

DIALOG

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

Neue Folge Nr. 74/75

Dezember 2022

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

*Kurzfassung eines Vortrags von der
digitalen Jahrestagung 2021*

*Kurzfassungen von drei Vorträgen von der
Jahrestagung 2022*

Bericht zu dem Tillich-Kongress in Dresden

Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag

Tillich-Preis für Katharina Wörn

Tagungen 2023

Neue Tillich-Literatur

Tillich Yearbook – Vol 15/2021-22

KURZFASSUNG EINES VORTRAGS AUF DER DIGITAL ABGEHALTENEN JAHRESTAGUNG DER DPTG AM 9. APRIL 2021 IN FRANKFURT/M.

BIRGIT RECKI

WAS WAR UND WAS IST DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG?

Eine Zeitlang konnte es so aussehen, als hätte die These, die in der Dialektik der Aufklärung ausgebreitet wird, in Francisco Goyas berühmtem Capricho Nr. 43 „Il sueno de la razon produce monstruos“, einem der graphischen Blätter aus dem spanischen Bürgerkrieg, einen bildmächtigen Kronzeugen. Das war indessen in der Zeit, als man den Titel so übersetzte: „Der Traum der Vernunft gebiert Monster.“ Nach der Gebrauchsanweisung, die Goyas eigenen Kommentaren zu entnehmen ist und auf die sich die kunsthistorische Forschung bezieht, muss es dagegen heißen: „Der Schlaf der Vernunft gebiert Monster.“ Für den Begriff der Vernunft und die Erwartungen an sie macht diese Differenz einen Unterschied ums Ganze.¹

1. Im Blick auf die Katastrophe des Faschismus stellen sich Adorno und Horkheimer in ihrem gemeinsamen Buch die entgeisterte Frage: *Wie ist das möglich?* Ganz ähnlich wie Kant 1781 nach den *Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt* gefragt hatte, fragen sie angesichts der Exzesse ihrer zeitgenössischen Gegenwart mit dem gleichen Anspruch auf Einsicht in das Prinzip, das diesen Exzessen zugrunde liegt, nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Und sie finden diese Bedingungen in einer Vernunft, die von Grund auf verdorben sei – verdorben durch die Herrschaftsgeschichte, in die sie sich unter der Mission der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung zwangsläufig verstrickt hat, korrumpiert als Instrument der Herrschaft über die Natur und deshalb verloren für den Anspruch auf Humanität. Dem Programm der avancierten Denker seit

¹ Die Berliner Goya-Ausstellung 2005 hat das Blatt zusammen mit einer Notiz des Künstlers präsentiert: „Wenn die Einbildungskraft sich selbst überlassen ist, anstatt sich unter der Anleitung der Vernunft zu betätigen, dann produziert sie bis zu Aberglauben und Wahnsinn entartete Gestalten.“ (*Goya – Prophet der Moderne*, hg. von Peter-Klaus Schuster u.a., Köln 2005). – So auch die Titelwahl von Helmut C. Jacobs für seine große Monographie *Der Schlaf der Vernunft. Goyas Capricho 43 in Bildkunst, Literatur und Musik*, Basel 2006.

der frühen Neuzeit zufolge sollte es eine Bewegung der Aufklärung sein, in der die Leistungen und Ansprüche der *grosso modo* in Anschlag gebrachten Vernunft kulminieren: Philosophie, Wissenschaft und Technik, Moral, politische Öffentlichkeit und Bildung, das Recht als Instanz der gleichen Freiheit, ein Staat, der die Interessen der Bürger vertreten könnte: Damit ist der Umfang des Anspruchs an Aufklärung als Arbeitsprogramm beschrieben; deren Effekt sollte die auf rationalen Leistungen beruhende Verbesserung der menschlichen Verhältnisse sein, wodurch die Menschen zu Subjekten ihrer Lebensführung, zu Personen mit unveräußerlicher Würde ermächtigt werden sollten: Die Menschheit sollte zum Herrn im eigenen Hause werden. In der so verstandenen Aufklärung kulminieren die Leistungen der Vernunft und die Ansprüche an sie.

Nach dem Verfahren des *pars pro toto* sprechen Adorno und Horkheimer von Aufklärung, wenn sie die Vernunft insgesamt in der ihr eigenen Rationalität meinen. Nach demselben Verfahren metaphorischer Abkürzung sprechen sie pauschal von Natur und von Mythos, wo es um das *Andere der Vernunft* geht: um vernunftferne und vernunftfremde Kräfte, von denen für den Menschen die Gefahr der Heteronomie, der Behinderung und Enteignung ihrer Möglichkeiten zur Selbstbestimmung ausgeht. Es ist die Herrschaft blinder Naturgewalt, von der sich die Menschen in der vernunftgeleiteten Selbstbestimmung – in der Erkenntnisleistung wie im *praktischen Einsatz* von Mitteln der Verfügung über die eigenen Kräfte wie über die äußeren Verhältnisse emanzipieren.

„Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt“, heißt es in den einleitenden Reflexionen des gemeinsamen Buches.² *Entzauberung* soll da im Sinne Max Webers wie auch der modernen Erforschung des mythischen Bewusstseins bedeuten: Überwindung der archaischen Einstellung auf die Wirklichkeit, in welcher sich der Mensch in Abhängigkeit wähnt von den Kräften einer dunklen, undurchschauten Ord-

² Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt am Main 2020, 9.

nung. Adorno und Horkheimer sprechen auch hier wieder *pars pro toto*, indem sie – wie Ernst Cassirer – diese Einstellung des Bewusstseins und der Ordnung der Welt „Mythos“ nennen, und sie exemplifizieren dies, indem sie von der „Ausrottung des Animismus“ sprechen (11). Auf der Basis dieser terminologischen Entscheidung geht es dann mit Sieben-Meilen-Stiefeln durch die abendländische Zivilisationsgeschichte, vom listenreichen Odysseus als dem *Bürger* und Prototypen des modernen Selbst („Odysseus und Robinson“ sollen beide das Prinzip der kapitalistischen Wirtschaft verkörpern, 69) zu Kants Vernunftbegriff und seinem vermeintlichen Korrelat in de Sades langweiligen Folterphantasien und schließlich in die Warenförmigkeit der Kulturindustrie, in der unter dem Vorwand des Lustprinzips die kulturelle Bildung zur Massenverdummung werde. Es ist ein promiskuitiver und spektakulär verkürzter Begriff von Aufklärung und damit: von Vernunft, den sich Adorno und Horkheimer da zurechtlegen. Dass sie an keiner Stelle ihrer Untersuchung auf die – freilich undialektische – Idee kommen, es könnte auch die blanke Unvernunft sein, was sie vor sich haben, liegt vor allem daran, dass sie selbst den Begriff der Vernunft um seine normative Dimension beschneiden. Hier wird diejenige Anstrengung des Begriffs verweigert, die in der Differenzierung läge – zugunsten eines Pauschalkonzepts von Vernunft, das die These zulässt: „Aufklärung ist totalitär.“ (12) Ohne Ansehen von normativen Differenzen und von Differenzen zwischen denen, die das Programm der Vernunftaufklärung getragen haben, geht es vermeintlich nur um Logizität und Quantifizierung, „Berechenbarkeit und Nützlichkeit“. Aufklärung scheint im Wesentlichen zu bedeuten, dass im rechenhaften Zugriff alles und jedes der Gleichmacherei unterzogen werde. Folgt man Adorno und Horkheimer, so wäre es ein gewaltsamer Prozess der Entqualifizierung, der Nivellierung, der Gleichschaltung, was sich als Aufklärung über die Welt verbreitet – und allemal im Interesse der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung der Menschen auf Kosten der Natur.

In der gebotenen Kürze seien nur repräsentative Beispiele für die Verzeichnung und Verzerrung angeführt, die aus dieser Konstruktion resultieren: Wer von dem Aufklärer Kant behauptet, er hätte die Natur zum Rohmaterial

erniedrigt, der hat zumindest die *Kritik der Urteilskraft* mit ihrem ästhetischen Primat der Natur und ihrer darauf aufbauenden Spekulation über deren Zweckmäßigkeit übersehen. Wo es über Kant heißt, die Vernunft bilde „die Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurechtet und keine anderen Funktionen kennt als die der Präparierung des Gegenstandes aus bloßem Sinnenmaterial zum Material der Unterjochung“ (90), da müsste, sollte es wirklich um eine Paraphrase der Position Kants gehen, statt „Unterjochung“ stehen: „Erkenntnis“. Es ist der Verstand, der nach Kants Analyse mit seinen Kategorien aus bloßem Sinnenmaterial den Gegenstand der Erkenntnis präpariert, und diesen alltäglich-ubiquitären Vorgang, ohne den es für uns in der Welt keinerlei räumlich-zeitliche Orientierung gäbe, wird als „Unterjochung“ nur plausibel bewertet finden, wer bereits ein Ressentiment gegen die Erkenntnis als solche hegt, das von anderswoher genommen ist als von ihrer funktionalen Analyse. Und in der Tat: *Begreifen ist Beherrschen*, so lautet *grosso modo* die Diagnose der *Dialektik der Aufklärung*. Sie wäre zu retten, wenn im Inneren des Begriffs von Herrschaft eine Differenzierung stattfände – etwa zwischen unabdingbarem, für die Einstellung auf Wirkliches *konstitutivem Verfügen* und davon unterscheidbaren Modi vermeidbarer Herrschaft, an die dann die Frage nach deren Legitimität heranzutragen wäre. Adorno und Horkheimer indessen vertreten einen gleichermaßen fundamentalen wie amorphen Begriff von Herrschaft, der es erlaubt, die Vernunft pauschal zu delegitimieren.

Was ist für Kant die Vernunft? „Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe.“³ Er hat sie zum Zeitpunkt dieser Bestimmung schon der Kritik unterzogen, die er explizit und selbstreflexiv unter ihre Leistungen fasst – und gefunden: In der Funktion des *Verstandes* ist sie das Vermögen der Begriffe, ohne die wir keine Erkenntnisse, und der Ideen, ohne die wir keine Gedanken haben könnten. Und die Ideen sind es auch, die Kant meint, wenn er von *grenzenlosen Entwürfen*

3 Immanuel Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Akademie-Ausgabe VIII, 18f.

spricht: Freiheit, Gott, unsterbliche Seele. Von bloßer Logik, Berechenbarkeit und Nützlichkeit kann hier keine Rede sein. Vernunft ist aber auch *praktische Vernunft*. Als *Wille* ist sie das Vermögen zu handeln: aus eigener Einsicht und nach verallgemeinerungsfähigen Grundsätzen Zwecke zu setzen. Als *reflektierende Urteilskraft* ist sie das Vermögen der kontextgerechten Abwägung, das sich ebenso in ästhetischen Urteilen wie in spekulativen Weltentwürfen artikuliert.⁴ Vernunft ist nach Kants Analysen kein monolithischer Block, wie es Adorno und Horkheimer mit ihrer Metaphorik der Versteinerung des Selbsterhaltungsprinzips suggerieren, sondern eine integrale Vielfalt einsichtiger Leistungen.⁵

2. Was eigentlich ist das Dialektische an der *Dialektik der Aufklärung*? Welche Dialektik ist es, die als der *Aufklärung* eigene behauptet wird? Hegel hatte in seiner *Logik* ein Schema vorgestellt, dem gemäß aus dem Widerspruch zweier einander antithetisch (wie These und Gegentese) konfrontierter Positionen eine Bewegung, eine Entwicklung im Denken und dementsprechend im Objekt dieses Denkens hervorgeht; genauer: aus einer Position und einer anderen Position, die als die Negation der ersteren auftritt. In der Auseinandersetzung von Position und Negation, von These und Antithese, ergäbe sich demnach eine Synthese als neue Einheit, in der mit der Aufhebung des Gegensatzes eine nächsthöhere Stufe der Erkenntnis und der (geistigen) Entwicklung erzielt wäre – damit aber zugleich der Ausgangspunkt einer neuen antithetischen Konfrontation, wiederum mit der zu erwartenden Dynamik der Aufhebung in einem höherstufigen Resultat. Nach diesem Schema hätte man sich Entwicklung, Fortschritt durch Erkenntnis vorzustellen. Karl Marx übernimmt dieses Schema von Hegel und konzentriert seine eigene Geschichtsphilosophie darauf, dass der Fortschritt der menschlichen Gesellschaft in der Geschichte sich nach diesem Muster vollziehe: Die Interessen der sozialen Klassen prallen demnach so aufeinander wie These und Antithese, und in

⁴ Siehe Birgit Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main 2001.

⁵ Siehe die Rehabilitierung der Vernunft bei Differenzierung der Vielfalt ihrer Funktionen bei Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981.

einer je neuen Synthese werde ein höherer gesellschaftlicher Entwicklungsstand erreicht, bis die Dynamik in der klassenlosen Gesellschaft das Ziel der Geschichte erreicht hätte.

Wer nun erwartet, dass es diese Auffassung von Dialektik wäre, die Adorno und Horkheimer im Prozess der abendländischen Vernunftentwicklung entdecken, wird enttäuscht. Die beiden schildern die basalen und in allen Entwicklungsstufen sich reproduzierenden Prozesse unserer Kultur in ihrer Konfliktdynamik konsequent so, dass gerade kein gesellschaftlicher Fortschritt, keine Dynamik einer Entwicklung ins Offene stattfindet – sondern eine tragische *Double bind*-Situation sich fortzeugt, aus der keine Aufhebung der Gegensätze heraus auf eine höhere Stufe führt. Das Tragische an der Verstrickung des Subjekts der Aufklärung besteht, wie man es in der exemplarischen Studie zum Schicksal des Odysseus lernen soll, darin, dass er es prinzipiell nicht richtig machen kann: Gibt er der Verlockung der Hingabe an die Naturkräfte nach, so ist er verloren – wenn er ihr trotzt, hat er diese um das betrogen, was ihnen zusteht. Wie er es auch macht – er macht sich schuldig.

Im Grunde ist es also schon hier, in dem frühen gemeinsamen Werk, die *Negative Dialektik*, die Adorno zwei Jahrzehnte später (1966) als das intelligible Schema der pervertierten gesellschaftlichen Realdialektik und entsprechend in seiner methodischen Kritik durchführt: Widerspruch ohne Synthese. Die Widersprüche in der spät-kapitalistischen Gesellschaft toben gleichsam auf der Stelle, eine Dynamik der Aufhebung findet nicht (mehr) statt. Es ist, wie es Adorno in eine Metapher der Ausweglosigkeit gefasst hat: *kein Mauselloch mehr offen*. Er spricht von dem Zustand der Gesellschaft, der damit behauptet ist, als von einem *universalen Verblendungszusammenhang*: Die ganze Welt wie von heruntergelassenen Blendläden dicht abgeschlossen, kein Ausblick mehr in ein wie auch immer gefasstes Draußen. Praxis wäre deshalb, so Adorno in der Einleitung zur *Negativen Dialektik*, „auf unabsehbare Zeit vertagt“.⁶ Auf der Basis dieses performativen Paradoxons (denn wozu noch *Kritik*, wenn nicht im Interesse einer *Praxis*, die zum Besseren führen kann?) führt Adorno hier die fundamentale Herrschaftskritik in der Einheit

⁶ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* (1966), GS 6, 15.

von Erkenntniskritik und Gesellschaftskritik durch, die schon in der *Dialektik der Aufklärung* angelegt ist.

Die Dialektik, von der Adorno und Horkheimer Anfang der 1940er Jahre handeln, ist also nicht die einer Entwicklung, sondern die einer Festschreibung des Herrschafts- und Schuldzusammenhanges, der nach ihrer These seinen Ursprung in der Vernunft als einem Herrschaftsinstrument hat. Zwar gibt es Bewegung, aber diese Bewegung führt nicht in einem ernsthaften Sinne an ein Ziel, sie besteht darin, dass die Rationalität, die sich von der Herrschaft des Mythos befreit, in ihr Gegenteil – in Irrationalität – umschlägt, weil sie sich nicht selbstkritisch über sich, ihre Zwecke, ihre Mittel und ihre Grenzen verständigt, sich vielmehr derart selber verabsolutiert und ihr Anderes nicht gelten lässt: Eine unreflektierte, entfesselte Aufklärung wäre ebenso blind und blindwütig wie die Mächte des Mythos, gegen die sie sich richtet. Aufklärung werde so selber zum Mythos. Weit davon entfernt, dem eigenen Selbstanspruch gemäß vernünftig zu sein; weit davon entfernt, das reine Licht zu sein, als das wir sie in der jahrtausendealten Metaphorik der Hoffnung auf die theoretische und praktische Erhellung der Welt fassen: Die Vernunft wäre nicht das *Humanum*, auf das wir Hoffnung setzen sollten, sondern zutiefst korrumpiert. Sie offenbare sich in der Dynamik ihrer Verstrickung als nichts anderes denn ein Organ der Herrschaft, dessen Einsatz die Menschheit ins Verderben bringt. *Wie kann das sein?* Adornos und Horkheimers Darstellung läuft auf die Antwort hinaus: Die Vernunft ist wesentlich instrumentelle Vernunft. Als Instrument der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung wäre sie *per se* Ursprung der Schuld an der Unterdrückung des Anderen ihrer selbst.

Sollte es so sein, wie es die beiden Kritiker in ihrer fundamentalen Kritik am Prozess der abendländischen Zivilisation darstellen, wo wäre dann aber der archimedische Punkt, an dem sich die Kritik an der Verfassung der Welt festmachen müsste? Die Frage: *Wie ist das möglich?*, die sich als der Ausgangspunkt der Entgeisterung der beiden Autoren angesichts der von totalitärer Herrschaft entstellten Welt rekonstruieren lässt, stellt sich dringlicher noch mit Bezug auf ihre eigene kritische Position. Wenn die Vernunft im Zeichen der Aufklärung nichts anderes wäre als Instrument einer im Zuge ihrer vermeintlichen

Fortschrittsgeschichte totalitär werdenden Herrschaft, wie sollte da kritische Theorie möglich sein? *All minus one* – soll das die Auskunft über den methodischen Standort der Kritik sein?

Die kritische Rückfrage trifft zwei Ebenen des Problems: Zunächst überhaupt die methodischen Mittel, derer sich die Theoretiker in ihrer Kritik bedienen. Zu ihnen gehört das permanente Spiel mit der Extension der Begriffe, auch als Wechsel zwischen begrifflicher und metaphorischer Rede. Was sich hier im Gebrauch des Begriffs von Aufklärung im Wechsel der Ebenen abspielt, ist ein Kategorienfehler. Tatsächlich entspricht die permanente Entdifferenzierung von komplexen Prozessen, wie sie Adorno und Horkheimer im Vollzug ihrer Kritik bieten, ziemlich genau dem, was sie der Herrschaftsdynamik der Aufklärung vorwerfen: Nivellierung, Gleichschaltung. Dass sie in der Untersuchung des zivilisatorischen Rationalisierungsprozesses den *Marktmechanismus* mit dem *Prozess der Aufklärung* gleichsetzen, ist dafür das gravierendste Beispiel. Entqualifizierung, Nivellierung, Gleichschaltung, Degradierung von Individuellem zu bloßem Material der Exekution der Verfügung – das sind die Parameter der Herrschaftskritik an der instrumentellen Vernunft. *Tu quoque*, muss man den beiden Autoren vorhalten. Sie verstehen philosophische Kritik offenbar als die Deduktion der ganzen Welt aus einem Prinzip. Dadurch wird alles eins. „Schon der originale Mythos“, heißt es von der *Odysseus*-Sage, „enthält das Moment der Lüge, das im Schwindelhaften des Faschismus triumphiert, und das dieser der Aufklärung aufbürdet.“ (52) Nach demselben Muster wird Adorno in den *Minima Moralia* über Schillers Dramen sagen: „Im innersten Gehäuse des Humanismus, als dessen eigene Seele, tobt gefangen der Wüterich, der als Faschist die Welt zum Gefängnis macht.“⁷ Gibt es einen Modus des Zugriffs, der auffälliger die Signatur der Herrschaft trüge? Jegliches philosophische Ethos der begrifflichen Differenzierung ist auf diese Weise preisgegeben. Nicht allein die *philosophischen* Ansätze und Systeme scheinen ohne Ansehen ihrer Differenzen sämtlich blamiert als Varianten der ideologischen Verklärung einer Vernunft, die sie nur noch nicht als Herrschaftsinstrument und damit als Ursprung des Totalitarismus („Aufklärung ist to-

⁷ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1978, 111.

totalitär“) durchschaut hätten. Wie sich etwa nach der *Dialektik der Aufklärung* eine differenzierte politikwissenschaftliche und soziologische Faschismuskritik erübrigte, so wäre auch jeder Ansatz einer emanzipatorischen Politik durch den uneinlösbaren Maximalanspruch an das, was über vermeintlich bloß instrumentelle Vernunft hinausginge, von vornherein verstellt.

Wie aktuell kann dieses Denken heute noch sein? Als was kann es heute noch aktuell sein? War es jemals aktuell? Als philosophisches Denken und methodischer Ansatz interdisziplinärer Forschung hält es nicht stand. Sein Geltungsanspruch liegt ganz woanders. Schon von der *Dialektik der Aufklärung* muss man das geltend

machen, was Theodor W. Adorno von seinen zwischen 1944-1947 verfassten moralisch-gesellschaftskritischen Aphorismen, den *Minima Moralia*, in deren Untertitel geltend gemacht hat: Es sind *Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, die den Schock über die Katastrophe des Zivilisationsbruchs und das Syndrom der totalitären Herrschaft dokumentieren. Es ist der traumatisierte Blick auf diese Katastrophe, der ein Recht hat auf Artikulation. Als diese Artikulation ist die *Dialektik der Aufklärung* zu einem Denkmal der Verzweiflung geworden. Nicht mehr und nicht weniger.

KURZFASSUNGEN VON DREI VORTRÄGEN VON DER JAHRESTAGUNG 2022

ELISABETH GRÖZINGER

RELIGION UND SEELE BEI C. G. JUNG

C. G. Jung (1875-1961) entwickelte bereits in seiner Jugend Skepsis gegenüber dem Christentum seiner Gegenwart. Sein Vater, von Beruf Pfarrer, wirkte auf ihn weder überzeugend noch glaubwürdig. Jungs naturwissenschaftlich orientierte Ausbildung zum Arzt führte dennoch nicht zu einer schlichten Bewertung von Religion als obsolet. Sein Interesse an religiösen Themen blieb ihm zeitlebens erhalten, was insbesondere für seine Würdigung der möglichen Funktionen von religiösen Formen gilt. Jung schätzte die intensiven Erfahrungen, die diese Traditionen ermöglichen können, als in hohem Mass supportiv ein.

Wiederholt interpretierte er als Tiefenpsychologe zentrale Themen etwa der christlichen Theorie und Praxis wie z. B. 1942 in seiner Publikation „Das Wandlungssymbol in der Messe“ (GW 11) oder auch 1952 mit seinem Kommentar zum Dogma von der Assumptio Beatae Mariae Virginis, veröffentlicht unter dem Titel „Antwort auf Hiob“ (ebd.).

Jung wurde nicht Religionskritik vorgeworfen; er stand vielmehr unter dem Eindruck, sich gegen den Vorwurf wehren zu müssen, die menschliche Seele bzw. intensive psychische Erfahrungen an

die Stelle von Religion zu rücken. Daher schreibt er etwa in seiner „Einleitung in die religionspsychologische Problematik“: „Nicht ich habe der Seele eine religiöse Funktion angedichtet, sondern ich habe die Tatsachen vorgelegt, welche beweisen, daß die Seele ‚naturaliter religiosa‘ ist, das heißt eine religiöse Funktion besitzt, eine Funktion [...], die sie selber von sich aus produziert“ (GW 12, 27). Der Verdacht einer ‚Sakralisierung der Seele‘ kann sich allerdings im Blick auf Jungs Ansatz durchaus einstellen, auch weil Jung z.B. Transzendenzerlebnisse, die traditionell mit externen Instanzen assoziiert werden, konsequent als intrapsychisch bedingt deutet. Wo etwa in der christlichen Tradition vom Himmel und Erde, von Transzendenz und Immanenz gesprochen wird, da geht es in Jungs tiefenpsychologischem Konzept um die Differenz zwischen Unbewusstem und Bewusstem. Roman Lesmeister, ein Psychotherapeut jungianischer Provenienz, findet für Jungs interpretativen Umgang mit religiösen Überlieferungen das Bild des „nach-Innen-Stülpens“ (vgl. Roman Lesmeister, *Selbst und Transzendenz – Überlegungen zur Stellung des Subjektes bei C. G. Jung im Kontext des ‘Spiritual Turn’*, in: Eckhard Frick/ Andreas Hamburger (Hrsg.), *Freuds Religionskritik und der ‘Spiritual Turn’*, Stuttgart 2014,

53-63). Ähnlich, wenn auch deutlich kritischer gegenüber C. G. Jung, wird in der „Einführung in die Religionswissenschaft“ (München 2003, 86) von Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad argumentiert, in welcher es heißt: „Bei C. G. Jung lässt sich sehr gut beobachten, wie religionsgeschichtliche Daten als unwandelbare Symbole ins Innere der menschlichen Psyche verlagert werden und jetzt als ‘Archetypen’ der Geschichte vollends enthoben sind.“

C. G. Jung griff Rudolf Ottos (1869-1937) Postulat eines „Numinosen“ auf, wendete es aber nach Innen, indem er der Konfrontation mit psychischer Energie bzw. dieser selber ‘Numinosität’ zuschrieb. Die religiöse Haltung, die traditionell gegenüber externen Entitäten zu praktizieren ist, wollte er in Bezug auf die Seele geübt wissen. So kann Jung 1957 ‘Religion’ durchaus als „gewissenhafte Berücksichtigung der irrationalen Faktoren der Seele und des individuellen Schicksals“ (GW 10, 289) konkretisieren.

Als Psychiater war Jung ohnehin nicht der Pflege oder der Rehabilitation religiöser Traditionen verpflichtet. Sein Interesse galt deren Wirkung. Hier konzentrierte er sich nicht auf pathogene, sondern auf hilfreiche Effekte. Jung schrieb den Komponenten der religiösen Kulturen eine balancierende Wirkung auf unbewusste und instinktnahe Prozesse im Menschen zu, wenn er z. B. festhält, dass Religion offensichtlich dem Zweck der Erhaltung des psychischen Gleichgewichtes diene (vgl. GW 10, 288). Auch schreibt er religiösen Vorstellungen eine Schutzfunktion gegen die „innere Dämonie“ des Menschen zu (vgl. ebd.). Allerdings kann nach Jung die Religion diese Funktionen nur entfalten, wenn sie von Praktizierenden dieser Religion ernst genommen und als berührend erlebt wird. Wesentlich für Jungs Beurteilung einer religiösen Tradition ist deren „Lebendigkeit“. Das Kriterium „Lebendigkeit“, begriffen als persönliches Erleben und Verarbeiten von ‘Numinosität’, also von Faszinosum und Tremendum, verwendet Jung, um zwischen „Religion“ und „Konfession“ zu differenzieren (vgl. GW 10, 285).

Jung schätzte Religionen als Instrumente der Konzeptualisierung psychischer Prozesse, die dank solcher religiösen Vorstellungen, die mit den inneren Vorgängen noch in einer Beziehung stehen und sie auffangen, ihre Unheimlichkeit verlieren, gestaltbar werden und den Menschen

darin unterstützen können, sich nicht nur als Spielball der eigenen internen Dynamiken zu erleben, sondern die unbewusste Energie in eine zivilisierte Individualität zu integrieren. Religionen stellen für ihn so etwas wie nicht mehr gewürdigte und wenig genutzte Kanäle seelischer Dynamiken für den Menschen seiner Zeit dar.

Die Seele definierte Jung als intrapsychischen Gegensatz zu dem Funktionskomplex, den er „Persona“ nennt und der sich im Umgang mit der Außenwelt zeige (vgl. Definitionen, in: GW 6, 437-520). Er nennt „die innere Einstellung Anima, Seele.“ (GW 6, 500). Jung differenziert zwischen weiblicher und männlicher Seele. Die des Mannes bezeichnet er als „Anima“, die der Frau als „Animus“ (vgl. GW 6, 501). Der Psychiater C. G. Jung verwendet den Terminus „Seele“ übrigens auch im umgangssprachlichen Sinn (vgl. z. B. Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten, in: GW 9/1, 40). Er sieht für die Menschen, die wie viele seiner Zeitgenossinnen und Zeitgenossen im Geist des Rationalismus erzogen worden waren, die Gefahr einer Abspaltung von der Seele, diesem ‘lebenspendenden Dämon’, dieser ‘schützenden Höhle, die in der Moderne als Jauchegrube wahrgenommen werde’ (vgl. GW 9/1, 36 u. 99). Zeigt sich die Missachtung seelischer Energien aber als Not, so wird dadurch nach Jung immerhin das intensive Interesse an einer Rehabilitation des Seelischen motiviert.

Jung beschreibt die Seele als mit einer ‘religiösen Funktion’ ausgestattet (vgl. z.B. GW 12, 27; GW 10, 289). Die ‘religiöse Funktion’ kann aber in einer Ära menschlicher Omnipotenzphantasien schmerzhaft verkümmern oder missbraucht werden. Angesichts des Missbrauchs seelischer Bedürfnisse in totalitären Regimen und wegen neuzeitlicher Dissoziationen von der Natur konstatiert Jung das Fehlen eines numinosen oder religiösen Symbols, „welches auch das, was sich im modernen Menschen ausdrückt, umfaßt und allgemein vernehmlich darstellt.“ (GW 10, 308)

Wegen des von Jung angenommen archetypischen, natur-verwurzelten Charakters religiöser Traditionen plädiert er für ein neues, emotional berührtes Begreifen des überlieferten religiösen Potentials. Es geht dem Tiefenpsychologen dabei um die Bergung der Ressourcen, die für die Seele in den alten, obsolet scheinenden Kulturen aufbewahrt seien und die zu den Bedürfnissen

der 'Seele' dank deren 'religiöser Funktion' adäquat wären.

Das Interesse an unbewussten Ressourcen führt bei Jung sogar dazu, dass er Vorstellungen wie die von UFOs, die einer auf Technik reduzierten Welt entsprechen, als Ausdruck der von ihm angenommenen archetypischen Dispositionen interpretiert (vgl. Ein moderner Mythos von Dingen, die am Himmel gesehen werden, GW 10, 337-474).

Die religiöse Funktion gehört m. E. zur selbstregulativen Funktion, die Jung für den Menschen annimmt. Er geht davon aus, dass die unbewusste und chaotische Energie im Menschen in seiner Entwicklung zu jener geordneten Form tendiert, die dem Individuum und der menschlichen Spezies umfassend entspricht bzw. entsprechen wird. Im Lauf dieser Entwicklung könnte eine nicht bedrohliche Entfaltung des menschlichen Potentials möglich werden. Diesen über Generationen sich erstreckenden Prozess nennt er Individuation, welche sich allerdings – falls sie in der Tat geschehen sollte und nicht nur ein Postulat von Jung ist – auf unzähligen individuellen Wegen vollzieht, angestrebt, erarbeitet, erlitten und genossen wird.

Was Jung Individuation nennt, lässt sich in theologischer Terminologie als Entwicklung zur Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem Schöpfer bezeichnen.

Die religiöse Funktion zeigt sich auch in der Orientierung an etwas, was das Eigene übersteigt. In welchen Formen sich aber diese Transzendenzorientierung konkretisiert, ist ein anderes Thema. Wichtiger als die Konkretionen scheint mir die Transzendenzorientierung, die eben, wie sich im Individuationsprozess zeigt, auf Weiterentwicklung und ein differenziertes Wachstum zielt.

Die Zitate von C.G. Jung beziehen sich auf: Carl Gustav Jung, Gesammelte Werke (= GW), Sonderausgabe Solothurn/Düsseldorf: Walter-Verlag 1995.

HERIBERT WAHL TILLICH, FREUD UND DIE PSYCHOANALYSE

Im Unterschied zu den meisten Theologen seiner Zeit hat Paul Tillich Freuds Schriften schon früh wahrgenommen. Neben der Macht des Unbewussten und der Verdrängung hat er seit 1920 auch die kulturelle Kraft der Psychoanalyse für sein theologisches Denken fruchtbar gemacht. Er begnügte sich nicht damit, Freuds Atheismus als bloß private Weltanschauung des 19. Jahrhunderts abzutun. Geschickt rückt er die Tiefenpsychologie in eine Linie mit existentialistischen Ansätzen. Den affektiven Kern des Widerstands gegen die Psychoanalyse sieht er darin, dass die bürgerliche Gesellschaft die Aufdeckung ihres Moralismus und ihrer unbewussten Motive nicht ertragen kann.

Die philosophische Durchleuchtung der Psychoanalyse hält Tillich für unumgänglich (vgl. „Systematische Theologie“; „Der Mut zum Sein“). Indem Freud verdrängte Elemente des christlichen Glaubens neu verstehen lässt, übt er eine Art „Fremdprophetie“ (J. Scharfenberg) für die Kirchen aus, ohne deren Berücksichtigung sie bedeutungslos würden. Mit dem vorurteilslosen Annehmen eines Menschen als Voraussetzung jeder Therapie wird etwa das Evangelium von der Annahme des Sünders neu entdeckt. Mit der Kategorie des Dämonischen (1926) ist eine frühe Schnittstelle benannt: Die biblische Besessenheit kann mit psychoanalytischer Übersetzungshilfe in ihrer existenziellen Tiefe erschlossen werden.

Neben einer knappen Bestandsaufnahme von Tillichs Freud-Rezeption sollen auch mögliche Berührungspunkte mit der aktuellen Psychoanalyse anklingen.

1) Für das Feld *Pastoralpsychologie und Religionspsychologie* sind drei Abhandlungen wichtig (wobei Tillich seine Leser immer, philosophisch zugespitzt und ohne Belege, mit dem *verarbeiteten* Freud konfrontiert):

a) „*Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existentialismus*“ (1955) (vgl. GW VIII 304-315)

Beide Begriffe protestieren gegen die Dominanz der Bewusstseinsphilosophie. Sie thematisieren die *existentielle* Situation des Menschen (Endlichkeit und Entfremdung, Nichtsein, Schuld und Tod). Die „*essentielle* Natur“ dagegen mache

die genuine Aufgabe und Potenz der Theologie aus. Im Vergleich mit der traditionellen „Konkupiszenz“ trifft Freuds „Libido“ nur die existentielle Selbstentfremdung. Indem er jedoch an die Möglichkeit des Heilens glaubte, jenseits des Gegensatzes von Essenz und Existenz, stehen sich anthropologischer Pessimismus und therapeutischer Optimismus unversöhnt gegenüber. Gegenüber Tiefenpsychologen (z. B. Jung), die die Triebtheorie verwerfen, habe Freud jedoch, theologisch gesehen, die menschliche Natur tiefer verstanden.

Hätte Tillich spätere Psychoanalytiker, die von der Triebtheorie abrücken, ebenso kritisch gesehen (z.B. Kohuts Selbstpsychologie, die Säuglingsbeobachtung, Bindungsforschung, Objektbeziehungstheorie, Intersubjektive Psychoanalyse)? Tillichs „existentielle“ Elemente sind hier durchaus präsent, doch ohne den alten Pessimismus in Theologie- und Kirchengeschichte, den er kritisiert.

Angesichts der Möglichkeit eines *Dritten*, das Spaltung überwindet und heilt, besteht Tillich auf klarer Abgrenzung: Psychotherapie kann auch mit noch so vollkommenen Techniken niemals die existentiellen Strukturen wie Angst, Sinnlosigkeit, Entfremdung selbst aufheben. Allerdings kann auch der Therapeut zum Werkzeug der „Erlösung“ werden, wie jeder Freund, wie Vater, Mutter oder ein Kind, und nicht durch seine Heilkunst. Freud dagegen war es genug, hysterisches Elend in gemeines Unglück umzuwandeln, wieder arbeiten und lieben zu können und dem Ich ein Stück Freiheit zurückzugeben.

Die Tiefenpsychologie hat für Tillich auch den Sinn von „Sünde“ (Singular) wiederentdeckt: als universale, tragische Entfremdung des Menschen von seinem essentiellen Sein. Gnade und Vergebung bedeuten die Annahme des Unannehmbaren, ohne Moralismus. Wie der Therapeut nicht zum Patienten sagt: „Sie können angenommen werden“, sondern ihn einfach annimmt, so verfährt, religiös gesprochen, Gott mit uns. Jeder kann zum „Mittler der Gnade“ für sein Gegenüber werden. Die systematische Theologie hat schlicht zu zeigen, dass religiöse Symbole auf die Frage nach den existentiellen Bedingungen menschlicher Entfremdung *antworten* (Korrelationsprinzip). Vor einer zu schnellen theologischen Ent-Sprechung und Ant-Wort würde man heute freilich warnen. Für Tillich brauchen Existenzi-

alisten wie Therapeuten gar nicht zu wissen, wie unschätzbar sie die Theologie bereichert haben!

b) „*Der Einfluss der Psychotherapie auf die Theologie*“ (1960) (vgl. GW VIII 325-335)

Tillich nimmt früh die aufkommende *Pastoralpsychologie* wahr, sieht kühn die Psychotherapie als bedeutsamen Zweig der Praktischen Theologie an und plädiert für eine seelsorgliche Beratung, die durch Einsichten der Psychotherapie beeinflusst sein muss. Der informierte systematische Theologe kann dann seinerseits der Therapie eine Basis geben. In der Lehre vom Menschen hilft Psychotherapie, die Lehre von der menschlichen Verlorenheit i. S. Augustins und der Reformatoren wiederzuentdecken. Seelsorgliche Annahme des Ratsuchenden entzieht im Mobilisieren der heilenden Macht der Gnade dem römischen Legalismus wie dem protestantischen Moralismus den Boden, statt hilflos an den „freien Willen“ zu appellieren. Die bedingungslose therapeutische Annahme wird zum Vorbild für Seelsorge, Katechese und Predigt und damit zum zutiefst *theologischen* Fundament: So ist Gott!

Die zweite enorme Wirkung, neben Menschen- und Gottesbild, war die Neubewertung des religiösen *Symbols*. Gegen den Verlust der symbolischen Dimension, gerade im Protestantismus, deckt Tillich ihren Beziehungscharakter auf: Historische, künstlerische und religiöse Symbole drücken in „gegenseitiger Bezogenheit Dimensionen der begegneten Welt und des begegnenden Selbst aus.“ Die raunenden „Symbole des Unbewussten“ durchschaut Tillich als bloße „Symptome“. Weitere Prüfsteine sind die Lehre von der Erlösung, vom Geist Gottes und vom Heilen der ganzen Person, die alle von den therapeutischen Einsichten in die unbewussten Elemente und vom geschulten Umgang mit der existentiellen Situation profitieren, in der heilende und zerstörerisch-dämonische Kräfte immer vermischt sind.

c) „*Seelsorge und Psychotherapie*“ (1958) (vgl. GW VIII 316-324)

Seelsorge zielt als „hilfreiche Begegnung in der Dimension des Unbedingten“ auf Annahme, den Mut zur Selbstannahme, trotz Angst, Schuld und Verzweiflung, ermöglicht im Namen jener Macht, die über dem Seelsorger und dem Ratsuchenden steht. „Die Macht des Neuen Seins im Heiligen Geist, die allein eine erfolgreiche Seel-

sorge möglich macht, transzendiert die persönliche Existenz des Seelsorgers“. Er hat nicht sich selbst mitzuteilen, sondern nur auf diese andere Macht hinzuweisen.

Tillich vermeidet Grenzüberschreitungen zwischen Seelsorge und Therapie. Mit dem Grundprinzip der „Gegenseitigkeit“ hat er mit humanistisch-existentialistischen und neo-psychoanalytischen Zeitgenossen (Karen Horney, Erich Fromm, Rollo May, Carl Rogers u.a.) schon damals Freuds Ansatz entscheidend hinter sich gelassen – ein bleibender Impuls für die gesamte Seelsorgebewegung. Heute trafe er sich wohl mit den selbst- und objektpsychologischen und intersubjektiven Schulen.

2) Im Themenfeld *Gottesbild, Projektion und Religionskritik* wendet Tillich Freuds Projektionsthese auf die prophetische Götzenkritik an: Jedes Bild von Gott ist Projektion. Aber projiziert wird immer auf etwas, eine Wand, ein anderes Seiendes. Die Sphäre, in die die göttlichen Bilder projiziert werden, ist das, was uns unbedingt angeht und Projektion erst ermöglicht. Nur wenn ein Bild (z. B. allmächtiger Vater) mit dem Unbedingten selbst identifiziert wird, kommt es (religiös) zu dämonischen, (psychisch) zu neurotischen/psychotischen Strukturen. Therapie kann solche desymbolisierten Vaterbilder auflösen, nie aber das Unbedingte selbst. Tillich macht aber nicht klar, dass (un)bewusste Interaktions-Erfahrungen, etwa mit einem Vater, auf religiös oder mythisch schon vorgegebene Bilder projiziert werden („himmlischer Vater“). So entspricht auch der „Übertragungs-Gott“ (P. Homans) mit seinen moralistischen Über-Ich-Zügen exakt dem objekthaften Gott des Theismus. Wird dieser theologisch-kulturell „durchgearbeitet“, kann Tillichs „Gott über Gott“ in der realen Begegnung eines „Zwischen“ (Buber) aufscheinen. Offen bleibt, wie die *Erfahrung des ultimate concern* selbst entsteht, die Tillich theologisch postuliert.

Für Freud bleibt religiös-mythologische Weltauffassung „nichts anderes [...] als in die Außenwelt projizierte Psychologie [...], Konstruktion einer übersinnlichen Realität, welche [...] in Psychologie des Unbewussten zurückverwandelt werden soll“ (1901).

3) *Jenseits von Subjekt – Objekt*: Zu dieser „Konstruktion einer übersinnlichen Realität“ führen zwei nachfreudsche Autoren weiter, die Tillich nicht kannte:

a) Wilfred R. Bion spricht – in mystiknaher Sprache – vom Ereignis „O“, das sich nur empfangen lässt, wenn man es geduldig erwartet („faith in O“ als letzte Realität, als Wahrheit): eine interessante Brücke zum „ultimate concern“.

b) Donald W. Winnicott entdeckt einen kreativen *Zwischenbereich*, der schon im Baby einen „Raum des Möglichen“ (potential space) eröffnet. Ausgerechnet diesen Bereich *zwischen* Subjekt und Objekt charakterisiert er – gegen Freuds Illusionsverdacht – als Raum der schöpferischen *Illusion*, zu dem auch Religion gehört. Die Berücksichtigung dieses „Zwischen“ könnte das stark binär-duale Denken Tillichs aufbrechen. Freud selbst hat diesen am Beginn des Lebens eröffneten, schöpferischen Bereich nur der Kunst und Phantasie zugebilligt, nicht der Religion: Erbe seines persönlichen, ideologischen Atheismus als „gottloser Jude“.

Gab es, neben der Hingabe des „gläubigen“ Wissenschaftlers Freud, etwas, das ihn unbedingt anging? In seiner nicht weiter begründeten, ihn aber in allem leitenden „Menschenliebe“, in seiner Hoffnung auf „unseren Gott Logos“, auf die „leise Stimme des Intellekts“ und auf die „ewige Macht des Eros“? Dennoch hätte Freud einen „Gott über Gott“, der jedes religiöse oder mythische Gottesbild transzendiert, als Gesprächsangebot nicht aufgegriffen. Erst später entstand, im angelsächsischen Raum, größere Offenheit von Analytikern für religiöse Phänomene.

c) Als dritter Gewährsmann der nachfreudschen Psychoanalyse betont Heinz Kohut eine Beziehungsform, die von vornherein nicht nach dem Subjekt-Objekt-Schema modelliert ist: die Selbst-Selbst-Objekt-Beziehung, ebenfalls entfaltet aus der frühkindlichen Erfahrung jener tragend-haltenden Mutterfigur, auf deren lebensfördernde Präsenz wir lebenslang angewiesen sind. Diese Beziehungsmuster wandeln sich über den Lebenszyklus hinweg, und ihre lebensmehrende Funktion übernehmen auch nicht-personale Partner, in Gestalt von kulturell geformten, künstlerischen, eben auch religiösen *Symbol-Zeichen* (Heribert Wahl). Die von der Selbstpsychologie eröffnete tiefe, weiter wachsende *Verbundenheit* erscheint mir vielversprechend, um diesseits der Subjekt-Objekt-Spaltung von inneren, gottfähigen Bildern zu sprechen.

Der „relational turn“ der aktuellen Psychoanalyse konnte sich bei Tillich selbst – auf Grund

seines *dualen* Systemdenkens – noch nicht hinreichend durchsetzen. Tillich hätte die zwei Grundmodi des Seelischen, die „*paranoid-schizoide*“ und die „*depressive Position*“ (M. Klein; W. Bion), wohl mit großem Interesse aufgenommen. Der erste Modus, der alles streng trennt, Gegensätze festschreibt und Alternatives ängstlich ausschließt, bis zu destruktiver Spaltung und Projektion, ist der emotionale Erkenntnismodus von „entweder – oder“. Der zweite meint das geduldige Aushalten von Spannungen in einem Dritten: der kreative Modus des „sowohl – als auch“. Beide stehen in einer ständig oszillierenden, lebendigen Wechselbeziehung.

Diese Dynamik kommt in Tillichs Onto-Theologik nicht zum Zug; er hätte sich jedoch m. E. von Bions Beiträgen insgesamt anregen lassen: von den Theorien der *emotional experience*, des *Denkens als Lernen aus Erfahrung*, seinen Anleihen bei der *Mystik*, seiner Nutzung biblisch-theologischer Kategorien wie *Glaube (faith)* oder *Inkarnation* für das psychoanalytische Verstehen, ganz zu schweigen vom Ereignis einer *letzten Wahrheit* „O“, die mit dem „ultimate concern“ zusammenzudenken wäre.

Während Tillich enorm viel vom Wissen der Tiefenpsychologie in die Theologie (*re*)importiert hat, was der Seelsorge, geistlichen Begleitung und kirchlichen Lehre fremdprophetisch zugute kam und selber Autoren inspiriert und herausgefordert hat, nach den impliziten Voraussetzungen ihres Menschenbildes zu fragen, hätte er umgekehrt bei Freud sicher auf Granit gebissen. So blieb es zunächst bei einer einseitigen Rezeption und Transformation, für die dennoch beiden zu danken ist.

WERNER SCHÜSSLER
GESUNDHEIT UND KRANKHEIT,
GANZHEIT UND HEIL
ANTHROPOLOGISCHE, PSYCHOTHERA-
PEUTISCHE UND THEOLOGISCHE
PERSPEKTIVEN
(PAUL TILlich – VIKTOR E. FRANKL
– NANCY L. EIESLAND)

Wir leben heute in einem Zeitalter, für das der Glaube an die Machbarkeit eine zentrale Rolle spielt. Der Begriff des Schicksals als das Gesamt unserer biologischen, psychologischen und soziologischen Bedingtheiten, die mit unserer Freiheit in einer spannungsreichen Polarität stehen, hat im Rahmen eines solchen Selbst- und Weltverständnisses so gut wie keinen Platz mehr. Hinzu kommt, dass die moderne Medizin nicht selten suggeriert, dass das Schicksal mit ihrer Hilfe quasi abgeschafft werden könne.

Es kommt noch ein weiterer Aspekt hinzu: Die WHO hat im Jahre 1946 Gesundheit wie folgt definiert: „Gesundheit ist ein Zustand vollständigen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Fehlen von Krankheit und Gebrechen.“ Sicherlich ist es zu begrüßen, dass hier Gesundheit und Krankheit nicht nur biologisch bestimmt, sondern auch in ihren sozialen und psychischen Dimensionen gesehen werden. Allerdings führt diese Definition der WHO in eine falsche Richtung, da sie utopisch ist und quasi das Pendant zur Tendenz, das Schicksal abzuschaffen, darstellt.

Im Folgenden werde ich in einem ersten Teil Tillichs Verhältnisbestimmung von Heil und Heilen darlegen. Dass es nicht nur eine „unge-sunde Gesundheit“ (Paul Tillich), sondern auch eine „heilsame Krankheit“ gibt, möchte ich in einem zweiten Teil auf der Grundlage von Viktor E. Frankls Konzept des „homo patiens“ aufzeigen. Schließlich will ich in einem dritten Teil mit Nancy L. Eieslands Begriff des „behinderten Gottes“ deutlich machen, dass das Christentum in der Gestalt des leidenden Gottessohnes ein Symbol besitzt, das deutlich macht, dass „Ganzheit“ nicht unbedingt an körperliche Unversehrtheit geknüpft ist.

1. Zum Verhältnis von Heil und Heilen bei Paul Tillich

In verschiedenen Beiträgen vom Ende der 1950er und Anfang der 1960er Jahre hat Tillich eine ausgereifte „Theologie der Heilung“ entwickelt, deren Ausgangspunkt ein an Aristoteles erinnernder ontologischer Lebensbegriff bildet, dem zufolge Leben die Aktualisierung des Potentiellen bedeutet. Damit wird auch schon die Möglichkeit des Konflikts bzw. des Zwiespalts des Lebens deutlich, der im Gegensatz zwischen dem Essentiellen und dem Existierenden begründet ist. Dabei ist Folgendes zu bedenken: Zum einen ist das Aktuelle immer mehr als das Potentielle, sind doch hier Seinsmöglichkeiten verwirklicht; zum anderen ist das Aktuelle aber auch immer weniger als das Potentielle, ist doch das, was in der Essenz eines Dinges enthalten ist, immer nur in begrenzter, d. h. unvollkommener Weise verwirklicht. Das bedeutet, dass in jedem Lebensprozess immer eine Mischung vorliegt zwischen dem, was die Wirklichkeit essentiell ist, und dem, was sie existentiell in der Entfremdung von ihrem wesenhaften Sein ist. Tillich drückt diesen Sachverhalt mit dem Begriff der „Zweideutigkeit“ aus.

Essentiell betrachtet stellt sich die Grundbewegung des Lebens nach Tillich wie folgt dar: „Das Leben ist ein Prozess, in dem eine doppelte Bewegung wie in allen Prozessen zu beobachten ist: die Bewegung zur Trennung von sich selbst und zum Bleiben in sich selbst. [...] D. h. das Leben in all seinen Dimensionen geht über sich hinaus, trennt sich von sich selbst, läuft sozusagen von sich fort und bleibt gleichzeitig bei sich selber, und das heißt das Zurückkehren zu sich selber.“ (EW XVI, 351f.) In Bezug auf diese Grundbewegung allen Lebens sind somit drei Elemente zu unterscheiden: 1) die Selbst-Identität, 2) die Selbst-Veränderung sowie 3) die Rückkehr zu sich selbst. In dem Prozess, den wir Leben nennen, wird nach Tillich nur durch diese drei Elemente Potentialität zu Aktualität.

Wenden wir uns jetzt der existentiellen Betrachtungsweise zu. Durch die existentielle Entfremdung, die das Leben in die eine oder in die andere Richtung treibt, wird die essentielle Einheit von Selbst-Identität und Selbst-Veränderung ständig bedroht. Das betrifft nach Tillich alle drei Grundfunktionen des Lebens: nämlich die Selbstintegration, die Selbstproduktion und die Selbst-

manifestation. In Bezug auf die erste Grundfunktion des Lebens, die Selbstintegration, die für unser Thema die entscheidende ist, bedeutet dies: „Integrierende und desintegrierende Kräfte kämpfen in jeder Situation miteinander, und jede Situation ist ein Kompromiß zwischen diesen Kräften.“ (ST III, 47) Dabei kann sich Desintegration, die in dem Versagen besteht, Selbstintegration zu erreichen oder zu bewahren, in zweierlei Hinsicht ereignen: „Entweder als Unfähigkeit, eine verengte, starre und unbewegbare Zentriertheit aufzulockern [...] oder als Unfähigkeit, zu sich selbst zurückzukehren, weil die Mannigfaltigkeit der auseinanderstrebenden Kräfte das verhindert.“ (ST III, 46) Im ersten Fall gibt es zwar noch ein Zentrum, aber eigentlich kann man hier nicht mehr von einer Bewegung des Lebens sprechen, da dieses nicht mehr angereichert wird durch neue Inhalte. Ein solches Leben kommt dem „Tod der völligen Selbst-Identität“ nahe. Im zweiten Fall liegt zwar noch Leben vor, aber es löst sich quasi auf und wird in seiner Zentriertheit labil. Ein solches Leben steht somit in der Gefahr, sein Zentrum gänzlich zu verlieren, was dem „Tod der völligen Selbst-Veränderung“ gleichkäme. In jedem Lebensprozess bewegt sich die Selbstintegration somit notwendig zwischen diesen beiden Extremen.

Alle Lebensprozesse stehen, wie wir gesehen haben, unter der Polarität von Selbstidentität und Selbstveränderung. Wird das Gleichgewicht gestört, indem einer der beiden Pole vorherrschend ist, entsteht in Bezug auf die erste Grundfunktion des Lebens Desintegration. „Solche Störungen nennen wir Krankheiten und sie enden – falls keine Heilung stattfindet – im Tod“, sagt Tillich dazu lapidar. (ST III, 317f.) Ist also Gesundheit eine „gelungene“ Selbstintegration, so ist Krankheit eine „misslungene“ Selbstintegration, wobei in gesunden Lebensprozessen die beiden Tendenzen von Selbstidentität und Selbstveränderung immer nur relativ, niemals aber völlig balanciert sind, da die Zweideutigkeit des Lebens das nicht zulässt. Die Begriffe Gesundheit und Krankheit, so wird hier deutlich, sind somit existentieller und nicht essentieller Natur. „Von Gesundheit zu sprechen ist sinnvoll nur, wenn man sie als Gegenbegriff zu Krankheit versteht; und Krankheit bedeutet eine teilweise Negation der essentiellen Natur des Menschen.“ (GW IX, 287) Das heißt, dass Krankheit letztlich immer

ein Symptom für die universale Zweideutigkeit des Lebens ist.

Da Tillich den Menschen nicht nur als eine dynamische, sondern auch als eine vieldimensionale Einheit versteht, die die physische, seelische und geistige Dimension umfasst, muss berücksichtigt werden, dass sich Gesundheit und Krankheit nicht nur jeweils in einer dieser Dimensionen abspielen, sondern immer auch Konsequenzen haben für alle anderen Dimensionen; und das muss auch beim Heilen berücksichtigt werden.

Aus der vieldimensionalen Einheit des Menschen folgt nach Tillich, dass auch das Heilen einen vieldimensionalen Charakter haben muss, d. h. dass der Mensch in allen Dimensionen re-integriert, also geheilt werden muss, wenn er überhaupt geheilt werden soll, sind doch letztlich Gesundheit und Krankheit Zustände der ganzen Person.

Wie sieht nun das Verhältnis von Heil und Heilen aus? Tillich gibt darauf die Antwort: „Die heilende Kraft des göttlichen Geistes kann nicht die Methoden des Heilens ersetzen, die für die verschiedenen Dimensionen spezifisch sind, und umgekehrt können diese Methoden des Heilens nicht die heilende Wirkung des göttlichen Geistes ersetzen.“ (ST III, 321) Mit dem ersten Teil dieser Antwort ist sowohl eine klare Absage erteilt an die Adresse der sog. „faith healer“, die religiöses Heilen im Sinne magischen Heilens missverstehen, als auch an das immer noch weit verbreitete Vorurteil, dass Krankheit direkt zurückführen möchte auf ein sündiges Leben, wie das ja auch im Zuge der Corona-Pandemie wieder der Fall war unter orthodoxen Juden oder evangelikalen Christen. Der zweite Teil der Antwort besagt, dass die existentiellen Strukturen der menschlichen Existenz, die mit Angst, Schuld, Verzweiflung und Leere zusammenhängen, nicht durch therapeutische Techniken zu überwinden sind, sondern nur durch eine transzendente Wiedervereinigung, die „Erlösung“ genannt wird. Das bedeutet, dass Tillich als Theologe davon überzeugt ist, dass die Integration des personalen Zentrums des Menschen letztlich nur möglich ist durch die Wirkung der Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen Geist.

Eine religiöse Heilung darf aber nicht einseitig an körperliche, seelische oder geistige Heilung gekoppelt werden, sondern sie liegt *quer* dazu,

geht es hier doch letztlich um die Wiedervereinigung mit Gott. Und diese kann geschehen, selbst wenn die körperliche, seelische oder geistige Heilung nicht stattgefunden hat. In diesem Falle hat dann eine personale Integration stattgefunden, die den Menschen „heil“ macht, trotz körperlicher, seelischer oder geistiger Erkrankung.

Gesundheit ist also nicht immer nur positiv zu bewerten und Krankheit nicht immer nur negativ. In diesem Sinne spricht Tillich von einer „ungesunden Gesundheit“. Diese ist in der Regel das Ergebnis einer erfolgreichen Heilung in nur *einer* Dimension, ohne dass dabei aber die anderen Dimensionen in den Blick genommen werden, die aber eventuell auch krank sind bzw. die durch die nur teilweise Heilung gefährdet sein können. Es gibt aber nicht nur das Phänomen der „ungesunden Gesundheit“, sondern es gibt auch das Phänomen der „heilsamen Krankheit“. Und damit komme ich auch schon zu meinem zweiten Teil.

2. Viktor E. Frankls Konzept des „homo patiens“

Der Psychiater, Psychotherapeut und Philosoph Viktor E. Frankl (1905-1997), der die sog. Logotherapie begründet hat, sieht den Menschen wesentlich charakterisiert durch die Freiheit, die sich in den beiden geistigen Urvermögen der Selbst-Distanzierung und der Selbst-Transzendenz dokumentiert. Die Möglichkeit zur Selbst-Distanzierung befähigt den Menschen dazu, unter allen Bedingungen und Umständen, seien diese biologischer, psychologischer oder soziologischer Art, irgendwie von sich selbst als Psychophysikum abzurücken und sich in fruchtbare Distanz zu diesem zu stellen. Ja das Geistige tritt überhaupt erst durch diese Distanzierung gegenüber der leiblichen Verfasstheit des Menschen in Erscheinung.

Die zweite Fähigkeit der Selbsttranszendenz ermöglicht es dem Menschen, über sich selbst hinaus auf anderes verweisen zu können, das nicht wieder es selbst ist, wobei dies ein Werk, aber auch eine andere Person sein kann. In diesem Über-sich-Hinausweisen geschieht nach Frankl Sinn-Erfüllung, wobei dieses Hingeordnetsein auf einen Sinn Frankl zufolge ein Existential menschlichen Seins darstellt.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist somit für Frankl nicht Ausdruck eines pathologischen

Zustandes, wie das Sigmund Freud noch meinte, sondern „eigentlicher Ausdruck des Menschseins schlechthin“. Frankl meint mit dieser Frage aber weder die Frage nach dem Sinn der Welt im Ganzen noch die Frage nach einem „letzten“ Sinn, einem „Über-Sinn“, wie er dazu auch sagt. Das sind für ihn Fragen, denen gegenüber theoretische Antwortversuche notwendig scheitern müssen und auf die allein die Religion eine mögliche Antwort bereithält. Die Frage nach dem Sinn meint für Frankl immer nur die Frage nach dem Sinn eines Teilgeschehens. Und in Bezug auf diese Frage sagt er, dass es nicht einen Sinn für alle, sondern dass es für jeden einen ganz eigenen Sinn gibt. Das hat mit der Einzigartigkeit der menschlichen Person und der Einmaligkeit jeder einzelnen ihrer Lebenssituationen zu tun. Sinn ist letztlich relativ im strikten Sinne des Wortes: relativ auf die jeweilige Person und Situation, in der diese Person lebt und handelt.

Jeder einzelne hat in der jeweiligen Situation somit *seinen* Sinn zu erspüren und zu finden. Auf die Frage: Was ist der Sinn für mich? kann der Außenstehende somit keine Antwort geben. Und doch gibt Frankl eine gewisse Hilfe an die Hand, wenn er zwischen drei verschiedenen sog. „Sinn-Universalien“ unterscheidet, die sich auf die *condition humaine* als solche beziehen. Es handelt sich hierbei um umfassende Sinnmöglichkeiten, die Frankl auch Werte nennt. Er unterscheidet drei solcher Wertkategorien: schöpferische Werte, Erlebniswerte und Einstellungswerte. Wird die erste Kategorie durch ein Tun verwirklicht, so die zweite durch ein Erleben, Begegnen oder Lieben. Von entscheidender Bedeutung ist für Frankl die dritte Gruppe der Einstellungswerte, deren Verwirklichung darin liegt, wie der Mensch sich zu einer Einschränkung seines Lebens „einstellt“. Für Frankl gibt es folglich keine Lebenssituation, die wirklich sinnlos wäre. Denn die Freiheit der Einstellung zur konkreten Situation verliert der Mensch nie, allerdings kann er sich dieser Freiheit begeben.

Kann die Ursache eines Leidens aus der Welt geschafft werden, dann ist es das einzig Sinnvolle, dies zu tun und auf diesem Weg das Leiden selbst zu beseitigen. Ist der Mensch aber von einem unabwendbaren Schicksal betroffen, einer unheilbaren Krankheit oder einer Behinderung – sei diese nun physischer, psychischer oder emotionaler Art –, dann besteht auch hier immer

noch die Möglichkeit, Sinn zu verwirklichen – im Sinne dieser Einstellungswerte. Wobei der wirkliche Sinn einer Krankheit nach Frankl nicht im „Dass“ des Krankseins liegt, sondern im „Wie“ des Leidens; d.h. der Sinn muss der Krankheit jeweils erst gegeben werden. Menschliche Existenz kann somit niemals wirklich sinnlos werden: „*Das Leben des Menschen behält seinen Sinn bis ‚in ultimis‘ – demnach solange er atmet.*“ (V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Frankfurt/M. 4. Aufl. 1997, 83)

3. Nancy L. Eieslands Symbol des „behinderten Gottes“

Als sich die spätere Professorin für Religionssoziologie an der Emory University Nancy L. Eiesland (1964-2009) in den späten 1980er Jahren aufgrund einer angeborenen Knochenkrankheit, die unzählige Operationen und Klinikaufenthalte schon in der Kindheit erforderlich machte und sie später an den Rollstuhl fesselte, wieder einmal im „Shepard Center“ in Atlanta, einer Rehabilitationsklinik für Menschen mit Rückenmarks- und Gehirnverletzungen, aufhielt, machte sie eine Erfahrung, die ihr Bild von Jesus Christus entscheidend verändern und bestimmen sollte und sie zum Symbol des „behinderten Gottes“ führte, wie sie es in ihrer Schrift „*The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*“ von 1994 entwickelt hat.

Anlass hierzu war eine Bibelstunde, die sie zusammen mit ihren MitpatientInnen gestaltete. Dabei waren auch die gemeinsamen Zweifel daran, ob Gott sich wirklich um sie sorgen würde, ein Thema. Und auf ihre Frage hin, ob sie sagen könnten, wie sie wissen könnten, ob Gott mit ihnen sei und ihre Erfahrungen verstehen würde, kam ein längeres Schweigen auf. Dann sagte ein junger Mann: „Wenn Gott in einem mundgesteuerten Rollstuhl säße, dann würde er uns vielleicht verstehen.“

Einige Wochen später las Eiesland dann Lk 24,36-39, wo der Auferstandene den Jüngern erscheint. Eiesland kommentiert diese Stelle in der Schrift „*Der behinderte Gott*“ so: „Hier ist der auferstandene Christus, der die inkarnatorische Verkündigung bewahrheitet, dass Gott mit uns ist, so wie wir verkörpert sind, und dass alle menschliche Bedingtheit und das ganze menschliche gewöhnliche Leben in Gott einbezogen ist. Indem er seinen erschrockenen Freunden seine

beeinträchtigten Hände und Füße vorzeigt, wird der auferstandene Jesus offenbar als der behinderte Gott. Jesus, der auferstandene Erlöser, fordert die bestürzten Gefährten auf, in den Malen der Beeinträchtigung ihre eigene Verbundenheit mit Gott zu erkennen, ihre eigene Erlösung. Dadurch wird der behinderte Gott auch zum Offenbarer einer neuen Mitmenschlichkeit. Der behinderte Gott ist nicht nur der Eine aus dem Himmel, sondern die Offenbarung des wahren Menschseins, indem auf diese Weise das Faktum unterstrichen wird, dass das volle Menschsein mit der Erfahrung von Behinderung völlig in Einklang steht.“ (N. L. Eiesland, *Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung*. Übers. u. eingel. von W. Schüßler, Würzburg 2. Aufl. 2020, 126)

Die Erfahrung in der Rehabilitationsklinik, verbunden mit der Lektüre von Lk 24, wurde somit für Eiesland zum Schlüsselerlebnis, eine „Befreiungstheologie der Behinderung“ zu entwickeln, in deren Zentrum das Symbol von Jesus Christus als dem behinderten Gott steht.

Dieses Symbol deutet Eiesland zufolge nicht auf eine „utopische Hoffnungsvision“ im Sinne einer Auslöschung aller menschlichen Kontingenz hin – ganz im Gegenteil: „Auferstehung bedeutet nicht die Verneinung oder Auslöschung unserer behinderten Körper mit der Hoffnung auf vollkommene Ebenbilder, unangetastet von körperlicher Behinderung; vielmehr eröffnet die Auferstehung Christi die Hoffnung, dass unsere unkonventionellen und zuweilen schwierigen Körper vollständig an der Gottebenbildlichkeit teilhaben und dass Gott, dessen Wesen die Liebe ist und der auf der Seite von Gerechtigkeit und Solidarität steht, durch unsere Erfahrung

berührt wird. Gott wird durch die Erfahrung, ein behinderter Körper zu sein, verändert. Das ist es, was die christliche Hoffnung der Auferstehung meint.“ (Ebd., 135) In diesem Sinne hat das Symbol des behinderten Gottes nach Eiesland einen „befreienden Realismus“ zur Folge, der die Grenzen menschlicher Körper anerkennt. Es wird so deutlich, dass Gott mit uns ist, so wie wir verkörpert sind, und dass das volle Menschsein mit der Erfahrung von Krankheit und Behinderung völlig in Einklang steht.

Kehren wir noch einmal zum Anfang unserer Überlegungen zurück. Wir können das Schicksal nicht abschaffen, und Krankheit und Tod gehören unabdingbar zum menschlichen Leben dazu. Vielleicht könnte man abschließend formulieren, dass Gesundheit in der Fähigkeit des Menschen besteht, mit Krankheit, Behinderung und Tod leben zu können. Dazu ist aber vielleicht nur derjenige in der Lage, der im religiösen Sinne „heil“ und „ganz“ ist.

Literaturhinweise:

Werner Schüßler, „Healing Power.“ Zum Verhältnis von Heil und Heilen im Denken Paul Tillichs, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 123/4 (2014) 265-299.

Ders., Der „un-bedingte“ Mensch. Viktor E. Frankls Beitrag zur Philosophischen Anthropologie, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 109/2 (2000) 102-123.

Ders., „Der behinderte Gott.“ Zu einem neuen Leitbild von Ganzheit, in: *Stimmen der Zeit* 143/12 (2018) 889-898.

BERICHT VON DEM KONGRESS DER DPTG IN DRESDEN
 „PAUL TILlich IN DRESDEN.
 INTELLEKTUELLEN-DISKURSE IN DER WEIMARER REPUBLIK“

Nachdem der Kongress „Paul Tillich in Dresden. Intellektuellen-Diskurse in der Weimarer Republik“ der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e. V. aufgrund der Corona-Pandemie zweimal verschoben werden musste, konnte er vom 6. bis 9. Juli 2022 im Tillich-Bau der Technischen Universität Dresden stattfinden. Er widmete sich Tillichs Wirksamkeit in der Elbmetropole von 1925 bis 1929. Dieser war im August 1925 zum ordentlichen Professor für Religionswissenschaften an der Technischen Hochschule in Dresden ernannt worden. Mit der Dresdener Professur hatte Tillich, der bis dato noch keine ordentliche Professur innehatte, zwar keinen Lehrstuhl für Systematische Theologie erhalten, aber doch eine gesicherte akademische Existenz. Die erst frisch geschaffene Allgemeine Abteilung der Technischen Hochschule, an die er berufen wurde, sowie die dortigen Kollegen Richard Kroner, Victor Klemperer, Fedor Stepun und andere boten ihm ein Wirkungsfeld, welches seinen kulturtheologischen Interessen entgegenkam. Zudem war Dresden im Unterschied zu Marburg eine blühende Großstadt. In seiner Dresdener Zeit arbeitete Tillich seine Theologie und Religionsphilosophie vor dem Hintergrund der dramatischen politischen und ökonomischen Entwicklungen der Weimarer Republik sowie in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen theologischen und philosophischen Debatten weiter aus. Davon zeugen seine Publikationen aus jenen Jahren, wie die 1926 erschienene Studie *Die religiöse Lage der Gegenwart*, seine Studie zum Dämonischen, die beiden *Kairos*-Bände sowie zahlreiche Aufsätze und die Weiterarbeit an seiner bereits in Marburg begonnenen Dogmatik-Vorlesung.

Der Kongress thematisierte Tillichs Dresdener Zeit erstmals in seiner ganzen Facettenbreite im Horizont der kontroversen Deutungen der Weimarer Republik.

Eröffnet wurde der Kongress am Mittwochabend mit einem Vortrag von Alexander Gallus (Chemnitz). Er sprach zum Thema *Weimarer Intellectual History. Zur Vermessung der geistigen Lage auf schwankendem Grund* und lotete den

geistigen Horizont aus, vor dem Tillichs Deutungen der religiösen, kulturellen und politischen Lage zu verstehen sind. Herkömmliche Unterscheidungen von rechts und links, liberal und antiliberal, wie sie für Darstellungen der Weimarer Republik signifikant sind, verflüssigte Gallus. Hierzu bezog er sich exemplarisch auf die einflussreiche Wochenzeitschrift *Die Weltbühne*. Vor diesem Hintergrund widmete sich die erste Sektion am Donnerstagvormittag in einer historischen Perspektive dem *Streit über die Weimarer Republik* in den Intellektuellen-Diskursen der 1920er Jahre. Christian Roques (Reims) widmete sich den komplexen Debatten über „*Politische Romantik*“ in der *Weimarer Republik*, in die er Tillichs Aufnahme der politischen Romantik einordnete. Der Begriff fungiert als Gegenbegriff zur Aufklärung und ihrem mechanischen Denken. Tillich nahm das in den 1920er Jahren breit diskutierte Konzept der politischen Romantik auf und verband es mit seinen Vorstellungen von Sozialismus als Alternative zur bürgerlichen Gesellschaft und ihren destruktiven Tendenzen. Die kirchengeschichtliche Entwicklung in den 1920er Jahren erörterte Klaus Fitschen (Leipzig) in seinem Vortrag *Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Weimarer Republik*. In der Weimarer Republik wurde der Alleinvertretungsanspruch der Kirchen für den Protestantismus fraglich. Verstärkt entstehen christliche Gruppen außerhalb der Kirche sowie neue Religionsgemeinschaften. In seiner 1926 veröffentlichten Schrift *Die religiöse Lage der Gegenwart* hat Tillich den Versuch unternommen, die komplexe religiöse Situation in der Weimarer Republik auf den Begriff zu bringen. Teilhabe an der Situation tritt dabei freilich an die Stelle einer Analyse der Fakten. Clemens Vollnhals (Dresden) stellte mit dem *Bund der religiösen Sozialisten in der Weimarer Republik* eine Form des Sozialismus vor, die ein gegenüber Tillichs religiösem Sozialismus alternatives Programm vertrat.

Nachdem die erste Sektion den allgemeinen Rahmen der 1920er Jahre und seine kontroversen Deutungen umrissen hatte, nahm die zweite

Sektion am Donnerstagnachmittag *Dresdener Intellektuellenmilieus* in den Blick. Zunächst stellte Alf Christophersen (Wuppertal) in seinem Vortrag *Im Schicksal unserer Zeit. Die Dresdener Logosclique als Gemeinschaft von Personen* vor. Beleuchtet wurde die Konstellation von Richard Kroner, Fedor Stepun und Paul Tillich in Dresden. Auch sie stritten über die Deutung der Weimarer Republik. Christophersen machte das exemplarisch unter anderem an den Rezensionen von Kroners Schrift *Die Selbstverwirklichung des Geistes* durch Tillich und Stepun deutlich, die beide ihrem Kollegen eine zu harmonistische Sicht der gegenwärtigen Kultur bescheinigten. Tillichs Begegnung mit dem Ausdruckstanz in Dresden rückte Alexander H. Schwan (Berlin) in seinen Ausführungen *Tillichs Theologie des Ausdruckstanzes* in den Fokus. Er ging von einer knappen Skizze der Entwicklung des modernen Ausdruckstanzes in den USA und seinen religiösen Hintergründen aus und ordnete Mary Wigman und Gret Palucca in die Geschichte des modernen Tanzes ein. Tillichs Dresdener Deutung des Ausdruckstanzes, die er 1957 in den USA wieder aufnahm, ist von Zustimmung und Kritik geprägt. Schon 1926 sah er die Gefahren, die sich mit einer religiösen Überhöhung des Ausdruckstanzes verbanden. Wie bereits in Berlin so blieb auch in Dresden die Malerei ein Thema, welches Tillich faszinierte. Kontakte knüpfte er hier zu den Kunstmäzenen Ida und Erwin Bienert. Tillichs Deutung der Malerei ging Joseph Imorde (Berlin) in seinem Vortrag *Religion und die Bildwelten der Moderne* nach. Vor dem Hintergrund der religiösen Aufladung der Kunstwissenschaften um 1900 diskutierte er Tillichs Deutung der modernen Kunst als Medium der Unbedingtheitsbeziehung des Menschen, die allein in der Religion erfasst werden kann.

Die dritte Sektion *Dresdener philosophische Diskurse* beleuchtete am Freitagvormittag Tillichs Schriften aus der zweiten Hälfte der 1920er Jahre. Die beiden von Tillich herausgegebenen *Kairos*-Bände untersuchte Daniel Weidner (Halle a. d. Saale). Er beleuchtete den *Denkstil des Kairos-Kreises* und arbeitete den performativen Charakter der beiden Sammelbände heraus. Signifikant für diese ist, dass sie eine gemeinsame Grundhaltung ihrer Autoren inszenieren, die es gar nicht gibt. So stiftet das Nebeneinander der Beiträge nach außen eine Exklusivität, die nach

innen gerade nicht vorliegt. Die Bände dienen, wie insbesondere die im ersten *Kairos*-Band erschienene *Bücherschau* deutlich macht, der Positionierung im zeitgenössischen Diskurs. Weitergeführt wurden diese Überlegungen von Gerrit Mauritz (Wien) in seinem Vortrag *Proletariat und Prophetie. Die Geisteslage des Klassenkampfes*. Er ging dem Verhältnis von Tillichs religiösem Sozialismus zu den ökonomischen Überlegungen seines Freundes Eduard Heimann nach, der zwar Mitglied des Kairos-Kreises war, aber in den *Kairos*-Bänden keinen eigenen Beitrag publizierte. Mauritz machte deutlich, wie sich Heimann mit seiner ökonomischen Deutung der Weimarer Republik auf Tillichs Grundlegungsgedanken eines religiösen Sozialismus bezieht und diese gleichsam ökonomisch untermauerte.

Kairos, Religion und Kultur – Theologische Zeitdeutung lautete der Titel der vierten Sektion vom Freitagnachmittag, in der es um die zeitdiagnostischen Schriften Tillichs aus seiner Dresdener Zeit ging. Ilona Nord (Würzburg) wandte sich in ihrem Vortrag *Symbol und seine Bedeutung für die Symboldidaktik* Tillichs Dresdener Vorlesungen auf der Grundlage seines Symbolverständnisses zu, das er 1928 in seinem Aufsatz *Das religiöse Symbol* zusammengefasst hatte. Eine Dimension der symboltheoretischen Konzeption Tillichs machte sie in der Intention aus, kirchenferne Zeitgenossen zu erreichen. Dies sei die Aufgabe der Theologie. Tillichs Schriften zur Technik thematisierte Christian Schwarke (Dresden) in seinen Ausführungen zu *Paul Tillich und die Technik* vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Technik-Deutungen. Auch die Technik sei ein Symbol. Sie hat es mit dem Unheimlichen zu tun, welches von ihr zurückgedrängt werde, wodurch sie jedoch neue Unheimlichkeiten entbinde. 1926 publizierte Tillich seine kleine Studie *Das Dämonische*, in der er diverse Überlegungen aus den frühen 1920er Jahren zusammenfasste. Diesem Thema widmete sich Martin Fritz (Berlin) in seinem Vortrag *Rausch des Unbedingten. Tillichs Theorie dämonisch verzerrter Religion*. Er arbeitete die Strukturmomente dieser geschichtsphilosophischen Deutungskategorie heraus, die ein schillernder Begriff sei, der keine festen Konturen gefunden habe.

Die abschließende fünfte Sektion *Theologische Diskurse in der Weimarer Republik* befasste sich schließlich mit der Weiterentwicklung von Til-

lichs Theologie während seiner Dresdener Zeit. Christian Danz (Wien) erörterte in seinen Ausführungen *Theologische Intellektuellen-Diskurse* die Protestantismusdeutungen von Friedrich Gogarten und Paul Tillich in den 1920er Jahren. Gogarten gehört während der Dresdener Zeit Tillichs zu den Autoren, auf die er sich durchgehend bezieht und von dessen Deutung des Protestantismus er sich mit seiner Konzeption einer Gestalt der Gnade, die in Dresden an die Stelle des Paradox-Begriffs tritt, absetzt. Die Stellung von *Paul Tillichs Dresdener Dogmatik im Kontext der theologischen Debatten* thematisierte Folkart Wittekind (Köln) in einer theologiegeschichtlichen Perspektive. Er machte deutlich, wie die Theologengeneration Tillichs ihre eigenen theologischen Entwürfe als Neueinsatz inszenierte und dabei auf Muster zurückgriff, die seit den 1890er Jahren in den Debatten benutzt wurden. Auf diese Weise ordnete er Tillichs Theologie in die Entwicklungsgeschichte des modernen Protestantismus ein. Der abschließende Vortrag *Quellen des Selbst. Tillich zwischen Antipsychologismus und Tiefenpsychologie* von Roderich Barth (Leipzig) behandelte Tillichs Aufnahme der psychologischen Debatten der Zeit in einer werkgeschichtlichen Perspektive.

Auf diese Weise machte er Tillichs systematische Überlegungen zum Persönlichkeitsverständnis vor dem Hintergrund der Diskurse über Psychologie und Tiefenpsychologie im 20. Jahrhundert verständlich.

Insgesamt hat der Kongress im Rückgriff auf neue Quellen erstmals Paul Tillichs Dresdener Zeit in allen ihren Facetten auf eine interdisziplinäre Weise analysiert und erschlossen. Er leistete einen wichtigen Beitrag zur werkgeschichtlichen Entwicklung seines Denkens, der weit über die Tillich-Forschung hinaus von Bedeutung ist. Die Struktur des Kongresses erlaubte es, Tillichs Theologie und Religionsphilosophie sowie sein Engagement für den religiösen Sozialismus in den Horizont der Intellektuellen-Diskurse der 1920er Jahre einzuordnen und vor diesem Hintergrund zu verstehen. Um die Ergebnisse des Kongresses einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, werden die Beiträge in einem Tagungsband in der Reihe *Tillich Research* (de Gruyter: Berlin/Boston) publiziert. Die Vorbereitungen zur Publikation laufen, so dass der Band möglichst zeitnah zum Kongress im Jahre 2023 erscheinen kann.

Christian Danz

FESTSCHRIFT FÜR ERDMANN STURM ZUR VOLLENDUNG SEINES 85. LEBENSJAHRES

Am 2. Juli 2022 konnte der bekannte Tillich-Forscher Prof. Dr. Erdmann Sturm seinen 85. Geburtstag feiern. Aus diesem Anlass haben ihm Christian Danz und Werner Schüßler eine Festschrift gewidmet:

Christian Danz / Werner Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by Christian Danz / Marc Dumas / Verna Ehret / Werner Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022, 293 S.*

In ihrem „Prospekt“: „Paul Tillich in der Diskussion“ (S. 1) schreiben Christian Danz und Werner Schüßler:

„Die Tillich-Forschung hat sich in den letzten 20 Jahren entscheidend verändert. Stand in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem das Spätwerk, wie es in der *Systematischen Theologie* vorliegt, im Blickpunkt des Forschungsinteresses, so mehrten sich seit der Jahrtausendwende Untersuchungen zum Frühwerk und zur Werkgeschichte. Seinen Grund hat das vor allem in der Edition von Materialien aus dem Nachlass von Paul Tillich durch Erdmann Sturm. Seit 1994 hat er bislang dreizehn Bände für die *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken* Paul Tillichs ediert. Durch diese Editi-

onen wurde es erst möglich, die werkgeschichtliche Entwicklung der Theologie und Religionsphilosophie Tillichs genauer zu rekonstruieren, als es zuvor möglich war. Einseitige Bilder von dessen Theologie, die vom Spätwerk ausgingen, wurden vor dem Hintergrund der nun zugänglich gewordenen Manuskripte Tillichs aus allen Werkphasen korrigiert und modifiziert. Die neu zur Verfügung stehenden Quellen machten die Umformungen und Verschiebungen in der Grundlegung seiner Theologie und Religionsphilosophie sichtbar, die Tillich in der Weiterentwicklung seines Denkens in Deutschland und den Vereinigten Staaten von Amerika vornahm.“

Inhalt der Festschrift:

Christian Danz / Werner Schüßler, Paul Tillich in der Diskussion. Ein Prospekt, 1-5.

Teil I: Werkgeschichtliche Perspektiven

Stefan Dienstbeck, Im Schatten des Kreuzes. Entwicklungslinien der Geistlehre Tillichs in werkgeschichtlicher Perspektive, 9-29.

Fábio Henrique Abreu, “Directedness Towards the Unconditioned.” On the Theoretical Foundations of Paul Tillich’s Theology of Culture, 31-59.

Georg Neugebauer, Paul Tillich als Diagnostiker und Kritiker der Gesellschaft, 61-80.

Werner Schüßler, „Halb bin ich es und halb nicht.“ Paul Tillich als Existentialist, 81-102.

Teil II: Problemgeschichtliche Kontexte

Marc Röbel, Paul Tillich im Lerngespräch mit der klassischen Metaphysik. Dargestellt am Beispiel der Partizipation, 105-131.

Folkart Wittekind, Herrmann, Troeltsch und Tillich über die Konstruktion der Theologiegeschichte, 133-170.

Alf Christophersen, Von der Schwierigkeit, ein Paradox zu akzeptieren. Paul Tillich und die Standortgebundenheit des Religiösen Sozialismus, 171-188.

Ilona Nord, Einsichten zu Paul Tillichs Verständnis des Judentums. Kritische Anfragen an die Konstruktion eines Prophetischen Geistes, 189-200.

Teil III: Systematische Anknüpfungspunkte

Christian Danz, Theologie, Religion, Kultur. Überlegungen zur systematischen Theologie im Anschluss an Paul Tillich, 203-216.

Peter Haigis, Looking for Alfred. Ein Blick auf Alfred Hitchcocks Filme mit Paul Tillichs kulturtheologischer Brille, 217-242.

Christian Polke, Krise, Theologie und Gesellschaft. Zur Bedeutung Paul Tillichs für die „öffentliche Theologie“, 243-260.

Mary Ann Stenger, Exploring the Universal and the Particular in Tillich for Feminist Theology, 261-278.

PAUL-TILlich-Preis

Die „Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft e. V.“ verleiht alle drei Jahre einen „Paul-Tillich-Preis“ für eine herausragende deutschsprachige Dissertation oder Habilitation, die dem wissenschaftlichen Werk des deutsch-amerikanischen evangelischen Theologen und Philosophen Paul Tillich (1886-1965) gewidmet ist. Der Preis ist mit 2.000 € dotiert.

Den Paul-Tillich-Preis für den Zeitraum 2018 bis 2020 hat Frau Dr. theol. Katharina Maria-Luisa Wörn erhalten für ihre Dissertation: „Zweideutigkeit als Grundbegriff der Theologie Paul Tillichs. Verortungen von Ambiguität im

Verhältnis von Moderne und Religion“. Diss. theol. Leipzig 2020.

Publ. unter dem Titel: Ambiguität – Paul Tillichs Begriff der Zweideutigkeit im Kontext interdisziplinärer Debatten (= Dogmatik in der Moderne, Bd. 38), Tübingen 2022.

Der Preis wurde Frau Dr. Wörn am 23. April 2022 anlässlich der Jahrestagung der DPTG in der Evangelischen Akademie Hofgeismar von dem Vorsitzenden Prof. Dr. Christian Danz überreicht.

JAHRESTAGUNGEN 2023

JAHRESTAGUNG DER DPTG

Die Tagung findet vom 14.-16. April 2023 in der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt e.V. in Wittenberg statt und wird zum Thema haben:

Paul Tillich und die politische Bedeutung der Utopie

Das vorläufige Programm sieht Folgendes vor:

Freitagabend:

Christine Drobe (Tübingen): Eschatologie und Utopie bei Paul Tillich

Samstagvormittag:

Ina-Maria Maahs (Köln): Utopie und Politik

Harald Matern (Basel): Utopie und Imagination bei Paul Tillich

Samstagnachmittag:

Mitgliederversammlung der DPTG

Textarbeit in Gruppen (mit Referenten): Paul Tillich, Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker

Samstagabend:

Wolfgang Sander (Gießen): Braucht Europa religiöse Utopien?

Sonntagvormittag:

Thomas Schlag (Zürich): Religion, Utopie und Politik

Abschlussdiskussion

25. KOLLOQUIUM DER FRANZÖSISCH- SPRACHIGEN TILlich-GESELLSCHAFT

Das 25. Kolloquium der „Association Paul Tillich d'Expression Française“ wird vom 10.-14. August 2023 in Butare/Huye in Ruanda stattfinden, in Verbindung mit der Université Catholique du Rwanda, der Université Protestante du Rwanda und der Fondation Internationale Religions et Sociétés. Das Thema lautet:

„Kirche, Religion und Kultur. Rezeption und Aktualität von Paul Tillich“

In einer Zeit, in der unsere Gesellschaft die alltäglichen Auswirkungen von Säkularisierung

und Pluralismus erleben, erfahren Kirche, Religion und Kultur Veränderungen sowohl in ihrem Selbstverständnis als auch in ihrer Beziehung untereinander. Dies betrifft die Menschen im Norden und im Süden in recht unterschiedlicher Form. Die Kirche des Südens ist gefordert, sich in einem postkolonialen, globalisierten Umfeld neu zu überdenken, das sich nach ihrer triumphalen Form sehnt, die einerseits auf die materielle Kraft der westlichen Missionare und andererseits auf die Suche nach der in der afrikanischen Religiosität eingeschriebenen Lebenskraft zurückzuführen ist. Und die afrikanischen Kulturen, die lange Zeit in den Schatten gestellt und dämonisiert wurden, versuchen, sich selbst anzunehmen und sich vielleicht auch vor einer Welt zu schützen, in der sich die vorherrschende Kultur globalisiert.

Wie können Kirche, Religion und Kultur neu überdacht und miteinander verknüpft werden, um das Zusammenleben zu fördern? Paul Tillich hat in seinem Werk nach solchen Neudefinitionen, Artikulationen und Dialogen gesucht. Dieses internationale Kolloquium zielt darauf ab, sich von Tillichs systematischem Denken herausfordern zu lassen. Da dieses in einer ganz bestimmten Zeit und unter ganz bestimmten Umständen hinsichtlich der komplexen Realität von Kirche, Religion und Kultur entstanden ist, ist Tillichs Denken anregend für all jene, die im Süden wie im Norden versuchen, unsere Realitäten zu hinterfragen und zu verstehen, um so eine bessere Welt schaffen zu können.

Das Kolloquium gliedert sich in fünf Themenbereiche: 1. Neuere Rezeptionen von Tillichs Denken; 2. Kirche: Tillichs Werk als Ressource für das Denken über die Kirche heute; 3. Kultur: Kritische Relecture von Tillichs Kulturbegriff und zeitgenössische Herausforderungen der Kultur; 5. Theologie der Kirche und Theologie der Kultur: Unterscheidung und Artikulation heute; 6. Die Beziehung zwischen Kirche, Religion und Kultur: Afrikanische und westliche Deutungen.

Weitere Informationen hinsichtlich eines „Call for Papers“ (Ende: 31.01.2023) finden Sie unter: https://www.aptef.net/_files/ugd/964fea_aef8e27893d34829819d3ca392791b78.pdf

Marc Dumas

NEUE TILlich-LITERATUR

ZUSAMMENGESTELLT VON WERNER SCHÜSSLER

I. Primärliteratur

Tillich, P., Das Dasein Gottes und die Religionspsychologie, hrsg. von C. Danz, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 161-176.

Tillich, P., Die Theologie als Wissenschaft, hrsg. von C. Danz, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 195-200.

Tillich, P., German Classical Philosophy: Schelling, hrsg. von E. Sturm, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 225-259.

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/B. Wagoner, Vol. 14, 2021/2022: *Liminal Spaces and Ethical Challenges*, Berlin/Boston 2022.

2. Sammelbände

Boss, M. / Dumas, M. / Mathot, B. (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüßler, pour son 65^e anniversaire* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022.

Danz, C. / Schüßler, W. (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed.

by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022.

3. Monographien, Dissertationen

Boivin, R., *Désarroi devant la mort : l'épreuve de la finitude. À la lumière de l'anthropologie philosophique de Paul Tillich*, Québec 2022.

Legrand, G., *Les enjeux théologiques de la pastorale scolaire* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 25), Berlin/Boston 2022.

Richard, J., *Paul Tillich: Au-delà du naturalisme et du supranaturalisme*, Québec 2022.

Shearn, S., *Pastor Tillich: the Justification of the Doubter*, Oxford 2022.

Wörn, K. M.-L., *Ambiguität – Paul Tillichs Begriff der Zweideutigkeit im Kontext interdisziplinärer Debatten* (= *Dogmatik in der Moderne*, Bd. 38), Tübingen 2022.

4. Beiträge/Artikel

Abel, O., *Le courage d'être chez Tillich et Ricœur*, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüßler, pour son 65^e anniversaire* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022, 9-23.

Abreu, F. H., "Directedness Towards the Unconditioned." *On the Theoretical Foundations of Paul Tillich's Theology of Culture*, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022, 31-59.

Abreu, F. H., „Denn der tragende Gehalt der Kultur ist die Religion und die notwendige Form der Religion ist die Kultur“. *Considerações sobre os fundamentos teórico-conceituais e sistêmicos da teologia da cultura de Paul Tillich*, in:

Correlatio – Metodista 20/2 (2021) 11-76 [e-journal].

Baard, R. S., Feminist Theologies in Conversation with Paul Tillich, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 246-263.

Bandy, T. G., Tillich and the Rise of Personal Religions, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 145-162.

Bickett, M., Losing One's Place: Mountaintop Removal Mining and Place in Paul Tillich's Theology of Estrangement, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 48/1-2 (Spring/Summer 2002) 2-6.

Boscaljon, D., Recovering Community: Living Beyond the Symbolic God, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 65-78.

Boss, M., Les ambivalences du théologico-politique chez Paul Tillich et Paul Ricœur, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022, 211-243.

Burch, S., Paul Tillich and the Method of Correlation, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 163-173.

Chicka, B. J., Playing with God? Theological Depth in Video Game after Gamergate, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 174-187.

Chicka, B. J., Tillich, Pandemic, and Video Games, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 53-65.

Christophersen, A., Von der Schwierigkeit, ein Paradox zu akzeptieren. Paul Tillich und die Standortgebundenheit des Religiösen Sozialismus, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022, 171-188.

Cooper-White, P., Paul Tillich's Legacy in Psychology and Pastoral Psychotherapy, in: T. G.

Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 207-219.

Danz, C. / Schüßler, W., Paul Tillich in der Diskussion. Ein Prospekt, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022, 1-5.

Danz, C., Crítica e formação: a interpretação do protestantismo por Paul Tillich, in: *Correlatio – Metodista* 19/2 (2020) 7-16 [e-journal].

Danz, C., Das Dasein Gottes und die Religionspsychologie. Paul Tillichs Berliner Antrittsvorlesung vom 24. Januar 1919, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 141-160.

Danz, C., Die Theologie als Wissenschaft. Neuedition eines wenig bekannten Aufsatzes von Paul Tillich aus der Vossischen Zeitung, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 179-194.

Danz, C., The Significance of Paul Tillich's Christology for Contemporary Discussions, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 51-64.

Danz, C., Theologie, Religion, Kultur. Überlegungen zur systematischen Theologie im Anschluss an Paul Tillich, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022, 203-216.

Danz, C., Theology, Religion, Culture. Reflections on Systematic Theology following Paul Tillich, in: *Correlatio – Metodista* 20/2 (2021) 103-142 [e-journal].

Dienstbeck, S., Im Schatten des Kreuzes. Entwicklungslinien der Geistlehre Tillichs in werksgeschichtlicher Perspektive, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüp-*

fungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022, 9-29.

Dumas, M. / Boss, M. / Mathot, B., Introduction, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022, 1-5.

Dumas, M., Amour et justice chez Tillich et Ricœur. Ou comment explorer le pouvoir de la vulnérabilité, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022, 55-64.

Furstenberg, C., Le Courage d'être selon Tillich et être vivant jusqu'à la mort selon Ricœur. Dynamique commune et éclats singuliers autour de la question de la fin de la vie, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022, 65-78.

Gonçalves de Alvarenga, L. et al., A Bíblia em Mangá: perspectiva tillichiana sobre a nona arte, in: Correlatio – Metodista 20/1 (2021) 87-104 [e-journal].

Gripou, C., Sanctification et Individuation: une discussion de l'approche téléologique du symbol chez Tillich, Jung et Ricœur, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022, 111-125.

Gross, E., A visão da massa por Paul Tillich e Juan Luis Segundo, in: Correlatio – Metodista 20/2 (2021) 189-207 [e-journal].

Grube, D.-M., Paul Tillichs Kairosbegriff und die Krise des westlichen Denkens. Individualismus, (Menschen-)Rechte und Freiheit, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), Liminal Spaces and Ethical Challenges (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 117-140.

Grube, D.-M., Wahlheimat USA: Paul Tillichs Abschied vom Letztbegründungsdenken und a priorischen Wahrheitsansprüchen, in: Beck, M./Coomann, N. (Hg.), Historische Erfahrung und begriffliche Transformation: Deutschsprachige Philosophie im amerikanischen Exil 1933-1945 (= Emigration - Exil - Kontinuität. Schriften zur zeitgeschichtlichen Kultur- und Wissenschaftsforschung, 16), Wien 2018, 291-316.

Haigis, P., Looking for Alfred. Ein Blick auf Alfred Hitchcocks Filme mit Paul Tillichs kulturtheologischer Brille, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022, 217-242.

Higuet, É. A., A tensão entre o conservadorismo e as aspirações à transformação social no protestantismo brasileiro. Em diálogo com a análise das raízes calvinistas no protestantismo alemão e norte-americano por Paul Tillich, in: Correlatio – Metodista 19/2 (2020) 41-66 [e-journal].

Higuet, É. A., Saúde e salvação em Paul Tillich, na perspectiva da Teologia da Cultura – o caso da pandemia no Brasil, in: Correlatio – Metodista 20/2 (2021) 77-102 [e-journal].

Higuet, É., Herméneutique phénoménologique des images chez Paul Tillich et Paul Ricœur, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022, 139-158.

Holmes, N., Antiracism As a Spiritual Practice: A Tillichian Framework, in: Bulletin of the North American Paul Tillich Society 48/1-2 (Spring/Summer 2002) 10-15.

Huang, C., Notes sur la réception et la traduction des œuvres de Paul Tillich et Paul Ricœur en Chine, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022, 275-282.

Iaione, G., La question du mal chez Paul Tillich et Paul Ricœur. Faire face au défi du démo-

nisme, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22)*, Berlin/Boston 2022, 37-54.

James, R. B., *Improving Tillich's Theory of the Religious*, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22)*, Berlin/Boston 2022, 127-138.

Joutsa, F. S. K., *Philosophie et Théologie. Confins et circulation du logos chez Paul Tillich et Paul Ricœur*, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22)*, Berlin/Boston 2022, 259-274.

Legrand, G., *La théorie du symbole: de Tillich à Ricœur*, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22)*, Berlin/Boston 2022, 97-109.

MacGregor, K. R., *Shin Buddhism and the New Being*, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 111-126.

Mathot, B., *Liminalités chiliennes: la pensée tillichienne comme ressource?*, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 15, 2021/2022)*, Berlin/Boston 2022, 21-35.

Mathot, B., *Psychanalyse, herméneutique, existentialisme. La difficile réception de la psychanalyse chez Paul Tillich et Paul Ricœur au prisme de la décoïncidence*, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22)*, Berlin/Boston 2022, 247-258.

McCall, B., *Pantheism and Paul Tillich: Mystical Immanence and Divine Involvement in an Evolutionary World*, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 127-141.

Meira, D. R., *Religião e cultura: um diálogo teológico sobre a Reforma protestante a partir de Martinho Lutero e Paul Tillich*, in: *Correlatio – Metodista 20/1 (2021) 43-62* [e-journal].

Neugebauer, G., *Paul Tillich als Diagnostiker und Kritiker der Gesellschaft*, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23)*, Berlin/Boston 2022, 61-80.

Nilo da Silva, H. N., *Ontologia da angústia e coragem em Paul Tillich*, in: *Correlatio – Metodista 20/2 (2021) 313-327* [e-journal].

Nix, E., *Hope for Our Times: Why Paul Tillich Remains Relevant*, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 307-312.

Niyigena, J.-P., *Finitude et responsabilité chez Paul Tillich et Paul Ricœur. Quelle éthique théologique?*, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22)*, Berlin/Boston 2022, 79-94.

Nord, I., *Einsichten zu Paul Tillichs Verständnis des Judentums. Kritische Anfragen an die Konstruktion eines Prophetischen Geistes*, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23)*, Berlin/Boston 2022, 189-200.

Parrella, F. J., *Is Tillich's Thought Still Relevant in Today's Undergraduate Classroom?*, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 13-29.

Pelletier, L., *L'esprit de l'utopie et la force du présent chez Paul Tillich et Paul Ricœur*, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22)*, Berlin/Boston 2022, 161-170.

Polke, C., *Krise, Theologie und Gesellschaft. Zur Bedeutung Paul Tillichs für die „öffentliche*

Theologie“, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022, 243-260.

Pryor, A., *Needing Tillich Now More than Ever Before*, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 3-12.

Ressl, W. G., *Tillich's Influence on Pastoral Social Work*, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 233-245.

Ristinieni, J., *Conformity, Totalitarian Trends, and Totalitarianism. Threats to Democracy in Local / Global Communities*, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 67-92.

Ristinieni, J., *New Materiality, Spirituality, and Leadership*, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 79-92.

Ritivoi, A. D., *“The Cooked Shall Be Made Straight.” Nations, Statehood, and the Imperative of Love in Paul Tillich and Paul Ricoeur*, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricoeur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022, 171-189.

Röbel, M., *Hate Speech und die Grenzen der Kommunikation. Tillichs Fanatismus-Analysen im digitalen Zeitalter*, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 93-115.

Röbel, M., *Paul Tillich im Lerngespräch mit der klassischen Metaphysik. Dargestellt am Beispiel der Partizipation*, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022, 105-131.

Royal, Z., *Cultural Transformation as Ultimate Concern: Tillich in Conversation with the Black Liberation Theology of James Cone*, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 264-275.

Santos S. R. dos / Souza Lages, B. de, *Teologia, cultura e literatura: uma análise da hamartologia implícita na obra Hamlet, de Shakespeare, a partir da teologia da fronteira de Paul Tillich*, in: *Correlatio – Metodista* 19/2 (2020) 103-120 [e-journal].

Santos, J. M. G., *Distopia e religião em perspectiva tillichiana*, in: *Correlatio – Metodista* 20/2 (2021) 209-224 [e-journal].

Schüßler, W., „Grenze“ und „Grenzsituation“. Ihre Bedeutung in Leben und Werk Paul Tillichs, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 1-19.

Schüßler, W., „Halb bin ich es und halb nicht.“ Paul Tillich als Existentialist, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23), Berlin/Boston 2022, 81-102.

Schüßler, W., *Dieu et le mal. La théodicée chez Paul Ricoeur et Paul Tillich*, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricoeur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22), Berlin/Boston 2022, 25-35.

Schüßler, W., *Santé et maladie, totalité et salut: perspectives anthropologiques, psychothérapeutiques et théologiques chez Paul Tillich*, Viktor E. Frankl et Nancy L. Eiesland, in: *Laval théologique et philosophique* 78/1 (2022) 23-39.

Schüßler, W., *Tillich Bibliography*, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 15, 2021/2022), Berlin/Boston 2022, 303-312.

Silva Mendes, A., *A espiritualidade nos sermões de Paul Tillich*, in: *Correlatio – Metodista* 19/2 (2020) 137-154 [e-journal].

Siqueira Santos, V., O mundo como sacramento: A sacramentologia de Paul Tillich como crítica a um mundo em desintegração, in: *Correlatio – Metodista* 20/2 (2021) 251-272 [e-journal].

Song, B., The Utopian Seed of Modern Chinese Politics in Ruism (Confucianism) and its Tillichian Remedy, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 95-110.

Sousa Rocha, V. de, As veredas, o sertão, a vida: a dinâmica da fé de Riobaldo a partir de Paul Tillich, in: *Correlatio – Metodista* 20/2 (2021) 273-289 [e-journal].

Stahl, D., The Need for Paul Tillich's Method in Theological Bioethics, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 220-230.

Stenger, M. A., Exploring the Universal and the Particular in Tillich for Feminist Theology, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23)*, Berlin/Boston 2022, 261-278.

Stenger, M. A., The Courage to Be for America Culture Today, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 30-47.

Stone, R. H., Tillich's Kairos and its Trajectory, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 295-306.

Sturm, E., Schelling und die Synthese von Spinoza und Kant. Eine bisher unbekannte Vorlesung Tillichs über Schelling, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 15, 2021/2022)*, Berlin/Boston 2022, 201-223.

Trozzo, E., Towards a Postdigital Sublime: Tillich's Principle of Sublimity as Resource for Encountering Transcendence in the World of Digital Technology, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 48/1-2 (Spring/Summer 2002) 6-10.

Walser, S., Gott ‚existiert‘ nicht. Zur Wirklichkeit Gottes bei Christian Danz und Paul Tillich, in: Veronika Hoffmann (Hrsg.), *Wirklich? Konzeptionen der Wirklichkeit Gottes*, Stuttgart 2022, 183-206.

Weaver, M. L., The 'Boundary' in Paul Tillich's Sociopolitical Thought, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 279-294.

Weaver, M. L., Tillich and Ricoeur on Power and Peace, in: M. Boss / M. Dumas / B. Mathot (Éds.), *Paul Tillich et Paul Ricoeur en dialogue. À Werner Schüssler, pour son 65^e anniversaire (= Tillich Research, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 22)*, Berlin/Boston 2022, 191-209.

Whistler, D., O Projeto Crítico em Schelling, Tillich e Goodchild, in: *Correlatio – Metodista* 19/2 (2020) 155-182 [e-journal].

Wichmann Kristensen, A.-M., Crisis, Kairos, and Kairotic Moments, in: C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/B. Wagoner (Eds.), *Liminal Spaces and Ethical Challenges (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 15, 2021/2022)*, Berlin/Boston 2022, 37-52.

Wittekind, F., Herrmann, Troeltsch und Tillich über die Konstruktion der Theologiegeschichte, in: C. Danz / W. Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 23)*, Berlin/Boston 2022, 133-170.

Yunt, J. D., Paul Tillich's Enduring Relevance to Ecophilosophy and Environmental Ethics, in: T. G. Bandy (ed.), *Why Tillich? Why Now?*, Macon/GA 2021, 191-206.

„LIMINAL SPACES AND ETHICAL CHALLENGES“

INTERNATIONAL YEARBOOK OF TILlich RESEARCH/INTERNATIONALES JAHRBUCH FÜR DIE TILlich-FORSCHUNG/ANNALES INTERNATIONALES DE RECHERCHES SUR TILlich, 2021/2022, VOL. 15, ED. BY CHRISTIAN DANZ/MARC DUMAS/WERNER SCHÜSSLER/BRYAN WAGONER, BERLIN/BOSTON: DE GRUYTER 2022, 314 S.

„*Inhalt des Bandes:*“

Werner Schüssler, „Grenze“ und „Grenzsituation“. Ihre Bedeutung in Leben und Werk Paul Tillichs, 1-19.

Benoit Mathot, Liminalités chiliennes: la pensée tillichienne comme ressource?, 21-35.

Anne-Milla Wichmann Kristensen, Crisis, Kairos, and Kairotic Moments, 37-52.

Benjamin J. Chicka, Tillich, Pandemic, and Video Games, 53-65.

Jari Ristiniemi, Conformity, Totalitarian Trends, and Totalitarianism. Threats to Democracy in Local / Global Communities, 67-92.

Marc Röbel, *Hate Speech* und die Grenzen der Kommunikation. Tillichs Fanatismus-Analysen im digitalen Zeitalter, 93-115.

Dirk-Martin Grube, Paul Tillichs Kairosbegriff und die Krise des westlichen Denkens. Individualismus, (Menschen-)Rechte und Freiheit, 117-140.

Christian Danz, Das Dasein Gottes und die Religionspsychologie. Paul Tillichs Berliner Antrittsvorlesung vom 24. Januar 1919, 141-160.

Paul Tillich, Das Dasein Gottes und die Religionspsychologie, hrsg. von Christian Danz, 161-176.

Christian Danz, Die Theologie als Wissenschaft. Neuedition eines wenig bekannten Aufsatzes von Paul Tillich aus der *Vossischen Zeitung*, 179-194.

Paul Tillich, Die Theologie als Wissenschaft, hrsg. von Christian Danz, 195-200.

Erdmann Sturm, Schelling und die Synthese von Spinoza und Kant. Eine bisher unbekannte Vorlesung Tillichs über Schelling, 201-223.

Paul Tillich, German Classical Philosophy: Schelling, hrsg. von Erdmann Sturm, 225-259.

Reviews, 261-302.

Tillich Bibliography, 303-312.