

# DIALOG

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

---

Neue Folge Nr. 54/55

Dezember 2012

---

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 2012 in Loccum*

*Bericht über den  
Schleiermacher-Troeltsch-Tillich-Kongress in Berlin*

*Bericht über den Rudolf-Otto-Kongress in Marburg*

*Tagungen 2013/14*

*Literaturbericht*

*Tillich Yearbook – Vol. 7/2012*

*Nachrichten*



KURZFASSUNG DER VORTRÄGE  
DER JAHRESTAGUNG 2012  
IN LOCCUM

VOLKHARD KRECH

„WAS IST UNS HEILIG? RELIGIONS-  
WISSENSCHAFTLICHE BEOBACHTUNGEN  
ZUM VORGANG DER SAKRALISIERUNG“

Während um 1900 etwa Émile Durkheim und Rudolf Otto sehr darum bemüht waren, das Heilige kategorial zu bestimmen und noch Mircea Eliade in den 1950er und 60er Jahren in der sogenannten „Epiphanie des Heiligen“ den religiösen Vorgang schlechthin sah, ist es um ihn im engeren Kreis der Religionsforschung in der letzten Zeit recht still geworden. Er sei Ausdruck „alteuropäischen“ und eurozentristischen Denkens, er umfasse zu viele heterogene Sachverhalte, als dass er für einen Begriff taugte, ja er sei ein Phantasieprodukt der Religionsphänomenologie – so lassen sich die Begründungen für die wissenschaftliche Abstinenz zusammenfassen. Dagegen erfreut sich das Attribut „heilig“ in vielen Zusammenhängen außerhalb der expliziten Reflexion über Religion einer großen, möglicherweise sogar zunehmenden Beliebtheit. Die Verwendung des Attributs „heilig“ reicht heute vom Feuilleton über die Kunst bis zur Bioethik, von der Freizeitkultur über die Werbeindustrie bis zur politischen Philosophie. Die beiden gegenstrebigen Entwicklungen – die wissenschaftliche Abstinenz und die alltagssprachliche Konjunktur – bilden den Ausgangspunkt, um den Zusammenhang zwischen Objekt- und Metasprache sowie zwischen empirischer Analyse und wissenschaftlicher Begriffsbildung in drei Schritten nachzuzeichnen.

1. Phänomenologisches

Rudolf Otto hat in seinem 1917 erschienenen Buch über „das Heilige“ diesen Terminus als eine zusammengesetzte Kategorie bestimmt, deren Elemente sich zu einer „Kontrastharmonie“ fügen. Als der emotionale Grundgegensatz galt dem Religionsphänomenologen das *mysterium tremendum et fascinans*, das Erschreckende und das Anziehende zugleich. „So grauenvoll-furcht-

bar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll ist es gleichzeitig.“ Phänomenologische Beobachtungen zeigen, dass das von Rudolf Otto ausgemachte Gegensatzpaar Erschrecken und Anziehen um eine Reihe weiterer Unterscheidungen zu ergänzen ist, um dem, was heilig genannt wird, auf die Spur zu kommen; Unterscheidungen, die mit dem Grundgegensatz von Erschrecken und Faszination zusammenhängen und teilweise von Otto angedeutet werden, teilweise aber hinzuzufügen sind; etwa: Erhabenheit und Durchschnittlichkeit, Stetigkeit und plötzliche Unterbrechung, Intensität und Flachheit, Routine und Krise, das Gesicherte und das Wagnis, usw.

Solche Gegensätze lassen sich zwar nicht beliebig, aber ohne Weiteres um ein Vielfaches mehren. Über den oberflächlichen Assoziationsreichtum hinaus scheint es innerhalb der Semantik des Heiligen auf den Gegensatz selbst, auf das Zusammenspiel und die gleichzeitige Präsenz seiner Elemente anzukommen. Die genannten Gegensätze lassen sich nicht auflösen, sondern beide Elemente treten in einer nicht stillzustellenden Spannung auf.

2. Wissenschaftsgeschichtliches

Mit Berichten von Seefahrern und in fernen Regionen tätigen Kaufleuten, später auch durch ethnologische Beobachtungen drangen seit dem 16. Jahrhundert merkwürdige und für hiesige Ohren zunächst unverständliche Worte nach Europa. Die prominentesten unter ihnen sind Fetisch, Totem und Tabu.

Die genannten Begriffe sowie die mit ihnen verbundenen Konzepte stammen aus völlig unterschiedlichen Kulturkreisen. Sie wurden jedoch von europäischen Reisenden, Schriftstellern und Wissenschaftlern überraschend schnell zu einer einzigen Vorstellungsgruppe zusammengefasst. Die Gründe für die Vereinheitlichung, schnelle Verbreitung und Universalisierung dieser Wörter sind vielschichtig. Dazu gehören etwa der exotische Klang, der archaische Assoziationen weckt, zweitens die für die reisenden Wissenschaftler bestehende Möglichkeit zu erklären, was nicht innerhalb ihres Konzepts der Vernunft zu erklären war, sowie drittens das Vakuum einer Wortschatzlücke. Dabei ist es merkwürdig, dass die frühen Theorien der modernen Gesellschaft

an zentraler Stelle auf diese exotischen, mit archaischen Assoziationen versehenen Wörter zurückgriffen: Mit Fetischismus etwa erklärte Karl Marx die Warenwelt des modernen Kapitalismus und Sigmund Freud die libidinöse Fixierung des bürgerlichen Subjekts, und mit Totemismus fand Émile Durkheim ein Konzept zum Verständnis nationaler Identität. Oder vielleicht sollte ich besser sagen: Zentrale Elemente der jeweiligen Theorie wurden mit einer semantischen Leerstelle besetzt; ich erinnere nur an Marx, der sich genötigt sah, sich – ich zitiere aus dem „Kapital“ – „in die Nebelregion der religiösen Welt [zu] flüchten“, um Prozesse der modernen Warenwelt erklären zu können.

Während dieser Adaption fragte man sich, ob die mit den Wörtern Fetisch, Totem und Tabu verbundenen und als universal angenommenen Vorstellungen auch eine begriffliche Entsprechung in den westlichen, industriellen Gesellschaften hätten. Als man also im ausgehenden 19. Jahrhundert nach einem Begriff suchte, der alle genannten Phänomene zusammenfassen könne, kam man auf einen Kandidaten, der bislang nur für die europäische Religionsgeschichte reserviert war: Fetisch, Totem und Tabu seien verschiedene Ausdrücke des einen Sachverhalts, nämlich der „Manifestation des Heiligen“. Heilig war im westlichen Kontext allerdings zunächst das Ergebnis einer rasanten Übersetzungskarriere: Aus dem jüdischen „qâdôš“ machten die hellenistischen Juden „hágios“, die lateinischen Christen „sanctus“ und deutsche Mönche und Humanisten dann „heilig“. Heilig ist also das Resultat einer stabil gewordenen Übersetzungsterminologie. In diesem Sinne wird das Attribut dann auch in der deutschen Dichtung des ausgehenden 18. Jahrhunderts – von Klopstock bis Novalis – sowie in der politischen Semantik des 19. Jahrhunderts verwendet. Die *philologia perennis* setzte sich schließlich in der Metasprache fort, erstmals bei Fustel de Coulange, William Robertson Smith und Durkheim, dann bei Rudolf Otto und später bei Mircea Eliade sowie anderen Religionsphänomenologen.

### 3. Systematisches

„Das Heilige“ als solches gibt es nicht einfach; es ist keine ontologische Größe, keine Kategorie *sui generis*, und es zeigt sich nicht in der „Epiphanie“.

Paul Tillich weist zurecht darauf hin, dass das Profane und also auch das Heilige nicht essentiell zu verstehen sind. Andererseits aber kann die Zuschreibung von etwas als heilig sinnvollerweise ebenso wenig ins individuelle Belieben gestellt sein, wie es der possessive Gebrauch der Alltagssprache im Sinne von „mir ist etwas heilig“ suggeriert; andernfalls könnte diese Attribuierung nicht verstanden werden – oder allenfalls in dem Sinne, dass man das Innenleben des so Sprechenden selbst heiligt. Zwischen Ontologie und individueller Handhabe liegt der Bereich des Sozialen, Daher lässt sich die Zuschreibung von etwas als heilig als einen Vorgang mit einer sozialen Funktion verstehen.

Einerseits haben wir es in der modernen Gesellschaft mit ausdifferenzierten Teilbereichen zu tun. Andererseits kann man nicht leugnen, dass wir es in der modernen Gesellschaft trotz funktionaler Differenzierung mit Bewegungen und Verschiebungen zu tun haben, auf Grund derer sich nicht immer alles eindeutig entweder dem religiösen Feld oder anderen gesellschaftlichen Bereichen zuordnen lässt. Und an dieser Stelle kommt der soziale Vorgang der Zuschreibung von etwas als heilig ins Spiel, nämlich – technisch gesprochen – zum einen im Kern und zum anderen an den Interferenzstellen der verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche, die einer je eigenen Rationalität folgen.

Im Kern eines jeden gesellschaftlichen Bereichs befindet sich ein blinder Fleck: die fehlende Möglichkeit nämlich, sich aus sich selbst heraus zu begründen; jeder gesellschaftliche Teilbereich ist eine abgeleitete Größe. Diese Aporie kommt spätestens dann ans Licht, wenn die verschiedenen Werte und Eigenrationalitäten miteinander in Konflikt geraten, etwa die Wirtschaft mit der Politik oder die Kunst mit dem Recht usw. (Max Weber und Ernst Troeltsch sprachen bekanntlich vom „Polytheismus der Werte“.) Im Bereich der Politik und des Rechts geht die gesamte Politische Theologie auf den aporetischen Umstand mangelnder interner Begründbarkeit eines gesellschaftlichen Bereichs zurück. Ihren gemilderten Ausdruck hat sie in der bekannten Formulierung des Staatsrechtlers Ernst Wolfgang Böckenförde gefunden: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*“ In der weniger milden

Variante wird der politische Souverän geheiligt, um die Aporie mangelnder Begründbarkeit aus sich selbst heraus zu verdecken. Gleiches kann mit der Nation und einem Rechtsprinzip, aber auch mit wirtschaftlichen Prozessen oder der Kunst, eben mit allen gesellschaftlichen Sachverhalten geschehen.

Formal gesehen, wird in diesen Fällen ein Kommunikationsstopp ausgesprochen. Allerdings kann man im Sinne der Kommunikationsaxiome von Paul Watzlawick (und anderen) nicht nicht kommunizieren – selbst Schweigen oder Wegschauen wird sinnhaft interpretiert, schlimmstenfalls als Kommunikationsverweigerung oder dezisionistische Willkür. Eine Lösung dieses Problems besteht darin, den jeweils infrage stehenden, heftig umstrittenen und deshalb prekären, möglicherweise sogar aporetischen Sachverhalt mit dem Attribut heilig zu versehen. Dieser Vorgang hat die Funktion, die Umstrittenheit, die unauflösbare Aporie zu verdecken. Mit ihr wird kommuniziert, nicht weiter zu kommunizieren. Das Attribut heilig zeigt an, dass nicht verhandelt werden *soll*, weil nicht rational abgewogen werden *kann*. Von daher versteht sich auch die semantische Nähe von Geheiligtem und Tabuiertem.

In systematischer Hinsicht stellt sich das Verhältnis folgendermaßen dar. Religion steht zur Semantik des Heiligen in einer Beziehung, wie es bei der Kunst zum Ästhetischen der Fall ist. Kunst bearbeitet vorzugsweise und am Komplexesten Fragen der Ästhetik; sie basiert also auf Ästhetik. Umgekehrt aber handelt es sich noch längst nicht bei allem, was in ästhetischer Hinsicht thematisiert wird, um Kunst. Beispielsweise kann bei einer Party ein Gast dem Gastgeber gegenüber ein Kompliment über die als geschmackvoll eingerichtete Wohnung machen. Damit wird er aber wohl kaum den Gastgeber als Künstler und die Wohnung als Gesamtkunstwerk qualifizieren wollen (außer der Gastgeber heißt zufällig Baselitz oder Richter). Ebenso verhält es sich bei der Relation zwischen dem Akt der Heiligung und Religion. Religion hat eine Primärzuständigkeit für die Semantik des Heiligen und die Bearbeitung der mit ihr verbundenen Problemlagen; sie tut dies in langer Tradition und daher besonders qualifiziert und komplex; manchmal, etwa im Falle religionsinterner Religionskritik, sogar auf eine Weise, in der die Aporien, die das Heilige

üblicherweise verdeckt, gerade offengelegt werden. Aber längst nicht alles, was geheiligt wird, ist auch schon Religion. Der Akt der Heiligung ist gewissermaßen eine notwendige Bedingung für die Entstehung und den Vollzug von Religion, aber noch nicht ein hinreichendes Kriterium für ihre Identifikation. Und umgekehrt ist die Heiligung nicht an Religion gebunden, sondern kann sich auch auf andere Bereiche erstrecken, wie gesagt, prinzipiell auf jeden gesellschaftlichen Sachverhalt, seit der Romantik aber vorzugsweise auf Politik, Liebe, Kunst und den semantischen und strukturellen Komplex der Person.

Die Attribution von etwas als heilig ist – mit Georg Simmel gesprochen – ein religiöses Halbprodukt, gleichsam ein Nährboden für Religion. Aus ihm kann Religion entstehen, muss es aber nicht. Mit der Semantik des Heiligen können sich ebenso gut andere gesellschaftliche Felder anreichern, um besagte Aporien zu verdecken und gerade im Fall von heftig Umstrittenem eine Aura des Unverfügbaren und Unhinterfragbaren zu erzeugen. Für diesen Fall schlage ich vor, von religionsexterner Sakralisierung zu sprechen, die sich von rekursiver religiöser Kommunikation unterscheidet.

Zu den Merkwürdigkeiten des Prinzips der funktionalen Differenzierung gehört, dass es Sakralisierungsprozesse gerade frei setzt, weil es nämlich durch die Unvereinbarkeit der verschiedenen Rationalitäten laufend in Aporien mündet. Die moderne Gesellschaft ist religionsproduktiv in dem Sinne, dass sie durch aporetische Problemlagen massenweise Religionspotentiale erzeugt. Ob diese sich zu spezifisch religiöser Kommunikation formen, ist damit freilich noch nicht ausgemacht. Die verstärkt zu beobachtende Diffundierung und Verflüchtigung des Religiösen, die, mit dem Historiker Thomas Nipperdey gesprochen, „vagierende Religiosität“ legt eher die Vermutung nahe, dass es den etablierten Religionen derzeit – aus welchen Gründen auch immer – nicht erfolgreich genug gelingt, ihren semantischen Traditionsschatz im Zaume zu halten oder, da andere Bereiche wie Politik, Kunst und Wirtschaft sich seiner bemächtigen, ihn zurückzuerobern. Zum Strukturmerkmal der Moderne gehören also die beiden, nur scheinbar gegenläufigen Prozesse der Säkularisierung und Sakralisierung. Sie gehen Hand in Hand, sind aber nicht dasselbe.

Je mehr Religion die Primärzuständigkeit für die Bearbeitung von mit dem Attribut heilig belegten Aporien verliert, desto stärker kann sich eine „Wiederverzauberung der Welt“ vollziehen. Mit der Unterscheidung von selbstbezüglicher Religion und Prozessen der Sakralisierung ist es möglich, ein Potential für Religion zu identifizieren, ohne sie schon als Religion qualifizieren zu müssen. Auf der Basis der Differenz von rekur-

siver Religion und dem Akt der Heiligung können wir gesellschaftliche Bewegungen gleichsam am Rand des religiösen Feldes beobachten, ohne einen weiten, inflationären und heuristisch daher untauglichen Religionsbegriff verwenden zu müssen. Wir können den Blick auf das Religiöse schärfen, gerade indem wir die Unschärfen seiner Ränder nicht außer Acht lassen.

PETER SCHÜZ

PAUL TILLICH UND DIE BEGEGNUNG  
MIT DEM HEILIGEN

Die Welt der Religionen erzählt in bunten Farben und in facettenreichster Vielfalt von Erlebnissen, die von vielen als geheimnisvolle Begegnungen mit etwas Irrationalem und Übernatürlichem beschrieben werden. Der Religionsphilosoph Rudolf Otto beschrieb jene „intuitive Stellungnahme“ bei der Deutung derartiger Erlebnisse als Kategorie des Heiligen und prägte hiermit den 17 Jahre jüngeren Paul Tillich entscheidend. Es geht dabei um etwas Mysteriöses, das sich der rationalen Verfügbarkeit auf empfindliche Weise zu entziehen scheint. Vom Heiligen zu sprechen, ist folglich eine theologische Aufgabe, die den Kern der Religion, nämlich ihr Medium, ihre Erlebnisdimension, als Kategorie zum Thema hat. Das Heilige ist nicht ein Erlebnis und es ist nicht das Erlebte selbst – es ist nach Rudolf Otto eine „eigentümliche Bewertung“, ein „Überschuss“, also eine Kategorie der Intuition. Dies bedeutet einen Sog in die Uneindeutigkeit, eine Konfrontation mit dem göttlichen Geheimnis, die zur „Aufgabe“, zur „Forderung“ wird, wie Tillich später sagte. Im Erlebnis des Heiligen wird der Mensch zur eigentlich unlösbaren Frage nach sich selbst. Paul Tillichs Lebenswerk kann – wie dasjenige Rudolf Ottos – als maßgeblicher Lösungsentwurf zu der Problemfrage gelten, wie man sich der Kategorie des Heiligen intellektuell redlich und rational nähern kann, gleichwohl sie von „Irrationalem“ handelt und den Charakter eines Geheimnisses hat.

1. Tillichs frühe Begegnungen mit dem Heiligen

Einige Jahre vor der ersten Begegnung mit Rudolf Otto las der junge Tillich 1918 dessen berühmtes Buch „Das Heilige“ an der Westfront in Frankreich. Bei der Lektüre ergriff ihn „ein Stauen, ein inneres Gepacktsein, eine leidenschaftliche Zustimmung, wie man sie bei theologischen Büchern nicht mehr gewohnt war“ – eine Einschätzung, die in den folgenden Jahren tausende von Lesern dieses Buches teilten. Dass Tillich das Buch im Schützengraben inmitten der von ihm als tödlichen Abgrund erlebten Kriegsschrecken mit Begeisterung studierte, wirkt nachträglich wie eine Unterstreichung des Gedankens Ottos, das Heilige sei nicht, wie landläufig angenommen, eine höchste sittliche Wirklichkeit, sondern eine „Kontrastharmonie“ rätselhafter Stimmungen. Das Faszinierende im Erlebnis des Numinosen, des Göttlichen, kontrastiert demnach stets mit einem ungeheuren Grauen und lässt den Menschen erschauern. Die Formel des Heiligen nach Otto ist weltberühmt: „Mysterium tremendum et fascinans“. Im Erlebnis des Heiligen zeigt sich für Otto kein in dogmatischen Entwürfen rationalisierbares Gottesbild, sondern das „Ganz Andere“, ein „Unding“, etwas Irrationales, für das selbst „Leere“, „Paradox“ und „Nichts“ nur hilflose Begriffe der Umschreibung sind.

Dem jungen Feldprediger Tillich kommen diese schillernden Gedanken sehr entgegen. Ihn treibt die drückende Frage nach der Sinnlosigkeit des Daseins im entzauberten Weltbild der Moderne um, auf welche die Philosophie des Deutschen Idealismus, die er in seiner Jugend studierte, keine Antwort mehr zu geben weiß. Nahezu euphorisch würdigt Tillich, den in jener

Zeit der rebellische Gedanke an einen „Gott des Gottlosen“ und die „Paradoxie des ‚Glaubens ohne Gott‘“ umtreibt, den in Ottos Buch wehenden „Geist der Mystik“ und den kraftvollen Durchbruch hin zu einer Religionstheorie des numinosen Erlebnisses.

Nach seiner Heimkehr aus dem Krieg macht sich Tillich als Privatdozent in Berlin an die Ausarbeitung seines eigenen religionsphilosophischen Profils – und stößt dabei immer wieder auf den Begriff des Heiligen. Als Tillich dann 1924 einen Ruf als Professor nach Marburg erhielt, entwickelte sich aus der fachlichen Bekanntschaft mit dem seit 1917 in Marburg lehrenden und inzwischen berühmten Otto schnell eine inspirierende Freundschaft. Sie tauschten sich nicht nur in theologischen und religionsphilosophischen Fragen aus, sondern fanden auch in praktischen und persönlichen Themenfeldern Gemeinsamkeiten, insbesondere in Fragen der Politik, der liturgischen Erneuerungsbewegung sowie der Mystik.<sup>1</sup> In erster Linie aber bewunderte und schätzte Tillich zeitlebens Ottos Persönlichkeit mit „der Tiefe und dem Ernst mystischer Schau- und Erlebniskraft“.

Nach Tillichs eigenen Angaben liegt der Grund für seine Affinität zu der Theologie Rudolf Ottos in seiner Biographie: In seinen Lebenserinnerungen bemerkt er, die von Otto beschriebene Kategorie des Heiligen in allen Stationen seines Lebens als Erlebnis wiedererkannt zu haben. Besonders in Schlüsselmomenten und Grenzsituationen sieht er unter den Bedingungen existentieller Bedrohung Spuren unbedingten Sinns und absoluten Geltens durchbrechen. Tillich scheute sich nicht, diese Erlebnisdimension für seine theologisch-philosophische Arbeit als entscheidend und zentral anzusehen und bezeichnet jene Momente der „Selbst-Transzendierung“ als „Erhebung des Lebens über sich selbst“. Schon seine Kindheit und Jugendzeit in der ländlichen Idylle der brandenburgischen Neumark war für Tillich aus späterer Sicht ein Biotop für Begegnungen mit dem Heiligen. In den mittelalterlichen Gemäuern, den gotischen Kirchengebäuden und in der urwüchsigen Naturlandschaft seiner Heimat

entfaltete sich ihm eine Stimmungswelt, die er später in Ottos Idee des Heiligen wiedererkannte. Im Krieg wurde Tillich an der Westfront mit einer ganz abgründigen Seite des Heiligen konfrontiert. Mehr denn je sind nun auch die Zweideutigkeit des Lebens und die Fragilität der Existenz fest in seinen Überlegungen verankert und bereichern seinen Begriff des Heiligen: Begriffe wie „Abgrund“, „Leere“ und „Angst“ sind fortan elementare Bestandteile in Tillichs Werk.

Nach dem Krieg erlebte er als Privatdozent im kulturell-pulsierenden Berlin der 20er Jahre besonders die darstellende Kunst als „ekstatische Gegenwart des Geistes“, die durch das „expressionistische Element“ den „künstlerischen Ausdruck des Heiligen“ hervorbringt. Nach Jahrzehnten der Ausarbeitung seines theologischen Systems in Deutschland und in der neuen Heimat Amerika konnte Tillich schließlich in Anlehnung an seine beinahe lebenslange Auseinandersetzung mit Rudolf Otto und die späte Begegnung mit der Welt der fernöstlichen Kulturen resümieren, die universale Grundlage der Religion sei „die Erfahrung des Heiligen innerhalb des Endlichen“.

## 2. Tillichs Kritik an Ottos Konzeption des Heiligen

Schon in seinen frühen Bemerkungen zu Ottos Idee des Heiligen wies Tillich bei aller Anerkennung auch auf Schwächen und Probleme hin. Er bemerkt, bei Otto könne leicht der Eindruck entstehen, es handle sich beim Heiligen um eine Art „besonderen Gegenstand“, der in der Welt als Nebenordnung zu den unzähligen profanen Gegenständen auftaucht. Es liegt nahe, die Wurzel jener Kritik in Tillichs frühen Überlegungen zum Programm einer „Theologie der Kultur“ zu suchen. Nur wenige Monate nach seiner Erstlektüre von „Das Heilige“ arbeitete Tillich dieses Programm in seiner Berliner Privatdozentenzeit aus. Tillich gesteht demnach bekanntlich allen Ausdrucksformen der Kultur zu, auf einen religiösen Grund hin transparent zu sein und gleichnishaft das Göttliche, das, was uns „unbedingt angeht“, zur Anschauung bringen zu können. Ottos Kategorie des Heiligen sieht Tillich demnach auch und gerade in den nicht explizit-religiösen Bereichen der Kultur aufscheinen, sodass er die Frage „Inwiefern gibt es noch eine besondere Sphäre des Heiligen?“ nicht mehr

<sup>1</sup> Zum Verhältnis von Paul Tillich und Rudolf Otto vgl. vom Vf.: Rudolf Otto und Paul Tillich – biographische und theologische Überlegungen, in: Thorsten Dietz/Harald Matern (Hg.): Rudolf Otto. Religion und Subjekt (Christentum und Kultur 12), Zürich 2012, 197-236.

beantworten kann. Alle Formen der Kultur können nach Tillich Träger des Heiligen sein – und genau hier greift der Einspruch gegenüber Otto. Tillich kritisiert, Otto wolle aus dem Heiligen eine Art eigene Erfahrungssphäre machen, ein religiöses Apriori, welches das religiöse Erleben von allen anderen „profanen“ Erlebnissen grundlegend unterscheidet. Dies wirkt auf Tillich seltsam abgekapselt und nebengeordnet. In Ottos Unterscheidung von rationaler und irrationaler Erfahrungswirklichkeit, heiliger und profaner Sphäre sieht Tillich die Welt auf unlogische Weise in zwei Teile auseinanderfallen. Tillich fordert daher als Weiterarbeit im Anschluss an Otto eine „Analyse sämtlicher religiöser und kultureller Ausdrucksformen [...], durch welche die verhängnisvolle Nebenordnung von Religion und Kultur, von Irrationalem und Rationalem, von Heiligem und Profanem aufgehoben ist und das Heilige als das Unbedingte zu dem tragenden und zugleich verzehrenden Feuer aller Kultur wird.“ Hierfür zieht Tillich den für sein Werk grundlegend wichtigen Begriff des „Unbedingten“ heran, den er mit dem Begriff des Heiligen verbindet. Das Heilige soll nicht als Spartenphänomen und als einfacher Gegenbegriff zum Profanen verstanden werden, sondern bezeichnet im Verweis auf das Unbedingte das in allen Erfahrungen durchscheinende Licht eines allumfassenden Sinns in der Tiefe des Seins. Das Heilige ist gleichsam die Erscheinungsform des Unbedingten in allen Bereichen der Kultur und des Lebens überhaupt. Es kann daher keine rein profane Kulturererscheinung geben, die außerhalb der Sphäre des Heiligen liegt. Zugleich kann das Heilige selbst keine einfache kulturelle Form sein – es ist vielmehr „der aktuelle Vollzug unbedingter Gewissheit“, die Erscheinungsform unbedingten Sinns, der in kulturellen Formen aufscheint: „Nicht die Form als solche ist das Heilige, sondern das Unbedingte, das sich in die Form ergießt und zugleich jede Form sprengt, die es sich gegeben hat.“ Das Heilige als das Unbedingte zu verstehen, bedeutet, es zu transzendieren und als Kategorie aus der Alternative von heilig und profan herauszuheben.

### 3. Das Heilige und das Unbedingte: Paradox, Symbol und das Dämonische

Das Heilige steht nach den bisherigen Überlegungen für eine Kategorie von Erlebnissen, die

an die Tradition der Mystik erinnert. Es geht um die Erfahrung der Gegenwart des Ewigen im Zeitlichen, des Göttlichen im Weltlichen, oder wie Tillich sagen würde: des Unbedingten im Bedingten, der Überwindung der Spaltung von Subjekt und Objekt. Doch wie steht nun diese Erfahrungsdimension tatsächlich zum Kern der christlichen Botschaft, oder allgemeiner formuliert, wie ist die Dimension der Erlösung, um die es in der Religion geht, in der Begegnung mit dem Heiligen zu greifen?

Die Antwort mag in dem für Tillich grundlegend wichtigen Begriff des „Paradox“ liegen. Das Erlösende im christlichen Glauben liegt für Tillich in der mutigen Bejahung von etwas, das eigentlich nicht zu bejahen ist: der endlichen menschlichen Existenz. Der Kern der Heilsbotschaft liegt damit in der Gewissheit, dass die Rechtfertigung des Sünders, die Aufgehobenheit des Lebens in einem alles umfassenden Sinn, gerade im Moment der Ausweglosigkeit und in der Verzweiflung Gestalt gewinnt. Diese Paradoxie sieht Tillich im Symbol des „Jesus als dem Christus“ unüberbietbar bezeugt, es steht für die Gewissheit der Erlösung unter der Bedingung der unerlösten, entfremdeten und zweideutigen Existenz, oder anders gesagt: für die mutige Bejahung des Lebens – seiner ausweglosen Endlichkeit und Fragwürdigkeit zum Trotz. Begegnungen mit dem Heiligen können als Gleichnis für jenes Paradox des Glaubens in Erscheinung treten, denn sie weisen zuweilen paradoxe Züge auf: Sie sind keine Erhabenheits- oder Fülleerlebnisse, sondern Kontrastharmonien von *tremendum* und *fascinans*, von Schrecken und Staunen zugleich. Von einem solchen im Heiligen erfahrenen Kontrasterlebnis, das gerade in abdrängender und grauenerregender Mächtigkeit zugleich eine anziehende Kraft von beseelender Erhabenheit bedeutet, lässt sich eine Analogie zu der reformatorischen Grundeinsicht, der Paradoxie des gerechtfertigten Sünders – des Menschen *simul iustus et peccator* – ziehen. Der gerechtfertigte Sünder erfährt sich, wie Tillich es ausdrückt, als „heilig in der Unheiligkeit“. Heiligkeit kann folglich im Menschen nicht konkret Gestalt werden, sondern zeigt sich in seinem Leben als Paradoxie – gerade angesichts von Vergänglichkeit und Endlichkeit entfaltet das Evangelium seine Erlösungsbotschaft. Das Paradox der Rechtfertigung wird im Erlebnis des Heiligen

nicht verwirklicht, sondern es kommt in ihm als Gleichnis zur Anschauung. Es zeigt sich als Erlebnis, was es bedeutet, gänzlich Teil der Welt zu sein und sich trotzdem nicht restlos von ihr bestimmt zu wissen. Sich zu bejahen als bejaht, obwohl die Macht des Zweifels und der Angst allgegenwärtig ist.

Das Paradox des Glaubens kann nach Tillich für den Menschen nur in Symbolen anschaulich werden. Gleiches gilt für die Kategorie des Heiligen. Tillich spricht von einer „Erfassung des Heiligen“ in Form einer Personifikation, wenn er schreibt: „Es gibt keine Religion, die das Heilige, das dem Menschen in seiner religiösen Erfahrung begegnet, nicht personifiziert. In jeder Religion ist ein Stück endliche Wirklichkeit der Mittler für die Begegnung mit dem Heiligen.“ Damit wird endliche Wirklichkeit, also Natur, Kultur, religiöse Handlung als Träger von etwas jenseits seiner selbst verstanden. Das Göttliche wird an einem Träger des Heiligen personhaft, es begegnet als Gegenüber. Allein in Symbolen ist also von dem zu reden, was die Kategorie des Heiligen meint. Von den klassischen genuin christlichen Symbolen dieser Art, von Kreuz und Auferstehung, Sakramenten, heiligen Personen und Handlungen geht aber auch eine Gefahr aus, die darin besteht, dass der symbolische Stoff mit dem verwechselt wird, worauf er verweist. Anstatt gleichnishaft als Träger des Heiligen auf das Unbedingte zu verweisen, wird mitunter der Träger selbst mit dem Heiligen identifiziert. Ein Stück Welt nimmt demnach für sich in Anspruch, selbst im eigentlichen Sinne heilig zu sein, also unbedingte, göttliche Qualität zu haben. Es handelt sich in diesem Fall um durch und durch profane Wirklichkeit unter dem Deckmantel von Heiligkeit – sozusagen ein Pseudo-Heiliges. Tillich nennt es – „das Dämonische“.

Die dämonischen Kräfte in der Kultur, die für endliche Wirklichkeit unendliche und unbedingte Letztgültigkeit beanspruchen, werden auch und besonders in der Religion wirksam. Allzu leicht wird gerade in sakralen Handlungen oder charismatischen Priestergestalten auf dämonische Weise das Heilige selbst erkannt – obwohl sie als Träger doch eigentlich nur auf das Heilige, das Unbedingte, verweisen sollten. Eines der größten Probleme der Religion ist es folglich, Heiliges von Dämonischem zu unterscheiden. Tillich sieht in-

nerhalb der Religionen einen regelrechten Kampf für die „Heiligkeit des Heiligen“ am Werke. Den Schlüssel für die Unterscheidung des eigentlich Heiligen vom Pseudoheiligen trägt die Religion dabei in sich selbst. Gerade durch den paradoxen Charakter des Heiligen, durch sein Übersich-Hinausweisen auf das Göttliche, macht das Heilige die verführerische Erhabenheit seines Trägers gewissermaßen zunichte. Der Verweis eines Trägers des Heiligen auf das Unbedingte stellt seine eigene Bedingtheit in aller Eindrücklichkeit heraus. Heilige Gegenstände sind, wie Tillich sagt, „heilig nur dadurch, daß sie sich negieren, indem sie auf das Göttliche hinweisen, dessen Medium sie sind“. Würden sie sich selbst als heilig darstellen, wären sie dämonisch. Zentral ist hier das Moment der Selbstnegation, das Tillich besonders in der protestantischen Tradition vorzufinden meint. Er spricht von einer regelrechten „Entheiligung des Heiligen“ in der Religion. Auch in der Religion gibt die Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit und Unheiligkeit den Blick auf das eigentliche Heilige frei. Das Heilige, so könnte man im Anschluss an Tillich resümieren, zeigt sich auf paradoxe Weise in einer Anschauungsform, die in ihrem Verweis auf das Göttliche zugleich alle eigenen Ansprüche auf Unbedingtheit eliminiert.

Was Tillich vorschwebt, könnte man eine Erlösung des Heiligen nennen. Es handelt sich um eine Kategorie des *Heiligen über dem Heiligen*, die Tillich das „Heilige-Selbst“ nennt. Kern des Gedankens ist eine Heiligung des Heiligen, indem Heiligkeitserfahrungen auf ihren unbedingten Gehalt hin transzendiert werden. Analog zu Tillichs berühmter Formulierung vom „Gott über Gott“ wäre das Heilige über dem Heiligen ein Begriff für die Überwindung einer herkömmlichen Auffassung des Heiligen, die stets in der Gefahr steht, entweder zu einem profan-natürlichen ästhetischen Erlebnis säkularisiert oder zu einer naiv-übernatürlichen Göttersphäre innerhalb der Welt überhöht zu werden.

#### 4. Das Heilige über dem Heiligen

Das Heilige über dem Heiligen sei hier verstanden als eine in besonderen Erlebnissen aufbrechende Paradoxieerfahrung, die – in Symbolen beschreibbar und kultivierbar – den Blick auf das Göttliche als das „Ganz Andere“, als einen

in allen Dingen durchscheinenden, alles umfassenden und tragenden Sinn freigibt und zugleich im Verweis auf die Unheiligkeit und Profanität des Trägers des Heiligen die Gefahr von dessen Dämonisierung bannt. Es müsste dies ein Erlebnis sein, welches das beschriebene Paradox der Überwindung von Heiligem und Profanem in sich trägt und erlebbar macht. Das Erlebnis des Heiligen muss überdies die Kraft haben, im Verweis auf das Göttliche zugleich die eigene Profanität und Unheiligkeit betonen zu können, ohne dabei den Schimmer des heiligen Mysteriums, den gleichnishaften Verweis auf das Unbedingte, zu verlieren.

In der Kunstgeschichte könnte der berühmte Isenheimer Altar (ca. 1506-1515) hierfür als Beispiel dienen. In jenem auch von Tillich hochgeschätzten Gemälde von Grünewald sehen viele Interpreten gerade in der besonders drastischen und elenden Darstellung des Gekreuzigten einen aufscheinenden Schimmer des Ewigen im Vergänglichen, des Heiligen im Profanen. Ein anderes Beispiel könnten auch die unzähligen alten verfallenen Dorfkirchen aus verwitterten Feld- und Backsteinen sein, wie sie Tillich aus seiner Kindheit in Brandenburg kannte. Es sind heute vielfach vergessene verlassene Ruinen aus

alten Ziegeln, tief in die Arme der Natur versunken – allein von Menschenhand geformte, dem Zahn der Zeit hilflos ausgelieferte Gebäude. An Ihnen wird jedoch häufig eine an die Romantik erinnernde, eigentümliche Kontrastharmonie erlebt: Der Anblick rührt zuweilen an, bezaubert, er steht für Abgrund und Grund zugleich, für tremendum und fascinans. Sie stehen als Ort und Symbol für eine in ihnen Raum, Bild, Klang, Wort und Gemeinschaft gewordene Botschaft, für ein Stück gebautes Gottesreich. Es erschließt sich in ihnen ein in der Tiefe liegender Sinn, der mit eben jener Bedingtheit ihrer materiellen Form nicht fassbar ist. Selbst an der elendsten Kirchenruine kann so eben gerade das Ewige im Vergänglichen, das Ganze im Fragment, das Unbedingte im Bedingten – wie Tillich sagen würde – „in der Tiefe durchbrechend“ zur Erscheinung kommen. Profanes wird hier transparent für heilige Tiefe. Die von Menschen gebaute ruinöse Kapelle entlarvt sich selbst in ihrer ganzen Profanität, ohne damit jedoch der eigentlichen unbedingten Heiligkeit zu schaden, die auf rätselhafte Weise gerade hier als Qualität des Unbedingten, als Heiliges über dem Heiligen anrührend zur Erscheinung kommen kann.

MARTIN ROTHGANGEL  
 „WER UND WAS IST HEILIG?“  
 HEILIGTÜMER JUGENDLICHER VOR  
 DEM HINTERGRUND VON  
 TILICHS THEOLOGIE<sup>1</sup>

Für eine religionspädagogische Reflexion des Begriffes ‚heilig‘ ist es unabdingbar, den empirisch erhobenen Sprachgebrauch von Jugendlichen auf dem Hintergrund eines theologisch begründeten Sprachgebrauchs zu ‚verantworten‘. Diese Verantwortung nahm anlässlich einer Ausstellung von Heiligtümern Jugendlicher der damalige Aachener Bischof Klaus Hemmerle (1929-1994) auf sich. Er hatte sich bereits zuvor im Rahmen

seiner wissenschaftlichen Laufbahn intensiv mit dem ‚Heiligen‘ auseinandergesetzt.<sup>2</sup> Hemmerle gibt drei Merkmale von Heiligtümern zu bedenken: Geschichte, Beziehung, Maßstab. Heiligtümer verweisen nach Hemmerle erstens auf Geschichte. Es hat nur der Heiligtümer, der den Mut zur Erinnerung besitzt: „Heilig ist mir das, an welches ich mich erinnern will auf dem Weg in die Zukunft.“<sup>3</sup> Heiligtümer sind zweitens Ausdruck von Beziehung. Sie äußert sich in der Liebe zu jemanden oder in der Freundschaft: „Der

<sup>2</sup> Vgl. u.a. B. Casper / K. Hemmerle / P. Hünermann: Besinnung auf das Heilige, Freiburg 1966.

<sup>3</sup> Klaus Hemmerle, Geleitwort, in: „Das ist mir heilig“. Ausstellung „Heiligtümer Jugendlicher“ anlässlich der Aachener Heiligtumswallfahrt 1986 und des 86. Deutschen Katholikentages vom 10.-14. September in Aachen. Hrsg. v. BDKJ im Bistum Aachen und der Abteilung für kirchliche Jugendarbeit in der Hauptabteilung Gemeindearbeit des Bischöflichen Generalvikariates Aachen, Aachen o.J. (1986), 3-6, hier: 3.

<sup>1</sup> Eine ausführliche Fassung findet sich vom Verfasser in „Die immer für mich da sind“ – Familie und Freunde als Heilige des Alltags, in: Rothgangel, Martin/Schwarz, Hans (Hg.), Götter, Heilige, Heroen. Frankfurt 2011, 205-224.

andere ist mir heilig.<sup>4</sup> Heilig kann drittens auch werden, was ich als wertvoll und maßgebend für mein Leben und für das Leben anderer ansehe: Ideale, Ziele, Werte, die durch Dinge repräsentiert werden oder für die ich mich einsetze. Nach Hemmerle machen demnach die drei Größen Geschichte, Beziehung, Maßstab etwas zu einem persönlichen Heiligtum. Dass es auch dem ersten Anschein nach ganz banale Dinge sein können, die im Alltag und für unseren Alltag ‚heilig‘ geworden sind, wird von Hemmerle christologisch begründet: „Das Wort ist Fleisch geworden; das Wort ist eingestiegen in die Alltäglichkeit. Es macht sich berührbar gerade im Alltäglichen; das Alltägliche wird christlich und so gerade heilig.“<sup>5</sup>

M.E. ist diese auf dem Prolog des Johannesevangeliums basierende theologische Begründung und Bejahung der Heiligtümer von Jugendlichen gut gemeint, sie greift jedoch theologisch zu kurz, weil auch im Johannesevangelium nicht einfach alles Weltliche christlich wird, sondern gerade durch das Wort eine Scheidung in der Welt eintritt. So unaufgebbar und wichtig die Weite von Hemmerles theologischen Gedanken ist, sie ist im Blick auf das Heilige durch einen kritischen Vorbehalt, eine kritische Unterscheidung zu ergänzen.

### 1. Ambivalenz des Heiligen.

An diesem Punkt verdient Paul Tillich Aufmerksamkeit. Seine theologische Reflexion zum Heiligen ist m.E. sowohl durch die Weite als auch durch eine kritische Unterscheidung gekennzeichnet: Bekanntlich ist für Tillich (1886-1965) der Gegenstand von Theologie das, was uns unbedingt angeht.<sup>6</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch seine Definition des Heiligen zu verstehen: „Das Heilige ist die Qualität dessen, was den Menschen unbedingt angeht.“<sup>7</sup> Dieser Bezug auf das Unbedingte markiert auch den Unterschied zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘: „*Heilig* ist ein sinnerfüllender Akt oder ein Sinngegenstand, insofern er Träger des unbedingten Sinnes ist, *profan*, insofern er den unbedingten Sinn nicht zum Ausdruck bringt.“<sup>8</sup> Dementsprechend ist Tillichs

dialektische Bestimmung von jedem heiligen Sein zu verstehen, in dem stets „die Bejahung und Verneinung des Seienden vom Unbedingten her enthalten [ist]. Die Bejahung in dem Sinne, daß das Seiende in seiner Tiefe getragen ist von einem alle Einzelwirklichkeit schlechthin überragenden Gehalt, [. . .]; und zugleich die Verneinung in dem Sinne, daß es nicht seine Erscheinung als solche ist, die ihm diese Qualität gibt, sondern daß vielmehr seine Erscheinung wie die Erscheinung alles Wirklichen von dem Heiligen schlechthin verneint wird. Der heilige Gegenstand ist also nie an sich, sondern nur durch Negation seiner selbst heilig“<sup>9</sup>.

Grundsätzlich haben nach Tillich alle Dinge die Macht, in einem mittelbaren Sinn heilig zu werden. Hier finden wir also auch bei Tillich die ‚Weite‘ der theologischen Gedanken, die bereits oben von Hemmerle christologisch begründet worden war.

Es folgt jedoch wie angedeutet bei Tillich eine kritische theologische Distinktion innerhalb des Heiligen: „In der Sphäre des Heiligen selbst erhebt sich der Gegensatz von Göttlich und Dämonisch.“<sup>10</sup> Alle Dinge können heilig sein, sobald sie auf das Göttliche verweisen. Sie können allerdings auch dämonisch sein, insofern sie Heiligkeit für sich selbst beanspruchen.<sup>11</sup> Diese Tendenz lässt sich in vielen Religionen beobachten: „Die Träger des Heiligen werden zu Götzen.“<sup>12</sup> Das, woran Menschen nach den Worten Luthers ihr Herz hängen, das, was sie nach Tillich unbedingt angeht, das ist heilig – allein es ist auch entscheidend, ob es auf das Göttliche verweist oder Heiligkeit für sich selbst beansprucht. Im letztgenannten Fall handelt es sich um eine „dämonische Heiligkeit“<sup>13</sup>, die dem Götzenglauben entspricht. Dennoch ist auch Götzenglaube nach Tillich immer noch Glaube. Das Heilige bleibt heilig, auch in seiner dämonischen Form. Hier offenbart sich der zweideutige Charakter der Religion und damit auch die Gefahr des Glaubens in aller Schärfe. Die Gefahr des Glaubens ist der Götzendienst, und die Zweideutigkeiten des Heiligen ergeben sich aus seiner dämonischen Möglichkeit. Unser letztes Anliegen – das, was uns unbedingt

4 Ebd., 5.

5 Ebd.

6 P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. I, Stuttgart<sup>3</sup> 1956, 19f.

7 Ebd., 251.

8 P. Tillich, Religionsphilosophie, in: GW I, Stuttgart<sup>2</sup> 1959, 295-364, hier: 335.

9 Ebd., 335f.

10 Ebd., 338.

11 Vgl. P. Tillich, Systematische Theologie, I 252.

12 Ebd

13 Ebd

angeht – kann uns zerstören, wie es uns auch heilen kann. Aber ohne letztes Anliegen können wir nicht leben.“<sup>14</sup>

## 2. Familie und Freunde als Heilige des Alltags?

Vor dem Hintergrund von Tillichs Ausführungen stellt sich die Frage, ob bei Texten von Jugendlichen zum Impuls ‚heilig ist mir...‘ ein Bezug auf das Unbedingte gegeben ist. Sicherlich wird man sich an dieser Stelle vor pauschalen Qualifizierungen hüten müssen, da stets der konkrete Einzelfall entscheidend ist. Gleichwohl gibt es Indizien, dass hier bei Jugendlichen ein ‚unbedingter Sinn‘ zum Ausdruck kommt bzw. kommen kann:

Zunächst lässt sich ein relativ ‚weiches‘ Indiz dahingehend erkennen, dass Jugendliche nicht selten das vorgegebene Impulswort ‚heilig‘ durch ‚besonders wichtig‘ oder ‚extrem wichtig‘ ersetzen; einige differenzieren gezielt zwischen ‚heilig‘ und ‚wichtig‘, wobei diese das Heilige als eine Steigerung des Wichtigen verstehen. Eine solche ‚Steigerungsform‘ des Wichtigen besitzt zwar keineswegs notwendig einen unbedingten Sinn, aber die Begründungsmuster und die konkreten Ausführungen von Jugendlichen, warum ihnen etwas heilig ist, sprechen dafür, dass Jugendliche mit ‚heilig‘ das konnotieren, woran sie im Sinne Luthers ‚ihr Herz hängen‘ und wodurch nach Tillich ein unbedingter Sinn zum Ausdruck kommt: *„Ich denke, daß die Liebe das Heiligste überhaupt ist, denn die Liebe ist etwas Einzigartiges. Die Liebe selbst, Liebe zu meiner Familie, die mir Halt gibt, und die Liebe zu meinen Freunden, die immer für mich da sind.“*

Speziell im Blick auf Eltern und Freunde und die oftmals wiederkehrende Wendung ‚die immer für mich da sind‘ verdichten sich schließlich die Hinweise, dass hier für Jugendliche ein ‚unbedingter‘ Bezug gegeben ist bzw. vorsichtiger formuliert: gegeben sein kann. Auch hier entscheidet ungeachtet dieser immer wiederkehrenden Wendung der Einzelfall, wobei exemplarisch folgendes Zitat angeführt werden soll: *„Meine Familie ist mir z.B. heilig, weil sie total hinter mir steht, alles mit mir durchsteht und immer für mich da ist. Ich könnte auf keinen meiner Familie verzichten, da jeder mir in einem anderen Gebiet hilft und ich*

*mit jedem über etwas anderes reden kann.“* Dieser Text weist mit seiner Begrifflichkeit (‚total‘, ‚alles‘, ‚immer‘, ‚keinen‘, ‚jeder‘, ‚jedem‘) nachhaltig darauf hin, dass hier für diese/n Jugendliche ein ‚unbedingter Sinn‘ vorliegt.

Resümierend ist es innerhalb des normativen Referenzrahmens der Theologie Tillichs somit grundsätzlich *möglich*, dass Familie und Freunde ‚heilig‘ sind.

Ungeachtet dessen sollten auch die Heiligtümer von Jugendlichen nicht vorschnell und unkritisch im positiven Sinne als ‚heilig‘ qualifiziert werden. Auch hier ist grundsätzlich mit der Ambivalenz des Heiligen zu rechnen, das Tillich mit dem Begriffspaar ‚göttlich - dämonisch‘ zum Ausdruck bringt. Im vorliegenden Fall heißt dies, dass nach Tillich die Eltern und Freunde als Heilige des Alltags – wie im übrigen alle ‚kirchlichen‘ Heiligen auch – zu ‚dämonischen Götzen‘ werden können, wenn sie selbst mit dem Heiligen identifiziert werden. Entsprechend Tillichs Ausführungen können Eltern und Freunde jedoch dann als ‚heilig‘ im ‚nicht-dämonischen Sinne‘ gelten, wenn diese Qualifizierung in ihrem Verweis auf Gott verstanden wird.<sup>15</sup>

Es bleibt ein Fragezeichen, das – auf dem ersten Blick – weniger bei ‚kirchlichen‘ Heiligen zu bestehen scheint. Gleichwohl bestehen näher betrachtet auch Fragezeichen im Blick auf diese ‚kirchlichen‘ Heiligen: Dies gilt sowohl im Blick auf merkwürdige Legenden, die sich um diese Heiligen ranken, als auch darauf, dass alltägliche Lebensbereiche von den meist ‚zölibatären‘ Heiligen nicht erfasst werden: „Faktisch wird mit dem aktuellen Heiligenkalender der Katholischen Kirche signalisiert: Ehelosigkeit, Zölibat und Askese – das sind die Königswege zur Heiligkeit!“<sup>16</sup> In Anbetracht dieses elitären und bis zu einem gewissen Grad weltabgewandten Heiligsprechungsprogramms fühlt man sich an die bei Tillich beschriebenen supranaturalistischen Tendenzen erinnert: Der asketische Heilige befindet sich gewissermaßen in einer höheren Sphäre und steht allem Profanen gegenüber. Mit diesem welt-distanzierten Heiligenverständnis

15 W. Beinert, *Amt – Tradition – Gehorsam: Spannungsfelder kirchlichen Lebens*, München 1998, 13.

16 H. Mendl, *Lernen an (außer-)gewöhnlichen Biographien. Religionspädagogische Anregungen für die Unterrichtspraxis*, Donauwörth 2005, 21-41, hier: 44.

14 P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, in: GW VIII, Stuttgart 1970, 111-196, hier: 122.

wird jedoch allenfalls ein ganz spezifischer Aspekt von Gottes Wirksamkeit erfasst.

Weiterführend an dieser Stelle sind Gedanken zu Gottes gegenwärtiger Wirksamkeit, wie sie in den traditionellen theologischen Lehren von der ‚creatio continua‘ sowie der ‚providentia dei‘ zum Ausdruck gebracht werden. Ohne diese im Detail hier darlegen zu können, geht es im Grunde genommen darum, dass Gott auch gegenwärtig wirksam ist und wie diese gegenwärtige Wirksamkeit Gottes zu denken ist, d.h. wie sich insbesondere die ‚cooperatio‘ zwischen göttlichem und menschlichem Wirken vollzieht.<sup>17</sup>

Nimmt man aber die Lehren von der ‚creatio continua‘ und der ‚providentia dei‘ ernst, dann ist es im Blick auf die alltäglichen Erfahrungen der Jugendlichen mit ihren Eltern und Freunden naheliegend, dass sich Gottes Wirksamkeit, d.h. Gottes schöpferische Liebe und Gottes Da-Sein für uns, auch routinemäßig im Alltag ‚in, mit und unter‘ dem Da-Sein der Eltern und Freunde für uns ereignet. Die Alltags-Heiligen von Jugendlichen können uns somit für die bis in den kleinsten Winkel unseres Alltagslebens hineinreichende schöpferische Wirksamkeit Gottes sensibilisieren, die sich ‚in, mit und unter‘ dem Da-Sein unserer Eltern und Freunde für uns vollzieht. In Sinne der obigen Ausführungen von Tillich lässt sich dann in Anbetracht der verdichteten Zuwendungserfahrungen Jugendlicher sogar feststellen, dass Eltern und Freunde eine überlegene Symbolkraft als Heilige des Alltags besitzen.

<sup>17</sup> Vgl. dazu W. Härle, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 292: „Die Pointe der Unterscheidung und Verbindung liegt darin, daß beide Wirkweisen zwar als eigenständige Kräfte gedacht werden, daß aber die Fähigkeit der Zweitursache zum eigenständigen Wirken allererst begründet, ermöglicht und gegeben ist durch die Erstursache.“

## JOHANNES KUBIK WELCHEN RELIGIONSUNTERRICHT HÄTTE TILLICH GEWOLLT?

Im Jahre 1972 diagnostizierte Gerhard Sauter, Paul Tillich scheine „die Rolle eines Kirchenvaters der neueren Religionspädagogik zu übernehmen“ (G. Sauter 1972, S. 109, Anm. 1). Sauter

Diese Alltags-Heiligen von Jugendlichen können auch supranaturalistische Tendenzen im Rahmen kirchlicher Heiliger sowie einen problematischen kirchlichen Exklusivismus ‚unterlaufen‘: Gottes schöpferische Liebe ereignet sich keineswegs exklusiv soteriologisch im Kontext kirchlicher Vollzüge (wie z.B. bei Predigt und Abendmahl) oder exklusiv im Sinne menschlicher Extreme wie bei heiliggesprochenen Märtyrern.

Gleichwohl bleibt die von Tillich benannte Ambivalenz bestehen: Letztlich entscheidet es sich in jedem konkreten Einzelfall für sich genommen, ob für eine/einen Jugendlichen die Eltern/Freunde letztlich Heilige oder Götzen sind. In der Tat sind beide Möglichkeiten in Betracht zu ziehen: Einerseits finden sich Texte, in denen allein von den Eltern und Freunden ohne erkennbaren Verweis auf Gott gesprochen wird, andererseits auch Texte, in denen ein Bezug zwischen Gott und Familie/Freunde entweder explizit oder durch die gemeinsame Funktion (‚für mich da ist‘) zumindest implizit hergestellt wird.

Ziel religiöser Bildung kann es nun nicht sein, Jugendlichen der letztgenannten Variante einen angemessenen und den Jugendlichen der erstgenannten Variante einen unangemessenen ‚Heiligenglauben‘ zu bescheinigen. Zum einen kann z.B. die erstgenannte Variante dem Umstand geschuldet sein, dass der/die Verfasserin eher zufällig den Verweis auf Gott nicht zu erkennen gegeben hat, während im zweiten Fall z.B. ein sogenannten ‚Religionsstunden-Ich‘ zu diesem als gewünscht angesehenen Votum geführt haben könnte. Zum anderen ist in diesem ‚Herzensbereich‘ von Jugendlichen grundsätzlich äußerste Zurückhaltung angebracht, was eine Fremdbeurteilung anbelangt.

hatte dabei den Prozess der Aneignung des Tillichschen Religionsbegriffes in weiten Kreisen der Religionspädagogik vor Augen. Das Bemühen, sich Tillichs Religionsbegriff anzueignen und ihn religionspädagogisch fruchtbar zu machen, war in der Tat ein wichtiges Kennzeichen für die Religionspädagogik der Siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Ein ähnlicher Vorgang lässt sich nun auch für den Korrelations- und für

den Symbolbegriff ausmachen (13). Diese Aneignungsvorgänge sind für das Gespräch der theologischen Disziplinen untereinander zunächst einmal sehr erfreulich. Dass ein bedeutender systematischer Theologe des 20. Jahrhunderts für die Religionspädagogik fruchtbar gemacht wird, ist erstens nicht per se erforderlich und zweitens keineswegs selbstverständlich – nicht jeder renommierte Systematiker wird in der Religionspädagogik angeeignet und fruchtbar gemacht (14). Andererseits hat Tillich auch selber religionspädagogische Texte geschrieben. Sie sind in der Tillichforschung – mit wenigen Ausnahmen – bisher kaum zur Kenntnis genommen worden (16f.). Die Themen dieser Texte sind nun nicht, wie man zunächst annehmen könnte, Untersuchungen über die religionspädagogischen Implikationen eben jener drei Spitzenbegriffe seiner Theologie, sondern ihrem Charakter nach eher Gelegenheitschriften. Als die theologische Grundlage seiner explizit religionspädagogischen Texte entpuppt sich überraschender Weise seine frühe Theologie der Rechtfertigung bzw. des „Protestantischen Prinzips“, dazu später mehr (23).

Ein kurzer Überblick über einige Stationen der Aneignung Tillichscher Begriffe in der Religionspädagogik zeigt Folgendes: Erstens hat der katholische Religionspädagoge Hubertus Halbfas sein Lebensthema ganz entscheidend mit Hilfe von Tillichs Theologie ausgearbeitet: Er übernimmt von Tillich keineswegs nur die Formel, Religion sei das, was uns „unbedingt angeht“, sondern eignet sich Tillichs Religionsbegriff und seine Folgerungen ausführlicher an, sodass er auch unterrichtlich fruchtbar gemacht werden kann. Ausgehend von der Annahme einer religiösen Dimension der Wirklichkeit wird die Bonhoeffersche Diagnose einer religionslosen Zeit verworfen und stattdessen herausgearbeitet, dass das Ergriffensein von dem, was uns „unbedingt angeht“, eine anthropologische Konstante ist. Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen, die Halbfas weiterhin mit Hilfe von Tillichs Theologie ausarbeitet. Der Offenbarungsbegriff wird neu eingeordnet, indem zunächst der Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung aufgehoben wird und sodann der gesamten Wirklichkeit die Möglichkeit zu Offenbarungstätigkeit zugesprochen wird. Das hat Auswirkungen

auf die Überlegungen zur religiösen Qualität von Sprache: Religiös, so Halbfas, wird Sprache nicht von ihrem Inhalt, sondern von ihrer Qualität her. Und schließlich eignet sich Halbfas Tillichs Ausführungen über das Reden von Gott an: Religion hat es nicht mit Fragen nach Gottes Existenz zu tun und daher sollte religionspädagogisch auch nicht diese Frage im Zentrum stehen, sondern Gott als der alles Sein Übersteigende gedacht werden (49).

Aus heutiger Sicht kann man Halbfas nur dankbar sein für seine Rezeption, für seinen Mut und seine Weitsicht. Man wird Halbfas und auch der Genese seiner religionspädagogischen Einsichten nicht gerecht, wenn man nicht seine Rezeption des Tillichschen Religionsbegriffes und die dadurch eingeleitete Öffnung des Religionsunterrichtes in den Siebziger Jahren viel entschiedener positiv würdigt als das bisher der Fall ist. Daran ändert auch sein z.T. unwissenschaftliches Vorgehen nichts, etwa wenn er Tillich paraphrasiert oder gar zitiert, ohne das nachzuweisen, oder wenn er falsch bibliographiert. Dieses Urteil mag für diejenigen Ohren, die beim Stichwort „Rezeption des Tillichschen Religionsbegriffes“ die Alarmglocke „Grundlegung des Religionsunterrichtes im Religionsbegriff“ hören, überraschend klingen. Es ist aber gegenüber bestimmten bisherigen Darstellungen stärker heraus zu arbeiten, dass der Unterricht, den man heute faktisch vorfindet und der in der didaktischen Literatur empfohlen wird, historisch gesehen durch Halbfas und seine Tillichrezeption ermöglicht wurde. Denn die mit der Rezeption des Tillichschen Religionsbegriffes verbundene Öffnung des Religionsunterrichtes für neue, heute selbstverständliche Themen sowie die Verabschiedung der Verkündigungskonzeption sind aus dem heutigen Religionsunterricht nicht mehr wegzudenken. Das Gleiche gilt für die grundsätzliche Ausrichtung des Religionsunterrichtes. Ein Unterricht wie der, den Halbfas damals bekämpfte, wäre heute schlechterdings unvorstellbar. Darüber hinaus hat der ausgeweitete Religionsbegriff auch auf anderen religionspädagogischen Gebieten katalytisch gewirkt (95f.).

Zweitens lässt sich für die in der katholischen Religionspädagogik phasenweise zu einer Art verbindlichem Unterrichtsprinzip erhobene Korrelationsdidaktik sagen, dass sie ohne Tillich nicht

denkbar gewesen wäre. Deutlichster Ausdruck der Aufnahme Tillich'scher Gedanken sind die zwei kirchenamtlichen Dokumente der römisch-katholischen Kirche der Siebziger Jahre, nämlich der „Synodenbeschluss“ von 1974 und der so genannte Zielfelderplan. Dass die Korrelationsdidaktik nach überwiegender Wahrnehmung in der Sackgasse endete, wurde nun häufig Tillich und seinem Korrelationsbegriff selber angelastet. Jedoch haben die Dissertation von Sturm sowie die neueren Arbeiten von Werbick, Beuscher sowie Prokopf / Ziebertz deutlich gezeigt, dass sich sehr wohl *von Tillich selber her* Antworten auf die nach der Meinung der Kritiker in den Siebziger Jahren von ihm herauf beschworenen Probleme geben lassen. Tillich hat die Einwände gegen das Korrelationsdenken durchaus gekannt und hatte auch Antworten parat, wie diese Autoren nachgewiesen haben (143).

Drittens geht man nicht zu weit, wenn man sagt: Niemand in der Religionspädagogik hat sich so intensiv mit Tillich beschäftigt wie der 2006 verstorbene evangelische Religionspädagoge Peter Biehl. Seine Theorie der Symboldidaktik fußt (erstens) in *allen* wesentlichen Punkten auf der Symboltheorie Tillich's. Das betrifft die Einsicht, dass prinzipiell jedes Ding ein Symbol werden kann, die phänomenologische Beschreibung von Symbolen, die Strukturierung religiöser Symbole in drei Unterkategorien, die Einsicht in die ambivalente Wirkung von Symbolen, die Zentralstellung des Symbols Kreuz und das Verhältnis von Symbol und Zeichen. Die Theorie wird von Biehl aber auch (zweitens) über Tillich hinaus fortgeführt. Die Tillich'sche Einsicht, alles Wirkliche könne zum Symbol werden, wird stärker auf die Lebenswirklichkeit der Jugendlichen zugespitzt; die Tillich'sche Strukturierung der Symbole in drei Unterkategorien wird unmittelbar fruchtbar gemacht zur Anbahnung didaktischer Entscheidungen; die Tillich'sche Einsicht, dass Symbole ambivalente Wirkungen haben können, wird wegen ihrer lebensweltlichen Faktizität zum Anlass einer rein pädagogischen Begründung der Notwendigkeit einer kritischen Symbolkunde (195).

Ein Durchgang durch die religionspädagogischen Texte Tillich's zeigt, dass Tillich in diesen Texten keineswegs eine eigene religionspädagogische Deutung derjenigen drei Begriffe gibt, die in der Geschichte seiner religionspädagogischen Rezep-

tion eine Rolle gespielt haben. Umgekehrt ist es aber auch nicht so, dass die Begriffe überhaupt nicht vorkämen.

Im Hinblick auf den Begriff der Religion lässt sich feststellen, dass die Frage, die im Hinblick auf die Aneignung des Tillich'schen Religionsbegriffes überwiegend im Vordergrund stand, nämlich ob der Religionsunterricht durch den Religionsbegriff grundgelegt werden kann, Tillich selber nicht umgetrieben hat. Diese Frage konnte unter den Bedingungen jener Zeit gewissermaßen auch noch gar nicht aufkommen, war doch der Religionsunterricht ein wie selbstverständlich verankerter Bestandteil der Schule. Das Ringen um die zwei Formen Wissen *aus* Religion und Wissen *über* Religion in dem Text „Religion und Erziehung“ von 1941 und Tillich's Wertschätzung eines auch mit Hilfe kulturtheoretischen Überlegungen grundgelegten Religionsunterrichtes hat jedoch eine gewisse Nähe zu den Konzeptionen derjenigen Autoren, die später versucht haben, sich Tillich's Religionsbegriff anzueignen: Insofern das Protestantische Prinzip die scharfe Differenz zwischen Kultur und Religion aufhebt, können einerseits gleichermaßen in „profanen und religiösen Äußerungen“ (GW 9, 233) geeignete Unterrichtsinhalte erblickt werden, andererseits hat der Religionsunterricht zentral die Aufgabe, ein Verstehen der Kultur zu ermöglichen: „Nicht im Namen der Religion und noch viel weniger der Kirchen, sondern im Interesse eines wirklichen Verständnisses der menschlichen Kultur muss Religionsunterricht gefordert werden.“ (GW 13, 332). Tillich's Skepsis gegenüber der „einführenden Erziehung“ und seine Beschreibung der Bedeutung der humanistischen Erziehung in dem Text „Theologie der Erziehung“ ist ähnlich gelagert: Die einführende Erziehung allein wird da, wo das Feld nicht bereits entsprechend bestellt ist, das Gegenteil dessen erreichen, was sie will. Schulischer Unterricht sollte sich daher nach Tillich mehr auf die humanistische Erziehung konzentrieren, um wenigstens die Bedingungen für das Verstehen des Anliegens der Religion günstiger zu gestalten. Im Hinblick auf das Vorkommen von Gedanken, die sich dem Begriff der Korrelation zuordnen lassen, sind Tillich's Ausführungen in dem Text „Die Verkündigung des Evangeliums“ von 1952 bemerkenswert: Wohl als Antwort auf Anfragen

an den ersten Band der „Systematic theology“ stellt Tillich hier Erwägungen zur Universalität anthropologischer Annahmen an und gelangt darüber zu der Auffassung, dass es durchaus legitim sein kann, nicht nur die Fragen, „die wirklich in den Herzen der Kinder sind“ (GW 8, 269), mit Hilfe des Evangeliums zu beantworten, sondern darüber hinaus sogar die Kinder „in die Richtung derjenigen Fragen zu formen, von denen wir glauben, dass sie die universelleren sind“ (eigene Übersetzung von P. Tillich, *Theology of culture*, S. 206). Damit ist ein enger Zusammenhang von Religionsbegriff und Korrelationsbegriff vorausgesetzt, da sich erst von einem weiten Religionsbegriff her die Fragen, auf die das Evangelium (korrelativ) antworten kann, überhaupt als religiöse Fragen identifizieren lassen.

Im Hinblick auf den Begriff Symbol ist bemerkenswert, dass Tillich offenbar auch bei der Vermittlung religiöser Symbole mit der Möglichkeit eines Vorgehens rechnet, das den Schuss nach hinten losgehen lässt, indem nämlich nicht lediglich nichts erreicht wird, sondern geradezu das Gegenteil dessen, was man intendiert hatte: In dem Text „Creative love in education“ von 1949 stellt Tillich dar, wie die Vermittlung von religiösen Symbolen, wenn sie doktrinal und ohne das Geltenlassen von Anfragen und Zweifeln geschieht, zu Widerstand und Auflehnung führen kann. Die Lösung dieses Problems findet Tillich bezeichnender Weise mit Hilfe der Rechtfertigung, insofern der Erzieher das Kind in seiner Opposition und Rebellion trotz seiner Zweifel, Proteste und lieblosen Handlungen annimmt. Diesen Vorgang nennt Jentsch zu Recht „die Gestaltwerdung des Rechtfertigungsprinzips der Bejahung im Feld der Erziehung“ (W. Jentsch 1970, S.355). Im gewissen Sinne hat Tillich hier sogar das vorweg genommen, was Biehl und Meyer-Blanck später damit beschrieben haben, dass zur Wirksamkeit von Symbolen (oder Zeichen) immer Kommunikationsvorgänge sowie eigene Symbolbildungstätigkeiten notwendig dazu gehören. Denn Tillich geht es im Kern ja auch darum, dass sich Kinder und Jugendliche die Symbole selber aneignen müssen; die Symbole müssen sich mit ihrer Lebenswelt vermitteln, die Inhalte sind darauf zu prüfen, inwiefern sie der jeweiligen „Gegenwartsproblematik [...] Ausdruck und Lösung zu geben“ vermögen (GW 9,

235). Tun sie das nicht mehr, müssen im Unterricht „neue Ausdrucksformen gesucht werden“ (ebd.), was in Bezug auf Symbole eben gerade hieße, dass Jugendliche eigene Symbolbildungen tätigen. Ähnlich sieht Tillich in dem Text „Theologie der Erziehung“ von 1959 die Gefahr eines ängstlichen Festhaltens an einem all zu wörtlichen Verständnis der Symbole, da dieses den Charakter der Symbole als Antworten auf unabschließbare Fragen verunklaren würde.

Damit kann der Überblick über die drei Begriffe Religion, Korrelation, Symbol beendet und nunmehr noch dargelegt werden, inwiefern die explizit religionspädagogischen Texte auf der Basis des Protestantischen Prinzips stehen: In dem Text „Zum Problem des evangelischen Religionsunterrichts“ von 1931 ist die Nähe zum Protestantischen Prinzip am deutlichsten: Der evangelische Religionsunterricht wird hier gleichsam selber zum Träger des Protestantischen Prinzips, insofern er erstens als Wächter „gegen jede kirchlichkonfessionelle Verhärtung“ (GW 9, 233) auftritt, indem er zweitens „die menschliche Lage [...] von der Grenze des Menschlichen her sichtbar“ machen soll (GW 9, 233), indem er drittens die konfessionellen Schranken aufhebt, da die evangelische Religion nicht „eine neben anderen“ ist (GW 9, 233), indem er viertens die „Sondersphäre der Religion sprengt“ (GW 9, 233), und so die Grenze zwischen Kultur und Religion übersteigen soll, indem er fünftens in allen kulturellen Äußerungen nach etwas suchen kann, „worin sie uns unbedingt angehen“ (GW 9, 234), und indem er sechstens das Kreuz in den Mittelpunkt stellt (vgl. GW 9, 234).

In dem Text „Religion und Erziehung“ von 1941 wird eine kulturtheoretische Begründung des Religionsunterrichts gegeben, die von der Einsicht ausgeht, dass zum Verständnis der Kultur in Geschichte und Gegenwart nicht auf Religion verzichtet werden kann. Diese kulturtheoretische Begründung ist nur möglich, insofern durch das Protestantische Prinzip die Differenz zwischen kultureller und religiöser Sphäre aufgehoben worden ist.

In dem Text „Creative love in education“ von 1949 wird das Ziel aller Erziehung, die „creative love“, gerade so gedacht, dass sie einzig und allein möglich ist durch die „Annahme“ als Tätigkeit des Lehrenden.

In dem Text „Theologie der Erziehung“ von 1959 wird die Humanistische Erziehung, die in der gegenwärtigen religiösen Lage der einzige Weg ist, das Feld für die einführende Erziehung zu bereiten, als eine Konsequenz aus der *coincidentia oppositorum* gedeutet, aus dem Prinzip der Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen. Die Humanistische Erziehung befördert die Fragetätigkeit der Jugendlichen, auch das Stellen radikaler, zweifelnder Fragen. Dass darin kein Gegensatz zu „Glaube“ gesehen werden braucht, liegt nun aber gerade an der spezifischen Konturierung des Glaubensbegriffes durch das protestantische Prinzip, denn der „protestantische Glaubensbegriff“ kann „Glaube als umfassende Einheit von glauben und zweifeln“ (GW 9, 234) auffassen (339-342).

*Einfache Seitenangaben im Text verweisen auf wörtlich übernommene (evtl. leicht gekürzte) Passagen aus meinem Buch von 2011.*

#### Literatur

Beuscher, Bernd: Zurück zur Fragwürdigkeit! Der Rücktritt der Korrelationsdidaktik. Ein religionspädagogischer Fortschritt? Weitere Übungen zur religionspädagogischen Theoriebildung, in: Rpb 34 (1994), S. 33–61.

Jentsch, Werner: Der Einfluß Tillichs auf die Religionspädagogik der Gegenwart, in: EvErz 22 (1970), S. 345–362.

Kubik, Johannes: Paul Tillich und die Religionspädagogik. Religion, Korrelation, Symbol und Protestantisches Prinzip. Göttingen 2011.

Sauter, Gerhard: Über die Brauchbarkeit des Religionsbegriffes für Theologie und Kirche heute, in: H. Breit, K. D. Nörenberg (Hg.), Religionskritik als theologische Herausforderung. München 1972, S. 108–132.

Sturm, Wilhelm: Religionsunterricht - gestern - heute - morgen. Der Erziehungsauftrag der Kirche und der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Stuttgart 1971.

Tillich, Paul:

- Creative Love in Education, in: World Christian Education (New York), Vol. 4, N.2 (1949), S. 27 und 34;

- Religion und Erziehung (1941), GW 13, 331–335.

- Theologie der Erziehung (1959), GW 9, 236–245.

- Theology of Culture. Hg. von Robert C. Kimball. New York 1959.

- Die Verkündigung des Evangeliums (1952), GW 8, 265–275.

- Zum Problem des evangelischen Religionsunterrichtes (1931), GW 9, 233–235.

Werbick, Jürgen: Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens. München 1989.

Ziebertz, Hans-Georg / Heil, Stefan / Prokopf, Andreas (Hg.): Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog. Münster, Hamburg, London 2003.

## JÖRG HERRMANN SPUREN DES HEILIGEN IM ZEITGENÖSSISCHEN FILM

### 1. Einleitung

„Wer war dieser unbekannte Sam Mendes, dass er es vermochte, mich mit so starken religiösen Empfindungen zu überwältigen? Ich fühlte mich erleuchtet, als ich nach ‚American Beauty‘ den Kinosaal verließ. Ich stand später mit meiner ‚American Beauty‘-Erkenntnis übrigens ziemlich alleine da. Die kinobegeisterten Mitschüler waren überzeugt, nichts weiter als eine ganz gut

gelungene Satire gesehen zu haben.“ Diese Zeilen aus einem Leserbrief, der mich als Reaktion auf die Publikation einer religionshermeneutischen Interpretation des Films „American Beauty“ (USA 1999) von Sam Mendes erreichte, zeigen: Das Kino kann zu einem Ort religiöser Erfahrung werden. Und ich füge hinzu: Es kann zu einem Ort der Erfahrung des Unbedingten und damit des Heiligen im Sinne Tillichs werden. Aber dieser weitere Interpretationsschritt ist sicher erläuterungsbedürftig und verlangt nach einer Klärung des Verhältnisses von Religion, Unbedingtheit und Heiligkeit.

## 2. Die Religion, das Unbedingte und das Heilige

Das Verhältnis von Unbedingtheit und Heiligkeit im Tillichschen Kosmos ist dabei relativ leicht aufzuklären. Im ersten Band der „Systematischen Theologie“ heißt es bekanntlich: „Das Heilige ist die Qualität dessen, was den Menschen unbedingt angeht.“<sup>1</sup> Heilig nennt Tillich die Erfahrung des Unbedingten. Diese Erfahrung kann durch Vieles vermittelt werden. Ohne solche Vermittlung ist sie jedoch nicht zugänglich. Denn, so Tillich, „das Heilige kann nur durch das Profane ausgedrückt werden.“<sup>2</sup> Oder anders gesagt: „Das Unbedingte kann nur durch das Konkrete erscheinen.“<sup>3</sup> Im Blick auf das profane Trägermedium des Heiligen macht Tillich keine Unterschiede: „Unzählige Dinge – eigentlich alle Dinge – haben die Macht, in einem mittelbaren Sinne heilig zu werden. Sie können auf etwas über sich hinausweisen. Aber wenn sie sich als heilig an sich betrachten, werden sie dämonisch.“<sup>4</sup> Wo Bedingtes den Anspruch auf Göttlichkeit erhebt, wird es zum Dämonischen.

In diesem Spannungsfeld zwischen Profanität und Dämonie bewegt sich nun auch die Religion, auch sie steht in der Gefahr, in der Form zu erstarren und profan und nichtssagend zu werden oder die Form mit dem Unbedingten gleichzusetzen und dämonisch zu werden. Gegen diese Verzerrungen des Heiligen wie der Religion stellt sich das Protestantische Prinzip. Es ist die besonders im Protestantismus verankerte prophetische Kritik, die im Sinne einer Art Dämonieprophylaxe beständig daran erinnert, dass der dialektische Prozess von Darstellen und Transzendieren in Bewegung bleiben muss. Ich komme darauf zurück.

Über den Film hat sich Tillich meines Wissens nicht in größerem Umfang geäußert. Aber vor dem Hintergrund des Gesagten gehört sicher auch der Film zu den Dingen, die über sich hinausweisen und Heiliges vermitteln können. Wenn man nun fragt, inwiefern es die Perspektive einer religionshermeneutischen Filmanalyse verändert, wenn man statt nach Religion im Film nach dem Heiligen fragt, dann würde ich sagen: Das Heilige nach Tillich ist ein noch stärker theologisch-normativ

akzentuierter Begriff. Um es an einem Filmbeispiel deutlich zu machen: Ausgehend von einer funktionalen Religionsbestimmung können wir interpretieren, dass der Film „Pretty Woman“ das Evangelium der großen Liebe verkündet. Im Sinne von Tillichs Begriff des Heiligen müssten wir hier jedoch von einem dämonisch verzerrten Heiligen sprechen, denn einen Verweischarakter kann der großen Liebe von Pretty Woman nicht entnommen werden. Religion wäre also der zunächst weitere Suchbegriff, das Heilige eine Fokussierung. Lassen Sie mich aber den Kontext des Film und Religions-Diskurses noch mit ein paar Stichworten skizzieren, bevor ich anhand einiger Filmbeispiele der Frage nach Spuren des Heiligen im zeitgenössischen Kino nachgehe.

## 3. Die religiöse Dimension des Kinos

Insgesamt lassen sich im Blick auf die religiöse Dimension des Films m.E. vor allem vier Ebenen unterscheiden, auf denen sich Gemeinsamkeiten und Parallelen finden:

1. Die Ebene der Verarbeitungen explizit religiöser Traditionen und Motive in Kinospielefilmen, wie sie sich in Filmen von Ingmar Bergman, Andrei Tarkowskji, Pier Paolo Pasolini oder auch Mel Gibson finden.
2. Die Ebene der Strukturen und Formen, hier insbesondere die in Kirche und Kino zentrale Form der Erzählung.
3. Die Ebene der funktionalen Äquivalenz im Blick auf Sinnvermittlung und die Auseinandersetzung mit existenziellen Lebensfragen, man könnte hier im Anschluss an Thomas Luckmanns Konzept der unsichtbaren Religion von der unsichtbaren Religion des Kinos sprechen. Dabei geht es im Sinne von Luckmanns funktionalem Religionsbegriff um alle Filme, die nicht nur unterhalten, sondern auch Sinn vermitteln und sich mit existenziellen Lebensfragen auseinandersetzen, ohne explizit religiös zu werden.
4. Die Ebene der kulturellen Praktiken und Erfahrungen, der Parallelen also zwischen Gottesdienst- und Kinobesuch, zwischen Filmerfahrung und religiöser Erfahrung, zwischen Filmerlebnis und religiöser Offenbarung – ich erinnere an den eingangs zitierten Leserbrief.

## 4. Spuren des Heiligen im zeitgenössischen Film

Ich greife im Folgenden drei Filme heraus, zwei neuere und einen etwas älteren, die das Spektrum

1 Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. I, Stuttgart 5/1977, 251.

2 Ebd., 254.

3 Ebd.

4 Ebd., 252.

der Film-und-Religion-Beziehungen aufzeigen. Es sind die amerikanischen Produktionen „The Tree of Life“ von 2011, „American Beauty“ von 1999 und „Gran Torino“ von 2008.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Unterscheidungen im Blick auf die religiöse Dimension des Kinos lassen sich diese drei Filme unterschiedlichen Kategorien zuordnen: Terrence Malicks „The Tree of Life“ verarbeitet biblische Motive, gehört also in die erstgenannte Kategorie der Filme, die sich auf explizit Religiöses beziehen. In „Gran Torino“ ist dieser Bezug nur am Rande vorhanden, ich würde ihn darum zunächst der Kategorie der impliziten oder unsichtbaren Religion im Kino zuordnen. Auf der Grenze der beiden Kategorien bewegt sich „American Beauty“ von Sam Mendes.

#### 4.1. *The Tree of Life*

Bei „The Tree of Life“ (USA 2009) fällt zunächst auf, wie ambivalent er von der Kritik aufgenommen wurde. War in der FAZ von einer „überwältigenden Kinoerfahrung“ die Rede, schwärmte Pop-Analyst Diedrich Diederichsen in der taz: „So etwas Schönes gab es noch nie“, so bezeichnete Thomas Assheuer den Film in seiner Kritik in „Die Zeit“ als „mythologischen Kitsch“, der dem Zuschauer weiß machen wolle, der Weg zum Leben führe über den Tod, über Opfer und Leid. Assheuer endet mit dem Satz: „Gegen den Regisseur Terrence Malick ist Papst Benedict ein Aufklärer.“

Worum geht es? Im Zentrum steht eine Kindheit im Texas der 1950er und 60er Jahre, drei Jungs spielen im Garten eines Vorstadthäuschens, die Mutter ist liebevoll und sanftmütig, der Vater streng.

Auf das zentrale Thema des Films weist schon gleich zu Beginn ein Insert mit einem Zitat aus dem Buch Hiob hin, es ist ein Zitat aus der Gottesrede (Hiob 38, 4.7) und lautet: „Wo warst du, als ich die Erde gründete? (...) Als mich die Morgensterne miteinander lobten und jauchzten alle Gottessöhne?“ Dieser Andeutung folgend wird die unbeschwerte Idylle durch die telegraphische Nachricht vom Tod des zweitgeborenen der drei Brüder durchkreuzt, der, so kann man vermuten, ein Opfer des Vietnamkrieges geworden ist. Von nun an steht die ebenfalls im Voice-Over-Modus geäußerte Warum-Frage im Raum.

Ein Schnitt führt in die Gegenwart des ältesten Sohnes Jack, der als Architekt arbeitet. Der Film, so wird deutlich, kreist um seine Kindheitserinnerungen und das Trauma des Verlustes. Mit einem weiteren Schnitt springt Malick in eine ungefähr 20-minütige Sequenz, die in visuell eindrucksvollen Bildern die Entstehung der Welt vom Urknall bis zur Evolution des Lebens und schließlich bis hin zur Geburt des ersten Sohnes der O'Briens vor Augen führt. Ohne Frage haben wir es mit einem visuellen Schöpfungsbericht zu tun, der die Schöpfung als erhabenes, schönes und zugleich geheimnisvolles Wunder feiert. Die Natur ist dabei, das machen die religionsphilosophischen Voice-Over-Kommentare deutlich, zwar schön, aber auch unberechenbar, bedürftig der Gnade, die einen Ausweg aus dem blinden Fressen und Gefressenwerden eröffnet. Insgesamt lassen sich m.E. drei religiös konnotierte Themen identifizieren: die Schönheit der Schöpfung, das Verhältnis von Natur und Gnade und die Hiobsfrage. Ihre Schärfe und Zuspitzung gewinnt die Hiobthematik dabei auch aus dem Kontrast zwischen der Schönheit der Natur und dem Glück der Kindheit auf der einen Seite und der Sinnlosigkeit des Todes auf der anderen.

Die Warum-Frage zieht sich dabei wie ein roter Faden durch den Film und wird im Verlauf der Erzählung immer wieder besonders virulent, u.a. als ein Freund des ältesten Sohnes Jack im Schwimmbad ertrinkt. „Wo warst du? Du hast einen Jungen sterben lassen!“ fragt Jacks Stimme aus dem Off. Eine befriedigende Antwort gibt der Film nicht, ähnlich wie das Buch Hiob, über das im Rahmen eines Gottesdienstbesuches der Familie sogar gepredigt wird, wobei der Pfarrer eindringlich betont, dass eben auch guten Menschen Böses widerfahren könne und die eigene Rechtschaffenheit also keine Versicherung gegen Leidenserfahrungen sei. Und Gott? An einer Stelle zeigt die Mutter in eine lichtdurchflutete Baumkrone, die in den Himmel ragt, und sagt: „Da oben wohnt Gott.“ Rebellion gegen den da oben und Anklage angesichts des ihr widerfahrenen Leids ist, anders als bei Hiob, allerdings ihre Sache nicht, im Gegenteil. Diese quietistische Haltung ist es dann auch, die Thomas Assheuer von mythologischem Kitsch sprechen lässt. Er schreibt: „Zuletzt nötigt Malick die im Schmerz verstummte Mutter dazu, den sinnlosen Tod ihres Kindes

zu bejahen (...). Die Schöpfung hatte das Leid für sie vorgesehen und dann spricht sie in süßlicher Demut: „Allmächtiger Gott, ich schenke dir meinen Sohn.“

Leben und Sterben werden in Malicks Film im Horizont des Unbedingten interpretiert, das Glück und die Schönheit werden als Gabe und Verweis gesehen. Insofern denke ich, dass man Szenen, die davon handeln, als Spuren des Heiligen im Tillichischen Sinne interpretieren kann.

#### 4.2. *American Beauty*

In „American Beauty“ geht es weniger dramatisch zu. Der mit fünf Oscars ausgezeichnete Film erzählt von Lester Burnham und seinem Leben mit Frau und Tochter in einer aufgeräumten amerikanischen Kleinstadt. Burnhams Selbsteinschätzung zu Beginn des Films: „Irgendwie bin ich jetzt schon tot.“ Sein Weg vom Tod zum Leben und wieder zum Tod beginnt, als er sich in Angela verliebt, die hübsche Freundin seiner Tochter Jane. Wie aus jahrelanger Anästhesie erwacht, beginnt er von neuem, seine Interessen wahrzunehmen, seinen Körper in Form zu bringen, Pink Floyd zu hören und Joints zu rauchen, die ihm der Nachbarsjunge Ricky besorgt. Was folgt, ist eine filmische Reflexion über die Entdeckung eines anderen Blicks auf das Leben, über den Wert und das Sehen von Schönheit. Der reinste Vertreter dieser Religion des Schönen ist Ricky. Der 16-jährige Sohn eines neofaschistischen Soldatenvaters, der regelmäßig Urinproben zum Zweck der Drogenkontrolle von seinem Sohn verlangt, hat immer eine digitale Kamera dabei, um die Momente der Schönheit festzuhalten. Lesters Tochter Jane, in die er sich verliebt, erzählt er vom Anblick einer toten Obdachlosen, davon, dass es gewesen sei, „als ob Gott dich direkt ansieht“. Was man da sehe, will Jane wissen. „Schönheit“, antwortet Ricky, Mystiker des Augenblicks der ästhetischen Erfahrung. Einmal zeigt er Jane „das Schönste, was ich je gefilmt habe“.

Der Anblick einer im Wind tanzenden Plastiktüte vermittelt die Erfahrung des Unbedingten. Die Medien helfen in diesem Film, sich an die gütige Kraft und die Schönheit zu erinnern. Das schützt allerdings nicht vor Gewalt. Frank Fitts, der Vater von Ricky, jagt Lester von hinten eine Kugel in den Kopf, in einem Moment, als Lester

ein Foto seiner Familie betrachtet: dankbar, versonnen und glücklich. Es ist ebenfalls ein Augenblick des Sehens von Schönheit, der *visio dei beatifica*. Sie spiegelt sich wenig später auch in Rickys Augen, der den Toten findet. Es ist wie schon beim Anblick der Obdachlosen: „als ob Gott dich direkt ansieht“.

Ricky und Lester repräsentieren eine mystische Religion der Schönheit, die Sinn stiftet, sinnlich und ideologiefrei. Ihr mystischer Charakter wird durch Lesters Rückblick auf sein Leben am Ende des Films noch einmal ganz deutlich: Die Schönheit durchfließe ihn manchmal wie Regen, sagt er - postmortem und voiceover aus der Vogelperspektive der aufsteigenden Seele. Es geht also um eine *unio mystica*. Suchten die alten Mystiker wie Ps.-Dionysius Areopagita Gott und fanden dabei zugleich unaussprechliche Schönheit, so suchen Ricky und Lester nach der Schönheit und finden darin zugleich Gott. Ergriffensein vom Unbedingten, so würde ich im Tillichischen Sinne interpretieren, vollzieht sich hier im Kontext einer Erfahrung der Schönheit.

#### 4.3. *Gran Torino*

Fast ganz ohne explizit religiöse Motive geht es in Clint Eastwoods „Gran Torino“ (2008) zu. Clint Eastwood, mittlerweile 82 Jahre alt, hat seit „Gran Torino“ schon wieder drei Filme gemacht. „Gran Torino“ ist allerdings der vorerst letzte, in dem er selbst vor der Kamera steht. Er verkörpert Walt Kowalski, einen verbitterten Ko-reaveteran und ehemaligen Ford-Mitarbeiter, der seinen Lebensabend Bier trinkend auf der Veranda seines Hauses verbringt, wenn er nicht gerade seinen 1972er Ford Gran Torino putzt. Im Nachbarhaus wohnen asiatische Einwanderer vom Volk der Hmong. Thao, der Sohn der Familie wird von der Gang seines Cousins angestiftet, Kowalskis Gran Torino zu stehlen. Kowalski stellt den unfreiwilligen Dieb, erfährt bald die Hintergründe, überwindet seine rassistischen Vorurteile, freundet sich mit dem Jungen und seiner Familie an und gerät dabei zwischen die Fronten. Denn Thaos Cousin und seine Gang können nicht akzeptieren, dass Thao nicht Mitglied der Gang werden will, dass er sich mit dem weißen Amerikaner anfreundet, dass er arbeitet und Anstalten macht, sich in die amerikanische Gesellschaft zu integrieren. Die Gang lauert ihm

auf, bedroht und verletzt ihn, vergewaltigt seine Schwester. Schließlich sieht Walt Kowalski nur noch einen Ausweg: Er provoziert eine Situation, in der er unter öffentlicher Aufmerksamkeit von der Hmong-Gang erschossen wird, und bringt die Gewalttäter auf diese Weise hinter Gitter.

Unterbrechung der Gewaltpraxis der Jugendgang ist am Ende nur durch ein Selbstopfer möglich. Im Moment seines Todes erinnert sein Körper an die Gestalt des Gekreuzigten. Man kann vermu-

ten, dass Eastwood dieses Bild bewusst gewählt hat und damit an die christliche Tradition anknüpfen wollte.<sup>5</sup> Explizit macht er das allerdings nicht. Das Selbstopfer als ein Ereignis des Heiligen. Kann man das so sehen?

<sup>5</sup> Vgl. H.-M. Gutmann, Gewaltunterbrechung. Jugendgewalt und Religion in „Gran Torino“, in: J. Herrmann, J. Metelmann, H.-G. Schwandt (Hg.), Wissen sie, was sie tun? Zur filmischen Inszenierung jugendlicher Gewalt, Marburg 2012, 132-142.

## BERICHT ÜBER DEN SCHLEIERMACHER-TROELTSCH- TILlich-KONGRESS „DIE AUFGEKLÄRTE RELIGION UND IHRE PROBLEME“

Vom 18. bis 21. März 2012 fand an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin der internationale Kongress „Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme“ statt. Er war die erste gemeinsame Veranstaltung der Friedrich Schleiermacher-Gesellschaft e.V., der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft e.V. und der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e.V. und thematisierte das Spannungsfeld von Religion und Aufklärung sowohl in historischer und werkgeschichtlicher als auch in einer systematischen Perspektive, indem er das Potential auslotete, welches das Werk Schleiermachers, Troeltschs und Tillichs für die zeitdiagnostische Erschließung des religionskulturellen Pluralismus bietet. Das wissenschaftliche Programm sowie das Thema der Tagung fanden eine erstaunliche Resonanz bei Studierenden der evangelischen Theologie, Kollegen aus dem gesamten deutschsprachigen Raum, aber auch aus anderen europäischen Ländern sowie den USA, und in den Medien. Zu der Fachtagung haben sich über 300 Teilnehmer – in der Mehrzahl Studierende – angemeldet und an den Debatten teilgenommen.

Der Kongress begann am 18. März 2012 mit einem Vortrag von Martin Riesebrodt, der das Themenspektrum von Religion und Aufklärung in einer historischen und religionssoziologischen Perspektive darstellte. An den Vormittagen des

19., 20. und 21. März wurden in den Vorträgen die Themenfelder der religiösen und kulturellen Gegenwartsanalyse, der Christentumstheorie und der religiösen Dogmatik bearbeitet. Dietrich Korsch (Marburg) erörterte in seinem Vortrag das spannungsvolle Verhältnis von Religion und Aufklärung unter dem Titel „Theologie der Gegenwart“. Die Religionssoziologin Monika Wohlrab-Sahr (Leipzig) thematisierte die Veränderungen in den religiösen Landschaften der ehemaligen DDR, und Arnulf von Scheliha (Osnabrück) diskutierte das Verhältnis von Religion und Politik unter den Bedingungen der Aufklärung mit Blick auf den Islam. Alle drei Referate nahmen die religiösen Transformationen in der modernen Gesellschaft in ihrem komplexen Wechselverhältnis in den Blick.

Am Dienstagmorgen wurde das Verhältnis von Religionsbegriff und Christentumstheorie in den Beiträgen von Ulrich Barth (Halle) und Friedrich Wilhelm Graf (München) fokussierte. Einen weiten Bogen über die vielfältigen Nuancen des Aufklärungsbegriffs als einer historiographischen Kategorie spannte Barth in seinem Vortrag und klärte das Verhältnis von Protestantismus und Aufklärung. Friedrich Wilhelm Graf rückte die gegenwärtigen Debatten über den Kreationismus in das Blickfeld der aufgeklärten Religion. Deutlich wurden die Facetten des Aufklärungsbegriffs, die aufklärungsresistenten Momente in der Religion sowie eine Dialektik von Aufklärung und Gegenklärung, von Reflexivitätszuwachs im Religionssystem und den hierzu gegenläufigen Bewegungen von Reflexionssistierung.

Den Folgen der Aufklärung für das Verständnis der theologischen Dogmatik wurde am Dienstag-

und am Mittwochvormittag unter dem Leitbegriff ‚Aufklärung und Dogmatik‘ nachgegangen. Jörg Dierken (Halle) thematisierte die Reformulierung der Sündenlehre unter den Bedingungen der Aufklärung mit Bezug auf Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltsch und Paul Tillich. Wilhelm Gräß (Berlin) erörterte am Mittwochvormittag die Umformung der überlieferten theologischen Dogmatik zu einer Theorie der gelebten Religion. Die Transformationen der dogmatischen Christologie unter den Bedingungen der Aufklärung stellte Christian Danz (Wien) in seinem Vortrag dar.

Die neun Hauptreferate der Fachtagung loteten das Verhältnis von Aufklärung und Religion in unterschiedlichen Dimensionen und Facetten aus und arbeiteten die Problemanforderungen an eine modernegemäße Theologie und Dogmatik heraus. Deutlich wurde von den Beiträgern die religionsanalytische Reflexionskompetenz protestantischer Theologie angesichts der komplexen religiösen Lage der Gegenwart betont.

An den Nachmittagen des 18. und 19. März fanden jeweils drei Sektionen statt, in denen das religionsphilosophische und theologische Werk Friedrich Schleiermachers, Ernst Troeltschs und Paul Tillichs erstmals in einem Gesamtzusammenhang diskutiert wurde. Die einzelnen Vorträge am Dienstagnachmittag waren der Schleiermacher- und Troeltsch-Rezeption Tillichs sowie der Schleiermacher-Rezeption Troeltschs gewidmet. Die Vorträge waren so angelegt, dass es zu einer engen Verzahnung des Werkes der drei Theologen kam. Erstmals wurden auf diese Weise bislang nur wenig thematisierte Problemkonstellationen sichtbar gemacht.

Die drei Sektionen des Mittwochnachmittags thematisierten systematische Problemstellungen vor dem Hintergrund der Werke von Schleiermacher, Troeltsch und Tillich. Im Vordergrund standen dabei Hauptthemen der theologischen Aufklärung und Aufklärungsdeutung, die jeweils aus der Perspektive von Schleiermacher, Troeltsch und Tillich beleuchtet wurden. Deutlich wurde in den Referaten der unterschiedlichen Sektionen

vor allem das hohe Problemniveau der Aufklärungsdeutungen von Schleiermacher, Troeltsch und Tillich. Dabei traten durch die Einbeziehung der Deutungen der Aufklärung von Schleiermacher und Tillich neue Perspektiven in den Blick, die so bislang noch nicht untersucht wurden. Das gilt zum einen für den Zusammenhang von Tillichs Aufklärungsdeutung und der von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno formulierten Dialektik der Aufklärung. Zum anderen zeigten die Referate, wie sich die Deutungen der Aufklärung bei voranschreitender Modernisierung von Schleiermacher zu Tillich verändern und gleichsam ein reflexives Aufklärungsverständnis erarbeitet wird, welches die Probleme der Aufklärung in den Blick nimmt.

Der internationale Kongress hat erstmals die Werke Schleiermachers, Troeltschs und Tillichs in einem problemgeschichtlichen Zusammenhang diskutiert. So leistete der Berliner Kongress nicht nur einen Beitrag zur Aufklärungsdeutung bei den drei Autoren, sondern auch zur Klärung des Verhältnisses von Religion und Kultur unter den Bedingungen einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft. In den Fokus der Referate und Diskussionen traten die Probleme und Perspektiven von deren Deutung des Verhältnisses von Aufklärung und Religion. Die Vorträge und Debatten brachten auch bislang nur wenig erforschte Problemkonstellationen in den Rezeptionsgeschichten zutage. Vor allem aber darf der erste gemeinsame Kongress der drei Gesellschaften als ein wichtiger Beitrag zu den Selbstverständigungsdebatten der protestantischen systematischen Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts gelten, der die gegenwärtigen Problemanforderungen einer aufgeklärten Religion sowie die Grenzen der religiösen Aufklärung durch die Einbeziehung von historischen, systematischen und religionssoziologischen Perspektiven auslotete. Eine Veröffentlichung der Beiträge der Fachtagung unter dem Titel *Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme* ist für das Jahr 2013 im Verlag de Gruyter geplant.

*Christian Danz*

BERICHT ÜBER DEN  
INTERNATIONALEN KONGRESS  
„RUDOLF OTTO. THEOLOGIE –  
RELIGIONSPHILOSOPHIE –  
RELIGIONSGESCHICHTE“

In den religionsphilosophischen Debatten um 1900 avancierte der Begriff des Heiligen zu einer förmlichen Schlüsselkategorie. 1902 veröffentlichte der Heidelberger Neukantianer Wilhelm Windelband einen Aufsatz mit dem Titel *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie*.<sup>1</sup> Zu einem breiten Einfluss auf die theologischen und religionswissenschaftlichen Debatten gelangte indes die Kategorie des Heiligen durch das 1917 erschienene Buch des später in Marburg Systematische Theologie lehrenden Rudolf Otto mit dem Titel *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau 1917). Die Wirkung dieses Buches war fulminant. Über seinen ersten Lektüreindruck berichtete der junge Paul Tillich geradezu emphatisch seinem Freund Emanuel Hirsch in einem Brief vom 9. Mai 1918. Tillich schreibt hier: „Vor etwa acht Tagen bekam ich das Buch von Otto. Es weht darin ein kräftiger Geist, etwas von dem, was ich an Schlatter-Lütgert so schätze, was Schäder mit seinem Macht-Gedanken für Gott sagen will, es weht auch der Geist des Mystik und meines geliebten Jakob Böhme und vor allem der Geist darin, den der spätere Schelling in die Formen seiner ‚positiven Philosophie‘ gebracht hat. Wie ich Dir schon schrieb, hat dieser Geist etwas Anheimelndes für mich! Mein alter Sinn fürs Irrationale, fürs Paradoxe, das Erlebnis Gottes als ‚Vischnu‘ in die Formen des unerhörtesten Grausens, wie es dieser Krieg mir immer wieder gebracht hat, mein praktischer Irrationalismus, Antilogismus und Antimoralismus – all das kommt Ottos Gedanken mit offenen Armen entgegen.“<sup>2</sup>

Ottos berühmte Schrift über *Das Heilige* – die ihn weit über die Fachgrenzen der Theologie hinaus bekannt machte und die zu einem Klassiker

der modernen Theologie und Religionswissenschaft gehört – bündelt Überlegungen, die sich bereits in seinem frühen Buch *Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther*, seiner Ausgabe von Schleiermachers Reden *Über die Religion*, der *Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie* sowie seiner 1910 in der *Theologischen Rundschau* erschienenen Besprechung von Wilhelm Wundts *Völkerpsychologie* finden.<sup>3</sup> Ohne diese Vorstufen ist das Werk kaum angemessen zu verstehen. Erst in dieser werkgeschichtlichen Perspektive werden der problemgeschichtliche Debattenzusammenhang der Schrift von 1917 sowie deren kategoriale Grundlagen deutlich. Sie zielt auf eine modernemäßige Umformung der Religion angesichts der als krisenhaft erfahrenen eigenen Gegenwart.

Der Vielschichtigkeit und Facettenbreite des Gesamtwerkes des Marburger Theologen widmete sich ein internationaler Kongress an der Theologischen Fakultät der Universität Marburg vom 4. bis 7. Oktober 2012 mit dem Titel *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*. Veranstaltet und durchgeführt wurde der Kongress von Jörg Lauster – dem Geschäftsführenden Direktor des Rudolf-Bultmann-Instituts für Hermeneutik der Marburger Theologischen Fakultät – und Peter Schüz in Verbindung mit Roderich Barth, Christian Danz, der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e.V., der Religionskundlichen Sammlung und dem Fachgebiet Religionswissenschaft der Philipps-Universität Marburg. 51 Referenten leuchteten das Werk Ottos in seinen unterschiedlichen Dimensionen aus und unterstrichen die Bedeutung sowie die Relevanz seines Denkens für gegenwärtige Debatten über den religiösen Pluralismus, eine Theorie der Religion, aber auch für systematisch-theologische Fragestellungen. Der Kongress begann am Donnerstagnachmittag mit Vorträgen von Nachwuchswissenschaftlern, und im Anschluss an die offizielle Eröffnung fanden ein einführender Vortrag von Martin Kraatz sowie der Abendvortrag von Gregory D. Alles zum Thema *Rudolf Otto and the Cognitive Science of Religion* statt. Neben den

1 In: W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 2, Tübingen<sup>78</sup> 1921, S. 295-332.

2 Paul Tillichs an Emanuel Hirsch vom 9. Mai 1918, EW VI, 123f.

3 Vgl. R. Otto, *Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther*. Eine historisch-dogmatische Untersuchung, Göttingen 1898; ders., *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie, Tübingen 1909; ders., *Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie*, in: ThR 13 (1910) 251-275 u. 293-305.

zahlreichen Sektionen, in denen das Werk Ottos in religionswissenschaftlicher, religionsphilosophischer, werkgeschichtlicher Perspektive thematisiert und im zeitgenössischen Debattenkontext verortet wurde, bildeten die Abendvorträge einen besonderen Höhepunkt des Marburger Kongresses. Der Freiburger Soziologe Hans Joas referierte am Freitagabend über *Säkulare Heiligkeit. Wie aktuell ist Rudolf Otto?* Joas spannte einen Bogen von William James' Religionsphilosophie zu Ottos Theorie der religiösen Erfahrung. In einer werkgeschichtlichen Perspektive untersuchte der Hallenser Systematische Theologe Ulrich Barth am Samstagabend in seinem Beitrag „'Numen' wäre wohl ein glücklicheres Wort dafür, grade weil man eigentlich nicht sagen kann, was das ist.“ – *Werkgeschichtliche Annäherungen an Rudolf Ottos Entwürfe einer Religionspsychologie* die Aufbauelemente von Ottos Religionstheorie.

Die Fülle der Kongressbeiträge, die durchweg von hohem Niveau waren, kann im Rahmen dieses Berichts nicht im Einzelnen ausgeführt werden. Für die Erschließung des Werkes von Rudolf Otto war der Kongress in jeder Hinsicht ein Meilenstein. Mit dem Theologen Otto, seinen Marburger Vorlesungen über Glaubenslehre, seiner Luther-Deutung kamen Aspekte seines Œuvres in den Blick, die in der bisherigen Forschung mehr oder weniger unterbelichtet waren. Insofern darf man sich durch den Kongress auch einen Anstoß für die weitere Forschung und Erschließung des in den letzten Jahren etwas in den Hintergrund getretenen Denkers erhoffen. Die anvisierte Publikation der Kongressbeiträge wird – das lässt sich bereits absehen – ein Grundlagenwerk für die weitere Beschäftigung mit dem Werk des Marburger Grenzgängers zwischen Theologie und Religionswissenschaft.

*Christian Danz*

## TILLICH-TAGUNGEN 2013/2014

### JAHRESTAGUNG DER DEUTSCHEN PAUL-TILLICH-GESELLSCHAFT 2013 „DIE MACHT DES MYTHOS“

Tagungsort: Evangelische Akademie Hofgeismar, 05.-07. April 2013

#### ***Vorläufiges Programm***

*Freitag, 5. April 2013:*

Prof. Dr. Christoph Jamme (Lüneburg), Der Mythosbegriff von der Antike bis zur Gegenwart

*Samstag, 6. April 2013:*

Prof. Dr. Dietrich Korsch (Marburg), Der Mythosbegriff bei Schelling und Tillich

PD Dr. Roderich Barth (Halle, Saale), Der Mythosbegriff Tillichs

Nachmittags: Mitgliederversammlung der DPTG und Arbeitsgruppen

*Sonntag, 7. April 2013:*

Prof. Dr. Dr. h. c. U. H. J. Körtner (Wien), Mythos und Entmythologisierung – Paul Tillich und Rudolf Bultmann

Was ist ein Mythos und welche Gewalt übt er auf das Selbstverständnis der Menschen aus? In den gegenwärtigen Diskursen über den religiösen Pluralismus wird darüber gestritten, wie viel Aufklärung eine Religion verträgt oder ob nicht die mythologischen Inhalte der Religionen einen Irrationalismus in sich bergen, der ein Gefahrenpotential für die moderne Gesellschaft darstellt. Einen der wichtigsten Beiträge zum Mythosverständnis im 20. Jahrhundert verdanken wir dem protestantischen Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich (1886-1965). Tillich hat in seinem Werk die konstitutive Funktion des Mythos für die Religion herausgearbeitet und für eine innerreligiöse Aufklärung des Mythos plädiert. Die Tagung beleuchtet Tillichs Mythosverständnis vor dem Hintergrund des Mythosverständnisses seit der Antike und den zeitgenössischen Debatten im 20. Jahrhundert.

XXE COLLOQUE INTERNATIONAL“  
DER „ASSOCIATION PAUL TILlich  
D'EXPRESSION FRANÇAISE“  
PAUL TILlich:  
THÉOLOGIES AUX FRONTIÈRES.  
RENCONTRE, CONFRONTATION,  
TRANSFORMATION

Tagungsort: Paris, 24.-26. Mai 2013

JAHRESTAGUNG DER DEUTSCHEN  
PAUL-TILlich-GESELLSCHAFT 2014

Die Jahrestagung der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft 2014 wird voraussichtlich vom 11.-13.04.2014 in der Evangelischen Akademie Tutzing stattfinden zum Thema:

PAUL TILlich UND DER  
PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MO-  
DERNE

LITERATURBERICHT

VON WERNER SCHÜSSLER

I. PRIMÄRLITERATUR

Paul Tillich: Frühe Vorlesungen im Exil (1934-1935), hg., übers. u. mit einer histor. Einl. versehen von E. Sturm (= Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. 17), Berlin/Boston: Walter de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk 2012, LIX u. 357 S.

Paul Tillich: Dynamique de la foi, trad. et introd. d'A. Gounelle, en coll. avec M. Hébert et C. Conedera (= Œuvres de Paul Tillich, 9), Québec 2012.

Paul Tillich: Ecrits théologiques allemands (1919-1931), trad. et introd. de M. Dumas (= Œuvres de Paul Tillich, 8), Genève/Québec 2012.

Paul Tillich: Fondements théologiques de la mission, in: Chemins de dialogue 38 (2011) 117-126.

Die Ausbürgerung Paul Tillichs und seiner Familie im Jahre 1939, ed. by F. W. Graf, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Theology and Natural Science (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7), Berlin/Boston 2012, 255-281.

Eine unbekannt Traupredigt Paul Tillichs, eingel. u. hg. von F. W. Graf, in: Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 19/1 (2012) 141-151.

„Vielleicht kommen wir nun doch zu einer gemeinsamen Arbeit in Berlin.“ Paul Tillichs Briefe an Reinhold und Erich Seeberg (1924-1935), ed. by E. Sturm, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Theology and Natural Science (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7), Berlin/Boston 2012, 211-253.

II. SEKUNDÄRLITERATUR

1. Tillich-Jahrbuch

International Yearbook for Tillich Research/ Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung/ Annales internationales de recherches sur Tillich, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 7: Theology and Natural Science, Berlin/Boston: De Gruyter 2012.

2. Sammelbände

Zager, W. (Hg.), Glaubwürdig von Gott reden. Im Gespräch mit Paul Tillich, Leipzig 2012.

3. Monographien, Dissertationen

Brant, J., Paul Tillich and the Possibility of Revelation through Film : A Theoretical Account Grounded by Empirical Research into the Experiences of Filmgoers, Oxford 2012.

Galles, P., Situation und Botschaft. Die soteriologische Vermittlung von Anthropologie und Christologie in den offenen Denkformen von Paul Tillich und Walter Kasper (= Tillich Research, ed. by C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm, Vol. 3), Berlin/Boston 2012.

Kaloudis, A., „Auf der Grenze“ – Religionsdidaktik in religionsphilosophischer Perspektive. Unterrichtspraktische Überlegungen zur Anthropologie in der gymnasialen Oberstufe mit Paul Tillich, Kassel 2012.

Oliana, G., *Gesù, la domanda, e Cristo, la risposta. Il metodo della correlazione nella teologia cristomorfica di Paul Tillich*, Trient 2011.

Oliana, G., *Il progetto teologico di Paul Tillich. La sfida del coraggio di essere e del realismo credente*, Trient 2012.

Perrottet, C., *Au-delà du criticisme Kantien. La méthode critique-intuitive dans la première philosophie de la religion de Paul Tillich*, Québec 2012.

Stone, R. H., *Politics and Faith: Reinhold Niebuhr and Paul Tillich at Union Seminary in New York*, Macon, GA 2012.

Wagoner, B. L., *The Subject of Emancipation: Critique, Reason and Religion in the Thought of Theodor Adorno, Max Horkheimer and Paul Tillich*, Diss. Harvard Univ. 2011.

Wheat, L. F., *Hegel's Undiscovered Thesis-Antithesis-Synthesis Dialectics. What only Marx and Tillich Understood*, Amherst, N.Y. 2012.

### 3. Aufsätze, Beiträge

Aveline, J. M., *Paul Tillich et la théologie des religions*, in: *Chemins de dialogue* 37 (2011) 173-194.

Bernhardt, R., *Den Provinzialismus abstreifen. Tillichs Theologie der Religion(en)*, in: *Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie* 15 (2010) 23-41.

Bruns, K., *Ergebnis und Aufgabe. Anthropologie im Dialog zwischen Neuropsychologie und Theologie bei Kurt Goldstein und Paul Tillich*, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), *Theology and Natural Science (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7)*, Berlin/Boston 2012, 151-173.

Caraway, R. T., *A New Human Being: The Religious Dimensions of Secularism in Cuban and Soviet Moralities*, in: *Bulletin of the NAPTS* 38/3 (Summer 2012) 20-22.

Daelemans, B., *Tillich and the Spilled Coffee Cup: The Breakthrough of the Spirit in Contem-*

*porary Church Architecture*, in: *Bulletin of the NAPTS* 38/1 (Winter 2012) 34-53.

Danz, C., *Christologie als Selbstbeschreibung des Glaubens. Zur Neubestimmung der Christologie bei Karl Barth und Paul Tillich*, in: *Kerygma und Dogma* 58 (2012) 132-146.

Danz, C., *Theologischer Neuidealismus. Zur Rezeption der Geschichtsphilosophie Fichtes bei Friedrich Gogarten, Paul Tillich und Emanuel Hirsch*, in: *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge des sechsten internationalen Kongresses der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Halle (Saale) vom 3.-7. Okt. 2006, Bd. II (= Fichte-Studien, Vol. 36)*, hg. von J. Stolzenberg u. O.-P. Rudolph, Amsterdam/New York 2012, 199-215.

Deuser, H., *Naturalistische Motive in Tillichs Geist-Theologie*, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), *Theology and Natural Science (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7)*, Berlin/Boston 2012, 175-193.

Ehret, V. M., *Doubt, Courage, and the Transformation of Redemption within Globalization: Combating Entrenchment*, in: *Bulletin of the NAPTS* 38/2 (Spring 2012) 34-42.

Foster, D., *Rotkaeppchen Rescued, or Recasting Rob's Allegory*, in: *Bulletin of the NAPTS* 38/2 (Spring 2012) 21-25.

Gentes, C.-E., *The Courage to Be(tray): An Emerging Conversation between Paul Tillich and Peter Rollins*, in: *Bulletin of the NAPTS* 38/3 (Summer 2012) 15-19.

Gnadt, M. S., *„Vater unser.“ Wahrhaftiges Reden von Gott im Gebet*, in: W. Zager (Hg.), *Glaubwürdig von Gott reden. Im Gespräch mit Paul Tillich*, Leipzig 2012, 109-133.

Gounelle, A., *Histoire et temporalité chez Paul Tillich*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 92/2 (2012) 259-274.

Gounelle, A., *La création selon Tillich*, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), *Theology and Natural Science (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7)*, Berlin/Boston 2012, 195-209.

Hammond, G. B., *Tillich on Divine Power and Ultimate Meaning in Human History*, in: *Laval théologique et philosophique* 67/3 (2011) 553-564.

- Huggins, J. B., Tillich and Ontotheology: On the Fidelity of Betrayal, in: Bulletin of the NAPTS 38/3 (Summer 2012) 27-36.
- Ireland, C., Paul Tillich at Harvard. Speakers Recall Theologian as a Student of 'Ultimate Concerns', in: Bulletin of the NAPTS 38/2 (Spring 2012) 2-4.
- James, R. (ed.)/Ashton, L./Fox, C./ MacLennan, R./Starkey, J, Analytical Report on Papers Delivered in Two Tillich Meetings, Atlanta, Georgia, Oct. 29-Nov. 1, 2010, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Theology and Natural Science (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7), Berlin/Boston 2012, 283-302.
- James, R., Three Pigs, Red Riding Hood, and the Wolf Solving the Riddle of Tillich's Unsymbolic Statements about God, in: Bulletin of the NAPTS 38/2 (Spring 2012) 25-34.
- James, T. A., Can There Be a Theology of Disenchantment? Unbinding the *Nihil* in Tillich, in: Bulletin of the NAPTS 38/3 (Summer 2012) 19-26.
- Kunstmann, J., Die Frage nach Gott aus heutiger Sicht. Überlegungen im Anschluss an Paul Tillichs Rede von Gott, in: W. Zager (Hg.), Glaubwürdig von Gott reden. Im Gespräch mit Paul Tillich, Leipzig 2012, 171-187.
- Loncar, S., German Idealism's Long Shadow, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 54/1 (2012) 95-118.
- Love, B., Tillich on Eros and Logos and the Beauty of Kant, in: Bulletin of the NAPTS 38/3 (Summer 2012) 10-14.
- McAnnally-Linz, R., The Multivalence of Participation in Paul Tillich's *Systematic Theology*, in: The Journal of Religion 92/3 (2012) 373-391.
- Miyagi, Y., Die Unerlässlichkeit der Theologie für das Negative in der Kultur: Eine Betrachtung über die Korrespondenz zwischen Benjamin und Tillich, in: Neue Beiträge zur Germanistik 9/2 (2010) 120-132.
- Moore, J., Tillich at the Tip of the Spear, in: Bulletin of the NAPTS 38/1 (Winter 2012) 26-34.
- Moos, T., Paul Tillichs Interpretation der Naturwissenschaften im „System der Wissenschaften“ von 1923, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Theology and Natural Science (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7), Berlin/Boston 2012, 1-31.
- Nelson, D. R., Absolutes, Relativism, and Teaching *Dynamics of Faith*, in: Bulletin of the NAPTS 38/3 (Summer 2012) 7-10.
- Neugebauer, M., Auf der Grenze. Der Lebensbegriff Paul Tillichs und die Grenze zur Naturwissenschaft, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), Theology and Natural Science (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7), Berlin/Boston 2012, 123-149.
- O'Leary, R. T., Being and Gaia: Seeking Resources Toward a Vacabulatory for Naturalistic Theology, in: Bulletin of the NAPTS 38/1 (Winter 2012) 54-58.
- Powell, S. M., Tillich's Theology and Cognitive Science: The Prospects for Theological Anthropology, in: Bulletin of the NAPTS 38/1 (Winter 2012) 19-26.
- Pryor, A., God as Still Living: An Analysis of Paul Tillich's Concept of the Divine Life in Light of Mark Taylor's Infnitization of the Finite, in: Bulletin of the NAPTS 38/3 (Summer 2012) 14-20.
- Pryor, A., Tillichian Teleodynamics: An Examination of the Multidimensional Unity of Emergent Life, in: Zygon 46/4 (2011) 835-856.
- Restiniemi, J., Differential Thinking and the Possibility of Faith-Knowledge: Tillich and Kierkegaard between Negative and Positive Philosophy, in: Bulletin of the NAPTS 38/3 (Summer 2012) 2-15.
- Richard, J., Histoire et histoire du salut chez Paul Tillich, in: Laval théologique et philosophique 67/3 (2011) 565-586.
- Ringleben, J., Der Gott der Vernunft und der Offenbarung. Zum Verhältnis von Sprache und Geschichte bei Paul Tillich, in: Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, hg. von J. Lauster u. B. Oberdorfer, Tübingen 2009, 301-318.
- Rössler, A., „Was uns unbedingt angeht.“ Paul Tillichs Reden von Gott, in: W. Zager (Hg.), Glaubwürdig von Gott reden. Im Gespräch mit Paul Tillich, Leipzig 2012, 27-66.

Russell, R. J., Assessing Tillich's Theology for the Dialogue between Theology and Science, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), *Theology and Natural Science* (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7), Berlin/Boston 2012, 79-121.

Schüßler, W., God as „Depth of Being“: On the Relationship between Immanence and Transcendence in the Thinking of Paul Tillich, in: W. Stoker/W. L. van der Merwe (ed.), *Culture and Transcendence. A Typology of Transcendence* (= Studies in Philosophical Theology, Vol. 50), Leuven/Paris/Walpole, MA 2012, 31-44.

Schüßler, W., Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie. Paul Tillich zum Problem der sog. „Galilei-Konflikte“, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), *Theology and Natural Science* (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7), Berlin/Boston 2012, 45-78.

Schüßler, W., Penser Dieu après Nietzsche à l'exemple de Karl Jaspers et Paul Tillich, in: *Le néant dans la pensée contemporaine* (= Collection „Publications du Centre Français d'Iconologie Comparée – CFIC“, No 2, sous la dir. de N.-B. Barbe), éd. N.-B. Barbe, Mouzeuil-Saint-Martin 2012, 69-73.

Schüßler, W., Tillich Bibliography, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), *Theology and Natural Science* (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7), Berlin/Boston 2012, 313-315.

Schüßler, W., Zwang – das „fremde Werk“ der Liebe. Zu Paul Tillichs Ontologie der Macht, Gerechtigkeit und Liebe, in: J.-P. Ernst/M. Kehl/M. Thal/D. Groß (Hg.), *Medizin – Zwang – Gesellschaft* (= Schriftenreihe Humandiskurs – Medizinische Herausforderungen in Geschichte und Gegenwart, hg. von D. Groß), Berlin 2012, 19-34.

Schüz, P., Rudolf Otto und Paul Tillich – biographische und theologische Überlegungen, in: *Rudolf Otto: Subjekt und Religion*, hg. von T. Dietz u. H. Matern, Zürich 2012, 197-236.

Siegwalt, G., La confrontation entre sciences, philosophie et théologie à la lumière du *Système des sciences* de Paul Tillich, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M. A. Stenger/E. Sturm (ed.), *Theology and Natural Science* (= Inter-

national Yearbook for Tillich Research, Vol. 7), Berlin/Boston 2012, 33-43.

Stenger, M. A., Theologies of Culture as a Base for Interreligious Efforts to Address Fundamentalisms, in: *Bulletin of the NAPTS* 38/1 (Winter 2012) 10-19.

Stenger, M. A., Tillich's Theology of Culture in Relation to the American Religious-Secular Dialectic, in: *Bulletin of the NAPTS* 38/2 (Spring 2012) 4-12.

Stone, R., Scenes from Paul Tillich and Reinhold Niebuhr, in: *Bulletin of the NAPTS* 38/2 (Spring 2012) 13-21.

Thelander, L. J., Retrieving Paul Tillich's Ecclesiology for the Church Today, in: *Theology Today* 69/2 (2012) 141-155.

Thomas, O. C., Tillich's Alternate Interpretation of Western Cultural History, in: *Bulletin of the NAPTS* 38/1 (Winter 2012) 4-10.

„THEOLOGY AND NATURAL SCIENCE“:  
INTERNATIONAL YEARBOOK FOR TIL-  
LICH RESEARCH/INTERNATIONALES  
JAHRBUCH FÜR DIE TILlich-FOR-  
SCHUNG/ANNALES INTERNATIONALES  
DE RECHERCHES SUR TILlich, VOL.  
7, ED. BY C. DANZ/M. DUMAS/W.  
SCHÜSSLER/M. A. STENGER/E.  
STURM, BERLIN/BOSTON:  
DE GRUYTER 2012

Inhalt dieses Bandes:

Thorsten Moos: Paul Tillichs Interpretation der Naturwissenschaften im „System der Wissenschaften“ von 1923, 1-31.

Gérard Siegwalt: La confrontation entre sciences, philosophie et théologie à la lumière du *Système des sciences* de Paul Tillich, 33-43.

Werner Schüßler: Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie. Paul Tillich zum Problem der sog. „Galilei-Konflikte“, 45-78.

Robert John Russell: Assessing Tillich's Theology for the Dialogue between Theology and Science, 79-121.

Matthias Neugebauer: Auf der Grenze. Der Lebensbegriff Paul Tillichs und die Grenze zur Naturwissenschaft, 123-149.

Katja Bruns: Ergebnis und Aufgabe. Anthropologie im Dialog zwischen Neuropsychologie und Theologie bei Kurt Goldstein und Paul Tillich, 151-173.

Hermann Deuser: Naturalistische Motive in Tillichs Geist-Theologie, 175-193.

André Gounelle: La création selon Tillich, 195-209.

#### *Edition*

Erdmann Sturm (ed.): „Vielleicht kommen wir nun doch zu einer gemeinsamen Arbeit in Berlin.“ Paul Tillichs Briefe an Reinhold und Erich Seeberg (1924-1935), 211-253.

Friedrich Wilhelm Graf: Die Ausbürgerung Paul Tillichs und seiner Familie im Jahre 1939, 255-281.

#### *Report*

Rob James (ed.) et al.: Analytical Report on Papers Delivered in Two Tillich Meetings, Atlanta, Georgia, Oct. 29-Nov. 1, 2010, 283-302.

Reviews, 303-311.

Tillich Bibliography, 313-315.

## NACHRICHTEN

Am 29. November 2012 verstarb Klaus Schütz, der ehemalige Regierende Bürgermeister von Berlin. Er war 52 Jahre mit einer Nichte Paul Tillichs verheiratet und viele Jahre Mitglied unserer Gesellschaft.

Wer ihn 2008 auf der Tagung in Berlin erleben konnte, behält einen beeindruckenden und bewegenden Zeitzeugen in Erinnerung.