

JÖRG DIERKEN

ÜBER GEWISSEIT UND ZWEIFEL IM GESPRÄCH MIT PAUL TILlich

DIE RELIGIÖSE BEDEUTUNG SKEPTISCHER REFLEXION

1. EINLEITUNG: ZUM JANUSKÖPFIGEN CHARAKTER VON GEWISSEIT UND ZWEIFEL

„Gewißheit“ und „Zweifel“ sind Stichworte, die in der religiösen Semantik eine eindeutige Wertigkeit zu besitzen scheinen. Danach bedeutet Gewißheit ein ungebrochen bejahendes Überzeugtsein von religiösen Gehalten, und dies geht mit einer verlässlichen subjektiven Stimmigkeit einher. Der Zweifel hingegen steht für eine tendenziell destruktive Infragestellung solcher Gehalte, und ihr korrespondiert eine subjektive Entzweiung – eben die bis zur Hoffnungslosigkeit steigerebare Verzweiflung. Folglich wäre es in der Religion darum zu tun, den Zweifel zugunsten der Gewißheit zu überwinden. Doch diese Wertung greift zu kurz. Gewißheit und Zweifel zeigen ein janusköpfiges Antlitz. Dies erhellt schon aus dem unterschiedlichen Bedeutungsspektrum der beiden lateinischen Äquivalente für „Gewißheit“, „certitudo“ und „securitas“: Sie verkörpern, vor allem im Sprachgebrauch der lutherischen Tradition, den scharfen Kontrast von einem fiduzialen, darum bereits heilsgewissen Sich-Verlassen des Subjekts auf die göttliche Vergebungsverheißung und einer in Wahrheit fahrlässigen Sicherheit des Ich, die es sich in seinem eigenen Selbst- und Weltverhältnis zu verschaffen sucht. Ihr gegenüber wäre die Infragestellung solcher Sicherheit, wie sie zugespitzt in der Erfahrung der „Anfechtung“ gewärtig wird, religiös angemessener – obwohl sie doch gerade alle „Gewißheit“ ins Wanken bringt und vom Subjekt darum geflohen wird.¹ In diesem Sinne wäre der bohrende Zweifel an aller vermeintlichen Lebenssicherheit von hohem religiösen Wert, was auch immer ihn evozieren mag. Richtig ist der Zweifel an aller falschen Überzeugung. Hierzu zählt eben auch eine Gewißheit, die ihrer selbst unmittelbar inne sein möchte und sich allein auf das Selbst in subjektiver Evidenz zu stützen sucht. Einer anfechtungsfreien Selbstgewißheit, so sehr sie auch ein ungestörtes Ruhen des Subjekts in sich selbst zu gewähren scheint, gilt gerade die bis zur Verzweiflung führende Erschütterung. Gegenüber der Positivität der Gewißheit besitzt die Negativität des Zweifels alle Berechtigung.

¹ Vgl. zum Zusammenhang von Zweifel und Anfechtung Gerhard Ebeling, *Gewißheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes*, in: ders., *Wort und Glaube*, Bd. II: *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969, S. 138-183.

Vollends durchsichtig wird diese Dialektik freilich erst, wenn die intentionalen Korrelate von Gewißheit und Zweifel mitbedacht werden. Danach ist der Zweifel gegenüber einer solchen Gewißheit berechtigt, die kraft ihres unmittelbaren Selbstbezugs alle Inhalte zu beliebigen Gegenständen willkürlicher Wahl eines festen Ich herabsetzt. Fußt Gewißheit auf dem Selbstbezug des wissenden Subjekts und schließt in diesen den mitgesetzten, ‚con-scienten‘ Gehalt unabtrennbar ein, so stellt sie zugleich alle Gehalte als solche auch in Frage: Das selbst-gewisse Subjekt erweist sich in seiner Positivität als deren negativer Abgrund.² Nun ist es nach religiöser Semantik nicht um Selbstgewißheit, sondern um Gottesgewißheit zu tun. Doch sofern sie nicht zu einem supranaturalistischen Objektbewußtsein verkürzt wird, enthält auch sie ein Moment der Negativität. Erkenntlich wird es schon darin, daß das Göttliche in seiner *Andersheit* – etwa als Verkörperung des Allgemeinen gegenüber je eigener Partikularität oder als Vergebungsgnade gegenüber eingestandener Schuld – im subjektiven Vollzug stets *eigener* Gewißheit thematisch wird. Solch eigene Gewißheit umfaßt mithin gerade auch das andere, dessen *Andersheit* im Gottesgedanken symbolisch formuliert wird.³ Auch der Zweifel beinhaltet das Moment des anderen. Zwar vertritt er gegenüber andersartig-fremden Gehalten die reflexive Autonomie subjektiven Selbstseins – auch hierin einen Charakter der Gewißheit teilend –, aber er umfaßt *selbst* insofern ein Moment von *Andersheit*, als er sich *nicht* in sich beruhigt. Phänomenal belegt dies der sich tendentiell auf alles erstreckende Zweifel, der schließlich auch jede vermeinte Lebensgewißheit wanken läßt. Natürlich mag er sich lebensmäßig an Erfahrungen entzünden, die von außen oder durch andere provoziert das Subjekt bedrängen. Doch seine Schärfe gewinnt er dann, wenn die Fremdheit solcher Negativitätserfahrung vom Subjekt internalisiert wird und in ihm Platz greift. Religiös-symbolisch gesprochen, wird hierin die ansonsten im Äußeren verortete Anfechtung durch einen verborgen-fremden Gott im Inneren des Subjekts selbst präsent. Damit vergegenwärtigt solcher Zweifel diejenige *Andersheit*, deren Inbegriff der im Nichten allzunahe Gott ist. Im Zweifel wird solche *Andersheit* dem Subjekt selbst *zu eigen*. Als solch naherückende, ‚innere‘ *Andersheit* ist sie weit evidenter – und mithin auch ‚gewisser‘ –, als es alle nur äußere *Andersheit* je zu sein vermag. Die gegen-göttliche Dignität des Zweifels bewährt somit in Umkehrung die beschriebenen Strukturmomente der religiösen Gewißheit, selbsteigene Evidenz und *Andersheit*. Wie die göttliche *Andersheit* nicht in bleibender, unverständlicher Fremdheit aufgeht, sondern gerade im ‚Glauben‘ angeeignet und als Heilsgewißheit im Ich verinnerlicht sein will, so ist auch die manifeste *Andersheit* im Zweifel ‚interior intimo meo‘. Doch nicht erst

² Dies gilt nicht nur für eine – cum grano salis: romantische – Gewißheit des alle Gehalte zernichtenden Ich, sondern auch für jeden religiösen ‚Fideismus‘. Mag er auch in größter Innigkeit sich auf divine Objekte beziehen, so sind sie doch stets nur von Gnaden solchen subjektivistischen Glaubens, für den das Geschehen solchen Glaubens bereits der zureichende Grund seiner Gehalte ist.

³ Natürlich geht der Gottesgedanke nicht in einer symbolischen Repräsentation von *Andersheit* auf. Dies führte schon angesichts von deren Relationalität zu Absurditäten.

die in angefochtener Lebensgewißheit aufbrechende Andersheit, sondern schon ein vorausliegendes Moment von Andersheit zeigt sich im Zweifel. Denn er hat an der in jedem seiner Akte immer schon beanspruchten Selbstgegenwärtigkeit des Ich seine Grenze. Wenngleich ihm eine tendenziell unbegrenzte, negative Kraft in der Kritik von allem eignet, so vermag sich diese nicht auf das zweifelnde Ich selbst zu erstrecken. Diese Grenze ist nicht – weil nur um den Preis des Zweifels selbst – bezweifelbar. In ihrer Positivität besitzt sie den negativen Charakter, als Fundament aller negierenden Akte dem Ich gerade ob ihrer beanspruchten Gegebenheit, ihrer Positivität also, *entzogen* zu sein. Doch unthematisch ist die Gegenwärtigkeit des Selbst in jedem zweifelnden Akt immer schon *in Anspruch genommen*, und noch der Versuch, auf sie die Skepsis zu richten, hätte sie bereits bestätigt. Eben darum kommt sie durch den Zweifel zur Gewißheit – und bleibt darin doch ein entzogenes Moment.

Mit diesen Überlegungen ist implizit eine kritische Distanz gegenüber Konzepten verbunden, die die Gewißheit im Zeichen von ursprünglicher Unmittelbarkeit verstehen wollen, etwa im Sinne einer „unmittelbaren Selbsterschlossenheit“⁴. Wohl implizieren auch sie ein Moment des Unmittelbaren, nämlich die aktuelle Selbstgegenwart des Ich. Doch diese wird gerade *als* sie selbst und *für* sie selbst nur höchst vermittelt ‚erschlossen‘ – nämlich auf dem Umweg skeptischer Reflexion –, und auch auf ihm verbleibt sie in einem Modus partieller Entzogenheit.⁵ Ein sich in „primärer Gewißheit“ unmittelbar erschlossenes Selbst agierte immer schon diesseits aller *bewußten* Reflexivität, und es wäre aus seiner Perspektive schwer verständlich, wieso für es ein „Inbegriff von sekundären Gewißheiten“ „unvermeidlich“ sein soll, in der ihm seine eigene faktische Bestimmtheit als „Bestimmung“ durch das gewisse Wissen um seine „Ursprungsmacht“ allererst explizit werden müßte.⁶ Vielmehr könnte es sich in seiner Unmittelbarkeit genug sein, und alle ‚objektiven‘ Gewißheitsgehalte wären letztlich verzichtbar – zumal sie im Kern nur die Bestimmung der subjektiven Gewißheit im Lichte der kausalen Reflexionskategorie ‚Ursprungsmacht‘ offenbaren sollen.

Demgegenüber wäre zu fragen, ob humane Subjektivität sich nicht eher in skeptischer Zersetzung objektiver Gewißheitsgehalte ergeht, wenn sie ihrer eigenen ‚Erschlossenheit‘ unmittelbar und mithin ungebrochen inne wäre. Für ihr Erleben könnten objektive Gehalte nur den inferioren Status heteronomer Setzungen haben. Statt einer ‚Ursprungsmacht‘ gewahr zu werden und sich der von ihr gesetzten Bestimmung zu unterstellen, würde diese Macht vielmehr zum kritischen Probestein der eigenen *Selbstmächtigkeit* von humaner Subjektivität geraten. In ihr selbst, nicht aber in einer gegenständlich-differenten Ursprungs-

⁴ So Eilert Herms, Art. *Gewißheit II. Fundamentalthologisch (=Gewissheit)*, in: RGG⁴, Bd. III, Tübingen 2000, Sp. 908-913; hier: Sp. 910.

⁵ Diesen Umstand bestätigt indirekt auch Herms, wenn er „jeden Akt des Mißtrauens gegenüber“ dem in Gewißheit erschlossenen „Genötigtsein“ „zum Gebrauch unseres [...] Freiseins“ als deren „Bestätigung“ eben „scheitern“ sieht (ebd.).

⁶ Herms, *Gewißheit*, Sp. 913; Sp. 910.

macht, fände sie das Moment unvermeidlicher Unhintergebarkeit, das mit der ‚Ursprünglichkeit‘ jener Macht behauptet ist.

Paul Tillich hat das Moment der ‚Unbedingtheit‘ von subjektiver Selbstmächtigkeit in eindrucksvollen Analysen hervorgehoben, dabei solche ‚Unbedingtheit‘ konsequent mit der ihr dialektisch korrespondierenden ‚Unbedingtheit‘ des Absoluten verwebend. Freilich hat auch er wiederum der in der Theologie offenbar kaum widerstehlichen Versuchung nachgegeben, die von einer ungebrochenen Unmittelbarkeit ausgeht.⁷ Liegt seine Größe – soviel als These vorweg – darin, die mehrfach gebrochene Negativität der untrennbaren subjektiven Faktoren von Gewißheit und Zweifel im Verein mit der Negativität des Gottesgedankens thematisiert zu haben, so seine Grenze darin, hiervon doch wiederum absolute Positivität abheben zu wollen.

2. DIE ‚NOTWENDIGKEIT DER SCHULD DES ZWEIFELS‘

In seinem frühen Briefwechsel mit Emanuel Hirsch betont Tillich, daß der religiöse Zweifel um der Wahrhaftigkeit willen unumgänglich sei – so sehr er auch das Subjekt mit einem „bösen Gewissen“ belasten könne.⁸ Trotz der „Macht einer ungeheuren Tradition“ seien Zweifel und Skepsis nicht wegen einer vermeintlich religiösen Sittlichkeit der Zustimmung zu Glaubenszumutungen niederzuhalten – und fußten sie auch auf einem „Innewerden des ‚Andern‘“ und „Fremden“ als des Göttlichen“, um mit Hirsch zu sprechen.⁹ Anderenfalls werde unweigerlich die „intellektuelle Seite des Geistes“ und damit auch die „sittliche Autonomie“ verletzt.¹⁰ Mit seinem Plädoyer für den Zweifel wendet sich Tillich nicht nur gegen eine Position, die den Glauben im Niederringen entgegenstehender Skepsis zu einem ‚Werk‘ verkehrt, oder eine Position, für die die „Gottesgewißheit [...] als sittliche Forderung auftr[itt]“. Vielmehr bezieht er den Zweifel auf die „Absolutheitspunkte des inneren Lebens“ selbst.¹¹ Hier werde er zwar zur Schuld, aber einer „notwendigen“, da die „Überwindung des Zweifels durch Verletzung der Wahrhaftigkeit objektiv und subjektiv schuldig wäre“¹². Die Schuld des Zweifels an solchen ‚inneren Absolutheitspunkten‘ muß gegenüber einem *sacrificium intellectus* übernommen werden, das alle Wahrhaftigkeit zerstört.

⁷ Hierauf legt Gunther Wenz das kritische Augenmerk in seiner werkgenetischen Tillich-Interpretation, vgl. ders., *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs* (= *Münch. Univ. Schr.* 3), München 1979.

⁸ Emanuel Hirsch – Paul Tillich, *Briefwechsel 1917 – 1918* (= *Briefwechsel*), hrsg. u. mit einem Nachw. vers. v. Hans-Walter Schütte, Berlin/Schleswig-Holstein 1973, Tillich an Hirsch, Dez. 1917, S. 11.

⁹ Ebd.; Hirsch an Tillich, *Briefwechsel*, Entwurf zum Brief an Paul (sachlicher Teil [= Entwurf]), S. 14.

¹⁰ Tillich an Hirsch, *Briefwechsel*, 20. Feb. 1918, S. 23.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

Den Zugang zu solch ‚inneren Absolutheitspunkten‘ gewinnt Tillich auf einem eigentümlich indirekten Weg. Nicht die erlebte Evidenz der ‚Unbedingtheit‘ des inneren Lebens – etwa als sein niemals fortzudenkender, weil in seiner Existenz auch hierbei schon beanspruchter Selbstvollzug –, auch nicht eine gefüllte religiöse Gewißheit – etwa als eigene Überzeugung von ‚absolut‘ geltenden Lebenswahrheiten oder Wertorientierungen –, sondern der mit der „Gewißheit“ als „Wesen des Glaubens“ kollidierende „theoretische Zweifel“ mache das „Zentralproblem“ seines Denkens aus.¹³ Dieser Zweifel hat sein primäres Bezugsfeld also nicht in lehrhaften Bestimmungen des Glaubens durch dogmatische Gehalte, zuhöchst den Gottesgedanken. Hier waltet die kritische „Dialektik des ‚Supra‘“¹⁴ gegenüber jedem ‚Infra‘, die eine jede positive Fassung des als übernatürlich apostrophierten Gottesgedankens als beschränkte Denkgestalt überführt. Seine religiöse Schärfe gewinnt der Zweifel deshalb, weil für Tillich selbst evidente ‚innere Absolutheitspunkte‘ niemals ohne gedankliche und gleichsam theoretische „Deutung“ auftreten.¹⁵ Gegen mystische Ideale des Überwindens und gegen Unmittelbarkeitsprätentionen des Unterlaufens der Differenz von subjektivem inneren Erleben und objektivem äußeren Darstellen betont Tillich, daß der Geist in seinem „subjektiv-objektiven Charakter“ nur „ist [...], indem er sich objektiviert“.¹⁶ Mit dieser These, die das aktuelle Sein des Geistes mit seiner gedanklich-reflexiven Deutung¹⁷ verbindet, wird erst die Schärfe von Tillichs ‚Zentralproblem‘ erfaßt: Die negierende Kraft des Zweifels erstreckt sich nicht nur auf nebensächliche Objektivationen, sondern auf den gesamten Geistesvollzug als solchen. Nur darum kann er die Gewißheit betreffen, die, sofern sie nicht gegenständlich bestimmt ist, in ebendieser Vollzugsdimension des Geistes ihren Ort hat. Gleichwohl ist es Tillich keineswegs darum zu tun, das „subjektive urständliche Moment der Religion“ überhaupt herabzustufen und durch Objektivationen zu ersetzen.¹⁸ Vielmehr sucht er es als das je „unter dem Exponenten *absolut*“ verstandene Bewußtsein von Größen wie Unendlichkeit, Eigenwert, Wertordnung, Abhängigkeit, Freiheit und Totalität etc. zu fassen¹⁹ und von ihm aus den Ausgangspunkt für Religionstheorie und Theologie zu gewinnen. Dieses Bewußtsein sei nur „Beschreibung einer reinen Zuständlichkeit“, daher eben in rein aktueller Positivität ‚urständlich‘ und ‚absolut‘.²⁰ Dennoch müßte sich nach dem exponierten Gedankengang die Negativität der Skepsis bis zu dieser Positivität erstrecken.

¹³ Tillich an Hirsch, *Briefwechsel*, Dez. 1917, S. 10.

¹⁴ So eine treffende Formulierung von Emanuel Hirsch, vgl. Hirsch an Tillich, *Briefwechsel*, 22. Mai 1918, S. 31.

¹⁵ Tillich an Hirsch, *Briefwechsel*, Dez. 1917, S. 11.

¹⁶ Ebd., S. 12.

¹⁷ Daß die ‚Objektivation‘ des subjektiven Geistesvollzugs keine bloße, d.h. reflexionsfreie Äußerung von vorhandenem Innerem sein kann, erhellt aus ihrer Unverzichtbarkeit für den Selbstvollzug des Geistes selbst.

¹⁸ Tillich an Hirsch, *Briefwechsel*, Dez. 1917, S. 12.

¹⁹ Ebd., Herv. v. Vf.

²⁰ Ebd.

Aber Tillich betont auch schroff, daß die im Zeichen reiner ‚Zuständlichkeit‘ gefaßte Religion aller Skepsis überhoben sei. So erhebe sich auf dem Boden einer „skepsisfreie[n] Religion“ der Kosmos der „objektiven Religion“, der sich von objektivierender Erlebnisdeutung über das Bewußtsein höchster Wertbestimmtheit des Menschen bis hin zur Einsicht in die entsprechenden sozialen und kulturellen Lebensformen erstreckt.²¹ Wenngleich sich hier wiederum die Skepsis bezüglich einzelner Gestalten zu Wort melden kann, soll sie in Kontrast zu Tillichs eigener Gedankenfolge in der subjektiv-urständlichen Religion selbst abgeblendet sein. Auf diesen Umstand hat Hirsch hingewiesen, wenngleich in eigentümlicher Form. Hirsch wendet gegen Tillich ein, neben dem ersten Grunderlebnis des Geistes in der Evidenz eigener ‚Absolutheit‘ – und liege sie auch in der Fähigkeit zur skeptischen Negation von allem – gebe es ein zweites Erlebnis als Innewerden des Göttlich-Anderen und –Fremden. In ihm erkenne der in seiner Selbstevidenz absolute Geist „seine eigene metaphysische Relativität oder noch schärfer Unrealität“.²² Gleichwohl habe der Gottes als Fremden in unbegrifflicher „metaphysischer Unmittelbarkeit“ gewahr werdende Geist durch „beugende Gemeinschaft mit Gott [...] Absolutheit“ – eine Absolutheit allerdings, die zugleich „von Gott verneint“ und als „Sünde“ gerichtet sei.²³ Habe „die Möglichkeit skeptischen Widerspruchs“ aufgrund solcher Absolutheit selbst den Charakter „der Absolutheit“, so lägen „Zweifel und Irrtum“ aber dennoch strikt „außerhalb“ des „absoluten Prinzips“.²⁴

Tillich reagiert auf Hirschs Kritik dadurch, daß er das negative Element des ‚Fremden‘ dem Geist *selbst* einschreibt. Bestreitend, daß das ‚Göttlich-Fremde‘ ein rein unmittelbarer, vorbegrifflicher und ungedeuteter Erlebnisgehalt ohne kategoriale Bestimmtheit sein kann, sieht er in ihm einen Ausdruck für eine „Polarität im Geistesleben“²⁵. Sie wird von Tillich beschrieben als Dialektik einer wohl zunächst auf theoretisches Objekterkennen gemünzten ‚Naturreligion‘ und einer um praktische Subjektivitäts- und Intersubjektivitätsverhältnisse zentrierten ‚sittlichen Religion‘; die Kombination beider Faktoren erlauben ihm sodann kultur- und religionsgeschichtliche Typologisierungen. Zugleich erweitert Tillich aber auch die Struktur des Geisteslebens um eine nunmehr strenger gefaßte Dialektik von Negativität und Positivität. Die Negativität liege in der an allem Gegenständlichen aufgehenden Potenz des Geistes beschlossen, dieses zugleich als Endliches zu transzendieren. Sie manifestiere sich als „Unendlichkeitsbewußtsein“, das schließlich in der skeptischen Vernichtung aller Gehalte gipfele und noch sich selbst gegenüber die abgründige Frage nach seiner Herkunft bereithalte. Die Positivität nun konzentriere sich in einem kontrafaktischen „Wertbewußtsein“²⁶; quer stehend zum negierenden Unendlichkeitsbewußtsein impli-

²¹ Tillich an Hirsch, *Briefwechsel*, Dez. 1917, S. 12.

²² Hirsch an Tillich, *Briefwechsel*, Entwurf, S. 14.

²³ Ebd., S. 15; S. 16.

²⁴ Ebd., S. 16.

²⁵ Tillich an Hirsch, *Briefwechsel*, 20. Feb. 1918, S. 24.

²⁶ Ebd., S. 26.

ziere es dessen Verneinung in der Setzung eines absoluten Wertes als solchen. Unterschwellig koinzidiert es in solcher ‚Absolutheit‘ freilich mit der verneinten negativen Unendlichkeitspotenz seines Gegenparts. So verdichte sich der ‚absolute Wert‘ im Sich-Wissen der ‚Persönlichkeit‘, also im Eigenwertbewußtsein der zu reflexivem Selbstbezug aufgestuften Aktualität des personalen Selbst. Doch die Dialektik beider Bewußtseinsformative wird noch weiter getrieben: An der Kontrastfolie des generellen Unendlichkeits- und Wertbewußtseins wird noch das Bewußtsein der Endlichkeit und Unwertigkeit des individuellen Geistes ausformuliert. Von ihm her kann Tillich sodann wiederum typologische Figuren des Gottesgedankens beschreiben, in denen sich gegenbildlich zur Endlichkeit des Individuums Unendlichkeit und Wert verschränken. Ihre Spannbreite reicht von der „Idee des absoluten Geistes“ bis zu der der „absoluten Persönlichkeit“²⁷. Doch strikt getrennt sind diese Momente ebensowenig, wie der Geist seinerseits des ‚Fremden‘ entbehren kann. Das ‚Göttlich-Fremde‘ dechiffriert sich so als Verbindung von der unendlichen Negationspotenz des Geistes mit seiner axiologischen Aktualität: „Gott als das Fremde ist nichts anderes als der Ausdruck für die Urparadoxie der Existenz des Geistes.“²⁸

Bezogen auf Tillichs Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Zweifel und Gewißheit läßt sich festhalten, daß gerade die auf dem Wege skeptischer Negation gewonnene Unendlichkeitsdimension nicht von absolutem Wertbewußtsein als Platzhalter des Gewißheitsthemas getrennt werden kann. Ist keine Gewißheit ohne Zweifel möglich, so läßt sich aber gerade in der Gewißheit *selbst* die Negativität, für die der Zweifel steht, wiederfinden. Sie steckt in dem Moment des ‚Fremden‘, das dem Geist in seinem gesetzten Wertcharakter unteilbar zu eigen ist. Umgekehrt ist aber auch im Zweifel als Kraft unendlicher negativer Transzendierung ein gegenläufiges Moment. Es ist das immer schon beanspruchte, aber unmittelbar ungreifbare Moment seines tatsächlichen Vollzugs, der zugleich ein Vollzug von Freiheit ist. Greifbar wird dieses zwiefach exponierte, nur *ungreifbar greifbare* Moment über einen *Umweg*: nämlich Tillichs Konzeption des *Sinnbegriffs*. Insofern ‚Sinn‘ immer auf weiteren Sinn geht und Kontextualisierung vor einem unerschöpflichen und verschiebbaren Horizont bedeutet, verschwistern sich mit dem Sinnbegriff die Unendlichkeitsdimension des skeptischen und die Wertdimension des gewissen Geistesmoments. Und indem ‚Sinn‘ für Tillich immer „schöpferische Sinngebung“²⁹ bedeutet, verbinden sich im Sinnbegriff die Transzendierungskraft der Skepsis mit der wertsetzenden Gewißheit des Geistes. Das Negativitätsmoment des Zweifels schreibt sich im Sinnbegriff darin fort, daß der Sinn bezogen ist auf ein von ihm gesetztes – und deshalb gleichsam skeptisch-, ‚widersinniges‘ – anderes: das ‚Sein‘. In diesem wiederum wird das axiologische Moment von einem „absoluten Existentialurteil“ besetzt und in ein „Sinn-Bewußtsein“ transformiert, genauer: ein *sinnhaftes* Bewußtsein von *anderem Sinn*. Dem Sinnbegriff werden so die mehrstufige Nega-

²⁷ Tillich an Hirsch, *Briefwechsel*, 20. Feb. 1918, S. 26.

²⁸ Ebd.

²⁹ Tillich an Hirsch, *Briefwechsel*, 9. Mai 1918, S. 29.

tivität bzw. die innere Differenzstruktur zu eigen, die Zweifel und Gewißheit auf gegenläufige Faktoren verteilen. Ebendies kommt schließlich in ‚Gott‘ als symbolischem Schnittpunkt der beiden Verlaufsweisen der Polarität des Geistes zum Ausdruck: Sosehr es für Tillich unmöglich ist, „an Gott zu zweifeln“, und gewiß ebenso unmöglich, „an Gott nicht zu zweifeln“, so sehr ist das Göttliche „Sinn, nicht Sein, und [...] ‚anderer Sinn‘“³⁰.

³⁰ Tillich an Hirsch, *Briefwechsel*, 20. Feb. 1918, S. 27; Tillich an Hirsch, *Briefwechsel*, 9. Mai 1918, S. 30. Die deutlichste Differenz von Hirsch gegenüber Tillich zur Zeit des Briefwechsels dürfte darin bestehen, daß Hirsch den Gottesgedanken nicht in der für Tillich charakteristischen Weise durch das gegenläufige Unendlichkeits- und Wertbewußtsein mit dem Geist dialektisch verbindet, sondern Gott versteht als den „den Geist als in Widerspruch mit sich selbst Setzende[n]“. (Hirsch an Tillich, *Briefwechsel*, 22. Mai 1918, S. 33; die folgenden Seitenangaben im laufenden Text beziehen sich hierauf). Zwar ist auch nach Tillich Gott keineswegs mit dem Geist in dessen innerer Differenz identisch, wie schon aus seinem Unterschied zum individuellen Geist und seinem Bewußtsein von Endlichkeit und Wertlosigkeit ersichtlich wird. Doch insofern auch Gott unter der Differenz des Geistes begriffen wird, kann er nicht schlechthin ihr überhoben sein. Nun wird auch nach Hirsch Gott in der Form der subjektiven Evidenz thematisch: Er kommt nur zur Gewißheit, wenn die Gottesgewißheit „von meiner Selbstgewißheit umfaßt und getragen [ist]“ (S. 32). Dies hat auch für Hirsch zur Folge, daß die Zersetzung der Gewißheit durch Skepsis und Zweifel als deren Negation von der religiösen Gewißheitsform her expliziert wird, etwa als „abgründliche Widerspr[ü]che“, die sich der „innerliche[n] Unendlichkeit des frommen Lebens“ auf tun (S. 32). Aber Hirsch beschreibt dies auch am Orte des Denkens des Gedankens ‚Gott‘: als Negation solchen Denkens überhaupt. „Der Gedanke Gottes hebt sich, wenn man ihn denken will, selber auf, er ist zu stark für uns, wir können ihn nicht tragen.“ (S. 32) Und: „Man darf Gott nicht hineinziehen in die dialektische Schaukel des Geistes“ (Hirsch an Tillich, *Briefwechsel*, 7. Juli 1918, S. 37; die folgenden Seitenangaben im laufenden Text beziehen sich hierauf). Damit sind der Weg zur Antinomie als Grundform des Gottesverhältnisses gebahnt und der für Hirsch signifikante „realistische Unterton“ des „idealistischen Systems“ (S. 36) markiert. Es erhebt sich aber die systematische Frage, ob nicht der Gottesgedanke *an ihm selbst* in einer *inneren Negativität bzw. Antinomik* durch den Geist begriffen werden müßte, damit etwa in Form negativ-theologischer ‚docta ignorantia‘ die im religiösen Zweifel manifeste Negativität der Gewißheit thematisch werden kann. Ein solch dialektisches Zusammendenken von *Gott und Geist* in der *Antinomik von Gewißheit und Zweifel* würde es auch erlauben, das Rechtfertigungsverständnis nicht als einfache Setzung erscheinen zu lassen, sondern gerade in seiner unableitbaren Tatsächlichkeit noch zu durchdringen: Besteht es doch nach Hirsch in der Bestätigung der subjektiven Evidenz als „Wurzel unseres Lebens“ durch Gott (S. 35). Es wird von Hirsch in dialektischer Zuspitzung verstanden als das Wissen um sich als „Creatur“ – eine Selbstansicht des Subjekts „als Relatives“, die einhergeht mit einem Gott-Wissen, welches „heißt in den eigenen relativen Lebensgrund das Absolute empfangen [zu] haben“ (S. 35). Die Rechtfertigung zu verstehen als solches Sich-Wissen des Subjekts in seiner Relativität, welches als Wissen ebendarin zugleich absolut ist, führt wieder nahe an Tillich heran. Denn für ihn kulminiert die Rechtfertigung in einem kontingent – eben metaphorisch als ‚Durchbruch‘ – auf die Negativität des Zweifels bezogenen Innewerden dessen, daß schon der Zweifel auf der in Sinnkategorien explizierten Gewißheit – als Unbedingtheit ihrer Aktualität – fußt. Dies geht strukturell in die Figur der ‚Seinsmächtigkeit‘ ein.

3. DER UNBEDINGTHEITSCHARAKTER VON GEWISSHEIT IM GEGENSATZ VON SELBST- UND GOTTESGEWISSHEIT

Tillichs frühe Debatte mit Hirsch hat gezeigt, daß Gewißheit und Zweifel gegenläufig miteinander verbunden sind. Typologisch zugespitzt, wird Gewißheit ohne Zweifel gleichsam leer, Zweifel ohne Gewißheit hingegen blind. Gegen eine mit bestimmtem religiösem Gehalt gefüllte Gewißheit führt der Zweifel den Erweis bleibender Kritikbedürftigkeit und Transzendierungsfähigkeit. Der tendentiellen Selbstaufhebung solchen Zweifels im unbeendbaren Abschreiten seiner Unendlichkeit korrespondiert das Gegenmoment unableitbaren, kontingenten Wertbewußtseins als ‚Persönlichkeit‘. Dieses Moment ist in seinem reflexiven Bezug auf die Aktualität des Selbst nicht nur strukturell der Gewißheit verwandt, sondern es impliziert auch die mit der Unendlichkeit des Zweifels verbundenen Charaktere der Absolutheit bzw. Unbedingtheit. Beide Faktoren kongruieren darin, unreduzierbar differente, aber aufeinander bezogene Momente von Subjektivität zu sein: nämlich zum einen die dem Selbst *un-bedingte Aktualität* seines *eigenen Vollzugs* zu verkörpern, zum anderen aber solche Aktualität nur *für* die Reflexivität dieses Selbst *als* ein differenzvermitteltes ‚inneres anderes‘ zu sein.

Diese Grundstruktur von Subjektivität in ihrem selbsthaften Wert und ihrer selbststeigenen, endlich-unendlichen Verfaßtheit kann nicht nur in den unmittelbaren ontologischen Formen des ‚Seins‘ bzw. ‚Nicht-Seins‘ expliziert werden. Denn Seinskategorien kann das Moment des ‚nicht‘ zwar hinzugesetzt werden, es bleibt für sie aber unbegreiflich. Demgegenüber verfügt der *Sinnbegriff* über die zur Explikation des Gehalts von Subjektivität erforderliche Komplexität. ‚Sinn‘ als Verhältnis von ‚Sinn und anderem Sinn‘ erlaubt es zudem, über die Struktur Subjektivität auch die *symbolischen Formen* ihrer *Selbstdeutung* zu thematisieren und beides mit den Prozessen sozialer und kultureller *Kommunikation* zu verbinden. Von hier aus wird die kulturtheologische Perspektive eines Denkens plausibel, das sich zunächst religionstheoretisch in den Grundformen des Paradigmas ‚Subjektivität‘ bewegt.³¹ Auf diese Weise kann Tillichs religionstheoretische These von einer allgemeinen religiösen ‚Tiefendimension‘ der Kultur in ihrer Intention durchsichtig gemacht, aber auch gegenüber allzu beliebigem Gebrauch präzisiert werden. Denn die dialektische Wechselbeziehung von Gewißheit und Zweifel kann dazu beitragen, daß ‚Religion‘ ebensowenig inflationär gleichförmig in der ‚Tiefe‘ aller kulturellen Vorkommnisse geortet wie deflationär allein mit exklusiv-sakralen Orten identifiziert wird.

Dazu ist allerdings neben Tillichs ontologischer Denkform auch die offenbarungstheologische Figur eines einsinnigen ‚Durchbruchs‘ des Unbedingten durchs Bedingte im Lichte seiner frühen Einsichten zu kritisieren. Die ‚Durch-

³¹ Vgl. zur sinn- und kulturtheoretischen Kritik von Tillichs Ontologie Michael Moxter, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Tübingen 2000 (= HUTH 38), S. 13-101. In ihrem kritischen Richtungssinn konvergiert die hier vorgetragene subjektivitäts- und religionstheoretische Tillich-Deutung mit der von Moxter, die allerdings von lebenswelttheoretischen und semiotischen Motiven gespeist ist.

bruchs'-Figur soll der subjektivitätstheoretisch explizierten Universalität des Religionsbegriffs eine offenbarungstheologische Konkretion verleihen. Dies ist dadurch motiviert, daß Tillich de facto im Kern *aller* Gewißheit ein Unbedingtheitsmoment erblickt, insofern der Möglichkeitsgrund von gewisser Realitätserfassung überhaupt derjenigen Differenz vorausliegt bzw. sie überwunden hat, die für alles Bedingte signifikant ist: die Differenz von Subjekt und Objekt.³² Und diese Differenz wird in der Gewißheit unterlaufen. Dennoch kann die in der ‚Tiefe‘ aller Gewißheit liegende Unbedingtheit so thematisch werden, daß ihr laut Tillich immer schon religiöser Charakter abgeblendet wird und allenfalls implizit zur Sprache kommt. Sie kann aber auch explizit religiös dargestellt werden. Deshalb muß Tillich die Demarkationslinie von intentional unreligiösem und religiösem Bewußtsein angesichts der unterstellten substantiell-religiösen Verfaßtheit beider Bewußtseinsformationen markieren. Und hier greift die offenbarungstheologische Beschränkung³³ des Religionsbegriffs. Sie besteht darin, daß Tillich zunächst das Unbedingtheitsmoment von der Gewißheit löst, die Gewißheit sodann als Selbstgewißheit einer Gottesgewißheit gegenüberstellt und schließlich die erstere allein von letzterer her zu begreifen für legitim hält. In der Konsequenz dieser Gedankenreihe gibt es „also keinen Weg vom Ich zu Gott“, nur einen „Weg von Gott weg zum Ich“³⁴. Zwar sieht Tillich das Unbedingte auch in diesem Zusammenhang als den in der Selbstgewißheit enthaltenen und ihn begründenden Faktor an. Aber er betont zugleich auch dessen Unabhängigkeit von der Selbstgewißheit und setzt ihn als deren ‚Grund‘ von solcher Gewißheit ab, die von ihm mithin dependiert und zur bedingten wird. Adäquat werde dieser ‚Grund‘ deshalb in ‚theonomen‘ Formen vergegenwärtigt; anderenfalls fungiere er im Kern als ‚Abgrund‘ für alle autonome Selbstgewißheit als solche.³⁵

³² Vgl. Paul Tillich, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (= *Überwindung*), in: *Main Works/Hauptwerke* (= *Hauptwerke*), Bd. IV: *Religionsphilosophische Schriften*, hrsg. v. John Clayton, Berlin/New York 1987, S. 73-90; hier S. 81f.

³³ So bedeutet ‚Offenbarung‘ im Kontext von Tillichs Überlegungen zur ‚absoluten Religion‘ einen „lebendige[n] Durchbruch des Unbedingten“, die „den Absolutheitsanspruch einer Religion zerbricht“, und zwar nicht „durch Skepsis und Religionsgeschichte, sondern durch die Offenbarung seiner [sc. Gottes] Unbedingtheit, vor der alle Religion nichts ist“. (Tillich, *Überwindung*, S. 86)

³⁴ Tillich, *Überwindung*, S. 82.

³⁵ In diesem Zusammenhang kann die Kritik Theodor W. Adornos nur unterstrichen werden, daß Tillichs ursprungsphilosophische Suche nach einem ‚Ersten‘ mit seinem behauptenden, nicht-diskursiven Denkstil koinzidiert. (Vgl. Erdmann Sturm [Hrsg.], *Theodor W. Adorno contra Paul Tillich. Eine bisher unveröffentlichte Tillich-Kritik Adornos aus dem Jahre 1944*, in: ZNThG 3, 1996, S. 251-299; hier S. 282f; S. 286ff) In seiner Kritik von Tillichs anthropologischem Zentralbegriff, dem der ‚endlichen Freiheit‘, blendet Adornos Polemik freilich dessen grundsätzlich dialektischen Charakter ab – wie er überhaupt in seiner Kritik die auch vorhandenen Ansätze eines sich selbst ‚zusehenden‘ dialektischen Denkens bei Tillich kaum wahrnimmt. Vielleicht steht dies in Korrespondenz zu auch bei Adorno selbst durchschlagenden undialektischen Vorstellungen, etwa der vom „Gegebene[n] in seiner [sc. durchgängigen] Schlechtigkeit“, über das gleichwohl das Erkennen im Bestimmen seines „immanente[n] Widerspruchs“ trotz der geschlossenen positiven Totalität des Gegebenen solle hinausgehen können (S. 286; vgl. S. 297). Dann aber kann wenigstens es nicht mit jenem Gegebenen in seiner totalen Schlechtigkeit konvergieren, und diese kann nicht ‚total‘ sein.

Mit dieser Gedankenfigur blendet Tillich die religionstheoretischen Konkretisierungspotentiale ab, die ihm zur Verfügung stünden, wahrte er seine Einsicht in den komplementären Status des negierenden, differenzbeschließenden Zweifels gegenüber der mit Unbedingtheit ausgestatteten Gewißheit. Doch Tillich übergeht die religiöse Dimension skeptischer Reflexion auf dem Boden der phänomenal doch wohl stets gebrochen und perspektivisch vorkommenden subjektiven Gewißheit, wenn er der Selbstgewißheit *nur* einen abgeleiteten und inferioren Status gegenüber der Gottesgewißheit zugesteht – anstatt am Leitfaden von Negation und Unterscheidung den gedanklichen Potentialen von reflektierender Skepsis nachzugehen. Gebrochenheit und Perspektivität menschlicher Selbstgewißheit, überdies das in seiner Individualität vom Unendlichen stets unterschiedene ‚Selbst‘ als solches könnten hierdurch in ihrem *Eigenwert* begriffen werden – womit gerade die *Unbedingtheit* des Selbst realisiert würde. In solch individuierender Konkretion des Offenbarungsmotivs ließe sich ‚endliche Freiheit‘, Tillichs religiös-anthropologische Kurzformel, vor dem Mißverständnis schützen, hier sei nur eine „Nichtigkeit vor Gott“ akzentuiert.³⁶ Dieses Verständnis unterschreitet Tillichs Motiv, wonach die freie „Aktualität des Individuums eine Aktualität Gottes im Individuum ist“.³⁷ Dieser Gedanke verlangt, das endlichkeits- und differenzbeschließende principium individuationis seinerseits in seiner ‚Unbedingtheit‘ selbst zu fassen.

Nun kennt Tillichs formaler Religionsbegriff durchaus diese Dimension. Religion ist hiernach die in unvermeidliche Dialektik sich verstrickende Betrachtung des Unbedingten in der Perspektive des Bedingten; evoziert wird Religion durch die Spannung zwischen dem Bedingten als solchem und dem in ihm implizit präsenten Unbedingten, wie sie etwa in der Gewißheit des subjektiven Selbst aufbricht. Beinhaltet das Selbst das Unbedingte, so hat es dieses doch nicht unmittelbar an ihm selbst, sondern nur so, wie es auf seine eigene Bedingtheit reflexiv bezogen ist. Deshalb wäre – wie im Verhältnis von Gewißheit und Zweifel – das Moment des Unbedingten *in* der aus der Perspektive des Bedingten betrachteten Relation von Bedingtem und Unbedingtem selbst wahrzunehmen, um so das Unbedingte als *Erweiterung* der bedingten Perspektive zu thematisieren. Genau hiermit würde das Unbedingt-Bedingte religiös oder sinnhaft expliziert. Dieses Mehr-als-nur-Bedingte würde sich als sich selbst im Verhältnis zu seinem anderem sehen und im Zuge des Abschreitens seines Horizontes um jenen ‚anderen Sinn‘ erweitern. Doch statt solchen Gedankenfiguren nachzugehen und sie in ihrer endlich-kulturellen Vielfalt zu verfolgen, springt Tillich gleichsam unmittelbar in das Unbedingte, das als im Bedingten manifest werdender ‚Grund‘ alle bedingten Formen ‚durchbricht‘ und sprengt. Hier wäre an die von Tillich selbst gegen Hirsch mobilisierte Einsicht zu erinnern, daß eine solche ‚Fremdheit‘ des manifest werdenden Unbedingten nicht ohne alle kategoriale Bestimmtheit sein kann – wovon bereits das von Tillich beiläufig herangezogene

³⁶ So exemplarisch *Adorno contra Tillich*, S. 281.

³⁷ Paul Tillich, *Die christliche Gewißheit und der historische Jesus*, in: *Hauptwerke*, Bd. VI: *Theologische Schriften*, hrsg. v. Gert Hummel, Berlin/New York 1992, S. 21-37; hier S. 32.

Kausalschema des ‚Grundes‘ zeugt. Folglich kann die ‚Fremdheit‘ des Unbedingten auch nicht alle kategoriale Bestimmtheit überhaupt ‚vernichten‘. Freilich beabsichtigt Tillich mit dem – der Sache nach allerdings unangemessenen – Kausalschema etwas anderes als kategoriale Bestimmtheit erfahrungstranszendenter Größen. Tatsächlich zielt er mit jenem Schema auf die Modalität des ‚Wirklichen‘, die ‚Realität‘ als Verlaufsform und Vollzugsweise von sinnhafter Deutung ab. Diese kann aber ebensowenig bloß ein ‚Fall‘ von Deutung sein, wie sie einen ontologisch ‚seienden‘ Sinn deutenden Denkens meinen kann. Sie kann sich vielmehr nur *deuten* bzw. *denken* als *nicht-gedacht*, und muß dabei noch ihr gedankliches ‚als nicht‘ auf etwas beziehen, was kein Gedanke – ist. Zu solcher Paradoxie schürt sich Tillichs Motiv der Realität des Sinns. Doch ohne sinnhafte Reflexion ist auch das ‚Sein von Sinn‘ nicht zu haben. Die zur Gegenständlichkeit zurückfallenden Schemata der Kausalität oder des Macht-Durchbruchs stellen jedenfalls kaum eine gangbare Alternative dar. Das beim frühen Tillich in den Spuren Hirschs thematische Moment des ‚Fremden‘ wäre vielmehr in den Vollzug der kritischen Reflexion des Unbedingt-Bedingten zu setzen. Doch es würde auch durch die hiermit angeleitete Wahrnehmung der ‚Realität‘ nicht einfach sitiert. Denn diese ‚Realität‘ wird zwar durch Reflexion exponiert, wird aber deshalb der Reflexion nicht verfügbar – ‚Realität‘, ‚Sein‘ und deren begriffliche Äquivalente stehen bei Tillich nicht für dingliche Vorhandenheit, sondern für freie Lebendigkeit³⁸: also für lebensmäßige Freiheitvollzüge, zu denen auch die Reflexion selbst gehört. Dennoch kann es solche Vollzüge ohne von innen, reflexiv aufeinander bezogene Unterschiede nicht ‚geben‘ – zumal dann nicht, wenn ‚freie Lebendigkeit‘ sich selbst als Ort des Unbedingten soll erfassen können. „Nur wo das Ich als Stätte der Selbsterfassung des Unbedingten gemeint ist, nimmt es teil an der unbedingten Gewißheit.“³⁹

Gegen Tillichs einsinnige Verhältnisbestimmung von Selbst- und Gottesgewißheit beinhalten seine konkreten kulturtheologischen Aufstellungen und auch sein Protestantismuskonzept gewisse Korrektive. Indem die Kulturtheologie mit einem weiten Religionsbegriff arbeitet – „Erfahrung des Unbedingten“ als *sinnhaft* verfaßte Realitäts- und Negativitätserfahrung⁴⁰ –, kann sie grundsätzlich die Unbedingtheitsdimension in den vielfältig-relativen Kulturgebilden aufspüren. Tillich hat dies in zum Teil eindrucklichen Analysen gezeigt. Indem die Kulturtheologie zugleich auf die sinnhaft-symbolische Verschlüsselung des ‚Unbedingten‘ ausgerichtet ist, kann sie auch dessen kommunikative Darstellung in kirchlich-religiösen und außerkirchlichen Gestalten konstruktiv betrachten. Allerdings setzt Tillichs grundbegriffliche Unterscheidung von ‚Gehalt‘ und ‚Form‘

³⁸ Dies ist ein vielfach belegter Grundgedanke von Christian Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Berlin/New York 2000 (= TBT 110). Freilich ist Danz asketisch bei der Applikation des kritischen Potentials dieses Gedankens auf Tillichs tatsächliche Durchführung.

³⁹ Tillich, *Überwindung*, S. 74.

⁴⁰ Paul Tillich, *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (= *Theologie der Kultur*), in: *Gesammelte Werke* (= *Werke*), hrsg. v. Renate Albrecht, Bd. IX: *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, Stuttgart 1967, S. 13-31; hier S. 18.

den Potentialen seiner Kulturtheologie wiederum Grenzen. Denn sie sucht eben auch den unbedingten ‚Gehalt‘ von der bedingten ‚Form‘ abzuheben, um ihn als bedeutungsgebende religiöse ‚Substanz‘ im ‚Ja‘ und ‚Nein‘ zu den Zufälligkeiten der kulturellen ‚Form‘ zu identifizieren⁴¹ – anstatt ihn eben *darin* wahrzunehmen. Demgegenüber beinhaltet Tillichs Protestantismuskonzept insofern ein Gegengewicht, als es die Präsenz des Unbedingten gerade im „historisch gefüllten und gespannten Hier“ erblickt.⁴² Zwar steht auch in seinem Hintergrund ein unmittelbar-ontologisches Gewährwerden des Absoluten in „unbedingter Gewißheit“.⁴³ Aber dieses Gewährwerden verbindet sich mit dem ‚Glauben‘, der solche Unbedingtheitsgewißheit in stetigem Bezug auf das „Bedingte und Konkrete“ mitsamt seiner „Ungewißheit“ symbolisiert.⁴⁴ Wird für das ‚protestantische Prinzip‘ somit das Unbedingte im Bedingten, im schicksalhaften „Hier und Jetzt“ präsent,⁴⁵ so ist es indes zugleich um die Kritik des Bedingten als eines vermeintlich oder angemäßen Unbedingten zu tun. Daß nichts Bedingtes sich als Unbedingtes behauptete, kennzeichnet die protestantische Kritik. Sie ‚bricht‘ aus einer „Gestalt der Gnade“ hervor.⁴⁶ Doch auch diese ist nicht gegenständlich fixierbar. Denn die „Form“, in der die Gnade als ‚Bedeutung‘ und ‚Gegenwart‘ des Unbedingten erscheint, „muß selbst unter der Kritik stehen“.⁴⁷ Umgekehrt „kritisiert“ die Gnade ihrerseits die „prophetisch vertiefte Kritik“.⁴⁸ Dennoch bilden Kritik und Gnade kein begriffliches Wechselverhältnis von Negationen. Denn der vom transzendenten ‚Jenseits‘ aus ansetzenden Kritik wird ein „letztes Recht“ bestritten: „das Sein aufzuheben“.⁴⁹ ‚Sein‘ ist nun nicht nur die Verfaßtheit jenes ‚Jenseits‘, sondern es wird auch durch die Gnade der ‚Gestalt‘ gewährt: nämlich als „Macht zu sein“, genauer ein aus dem ‚Jenseits‘ stammender „Anteil am Sein“, der sein Gegenteil, das Nicht-Sein, immer schon überwunden hat.⁵⁰

An dieser Gedankenfigur dürfte wenigstens zweierlei weiterer Aufhellung bedürfen. Zum einen wird dem ‚Jenseits‘, wenn es als Ursprung von seinsnegierender Kritik und Seinsteilhabe gewährender Gnade gefaßt wird, selbst ein Gegensatz eingeschrieben. Und zum anderen wird den bedingten Gestalten des Unbedingten, indem ihre tendentielle Selbstverabsolutierung durch Kritik und Gnade beständig negiert wird, selbst ein Moment des Unbedingten zu eigen. Denn in solcher Negation ihrer Bedingtheit werden sie das, was sie ‚sind‘ – frei-

⁴¹ Vgl. Tillich, *Theologie der Kultur*, S. 19ff.

⁴² Paul Tillich, *Gläubiger Realismus*, in: *Hauptwerke*, Bd. IV, S. 183-192; hier S. 188.

⁴³ Paul Tillich, *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, in: *Werke*, Bd. V: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, Stuttgart 1964, S. 122-137; hier S. 132; vgl. S. 135f.

⁴⁴ Tillich, *Zwei Wege*, S. 135; vgl. ders., *Gläubiger Realismus*, S. 190.

⁴⁵ Tillich, *Gläubiger Realismus*, S. 191.

⁴⁶ Paul Tillich, *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip* (= *Protestantismus*), in: ders. (Hrsg.), *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Darmstadt 1928, Einleitung, S. 1-37; hier S. 18.

⁴⁷ Ebd. S. 26.

⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 8.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., S. 24.

lich nicht im Sinne ihrer passiven Aufhebung, sondern einer aktiven und bewußten Selbstrealisierung ihres Charakters.⁵¹ Diese beiden Aspekte seien nun im Umfeld der Onto-theo-logie weiter verfolgt, die nach Tillich zugleich Grund und Abgrund skeptischer Reflexion sein soll.

4. ONTOLOGISCHER UNENDLICHKEITS-REALISMUS UND RECHTFERTIGUNG DES ENDLICHEN. ODER: DIE KRAFT DES NEGATIVEN

Tillichs Umgang mit dem Gewißheitsproblem zeigt, daß sein Denken ein zunehmend realistisch-ontologisches Gepräge annimmt. Demgegenüber scheint die Bedeutung der Tillich in seiner Frühzeit umtreibenden skeptisch-zweifelnden Reflexion zurückzutreten: In der religions- und kulturtheologischen Grundfigur der Theonomie wird ihre Struktur zurückgenommen zugunsten einer Manifestation des Unbedingten in der ‚durchbrechenden‘ Aufhebung des Bedingten. Auch die sinntheoretische Konzeption eines Sinnaufbaus durch die Differenz von ‚Sinn‘ und ‚anderem Sinn‘ hindurch wird unterlaufen, wenn Tillichs Religionsphilosophie den Sinnbegriff als Sinnzusammenhang, davon unterschiedenen unbedingten Sinn und die Forderung an jeden Einzelsinn, dem unbedingten Sinn zu entsprechen, beschreibt.⁵² Denn auch hier vermag der Einzelsinn nur dann der Unbedingtheitsforderung zu entsprechen, wenn er als solcher ‚zerbricht‘.

Gleichwohl finden sich neben dieser Struktur hochdifferenzierte Aufstellungen, die in ontologischen Begriffen Äquivalente zu der Negationspotenz skeptischer Reflexion aufbieten. Das zeigt schon die wohl prominenteste ontologische Formel Tillichs: die ‚Macht des Seins‘. Ist Macht das Vermögen der Selbstkontinuierung durch das Gegenteil, so Seinsmächtigkeit die Potenz des Seins, gegen das Nicht-Sein zu ‚sein‘. ‚Seinsmächtigkeit‘ könne es nicht ohne die Negativität des Nicht-Seins geben; diese Negativität werde vom Sein „überwunden“, das eben nur hierin seinen dynamischen Charakter zeige.⁵³ Nun erhebt sich freilich die Frage, welchen ontologischen Status das ‚Nichtsein‘ haben kann. Tillich beantwortet diese Frage zumindest doppeldeutig. Einerseits sei das Nicht-Sein eine Privation des Seins, von dem es ‚lebe‘.⁵⁴ Danach wäre das Sein als ‚seiende‘ Einheit von Sein und Nichtsein zu begreifen, und noch das ‚Sein‘ des Nicht-Seins sei von Gnaden des Seins. Andererseits liege das Vermögen, alles zu negieren, was ist, im Denken.⁵⁵ Zwar beginne auch es mit dem Sein, wenn es danach frage, was *nicht* – *ist*. Doch dieses ‚Sein‘ kann nur um den Preis der Abstraktion

⁵¹ Von Letzterem abzusehen ist das Problem der von Tillich für das eschatologische ‚Werden zum – wesensgemäßen – Sein‘ gebrauchten Figur der ‚Essentifikation‘.

⁵² Paul Tillich, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1962, S. 42.

⁵³ Paul Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, in: *Werke*, Bd. XI: *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*, Stuttgart 1969, hier S. 166.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 167.

⁵⁵ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, S. 194.

von dem negativen Charakter des ‚nicht‘ mit jenem ‚seienden‘ Sein identisch ‚sein‘. Deshalb kann das Denken als logische Verneinungsfunktion im Urteil seinerseits am negativ gesetzten Sein nur dann partizipieren, wenn mit dem Sein zugleich ein solches Unterschiedensein einhergeht, das mit dem Denken und seiner Potenz, das Sein grundlegend in Frage zu stellen, koinzidiert. Dadurch erweist sich die Negativität des Seins als eine des Denkens. Wie auch immer die Paradoxie eines Seins, dessen Sein zugleich im Nicht-Sein ‚ist‘, als Seinsmoment näher beschrieben werden mag: Der „dialektische Charakter“ des mit dem Nicht-Sein geeinten und zugleich gegen es ‚mächtigen‘ Seins⁵⁶ kann vom Denken als Fähigkeit skeptischer Verneinung gar nicht getrennt werden. Tillich selbst zeigt dies auf mehrfache Weise an. So ist schon die ganze Thematik des ‚ontologischen Schocks‘, in welchem dem Menschen sein mögliches Nicht-Sein gewärtig wird, von einer *gedanklichen* Infragestellung des Seins geleitet. Weiterhin kann der private Charakter des Nicht-Seins nur darin ‚sein‘, daß er in *Unterscheidung* vom Sein – *gedacht* wird: ist das Vermögen des Unterscheidens doch eines des Denkens. Und schließlich zeigt Tillichs Verweis auf den existentiellen Mut als einzig möglichen Umgang mit der Frage nach einem ‚Übergewicht‘ von Sein oder Nicht-Sein im ‚Sein‘, daß die ontologische Dialektik eben eine des *bewußten Lebens* ist. Die ontologische Dialektik mündet nach Tillich denn auch ausdrücklich in die Exposition *humaner Endlichkeit*.⁵⁷ Und zu ihr gehört nicht nur das allein *sinnhaft* wahrnehmbare „etwas sein [als] [...] etwas anderes nicht sein“⁵⁸. Sondern sie ist als solche schon geprägt durch ein *gedankliches Überschreiten* ihrer Position. Solches Überschreiten ist die *freie, spontan und von innen her realisierte Selbstpositionierung* vor einem ungreifbar bleibenden, mithin unbestimmt-negativen Horizont.

Der Formalismus der ontologischen Differenz von Sein und Nicht-Sein läßt sich mithin vom skeptisch-zweifelnden Denken gar nicht trennen. Doch dieses Denken ist mitnichten eine bloß subjektive, tendentiell fiktive Reflexion. Vielmehr ist es selbst in seinem Geschehen ‚seinsmächtig‘: In ihm vollzieht sich die Dynamik des bewußten Lebens als *Spontaneität*. Es ist der mit sich selbst beginnende Freiheitsvollzug, der sich selbst immer schon gegeben ist und noch in seinem Zurückfragen hinter sich selbst sich voraussetzt.⁵⁹ Aber dieser Freiheitsvollzug ist kein blindes Agieren. Gerade indem er gedanklich sich auf das bezieht, was er nicht ist, und dabei gegenläufig auf sich in seinem ‚Sein‘ zurückkommt, stuft er sich emergent auf zu einer komplexeren, ausdifferenzierteren Gestalt. Dies ist nur im Gegenüber zu *anderem* möglich. Ihre ‚endliche‘ Verfaßtheit ist für humane Subjektivität ein *Zugewinn* an Freiheit – freilich immer nur in Verhältnissen zu anderen, die sinnhaft-gedanklich durch Unterscheidungen im End-

⁵⁶ Vgl. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, S. 218ff.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 222; Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, S. 168.

⁵⁸ Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, S. 222.

⁵⁹ In dessen ‚Positivität‘ sieht Falk Wagner das Grundthema der Theologie Tillichs. Vgl. nur ders., *Absolute Positivität – Das Grundthema der Theologie Paul Tillichs*, in: ders., *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989, S. 126-144.

lichkeitscharakter der Freiheit mitpräsent sind. Genau und nur deshalb kann mit Tillich von einer „Gegenwart des Unendlichen in allem Endlichen“ gesprochen werden, so sehr das Endlichkeitsbewußtsein zugleich einen „Ort außerhalb alles Endlichen voraussetzt, von dem erst das Endliche als solches begriffen wird“⁶⁰. Er markiert das ‚Sein‘ endlichen, bewußten Freiheitslebens, dessen dieses in der *bloß* endlichen Verfaßtheit seines Bewußtseins als solchen nicht habhaft wird.

Kaum ein Begriff zeigt so prägnant wie der des ‚Mutes‘, daß Tillichs ontologischer Unendlichkeits-Realismus nur dann Sinn gibt, wenn er auf die konstruktive Kraft des kritisch reflektierenden menschlichen Denkens bezogen wird. Denn der im Sein verwurzelte Mut stellt zugleich den *Zugangsschlüssel* zu diesem Sein bereit.⁶¹ Er ist es, der die Angst des Nichtseins nicht flieht, sondern aufnimmt. Er ist es, der der Verzweiflung über den Verlust von Lebenssinn ins Auge sieht. Und er ist es, der in dem im Zuge der Anfechtung aufkommenden Wissen „seipsum esse nihil“ kulminiert.⁶² Dieser Mut ist mithin die Kraft des Negativen.⁶³ Aber er ist dies als eine Kraft des ‚Seins‘, genauer: der Unbedingtheit des bewußten Lebens endlicher Freiheit. Sie kann nur sinnhaft ‚leben‘, wenn sie durch andere Freiheit anerkannt wird.⁶⁴ Deshalb kann der Mut dieses Leben ‚bejahen als bejaht‘: indem er noch dessen „eigenen Tod“ als zur Eigenheit dieses Lebens gehörig bejahend in sich hineinnimmt, den „Zweifel selbst [als] [...] Akt des Lebens“ faßt und im Ende des Selbstvertrauens sein „Angenommensein an[nimmt], obgleich man unannehmbar ist“.⁶⁵ Dieser Mut ist eine *bejahende Rechtfertigung des endlich-fehlbaren Lebens selbst*. Sie wurzelt in einer solchen Freiheit, die in ihr Bewußtsein noch die Verneinung einschließt. Hierfür steht in zugespitztester Weise der Gottesgedanke.⁶⁶ Geht mit jener Freiheit eine innere Selbstdistanz einher, so vermag sie auch Gewißheit über sich nicht unmittelbar zu gewinnen. Das religiöse Symbolsystem trägt dem insofern Rechnung, als es Gott auch in der Freiheit zur Abkehr von ihm thematisiert und Heilsgewißheit nur in bezug auf die *theologia crucis* kennt, welche noch eingestellt wird in das

⁶⁰ Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, S. 168.

⁶¹ Vgl. Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, Hamburg 1965, S. 177ff.

⁶² Martin Luther, *Disputatio Heidelbergae habita*, in: WA 1, 362, 33.

⁶³ Vgl. Joachim Ringleben, *Die Macht des Negativen. Paul Tillichs Ontologie und Theologie des Lebendigen*, in: *Natürliche Theologie versus Theologie der Natur. Tillichs Denken als Anstoß zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. Beiträge des IV. internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1992*, hrsg. v. Gert Hummel, Berlin/New York 1994 (= TBT 60), S. 212-234.

⁶⁴ Ohne die Figur der Anerkennung heranzuziehen, betont Traugott Koch in seiner eindringlichen Analyse der Tillichschen Begriffe ‚Gott‘ und ‚Mut‘, daß das Subjekt auf einen „von außen zugebrachten Sinn“ angewiesen ist, um „die Verzweiflung zu bestehen“. Ders., *Gott: Die Macht des Seins im Mut zum Sein. Tillichs Gottesverständnis in seiner „Systematischen Theologie“*, in: Hermann Fischer (Hrsg.), *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*, Frankfurt/Main 1989, S. 169-206; hier S. 180.

⁶⁵ Tillich, *Mut zum Sein*, S. 168; S. 174; S. 164.

⁶⁶ Seinen schärfsten Ausdruck besitzt er darin, daß in Gott auch die geschöpfliche Freiheit der Abkehr von Gott wurzelt, die freilich immer nur als gegen-göttliches Faktum der Sünde – ist. Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. II, Stuttgart 1958, S. 35ff.

differenzbeschließende Verhältnis von menschlichem Glauben an göttliche Vergebungsverheißung. Deshalb ist es ein Rückfall hinter die erreichte Einsicht, wenn Tillich den rechtfertigungstheologischen „Mut des Vertrauens“ in der „persönlichen, totalen und unmittelbaren Gewißheit der göttlichen Vergebung“ wurzeln sieht – ebenso wie der von ihm eingeschlagene Weg in die Abstraktionen des „absoluten Glaubens“ und des „Gott[es] über Gott“. ⁶⁷ Freilich ist Tillichs in seiner Intention zuzustimmen, eine Überwindung des Theismus und eine Integration des Zweifels in einen Vollzug des Glaubens als gewisses Bejahen des Bejahtseins zu erreichen. In diesem Sinne ist die Formel ‚Gott über Gott‘ als Ausdruck einer Ernsthaftigkeit letzter Fragen ohne Antworten zu verstehen – wie der ‚absolute Glaube‘ als Wahrnehmung der „Situation auf der Grenze der menschlichen Möglichkeiten“. ⁶⁸ Führt der Zweifel zu dieser Grenze, so ist in ihm „die Bejahung des Prinzips der Wahrheit vorausgesetzt“. ⁶⁹ Mag man den Absichten dieser Figuren auch zustimmen: Zu ihrer Realisierung dürfte sich eine Pneumatologie der sinnhaften Kommunikation eigener endlicher Freiheit mit anderer Freiheit eher empfehlen – wird doch der Geist von Tillich selbst als differenzbeschließende Einheit von Sein und Denken, von Seins-Macht und Seins-Sinn begriffen. ⁷⁰

5. SCHLUß: ZWEIFELSFREIE GEWISSHEIT ODER GEWISSHEIT DURCH ZWEIFEL?

Der Blick auf Tillichs Texte hat gezeigt, daß dem Zweifel, der skeptischen Reflexion und dem kritisch bis zur Negativität des ‚Nichts‘ fragenden Denken *selbst* eine religiöse Valenz eignen. Tillich kann sie zugestehen, weil er Zweifel, Reflexion und fragendes Denken in ihrem ontologischen Status begreift. Am ‚Sein‘ teilhabend, lassen sie sich nicht in eine bloß inferiore Sphäre diesseits onto-theologischer Eigentlichkeit abschieben. Damit muß der Gegensatz freilich dem ontologischen Schema *selbst* eingeschrieben werden. Dessen Aufstufung zu einer ‚Dialektik‘ von Sein und Nichts erlaubt und erfordert es, auch die Negativität des zweifelnden Denkens mit der ontologisch verstandenen Positivität lebendiger Freiheit zu verbinden. Genau durch diese Aufstufung gewinnen die ontologischen Grundbegriffe nun ihrerseits einen solchen Charakter, wie er dem in der Kritik gewissen Denken eignet. Man mag daher fragen, ob die Denkform der ‚Ontologie‘ tatsächlich der angemessene Rahmen ist, um die prozessuale Dialek-

⁶⁷ Tillich, *Mut zum Sein*, S. 163; S. 180; S. 184f.

⁶⁸ Vgl. Paul Tillich, *The God above God*, in: *Hauptwerke*, Bd. VI, S. 417-421; hier S. 418; Tillich, *Mut zum Sein*, S. 187.

⁶⁹ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. III, Stuttgart 1966, S. 262.

⁷⁰ Vgl. Paul Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, in: *Hauptwerke*, Bd. I: *Philosophische Schriften*, hrsg. v. Gunther Wenz, Berlin/New York 1989, S. 113-263; hier S. 185; *Systematische Theologie* Bd. III, S. 134. Allerdings dürfte die konkrete Durchführung der Tillichschen Pneumatologie mit ähnlichen Problemen belastet sein, wie sie sich bei der Analyse der Stichworte ‚Zweifel‘ und ‚Gewißheit‘ zeigten.

tik von Sein und Nichts zu fassen. Diese Frage ist einerseits von der Absicht geleitet, in dieser Dialektik die Dialektik der Freiheit zu erkennen und sie nicht in der Form des Seins, sondern der des Sinns zu explizieren: nämlich als ‚letzte Gedanken‘, die immer nur in der Kommunikation vielfältig-differenter Perspektiven des Vorletzten thematisch werden. Andererseits ist die Anfrage an die ontologische Denkform von der durch sie begünstigten Unmittelbarkeit ‚totaler Gewißheit‘ evoziert. Doch eine solche ist allenfalls am entfernten Orte ‚reiner‘ Transzendenz vorstellbar – entsprechend dem eines undialektischen ‚Seins-selbst‘, eines über Gott ins Infinite progredierenden ‚Gottes über Gott‘ oder eines ‚absoluten Glaubens‘. Ob solche Unmittelbarkeit indes im ‚Hier und Jetzt‘ möglich und überhaupt wünschbar sein kann, dürfte mehr als fraglich sein.

In jedem Falle dürfte sie der religionskulturellen Plausibilität protestantischer Frömmigkeit im Wege stehen – wenn nicht gar paradoxerweise gerade deren Evidenz untergraben. Denn diese verbindet die vorgestellte, geglaubte oder in der Innerlichkeit des ‚Herzens‘ gefühlte Interpersonalität des Gottesverhältnisses mit einer dialektisch-bewahrenden ‚Aufhebung‘ von Negativität, in deren Wahrnehmung Frömmigkeit sich überhaupt erst entzündet hat. Im Zentrum des evangelischen Symbolsystems steht das Kreuz, und die größte Anfechtung besteht nach Luther darin, nicht angefochten zu sein. Will man dies der Abstraktion dogmatischer Behauptung entheben, so empfiehlt sich eine gedankliche Klärung der existentiellen Bedeutung des Zweifels. Ihn zu haben, ist zumeist gewisser als zweifelsfreie religiöse Gewißheit.

Die religiöse Rechtfertigung des Zweifels, die hier im Anschluß an Tillich dargestellt wurde, kann in einer religionskulturellen Lage Ausstrahlungskraft gewinnen, in der das Bewußtsein, über die richtige Antwort zu verfügen, nurmehr in sektiererischen Ghettomilieus gepflegt werden kann – während sich zugleich mehr Fragen stellen und nach einem nachdenklichen Umgang rufen als fertige Antworten bereitliegen.⁷¹ Ein Hinweis auf die im Kontext der rasanten biomedizinischen Entwicklung aufkommenden Fragen nach dem Menschsein zwischen Natur und Geist, Kausalität und Freiheit mag hier genügen. Die Wahrnehmung des religiösen Charakters des Zweifels empfiehlt sich überdies in einer Lage, in der eine religionskritische Skepsis dominiert. Man mag fragen, ob hiermit nicht der Atheismus in das Gebiet der Religion Einzug hält. Umstandslos bejahen wird man diese Frage nur können, wenn man Gott und seine religiöse Gewißheit als unmittelbare, negationsfreie Gegebenheiten versteht. Doch hat man sie dann in ihrer Positivität bereits in einen Gegensatz zur Negativität des zweifelnd-fragenden Ich und seiner Welt gestellt.

Religionskulturell gravierender ist die Frage, ob die religiöse Rechtfertigung des Zweifels nicht einer tendentiell pessimistischen, skeptischen Haltung in die Hände arbeitet. Stattdessen scheinen die quasireligiösen Haltungen der heutigen wissenschaftlichen Pioniere mit einem Optimismus getränkt zu sein, der sich

⁷¹ Dies hat Tillich klar gesehen, vgl. ders., *Rechtfertigung und Zweifel*, in: *Hauptwerke*, Bd. VI, S. 83-97; hier S. 89.

ungern durch skeptisches Rasonnement ankränkeln läßt.⁷² Demgegenüber artikuliert sich der religiöse ‚common sense‘ dahingehend, daß er an die Stelle eines rastlosen Aktivismus der Beschleunigung des Erkennens eine bremsende Rückkehr zur Passivität gegenüber Gottes vermeintlich eindeutigen Willen setzt. Eine Skepsis, Zweifel und Negativität integrierende Religiosität scheint zwischen solchen Fronten nur zerrieben werden zu können. Gegen diesen Anschein ist freilich mitzubedenken, daß neobuddhistische Formen an Attraktivität gewinnen, in denen das Nichts zum religiösem Fokus avanciert. Diese Formen sind unter westlichen Intellektuellen in Mode gekommen, die zumeist dem Gravitationsfeld eines Christentums entstammen, dessen Glaubenssicherheit in Zweifel gezogen ist. Gegenüber dem Einwand ‚mangelnden Optimismus‘ eines der Artikulation von Negativität Platz gebenden Christentumsverständnisses sei nur erinnert, daß es, jedenfalls in protestantischer Ausprägung, das ‚seipsum nihil esse scire‘ als ein Moment im Aufbau einer Gewißheit versteht, die sich trotz partieller Dunkelheit über den immer schon beanspruchten Freiheitsgrund in die Helle seines eigenen, individuellen Freiheitslebens entlassen weiß. Insofern dieses Leben sich nicht in sich abschließt, sondern sich in einem durch Skepsis erweckten und geschärften Bewußtsein für das Neue und je andere vollzieht, lebt solche über den Zweifel gewonnene Gewißheit in getröstetem Optimismus: hat sie doch in dem Negativen dasjenige, was das Innerste des Lebens ins Wissen hebt.

⁷² Vgl. nur „Wir erleben eine Fusion zwischen Börse und Bio-Illusion“. Gründer einer nachchristlichen Religion: Eine philosophische Annäherung von Peter Sloterdijk an den amerikanischen Genunternehmer J. Craig Venter, in: FAZ, 21. Feb. 2001, Nr. 44, S. 51f.