

DIALOG

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

Neue Folge Nr. 68/69

Dezember 2019

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

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

*Kurzfassungen der Vorträge der Jahrestagung
2019 in Wittenberg*

*Bericht über den Tillich-Ricœur-Kongress
der APTEF in Paris*

*Bericht über die Tillich-Konferenz an der
Vrije Universiteit Amsterdam*

*Ein missverstandener Bestseller. Werner Schüßler zu
Tillichs Schrift „Der Mut zum Sein“*

Jahrestagungen 2020

Nachrichten

Neue Tillich-Literatur

*Neue Dissertation zur Philosophie der Macht
bei Paul Tillich*

KURZFASSUNGEN DER VORTRÄGE DER JAHRESTAGUNG 2019 IN WITTENBERG

DIRK-MARTIN GRUBE
PAUL TILLICHS SOZIALISMUS

Paul Tillich lebt in der ersten Hälfte der 1920er Jahre in Berlin. Dort wird er der führende Kopf eines religiös-sozialistischen Arbeitskreises, des sogenannten „Kairos-Kreises“. In diesem wird der „religiöse Sozialismus“ entwickelt, der behauptet, dass die sozialistische Forderung nach sozialer Gerechtigkeit mit dem christlichen Liebesideal einher geht, dabei aber sowohl kirchlich wie auch parteipolitisch ungebunden bleibt. Betont wird eben der „Kairos“, der inhalts- und bedeutungsgeladene Zeitpunkt. Er beinhaltet die Erschütterung und Umwälzung des nur auf das Profane orientierten, transzendenzabstinenten Bürgertums und tritt als unbedingte Forderung auf.

Die bürgerlich-kapitalistische Ordnung wird in Frage gestellt, das Proletariat als Träger des Neuen angesehen, wobei dieses allerdings als Verkörperung der Frage nach dem Lebenssinn verstanden wird. Abgelehnt wird privatwirtschaftlicher und nationalstaatlicher Egoismus wie auch der Militarismus. Das Christentum hat dabei nach Tillich die Funktion, dem Sozialismus moralische und religiöse Tiefe zu geben. Den materialistischen Atheismus interpretiert er als nicht intrinsisch mit dem Sozialismus verbunden, sondern als lediglich ein Überbleibsel der bürgerlichen Kultur. Das Christentum muss seine Tendenz zur Verinnerlichung der Moral aufgeben, was Tillich vor allem gegenüber dem Luthertum geltend macht. Das Reich Gottes stellt eine auch innerweltlich relevante Kategorie dar und ist als solche mit dem sozialistischen Gerechtigkeitsideal und der Idee einer Gesellschaft ohne Klassen-, Rassen- und Glaubensgegensätze verwandt.

Doch auch wenn er das Christentum als an manchen Punkten parallellaufend beziehungsweise als sinnvolle Ergänzung zum Sozialismus ansieht, ist Tillich kritisch gegenüber dem Sozialismus als politischer Bewegung. Er warnt diese vor Orthodoxie und Verhärtung, unterscheidet zwischen Sozialismus und Marxismus und zwischen dem sozialistischen Ideal und seinen empirischen Verwirklichungen.

1933 veröffentlicht Tillich sein Buch „Die sozialistische Entscheidung“, in dem er für den Sozialismus optiert, diesen allerdings gegenüber einem Großteil des de facto existierenden Sozialismus in Deutschland abgrenzt, in dem er den dogmatisch gebundenen Sozialismus ablehnt. Dieses Buch wird bei der von den Nationalsozialisten initiierten Bücherverbrennung am 10. Mai 1933 mit ins Feuer geworfen (so jedenfalls die Standardauffassung, während Friedrich Wilhelm Graf neuerdings kritisch nachfragt, ob sich diese Auffassung lediglich Tillichs Selbststilisierung als entschiedener Nazi-Gegner verdankt). Aber jedenfalls steht fest, dass dieses Buch ein wichtiger Grund dafür ist, warum Tillich 1933 Nazi-Deutschland verlassen muss und in die USA emigriert, wo er bis zu seinem Lebensende bleibt.

Obwohl von den Nationalsozialisten als einer der ersten Nicht-Juden verbannt, lehnt Tillich den Nationalsozialismus anfänglich nicht deutlich ab. Er hält ihn sogar für einen möglichen Partner des Sozialismus im Kampf gegen den Kapitalismus. Wenn das Bürgertum den Nationalsozialismus verlässt, mit dem es sich nur aus opportunistischen Gründen verbunden hat, dann ist es laut Tillich möglich, dass der Nationalsozialismus sich auf den zweiten Teil seines Namens besinnt und ernsthafte antikapitalistische Aktionen unternimmt. Tillichs Studienfreund und späterer politischer Gegner Emmanuel Hirsch wertet das Werk „Die sozialistische Entscheidung“ gar als Bewegung Tillichs auf den Nationalsozialismus hin, und manche der heutigen Kommentatoren beschreiben Tillichs Stellung zum Nationalsozialismus als ambivalent.

Dabei ist aber festzuhalten, dass der Nationalsozialismus in der fraglichen Zeit selbst noch in Bewegung ist und seine Stellung zur Arbeiterschaft und zum Kapitalismus noch nicht so deutlich festgelegt ist, wie es später der Fall sein wird. Zudem ist das Ausmaß der menschenverachtenden Grausamkeit, die der Nationalsozialismus in Deutschland später hervorbringen wird, noch nicht so klar erkennbar. In jedem Fall ist festzuhalten, dass Tillich, auch wenn er sich anfänglich nicht so deutlich vom Nationalsozialismus abgrenzt, wie er es später tun wird, Kriterien besitzt,

die ihn zur Kritik der Folgen des Nationalsozialismus befähigen. So grenzt er sich zum Beispiel von allen „barbarischen“ Entwicklungen ab, von allen Formen eines völkischen Nationalismus.

Zu beachten ist Tillichs Gegnerschaft zu eben jenem Hirsch, einem der wichtigsten Rat- und Ideengeber des „deutschen Christentums“, also der Bewegung, die einen Großteil der nationalsozialistischen Ideologie übernommen hat. Tillichs Betonung des christlich-prophetischen Charakters des Protestantismus ist auch als Abgrenzung gegenüber Hirsch und der Ideologie des „deutschen Christentums“ zu verstehen. So hält Tillich explizit fest, dass der Protestantismus seinen wahren Charakter nur dann wahren kann, wenn er das Christentum des Kreuzes dem Heidentum des Hakenkreuzes und der Heiligung von Volk, Rasse, Blut und Autorität entgegensetzt.

Verschiedentlich ist der abstrakte Charakter von Tillichs Sozialismus betont und die Tatsache moniert worden, dass er sich de facto wenig für politisch-sozialistische Zwecke eingesetzt hat. Arnulf von Scheliha versteht Tillichs Sozialismus denn auch als Ausdruck eines kulturtheologisch begründeten gesellschaftspolitischen Programms, in dem die theologische Prinzipienlehre mit einer politischen Option verknüpft ist, während die ethischen Normen für das Politische eher beiläufig diskutiert werden.

Ich verstehe Tillichs Sozialismusbegriff vor allem als *deutungsoffene* Kategorie, die für ihn zum einen wegen ihrer klassisch politisch-sozialistischen Implikationen, zum anderen aber auch wegen ihrer Anknüpfungsfähigkeit mit anderen Vorstellungsgehalten wichtig ist. Zu ersteren zählt etwa Tillichs Kritik am Kapitalismus und Bürgertum. Wenn man sich auch fragen kann, was diese Kritik für sein eigenes Leben bedeutet hat, so bleibt doch jedenfalls festzuhalten, dass sich diese auch später noch bei Tillich findet, vor allem im Rahmen seiner Zusammenarbeit mit Reinhold Niebuhr in dessen sozialistischer Phase in den 1930er Jahren. Es ist also nicht so, dass diese Kritik und die damit verbundenen ethischen Normen für das Politische bei Tillich gänzlich irrelevant wären. Mit letzterem, der „Anknüpfungsfähigkeit“, meine ich die Leichtigkeit, mit der Tillich den Sozialismusbegriff mit anderen Vorstellungsgehalten verbindet, wie etwa der Suche nach Sinn. So wird bei ihm das sozialistische Ideal einer „klassenlosen Gesellschaft“

zu dem einer „sinnerfüllten Gesellschaft“ umgedeutet. Für Tillich ist der Sozialismusbegriff ein Magnet, der nicht nur rein politische, sondern auch kulturelle, religiöse, geschichtsmetaphysische und andere Vorstellungsgehalte anzieht.

Wie angedeutet, bleiben bestimmte Aspekte von Tillichs Sozialismusbegriff auch in den ersten Jahren nach seiner Emigration noch relevant, wie etwa die Kapitalismuskritik. Doch nimmt die Bedeutung dieses Begriffs im Laufe der Zeit für Tillich ab. Das ist zum einen durch die weitere Entwicklung seines Denkens verursacht. So spielt für ihn später die Anthropologie, vor allem in ihrer existentialistischen Spielart, eine wichtige Rolle, und *diese* bietet den Anknüpfungspunkt für religiöse Vorstellungsgehalte wie etwa die Sinnsuche. Zum anderen ist das auch dadurch bedingt, dass der Sozialismusbegriff in den USA weit weniger deutungsoffen war (und ist), als Tillich ihn in seiner deutschen Schaffenszeit verwendet hat. Im US-amerikanischen Kontext lag es keineswegs auf der Hand, religiöse Gehalte oder geschichtsmetaphysische Kategorien mit diesem Begriff zu verbinden.

Wie können wir heutzutage mit Tillichs Sozialismusbegriff umgehen? Für mich ist dieser Begriff weniger deutungsoffen, als er es für Tillich war. Meines Erachtens beinhaltet „Sozialismus“ eine bestimmte soziologische Methode, die mit einem nicht austauschbaren Weltbild verbunden ist. Diese Methode besteht darin, Klassenanalysen eine fundamentale Rolle bei der Wirklichkeitsdeutung zuzugestehen. Diese Rolle setzt aber ein materialistisches Weltbild voraus, das notwendigerweise eine Marginalisierung der Bedeutung von Religion im menschlichen Leben beinhaltet. Anders als Tillich sehe ich also den Materialismus und eine bestimmte Form der Religionskritik nicht als austauschbare Ingredienzien des Sozialismus an, sondern als intrinsisch mit diesem verbunden. Ich lehne aber einen Materialismus ab, jedenfalls die radikale Form, die der Sozialismus voraussetzt (dass wir Heutigen alle in gewisser Hinsicht Materialisten, also etwa in methodischer Hinsicht Naturalisten sind, bedarf wohl kaum der Erwähnung). Auch die Marginalisierung von Religion und ihrer Bedeutung lehne ich ab. Deshalb bin ich kritisch gegenüber dem Sozialismus. Das, was mir am Sozialismus am erhaltenswertesten erscheint, die soziale Komponente und das Gerechtigkeitsideal, kann meines Erachtens anders, oder sogar besser,

im Rahmen anderer Weltbilder und Wirtschaftsbeziehungsweise Kultursysteme realisiert werden.

Allerdings erscheint es mir bedenkenswert, im Anschluss an Tillich das *kritische Potential* des Sozialismusbegriffs heutzutage fruchtbar zu machen. Damit meine ich nicht eine Repristinatio sozialistisch-politischer Vorstellungsgehalte, sondern eine Neu-Konzeption des Beziehungsgeflechts zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Wir leben offensichtlich in einer Zeit, in der die Gegenüberstellung zwischen beiden durch die Geschichte relativiert wird. So gibt *das* kapitalistische Land schlechthin, die USA, die Kardinaltugenden der freien Marktwirtschaft ohne großes Federlesen zugunsten protektionistischer Maßnahmen auf, und das letzte übriggebliebene sozialistische beziehungsweise gar kommunistische Land von weltweiter Bedeutung, China, bedient sich kapitalistischer Praktiken, die selbst eingefleischten Kapitalisten zu weit gehen. Die klassische Gegenüberstellung von Kapitalismus und Sozialismus kann diese Entwicklungen nicht mehr sinnvoll auf den Begriff bringen. Eine Kategorie, die diese Gegenüberstellung relativiert, ist zum Beispiel die des Nationalismus: Trump weicht kapitalistische Grundwerte wie den freien Welthandel im Namen eines National(chauvin)ismus auf, im Namen des „Make America great again!“ Ähnliches ist auch für die Brexiteers zu sagen, bei denen national(chauvin)istische Erwägungen materielle Gesichtspunkte überlagern – möglicherweise gilt dasselbe auch für die aufkommenden rechten Bewegungen in Kontinentaleuropa. Die Relevanz nationalistischer und anderer emotionaler Werte als Handlungsgrundlage kann aber nicht mehr mit Hilfe der Gegenüberstellung von Kapitalismus und Sozialismus, die von rein materiellen Grundwerten ausgeht, eingeholt werden. Deshalb bedarf diese Gegenü-

(Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart³1956, 13) an die kerygmatische Theologie und damit auch an Karl Barth wiegt schwer. Dieser Vortrag will zeigen, inwiefern er zutrifft und inwiefern nicht (vgl. dazu insgesamt Christiane Tietz, Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München²2019).

1. Nur Gott kann von sich selbst reden

Entscheidend für Barths eigentümlichen theologischen Ansatz, der bei Gottes Selbstoffenbarung ansetzt, war die Erfahrung des Ersten Weltkrieges, genauer noch: seine Erschütterung darüber, wie sich seine theologischen Lehrer *theologisch* mit den Geschehnissen des Krieges identifizierten. Dies zeigt sich u.a. in Barths *Briefwechsel* mit seinem Marburger Lehrer Martin Rade wenige Wochen nach Ausbruch des Krieges. Rade hatte in der von ihm verantworteten Zeitschrift *Die Christliche Welt* geschrieben: „Es ist wundervoll, mit welcher Ruhe, Ordnung und Sicherheit sich unsre Mobilmachung vollzieht. Daran müssen doch auch die Engel im Himmel ihre Freude haben.“ (Zum Kriege, in: *Die Christliche Welt* 28 [1914], Sp. 781-782, Sp. 781) Für Barth aber war es „das Allertraurigste in dieser traurigen Zeit, zu sehen, wie jetzt in ganz Deutschland Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlicher Glaube in ein hoffnungsloses Durcheinander geraten“ (Christoph Schwöbel (Hg.), Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, Gütersloh 1981, 96). Rade war von Barths Brief verletzt, weil er seine kritischen Bemerkungen zur Mitschuld Deutschlands am Krieg übergangen sah. Gleichzeitig wandte er gegen Barth ein, diesem entgehe „das *Erlebnis*“, nämlich „die Erfahrung, wie dieser Krieg über die *Seele meines Volkes* kam“. Rade erläuterte, was er genau damit meinte: „Die ruhige, klare, von keinem moralischen Mißton getrübe Mobilisierung. Die Ordnung, die Alkoholfreiheit, die Sicherheit des Betriebes und der Leitung. (Freuen sich die Engel im Himmel denn nicht über alles, was *gut* ist in der Welt?) ... Für eine so überwältigende Sache gibt es nur Einen möglichen Grund und Urheber: *Gott*.“ Und dann reflektierte Rade über die christliche Offenbarung: Natürlich sei Jesus und wie sich Gott in ihm und im Evangelium offenbare, unverzichtbar. Doch Gott finde man auch dort, „wo Jesus Christus uns noch nicht begegnet“. Dort komme Gott, der *deus abscon-*

CHRISTIANE TIETZ

OFFENBARUNG GOTTES, KULTUR UND POLITIK BEI KARL BARTH

Bei Karl Barth wird „die Botschaft den Menschen in ihrer jeweiligen Situation zugeschleudert ... wie ein Stein“. Die Antwort, die seine Theologie gibt, ist keine „auf die Fragen, die sie [sc. die Situation] stellt“. Paul Tillichs Vorwurf

ditus, „über uns ... als die reine Macht, von der wir zunächst nichts spüren als unsere absolute Abhängigkeit“. Gott lasse diesen Krieg nicht nur zu, das wäre ein „schwächliche[r]... Gott“; nein, er sei der aktive Grund dieser Geschehnisse (aaO., 109-111).

Barth war irritiert über diese Verortung Gottes. Kritisch beobachtet er, wie sich Rade damit, dass er sich „auf das ‚Erlebnis‘ zurückgezogen“ hatte, „weitere Diskussion [verbat]“ (aaO., 117). Das Erlebnis könne kein Zugang zu Gott sein, weil Kriterien für dessen Bewertung als „christlich“ fehlten. Hatte Barth bislang durch den Marburger Wilhelm Herrmann die Kategorie des Erlebnisses als Zugang zum christlichen Glauben eingeleuchtet, wurde sie ihm seitdem problematisch (vgl. aaO., 115).

Wie viele war Barth erschüttert darüber, wie im Weltkrieg die Errungenschaften des 19. Jahrhunderts untergingen und nicht in der Lage waren, dem Krieg etwas entgegenzusetzen. In seinem Vortrag vom 15. November 1915 *Kriegszeit und Gottesreich* diagnostizierte er: „Die Ethik hat sich überall in die Schützengräben begeben“ (Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914-1921, hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, 177-210, 186). Auch durch den Staat und die Versuche, in Sozialismus oder Pazifismus die Welt zu verbessern, kommt „nicht eigentlich etwas Neues Andres in unsern Lebenszusammenhang“ hinein (aaO., 190). Nur von Gott „her gibt es ein Neues“, von „Gott so wie er im Leben u. Wort Jesu zu erkennen ist.“ (AaO., 193)

„Wort Gottes“ – also Gottes Reden von sich selbst – wird fortan Barths Leitkategorie. Von diesem Reden Gottes, seiner Offenbarung in Jesus Christus her, muss christliche Theologie denken. In seinem *Römerbrief* von 1919 hat Barth dies entfaltet. „*Offenbarung*“ bedeutet: „Es versteht sich nicht von selbst ... Es ist ein Wunder ... eine... tatsächliche... Wende der Zeiten, ... Enthüllung eines Mysteriums ... eine *Entdeckung*, nicht eine allgemeine Wahrheit“ (Zürich 1985, 22f). Gegenüber den Vermischungen von Gott mit der Welt, wie sie ihm im Krieg vor Augen standen, betonte Barth von nun an, ganz im Sinne des ersten Gebotes, dass außer diesem sich selbst offenbarenden Gott nichts Gott genannt zu werden verdient.

2. Kritik an Kultur und Politik

Von hier aus räumte Barth in den Folgejahren zunächst jegliche Identifikation von irgendetwas Weltlichem mit Gott konsequent ab. Alle menschlichen Aktivitäten gehören ganz auf die Seite des Menschen, in die noch nicht erlöste Welt; mehr noch: sie können Götzen sein. Im *Römerbrief* von 1919 erläutert Barth, wie sich gerade aus der *Nichtanerkennung* Gottes eine *Ver-göttlichung* von Natur- und Kulturmächten ergibt, weil der Mensch „es doch nicht lassen kann, einen Gott zu suchen“ (aaO., 34). „*Innerhalb* ... dieser Welt ohne Gott ... erheben sich dann die Giganten: Natur und Kultur, Materialismus und Idealismus, Kapitalismus und Sozialismus, Weltlichkeit und Kirchlichkeit, Imperialismus und Demokratie gegeneinander zum Kampf um die verwaiste Herrscherstelle.“ (AaO., 37)

Staat und Politik sind etwas rein Menschliches. Das zeigt sich schon daran, dass der Staat auf der „verkehrten Voraussetzung ... beruht, ... seiner Orientierung an der Gewalt, d.h. ... dem von Gott getrennten Menschen“ (aaO., 519). Auch ist die konkrete politische Praxis derart, dass sie ganz sicher nicht mit den Werten des Reiches Gottes übereinstimmt. Scharf urteilt Barth: „*Alle* Politik ist als Kampf um die Macht ... *grundschnitzig*.“ (AaO., 502) „... Flammenwerfer, Minenhunde, Gasmasken, Fliegerbomben und Unterseeboote [sind] nicht eben Gerätschaften des Himmelreichs“ (aaO., 519).

Für die Haltung der Christen gegenüber dem Staat bedeutet dies zunächst Gelassenheit. Zu falscher Ehrerbietung und zur Überhöhung politischer Geschehnisse darf es nicht kommen. Über Detailfragen des politischen Engagements von Christen entscheidet eine „Ethik der verfahrenen Situationen“ (aaO., 509).

3. Verschärfungen

In seiner Neufassung des *Römerbriefes* von 1922 griff Barth Mensch und Welt noch radikaler an. Dabei spielte die Beschäftigung mit der Philosophie seines Bruders Heinrich eine wichtige Rolle. Jener hatte in einem Vortrag im März 1919 über *Gotteserkenntnis* herausgestellt, dass zwischen dem in dieser Welt Gegebenen und Gott als dem Ursprung kein Übergang besteht: „Wenn von Gott und dem Göttlichen geredet sein soll, so

muß es sich um ein ganz Neues, um ein unbedingt Überlegenes, um ein prinzipielles Übertreffen jener [dinglichen] Denkweise handeln.“ (Heinrich Barth, Gotteserkenntnis, in: Jürgen Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, München 1962, 221-255, 236.) Der Ursprung besitzt die „einzig legitime... echte... und wahre... Transzendenz“ (aaO., 238). Deshalb muss sich die philosophische Denkbewegung umkehren und mit dem Ursprung beginnen. Heinrich Barth bezog diese radikale Transzendenz auf die platonische Idee als etwas Göttliches, sein Bruder wandte sie auf den christlichen Gott an. Dazu sah er sich durch Sören Kierkegaards Rede vom unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Gott ermutigt. Gott geht – selbst dann, wenn er sich offenbart – nicht in diese Welt ein. „Gott, die reine Grenze und der reine Anfang alles dessen, was wir sind, haben und tun, in unendlichem qualitativem Unterschied dem Menschen und allem Menschlichen gegenüberstehend, nie und nimmer identisch mit dem, was wir Gott nennen, als Gott erleben, ahnen und anbeten, das unbedingte Halt! gegenüber aller menschlichen Unruhe und das unbedingte Vorwärts! gegenüber aller menschlichen Ruhe, das Ja in unserm Nein und das Nein in unserm Ja ... – das ist *der lebendige Gott!*“ (Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922, hg. von Cornelis van der Kooi, Katja Tolstaja, Zürich 2010, 451f.)

4. Was heißt: Gott hat sich in Jesus Christus offenbart?

Seit seiner Berufung auf eine Professur in Göttingen 1921 begann Barth selbst dogmatische Theologie zu treiben. Grundlegend dafür war die Einsicht, dass auch der Dogmatiker nicht direkt über Gott reden kann. Ausgangspunkt der Dogmatik ist vielmehr die Situation des christlichen Predigers. Dieser nämlich „wagt es, von Gott zu reden“. Und dies wagt der Prediger, weil er das „Zeugnis“ annimmt, „daß Gott selbst gesprochen hat“ („Unterricht in der christlichen Religion“. Erster Band, hg. von Hannelotte Reiffen, Zürich 1985, 53). Das heißt: Nur weil Gott geredet hat, fühlt sich der Prediger – und dann auch der sich auf dessen Predigt beziehende Dogmatiker – berechtigt, als Mensch von Gott zu reden.

In den folgenden Jahren entfaltete Barth, was es bedeutet, dass Gott aus christlicher Sicht *in*

Jesus Christus von sich geredet hat. Wichtig dafür war eine Auseinandersetzung mit Erik Peterson, der Barths dialektischem Denken entgegenhielt: Gott ist seit Jesus Christus „konkret sichtbar und ... ganz undialektisch da“ (Was ist Theologie?, in: Gerhard Sauter (Hg.), Theologie als Wissenschaft, München 1971, 132-151, 134). Barth nahm in seiner Dogmatik-Vorlesung 1926/27 in Münster Petersons Kritik auf und reflektierte nun sorgfältiger, was Offenbarung Gottes bedeutet. Dazu entfaltete er die drei Gestalten des Wortes Gottes ausführlich: Predigt, Bibel und Gottes Selbstoffenbarung in der Urgeschichte. Die heilige Schrift und die sie auslegende Predigt sind Zeugnis von dem ursprünglichen *deus dixit* der Urgeschichte. Zwar läuft der theologische Erkenntnisweg rückwärts, er geht von der Predigt aus und kann nur über sie und die Bibel Gottes ursprüngliches Reden erkennen. Der Begründungsweg aber verläuft umgekehrt: „von oben nach unten, von der ... Offenbarung zur heiligen Schrift, zur kirchlichen Predigt“ (Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band, hg. von Gerhard Sauter, Zürich 1982, 165). Nur weil es Gottes Offenbarung gibt, hat die heutige Schrift Autorität und die sie auslegende Predigt Relevanz.

Eine Beschäftigung mit Anselm von Canterburys ontologischem Gottesbeweis im Sommer 1930 führte zu weiteren Scharfstellungen. Barth entdeckte bei Anselm, dass „theologische Erkenntnis von der in Gott immer schon positiv entschiedenen Wahrheitsfrage ausgehen“ und „sich auf den Wahrheitsbezug des Credo der christlichen Kirche verlassen“ kann (Michael Beintker, Fides quaerens intellectum, in: ders. (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 211-216, 211). Kurz gesagt: Theologie geht immer vom Glauben der Kirche an Jesus Christus aus, sie begründet diesen Glauben nicht. Die Aufgabe der Theologie ist es darum, dem im Glaubensbekenntnis bereits „Vorgesagte[n] nach[zu]denken“ (Fides quaerens intellectum, Zürich 1981, hg. von Eberhard Jüngel / Ingolf U. Dalferth, 40). Wenn die Theologie so bei der für den Glaubenden bereits gewissen Existenz Gottes einsetzt, dann ist für sie – und das ist die erkenntnistheoretische Veränderung gegenüber der dialektischen Konzeption – Gott als der sich zu erkennen gebende Gott erkennbar (vgl. Michael Beintker, Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, München 1987, 183).

Gleichzeitig hält Barth daran fest, dass von Gott nur in *menschlicher* Sprache geredet werden kann. Um diese Spannung zwischen Gott und menschlicher Theologie abbilden zu können, verwendet Barth die Figur der *Analogie*, der Entsprechung (vgl. aaO., 280ff). Menschliches Reden von Gott kann ihm „analog“ sein, ihm entsprechen. Weil Gott in Jesus Christus von sich selbst geredet hat, kann nun auch ein Mensch einem anderen Menschen gegenüber angemessen von Gott reden.

Nach wie vor ist Barth überzeugt, dass es keinen menschlichen Weg zu Gott gibt. Aber Gottes Weg zum Menschen wird von Barth jetzt weitergehend durchbuchstabiert. Damit ändert sich auch Barths Sicht auf die *Kultur*. Zwar gibt die Kultur immer wieder ein Zeugnis davon, dass der Mensch „*nicht* gut, sondern weithin geradezu ein Ungeheuer ist“ (Die Menschlichkeit Gottes, Zollikon-Zürich 1956, 17). Aber weil der darin handelnde Mensch „das Gott interessierende Wesen ist“, lässt es Gott in der Kultur „je und je auch zu *Gleichnissen* seines eigenen ewig guten Wollens und Tuns kommen“ (aaO., 18).

Mittels solcher Analogien beschreibt Barth in seinem Vortrag *Christengemeinde und Bürgergemeinde* 1946 auch das Wesen der Politik. Die Christengemeinde ist zwar vor allem für die Verkündigung der Botschaft von Jesus Christus zuständig. Das bedeutet aber keineswegs eine Indifferenz der Christengemeinde gegenüber politischen Gestaltungsfragen. Vielmehr hat die Christengemeinde Kriterien an der Hand, um „zwischen dem rechten und dem unrechten Staat [zu unterscheiden], d.h. zwischen der jeweils als besser oder schlechter sich darstellenden politischen Gestalt und Wirklichkeit“ (in: Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde u.a., Zürich 1998, 47-80, 58). Was im Staat gelten soll, kann und muss von der Kirche nämlich in Analogie zu dem, was im Reich Gottes gilt, bestimmt werden. Wenn der Staat als „*Gleichnis*, ... Entsprechung, ... Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes“ existiert, dann ist er ein gerechter Staat (aaO. 63). Konkret bedeutet das zum Beispiel: Weil Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist, muss es aus christlicher Sicht in der Politik vor allem anderen um den Menschen gehen: „Nachdem Gott selbst Mensch geworden ist, ist der Mensch das Maß aller Dinge“ (aaO., 66).

Zum Abschluss ist noch einmal auf Tillichs Vorwurf einzugehen, bei Barth werde die Offenbarung dem Menschen zugeschleudert wie ein Stein. Es sollte deutlich geworden sein, dass Barths Offenbarungskonzeption nicht aus dem Nichts kommt, sondern sich vielmehr konkreten historischen Konstellationen verdankt. Sie ist also – wohl verstanden – durchaus veranlasst durch menschliche Situationen und Fragen. Aber weil Barth der Ansicht ist, menschliche Fragen zielten nicht automatisch auf Gott, sondern könnten durchaus auch nach einem Götzen verlangen, besteht für Barth nicht zwingend eine Korrelation zwischen Fragen und Antworten. Vielmehr gibt es Antworten, die Fragen neu ausrichten oder überhaupt erst erzeugen können.

ALF CHRISTOPHERSEN

„ABER ‚KRISIS‘ HEISST DOCH NICHT
AN SICH NEGATION ...“

DIE KONTROVERSE ZWISCHEN TILLICH
UND BARTH IN DEN „THEOLOGISCHEN
BLÄTTERN“

In den von Karl Ludwig Schmidt herausgegebenen „Theologischen Blättern“ lieferten sich im Jahr 1923 Karl Barth und Paul Tillich einen heftigen Schlagabtausch, in dem beide Seiten ihr theologisches Grundverständnis zum Ausdruck brachten. Auch Friedrich Gogarten war in das Szenario eingebunden. Im Folgenden soll als Zusammenfassung des von mir in Wittenberg gehaltenen Tagungsbeitrages schlaglichtartig ein Blick auf den Disput zum Paradoxiebegriff geworfen werden, der in aller Kürze seine bleibende theologische Brisanz erkennen lässt.¹

¹ Die einschlägigen Texte wurden verschiedentlich wieder abgedruckt. Der vorliegende Beitrag richtet sich nach der Wiedergabe in der Barth-Gesamtausgabe, Bd. 19: Vorträge und kleinere Arbeiten. 1922-1925, hg. von Holger-Finze Michaelsen, Zürich 1990, 349-380. Die im Text in Klammern gesetzten Seitenzahlen richten sich, so nicht anders vermerkt, nach dieser Fassung. Als ergänzenden Beitrag s. zudem F. Gogarten, Zur Geisteslage des Theologen. Noch eine Antwort an P. Tillich, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, hg. von Jürgen Moltmann, München 1962, 193-197. – Auf die Erwähnung weiterführender Sekundärliteratur

Doch zuerst einige Worte zu einem engen Freund Paul Tillichs: Kurt Leese. Der Hamburger Pastor, Theologe und Religionsphilosoph verfolgte Tillichs intellektuelle Entwicklung mit großer, aber durchaus auch kritischer Aufmerksamkeit. Im hier zu erörternden Debattenjahr 1923 publizierte er in der „Christlichen Welt“ einen längeren Aufsatz, in dem er sich mit der „Geschichtsphilosophie des religiösen Sozialismus“ befasste. Durchaus erwartungsgemäß nahm Tillich darin eine zentrale Position ein, habe er doch den Religiösen Sozialismus „in den Brennpunkt einer umfassenden geschichtsphilosophischen Betrachtung“ gerückt. Schelling und Hegel, Kant, Kähler, Troeltsch und Max Weber seien seine entscheidenden Orientierungspunkte. Die als Fundament des religiös-sozialistischen Programms erkannte Geschichtsphilosophie Tillichs führt Leese auf das Theoriegebäude Hegels zurück. Wenn Tillich den Schicksalsglauben prominent herausstelle, nehme er einen Angelpunkt der Hegelschen Geschichtsdeutung auf. Spreche Tillich von „Paradoxie“, sei er der dialektischen Grundhaltung des Idealismus verpflichtet, die Hegel „zur vollendetsten Meisterschaft“² ausgebildet habe. Leeses Bezug auf die Wurzeln des von Tillich entworfenen Theoriekonzeptes deutet eine Tiefe der Argumentationsführung an, die von Karl Barth, wie sich zeigen wird, fundamental unterschätzt wird.

Auch Rudolf Bultmann, dessen Kollege Tillich bald in Marburg werden sollte, beobachtete aus gewisser Distanz dessen ambitioniertes und von manchen auch als provokant wahrgenommenes Auftreten. Unter dem Eindruck von Tillichs Vortrag über „Das Unbedingte und die Geschichte“ (GWE X, 335-350) hatte Rudolf Bultmann am 11. Juni 1923 in einem Brief an Gogarten eine kritische Analyse des vielversprechenden Redners entfaltet und zugleich leichte eigene Unsicherheit im Urteil bekennen müssen: Anders als von ihm bislang angenommen, sei Tillich „doch zentral theologisch interessiert“. Spreche er vom „Unbedingten“, präsentiere er

wird hier verzichtet. Hingewiesen sei nur auf: Hermann Fischer, *Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit*, in: NZStH 31, 1989, 195-212; Alf Christophersen, *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*, Tübingen 2008.

2 Kurt Leese, *Die Geschichtsphilosophie des religiösen Sozialismus*, in: CW 37, 1923, Nr. 24/26, 370-385; hier: 372.

keinen „rein negative[n] Formbegriff“, vielmehr umschreibe er „das Problem des Wirklichen als X“. Tillich „scheint mir ähnlich wie Sie selbst“, kommentiert Bultmann Gogarten gegenüber, „von Troeltsch auszugehen“³. Dabei liege seinem „Begriff der Krisis [...] der gleiche Wille zugrunde, über den Standpunkt der Immanenz und das Denken in Relationen hinauszukommen; und doch ist der Begriff der Krisis nur in Begriffen des Idealismus gefaßt“. Tillich behaupte zwar, kommentiert Bultmann in deutlicher Nähe zu den Überlegungen Kurt Leeses, von Hegel abzuweichen, und zu bestreiten sei auch nicht, „daß es etwas anderes sein *soll*“, er, Bultmann, „sehe aber nicht wie“⁴.

Mit großer Aufmerksamkeit registrierte er auch die Auseinandersetzung zwischen Tillich und Karl Barth sowie Gogarten über „Kritisches und positives Paradox“. Karl Ludwig Schmidt hatte Gogarten Tillichs Aufsatz zukommen lassen, der ihn nun als „eine gute Gelegenheit zu einer fruchtbaren Diskussion“⁵ einstufte. Bultmann teilte diese Meinung. Wenn Barth erkläre, als Theologe keinen „Standpunkt“ zu vertreten, „verwechselt er“ dann „nicht Theologie und Glaube“, fragt Bultmann und gibt gleichzeitig Tillich Recht, wenn dieser hervorhebe, „daß Barths dialektischem Denken eine Position zugrunde liege“. Sei dies nicht der Fall, „wäre ja Barth völliger Relativist“⁶. Theologie habe immer einen Standpunkt. Den zentralen Gegensatz zwischen den beiden Kontrahenten erkennt Bultmann darin, daß der Glaube von Tillich zu einer „wissenschaftlichen Hypothese“ erklärt werde, wohingegen Barth „die theologische Aussage zum Glaubensakt“⁷ mache.

Doch wie schätzte Karl Barth selbst die Lage ein? Am 19. November 1923 schrieb er an sein Alter Ego Eduard Thurneysen und gab sich ungewohnt sportlich: „Hast Du den Tillich-Artikel bekommen? Ich habe eine umfassende Antwort darauf ergehen lassen. Er ist auch einer von de-

3 Bultmann an Gogarten, 11.6.1923, in: Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten. Briefwechsel. 1921-1967, hg. von Hermann Götz Göckeritz, Tübingen 2002, 31-36; hier 33.

4 Ebd., 34.

5 Gogarten an Bultmann, 27.11.1923, in: ebd., 50f.; hier 50.

6 Bultmann an Gogarten, 22.12.1923, in: ebd., 51-56; hier 54.

7 Ebd., 55.

nen, die ich mir längst ‚notiert‘ hatte, um einmal mit ihm abzurechnen. Nun ist Fußballclub Klein-Basel einmal gründlich gegen Berlin-O angetreten. Die Zahl der erzielten ‚Tore‘ ist freilich noch nicht festgestellt.“⁸ Wenige Tage später antwortete Thurneysen: „Tillich – ich bin froh, daß du diesen großen Löwen, der seit einiger Zeit sein baldiges Erscheinen in der theologischen Arena ankündigt, sofort gestellt hast. Seine ganze Theologie ist ein Großstadtgewächs, hat etwas seltsam Künstliches an sich, jedenfalls fehlt weithin die biblische Grundlage, und nun hat er auch ganz deutlich gezeigt, daß er das, was Offenbarung heißt und ist, umgehen möchte.“⁹

Mit „Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten“ (351-358) war Tillichs Frontalangriff betitelt. Eine Eingangsthese wirkte zunächst noch verbindlich und durchaus nicht gegen Barth und Gogarten gerichtet: „Wer das Verhältnis von Unbedingtem und Bedingtem undialektisch sieht, der sieht es überhaupt nicht, der hat von der Gewalt dessen, was im Begriff des Unbedingten gemeint ist, keine Vorstellung.“ Die vom Unbedingten ergehende Krise sei kein „einmaliger, sondern ein ständiger Durchgang“ (351). Die Dialektik laufe nicht ins Unendliche weiter, sondern benötige einen Punkt, von dem aus sie überhaupt erst möglich sei. „Der Dialektiker muß einsehen, daß er als Dialektiker eine Position unter anderen hat, die durch keine dialektische Selbstaufhebung aufhört, Position zu sein [...]“. Abgezielt werde auf „die Erfassung des Ja, das die Voraussetzung des Nein ist, es ist der Rückgang vom kritischen zum positiven Paradox“ (352). Für Tillich ergibt sich daraus als zentrale Konsequenz: „Ist aber diese Voraussetzung der kritischen Position, daß sie Position ist, einmal erkannt, so ist der Blick frei geworden für alle Positionen, für diesen Kosmos und diese Erde und dieses Volk, für diese Geistesformen und diese Geschichte und diese Religion, für diesen Menschen an diesem Ort und am heutigen Tag“ (352). „Sie alle stehen unter der Einheit von Gericht und Gnade [...]“. Und unter dieser Gnade zu stehen, bedeute „an der Wahrheit teilhaben“ (353). Der Glaube sei

diejenige Instanz, die diesen Zusammenhang zu erschließen vermag.

Tillich untersucht diesen Zusammenhang nun unter drei Perspektiven: a) „Gott und Natur“, b) „Gott und Geist“ sowie c) „Gott und Geschichte“. Gleich der erste Punkt erweist sich als der Wichtigste. Tillich attestiert Barth und Gogarten eine fatale Reserve dem Schöpfungsdenken gegenüber. „Von der Schöpfungsordnung sei es besser nicht zu reden; sie sei durch Sünde unkenntlich geworden [...]“ (353). Formeinheit, Gestaltseinheit und Wirklichkeit benennt Tillich als Positionen, die voraussetzen seien, wenn von einem Gericht gesprochen werde, das sich ereigne. „Denn das Negative kann sich nur am Positiven, nicht am Negativen offenbaren.“ (353) Schöpfungs- und Erlösungsordnung lassen sich, folgert er, nicht trennen. Von der Schöpfung geht Tillich über zum Geist des Menschen und zu den Formen, in denen er sich ausdrücke. Auch hier weist er die „Geste der Absolutheit“ zurück, mit der „die dialektische Position“ auftrete, um erneut zu fragen, ob nicht auch an dieser Stelle eine unaufhebbare Position vorliege, die es zu ergründen gelte. Tillich macht sie im „Glaube[n] an die Einheit von Gericht und Offenbarung auch im menschlichen Geist“ (354) aus. „Es gibt in aller religiösen und aller profanen Kultur Erscheinungen, die den Ursprung, auf dem sie ruhen, die Offenbarung der Gnade und des Gerichts im Auge des Glaubens sichtbar machen.“ Aus der Religion und aus der Kultur lassen sich, folgert Tillich, „symbolkräftige Erscheinungen“ entnehmen, die es ermöglichen eine „Metaphysik der Geschichte“ zu entwerfen, in Form einer „symbolische[n], paradoxe[n] Heilsgeschichte“ (355). Auch in seinem Vortrag „Das Unbedingte und die Geschichte“ greift Tillich den hier analysierten Zusammenhang auf, wenn er prononciert unterstreicht: „Die Krisis der Barth'schen Schule, [...] ob sie an irgendeinem Punkte, um aus den transcendenten Paradoxien, die infolge ihrer Negativität unerträglich sind, herauszukommen, doch eine transcendente Heilsgeschichte in die empirische hereinragen läßt, d. h. supranatural wird.“ Für gangbar hält Tillich nur den Weg einer „theonome[n] Geschichtsmetaphysik“ (GWE X, 335-350; hier 343) – von der Realität der Schöpfung zum Transzendenten.

Zurück zum „Paradox“: In einem dritten Schritt wendet sich Tillich der Geschichte zu. Aus der dia-

8 Barth an Thurneysen, 19.11.1923, in: Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel, Bd. 2: 1921-1930, hg. von Eduard Thurneysen, Zürich 1974, 198-200; hier 199.

9 Thurneysen an Barth, 22.11.1923, in: ebd., 200f.; hier 201.

lektischen Perspektive zeige sich, dass „[d]ie gesamte Geschichte“ mit einem „negative[n] Vorzeichen“ (356) versehen sei. Auch hier beharrt Tillich auf einer Position, einer „positive[n] Wurzel“, und formuliert mit Nachdruck: „Die Offenbarung, die in der Geschichte sich vollzieht und die Geschichte trägt, ist unanschaulich; aber sie ist nicht unwirklich“ (357). An diesem Punkt geht Tillich nun, unter besonderem Bezug auf Gogarten, auf die entscheidende Schwachstelle seiner Kontrahenten ein, wenn er in den Raum stellt, dass auch sie eine bestimmte historische „Position in der Geschichte“ aus dem Dauerprozess negativer Dialektik herausnähmen: „Dieser Ort der Offenbarung ist Christus. In der Christologie kommt der Gegensatz von positivem und negativem Paradox zu entscheidendem Austrag.“ Mit dieser „Anerkennung einer empirischen Tatsache“ (357) werde die Stringenz der Argumentation durchbrochen. Tillich benennt als Konsequenz: „Der Glaube ist nicht ein Werk der Bejahung des Absurden, sondern er ist erwachsen auf dem Boden der unanschaulichen Offenbarungsgeschichte, die durch die Geschichte verborgen hindurchgeht und in Christus ihren vollkommenen Ausdruck gefunden hat“ (358). Die „Theologie der Krisis“ könne somit nicht als voraussetzungslos beurteilt werden, sondern besitze in „Schöpfung und Gnade“ einen der Krisis entzogenen Punkt. Dreifach könne vor diesem Hintergrund und mit dem Attribut „ewig“ theologisch geredet werden: „In Schöpfung, Erlösung und Vollendung stellt sich der Sinn des Paradox dem Glauben dar“ (358).

Unter der Überschrift „Von der Paradoxie des ‚positiven Paradoxes‘“ (358-375) reagierte Karl Barth in polemischem Duktus und eher unwillig auf Tillichs Reflexionen. Er verstehe letztlich nicht, was sein Gegenüber eigentlich aussagen wolle. Barth spricht Tillich ab, tatsächlich theologische Aussagen zu machen. Er bespiele vielmehr das Feld der Kulturphilosophie. Wie könne Tillich überhaupt „auf den Verdacht kommen“, Gogarten und er „stünden‘ auf“ ihrer „Dialektik, auf – ein schrecklicher Gedanke! – auf der unendlichen Reihe“ ihrer „Selbstaufhebungen“: „[...] ‚Krisis‘ heißt doch nicht an sich Negation und also ‚Verbot‘, sondern *Warnung* allerdings, aber vielleicht auch *Mahnung*“ (363). Auf einen Begriff Tillichs hat es Barth besonders abgesehen: „Warum dieses Versteckspiel mit dem frostigen

Ungeheuer ‚das Unbedingte‘“ (365)? Letztlich schießt Barth argumentativ den Ball zurück zu Tillich, wenn er die Frage stellt, wo eigentlich „die *Paradoxie* des ‚positiven Paradoxes‘“ (367) zu finden sei. Tillich lege, wie Barth hinsichtlich der Begriffe Gericht, Gnade und Offenbarung feststellt, „eine Verwilderung des christlichen Denkens und Redens“ (368) an den Tag und entwickle eine „breite allgemeine Glaubens- und Offenbarungswalze, [...] als ob es sich wiederum von selbst verstünde, daß überall, überall Gericht und Gnade walte“. „[M]it dem Gotte *Schleiermachers* und *Hegels*“ zeige sich hier „eine ganz auffallende Ähnlichkeit“ (369).

Tillich unterschätze das „göttliche[] Paradox“ völlig, wenn er von dem Unanschaulichen spreche – „göttliche Freiheit und Liebe“ (370) könne er auf diese Weise nicht erfassen. Gott entäußere sich in freier Souveränität und ermögliche so, „indem wir von ihm erkannt werden“, ein „zu erkennendes *Geschehen*, ein *Ereignis* von Person zu Person, eine *Mitteilung*, eine *Gabe* im strengsten Sinn des Wortes“ (369). Zum entscheidenden Differenzmoment erklärt auch Barth die Christologie: „Für ‚uns‘ ist Christus *die* Heilsgeschichte, die Heilsgeschichte *selbst* – *Christus* ist das ‚positive Paradox‘“ und nicht nur „die *Darstellung* einer mehr oder weniger immer und überall sich ereignenden Heilsgeschichte *in vollkommener Symbolkraft*“ (370).

Tillich antwortete Barth in den „Theologischen Blättern“ noch einmal knapp (376-379) und äußerte vor allem die Sorge, dass die von Barth und Gogarten vertretene Dialektik zu einem „sehr positiven und sehr undialektischen Supranaturalismus“ führen könne, der zu einem „einfache[n] Nein gegenüber der Welt“ werde. Auch den Kulturbegriff sieht Tillich einer unzulässigen „Profanisierung“ ausgesetzt, die aus der Perspektive reformierter Theologie zu erklären sei. Er selbst wolle der „deutsch-lutherische[n] Tradition“ folgen, „deren geistesgeschichtliche Bedeutung gerade darin besteht, daß immer neue Versuche zur Überwindung der profanen Autonomie durch eine gefüllte, theonome hervorgegangen sind“ (378). Prägnant verweist Tillich seinerseits noch einmal auf Schleiermacher und Hegel, denen er sich verbunden sieht, „wenn es sich darum handelt, in den Formen des Logischen und Ethischen den Hinweis auf das Paradox erschaubar

zu machen, die profane Autonomie aufzuheben in Theonomie“ (379).

Karl Barth war von Tillichs Schlussüberlegungen enttäuscht. Er hatte sich dann wohl doch mehr erhofft und teilte vor Weihnachten, am 20. Dezember 1923, in einem Rundbrief mit: „Wenn ich mich je wieder auf ein solches Gespräch einlasse, so werde ich die Bedingung stellen, daß man *mir* nachher *auch* Rede stehe und sich nicht so ‚schnell und kurz‘ in die Büsche schleiche.“¹⁰

¹⁰ Barth, Rundbrief, 20.12.1923, in: ebd., 205-212; hier 210.

Auf ganz anderer Ebene ging das Gespräch allerdings weiter. Die Gräben vertieften sich und in den scharfen Auseinandersetzungen über die theologische und kirchenpolitische Deutung nationalsozialistischer Ideologiebildung, nicht zuletzt in den strittigen Bereichen von Natürlicher Theologie und Volksnomos, kamen die Debatten der 1920er Jahre weiter zur Geltung. In ihnen waren bereits die zentralen Weichenstellungen für die späteren Entwicklungen und Konflikte gelegt worden.

BERICHT ÜBER DAS XXIII. INTERNATIONALE KOLLOQUIUM
DER „ASSOCIATION PAUL TILLICH D'EXPRESSION FRANÇAISE“
ZUM THEMA „PAUL TILLICH UND PAUL RICŒUR IM DIALOG“
VOM 24.-26. JUNI 2019 IM „INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE“ VON PARIS

Die APTEF hat gemeinsam mit der Ricœur-Stiftung in Paris ein Kolloquium zum Verhältnis von Paul Tillich und Paul Ricœur organisiert, das vom 24.-26. Juni 2019 im „Institut protestant de théologie“ von Paris stattfand. Durch den Zugang zu den Archiven und zum Dokumentationszentrum des Fonds Ricœur war die Möglichkeit gegeben, neue Aspekte des Verhältnisses dieser beiden Denker zu beleuchten, die sich in den frühen 1960er Jahren in Chicago zweimal persönlich begegnet sind. Während im Werk Tillichs nur sehr spärliche Bezugnahmen auf Ricœur zu finden sind, hat sich Letzterer doch immer wieder auf Tillich bezogen. Das Kolloquium war mit 40 Teilnehmern gut besucht, wobei sich erfreulicherweise viele neue Gesichter unter die altbekannten mischten. Die Teilnehmer kamen aus den frankophonen Ländern, aber auch aus Deutschland, Brasilien, Chile, den USA, Italien, Tschechien und sogar aus China. An den drei Tagen wurden insgesamt 18 Vorträge gehalten, wobei die meisten der Vortragenden aber in der Regel mehr mit dem Denken Tillichs vertraut waren als mit demjenigen Ricœurs, aber sie waren auch mutig genug, sich mit dem Denken des Letzteren auseinanderzusetzen, um so Räume für Fragen und einen Dialog zwischen diesen beiden Denkern zu eröffnen. Jede der ver-

schiedenen Sektionen des Programms behandelte eine besondere Frage.

So begann das Kolloquium in einer ersten Sektion mit der Frage nach dem Übel. In einem ersten Vortrag erinnerte Gabriella Iaione, Religionslehrerin in Brüssel, zunächst an das Übel, das Ricœur existenziell erlebt hat, ausgehend vom Leiden durch Verlust und Abwesenheit, und sie thematisierte im Anschluss daran Tillichs Begriff des Dämonischen. Dabei sah sie in der Endlichkeit des Menschen (Tillich) und in seiner Fehlbarkeit (Ricœur) den Ausgangspunkt für die Erforschung der verschiedenen Dimensionen des Übels, wobei bei Ricœur das Übel als eine ethische Herausforderung angesehen wird, bei Tillich dagegen zum Kairos werden kann, um den Mut zum Sein zu realisieren. Dem philosophischen Theodizeeproblem bei beiden Denkern ist sodann Werner Schüßler, Philosophieprofessor an der Theologischen Fakultät Trier/Deutschland, nachgegangen. Nach einem kurzen philosophiegeschichtlichen Aufriss zur Theodizeefrage stellte er die unterschiedlichen Lösungsansätze bei Tillich und Ricœur vor, um diese schließlich anhand eines Vergleichs mit den diesbezüglichen Positionen von Viktor E. Frankl und Hans Jonas näher zu profilieren. Schüßler legte dar, dass Ricœurs Verweis auf den Geheimnischarakter Gottes in

Bezug auf die Theodizeefrage Tillich doch zu wenig sei, da es ihm zufolge hier immer auch um Argumente ginge. Tillichs Position weise dabei eine gewisse Verwandtschaft zur sogenannten Privationslehre auf.

Die zweite Sektion beschäftigte sich mit ethischen Fragen. Cécile Fürstenberg, eine diplomierte Krankenschwester, die sich in ihrer Forschungsarbeit hauptsächlich für die Seelsorge am Ende des menschlichen Lebens interessiert, ging in ihrem Vortrag von Begriffen wie Mut, Glaube, Dankbarkeit, Fürsorge, Begleitung in Sympathie und Empathie, Öffnung auf Transzendenz hin aus, wie sie von Tillich und Ricœur in Bezug auf die Frage nach dem Tod Verwendung finden, und sie fragte danach, was das für den Kranken und denjenigen, der diesen begleitet, bedeute. Jean-Paul Niyigena, Professor am Zentrum für Katechese und Religionswissenschaften der Katholischen Universität von Ruanda, wandte sich in seinem Vortrag den Begriffen der Endlichkeit und der Verantwortung zu, die bei Tillich und Ricœur die Ontologie und Ethik miteinander verbinden. Zum Abschluss dieses ersten Nachmittages befasste sich Marc Dumas, Theologieprofessor an der Universität von Sherbrooke/Kanada, mit der Frage von Liebe, Macht und Gerechtigkeit bei Tillich und Ricœur. Dabei geht es Dumas zufolge beiden Denkern darum, zum einen auf die Macht der Liebe hinzuweisen, indem sie diese nicht auf das Gefühl reduzieren, und zum anderen einer utilitaristischen Deutung der Gerechtigkeit zu widersprechen, indem Tillich diese ontologisch deute und Ricœur sie mit der Liebe in Verbindung bringe.

Der Abend wurde durch zwei Vorträge und ein sich daran anschließendes Gespräch von Olivier Abel, Professor für Philosophie und Ethik an der Fakultät für protestantische Theologie in Montpellier, und Marc Boss, Professor für Philosophie und Ethik an der protestantisch theologischen Fakultät in Paris, gestaltet. Unter dem Titel „Paul Tillich und Paul Ricœur: sich kreuzende Lebenswege“ ging es darum, systematische wie biographische Gemeinsamkeiten zwischen beiden Denkern deutlich zu machen, und das trotz der Tatsache, dass Tillich von Ricœur zeitlich eine ganze Generation trennt. Dabei wurden u.a. auch kurze Texte von Tillich und Ricœur in Erinnerung gerufen sowie ihr theologisch-politischer Kontext analysiert; ein lebhafter Aus-

tausch mit dem Auditorium beschloss diesen Abend.

Der zweite Tag begann mit zwei Vorträgen zu Fragen der Psychoanalyse. Benoît Mathot, Theologieprofessor an der Katholischen Universität von Maule/Chile, hat sich mit der komplizierten Rezeption der Psychoanalyse durch Tillich und Ricœur beschäftigt. Ihm zufolge haben beide Denker nicht adäquat erfasst, in welcher Weise eine psychoanalytische Heilung zustande komme, da ihnen hierbei die Bedeutung des Begriffs der Nichtkoinzidenz von Bewusstem und Unbewusstem nicht klar geworden sei. Élisabeth de Bourqueney, Pastorin und Doktorandin, hat über „Erik H. Erikson im Gegenüber zu Paul Tillich und Paul Ricœur“ gesprochen. Ihr zufolge hat die Aufnahme tillichscher Konzepte Erikson u.a. in die Lage versetzt, den Begriff der „Identitätskrise“ zu entwickeln. Paul Ricœur sei in seinem Denken von Tillich wie auch von Erikson beeinflusst. Letzterem verdanke er u.a. Schlüsselbegriffe wie Identität, Krise und Generativität.

Eine weitere Sektion befasste sich mit der Politik. Matthew Lon Weaver, Universitätspfarrer und Direktor des Forschungsbereichs Soziales, Religion und Ethik an der Marshall School in Duluth, Minnesota, hielt einen Vortrag über „Tillich and Ricœur on Power and Peace“. Dabei wies er darauf hin, wie sehr beide Denker das Engagement für den Frieden in der Welt verband. Beide haben Kriege erlebt, und Tillich wie Ricœur haben sich in der Folge für Konzepte interessiert, die die Entwicklung von Strategien zur Vermeidung von Kriegen und zur Förderung von Frieden ermöglichen. Der Vortrag von Andrea Deciu Ritivoi, Englischprofessorin an der Carnegie Mellon University in Pennsylvania, zum Thema „Exile and the Imperative of Love: Ricœur and Tillich on the Challenges of the Political in Times of Crisis“ machte deutlich, wie das Exil für beide, wenn auch auf unterschiedliche Weise, die Vorstellung von der moralischen Aufgabe der Nation in Zeiten der Krise bestimmte. Tillich unterscheidet dabei die historische und politische Dimension des Exils von dessen göttlichen oder ewigen Dimension. Ist die erste der Ort der Politik als Macht, so ist die zweite der Ort der Liebe und der Vergebung ist. Da beide Dimensionen sich aber gegenseitig durchdringen, wird das Exil letztlich zur Quelle

von Heil und Vergebung für die Sünden und die Schuld auf politischer Ebene.

Die Frage nach der Grenze bildete sodann den Abschluss dieses Morgens. Der Vortrag von Lucien Pelletier, Philosophieprofessor an der Universität von Sudbury/Kanada, stand unter dem Thema der Utopie. Nach einem Vergleich der diesbezüglichen Positionen von Tillich und Ricœur beleuchtete er im Anschluss daran ihr Verhältnis zu Karl Mannheim, dem Autor von *Ideologie und Utopie*, diente doch Mannheim Ricœur als Vermittler zur Position Tillichs. Während aber Tillich die Utopie ontologisch deutete, verstehe sie Ricœur hermeneutisch, wobei sie bei Tillich immer einen Bezug zum Begriff des Kairos habe. Frank Steve Kamdem Joutsa, Doktorand der Philosophie in Lyon, sprach über „Philosophie und Theologie. Grenzen und Verwendung des Begriffs Logos bei Paul Tillich und Paul Ricœur“. Dabei ging er der Frage nach, ob eine Synthese von Philosophie und Theologie möglich sei. Da Tillich und Ricœur eine Vermengung von beiden Disziplinen ablehnen, kann Joutsa zufolge eine mögliche Synthese allein vom inneren, existentiellen Konflikt aus ihren Ausgang nehmen, was schließlich zu einem Oszillieren zwischen dem universalen Logos einerseits und dem fleischgewordenen Logos andererseits führe.

Der ganze Nachmittag war der Frage nach dem Symbol gewidmet. Robison James, emeritierter Professor für religiöse Studien an der Universität von Richmond, Virginia, eröffnete die Sektion durch einen Verbesserungsvorschlag zum Symbolbegriff Tillich, indem er diesen durch Ricœurs Theorie der Narrativität ergänzt wissen wollte. Ivana Noble, Professorin am Ökumenischen Institut der Karlsuniversität in Prag, sprach anschließend über „People as ‚Symbolic Animals‘ according to Tillich and Ricœur“. Sie machte deutlich, wie die Erfahrungen von Krieg, Verlust und Tod nicht nur Tillichs und Ricœurs theologische Anthropologie prägten, sondern auch deren Verwendung des Symbolbegriffs beeinflussten, indem dieser ihnen die Möglichkeit bot, existenzielle, philosophische und theologische Gegensätze zusammenzudenken. Dabei rekurrierte Noble auf Lonergans Definition des Menschen als „symbolisches Lebewesen“.

Geoffrey Legrand, Forschungsdoktorand an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Louvain-La-Neuve/Belgien, bot

in seinem Vortrag einen allgemeinen Überblick über die Theorie des Symbols bei Tillich und Ricœur. Während es Tillich darum gehe aufzuzeigen, dass die Sprache der Religion das Symbol sei, versuche Ricœur primär, diese symbolische Erfahrung zu verstehen und zu interpretieren. Christophe Gripon, Doktorand am Institut für protestantische Theologie in Paris, hielt einen Vortrag mit dem Titel „Heiligung und Individuation: eine Erörterung der theologischen Perspektive des Symbols bei Tillich, Jung und Ricœur“. Dabei böte ein Vergleich dieser drei Denker in Bezug auf die Heiligung und Individuation auch die Möglichkeit zu einem besseren Verständnis des Symbols.

Der letzte Morgen war der hermeneutischen Frage gewidmet. Étienne Higuët, Gastprofessor an der Staatlichen Universität von Para/Brasilien, hielt einen Vortrag zum Thema: „Phänomenologische Bildhermeneutik bei Paul Tillich und Paul Ricœur“. Nach einem kurzen Überblick über die Hermeneutik von Ricœur und Tillich analysierte er mit deren Hilfe das Gemälde „Das letzte Abendmahl“ von Manoel da Costa Ataíde, einem Meister des kolonialen, brasilianischen Barocks. Chuan Huang, Französischprofessorin an der Fakultät für fremde Sprachen und Kulturen an der Universität von Xiamen/China, machte in ihrem Vortrag deutlich, welche Schwierigkeiten einem begegnen, wenn man Texte von Ricœur und Tillich ins Chinesische übersetzen möchte, da sich beispielsweise im Chinesischen kein entsprechender Begriff für „Sein“ findet.

Das Kolloquium zum Verhältnis von Tillich und Ricœur hat insgesamt deutlich gemacht, wie das Denken Tillichs für zeitgenössische Debatten fruchtbar gemacht werden kann. Das nächste Kolloquium der APTEF soll im Jahr 2021 im frankophonen Afrika stattfinden. Zurzeit ist ein Herausgeberkreis damit beschäftigt, die Vorträge von Paris für eine Publikation in der Reihe „Tillich Research“ im Verlag Walter de Gruyter (Berlin/Boston) vorzubereiten.

Marc Dumas
(Dt. Übers. Klaus Niewerth)

BERICHT ÜBER DIE KONFERENZ „PAUL TILlich ON RELIGION AND CULTURE“ AN DER VRIJE UNIVERSITEIT AMSTERDAM

Am 4. Oktober 2019 fand an der Vrije Universiteit in Amsterdam/Niederlande eine Konferenz über Paul Tillichs philosophische Theologie in englischer Sprache statt. Anlass zu dieser Konferenz war das Erscheinen des Buches „Offenbarung, absolute Wahrheit und interreligiöser Dialog. Studien zur Theologie Paul Tillichs“ (Tillich Research, vol. 14, Berlin/Boston: de Gruyter 2019), in dem acht meiner deutschsprachigen Aufsätze und ein englischsprachiger Aufsatz zu Tillich abgedruckt sind. Ziel dieser Konferenz war es, Tillichs Gedankengut im niederländischen Kontext bekannter zu machen.

Der Hauptvortrag hatte den Titel „Paul Tillich – Interpreter of Life. The importance of his philosophico-theological thinking today“ und wurde von *Werner Schüßler* (Theologische Fakultät Trier) gehalten. Schüßler fasst Tillichs Denken unter drei Aspekten zusammen. Zu diesen gehört Tillichs Kulturtheologie, bei der betont wird, dass Religion und Kultur nicht zwei prinzipiell voneinander getrennte Bereiche, sondern miteinander verwoben sind. Ihrer Essenz nach beschreibt Religion keinen speziellen Bereich der Realität, sondern kann in allen Bereichen, auch den scheinbar profansten, sichtbar werden. Deshalb beschäftigt sich die Theologie auch nicht mit speziellen religiösen Erkenntnisobjekten und schon gar nicht mit Gott als einem Objekt neben anderen, sondern mit ihm als Manifestation von allem, was existiert. Bilder, Poesie oder Musik und vieles mehr können Objekt theologischen Denkens werden, insofern sie „*das, was uns unbedingt angeht*“, ausdrücken.

Damit ist auch der zweite Aspekt angesprochen, unter dem Schüßler Tillichs Denken zusammenfasst, Tillichs formale (also nicht-materiale) Definition des Glaubens als „*das, was uns unbedingt angeht*“. Damit wird Glaube als ein existentieller Akt bestimmt und nicht als ein Für-Wahr-Halten bestimmter Aussagen. Dieser Glaubensakt umfasst den *ganzen* Menschen, inklusive seiner kognitiven, emotionalen und Willensfähigkeiten. Er ist zudem nicht beschränkt auf den christlichen Glauben, sondern anschlussfähig an

religiöse Erlebnisse in anderen Religionen und Quasi-Religionen. Er umfasst notwendigerweise auch den Zweifel und ist immer nur symbolisch, niemals direkt auszudrücken, da Gott alle menschliche Begrifflichkeiten transzendiert.

Der dritte Aspekt, unter dem Schüßler Tillichs Theologie zusammenfasst, ist dessen Betonung der Philosophie für das theologische Denken. Wendet er sich anfänglich dem deutschen Idealismus zu, vor allem Schellings Philosophie, rezipiert Tillich ab Ende der 1920er Jahre die existentialistische Philosophie und die philosophische Anthropologie, um schließlich seine eigene existentialistische Ontologie zu entwickeln. Eine wesentliche Rolle spielt dabei die Methode der Korrelation, gemäß der die existentialistische Philosophie die Fragen formuliert, auf die die Theologie Antworten gibt.

Im Anschluss an die Diskussion über diesen Vortrag habe ich mein neues Buch vorgestellt, in dem ich mich der Aufgabe widme, Tillichs Denken im Horizont der anglo-amerikanischen Philosophie zu verstehen und im Rahmen unseres heutigen kulturellen Kontexts plausibel zu machen. Dabei habe ich die gesammelten Aufsätze wie auch die über 40 Seiten umfassende thematische Hinführung unter einigen Leitgesichtspunkten zusammengefasst. Der erste dieser Gesichtspunkte ist Tillichs Diskussion der Subjekt-Objekt-Spaltung. Er insistiert darauf, dass diese Spaltung, die unser Denken gewöhnlich durchzieht, transzendiert werden kann, so dass das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt eins werden. Durch die Einung beider entsteht eine unmittelbare, mystische Erkenntnis, die allerdings vor-sprachlich und jenseits menschlicher Konzeptionierungen zu lokalisieren ist.

In der gegenwärtigen Mystikdiskussion wird bisweilen unter Berufung auf Kant die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis von vornherein abgelehnt, da der rohe Erkenntnisgehalt immer mit Hilfe von Verstandesleistungen oder ähnlichem konzeptioniert werden müsse. Dagegen mache ich Donald Davidsons berühmte Kritik geltend, dass die Unterscheidung zwischen unkonzep-

oniertem Gehalt und Konzeptionsschema nicht einzuholen ist, bleibe aber trotzdem zurückhaltend gegenüber den Folgerungen, die Tillich aus dem Postulat der Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis zieht.

Ein weiterer Leitgesichtspunkt, der das Buch durchzieht, ist Tillichs Umgang mit nicht-christlichen Religionen und seine Konzeption des interreligiösen Dialogs. Die theoretische Grundlage für beide bildet eine „*epistemische Bescheidenheit* in Religionsfragen“, wie ich sie im Anschluss an die heutige Diskussion in der Erkenntnistheorie nenne. Tillich behauptet, dass das Unbedingte aufgrund seiner Natur nicht in bedingten Kategorien eingefangen werden kann. Versuche religiöser oder politischer Systeme, es dennoch einzufangen, nennt er „dämonisch“. Diese Bescheidenheit bildet die Grundlage eines toleranten und konstruktiven Umgangs mit religiöser Andersheit und damit für den interreligiösen Dialog.

Tillich schreibt dabei dem „Bild“ von Jesus Christus eine besondere Bedeutung zu, da in ihm alle absoluten Geltungsansprüche aufgehoben werden. Es hat die Kraft, sich selbst zu verneinen ohne sich selbst zu verlieren. Deshalb kann es als „Kristallisationspunkt“ und kritischer Maßstab gegenüber allen Religionen, einschließlich der christlichen, fungieren.

Tillich begründet die epistemische Bescheidenheit in Religionsfragen ontologisch und nicht epistemologisch, also nicht mit den Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern mit der Natur des Unbedingten oder Absoluten: *Weil* das Absolute absolut ist, dürfen wir keine absoluten Wahrheitsansprüche in Religionsfragen geltend machen. Abschließend diskutiere ich die Frage, inwiefern eine derartig ontologisch begründete epistemische Bescheidenheit universalisierbar ist und damit Kriterien zur Religionsbewertung überhaupt darstellen kann.

Nach meinem Vortrag sind vier Respondenten auf zentrale Aspekte des Buches eingegangen. Zunächst ist *Wessel Stoker* (Prof. em. der Vrije Universiteit) auf meine Interpretation von Tillichs Korrelationsmethode eingegangen. Seine erste Frage ist, ob die Philosophie, Kunst oder andere säkulare Kulturleistungen notwendigerweise auf die Frageseite gehören. Kann nicht zum Beispiel in der Kunst auch eine authentische Offenbarung Gottes stattfinden? Nach den obigen Überlegungen zur Kulturtheologie Tillichs scheint mir

die Antwort deutlich zu sein: Authentische Offenbarung kann auch durch künstlerische Werke erfolgen. Religion wird bei Tillich nicht so sehr als abgegrenzter Wirklichkeitsbereich verstanden, sondern als „Tiefendimension“ der Kultur, als bestimmte Perspektive, unter der die Wirklichkeit wahrgenommen wird.

Damit hängt auch die Antwort auf die zweite Frage von Stoker zusammen, warum ich den Begriff des Zirkels durch den einer Spirale ersetze: Das Spiralbild richtet sich gegen das Missverständnis, die philosophischen Fragen oder die theologischen Antworten darauf würden in einem Vakuum formuliert werden. Stattdessen werden die Fragen immer schon in einem „theologisch durchtränkten“ Kontext gestellt, etwa im westlichen, durch 2000 Jahre christlicher Tradition geprägten Denkkontext, und die theologischen Antworten sind durch vorherige philosophische Überlegungen mitbestimmt. Dass Theologie und Philosophie sich trotz ihrer jeweiligen Autonomie gegenseitig bedingen, einander vorantreiben, wird durch das Bild der Spirale ausgedrückt.

Rick Benjamins (Protestant Theological University, Amsterdam) greift die Entwicklungsthese auf, nach der Tillich in seiner deutschen Schaffensphase stark von subjektphilosophischen Voraussetzungen geprägt ist, diese aber in seiner US-amerikanischen Zeit hinter sich gelassen hat (diese These wird von Werner Schüßler und auch mir vertreten). Benjamins weist auf die Bedeutung der Subjektphilosophie hin, die insbesondere gegenüber der postmodernistischen Kritik am Subjekt zu betonen ist: Wenn das Subjekt wie im (französischen) Postmodernismus soweit dekonstruiert wird, dass es nur noch reine Negativität ist, bleibt allein eine rein negativ ausgerichtete Theologie übrig, die diesen Namen kaum noch verdient.

Ich stimme dieser Kritik vollkommen zu, weise aber auf die verschiedenen Kontexte hin, in denen der Begriff der Subjektphilosophie thematisiert wird: Benjamins thematisiert diesen Begriff im Rahmen der Gegenüberstellung von „modernistischer Subjektphilosophie“ zu „postmodernistischer Kritik am Subjekt“, während ich die (deutsche) Subjektphilosophie gegenüber der (englischen) Objektphilosophie abgrenze. Meine Leitintention ist dabei, die Suche der „deutschen“ Philosophie nach letzter Gewissheit, die die Subjektphilosophie anleitet, zugunsten der Einsicht

aufzugeben, dass menschliches Leben radikal kontingent und als solches auf Gott geworfen ist.

In einem bisher unveröffentlichten Aufsatz gehe ich auf Tillichs Konzept der Offenbarungserkenntnis ein, das beinhaltet, dass Offenbarung nicht im Für-Wahr-Halten bestimmter Fakten besteht. Tillich betont, dass Offenbarungserkenntnis nicht unser Wissen über naturwissenschaftliche, historische oder andere Fakten vermehrt. Deshalb kann sie zum Beispiel auch nicht mit der Evolutionstheorie in Konflikt kommen. Dieses Konzept entwickle ich weiter und schlage vor, Offenbarungserkenntnis nicht als in bestimmten Aussagen bestehend zu verstehen, sondern als *Leitperspektive*, unter der die Wirklichkeit erschlossen wird. Eine Konsequenz dieser Auffassung ist, dass die Bedeutung der Frage nach der Historizität der Auferstehung Jesu relativiert wird.

Henk van den Belt (Vrije Universiteit) kritisiert an dieser Auffassung, dass sie Offenbarung unterhalb des Historischen ansiedelt und dass so die Auferstehung Jesu weitgehend irrelevant wird. In meiner Antwort weise ich darauf hin, dass es vor allem darum geht, historische Fragen und Legitimationsfragen nicht vorschnell miteinander zu vermengen. So könnte selbst der Erweis der Historizität der Auferstehung – wenn er denn möglich wäre – nicht erweisen, dass Jesus der Messias ist. Das pure Faktum, dass Jesus auferstanden ist, ist mehrdeutig und hätte lediglich als Wunder verstanden und dann mit anderen Wundern „zu den Akten gelegt“ werden können. Um das, was das Christliche ausmacht, erklären zu können, nämlich die Anschauung, dass Jesus wahrhaft der Christus, der Messias ist, in dem die Endzeit angebrochen ist, bedarf es weitreichenderer Ressourcen. Dazu muss ein Wechsel der Leitperspektiven angenommen werden, durch den die Wirklichkeit neu erschlossen wird. Die Frage der Auferstehung und damit die nach deren Historizität spielt nur eine sehr begrenzte Rolle innerhalb dieses Wechsels.

Katja Tolstaya (Vrije Universiteit) erkennt an, dass Tillich Transzendenz und Immanenz miteinander zu verbinden sucht, wirft ihm aber vor, schlussendlich Transzendenz auf Immanenz zu reduzieren. Sie beanstandet bei Tillich das Fehlen einer substantiellen Definition von Transzendenz, wodurch (contra intentionem) ein Relativismus entstehe, dem zufolge alles Mögliche als

transzendent ausgegeben werden könne. Dagegen mache ich die Interpretation von Tillichs Kulturtheologie geltend, die Schüßler oben ausgearbeitet hat: Transzendenz ist für Tillich wie Religion kein abgegrenzter Wirklichkeitsbereich, sondern eine Perspektive, unter der die Wirklichkeit zu verstehen ist. Zwar kann in der Tat alles zur Erkenntnis von Transzendenz anleiten. Doch nicht, weil es in sich transzendente Qualitäten hat, sondern weil es aus einer transzendenten Perspektive wahrgenommen wird.

Die Konferenz war gut besucht, und es haben sich sehr lebendige Diskussionen ergeben. Diese werden fortgesetzt in einem Sonderband der „Nederlands Theologisch Tijdschrift“, einer im Benelux-Raum führenden theologischen Zeitschrift. Die ausgearbeiteten Beiträge, unter anderem ein Beitrag von Wessel Stoker und mir, in dem wir unsere verschiedenen Tillich-Interpretationen durch ein wechselseitiges Fragen und Antworten herausarbeiten, werden wahrscheinlich im zweiten Heft 2020 erscheinen. Es ist zu hoffen, dass der durch die Konferenz angeregte Impuls zu einer intensiveren Tillich-Rezeption in den Niederlanden durch diesen Sonderband fortgesetzt wird.

Dirk-Martin Grube

WERNER SCHÜSSLER
EIN MISSVERSTANDENER BESTSELLER

KRITISCHE ANMERKUNGEN ZU TILLICH'S SCHRIFT „DER MUT ZUM SEIN“

„Die Wirkung des Großen ist auch im Missverstandenwerden stark.“ Dieser Satz von Karl Jaspers trifft wie kein anderer auf Tillich's Bestseller „The Courage to Be“ zu! Denn von denen, die diese Schrift vehement begrüßten, ist anzunehmen, dass sie sie recht einseitig verstanden haben. Das mag letztlich der Unkenntnis seines Werkes geschuldet sein. Aber selbst manche Tillich-Interpreten haben die These vertreten, dass diese Schrift, die unter „The 100 Best Spiritual Books of the Century“ aufgelistet und das meistverkaufte Buch der Yale University Press gewesen ist, die beste Einführung in Tillich's Denken sei. Dem möchte ich mit meinen folgenden Darlegungen vehement widersprechen und aufzeigen, dass „The Courage to Be“ nicht losgelöst vom Gesamtwerk Tillich's gelesen werden darf und dass so deutlich wird, dass er hier bewusst verschiedene Aspekte einseitig überbetont hat – und das aus einem apologetischen Interesse heraus.¹

1. Braucht der Glaube wirklich keinen konkreten Inhalt?

Bekanntlich endet die Schrift mit dem ängstlich klingenden Satz, der immer wieder gerne zitiert, aber so gut wie nie kommentiert wird: „*Der Mut zum Sein wurzelt in dem Gott, der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels verschwunden ist.*“ (MW V, 230/GW XI, 139)²

1 Vgl. zu den nachfolgenden Ausführungen ausführlich Werner Schüßler, Paul Tillich's Schrift „The Courage to Be“ – ein missverstandener Bestseller. Eine kritische Analyse der Begriffe „Theismus“, „absoluter Glaube“ und „Gott über Gott“, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 13/2018), Berlin/Boston 2018, 109-131.

2 Die Werke Paul Tillich's werden wie folgt zitiert: GW = Gesammelte Werke, hg. von Renate Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959ff.; MW = Main Works / Hauptwerke, hg. von Carl Heinz Ratschow, 6 Bde., Berlin 1987ff.; ST = Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955ff.; ST (engl.) = Systematic Theology, 3 Vol., Chicago 1951ff. – Alle Übersetzungen aus dem Englischen stammen von mir!

Bevor Tillich diesen Spitzensatz formulieren kann, macht er lange Ausführungen zum Thema Mut, setzt er sich kritisch mit dem Begriff des „Theismus“ auseinander und führt die Begriffe „absoluter Glaube“ und „Gott über Gott“ ein. Das sind aber alles Themen und Begriffe, die viele theologische und philosophische Voraussetzungen haben. Von daher habe ich mich schon immer gefragt, was der einfache Leser hiervon wirklich verstehen kann.

Kurz gesagt, wird hier suggeriert, dass der theologische Theismus erledigt sei und dass es genüge, sich mit Hilfe eines „absoluten Glaubens“ auf den „Gott über Gott“ zu beziehen und ein konkreter Inhalt des Glaubens nicht nötig sei. Das klingt schon fast nach einer Spiritualität ohne Gott oder zumindest nach mystischen Vorstellungen, die sich auf einen absolut transzendenten Gott beziehen und die jeden konkreten Inhalt des Glaubens hinter sich lassen. Hat Tillich so etwas aber hier wirklich im Blick gehabt?

Christoph Rhein, von dem eine der ersten Einführungen in das Denken Paul Tillich's im deutschen Sprachraum stammt,³ berichtet von einem Gespräch, das er am 18. September 1954 in Berlin mit Tillich geführt hat und in dem er diesen nach der Transzendierung des Theismus und dem seines Erachtens rein negativen und abgrenzenden Charakter der Gedankengänge im letzten Kapitel der Schrift „The Courage to Be“ gefragt hat. Tillich hat Rhein zufolge das Folgende darauf geantwortet:

„Erstens habe er das Buch für Menschen geschrieben, die besessen seien vom radikalen Zweifel. Daher der philosophische Gedankengang, die philosophische Sprache und Attitüde. Zweitens habe er sich allerdings beim Schreiben der letzten Seiten des Buches die Frage vorgelegt, ob nicht nun doch mehr von dem ‚Gott über Gott‘ gesagt werden müsse. Es sei ja durchaus möglich, an dieser Stelle einen Abriss seines gesamten theologischen Systems durchaus folgerichtig anzuschließen. Er habe es dennoch nicht getan, sondern den Schluß ‚gleichsam wie eine Nadelspitze‘ auslaufen lassen. Sie solle stechen.“⁴

3 Christoph Rhein, Paul Tillich. Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1957.

4 Ebd., 111 Anm. 27.

Diese Worte deuten an, dass Tillichs Argumentation in „The Courage to Be“ hier bewusst einseitig formuliert ist, um den radikalen Zweifler zu erreichen.

In diesen Zusammenhang gehört auch die folgende Selbstaussage Tillichs aus der Einleitung zum zweiten Band seiner „Systematischen Theologie“, wo es heißt:

„In dem letzten Kapitel meines Buches ‚Der Mut zum Sein‘ [...] habe ich über den Gott über dem Gott des Theismus geschrieben. Dies ist als eine dogmatische Aussage pantheistischen oder mystischen Charakters missverstanden worden. In erster Linie ist das keine dogmatische, sondern eine apologetische Aussage. Sie nimmt den radikalen Zweifel ernst, der von vielen Menschen erlebt wird. Sie gibt einem selbst im äußersten Zustand radikalen Zweifels den Mut der Selbst-Bejahung. In einem solchen Zustand verschwindet der Gott der religiösen wie auch der theologischen Sprache. Aber irgendetwas bleibt bestehen, nämlich die Ernsthaftigkeit jenes Zweifels, in dem Sinn in der Sinnlosigkeit bejaht wird. Die Quelle dieser Bejahung des Sinns in der Sinnlosigkeit, der Gewissheit im Zweifel, ist nicht der Gott des traditionellen Theismus, sondern der ‚Gott über Gott‘, die Macht des Seins, die in jenen wirkt, die keinen Namen dafür haben, nicht einmal den Namen Gott. Dies ist die Antwort für jene, die in der Nichtigkeit ihrer Lage und am Ende ihres Mutes zum Sein nach einer Botschaft verlangen. *Aber solch ein äußerster Punkt ist kein Raum, in dem man leben kann.* Die Dialektik einer äußersten Lage ist ein Kriterium der Wahrheit, aber keine Grundlage, auf der ein ganzes Gefüge der Wahrheit errichtet werden kann.“ (ST [engl.] II, 12; Herv. von mir!)

Wenn Tillich hier sagt, dass „solch ein äußerster Punkt [...] kein Raum [sei], in dem man leben kann“, dann deutet sich damit schon an, dass der religiöse Glaube sich mit seinem Bezug auf den „Gott über Gott“ nicht erschöpfen kann.

Das wird auch noch einmal mit einem Blick auf Tillichs Schrift „Dynamics of Faith“ von 1957 deutlich, wenn es hier heißt:

„Gewiss ist nur die Letztgültigkeit als Letztgültigkeit, die unendliche Leidenschaft als unendliche Leidenschaft. Dies ist eine Wirklichkeit, die dem Selbst mit seiner eigenen Natur gegeben ist. Sie ist ebenso unmittelbar und jenseits des Zweifels, wie es das Selbst dem Selbst ist. Sie *ist* das Selbst in seiner selbst-transzendierenden Qualität. Aber es gibt keine Gewissheit dieser Art hinsichtlich des Inhalts unseres ‚ultimate concern‘, sei es die Nation, der Erfolg, ein Gott oder der Gott der Bibel: Bei diesen Inhalten geht es nicht um ein unmittelbares Gewahrwerden. Sie als Sache eines ‚ultimate concern‘ anzunehmen, ist ein Wagnis und darum ein Akt des Mutes. Das Wagnis besteht darin, dass das, was als eine Sache des ‚ultimate concern‘ angesehen wurde, sich als ein vorläufiges und

vergängliches Anliegen herausstellen kann – wie beispielsweise die Nation. Das Wagnis, hinsichtlich des eigenen ‚ultimate concern‘ zu scheitern, ist in der Tat das größte Wagnis, das der Mensch eingehen kann. Denn wenn er sich als Fehlschlag erweist, bricht der Sinn des eigenen Lebens zusammen; man gibt sich, Wahrheit und Gerechtigkeit mit eingeschlossen, an etwas hin, das es nicht wert ist. Man hat sein personales Zentrum weggegeben, ohne die Chance zu haben, es wiederzuerlangen. Die Reaktion der Verzweiflung bei Menschen, die den Zusammenbruch ihrer nationalen Ansprüche erfahren haben, ist ein unwiderlegbarer Beweis für den götzendienerischen Charakter ihres nationalen Anliegens. Langfristig ist dies die unausweichliche Folge eines ‚ultimate concern‘, dessen Inhalt nicht letztgültig ist. Und dies ist das Wagnis, das der Glaube auf sich nehmen muss; dies ist das Wagnis, das unvermeidlich ist, wenn ein endliches Wesen sich selbst bejaht. ‚Ultimate concern‘ bedeutet letztgültiges Wagnis und letztgültiger Mut. Er ist kein Wagnis und bedarf keines Mutes in Bezug auf die Letztgültigkeit selbst. Aber er ist Wagnis und erfordert Mut, wenn er ein konkretes Anliegen bejaht. *Und jeder Glaube enthält ein konkretes Element. Es geht ihn etwas oder jemand an.* Aber dieses Etwas oder dieser Jemand mag sich als überhaupt nicht letztgültig erweisen. *Glaube ist dann hinsichtlich seines konkreten Ausdrucks ein Fehlschlag, obwohl er kein Fehlschlag hinsichtlich der Erfahrung des Unbedingten selbst ist. Ein Gott verschwindet, die Gottheit bleibt. Glaube wagt das Verschwinden des konkreten Gottes, an den er glaubt.* Es kann gut sein, dass mit dem Verschwinden des Gottes der Gläubige zusammenbricht, ohne in der Lage zu sein, sein zentriertes Selbst durch einen neuen Inhalt seines ‚ultimate concern‘ wiederherzustellen. Diesem Wagnis kann sich kein Glaubensakt entziehen.“ (MW V, 239f.; Herv. von mir!)

Der Satz: „Ein Gott verschwindet, die Gottheit bleibt. Glaube wagt das Verschwinden des konkreten Gottes, an den er glaubt“, klingt fast wie eine Paraphrase des letzten Satzes aus „The Courage to Be“. Aber in diesem Abschnitt aus „Dynamics of Faith“ wird deutlich, dass der Glaube immer ein konkretes Element enthält, d.h. dass er nie ohne einen konkreten Inhalt ist.

Diese Sicht wird auch noch einmal unterstrichen durch die folgenden Ausführungen aus „Dynamics of Faith“, wo es heißt:

„Lebendiger Glaube schließt den Zweifel an sich selbst mit ein, den Mut, diesen Zweifel in sich aufzunehmen, und das Wagnis des Mutes. In jedem Glauben gibt es ein Element unmittelbarer Gewissheit, das Zweifel, Mut und Wagnis nicht unterworfen ist – das unbedingte Anliegen selbst. Es wird in Leidenschaft, Angst, Verzweiflung und Ekstase erfahren. *Aber es wird niemals isoliert von einem konkreten Inhalt erfahren. Es wird in, mit und durch den konkreten Inhalt erfahren, und allein der analytische Verstand kann es theoretisch isolieren.* Eine solche theoretische

Isolierung ist die Grundlage dieses ganzen Buches; es ist der Weg zur Definition des Glaubens als ‚ultimate concern‘. Aber das Glaubensleben selbst schließt solch eine analytische Arbeit nicht mit ein. Deshalb richtet sich der Zweifel am konkreten Inhalt des ‚ultimate concern‘ gegen den Glauben in seiner Ganzheit, und der Glaube als ganzheitlicher Akt muss sich selbst aufgrund des Mutes bejahen.“ (MW V, 278)

2. Muss der Theismus wirklich überwunden werden?

In den Zusammenhang dieser Überlegungen in „The Courage to Be“ gehört auch Tillichs angebliche „Überwindung des Theismus“. Auch dieser Aspekt wird nur allzu gerne unkritisch übernommen. Dabei muss aber kritisch gefragt werden, ob das, was Tillich unter „Theismus“ versteht, auch das ist, was in der Regel darunter verstanden wird.

Der Begriff des Theismus ist ein typischer „Schubladenbegriff“ (u.a. neben Deismus und Pantheismus), der begriffsgeschichtlich eine komplizierte Entwicklung durchlaufen hat. So benutzt ihn beispielsweise Voltaire, ähnlich auch Rousseau, im Sinne einer „religion pure“, die keine Kirche, keine Dogmen und Riten braucht, während Diderot mit diesem Begriff die natürliche Religion der Aufklärung bezeichnet. Auf Kant geht bekanntlich die Unterscheidung zurück, dass der Deist an Gott als oberste Ursache, der Theist demgegenüber an einen lebendigen Gott glaube. Heute wird der Begriff des Theismus in der Regel mit der Vorstellung eines vollkommenen, lebendigen und persönlichen Gottes assoziiert. In der englischsprachigen Philosophie steht er allerdings nicht selten recht undifferenziert für ein weltanschauliches Denken, das von der Existenz einer göttlichen Instanz ausgeht.

Dadurch, dass Tillich den Begriff des Theismus in „The Courage to Be“ in einem recht pejorativen Sinne verwendet, drängt sich dem ungeschulten Leser die Meinung auf, dass dieser wirklich überwunden werden muss und dass die Theologie und Philosophie in der Zeit vor Tillich generell die Tendenz hatten, Gott zu einem Seienden neben Seienden zu machen. Aber die klassische Tradition war nun beileibe nicht so naiv und platt, wie das Tillich zuweilen gerne darstellt. Ich möchte damit in keiner Weise Tillichs Bedeutung schmälern, aber in Bezug auf sei-

ne Deutung anderer Positionen muss man immer kritisch die Frage stellen, ob er diesen wirklich gerecht wird. Dabei darf man natürlich auch nicht übersehen, dass Tillich kein Theologie- oder Philosophiehistoriker war und das auch nie für sich in Anspruch genommen hat.

Tillich unterscheidet in „The Courage to Be“ drei Bedeutungen des Begriffs „Theismus“. Ich möchte mich hier nur auf die dritte Bedeutung beziehen, da die beiden ersten noch recht unproblematisch sind, während die dritte die Theologie selbst betrifft. Tillich bringt in diesem Zusammenhang zwei Beispiele „schlechter Theologie“: Zum einen verweist er hier auf eine Theologie, die sich der sogenannten „Gottesbeweise“ bedient, zum anderen auf eine Theologie, die die Ich-Du-Begegnung mit Gott angeblich in eine „Lehre über zwei Personen transformiert, die sich begegnen mögen oder auch nicht, aber die eine unabhängige Wirklichkeit voneinander besitzen“ (MW V, 227/GW XI, 135f.). Warum das „schlechte Theologie“ ist, begründet er wie folgt:

„Der Gott des theologischen Theismus ist ein Seiendes neben anderen und als solches ein Teil der Gesamtwirklichkeit. [...] Er ist ein Seiendes, nicht das Sein-Selbst. Als solches ist er der Subjekt-Objekt-Struktur der Wirklichkeit unterworfen, er ist ein Objekt für uns als Subjekte. Gleichzeitig sind wir Objekte für ihn als Subjekt. Und das ist entscheidend dafür, dass der theologische Theismus überschritten werden muss.“ (MW V, 227/GW XI, 136)

Tillich sieht in dieser dritten Form des Theismus auch „die tiefste Wurzel des Atheismus“, wie er in Nietzsche seinen Ausdruck fand (ebd.). – „Der Theismus“, so beschließt Tillich seine diesbezüglichen Darlegungen, „wird in all seinen Formen durch die Erfahrung transzendiert, die wir absoluten Glauben genannt haben“ (ebd.). Wobei dieser absolute Glaube auf den „Gott über Gott“ bezogen ist.

Zur Gottesbeweisproblematik sei an dieser Stelle kurz gesagt: Tillich scheint die natürliche Theologie auf die sog. „Gottesbeweise“ zu reduzieren und diese zum einen aufgrund der kantischen Erkenntniskritik, zum anderen aufgrund des „protestantischen Prinzips“ abzulehnen. Ob er diesen damit wirklich gerecht wird, sei einmal dahingestellt. Wenn aber Tillich selbst vom Gewahrwerden des Göttlichen im Selbst spricht, dann stellt sich die berechtigte Frage, ob das nicht auch eine Form „natürlicher Theologie“ darstellt.

Nun zu dem von Tillich angesprochenen grundsätzlicheren Problem: In welcher Philosophie oder Theologie von Rang wird denn Gott als ein Seiendes – und nicht als das Sein-Selbst (Thomas von Aquin), das absolute Eine (Plotin) oder das Umgreifende (Jaspers), um nur einige wichtige Positionen zu nennen – gedacht? Das mag ja im volkstümlichen Glauben, in fundamentalistischen oder biblizistischen Kreisen der Fall sein, aber doch kaum bei den Großen der Philosophie- und Theologiegeschichte. Und wenn vom personalen Gott gesprochen wird, so ist es nicht nur den Vertretern der sog. Negativen Theologie (von Plotin über Ps.-Dionysius Areopagita bis hin zu Cusanus), sondern auch denjenigen der Analogielehre (wie Thomas von Aquin) sehr wohl bewusst, dass Gott nicht so Person ist, wie wir Personen sind, dass er aber als Grund unseres Personseins nie weniger, sondern immer nur mehr als Person sein kann (Negative Theologie) bzw. dass in Gott das Personsein in absoluter Weise realisiert ist, wohingegen es bei uns immer nur abbildhaft verwirklicht ist (Thomas von Aquin). Oder welcher ernsthafte Theologe meint denn wirklich, dass wir im Gebet auf Gott wirken können, wie Kant bekanntlich das Bittgebet unsinnigerweise karikiert hat?

Hier bleiben die Ausführungen Tillichs wohl etwas „unterkomplex“, und er stellt eine Karikatur des theologischen Theismus vor, die man natürlich leicht angreifen und auch zu Recht ablehnen kann. Tillich wäre hier gut beraten gewesen, wenn er sich in diesem Zusammenhang an seine Worte erinnert hätte, die er in einem Beitrag von 1940 an die Adresse von Albert Einstein gerichtet hat. In diesem Beitrag setzt er sich kritisch mit Einsteins Ablehnung der Idee eines persönlichen Gottes auseinander, und er verlangt von ihm, „an die Theologie mit der gleichen Fairneß heranzugehen, wie sie von jedem gefordert wird, der sich etwa mit der Physik auseinandersetzt; er muß gerechterweise die fortgeschrittenste und nicht irgendeine veraltete Form der Disziplin zum Gegenstand seiner Kritik machen“. Und dann heißt es bei Tillich ausdrücklich:

„Nachdem Schleiermacher und Hegel Spinozas Lehre von Gott als wesentlichen Bestandteil für jede theologische Lehre von Gott anerkannt haben, geradeso wie die frühen Theologen, Origenes und Augustin, Platos Lehre von Gott in ihr Denken aufgenommen hatten, ist es einfach nicht mehr statthaft, die primitivste Form der Vorstellung vom

„persönlichen Gott“ aufzugreifen, um diese Idee selbst zu bekämpfen.“ (GW XII, 302)

Tillich wirft hier Einstein also genau das vor, was man ihm hinsichtlich der oben genannten Aussagen auch selbst vorwerfen kann, dass er die Idee des persönlichen Gottes auf eine Karikatur reduziert und damit „zu einem Naturobjekt unter anderen, zu einem Objekt unter Objekten, zu einem Seienden unter anderem Seienden“ macht (ebd.). Diese dann mit dem Etikett „Theismus“ zu versehen, macht sich die Sache nun doch etwas zu einfach.

Wenn Tillich in seiner „Systematischen Theologie“ die folgende Erklärung zu dem Begriff „persönlicher Gott“ gibt, so unterscheidet diese sich auch nur in Nuancen von entsprechenden Darlegungen der Negativen Theologie oder der Analogielehre: „Persönlicher Gott bedeutet nicht, dass Gott *eine* Person ist. Es bedeutet, dass Gott der Grund alles Personalen ist und dass er die ontologische Macht der Personalität in sich trägt. Er ist nicht eine Person, aber er ist auch nicht weniger als personal.“ (ST [engl.] I, 245) Und in diesem Zusammenhang bezieht Tillich sich auch auf den Theismus, wenn es hier heißt: „Der gewöhnliche (*ordinary*) Theismus hat Gott zu einer himmlischen, ganz vollkommenen Person gemacht, die über der Welt und der Menschheit thronet. [...] ‚Persönlicher Gott‘ ist ein irreführendes Symbol.“ (Ebd.) Damit war Tillichs Kritik somit nur ein Jahr zuvor noch wesentlich verhaltener, wenn er hier vom „gewöhnlichen“ Theismus spricht – und nicht pauschal vom „theologischen“ wie in „The Courage to Be“.

Insgesamt hat man den Eindruck, dass in der Schrift „The Courage to Be“ der Begriff des Theismus für Tillich zu einem „Totschlagargument“ avanciert, wozu ihm sonst in der Regel der Begriff des Supranaturalismus dient. Sowohl an Tillichs Supranaturalismus- als auch an seiner Theismuskritik muss man aber die Frage stellen, ob es eine solch plakative Form historisch überhaupt gegeben hat.

In seinem Beitrag „The God above God“ von 1961 bezieht sich Tillich auch explizit auf seine Schrift „The Courage to Be“, wenn es hier heißt:

„In meinem Buch *Der Mut zum Sein* habe ich innerhalb einer Diskussion über den radikalen Zweifel den Ausdruck ‚der Gott über Gott‘ verwendet. Die Frage lautete: Was kann man zu einem Menschen sagen, für den alle

Ausdrucksformen religiösen Glaubens in dem Feuer des Zweifels verschwunden sind, aber eines Zweifels, der ernst ist und kein zynisches Spiel? Die Antwort lautete: Man kann seine Ernsthaftigkeit als ein Symptom nehmen, dass bei ihm etwas nicht verschwunden ist, nämlich das Anliegen hinsichtlich dessen, das den Menschen letztgültig angeht und für das die Religion das Wort Gott verwendet. In einem solchen Anliegen ist der Gott, der als ein Objekt des Glaubens abwesend ist, gegenwärtig als die Quelle einer Unruhe, die die letztgültige Frage stellt, die Frage nach dem Sinn unserer Existenz. Dieser Gott wird von dem, der jedes mögliche Bild von Gott in Zweifel zieht, nicht in einem bestimmten Bild gesehen. Der abwesende Gott, der die Quelle der Frage und des Zweifels in Bezug auf sich ist, ist weder der Gott des Theismus noch des Pantheismus; er ist weder der Gott der Christen noch der Hindus; er ist weder der Gott der Naturalisten noch der Idealisten. All diese Formen des göttlichen Bildes sind verschlungen worden durch die Wellen des radikalen Zweifels. Was zurückbleibt, ist nur die innere Notwendigkeit eines Menschen, die letztgültige Frage mit vollkommenem Ernst zu fragen. Er selbst mag die Quelle dieser inneren Notwendigkeit nicht Gott nennen. Er wird das vermutlich nicht tun. Aber jene, die einen Einblick gehabt haben in Bezug auf das Wirken der göttlichen Gegenwart, wissen, dass man ohne diese Gegenwart nicht einmal die letztgültige Frage stellen könnte, selbst wenn sie sich nur als die Abwesenheit Gottes fühlbar macht. Der Gott über Gott ist der Name für Gott, der in der Radikalität und der Ernsthaftigkeit der letztgültigen Frage erscheint, selbst wenn keine Antwort gegeben wird.“ (MW VI, 417f.)

Im Folgenden wendet sich Tillich dann in diesem Beitrag in einem ersten Kapitel unter der Überschrift „A Misunderstood Term“ an jene, die diesen Begriff „Gott über Gott“ missverstanden haben. Tillich zufolge wurde er in dem Sinn missverstanden, dass man meinte, er bedeute die Etablierung irgendeiner Art von „Super-Gott“ und dass damit gleichzeitig die Beseitigung des „personalen Gottes des lebendigen Glaubens“ impliziert sei. Dieser Deutung widerspricht Tillich hier aber vehement. Es sei ihm vielmehr, so betont er, um den Nachweis gegangen, dass Gott auch „der Gott jener [ist], die die Religion ablehnen“ und dass er nicht an den Bereich des Heiligen gebunden ist, sondern auch im säkularen Bereich gegenwärtig sei (MW VI, 418). Letztlich steht also auch hier Tillichs fundamentale Idee einer „Theologie der Kultur“ im Hintergrund.

Und es wird hier auch noch einmal deutlich, dass der „absolute Glaube“ und der „Gott über Gott“ „Grenzbegriffe“ sind, die eben nicht die reale Glaubenserfahrung kennzeichnen: „Wenn der Mensch ungetrennt mit dem Grund seines Seins vereint wäre, wäre er ohne Religion, weil er dann

in jedem Moment in der göttlichen Gegenwart wäre. Da es dann nichts Säkulares mehr gäbe, gäbe es auch nichts Religiöses mehr. Für ihn wäre Gott wirklich ‚der Gott über Gott‘.“ (Ebd.) Aber unsere Realität ist geprägt von Trennung und Entfremdung, und das ist, wie Tillich immer wieder betont, auch der letzte Grund und die letzte Rechtfertigung für die konkrete Religion.

In einem zweiten Abschnitt dieses Beitrags geht Tillich sodann der Frage nach, warum religiöse Bilder von Gott überhaupt notwendig sind, sehen doch nicht wenige genau darin den tiefsten Grund religiöser Konflikte, die zum Teil unvorstellbares Leid über die Menschen gebracht haben. Nicht zuletzt ist dies ja auch der Grund dafür, dass sich immer mehr Menschen westlicher oder östlicher Formen der Mystik zuwenden, so besonders dem Zen-Buddhismus. Hinzu kommt nach Tillich aber noch ein weiterer Grund für dieses Interesse, der darin liegt, dass die traditionellen religiösen Symbole heute immer weniger verstanden werden als das, was sie eigentlich sein wollen, nämlich Hinweis auf das Göttliche. Auch hinsichtlich dieser Situation kann Tillich zufolge der Begriff „Gott über Gott“ hilfreich sein, indem damit deutlich wird, dass es sich bei diesen Bildern von Gott nicht um „Aussagen über Objekte“ handelt, sondern um „echte Symbole, in denen die Macht dessen, auf das sie hinweisen, gegenwärtig ist“ (MW VI, 419). Und dann sagt Tillich explizit:

„Der Begriff ‚Gott über Gott‘ ist darum nicht als Vorschlag gemeint, dass man auf die traditionellen Symbole verzichten und unmittelbar zu diesem transzendenten Gott aufsteigen solle; der Begriff ist vielmehr gedacht als ein kritischer Schutz gegen Versuche, die Symbole wörtlich zu nehmen und die Bilder von Gott mit dem zu verwechseln, auf das sie hinweisen, das Letztgültige in Sein und Sinn.“ (MW VI, 419f.)

Auch in diesem Zusammenhang betont Tillich wiederum, dass Gott kein Objekt neben anderen Objekten ist, er vielmehr die Welt der Objekte wie auch jedes Subjekt transzendiert. Und dann heißt es: „Und insofern die Bilder von Gott ihn zu einem Objekt machen, müssen sie transzendiert werden.“ (MW VI, 420) Gleich darauf macht er sich den folgenden Selbsteinwand: Wird dadurch aber nicht die Konkretheit des religiösen Lebens zerstört und die Ich-Du-Beziehung zum personalen Gott untergraben? Oder anders formuliert:

„Macht der Gott über Gott den personalen Gott jeder lebendigen Religion nicht überflüssig, so daß Beten nicht mehr möglich ist?“ (Ebd.)

Tillich antwortet auf diesen Selbsteinwand mit der uns schon bekannten Formel, dass Gott nicht „eine“ Person sei, wie wir Personen sind, er aber als der „schöpferische Grund von allem Personalen im Universum“ nicht weniger, sondern immer nur „mehr“ als personal sein könne. Und das sei auch der Grund dafür, dass wir ihn als Person ansprechen dürften (ebd.). In diesem Zusammenhang geht er aber wesentlich behutsamer mit der theologischen Tradition um, als wir es von seiner Theismus-Kritik aus der Schrift „The Courage to Be“ her kennen. Er sagt nämlich hier, dass weder die Bibel noch die klassische Theologie jemals behauptet hätten, dass Gott „eine“ Person sei; das sei vielmehr „eine armselige Erfindung der Theologie des 19. Jahrhunderts und erst recht eine volkstümliche Redeweise über Religion“ (ebd.). An wen genau Tillich mit Blick

auf die Theologie des 19. Jahrhunderts denkt, ist schwer zu sagen. Vermutlich wird er die sog. Spätidealisten wie Immanuel Hermann Fichte oder Christian H. Weiße meinen, denen es gegenüber pantheistischen Tendenzen bei Hegel darum ging, die Persönlichkeit Gottes zu betonen.

Wenn Tillich dann gegen Ende dieses Beitrages schreibt: „Der Gott über Gott und der Gott, zu dem wir beten, sind der gleiche Gott“ (ebd.), so wird deutlich, was damit gemeint ist: Es geht um das, was er in „Dynamics of Faith“ als die zwei Aspekte im Gottesgedanken bezeichnet hat, die nicht voneinander zu trennen sind. Das heißt, der religiöse Glaube kommt nicht ohne ein konkretes Element aus!

Vielleicht ist es nicht übertrieben, wenn ich meine Darlegungen in dem Satz zusammenfasse, dass „The Courage to Be“ nur deshalb ein Bestseller werden konnte, weil das Buch in weiten Teilen missverstanden wurde.

**JAHRESTAGUNG DER DPTG
IN DER EVANGELISCHEN AKADEMIE HOFGEISMAR
24. BIS 26. APRIL 2020
„RELIGION UND PSYCHE. PAUL TILLICH UND DIE TIEFENPSYCHOLOGIE“**

Referenten und Themen:

Freitag, 24. April 2020

19.00 Uhr Einführung in das Thema

19.15 Uhr Prof. Dr. Roderich Barth (Leipzig), Religion und Seele bei Paul Tillich. Einführung und Überblick

Samstag, 25. April 2020

Vormittags:

9.00 Uhr Dr. Elisabeth Grözinger (Basel),

Religion und Seele bei Carl Gustav Jung

11.00 Uhr Prof. Dr. Anne Steinmeier (Halle), Religion und Psychologie/Psychoanalyse. Bedeutung Paul Tillichs für heute

Nachmittags:

14.00 Uhr Mitgliederversammlung der DPTG

17.30 Uhr Lektüreeinheit

Abends:

19.30 Uhr „Die Sprache der Gotter.“

Lautenmusik des 17. und 18. Jahrhunderts. Werke von Bach, Händel, Dowland, Purcell, Piccinini und anderen.

Andreas Düker (Erzlaute), Göttingen

Sonntag, 26. April 2020

9.00 Uhr Gottesdienst: Prof.

Dr. Ilona Nord (Würzburg)

10.00 Uhr Prof. Dr. Heribert Wahl (München), Freud, Tillich und die Psychoanalyse

Der Flyer der Akademie wird mit dem Jahresbrief des Vorsitzenden verschickt!

PAUL TILlich IN DRESDEN
HINWEIS AUF DEN VIERTEN KONGRESS DER DPTG E.V.
VOM 1. BIS 4. JULI 2020

Vom Wintersemester 1925/26 bis zum Ende des Wintersemesters 1928/29 lehrte Paul Tillich an der kulturwissenschaftlichen Abteilung der Technischen Universität Dresden. Am 31. August 1925 hatte er vom Ministerium in Dresden die Mitteilung erhalten, dass er zum ordentlichen Professor für Religionswissenschaften ernannt wurde. Tillichs Wirksamkeit in der Elbmetropole nach dem kurzen Intermezzo an der Theologischen Fakultät Marburg war äußerst produktiv. In Dresden sind nicht nur grundlegende Werke wie *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926), *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* (1926) sowie die beiden *Kairos*-Bände (1926 und 1929) entstanden, auch seine bereits in Marburg begonnene Dogmatik erfuhr hier ihre weitere Ausarbeitung.

Der Wechsel von der theologischen Fakultät an die kulturwissenschaftliche Abteilung in Dresden, die Übernahme eines Lehrstuhls für Religionswissenschaften, bedeutete für Tillich auch ein neues Arbeitsgebiet in einem sich von einer theologischen Fakultät unterscheidenden akademischen Umfeld. Die relative junge kulturwissenschaftliche Abteilung in Dresden bot ihm die Möglichkeit, neue Netzwerke aufzubauen. So bildeten sich dichte Arbeitsgemeinschaften mit dem neukantischen Philosophen und Schüler Heinrich Rickerts, Richard Kroner, dem russischen Soziologen Fedor Stepun, dem Romanisten Victor Klemperer, Heinrich Goesch, Professor an der Kunstgewerbeakademie, und anderen. Goesch machte Tillich mit der Psychoanalyse von Sigmund Freud vertraut. In der nach dem Weltkrieg blühenden Elbmetropole wandte sich der religiöse Sozialist und Kulturtheologe diversen Themen wie Technik, Architektur, bildende Kunst sowie dem Ausdruckstanz zu. Diese Themengebiete fanden ihren Niederschlag in vielen Publikationen Tillichs zum Wandel der Religion in der Großstadt und zu theologischen Analysen der religiösen Lage der Gegenwart. Es war das Dresdener Intellektuellen-Milieu, in dem Tillich seine Dogmatik für eine mögliche Publikation im Darmstädter Otto Reichl Ver-

lag überarbeitete und ebenso seine Protestantismustheorie ausarbeitete, die an den Leitbegriffen Kritik und Gestaltung orientiert ist. In Dresden wurde Tillich zu einem öffentlichen Intellektuellen, der nicht nur in die akademischen Diskurse eingebunden war, sondern vielfältige Kontakte zu Intellektuellen der Stadt pflegte und regelmäßig in den *Vossischen Zeitung* und in den *Dresdner Neuesten Nachrichten* publizierte.

Von der Forschung ist Tillichs Dresdener Zeit bislang nur wenig beachtet worden. Inzwischen liegen seine Dresdener Vorlesungen ebenso in Editionen vor wie die Aufsätze und Schriften dieser Zeit. Für die Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft e.V. ist das Anlass, sich dieses Themas auf ihrem vierten Kongress *Paul Tillich in Dresden. Intellektuellen-Diskurse in der Weimarer Republik* anzunehmen. Durchgeführt wird der Kongress, der im Tillich-Bau in Dresden stattfindet, in Kooperation mit Prof. Dr. Christian Schwarke vom Institut für Evangelische Theologie der Technischen Universität Dresden und dem Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung. In fünf Sektionen – 1. Streit über die Weimarer Republik, 2. Dresdener Intellektuellenmilieus, 3. Dresdener philosophische Diskurse, 4. Kairos, Religion und Kultur: Theologische Zeitdeutung und 5. Theologische Diskurse in der Weimarer Republik – beleuchten die Referenten des Kongresses die unterschiedlichen Facetten und Netzwerke von Tillichs Dresdener Zeit vor dem Hintergrund der Deutungskämpfe über die Weimarer Republik. – Zum genauen Programm siehe die Homepage der DPTG!

Zu dem öffentlichen Kongress der DPTG, der vom 1. bis 4. Juli 2020 in Dresden stattfindet, sind Sie herzlich eingeladen!

Christian Danz

NAPTS – 2020 ANNUAL MEETING
CALL FOR PAPERS
NOVEMBER 20, 2020 – BOSTON, MASSACHUSETTS

For its November 20, 2020 Annual Meeting in Boston, Massachusetts, immediately prior to the annual meeting of the American Academy of Religion, the North American Paul Tillich Society seeks paper or panel proposals for two sessions. We seek papers that either interpret Tillich in his historical context with implications drawn for present concerns, or that engage Tillich as a theological resource, either constructively or methodologically, for addressing contemporary society and culture. The generality of this call reflects the desire of the board to engage broadly across the interests represented in the Society and to draw beyond our current membership to welcome new and compelling voices into our number.

Panels at the 2020 meeting will be limited to 90 minutes, and so we would prefer papers and panels that commit to pre-circulating papers so that the meeting time may focus on brief summaries, engagement among panelists, and engagement with annual meeting participants.

Paper proposals should include a 300 word abstract and a CV. Panel proposals should include a 200 word abstract of the panel and 300 word ab-

stracts of each of the papers on the panel along with CVs of each of the participants. Proposals should be submitted to binsong1981@gmail.com no later than April 15, 2020. Accepted papers or panels will be notified by May 15, and papers are encouraged to be submitted for pre-circulation by September 1.

NACHRICHTEN

Prof. Ilona Nord, unser neues Mitglied im Vorstand der DPTG, wurde auf dem diesjährigen „Annual Meeting“ der NAPTS für ein Jahr zum „Vice-President“ in deren Leitung gewählt; im kommenden Jahr wird sie dann auf dem „Annual Meeting“ in Boston automatisch für ein Jahr das Amt der Präsidentin übernehmen.

Das wird sicherlich auch die Zusammenarbeit zwischen der DPTG und der NAPTS weiter intensivieren.

NEUE TILlich-LITERATUR

ZUSAMMENGESTELLT VON WERNER SCHÜSSLER

I. Primärliteratur

Paul Tillich: Der Mut zum Sein. Zwei bisher unveröffentlichte Vorträge aus dem Jahr 1951, hg. von E. Sturm, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüssler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= *International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich*, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 259-283.

Paul Tillich: *Quand les fondations vacillent*. Trad. par A. Gounelle et M. Hébert (= *Œuvres*

de Paul Tillich, sous la direction de M. Boss, M. Dumas, A. Gounelle et J. Richard, vol. 13), Genève 2019.

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. 13: *The Courage to Be*, Berlin/Boston 2018.

2. Sammelbände

Asmar, R. / Danz, C. / Leiner, M. / Weaver, M. L. (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019.

Schulz, H. (Hg.), *Natur – Freiheit – Sinn. Drei Leitbegriffe religiöser Selbstpositionierung im Gespräch mit Paul Tillich*, Leipzig 2019.

3. Monographien, Dissertationen

Atchadé, R., *Philosophie der Macht. Paul Tillichs Verständnis der Macht im Kontext philosophischer Machttheorien im 20. Jahrhundert: Hannah Arendt – Michel Foucault – Helmuth Plessner – Karl Jaspers*, Diss. Trier 2019.

Baumann, A.-C., *Liebe, Andersheit und Anerkennung. Christliche und muslimische Impulse für eine Theologie interreligiöser Ehe unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags Paul Tillichs*, Diss. Paderborn 2017.

Gassmann, L., *Paul Tillich. Seine Theologie unter der Lupe* (= *Berühmte Theologen unter der Lupe*, Bd. 4), Pforzheim (Selbstverlag) 2019.

Grube, D.-M., *Offenbarung, absolute Wahrheit und interreligiöser Dialog. Studien zur Theologie Paul Tillichs* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / E. Sturm, Vol. 14), Berlin/Boston 2019.

Kubik, A., *Theologische Kulturhermeneutik impliziter Religion: ein praktisch-theologisches Paradigma der Spätmoderne*, Berlin/Boston 2018.

Olson, D., *The Depths of Life. Paul Tillich's Understanding of God*, Macon, GA 2019.

Woodson, H., *Heideggerian Theologies: The Pathmarks of John Macquarrie, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, and Karl Rahner*, La Vergne 2018.

Yunt, J. D., *Faithful to Nature. Paul Tillich and Spiritual Roots of Environmental Ethics*, Santa Barbara, CA 2017.

4. Aufsätze, Beiträge

Abreu, F. H. de, *Religião como um sistema de autointerpretação simbólica: os fundamentos da Teoria dos Símbolos de Paul Tillich: Correlatio – Metodista 18/1 (2019) 5-40* [e-journal].

Asmar, R., *La croix et le „principe protestant“ entre Réformation et Révolution*, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 7-20.

Brandão Calvani, C. E., *A História da Religião na Filosofia Positiva de Schelling – a tese tillichiana de 1910*, in: *Correlatio – Metodista 18/1 (2019) 41-66* [e-journal].

Cassedy, S., *What is the Meaning of Meaning in Paul Tillich's Theology*, in: *Harvard Theological Review 111/3 (2018) 307-332*.

Caswell, D., *Being Saved from Yourself: Tillich, Love, and the Existentialist Self*, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society 45/2 (Spring 2019) 9-16*.

Danz, C., *„Anxiety is finitude, experienced as one's own finitude.“ Werkgeschichtliche Anmerkungen zu Paul Tillich's Ontologie der Angst in Der Mut zum Sein*, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= *International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich*, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 25-46.

Danz, C., *Critique and Formation. Paul Tillich's Interpretation of Protestantism*, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= *International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich*, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 237-244; auch in: *Bulletin*

of the North American Paul Tillich Society 44/4 (Fall 2018) 3-7.

Danz, C., Einleitung, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 1-3.

Danz, C., Freedom, Sin and the Absoluteness of Christianity. Reflections on the Early Tillich's Schelling-Reception, in: *International Journal of Philosophy and Theology* 80/1-2 (2019) 115-126; s. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/021692327.2017.1403361>

Danz, C., Reformation und Revolution. Paul Tillichs Deutung des Protestantismus, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 69-83.

Danz, C., Religion and Anthropology by Tillich, Horkheimer, and Adorno. Remarks on Bryan L. Wagoner's Book, *Prophetic Interruptions. Critical Theory, Emancipation, and Religion in Paul Tillich, Theodor Adorno, and Max Horkheimer (1929-1944)*, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 44/4 (Fall 2018) 7-11.

Dienstbeck, S., *Ecclesia semper reformanda*. Tillichs Geistgemeinschaft zwischen kerygmatischem Anspruch und prophetischem Durchbruch, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 21-38.

Dumas, M., *La Théologie systématique* de Tillich: une révolution?, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation*

und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 421-439.

Dumas, M., *Le Courage d'être et les contextes spirituels contemporains*, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= *International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich*, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 179-196.

Dumer, P. F., *The Protestant Principle and the Situation of the Precariat: A New Approach to Paul Tillich*, in: *Correlatio – Metodista* 18/1 (2019) 83-98 [e-journal].

Farris, T., *Tillich – A Child's Perspective*, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 45/4 (Fall 2019) 3-8.

Fritz, M., *Letzte Sorge, letzte Zuversicht*. Religionstheoretische Grundlagen und religionssoziologische Implikationen von Tillichs „Der Mut zum Sein“, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= *International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich*, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 133-177.

Fritz, M., *Selbstkritische Affirmation*. Tillichs ‚protestantisches Prinzip‘ als Kennzeichen pluralismusfähiger Religion, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 131-171.

Gräb, W., *Glauben als Lebenskraft*, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= *International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich*, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 47-67.

Haigis, P., *Geistesgeschichte und / oder / versus Heilsgeschichte*. Zur Dynamik der Ge-

schichte und ihrer theologischen Interpretation bei Paul Tillich, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 205-216.

Held, M., *Das Imaginäre. Eine erkundende Re-Lektüre der Möglichkeit von Revolution und Reformation bei Paul Tillich durch die Theorie-Brille von Cornelius Castoriadis*, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 319-348.

Heyen, H., *Paul Tillich als Prediger am Soldatengrab*, in: *Analecta Bruxellensia* 19 (2019) 30-40.

Higuet, E., *Le protestantisme au Brésil entre le conservatisme et la transformation sociale. En dialogue avec les réflexions de Paul Tillich sur le protestantisme allemand et nord-américain*, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 369-395.

Horn, O'Neil van, *Fertile Ground: Rematerializing Tillich's Ground as Soil*, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 45/3 (Summer 2019) 8-17.

Hunsinger, G., *Karl Barth and Paul Tillich*, in: *Theology Today* 75/2 (2018) 123-138.

Iaione, G., *Relire Paul Tillich dans les crises actuelles. Nouveau paradigme face à la crise religieuse*, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Til-*

lich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 301-317.

Johnson, W. G., *Christology as a Function of Epistemology: A Bibliographic Study in the Theology of Paul Tillich*, in: *Journal of Religious and Theological Information* 17/4 (2018) 128-133.

Johnson, W. G., *Marburg ca. 1900-1925: The Treffpunkt of Theology, Philosophy, and New Testament*, in: *Journal of Religious and Theological Information* 17/1 (2018) 1-7.

Legrand, G., *Penser à neuf la pastorale scolaire en Belgique francophone grâce à une relecture de l'œuvre de Paul Tillich*, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 349-367.

MacGregor, K. R., *The New Being in the Historical Jesus as the Antidote to the Quasi-Religion of White Nationalism*, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 45/1 (Winter 2019) 16-21.

Meira, D. R., *“Mito” e “Poesia” a partir de Tillich e Heidegger*, in: *Correlatio – Metodista* 17/2 (2018) 149-178 [e-journal].

Nelson, D. R., *A Campus Walk with Tillich and What'sApp*, in: *Teaching Theology and Religion* 22/4 (2019) 336-336.

Niyigena, J. P., *Rapport à la tradition en Afrique et Christianisme : Lieux de Réformation et de Révolution Théologiques*, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 397-419.

Nonnenmacher, B., *Tillichs ‚gläubiger Realismus‘ im Spannungsfeld von Reformation und Revolution*, in: R. Asmar / C. Danz / M.

Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 173-188.

Pereira Silva, E., *O socialismo religioso de Paul Tillich*, in: *Correlatio – Metodista* 18/1 (2019) 137-146 [e-journal].

Polish, D. F., *A Friendship, Two Idioms, One Vision [zu Martin Buber und Paul Tillich]*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 54/1 (2019) 107-118.

Pun, H. S., *Power as Basic Element of Analysis for Theological Response to Fascism. A Study of Paul Tillich's Concept of the Demonic and the Religious Symbols of Kingdom of God and the Spiritual Presence and Their Implications for Understanding the World Politics Today*, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 45/1 (Winter 2019) 21-26.

Re Manning, R., *“Do not be conformed.” Paul Tillich's Revolutionary Theology of Culture*, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 217-233.

Ristiniemi, J., *Life, Being, and Spirit in Paul Tillich's Differential Monism: Presuppositions and Consequences*, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 287-299.

Ristiniemi, J., *Spirit / Matter Interaction: A Non-Dualistic View*, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 45/1 (Winter 2019) 10-15.

Röbel, M., *Mut und Partizipation. Tillichs Schrift „The Courage to Be“ und ihr gegen-*

wartsdiagnostisches Potential, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= *International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich*, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 69-107.

Rosenau, H., *Die Realität des Dämonischen und die Frage nach dem Sinn der Geschichte: Grundzüge der gnostischen Geschichtstheorie Paul Tillichs*, in: J. Fry / E. E. Popkes (Hg.), *Dualismus, Dämonologie und diabolische Figuren: Religionshistorische Beobachtungen und theologische Reflexionen*, Tübingen 2019, 369-393.

Saal, C., *Zwischen Unausweichlichkeit und Bedeutsamkeit. Interdependenzen im Angst-Verständnis Paul Tillichs und Rollo Mays*, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= *International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich*, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 217-236.

Sadao Tada, E. / Correia Gracino, L., *A Propaganda nazista – técnica, alienação e uma aproximação a partir de Paul Tillich*, in: *Correlatio – Metodista* 17/2 (2018) 41-64 [e-journal].

Schüßler, W., [Japan. Übers:] *Das Symbol als Sprache der Religion. Paul Tillichs Programm einer „Deliteralisierung“ religiöser Sprache*, in: *Kami ni tsuite ikani katari uruka [Wie lässt sich über Gott sprechen]. Japanische Übersetzung von S. Ashina*, Tokyo 2018, 235-260.

Schüßler, W., *„‘Une révolution absolue est impossible.’ Éléments catholiques dans la pensée de Paul Tillich*, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's perceptions into reformation and revolution* (= *Tillich Research*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 235-244.

Schüßler, W., *„The risk to faith.“ Wie authentisch sind Tillichs englische Erstdrucke*, in: *DIALOG. Mitteilungsblatt der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft. Neue Folge* 66/67 (2017) 6-9.

Schüßler, W., *„The Risk to Faith“: How Authentic Are Tillich's First English Prints?*, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 45/2 (2019) 6-8.

Schüßler, W., A Misunderstood Bestseller. Critical Remarks on Tillich's Book „The Courage to Be“, in: *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 45/4 (Fall 2019) 8-13.

Schüßler, W., Ist das Letztgültige wirklich „ein Gegenstand neben anderen“? Zum Problem der Authentizität von Tillich-Texten, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 245-257.

Schüßler, W., Paul Tillichs Schrift „The Courage to Be“ – ein missverstandener Bestseller. Eine kritische Analyse der Begriffe „Theismus“, „absoluter Glaube“ und „Gott über Gott“, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich, Vol. 13), Berlin/Boston: De Gruyter 2018, 109-131.

Schüßler, W., Tillich Bibliography, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 323-330.

Siegemund, A., Säkulare Vernunft und religiöses Empfinden. Paul Tillich für die interkulturelle Begegnung?, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 247-273.

Siqueira Santos, V., História, Reino de Deus e Socialismo: numa breve abordagem a Paul Tillich, in: *Correlatio – Metodista* 17/2 (2018) 23-39 [e-journal].

Stenger, M. A., Rethinking The Courage to Be for American Culture Today, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales

de recherches sur Tillich, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 197-216.

Stenger, M. A., The Protestant Principle as Ongoing Reformation, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 85-99.

Sturm, E., „Der Mut zum Sein.“ Eine Einführung, in: C. Danz / M. Dumas / W. Schüßler / B. Wagoner (eds.), *The Courage to Be* (= International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich, Vol. 13), Berlin/Boston 2018, 1-24.

Sturm, E., Tillichs Deutung Luthers und der Reformation als Durchbruch des Unbedingten und seiner Aufnahme und Verwirklichung, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 101-130.

Virtop, S.-A., Beyond Ultimate Concern, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 275-286.

Weaver, M. L., The Faithful Practice of Reformation: Resistance and Utopia in Tillich's Thought, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution* (= Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich, ed. by C.

Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 39-66.

Whistler, Daniel, The Schelling of Religious Existentialism, in: *International Journal of Philosophy and Theology* 80/1-2 (2019) 178-195.

Wörn, K., Antizipative Einheit. Zum Verhältnis von Zweideutigkeit und Revolution in Paul Tillichs *Sozialistischer Entscheidung*, in: R. Asmar / C. Danz / M. Leiner / M. L. Weaver (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs / Réformation et révolution dans la*

perception de Paul Tillich / Paul Tillich's Perception into Reformation and Revolution (= *Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich*, ed. by C. Danz / M. Dumas / V. Ehret / W. Schüßler, Vol. 18), Berlin/Boston 2019, 191-204.

NEUE DISSERTATION ZU PAUL TILlichS VERSTÄNDNIS DER MACHT

Boni Eriola Richard Atchadé: Philosophie der Macht. Paul Tillichs Verständnis der Macht im Kontext philosophischer Machttheorien im 20. Jahrhundert (Hannah Arendt – Michel Foucault – Helmuth Plessner – Karl Jaspers), Diss. Theologischen Fakultät Trier 2019

Was ist Macht? Diese Frage ist alles andere als neu. Seit Menschen angefangen haben, über sich selbst und ihr gesellschaftliches Leben nachzudenken, wird die Machtfrage gestellt. Zutreffend schreibt Paul Tillich: „Es gibt keine Lebenssphäre, in der dieses Problem nicht aktuell und zentral wäre.“¹

Aufgrund des Machtmissbrauchs stellt sich heute die Frage nach der Macht im gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Bereich mehr denn je. In der Regel ist die Macht aber meistens negativ konnotiert. Der Grund dafür ist, dass Macht sehr oft mit *Zwang* und *Gewalt* verwechselt und deswegen abgelehnt wird. Außerdem bleiben dabei ungeachtet der Selbstverständlichkeit des Machtphänomens sowohl die Deutung des Phänomens als auch die Konzeption des Begriffs divergierend, nicht selten sogar diffus und widersprüchlich. Das heißt, auf die Frage „Was ist Macht?“ fallen die Antworten sehr verschieden aus. „Der Selbstverständlichkeit des Phänomens steht eine totale Unklarheit des Begriffs gegenüber.“² Der Grund hierfür liegt nicht zuletzt darin, dass die verschiedenen einzelwis-

senschaftlichen Zugänge zum Phänomen sich oft schon an der Wurzel voneinander abgrenzen. Zutreffend schreibt Kurt Röttgers: „Die Grenzen zwischen soziologisch-politologischen, sozialpsychologischen, historisch-anthropologischen und texttheoretischen Überlegungen zum Begriff und Problem der Macht erscheinen den Vertretern dieser Disziplinen als unüberschreitbar.“³

Zu Recht macht auch Céline Spector in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass man aufgrund der alltäglichen Erfahrung von Macht in allen Lebensbereichen nur allzu leicht vergisst, dass sie eine Einheit hat, die alle ihre empirischen Formen transzendiert.⁴ Um die Frage nach dem Was der Macht zu beantworten, ist aber eine philosophische Fundierung von Nöten, da nur diese eine Antwort auf die „Wesensfrage“ geben kann. Eine solche Fundierung wird hier anhand des Denkens von Paul Tillich und in einer differenzierten Auseinandersetzung mit prominenten philosophischen Machttheorien im 20. Jahrhundert versucht. Was Tillich dabei von anderen Machttheoretikern unterscheidet, ist nicht zuletzt die philosophische bzw. „ontologische Dimension, die er hier ins Spiel bringt“⁵. Das heißt, er denkt den Begriff der Macht vom

3 K. Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg / München 1990, 19.

4 Vgl. C. Spector, *Le pouvoir*, Paris 1997, 9.

5 W. Schüßler, *Ontologie der Macht. Zur philosophischen Bestimmung der Macht im Denken Paul Tillichs*, in: Ders., „Was uns unbedingt angeht“. *Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs* (= *Tillich-Studien*, Bd. 1), Münster 2015, 201-230, hier 202.

1 GW IX 205.

2 B.-C. Han, *Was ist Macht?*, Stuttgart 2005, 7.

Begriff des Seins her. Damit ist der interne Aufbau der Arbeit gewonnen: Auf einen 1. Teil *Zur Philosophie der Macht im zwanzigsten Jahrhundert – vier Versuche: Hannah Arendt, Michel Foucault, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, der in vier Kapiteln die einzelnen philosophischen Machtkonzeptionen der genannten Denker darstellt, folgt ein 2. Teil mit dem Titel „*Sein ist die Macht zu sein*“ – *Zum Machtbegriff Paul Tillichs*, der in zwei Kapiteln sucht, in diesen Denkhorizont Paul Tillichs Konzeption einzuordnen und zu profilieren.

Das *erste Kapitel* des 1. Teils befasst sich mit dem Machtbegriff bei Hannah Arendt, deren Machtkonzeption als „Konsentstheorie der Macht“ verstanden werden kann. Dabei ist die Macht für Arendt als ein politisches Phänomen zu beschreiben, das die geistige Fähigkeit jedes Einzelnen voraussetzt, „sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“⁶, und das geschieht, wenn Menschen im öffentlichen Raum miteinander sprechen und handeln.⁷ Das bedeutet aber, dass die Machtkonzeption Arendts eher eine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Macht ist und nicht so sehr auf die Frage nach deren „Was“.

Im *zweiten Kapitel* wird die Frage nach der Macht bei Michel Foucault dargestellt. Bekanntlich ist die Frage nach dem *Was* der Macht auch nicht das primäre Interesse Foucaults. Dahinter steht seine Auffassung: Wer nach dem *Was* der Macht fragt, der scheidet „eine recht komplexe Realität außer Acht“⁸ zu lassen. So wählt der französische Philosoph als Gegenstand seiner Machtanalyse nicht die Macht als solche, sondern „Machtbeziehungen“⁹. Dabei geht es ihm um die Produktivität der Macht: Wie wird Macht produktiv bzw. ausgeübt?¹⁰ Damit schließt sich die Machttheorie Foucaults den handlungstheoretischen Ansätzen der Macht an.

Im *dritten Kapitel* geht es um die anthropologische Deutung der Macht bei Helmuth Plessner. Seine Theorie des „Menschen als Macht“ entwi-

6 H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München / Zürich ²⁶2017, 45.

7 Vgl. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München ¹⁸2016, 252.

8 M. Foucault, *Subjekt und Macht*, in: Ders., *Schriften in vier Bänden / Dits et Écrits*, hg. v. D. Defert / F. Ewald, Bd. IV (1980-1988), Frankfurt/M. 2005, 269-294, hier 281.

9 Ebd.

10 Vgl. dazu J. Bernardy, *Warum Macht produktiv ist. Genealogische Blickschule mit Foucault, Nietzsche und Wittgenstein*, Paderborn 2014, 13ff.

ckelt er ausgehend von seinen Begriffen der „exzentrischen Positionalität“ und der „Unergründlichkeit“ des Menschen. Entscheidend ist dabei, dass Plessner keine Metaphysik der menschlichen Macht oder des menschlichen Vermögens entwickelt, sondern von einem „Prinzip der offenen Immanenz“ spricht, von dem aus der Mensch sich als Macht versteht und sich selbst schafft, indem er seine eigene konkrete Geschichte gestaltet. Somit hat der Mensch ein lebendiges Verhältnis zu seiner eigenen *Gewordenheit*.¹¹

Das *vierte Kapitel* des ersten Teiles beschäftigt sich mit dem Machtbegriff bei Karl Jaspers. Hier lässt sich Macht als Verwirklichung der menschlichen Existenz im Bestehen der Grenzsituationen und im Rahmen der existenziellen Kommunikation begreifen. In seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche deutet Jaspers den „Willen zur Macht“ als eine metaphysische Weltauslegung. Dabei sei aber „Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht [...] von der Art früherer dogmatischer Metaphysik“¹², da „diese Metaphysik einer radikalen Immanenz die Chiffre des Seins als Wille zur Macht lesen will *ohne Transzendenz*“¹³. Im Gegensatz zu Jaspers macht Tillich den „Willen zur Macht“ Nietzsches fruchtbar für seine eigene „Ontologie der Macht“, von der im *zweiten Teil* dieser Arbeit dann ausführlich die Rede ist.

Die Überschrift des zweiten Teils nimmt ein Zitat Tillichs auf: „Sein ist [...] die Macht zu sein“¹⁴. Dieses Zitat fasst zutreffend die „Ontologie der Macht“ Tillichs zusammen. Zwei Aspekte sind hier näherhin in den Blick zu nehmen: Das Engagement des frühen Tillichs innerhalb des Religiösen Sozialismus der 1920er Jahre sowie die von ihm entwickelte „Existentialontologie“ in seiner amerikanischen Zeit.¹⁵ Das *erste Kapitel* des zweiten Teils geht kurz dem Kontext nach, aus dem sich das Engagement Tillichs für den *Religiösen Sozialismus* entwickelt hat, sowie der Frage, wie Tillich dabei seinem Machtverständ-

11 Vgl. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. G. Dux / O. Marquard / E. Ströker, Bd. V, Frankfurt/M. 2003, 190.

12 K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin / New York ⁴1974, 309.

13 Ebd., 317.

14 GW IX 207.

15 Vgl. W. Schüßler, *Ontologie der Macht*, 204.

nis eine *sinntheoretische Wendung* gegeben hat. Spätestens in seiner amerikanischen Zeit bringt er dann seine Überlegungen zur Macht mit dem Begriff des Seins in Zusammenhang und zieht daraus anthropologische, politische und ethische Konsequenzen. Diese Aspekte werden im *zweiten Kapitel* des zweiten Teils entfaltet, in dem die „Ontologie der Macht“ Tillichs systematisch dargestellt wird.

Tillichs „Ontologie der Macht“, welche „Sein“ und „Macht“ als konvertible Begriffe auffasst, geht davon aus, dass die Seinsmächtigkeit eines Wesens sich in der Begegnung mit anderen Seinsmächtigkeiten zeigt und verwirklicht. Macht wird in diesem Sinne als eine Qualität des Seins erfasst, die mit dem Sein selber gegeben ist und nicht erst nachträglich zum Sein hinzukommt.¹⁶ Seiendes ist nach Tillich insofern mächtig, als es sich gegen das Nichtsein zu behaupten vermag. In diesem Zusammenhang versteht Tillich das Nichtsein als die „Wurzel alles Lebendigen“ bzw. als Strukturelement des Seins. „Ohne Nichtsein als Element des Seins wäre das Sein tot. Durch das Nichtsein, das es in sich birgt, wird das Sein lebendig, sonst wäre es verschlossen, es würde nicht irgendetwas sein. Das Nichtsein treibt das Sein aus sich heraus.“¹⁷ Von daher wird verständlich, wenn Tillich das Nichtsein als Schlüssel zum Verständnis des Machtbegriffs bezeichnet. „Die Selbstbejahung eines Wesens trotz des Nichtseins ist der Ausdruck seiner Seinsmächtigkeit. Damit sind wir zu den Wurzeln des Machtbegriffs gekommen.“¹⁸ In Anlehnung an Nietzsches Begriff vom „Willen zur Macht“ spricht Tillich davon, dass Macht als „Selbstbejahung des Seins“ gesehen werden kann und das „Sich-Bejahen“ einen Grundcharakter des Lebens darstellt. „Die Selbstbejahung eines Wesens trotz der Bedrohung durch das Nichtsein drückt den Grad der Seinsmächtigkeit aus.“¹⁹ Wie schon angedeutet, ist ein weiterer wichtiger Aspekt mit der Dynamik alles Lebendigen bzw. der Macht als Selbstmächtigkeit der Person in der Begegnung mit anderen Personen verbunden. Dieser Aspekt, der an Martin Bubers Dialogphilosophie erinnert und der konsequent zum Problem der Anerken-

nung führt, leitet auch schon zur Problematik der Ethik der Macht über.

Die Ethik der Macht verdeutlicht Tillich unter anderem ausgehend von der Korrelation von Macht und Gewalt. Dabei weist er auf die Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit hin, den Machtbegriff aus der Einheit herauszulösen, in der dieser mit den Begriffen der Liebe und der Gerechtigkeit steht.²⁰ Denn die Dreiheit von „Liebe“, „Macht“ und „Gerechtigkeit“ weist auf eine Dreiheit der Struktur des Seins-Selbst hin. Gerade von diesem Schnittpunkt aus, d.h. vom Sein aus, versucht Tillich, die Einheit der Termini „Liebe“, „Macht“ und „Gerechtigkeit“ zu denken. Liebe versteht Tillich ontologisch als das „Verlangen nach der Einheit des Getrennten“²¹, Gerechtigkeit als „Form des Seienden“²² in dem Sinne, dass jedes Seiende gemäß seiner Seinsmächtigkeit existieren kann. In Bezug auf die Einheit der Begriffe bedeutet dies: Sein ist die Macht zu sein, Liebe die bewegende Macht im Leben, wobei Leben verwirklichtes Sein ist, und Gerechtigkeit die Form, in der sich die Macht des Seins verwirklicht. Es bleibt aber eine letzte Frage offen, ob nämlich nicht das Problem der Gewalt bzw. des Zwanges diese Einheit in Frage stellt. Tillich verneint diese Frage, indem er von der „Unvermeidlichkeit der Gewalt oder des Zwanges“²³ in der Machtproblematik spricht. Wohl ist sich Tillich des Risikos bewusst, dass „die Gewaltanwendung notwendig und zerstörerisch sein kann“²⁴. Er bezeichnet dies als die „Tragik alles Lebendigen“²⁵. Und Zwang und Gewalt sind natürlich immer nur dann gerechtfertigt, wenn sie die Grenzen der Anerkennung nicht überschreiten und den inneren Anspruch eines Seienden achten.

Der *Rückblick und Ausblick*, der diese Arbeit beschließt, weist thesenhaft auf die Relevanz, Notwendigkeit und Aktualität einer „Ontologie der Macht“ im Sinne Tillichs in unserer Zeit hin. Hier zeigt sich, dass sich bei Arendt, Foucault, Plessner und Jaspers keine Antwort auf das „Wesen“ der Macht finden lässt, was nicht zuletzt daran liegt, dass man hier vergeblich nach einer Ontologie der Macht suchen wird. Entscheidend ist aber, dass nicht nur Tillich, sondern auch alle behandelte

20 Vgl. GW IX 206.

21 GW XI 159.

22 GW XI 177.

23 GW IX 213.

24 Ebd.

25 GW IX 213.

16 Vgl. EW XI 234.

17 GW IX 209.

18 Ebd.

19 Ebd.

Denker mit ihren Analysen die Macht „entdämonisieren“, d.h. dass sie als solche nicht etwas Negatives ist. Während aber Arendt und Foucault die Gewalt von der Macht abtrennen möchten, Plessner und Jaspers zwar zugestehen, dass sich die Macht zuweilen der Gewalt bedienen muss, so kann allein Tillich aufgrund seiner ontologischen Analyse der Begriffe Macht, Liebe und Gerechtigkeit deutlich machen, dass die Gewalt weder an sich gut noch böse ist, sondern „gerecht oder ungerecht“.

Schließlich wird in einem letzten Abschnitt der Versuch unternommen, Tillich mit Afrika ins Gespräch zu bringen. Und hier scheint uns bei allen Problemen dasjenige der Autorität das

größte zu sein. Zurecht kann man behaupten: Afrika braucht „faktische Autoritäten“, nicht hypostasierte. Und: Es geht darum, die „Verwirklichung der Seinsmächtigkeit einer sozialen Gruppe“ nicht von außen bzw. durch den Einfluss fremder politischer Mächte zu verhindern oder zu zerstören – wie das nur allzu oft in den vergangenen Jahrzehnten geschehen ist.

Boni Eriola Richard Atchadé

(Diese Arbeit wird 2020 als Band 20 in der Reihe „Tillich Research“ im Verlag Walter de Gruyter in Berlin erscheinen.)