Zeitschrift 66/2 (2010)* 119-147.

Bernhardt, R., *Der Geist und die Religionen. Tillichs Religionstheologie im Kontext seiner Pneumatologie*, in: in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5)*, Wien/Berlin 2010, 37-59.

Boscaljon, D., *What God is Ultimate? Contrasting Tillich's Different „Gods“ in Terms of Faith*, in: *Bulletin of the NAPTS 36/3 (Summer 2010)* 28-31.

Boss, M., *Paul Tillich and the Twentieth Century Fichte Renaissance: Neo-Idealistic Features in his Early Accounts of Freedom and Existence*, in: *Bulletin of the NAPTS 36/3 (Summer 2010)* 8-21.

Brittain, C. C., *Tillich and Adorno: Two Approaches to a Theology of Correlation*, in: *Bulletin of the NAPTS 36/3 (Summer 2010)* 36-41.

Bulman, R. F., *The Power of Tillich's Thought: A Nostalgic Retrospect*, in: *Bulletin of the NAPTS 36/1 (Winter 2010)* 5-11.

Bürkle, H., *Spurensuche nach dem Logos in den Religionen. Vorgaben im Werk Paul Tillichs*, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5)*, Wien/Berlin 2010, 129-150.

Chun, Y.-H., *Interreligious Dialogue. Its Present Theological Location?*, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch*

- für die Tillich-Forschung, Bd. 5), Wien/Berlin 2010, 9-20.
- Cooper, T. D., Reponse to Andrew Finstuen's Original Sin and Everyday Protestants: The Theology of Reinhold Niebuhr, Billy Graham, and Paul Tillich in an Age of Anxiety, *Bulletin of the NAPTS* 36/3 (Summer 2010) 25-28.
- Cunningham, R. J., The Courage to Create Rollo May. The Courage to Be Paul Tillich, in: *Journal of Humanistic Psychology* 47/1 (2007) 73-90.
- Danz, C., Absolute Faith and the „God Above God“: Tillich's New Interpretation of God, in: *Bulletin of the NAPTS* 36/2 (Spring 2010) 19-22.
- Danz, C., Erkundung des Eigenen im Lichte des Fremden. Paul Tillichs Beitrag zur religionstheologischen Debatte der Gegenwart, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5)*, Wien/Berlin 2010, 75-92.
- Danz, C., Le Royaume de Dieu, but de l'histoire. L'éschatologie comme réflexion sur l'histoire chez Paul Tillich, in: *Études théologiques et religieuses* 84/4 (2009) 481-495.
- Danz, C., Paul Tillich, in: Ders., *Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrait*, Darmstadt 2. Aufl. 2009, 283-289.
- Dourley, J. P., Paul Tillich, Carl Jung and the Recovery of religion, in: *Journal of Psychology* 55/3 (2010) 438-440.
- Dumas, M., Paul Tillich et Karl Barth. Compte rendu du XVIIIe Colloque international de l'APTEF tenu à Paris du 15 au 17 mai 2009, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5)*, Wien/Berlin 2010, 203-208.
- Ensminger, S., „In hope he believed against hope“ (Romans 4:18). Towards an Understanding of Hope in the Theology of Paul Tillich – Foundations, Tillichian Approaches and Contemporary Perspectives, in: *Bulletin of the NAPTS* 36/1 (Winter 2010) 28-35.
- Freese, G. M., Tillich's Ethical Nature as Drawn from Nietzsche and Luther, in: *Bulletin of the NAPTS* 36/2 (Spring 2010) 10-18.
- Galibois, R., La foi qui assume le doute, in: *Laval théologique et philosophique* 65/2 (2009) 201-216.
- Gentes, C.-E., Weakness of Being: A Tactical Encounter between Paul Tillich's Doctrine of God and Michel de Certeau, in: *Bulletin of the NAPTS* 36/1 (Winter 2010) 17-21.
- Gounelle, A., Philosophie de la religion et méthode de corrélation chez Paul Tillich, in: *Laval théologique et philosophique* 65/2 (2009) 287-300.
- Grau, K., Mut zur Teilhabe – Tillich-Impulse für die Seelsorge, in: *Tillich-Preview 2010/3: Religion und Magie bei Paul Tillich*, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2010, 87-94.
- Grigg, R., The New Atheism, the God above God, and the Phenomenology of Wonder, in: *Bulletin of the NAPTS* 36/3 (Summer 2010) 21-25.
- Grube, D.-M., Die christologische Relativierung absoluter Geltungsansprüche. Zu Paul Tillichs Auseinandersetzung mit den nicht-christlichen Religionen und der Unterscheidung zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), *Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5)*, Wien/Berlin 2010, 109-128.
- Gutmann, H.-M., Das „Protestantische Prinzip“ und die heutige säkulare Alltagskultur, in: *Tillich-Preview 2010/3: Religion und Magie bei Paul Tillich*, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2010, 33-46.
- Haigis, P., La mort: un 'kairos?', in: *Études théologiques et religieuses* 84/4 (2009) 497-511.
- Henriksen, J. O., Eros and/as Desire – a Theological Affirmation. Paul Tillich Read in the Light of Jean-Luc Marion's "The Erotic Phenomenon", in: *Modern Theology* 26/2 (2010) 220-242.
- Hesslein, K. D., The (Dis)Integration of Judaism in Tillich's Theology of Universal Salvation, in: *Bulletin of the NAPTS* 36/3 (Summer 2010) 32-36.
- Jäger, S. S., Glaube/Shinjin und Religiöse Rede bei Jôdo Shinshû und Paul Tillich – ein Werkstattbericht, in: *Tillich-Preview 2010/3: Religion und Magie bei Paul Tillich*, im Auftrag der

- DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2010, 65-76.
- James, R. B. (ed.), Fox, C., Hammond, G., MacLennan, R., and Starkey, J., Analytical Report on Papers Delivered in Two Tillich Meetings Chicago, Illinois, October 31 - November 2, 2008, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5), Wien/Berlin 2010, 189-202.
- James, R. B., Can We Be Committed to One Faith, Yet Open to Others? Tillich's Solution to a Current Problem, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5), Wien/Berlin 2010, 93-107.
- Knuth, A., Universale Offenbarung Gottes und partikulare Besonderheit des Christentums. Der Beitrag Kurt Leeses und Paul Tillichs für ein liberales Christentumsverständnis im 21. Jahrhundert, in: Liberales Christentum (2009) 103-126.
- Krüger, M. D., Welches Bild darf in die Kirche? Ein Versuch im Anschluss an Paul Tillich, Joseph Ratzinger und Jean-Luc Marion, in: Evangelische Theologie 70/3 (2010) 197-216.
- Kucherer, H., „Moving in the Depth“ – Impulse aus Tillichs Theologie für die Praxis einer Kulturkirche, in: Tillich-Preview 2010/3: Religion und Magie bei Paul Tillich, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2010, 77-86.
- Lai, P.-C., Kingdom of God in Tillich and Pure Land in Mahayana Buddhism, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5), Wien/Berlin 2010, 151-172.
- Lauster, J., Religion als Substanz der Kultur? Kulturtheologische Aspekte zu Tillichs Theologie der Religionen, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5), Wien/Berlin 2010, 61-74.
- McCormack, B. L., Why Should Theology Be Christocentric? Christology and Metaphysics in Paul Tillich and Karl Barth, in: Wesleyan Theological Journal 45/1 (2010) 42-80.
- Marsden, J., Paul Tillich and the Theology of German Religious Socialism, in: Political Theology 10/1 (2009) 31-48.
- Mokrosch, R., Magie im Hinduismus, Buddhismus und Christentum Süd-Indiens. Wie würde Paul Tillich reagieren?, in: Tillich-Preview 2010/3: Religion und Magie bei Paul Tillich, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2010, 25-32.
- Nikkel, D., Negotiating the Nature and Mystical Experience. Guided by James and Tillich, in: Sophia 49/3 (2010) 375-392.
- Nikkel, D., Tillich's „God above God“ after Mark Taylor's After God, in: Bulletin of the NAPTS 36/2 (Spring 2010) 2-10.
- Nord, I., Paul Tillich über „Natur und Sakrament“ – gelesen als Impuls für den Konfirmandenunterricht, in: Tillich-Preview 2010/3: Religion und Magie bei Paul Tillich, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2010, 57-64.
- O'Meara, T. F., Paul Tillich and Karl Rahner. Similarities and Contrasts, in: Gregorianum 91/3 (2010) 443-459.
- Perrottet, C., Tillich et le criticisme kantien. Le lien insoupçonné, in: Laval théologique et philosophique 65/2 (2009) 217-243.
- Peterson, D., Panel Response to Original Sin and Everyday Protestants: The Theology of Reinhold Niebuhr, Billy Graham, and Paul Tillich by Andrew Finstuen, in: Bulletin of the NAPTS 36/4 (Fall 2010) 7-9.
- Petit, J. C., Théologie et philosophie de la religion dans le cours de Tillich à Berlin en 1920, in: Laval théologique et philosophique 65/2 (2009) 263-286.
- Pühl, B., Der menschliche Lebenszyklus und die Erfahrung dessen, was uns unbedingt angeht. Erik H. Erikson und Paul Tillich, in: Pastoraltheologie 97/ 4 (2008) 154-165.
- Richard, J., Dieu n'existe que dans la religion, in: Laval théologique et philosophique 65/2 (2009) 245-261.

Ringleben, J., Der Gott der Vernunft und der Offenbarung. Zum Verhältnis von Sprache und Geschichte bei Paul Tillich, in: J. Lauster/B. Oberdorfer (Hg.), Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke (= Religion in Philosophy and Theology, Bd. 41), Tübingen 2009, 301-318.

Rodkey, C. D., Is there a Gospel of New Atheism?, in: Bulletin of the NAPTS 36/4 (Fall 2010) 16-20.

Schiefelbein, K. K., The Experience of Grace Revealed to the Church: Tillich and Rahner on Method and Sacrament, in: Bulletin of the NAPTS 36/1 (Winter 2010) 22-27.

Siedler, D. C., „Mission“ oder „Kuscheldialog“? Perspektiven des christlich-islamischen Dialogs im Anschluss an Paul Tillich, in: C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm (Hg.), Religionstheologie und interreligiöser Dialog (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 5), Wien/Berlin 2010, 173-187.

Siegwart, G., La théologie de la culture de Paul Tillich. Sa portée pour la rencontre des cultures et des religions au coeur de la crise de la civilisation moderne, in: Revue des sciences religieuses 83/4 (2009) 587-603.

Slater, P., Christ the Transformer of Culture, Augustine and Tillich, in: E. M. Leonard/K. Merriam (Hg.), From Logos to Christos. Essays on Christology in Honour of Joanne Mc William, Waterloo, Ontario 2010, 113-136.

Stahl, D., Paul Tillich's Theology Concerning Health and Chronic Disease, in: Bulletin of the NAPTS 36/4 (Fall 2010) 20-24.

Stevens William F., Paul Tillich and the Post-modern Self, in: L. Boeve/H. Geybels/S. van den Bossche (Hg.), Encountering Transcendence. Contributions to a Theology of Christian Religious Experience, Leuven 2005, 83-92.

Stone, R. H., Tillich and Niebuhr as Allied Public Theologians, in: Political Theology 9/4 (2008) 503-511.

Streib, H., Religion and Her Older Sister – Interpretation of Magic in Tillich's Work with Respect to Recent Discourses in Psychology, in: Tillich-Preview 2010/3: Religion und Magie bei

Paul Tillich, im Auftrag der DPTG hg. von K. Grau, P. Haigis u. I. Nord, Berlin 2010, 5-24.

Walter, G., Critique and Promise in Paul Tillich's Political Theology, Engaging Giorgio Agamben on Sovereignty and Possibility, in: The Journal of Religion 90/4 (2010) 453-474.

Whitehouse, G., Yes, Richard, Theology is a Subject: Tillich's System of the Sciences vs. The Disciplinary Encroachments of the New Atheism, in: Bulletin of the NAPTS 36/4 (Fall 2010) 9-16.

Wilder, C., Tillich, Augustine, and Pauline Hermeneutics, in: Bulletin of the NAPTS 36/1 (Winter 2010) 11-17.

NACHRICHTEN

TILLICH-JAHRBUCH

Das „Internationale Jahrbuch für die Tillich-Forschung“ wird ab Heft 6/2011 im Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York, herauskommen.

Die Herausgeber Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm haben sich zu diesem Schritt entschieden, da zum einen auch die Werke Tillichs bei de Gruyter verlegt werden und zum anderen dadurch eine größere internationale Breitenwirkung für das Jahrbuch zu erwarten ist. Dem letzteren Aspekt dient auch die Erweiterung des Herausgebergremiums durch Marc Dumas (CAN) und Mary Ann Stenger (USA).

Der Verlag Walter de Gruyter bietet das Jahrbuch den Mitgliedern zu einem ermäßigten Preis an.

GESAMMELTE WERKE

Es ist auch zu begrüßen, dass die Gesammelten Werke Paul Tillichs, die Renate Albrecht in 14 Bde. herausgegeben hat (Stuttgart 1959ff.), jetzt auch wieder in einer Reprint-Version und als eBook bei De Gruyter lieferbar sind. Bei der Reprint-Version handelt es sich um eine book-on-demand-Version, d.h. die Lieferzeit beträgt 10 Wochen.