

II.C.3. „Philosophie und Religion bei Karl Jaspers“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Paul Arthur Schilpp (Hg.), *Karl Jaspers* (Philosophen des 20. Jahrhunderts), Stuttgart, Kohlhammer, 1957, S. 604-636. Wiederabgedruckt in: Hans Saner (Hg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München, R. Piper Verlag, 1973, S. 358-389.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Philosophie et religion chez Karl Jaspers“, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 37 (1957), S. 207-235 (II.A.85.).

Die deutsche Übersetzung stammt von Hans Hartmann.

Ricœur hat seinen Aufsatz für die Festschrift zum 75. Geburtstag Karl Jaspers' konzipiert. Der Text wurde dafür von Ricœur auf Französisch verfasst und ins Deutsche übersetzt. Irrtümlich wird am Schluss der deutschen Fassung Ricœur der theologischen Fakultät der Universität Strasbourg zugeordnet; er war selbstverständlich Professor an der „Faculté des lettres“, also in der philosophischen Fakultät.

Sieht man von einem Artikel in *Le Monde* vom 12. Dezember 1986 ab, in dem Ricœur das Buch von Jeanne Hersch über ihren Lehrer Karl Jaspers bespricht (II.A.405a.; wiederabgedruckt in *Lectures I. Autour du politique* [I.A.18.], Paris, Seuil, 1991, S. 155-158), ist dieser Aufsatz der letzte Text, den Ricœur Jaspers gewidmet hat. Im Verhältnis zu den thematisch parallelen Ausführungen in *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (verfasst zusammen mit Mikel Dufrenne) (I.A.1.), Paris, Seuil, 1947, sowie *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie de l'existence* (I.A.2.), Paris, Les Éditions du temps présent, 1947, zeichnet sich der Aufsatz durch die Berücksichtigung des monumentalen Buchs *Von der Wahrheit* (1100 Seiten) aus, das erst 1948 im Piper-Verlag in München erschienen war und für die Religionsthematik einschlägig ist. Auf die Schrift *Der philosophische Glaube*, die im selben Jahr erschien, geht Ricœur hingegen nicht ein.

Paul Ricoeur

PHILOSOPHIE UND RELIGION BEI KARL JASPERS

Karl Jaspers gehört zu den wenigen Philosophen, die heute versuchen, eine gewiß nicht leichte Stellung zwischen den positiven Religionen mit ihren Glaubensbekenntnissen und ihren konfessionellen Organisationen einerseits und dem atheistischen Humanismus in der Art von Auguste Comte, Karl Marx oder Nietzsche andererseits einzunehmen. Seine Position ist um so schwieriger, als seine Philosophie in einer Zeit wirksam wird, in der die christlichen Konfessionen zu ihren Quellen zurückkehren, mit neuer Kraft den Kampf gegen die Schattenseiten auf kulturellem Gebiet aufnehmen und dabei aufs neue entdecken, wie fremd ihre Botschaft der des antiken Griechentums und der immanenten Kultur des Okzidents gegenübersteht, in der aber auch die großen Formen des ererbten Humanismus aus dem 19. Jahrhundert die letzte Konsequenz ihrer Intentionen und Ansprüche ziehen und sich des tragischen Wagnisses bewußt werden, das eine Existenz ohne Gott glorifiziert. Kurz gesagt, schreibt Jaspers in einer Zeit, wo es fast nur noch Atheisten gibt, die mit ihm den Entwicklungsprozeß der Religion lehren wollen, und Gläubige, die an der Wurzel der menschlichen Existenz eine göttliche Transzendenz lebendig erhalten wollen.

Unser Essay möchte diese Ambivalenz erhellen. Wir betrachten zunächst die oppositionelle Haltung gegenüber der Religion bei Jaspers in ihrer doppelten Form: als Protesthaltung der Freiheit und der Verbindlichkeit der Existenz in der Welt (I) und als Schöpfung eines echten philosophischen Glaubens (II). Wenn wir über diesen „philosophischen Glauben“ nachdenken, werden wir sehen, wie er sich den religiösen Glauben aneignet, auf dessen Basis er ihn gewonnen hat und zu einer „metaphysischen Spekulation“ erhebt (III). Dann werden wir versuchen, einige persönliche Fragen über die Stellung der Religion im Jaspersschen Denken überhaupt aufzuwerfen (IV).

I. Religion und Freiheit

In einer Philosophie wie der von Karl Jaspers kann die Kritik der Religion kein nebensächlicher Bestandteil der Reflexion bleiben. Der Philosoph kann als Philosoph nicht von der Haltung abstrahieren, die er in *anderer*

Beziehung gegenüber der Religion einnimmt. Seine Philosophie kann nicht „neutral“ sein. Warum nicht? Weil jede Existenzphilosophie bewußt oder unbewußt auch im Bereich der religiösen Problematik, genauer der christlichen Problematik, Platz greift. Der Existierende, den sie befragt, ist nicht das „Ich denke“ der Kantischen Philosophie, dessen im Ursprung begründete Einheit die Objektivität der Vorstellungen möglich macht. Er ist auch nicht nur eine *Form* der Realität, die wie alle „Formen“ nicht verletzt werden oder verlorengehen können. Er ist vielmehr das in der Möglichkeit stehende Sein, das sich verlieren oder gewinnen kann, das gefährdet ist, das in den Dingen, im Glück, in der Politik „zum Vorschein kommen“ und das sich „vergessen“ muß. Die „existentielle Frage“ und die „religiöse Frage“ sind so nahe miteinander verwandt, daß die Ablehnung der Religion zu einem schwerwiegenden Akt und zu einer zentralen Entscheidung der Existenzphilosophie wird, die sie zwingt, den Weg zu einer Transzendenz ohne Religion ganz allein und unter großen inneren Schwierigkeiten neu zu finden. Karl Jaspers fühlt sich trotz beträchtlicher Unterschiede in den philosophischen Zusammenhängen der Religion gegenüber in der gleichen Lage wie Plotin, Bruno, Spinoza, Kant, d. h. der eines *religiösen Denkers* im Kampf mit dem Glauben der Gläubigen.

Es ist recht bemerkenswert, daß die *Motivierung* von Karl Jaspers in seiner Stellungnahme gegen die Religion ebenso wie die kritische Ablehnung aller Transzendenz durch den atheistischen Existentialismus im Bereich der Freiheit erwächst. Sein Hauptwerk, die „Philosophie“, schrieb er 1932, logischerweise vor dem „Mythos des Sisyphus“ von Camus und vor „Das Sein und das Nichts“ von Sartre. Wenn man aber Jaspers nach den Werken dieser großen Atheisten liest, so kann man rückblickend nur erstaunt sein über die Verwandtschaft zwischen verschiedenen Perspektiven seiner Kritik, die sich streng auf den religiösen Bereich beschränkt und für eine Philosophie der Transzendenz Platz läßt, und einer radikalen Kritik jedes philosophischen oder religiösen Glaubens. Wir müssen darauf am Schluß zurückkommen.

Aber diese Protesthaltung der freien Forschung oder des Wagnisses, die mit dem geschichtlichen Abenteuer des Menschen verbunden sind, sind nicht das einzige an seiner Kritik. Durch sie hindurch bricht eine andere Auffassung von der Transzendenz und ihrer Beziehung zur Welt als die der Religion. Dieser zweite Aspekt des religiösen Entwicklungsprozesses ist dem französischen Existentialismus völlig fremd. Er bedeutet einen anderen Glauben, einen rein philosophischen Glauben, der mitten in dieser Entwicklung der Religion Ausdruck gewinnt. Dieser zweite Aspekt ist schon in der „Philosophie“ von 1932 fühlbar, er ist in den späteren Werken immer wieder betont und gipfelt in dem großen Buch „Von der Wahrheit“ von 1947.

Betrachten wir zuerst den Entwicklungsgang der Religion unter dem ersten Aspekt.

Für Jaspers hat die Religion zwei Gesichter, die dem Menschen zugewandt sind: ein mystisches und ein autoritäres. Sowohl das eine wie das andere läßt die *Freiheit* „versteinern“.

Einerseits bietet sich die Religion dem Menschen als Mystik an, d. h. als eine senkrechte, direkte und unmittelbare Kommunikation, in der der Mensch in einem höchsten Du versinkt und sich verliert. Jaspers sieht keine Möglichkeit der Zusammenstimmung zwischen dieser religiösen Unmittelbarkeit und der menschlichen Qualität der Freiheit: da nähert sich die Mystik geradezu dem Selbstmord¹. Allerdings hat der Selbstmord seine Größe, eine Größe der Nacht — die Größe der „Unbedingtheit“ —, die daran erinnert, daß das Leben weder die höchste Wirklichkeit noch der höchste Wert ist. Aber der Selbstmord, der hier als „Analogon“ der Mystik auftritt, bedeutet, daß die Spannung der Existenz in der Welt der Dinge und Menschen durch die Unterdrückung des weltlichen Pols aufgehoben wird. Der Mystiker flieht ebenso wie der Selbstmörder: dieser flieht ins Nichts, jener irgendwohin ins Jenseits, in eine Hinterwelt, die diese Welt „verdoppelt“. Die Mystik ist „negative Entscheidung“, Weltverneinung.

Dieser elementare Prozeß der Religion (der in Band II der „Philosophie“ behandelt wird, der der Existenzerhellung, und nicht in Band III, der der Transzendenz gewidmet ist) zeigt uns, um was es sich handelt, nämlich den Sinn der menschlichen Existenz. Die Mystik verkehrt ihr „In-der-Welt-Sein“. Die Welt, die hier verraten wird, ist vorwiegend die Welt der Menschen: denn wer mit Gott als einem höchsten Du in Kommunikation steht, tritt aus dem ersten Spiel heraus, in dem wir nur den Rat unserer Freunde und die Gespräche der „horizontalen“ Kommunikation zur Verfügung haben, um unsere Wahlhandlungen zu erhellen und innerlich zu begründen. In gewisser Weise ist die Transzendenz kein anderes „Wort“ neben den Worten der Menschen, das wir ihnen entgegensetzen könnten. Sie ist nicht einmal eine unmittelbare Eingebung, die uns unsere Wahl erleichtern und unserer Verantwortlichkeit unter den Menschen mitten in der Geschichte der Menschen eine Art Alibi liefern könnte.

Entgegen der Mystik betätigt sich die Philosophie als *Ethik*, wenn man unter Ethik im weiteren Sinne eine Philosophie des Verhaltens in der Menschenwelt, eine Philosophie, die auf religiöse Unmittelbarkeit verzichtet, versteht: „Jede Gottesbeziehung, die nicht sogleich als existentielle Kommunikation sich verwirklicht, durch die sie erst wahr sein kann, ist nicht nur an sich fragwürdig, sondern auch Verrat an der Existenz“².

¹ „Philosophie“ II, 311—320.

² „Philosophie“ II, 272. Über den Gegensatz zwischen ethischer und religiöser Haltung. „Philosophie“ II, 321.

In dem monumentalen Werk von 1947 „Von der Wahrheit“ wird diese Gegenüberstellung von Ethik und Mystik auf eine andere Weise wieder aufgenommen, nämlich im Rahmen der ausgezeichneten Darstellung des „tragischen Wissens“³: die großen dramatischen Werke der Menschheit schildern die Größe des Leidens und die Größe des Menschen im Leiden; „Die tragischen Helden vollziehen in ihrer Grenzsituation die tragische Wirklichkeit“ (S. 953). Dieses Tragische ist durch die offenbarte Religion vorzeitig entspannt und überwunden. Diese befindet sich hierbei sehr nahe an der stoischen Ataraxie, die das Tragische in ein friedliches und indifferentes Licht taucht. „Von hier gesehen, setzt sich christliche Erlösung gegen das tragische Wissen.“ . . . „Daher gibt es keine eigentlich christliche Tragödie.“ . . . „In diesem Sinne muß ein Christ etwa Shakespeare (S. 924) mißverstehen.“ Keine Erfahrung ist für den Christen wirklich tragisch. Die Schuld wird zur *felix culpa*, die das Heil möglich macht. Das Scheitern des Christen setzt der radikalen Tragik des Scheiterns ein Ende. Keineswegs aber ignoriert das Tragische jede *Erlösung*: Es gibt vielmehr eine „tragische Erlösung“ (S. 943 ff.), die im Tragischen beschlossen ist und die im Gegensatz zum religiösen Heil steht. Das ist nicht mehr eine Erlösung, die in der heiligen Geschichte objektiviert und von der Kirche geschützt ist. Es ist vielmehr eine metaphysische Tiefe, die sich im Tragischen und durch das Tragische offenbart: „Die Offenbarkeit des Seins im Scheitern wird angesichts des Tragischen erfahren“ (S. 947). Das ist keineswegs der Sieg einer anderen Welt über diese hier. „Soweit Ausgleichung möglich ist, schwindet das Tragische“ (Goethe)⁴.

Durch diese Darstellung erweitert Karl Jaspers ein Thema Kierkegaards, während er diesem zugleich eine Wendung gegen seinen Autor gibt. Kierkegaard war der erste, für den die Kommunikation mit Gott nur „indirekt“ und fern von jeder Vereinigung mit ihm und Freude an ihm sein kann. Aber gerade Kierkegaard ist durch das Absurde, wenn man es so nennen kann, der Beweis, daß der Übergang vom „ethischen Stadium“ zum „religiösen Stadium“ Leiden, Opfer, Zerstörung der Existenz bedeutet. „Das ganze innere System des Christentums“, so sagt er, „konzentriert sich gegen die Wirklichkeit des Märtyrers.“ In den „Stadien auf dem Lebenswege“ weist Kierkegaard ganz bewußt dem Negativen, dem religiösen Scheitern des Märtyrers eine höhere Stelle an als dem Positiven, wie z. B. dem ethischen Gelingen einer Ehe. Man kann freilich viele Kierkegaardsche Texte über die Freude, die Ruhe, die glückliche Unendlichkeit zitieren. Aber Kierkegaard hat sich mehr und mehr von der Hoffnung entfernt, daß auf dem Gipfelpunkt des Glaubens Gott dem Abraham seinen

³ „Von der Wahrheit“, 917—960.

⁴ Zitiert von Jaspers „Von der Wahrheit“, 951.

Sohn und Kierkegaard Regine wiedergeben werde. Mehr und mehr muß sich für ihn die „Bewegung des Unendlichen“ von diesem Leben entfernen, ohne Rückkehr, ohne die Hoffnung der „Wiederbestätigung“, der „Wiederholung“. „Ich habe allmählich erkannt, daß alle die, die Gott wirklich geliebt hat, in dieser Welt gelitten haben.“

Hier sieht Jaspers dem „Helden des Negativen“ von ferne zu, und zwar mit der Verbesserung, er sei eine nicht nachzuahmende Ausnahme. Ebenso bezeichnet in seinen Augen das von Kierkegaard gepriesene „Absurde“ — das Verhältnis zwischen Mensch und Gott — das Scheitern des modernen Christentums, sowohl des protestantischen wie des katholischen. Der „subjektive Denker“ beruft sich auf ein unmögliches Christentum, das radikal gleichzeitig ist mit den ersten apostolischen Zeugen, und zwar jenseits aller Rechtfertigung, aller Kontinuität, aller Autorität. Er *erweckt*, aber er gibt keinen Gedanken an die Hand, über den man nachdenken könnte. Für uns, erklärt Jaspers, ist die Aufgabe: „Wir philosophieren, ohne Ausnahme zu sein, im Blick auf die Ausnahme⁵“. Darum heißt Philosophieren hier: von der Mystik zur Ethik zurückzukehren.

Aber Kierkegaard ist durchaus nicht mit der Religion gleichzusetzen, weil doch die Religion eine stetige, kontinuierliche, autoritäre geschichtliche Größe ist. Die Opposition der Philosophie gegen die Religion ist eine geistige Vergrößerung, ebenso wie die der Autonomie gegen die Heteronomie. Um sie zu verstehen, muß man von der soziologischen Einkleidung der Religion, von dem Kultus ausgehen, der aus der Transzendenz eine Art *realer* Gegenwart macht. Durch den Kultus gelangt die Transzendenz in den Bannkreis der Objektivität, deren Anspruch Jaspers durch alle Stadien der philosophischen Reflexion verfolgt, und zwar seit der Objektivität im positivistischen Sinn bis zur Objektivität im Sinn der rationalen Pflichten, also einer in sich geschlossenen Ethik, in der die Freiheit eingezäunt und gefesselt ist, wobei er von der Hegelschen Staatsautorität ausgeht, die die Objektivität des Realen mit der des Idealen verknüpft. Die Religion ist dann die höchste Objektivität. Jaspers ist hier strenger als Hegel. Jedenfalls stellt er die Religion nicht unter die Formen des „objektiven Geistes“, sondern er sieht hier das oberste Moment des absoluten Geistes, der sich auf die entfremdeten Formen des „objektiven Geistes“ ausdehnt. Wenn Jaspers strenger ist als Hegel, so darum, weil das Bezugszentrum seiner Philosophie nicht der Geist ist, sondern der einzelne Existierende, der in seinem Ursprung einzigartig ist. Darum trägt das Moment der freien Wahl, der angstvollen Kühnheit, der Verantwortlichkeit ohne Garantie und äußere Sicherheit allein das Siegel der Authentizität.

Der Existierende stellt alle Allgemeingültigkeit und damit auch sich

⁵ „Vernunft und Existenz“, 102.

selbst in Frage. Er ist das Sein, das sich wagt. Von der Basis der Freiheitsphilosophie also lehnt Jaspers die Gewißheit und die Sicherheit der Religion ab.

Alle anderen Aspekte der Religion werden am gleichen Kriterium der gewagten und bejahten Freiheit gemessen.

Desgleichen erscheint das Ereignis der Offenbarung, das die Religion als die Wurzel des Kultus ansieht, im wesentlichen als eine Möglichkeit, um eine Transzendenz zu fixieren, zu lokalisieren und damit zu garantieren, die sich seitdem unter den Menschen durch die autoritäre Lehre fortsetzt. Das Wort Gottes verleiht gewissen menschlichen Worten Autorität, die uns nun die Angst nehmen, über ein objektives Gebot, eine objektive Rechtfertigung und eine objektive Tröstung entscheiden zu müssen. Gegenüber dem Gläubigen wird der Philosoph die Armut eines Glaubens ohne Kultus, ohne das Wort Gottes, ohne Kirche, ohne *objektive* Transzendenz annehmen. Er wird „die Last der Freiheit“ bejahen. Er wird der oberste der Häretiker und ergreift gegen die Priester Partei für Galilei, Bruno und Spinoza. „Wer philosophisch lebt, ohne den Vorbehalt in einer religiösen Sicherung, muß mit dieser Möglichkeit innerlich kämpfen sein Leben lang⁶.“

Die Ethik, die zuvor der Mystik entgegengestellt wurde, untersteht jetzt dem religiösen Gehorsam. Der Philosoph stellt das Gewissen gegen das Gebet: „Das Gewissen weicht einer anderen Macht, wenn es in dem *Gebetsleben*, aus dem die Gottheit direkt spricht, untergeht⁶“. Cromwell erkämpfte sich durch das Gebet die politische Entscheidung, zu der sein Gewissen nicht den Mut hatte. Der Mensch soll nur von der unbegrenzten Kommunikation mit den anderen Menschen und dem Handeln aus anspruchsloser Vereinzelung etwas erwarten und sich nicht vermessen, jemals seine Handlungen mit der objektiven Autorität der Transzendenz zu decken, die er Gott nennt.

Die Kritik am Gebet faßt die doppelte Kritik an der mystischen Unmittelbarkeit und an der religiösen Autorität in ihrer Konvergenz gut zusammen. Es beansprucht ja, gleichzeitig distanzlos auf die göttliche Stimme zu hören und der Autorität, die mir die Verantwortung abnimmt, zu gehorchen. An diesem Punkte traut Jaspers dem Sektierer auch nicht mehr zu, der das Wort Gottes so, wie *er* es versteht, dem von der Kirche überlieferten Wort Gottes entgegengesetzt. Denn der Sektierer ist nicht weniger in den Zauberkreis der Autorität eingeschlossen. Vielleicht ist er es sogar mehr, da er in der Vertraulichkeit einer unmittelbaren und subjektiven Beziehung zu leben vorgibt.

Geht man von dieser doppelten Kritik aus, so kann man die übrigen

⁶ „Philosophie“ II, 274.

Vorwürfe, die Jaspers an die Religion richtet, leicht zusammenfassen. Zunächst ist das religiöse Leben dazu verdammt, sich wie eine Enklave in das profane Verhalten des Menschen einzufügen. Diese Situation, die sich fälschlicherweise auf Kultus, Sakramente und Gebet stützt, entstammt der „Verwirklichung“ der Transzendenz. Das religiöse Verhalten wirkt Gott in das Gewebe des menschlichen Gesamtverhaltens ein. Es muß darum entweder das kultische Handeln das profane Leben in dem fröhlichen Opfer des Mönchs ganz aufheben oder sich um den Preis einer peinlichen Heuchelei über das weltliche Leben stellen. Schließlich hat das Wunder überhaupt die Eigenschaft, den Einbruch des Jenseits in diese Welt zu bezeichnen und darin wie eine Enklave zu ruhen. Auch die Kirche ist eine große soziologische Enklave in der Menschheit. Abwechselnd wird der Ungläubige aus ihr verbannt oder gegen seinen Willen von ihr aufgesogen.

Das letzte Wort gehört also offensichtlich der Freiheit, wenn der Satz von Jaspers wahr ist: „Der Kultus sei der Weg, die Schwere der Freiheit zu meiden⁷“. Die Philosophie soll der Herold dieser Freiheit sein. Diese soll sein ohne Autorität, ohne Institution, ohne Schulen, ohne Autoritäten, und immer wie ein Dialog zwischen zwei philosophischen Einzelgängern gespannt.

Während aber diese Kritik an der Religion die menschliche Freiheit gegenüber der objektiven Autorität oder der autoritären Objektivität von Kultus, Gebet, Offenbarung und Kirche zu stark betont, steigt ein anderes Thema langsam am Horizont der Kritik auf: das Thema der *verborgenen Gottheit*. Dieses muß man alsbald mit dem Thema der Freiheit im Wagnis und ohne Garantie verknüpfen. Man muß zunächst erkennen, wie es im Hintergrund dieser herben Kritik entsteht: eine Art von Frömmigkeit, die durch die Vertraulichkeit der Gläubigen verletzt ist und an ihr Anstoß nimmt, spricht auch aus Jaspers' Worten. Diese ganze Protesthaltung in ihrer scheinbaren stolzen Arroganz ist seltsamerweise von ehrfürchtiger Liebe zur verborgenen Transzendenz durchdrungen: „Gebet ist eine in die Verborgenheit einbrechende Zudringlichkeit, die der Mensch in höchster Einsamkeit und Not wagen mag, die als tägliche Gewohnheit und geformte Sitte eine fragwürdige Fixierung ist, der sich Philosophie versagt. In der alltäglichen Sicherheit der Gottesnähe würde die Gottesbeziehung ihrer Tiefe beraubt, die sie im Zweifel hat; die Überweltlichkeit würde aufgehoben, eine von der Existenz zu leicht befundene Ruhe und Zufriedenheit gewonnen. Denn die Verborgenheit Gottes scheint zu fordern, daß der Mensch sich quälen soll in Zweifeln und Nöten⁸“.

Dieser schöne Text deutet sehr gut den Punkt an, an dem eine Kritik einfließt, die die Freiheit nur darum so hoch stellt, um wenigstens von ferne

⁷ „Philosophie“ II, 317. ⁸ „Philosophie“ III, 126 f.

die verborgene Gottheit zu retten, jenes Eine, das nur durch sein *Schweigen* spricht. Es ist das Schweigen selbst, das mir Zutrauen zu mir selbst gibt. Die Stimme des Gewissens ist selbst das Schweigen der Gottheit.

Hier muß man die Kritik an der Religion als das paradoxe Auftauchen einer *philosophischen Religion* verstehen.

Es ist gerade der „Philosophische Glaube“, und nicht die Freiheit in ihrem Stolze, die den „religiösen Glauben“ ablehnt.

Und man kann es verstehen, wenn man von der Analyse des Tragischen in dem Buche „Von der Wahrheit“ ausgeht: Die Religion entspannt das Tragische. Aber Jaspers lehnt es ab, das Tragische in einem „*philosophischen Pantragismus*“⁹ zu verabsolutieren. Es ist absurd, daß die Grundlage des Seins tragisch sein soll: „Tragik liegt in der Erscheinung . . .“; „das Tragische läßt durchscheinen das Sein, durch Tragik spricht ein Anderes, das nicht tragisch ist¹⁰“. Das Tragische ist in der Welt. Das Tragische stammt aus dem Menschen. „Das tragische Wissen hat also seine Grenze: es vollzieht keine totale Weltdeutung¹¹.“ Der Pantragismus unterdrückt die Polarität mit dem Nichttragischen und neigt zu einem erschreckenden Ästhetizismus, wo sich der Zuschauer dazu hinreißen läßt, das Absurde, die Tortur, die Zerstörung als solche zu genießen. Philosophieren heißt nicht das Tragische zu verabsolutieren, sondern das transzendente Sein in seinen Symbolen, im chiffrierten Text der Realität zu lesen. „Weil das Eine im Zeitdasein scheidert, erscheint es in Gestalt des Tragischen. Damit aber ist gesagt, daß das Tragische nicht absolut ist, sondern vordergründig. Das Tragische ist nicht in der Transzendenz, nicht im Grunde des Seins, sondern in der Erscheinung der Zeit¹².“

Man muß also von diesem *verborgenen Sein* ausgehen und daraufhin die ganze vorhergehende Kritik der Religion nochmals lesen, die allein von der Forderung der freien und geschichtlichen Existenz erfüllt zu sein scheint.

II. Religiöser Glaube und philosophischer Glaube

Man würde bei Jaspers vergebens nach einem Beweis für das Verhältnis suchen, das zwischen Existenz und Transzendenz besteht. Man erwirbt sich nicht zunächst eine Idee von der Welt und dann von der Subjektivität, um darauf den Sprung von der empirischen Welt und der menschlichen Subjektivität zum verborgenen Sein der Transzendenz auszuführen.

In dieser Richtung darf uns der Aufbau eines Buches wie der „Philo-

⁹ „Von der Wahrheit“, 953—960.

¹⁰ „Von der Wahrheit“, 955.

¹¹ „Von der Wahrheit“, 958.

¹² „Von der Wahrheit“, 960.

sophie“ von 1932 nicht beirren. Es scheint, daß er dort die Themen nach klassischem Vorbild in aufsteigender Weise ordnet: die Welt (Band I), das Ich (Band II), Gott (Band III). Tatsächlich haben wir hier ein Werk aus einem Guß, dessen wirkliche Bindeglieder die Kapitel sind.

„In dem Werke, dem ich den Titel ‚Philosophie‘ gab, ist jedes Kapitel nicht das Werk in seiner Gesamtheit als ein Ganzes konzipiert, das in sich geschlossen ist und darum in einem Zuge gelesen werden muß. Seine Wahrheit besteht nicht in einem Satze, der hier oder dort stände, sondern kann nur durch die Bewegung erscheinen, die das Ganze in einem einzigen Gedanken umfaßt¹³.“

Jedes Kapitel, das in gewissem Sinne ein „ganzheitlicher Teil“ ist, enthält also das Wesentliche in jener Bewegung, die Jaspers „Transzendieren“ nennt. Diese Bewegung des Transzendierens hat die empirische Welt zur Bühne, die menschliche Existenz zum Gegenstand des Bewußtseins und das verborgene Sein als letztes Ziel. Von den ersten Seiten der „Philosophie“ an ist das absolute Sein bereits gegenwärtig als der eigentliche Gegenstand, den die Philosophie sucht¹⁴. Zwischen den drei Bereichen bestehen Brüche, aber diese werden nicht in einer Folge, sondern gleichzeitig entdeckt. Nur eine logisch geordnete Darlegung muß sie nacheinander anscheinend in einer Folge ausbreiten. Das bedeutet, daß die Beziehung zwischen Existenz und Transzendenz als solche einer solchen Folge in einem Schriftwerk vorausgeht, weil sie im *Ursprung* ihre Stelle hat.

Meine Aufgabe hier bezieht sich auf einen beschränkten Gegenstand: sie besteht darin, den *eigentlichen religiösen Gehalt* in dieser Bewegung des „Transzendierens“ zu erkennen. Um damit zum Ziele zu kommen, werden wir das letzte Kapitel des Werkes vorwegnehmen, nämlich die Theorie von den Chiffren der Transzendenz, in der, wie wir glauben, der Kern der Jasperschen Religionsphilosophie zu finden ist. Von da gelangen wir nach und nach zu den deutlicher entwickelten Partien, die die Verbindung zwischen Transzendenz und Existenz behandeln.

Es überrascht, daß der Band III nicht auf die Lösung des Paradoxes hin orientiert ist, das man wohl das Kierkegaardsche nennen kann: wie die Freiheit das originale Produkt sein kann, das ich „das Ich“ nenne, und andererseits ein absolutes Gnadengeschenk der verborgenen Göttlichkeit. Das ist seltsam; denn schon im Band II hat Jaspers auf diese Schwierigkeit, mit der es jede Philosophie anläßlich der zwei Brennpunkte Existenz und

¹³ Vorrede von K. Jaspers zu M. Dufrenne und P. Ricoeur: „Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence“ (Ed. du Seuil 1947).

¹⁴ „Weltorientierung erweist sich mir als die endlos fortschreitende Situations-erhellung in der Richtung auf das Sein als Objektsein.“ („Philosophie“ I, 3). „Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält.“ („Philosophie“ I, 15).

Transzendenz zu tun hat, Licht geworfen¹⁵. Das Schwergewicht der „Metaphysik“ liegt nicht in dem inneren Drama der Freiheit, also etwa dem, was andere Gnade oder Prädestination genannt haben. Jaspers' Hauptbestreben geht dahin, eine wesenhaft metaphysische Dimension der Realität zu entdecken. Die lebendigen und persönlichen Beziehungen der Existenz zur Transzendenz (Jaspers nennt sie „Existentielle Bezüge zur Transzendenz“) bilden den Weg zu einem neuen „Lesen“ der gesamten Wirklichkeit „als einer Chiffreschrift der Transzendenz“: „Das *Suchen* der Transzendenz ist in den existentiellen Bezügen zu ihr, die *Gegenwart* der Transzendenz in der Chiffreschrift; den *Raum* für beide hält das formale Transzendieren frei¹⁶“. Somit ist die Existenz nur der Ort, von dem aus man die Schrift liest und die undeutliche Sprache dechiffriert, die Jaspers die Chiffren nennt.

„Von der Wahrheit“ bestätigt diese geistige Bewegung im Einklang mit seiner „Philosophie“. Das ganze Werk zielt auf das Problem des Zugangs zum wahren Sein. Diese geschlossene Totalität des wahren Seins macht uns unaufhörlich zu schaffen und entflieht uns doch. Sie geht mitten durch die Risse der Realität, der Situationen und der Existierenden. Sie findet in der Philosophie ihre Vollendung, obwohl man sie nicht in einem für alle gültigen Wissen festlegen kann. Die „Vernunft“ ist der Ausdruck für die Bewegung des Denkens auf das Eine hin. Die Liebe ist der Antrieb zu dieser Bewegung. „Die Chiffren sind die Vollendung der Wahrheit im Philosophieren¹⁷.“ Sie legen nicht einen neuen Bereich von Objekten frei, vielmehr maskiert das Objekt die Chiffer. Sie sind die *symbolische* Dimension jedes Objekts. Jede fühlbare Realität, jedes denkbare Objekt, jede Existenz, die plötzlich transparent geworden ist, wird zur „abwesenden Gegenwart“ der Transzendenz. „Der ursprüngliche philosophische Gedanke ist Chiffer¹⁸.“ „Demgegenüber ist das Wirkliche selbst unmittelbar anwesend in den Symbolen¹⁹.“ Ebenso wie die „Philosophie“ von 1932 gipfelt auch „Von der Wahrheit“ von 1947 in der Exegese des „Chiffre-Seins aller Realität“.

Zugleich damit wird das echt lutherische oder augustinische — oder sogar Kierkegaardsche — Problem der Prädestination im Herzpunkt der Freiheit durch das weniger theologische, aber mehr philosophische Problem der absoluten Realität der Welt als Chiffre, d. h. als Erscheinung der Transzendenz, verdunkelt. „Sich in den Chiffren orientieren“, das ist der Gipfelpunkt des Philosophierens.

Jaspers' Religionsphilosophie ist also weniger eine andersartige Lösung des gleichen Problems, nämlich des Problems der Freiheit und der Allmacht

¹⁵ „Philosophie“ II, 199. „Wo ich ganz ich selbst bin . . .“

¹⁶ „Philosophie“ III, 35.

¹⁷ „Von der Wahrheit“, 871.

¹⁸ „Von der Wahrheit“, 1038.

¹⁹ „Von der Wahrheit“, 1041.

Gottes, als das Auftauchen einer neuen Problematik, und diese ist die der metaphysischen Dimension der Realität.

Dieser philosophische Akt der Orientierung in den Chiffren unterscheidet sich zunächst wesentlich von der Flucht in die Mystik, da er eine Wiederbestätigung der Welt als eines Absoluten bedeutet: das „Über die Welt hinaus“ ist nicht ein „Jenseits der Welt“. Es ist *diese* Welt, die die Synthese der „Ap-parenz“ mit der „Trans-zendenz“ bildet, und zwar in der „Transparenz“, die Jaspers die „immanente Transzendenz“ nennt²⁰. Während sich Kierkegaard, ausgehend von „Furcht und Zittern“, in die Begegnung des einsamen Selbst mit dem alleinigen Gott einschließt und eine Wiederbestätigung der Welt als unmöglich erklärt, kehrt Jaspers hier zur deutschen Romantik und zu Nietzsche zurück. Wenn er schreibt, „Die metaphysische Gegenständlichkeit heißt Chiffre“²¹, dann verbindet er sich jenseits der Offenbarungsreligion wieder mit dem großen Strom der philosophischen Romantik, die von Hegel und Schelling, Goethe und Hölderlin ausgeht und zur ewigen Wiederkehr und dem „Amor fati“ Nietzsches gelangt. Die christliche Inkarnation, Passion und Auferstehung sind hier in radikaler Weise säkularisiert. Aus historischen Ereignissen sind sie zu einer umfassenden Symbolik der Realität und zu einer umfassenden Mythik der Natur, der Geschichte und der Freiheit geworden.

Ohne Zweifel ist das Lesen der Chiffren ebenso wie die Mystik ein Akt des *Glaubens* im weiteren Sinne des Wortes, nämlich in dem Sinne, daß dieses Lesen dem abstrakten Verstehen durchaus nicht zugänglich ist, jenem Kantischen „Ich denke“ als Bedingung für die Möglichkeit des Objektivierens, kurz gesagt dem Subjekt des Wissens. Wer die Chiffren liest, ist das gleiche Subjekt, das sich um sich sorgt, sich zur Freiheit erhebt, unter seinen Grenzen leidet und in das Gespräch mit dem anderen Subjekt tritt: Wer die Chiffren liest, ist der „Existierende“. Die Philosophie ist in diesem weiteren Sinn Glaube, und dieser Sinn ist wohl definiert; denn in ihm muß mehr enthalten sein als nur universelles Verstehen, und es muß ein einzelner Existierender da sein, der die Transzendenz in allen Erscheinungen als transparent erkennen kann. Gerade darum ist die Philosophie Glaube und nicht Wissen, System und ontologische Wissenschaft.

Aber der verborgene Unterschied zwischen religiösem und philosophischem Glauben ist der, daß dieser die Welt nicht verrät. Die Sprache

²⁰ „Die immanente Transzendenz ist Immanenz, die sogleich wieder verschwand; sie ist Transzendenz, die im Dasein Sprache als Chiffer wurde . . . Nachdem Transzendenz und Immanenz als das einander schlechthin Andere gedacht sind, müssen sie vielmehr in der Chiffer als immanente Transzendenz ihre gegenwärtige Dialektik für uns werden, wenn nicht Transzendenz versinken soll.“ („Philosophie“, 137). — Vgl. I, 35.

²¹ „Philosophie“ III, 129.

Kierkegaards bleibt hier gut erhalten („Im Unglauben ist der Glaube. Im Glauben ist der Unglaube. Die Kraft des Glaubens besteht in der Polarität“²²). Aber der Akzent und die Absicht liegen anderswo: man möchte sagen, Jaspers habe versucht, ein Äquivalent für Kierkegaard zu erarbeiten, charakterisiert durch Angst und subjektives Zittern, durch Erkenntnis dritter Art nach Spinoza, die gegenüber der Erkenntnis zweiter Art nichts Neues erkennt, aber alle Dinge und das Selbst in Gott ergreift: „Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott“, sagte Spinoza. In der Metaphysik der Chiffren von Jaspers klingt das wider.

Somit scheint mir, daß Jaspers neben den bestehenden Religionen eine Art von moderner gnostischer Philosophie inauguriert: Kierkegaard und Nietzsche werden, jeweils der eine vom anderen aus, verstanden und in einer Art höherer Synthese überwunden, in der der Glaube des einen und der „Amor fati“ des anderen, die Wiederholung des einen und die Ewige Wiederkehr des anderen, sich gleichsam gegenseitig verstärken.

Im Gegensatz zu der als Mystik verstandenen Religion, also in Jaspers' Sinne als Verrat an der Welt, ist der philosophische Glaube in noch höherem Grade der Religion als Autorität entgegengesetzt. Gottes Chiffren enthalten keine Autorität, denn sie sind nirgendwo und überall. Es gibt nichts, was nicht Chiffre sein könnte²³. Kein heiliges Buch kann sie fixieren, keine heilige Geschichte sie enthalten, keine heilige Kirche sie als Vorrat wie in einem Lager aufbewahren. In diesem Sinne nennt Jaspers ihre Lektüre absolut „geschichtlich“²⁴. Diese „metaphysische Erfahrung“ kommt über uns als ein Geschenk, ohne Zwang, ohne Sicherung — so als ob die Dinge plötzlich eine Physiognomie bekämen: hier ist das „ganz Andere“ auf analoge und symbolische Weise gegenwärtig, in einer totalen Gegenwart, die zugleich verhüllt und entschleiert, verborgen und offenbar ist.

Darum ist seine Wahrheit unaufhörlich verschwindend, in jedem Falle einzigartig, so wie die Existenz einzigartig ist²⁵.

Das Buch „Von der Wahrheit“ widerspricht von diesem Gesichtspunkt aus der Erfassung der Einheit im Stil der „Vernunft“ und setzt ihm den Anspruch auf Einheit im Stil der „Katholizität“ entgegen²⁶. Diese Perspektive erscheint von der in seiner „Philosophie“ ziemlich verschieden,

²² „Philosophie“ I, 253.

²³ „Philosophie“ III, 168.

²⁴ „Verschwinden als Wesen der Geschichtlichkeit“, „Philosophie“ III, 18—19.

²⁵ „Philosophie“ III, 19. „Daß Transzendenz ihre Erscheinung mit der Existenz wandelt, ist so wenig ein Einwand gegen ihre Wirklichkeit und Wahrheit, daß der Wandel vielmehr notwendig ihr Aspekt sein muß, wenn sie im Zeitdasein für Existenz zur Sprache werden soll. . . . Die Notwendigkeit des Verschwindens aller metaphysischen Gegenständlichkeit gehört daher zur Geschichtlichkeit der Existenz im Zeitdasein.“

²⁶ „Von der Wahrheit“, 832—869.

aber im Grunde findet sich hier dieselbe Auffassung: die Wahrheit, um die es sich handelt, ist nicht von der Wahrheit des Seins in den Chiffren verschieden. Und die „Vernunft“ ist in allen Jasperschen Werken nicht das in allen identische Verstehen, das Bewußtsein überhaupt, sondern die Bewegung des Existierenden, der sich mit seinem ganzen Denken, mit allen aus der Kommunikation stammenden Hilfsquellen und mit einem totalen Geöffnetsein für das Reale dem Umgreifenden zuwendet²⁷. Demzufolge fällt durch die Opposition der „Vernunft“ gegen die „Katholizität“ von anderer Seite her Licht auf die des „philosophischen Glaubens“ gegen den „religiösen Glauben“. Selbst das Wort „Katholizität“ hat seine Bedeutung, vor allem, weil es sich nicht mit dem der Autorität deckt. In seinem Werk „Von der Wahrheit“ ist Jaspers eifrig bestrebt, der Autorität einen Wert zuzuschreiben: sie ist nicht etwa an und für sich eine dem Wahren feindliche Kraft, sondern zeigt die Richtung für den „Durchbruch“ der Wahrheit an. Polar der „Ausnahme“ entgegengesetzt, die erweckt, ohne zu binden, wird die Autorität durch diese Polarität so bewahrt, wie sie durch die innere Spannung zwischen ihrer Macht und ihren geschichtlichen Formen immer noch besteht. An der Grenze der Autorität stoßen wir sogar auf den echten Anspruch der Wahrheit des Seins. Aber sie spricht nur „von der Totalität der Geschichtlichkeit“²⁸. Sie ist stets in Bewegung, stets offen. Die Katholizität ist gleichsam die Autorität, die im Vergleich zur offenen Autorität nicht mehr offen ist.

Jedoch umfaßt Katholizität einen weiteren Umkreis als das geschichtliche Phänomen des Katholizismus. Der Anspruch philosophischer Systeme wie des Hegelschen und anderer, die einzige und ausschließliche Wahrheit zu sein, stellt auch einen Typus der Wahrheit und der Existenz dar. Aber die jüdisch-christliche oder die islamische Orthodoxie bietet uns doch das bemerkenswerteste Beispiel. Die Seiten, die ihr Jaspers gewidmet hat, sind von einer Schärfe, die sich selten in seinem Werk findet. Vor allem wird das Prinzip der Offenbarung mit großer innerer Leidenschaft in Frage gestellt: wenn die Geschichte in einem einzelnen Ereignis ihren *Mittelpunkt* hat, der ihr ihren Sinn gibt, so wird künstlich eine „Einheit der Geschichte“ geschaffen, der die Vernunft „die Einheit aller Geschichte“ jenseits des Kampfes unter den Offenbarungsreligionen entgegengesetzt. Der Autorität, die örtlich und zeitlich die Offenbarung lokalisiert, setzt sie das „Offenbarwerden der Einheit des Ganzen aller Geschichte“²⁹ entgegen: der „Sicherung“ des offenbarten Wissens die „Gewißheit“ ohne Sicherung und unter ständiger Bedrohung, die aus dem ursprünglichen Werden der Existenz vor der verborgenen Transzendenz stammt; dem Anspruch, die ganze

²⁷ „Von der Wahrheit“, 966—987. „Vernunft und Existenz“, Kap. III und IV.

²⁸ „Von der Wahrheit“, 781.

²⁹ „Von der Wahrheit“, 837.

Wahrheit einzuschließen und alle Ketzereien auszuschließen, setzt sie die unbegrenzte Kommunikation entgegen. Darum bejaht die Philosophie die Autorität als Grenzgebilde der „Wahrheit des Umgreifenden“ und nicht die Katholizität.

Jaspers begrenzt seine Polemik und konzentriert seine strenge Kritik auf das Thema des Gottmenschen³⁰.

Der gegen die Religion gerichtete Abschnitt hat sie zunächst an der Peripherie getroffen. Jetzt gelangt er an den Herzpunkt der Offenbarung. Eine direkte und ausschließliche Offenbarung im Sinne der Religionen kann nur sein „der bewußte Anspruch . . . der Geltung der eigenen Geschichtlichkeit für alle“³¹. Es ist nur der Stolz des Menschen, der sich in der gehorsamen Hingabe an eine Offenbarung verbirgt und von den anderen Menschen verlangt, daß sie sich im Namen der Demut ihrer Wahrheit beugen.

Der Kernpunkt der Kritik findet sich daher in dem Wort: „Der Gottmensch ist nur einmal“³². Daher stammt die mit der Katholizität eng verbundene Behauptung, dieses Ereignis sei einzigartig. Es ist nicht so sehr die Absurdität der Inkarnation, die von der Vernunft zurückgewiesen wird. Denn: „Das Absurde ist eine Form der Erscheinung der Transzendenz für das Denken — auch in jedem tiefer dringenden Philosophieren“³³. Die Kluft besteht zwischen den zwei Arten des Absurden: die eine offenbart, die andere führt in die Irre. Die letztere ist die des Gottmenschen, der durch seine Einzigartigkeit die Geschichte aufhebt und an ein Dogma bindet, während sie gleichzeitig den Begriff der „Ausnahme“ vom Typus Kierkegaard aufstellt als Bild eines befremdlichen Scheiterns an jeder Art Verwirklichung in Welt, Staat, Ehe und Kultur.

Darum ist „der Gegensatz von Katholizität und Vernunft . . . unüberbrückbar, nicht polar“³⁴.

Diese Kritik läßt sich nur durch das Studium der letzten Seiten des großen Werkes verstehen. Der Gottmensch ist die Antithese der Chiffre. Bei beiden Seiten des genannten Gegensatzes handelt es sich um die „Mitteilung“ zwischen Transzendenz und menschlicher Existenz. „Die Verwandlung der Welt in eine Vermittlung zwischen uns und dem einen Gotte ist ihre Verwandlung in Chiffersein“³⁵. Zwischen dem Chifferwerden aller Dinge und der christlichen Inkarnation muß man eine Entscheidung treffen.

³⁰ „Von der Wahrheit“, 850—855.

³¹ „Von der Wahrheit“, 863.

³² „Von der Wahrheit“, 851.

³³ „Von der Wahrheit“, 853.

³⁴ „Von der Wahrheit“, 833.

³⁵ „Von der Wahrheit“, 1051.

III. Aneignung der Religion durch die Philosophie

Aber dies ist noch nicht das letzte Wort von Karl Jaspers über die Religion. Gerade auf Grund der Theorie der Chiffren ist es möglich, einen zweiten Gedankengang ins Leben zu rufen, der die Ablehnung durch die „Aneignung“ kompensiert. Denn die in den Chiffren und Symbolen dargestellten „Spuren Gottes“ sind stumme Zeichen, die die spezifische Vermittlung durch eine „Sprache“ fordern. Die primitiven und ursprünglichen Chiffren, von denen wir tatsächlich nur in den Gebilden der Kunst, in den Mythen, Religionen und metaphysischen Systemen sprechen können, bilden, so kann man sagen, „die wahre Sprache des Seins“. Aber sie blieben uns unzugänglich, wenn sie nicht durch die „Sprache“ der Menschen „vermittelt“ worden wären³⁶. Hier gewinnt die Religion ihren Sinn wieder, und nun nicht mehr als Gegensatz zur Chiffre, sondern in der Bewegung des geschichtlichen Lesens der Chiffren.

Diese zweite Bewegung ist ebenso wichtig wie die erste. Die gleiche Religion, die der Philosoph als Dogma ablehnt, erkennt er als Mythos an. Gerade hierdurch ersetzt die Chiffre das Wunder, die Kontemplation das Gebet und die Kommunikation die Kirche.

Aber wie kann man sich die Mythen auf philosophische Weise aneignen? Die vergleichende Religionsgeschichte genügt hier nicht. Denn man kommt dem Wesen des religiösen Menschen durch eine soziologische Methode nicht näher, die aus der Vielfalt der Mythen eine Art „Urform“ als religiösen Fundus der Menschheit herausdestilliert. Der im 18. Jahrhundert entstandene Agnostizismus beruht auf einer solchen vorgefaßten Meinung, wie man an der berühmten Fabel von den drei Ringen bei Lessing erkennt. Man muß sich vielmehr in diese Vielfalt, so wie sie ist, vertiefen und gleichsam den religiösen Rhythmus der Menschheit bejahen, der sich durchaus nicht in einer einheitlichen religiösen Sprache kundgibt. Die Sprache der Menschen ist erschöpft. In anderer Weise als die profane Geschichte sind die Mythen „geschichtlich“, nämlich von einer kollektiven und nicht mehr individuellen Geschichtlichkeit.

Wir müssen also in einen Bereich jenseits des „Allgemeinen Objektiven“ gelangen, den die vergleichende Religionsgeschichte allein freilegen kann und der nicht mehr ist als eine statistische Wahrscheinlichkeit für einen Zuschauer und nicht mehr der Glaube eines Einzelnen. Wir müssen aber sogar über den Glauben in seiner anonymen und kollektiven Form hinausgehen, also jenes „relative Universale“ des Glaubensbekenntnisses einer Gruppe. An diesem Punkte muß man, soweit möglich, zum „einzigartigen Universalen“ kommen³⁷.

³⁶ „Philosophie“ III, 129—141; „Von der Wahrheit“, 915—917.

³⁷ Über diese ganze Bewegung vgl. „Philosophie“ III, 20 ff.

Dann kann also nur der Philosoph den Mythos verwenden, um die Chiffre zu lesen, wobei er zugleich den Mythos in der Chiffer auslöscht. Daher betont auch Jaspers seine Entfremdung von Kierkegaard und setzt dafür die Versuche Spinozas, Schellings und Hegels fort, die Religion auf dem Wege über den Mythos in Philosophie aufzulösen.

Bei dieser Verwandlung des Dogmas in den Mythos wird die Autorität zur Tradition³⁸. Dieser Wechsel der Perspektive ist von grundsätzlicher Bedeutung. Die Autorität ist der Freiheit feindlich. Die Tradition aber gibt der Freiheit Nahrung. Sie bedeutet für die Freiheit das gleiche wie die Erinnerung für die Gegenwart. Gerade die Frömmigkeit in Verbindung mit der Vergangenheit verleiht der Freiheit ihre Verwurzelung und tiefere Begründung. Die Tradition steht zwar an den Anfängen der Freiheit; da aber in der Kindheit nicht für alles die Grundlagen gelegt werden, kann niemand behaupten, daß er weiterhin keiner Autorität bedürfe: „Die Kirche, in der ich geboren wurde, kann ich nicht ablehnen, weil ich ohne sie nicht zu dem Gehalt meiner Freiheit gekommen wäre . . . Die Kirche aber der Theologen, die mich ausschließen würde, ist nicht die Kirche einer Wahrheit, sondern jeweils eine Verirrung entleerter Fixiertheiten³⁹“. Und trotzdem sagt Jaspers im Zusammenhang der Ablehnung der Religion: „Vielmehr bejahe ich sie und muß ihr Dasein in der Welt auch für mich wünschen⁴⁰“.

Während aber Jaspers das Verbleiben bei der Religion wünscht, und zwar als Stätte für die Verlebendigung des philosophischen Glaubens und wegen ihres Vorrats an Mythen für die philosophische Reflexion, verfolgt er zugleich bis ins einzelne die Auflösung der Mythen, indem er deren Entstehung zu begreifen versucht: wozu werden die Mythen tatsächlich, wenn sie zur ursprünglichen Sprache des Seins zurückfinden? In der ersten Etappe stellt die Mythe das Göttliche als einen geheiligten Ausschnitt aus der Wirklichkeit dar: so ist es bei den griechischen Göttern. In der zweiten Etappe berichtet die Mythe über eine „Offenbarung aus dem Jenseits“: so ist es bei der christlichen Religion und ihren Konfessionen. In der dritten Etappe wird die gesamte Wirklichkeit „mythisch“. Jaspers erwähnt hier die Verwandlung aller Dinge in den Bildern von van Gogh⁴¹, die offensichtlich eine Art Götterdämmerung in der Ästhetik ankündigt. Gerade in einer ästhetischen Vision der Wirklichkeit könnte sich jene Sehnsucht realisieren, die sich nicht mehr auf ein Jenseits erstreckt, sondern die von dem Überfluß einer Realität, in die ihrerseits die Transzendenz eingeflossen ist, erfüllt wäre. In dem Werke „Von der Wahrheit“ stehen die Mythen mit der

³⁸ „Philosophie“ I, 312.

³⁹ „Philosophie“ I, 312.

⁴⁰ a. a. O.

⁴¹ „Philosophie“ III, 133.

Poesie und den bildenden Künsten unter den „Intuitionen, Begriffen, geistig-originalen Bildern“, die die Wahrheit gegenwärtig machen. Die Philosophie sammelt sie in ihrer Totalität als ihre Organe und läßt sie teilhaben an der „Vollendung des Wahrseins⁴²“. Mythos, Dichtungen, bildende Künste sind der einzigartige und weiträumige Mutterboden, von dem die unendliche Bewegung der Vernunft und der Liebe ausgeht, die beide auf die Wahrheit als Chiffre gerichtet sind. Diese Sprache der Wahrheit ist im ganz ursprünglichen Sinne einzig und total und bricht nie vollständig entzwei, wenn sie sich auch auf die drei Bereiche der Religion, der Poesie und der Kunst verteilt⁴³. Darum gilt: „Mit der Preisgabe und dem Vergessen der Religion würde auch das eigentliche Philosophieren aufhören . . . Es würde auf die Dauer auch die Wissenschaft versinken⁴⁴“.

Es gibt also eine gemeinsame Wurzel der Religion, der Poesie und der Künste, auf die die Kritik des Mythos zurückzuführen ist. Die Situation der Künste in der „Welt der Chiffren⁴⁵“ dürfte diese Interpretation bestätigen: „Das Lesen der Chiffre in Natur, Geschichte und im Menschen mitzuteilen, ist Kunst, wenn die Mitteilung in der Anschaulichkeit als solcher, nicht im spekulativen Gedanken erfolgt⁴⁶“.

Die begriffliche Folge in diesem Text läßt auf eine andere Peripetie schließen, nämlich die des Übergangs der mythischen Sprache in ihre Ganzheit (zweite Sprache) bei dem „spekulativen Lesen der Schrift“ (dritte Sprache): infolgedessen setzt der Übergang der zweiten Sprache zur dritten eine Grenze für eine rein ästhetische Interpretation des „Philosophischen Glaubens“ nach Jaspers. Diese Interpretation kann nur für den zweiten Bereich der Metaphysik gelten, der *zwischen* den unmittelbaren Chiffren und der von den Chiffren ausgehenden „Spekulation“ liegt (die Metaphysik im eigentlichen Sinne ist). Da aber diese *mittlere* Schicht genau mit der zusammenfällt, die von der Religion nicht überschritten wird, erscheint die Metamorphose der Kulte in die Künste als die höchste Verkörperung der Religion auf ihrem eigentlichen Niveau: hier ist die Mythe überhaupt nicht mehr Erzählung und geschichtlicher Bericht. Sie ist stumm wie die primitiven Chiffren. Gleichwohl gehört sie als Werk des Menschen noch zur „Sprache der Menschen“. In der „metaphysischen Kunst“ verwirklicht sich das Pulsieren der „immanenten Transzendenz“: einerseits reißt mich diese Kunst von den Ansprüchen der empirischen Welt und den banalen Alltäglichkeiten los und befreit mich durch die „Phantasie“ und das Unwirkliche, und damit bereitet sie mich auf eine andere Dimension

⁴² „Von der Wahrheit“, 869—871.

⁴³ „Von der Wahrheit“, 916.

⁴⁴ a. a. O.

⁴⁵ „Philosophie“ III, 192—199.

⁴⁶ „Philosophie“ III, 192.

des Wirklichen vor. Andererseits verbleibt sie unter den sichtbaren Zeichen der Transzendenz, die von der Mystik verraten werden.

Es ist also wahr, daß die Interpretation der Religion durch die Mythe und der Mythe durch die Kunst zu einem unbestimmten „Ästhetizismus⁴⁷“ nur in dem Maß gelangt, in dem umgekehrt Jaspers den Künsten ein inneres Schwergewicht zuschreibt, das der Auffassung der „l'art pour l'art“ vollkommen entgegengesetzt ist. Keineswegs hat die Kunst die Aufgabe, nachzuahmen. Diese kindliche Auffassung der Beziehung von Kunst und Wirklichkeit ist Jaspers absolut fremd. Viel tiefer als jede Nachahmung entschleiert die Kunst einen ursprünglichen Sinn: „Die Kunst der immanenten Transzendenz läßt die empirische Welt selbst zur Chiffre werden. Sie scheint nachzuahmen, was in der Welt vorkommt, aber sie macht es transparent⁴⁸“. Ihre Funktion ist also, die Chiffren zur Würde einer Sprache zu erheben. Gerade weil die Kunst selbst eine metaphysische Dimension hat, hat sie die innere Möglichkeit, die Metamorphose der Götter und der Kulte zu vollziehen. Wenn das Beispiel van Goghs für Jaspers so bedeutsam erscheint, so ist es gerade darum, weil sich die Kunst dem Mythos nicht mehr durch die Darstellung von Göttern verpflichtet fühlt, wie man sie noch bei Äschylos, Michelangelo, Shakespeare und Rembrandt findet. Nun ist die ganze profane Realität mythisch geworden: „In der äußersten Begrenzung aber auf das Wirkliche unter Fallenlassen aller Mythen hat van Gogh Transzendenz — notwendig unendlich ärmer, aber für unsere Zeit wahr — zum Sprechen gebracht⁴⁹“.

Mit allen unseren Vorbehalten und indem wir der Kunst ihren metaphysischen Wert im höchsten Sinne verleihen, kann man wohl sagen, die Kunst tendiere bei Jaspers dahin, zu einem ästhetischen Äquivalent der Offenbarung zu werden.

Aber diese Aneignung der Religion als Mythos bekommt ihren letzten Sinn nur durch den vollkommenen Triumph der Philosophie unter der Form der „Spekulation⁵⁰“.

Jaspers übernimmt dieses Wort nicht in entwertendem Sinne. Es bezeichnet bei ihm eine höchste Form der *Chiffren*, in der diese nicht mehr erfahrbare Realitäten sind, die „transparent“ werden, sondern die Gedanken der großen Metaphysiker darstellen (Gottesbeweise, letzter Ursprung der empirischen Welt, Wiedererkennen und Eschatologie, Geschichts- und Naturphilosophie, System des deutschen Idealismus usw.).

Hier vollzieht sich auch die Aufnahme der Religion in den Bereich der

⁴⁷ Jaspers ist sehr streng, wenn er von der „ästhetischen Haltung“, von der unverdienten Gnade und von seinem Gefühl für die Emotionen des uninteressierten Zuschauers spricht. „Von der Wahrheit“, 951—953.

⁴⁸ „Philosophie“ III, 196. ⁴⁹ „Philosophie“ III, 197.

⁵⁰ „Philosophie“ III, 200 ff.; „Von der Wahrheit“, Denken und Sein, 251—267.

Philosophie. Zunächst löst sich die Religion in mythische Chiffren auf und die mythischen Chiffren selbst ordnen sich den spekulativen unter. Das Gebet wird endgültig auf die existentielle Kontemplation zurückgeführt⁵¹.

Freilich bleibt die Philosophie ein Glaube, alles früher Entwickelte beweist das. Auch kann Jaspers das Wort von Kant gut wieder aufnehmen: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“⁵². In dieser Beziehung ist die völlige Ablehnung der Ontologie als System mit objektivem und universellem Anspruch ohne Bedeutung, ihr Versagen ist zum mindesten zweifelhaft: sie dehnt auf die Existenz und die Transzendenz eine Art der Erkenntnis aus, die auf mathematische und physikalische Objekte begrenzt ist. Sie verdeckt durch logische Ableitungen die tatsächlichen Risse zwischen empirischen und innerweltlichen Objekten und dem historisch und frei Existierenden und zwischen diesem und dem Sein an sich.

Gleichwohl sagt uns gerade der Ausdruck „philosophischer Glaube“: wenn die Philosophie Glaube, d. h. Nicht-wissen, ist, dann ist der Glaube Philosophie, d. h. Denken, Reflexion und Spekulation. Dieser letztere Punkt ist zum Verständnis der religiösen Haltung in Jaspers' Philosophie von Bedeutung. Weder die mythische Interpretation der Religion noch ihre ästhetische Auflösung bleiben diesem Impuls zum Verstehen fremd, der in der wissenschaftlichen Erkenntnis seinen ersten Ausdruck findet. Jaspers ganzes Bestreben ist es, das Lesen der Chiffren in eine Reflexion über das Sein zu integrieren, die das Äquivalent einer rationalen Theologie sein könnte. Diese Reflexion entwickelt sich auf zweierlei Ebenen. Auf der inneren Ebene erinnert sie an den Stil der negativen Theologie, und das geschieht im II. Kapitel der Metaphysik unter dem Titel „das formale Transzendieren“. Auf der höheren Ebene trägt diese Reflexion den Namen „Spekulation“. Sie führt zur Theorie der Chiffren und geschieht in dem Sinne, in dem wir oben von einer modernen philosophischen Gnosis sprachen.

Nach Jaspers erfolgt das Denken in der Arbeit an einer doppelten Forderung, der, zu „umgreifen“, und der, zu „transzendieren“. Auf dem ersten Wege bedeutet Denken: beherrschen, auf sich selbst zurückführen, einbeziehen. Die Erarbeitung eines wissenschaftlichen Universums befriedigt diese Forderung, die man ebensogut objektiv nennen könnte, weil der Gedanke um das Einzelbewußtsein herum eine Objektivität herstellt, indem er alle Dinge mit den Regeln des Bewußtseins überhaupt in Beziehung setzt. Diese Objektivität ist keineswegs eine absolute Verbannung des Bewußtseins. Sie bezeichnet im Gegenteil den Triumph der Einheit des Bewußt-

seins über das Verschiedene, über das Indeterminierte. Diese Objektivität setzt voraus, daß das Bewußtsein das Maß des Seins und der Bezugspunkt für alles gedachte und verstandene Sein ist — kurz gesagt, Objektivität bedeutet Immanenz.

Aber eine zweite Forderung kreuzt die erste: es handelt sich um den Sinn des Seins, insofern dieses Sein, Eines, Alles ist. Der Sinn des Seins steht am Anfang aller Schwierigkeiten des Denkens in seiner triumphierenden Majestät. Er flieht von mir hinweg, indem er fraglich wird. Ich frage, weil ich das Sein suche. Und dabei erscheint es mir gebrochen — gebrochen zwischen der Objektivität und dem Ursprung des frei Existierenden, gebrochen auf der Ebene der Objektivität, die in den irreduziblen Bannkreisen der Wirklichkeit und den verschiedenen Methodologien aufbricht und überall das Irrationale auftauchen läßt. Alle Erkenntniskritik auf der Ebene des objektivierenden Denkens ist so durch die Frage nach dem Sein beeinflusst. Dieser *Trieb zum Sein* läßt das Wissen scheitern in seinem Anspruch, mich durch seine Universalität, seine Dauer, seinen logischen Zwang, seine Forderung nach Totalität und letzter Einheit zu erfüllen. Wenn die Welt ein Ganzes und das Wissen eine Totalität wäre, dann wäre die Immanenz vollendet und es gäbe weder Freiheit noch Göttlichkeit. Das Transzendieren wäre dann unmöglich.

Aber man muß deutlich sehen, daß diese ganze negative Kritik von Anfang an durch das Suchen nach einer neuen Objektivität und einem neuen Sinn der Realität durchzogen ist, nämlich durch die Chiffre der Transzendenz, die in der Kraft ihres ursprünglichen Auftauchens dem frei Existierenden zugänglich ist. In dem Buche „Philosophie der Existenz“ hat der dritte und letzte Vortrag die „Wirklichkeit“ zum Thema. Ihre Bewegung wird aus einem Objekt der Wissenschaft zu einer Chiffre der Transzendenz. Die Sicherheit der Erkenntnis wird ausgelöscht vor einer Einheit, die nie gegeben, aber in der Transparenz einer „Physiognomie“ visionär geschaut wird.

So kann man die ganze Philosophie von der Philosophie der Chiffren aus „umgekehrt“ lesen. Das ist ein Lesen der Chiffren durch den Glauben, der sich in der Philosophie wieder findet und kritisch in einer schwierigen Diskussion widerspiegelt. In gewissem Sinn muß dieses *λέγειν* seine eigene Dauer und seinen Anspruch, das Sein zu erkennen, wieder zerstören, also, um es allgemeingültig und endgültig zu sagen, seinen Anspruch, ein *λόγος* zu sein.

Dieses Bemühen, über die Reflexion selbst zu reflektieren, findet seinen Ausdruck in einer „philosophischen Logik“, die dem „philosophischen Glauben“ gleichgeartet ist. In dem Werk von 1932 hat Jaspers bereits versucht, diese Bewegung des Denkens, die sich selbst überwindet und aufhebt, darzustellen — denn es ist denkbar, daß es Nichtdenkbares gibt —, und zwar durch eine „transzendierende Dialektik des Denkens“. Diese Dialektik

⁵¹ „Philosophie“ III, 153.

⁵² „Kritik der reinen Vernunft“, 26.

zielt auf die Kategorien, soweit sie formale Bindeglieder des Denkbaren sind. Daher der Begriff des „formalen Transzendierens“⁵³.

Diese wesentlich negative Dialektik, die Zug um Zug die Methode der Verabsolutierung einer zur Objektivität in Beziehung stehenden determinierten Kategorie benützt, nämlich die „coincidentia oppositorum“, den „circulus vitiosus“, treibt das Denken dazu, im Undenkbaren zu scheitern, und macht so Platz für die Begegnung mit der Transzendenz.

Aber der gleiche Grund, der durch diese ganz formelle Prozedur somit den „Platz“ für die Kontemplation bereitet, nimmt die originalen Chiffren und die mythischen Chiffren wieder auf, und zwar auf der Ebene der höheren Ansprüche der platonischen und neuplatonischen, kartesianischen und idealistischen Metaphysik, und sie möchte bis hin zum ontologischen Beweis ein Symbol des Seins, das tatsächlich ist, wiederfinden. Der ontologische Beweis bedeutet, daß es gerade das Sein selbst ist, das sich als Symbol anbietet, und ebenso das Denken selbst. „Auch was dem Idealismus als System zum Wissen wurde, ist jetzt als Ganzes selbst eine mögliche Chiffre“⁵⁴.

Die Möglichkeit, durch Chiffren alle Realitäten, alle Glaubensformen, alle Ideen in „spekulative“ Zeichen der Transzendenz zu verwandeln, ist somit unbegrenzt. Diese Auffassung von der Chiffre erlaubt es Jaspers, eine transzendente *Intention* bis hin zu dem Gedanken wiederzufinden, deren objektive oder dogmatische oder systematische Präntention zunächst jede Transzendenz zu zerstören schien.

Es ist hier nicht der Platz, um die Konzeption der Vernunft und des Denkens bei Jaspers näher zu entwickeln. Es muß uns genügen, die Dimensionen seines Lehrgebäudes erkannt zu haben, in denen die Kritik und die Aneignung der Religion wirksam werden. Die Theorie der „Spekulation“, auf die wir zum Schlusse zu sprechen kamen, beweist auf jeden Fall, an welchem Punkte Jaspers einem Plotin, Spinoza und Hegel näher steht, als er selbst glaubt, und zwar in der Art, wie er die Religion der Philosophie unterordnet, und dies trotz des gewaltigen Unterschiedes, der diese Systeme und das Jasperssche „geschichtliche Lesen der Chiffrenschrift des Seins“ voneinander trennt.

IV. Kritische Bemerkungen

Es wäre vergeblich, eine Kritik der Jaspersschen Theorie der Religion ausarbeiten zu wollen, bei der man Argument gegen Argument setzt. Diese Kritik wäre infolge ihrer bloß äußerlichen Methode nur unfruchtbar. Es ist

⁵³ „Philosophie“ III, 36—41.

⁵⁴ „Philosophie“ III, 218.

nützlicher und entspricht dem Sinn der Kommunikation — des „Symphilosophierens“ — besser, aus dem Gedankengehalt des Jaspersschen Werkes selbst einen anderen Gesichtspunkt hervorzuheben, von wo aus man die Beziehung der Religion zur Philosophie in anderer Weise erkennt.

1.

Die ganze bisherige Analyse beabsichtigte aufzuzeigen, daß Jaspers' Vorwürfe gegen die Religion um das Thema der verborgenen Transzendenz und ihrer verschwindenden geschichtlichen Chiffren kreisen. Darum muß die „Christusmythe“ scheitern. Eine völlig andere Auffassung von der „Vermittlung“ zwischen Transzendenz und Erscheinung zerstört diesen „Mythos“. Das so akute Problem der Autorität, oder eher der Katholizität, wie es in „Von der Wahrheit“ heißt, ist ihr untergeordnet. Wenn die religiöse Vermittlung unannehmbar ist, so darum, weil sie die Gegenwart der Transzendenz in der Immanenz zu lokalisieren und damit zu sichern beansprucht. Dieser objektiven und exklusiven Gegenwart wird die nicht-zwingende, verschwindende Universalität der Chiffren entgegengesetzt.

Ich glaube nicht, daß Jaspers versucht hat, von diesem Anspruch wieder zur Intention der religiösen Vermittlung zurückzugehen. Die Religion wird auf einer Ebene gesehen, auf der ihre besondere Problematik verlorengeht. Die primäre religiöse Intention ist es doch, die Freiheit ihrer „Eitelkeit“, also eines spezifischen Nichts, zu bewahren, die sie in Knechtschaft versetzt — also die Freiheit abzulösen und zu befreien. Hier liegt ihre eigentliche Problematik. Die letzte philosophische Frage aber, wie sie Jaspers versteht, ist die nach der absoluten Realität, also die Frage nach dem Sein als solchem und nach dem Erscheinen des Seins. Jaspers hat deutlich bewiesen, daß sich dieses Problem aus der Subjekt-Objekt-Spaltung ergab und daß die Vollendung des Seinsbewußtseins darin besteht, eine Objektivität zu erreichen, die jenseits dieser Spaltung liegt. Die Religion wird so zu einer philosophischen Frage, sobald ihre eigentliche Dialektik der Befreiung in die eigentlich philosophische Problematik der absoluten Realität verwandelt wird. Die Befreiung der Freiheit wird dann in eine Terminologie übertragen, in der für den Philosophen die Beziehung zwischen der Erscheinung und dem Sein zur Frage wird. Es wird für ihn unvermeidbar, daß sich die Inkarnation als eine Pseudolösung über das Problem der absoluten Realität legt. Die Offenbarung wird vom Philosophen als eine bloß begrenzte, fixierte, autoritäre Erscheinung erkannt. Das, was Jaspers unter dem Begriff der Katholizität erfaßt hat, ist für ihn außerdem auch eine schuldhaftige, gewaltsame Verlagerung der Religion auf einen Bereich, der nicht der ihre ist. (Ich komme später auf die Verschuldung der Theologie zu sprechen, die umgekehrt der Verschuldung der Philosophie entspricht.)

Wenn wir von den Ansprüchen der Religion zur Intention des Glaubens zurückkehren, d. h. wenn wir die Verkündigung der Botschaft auf ihre eigentliche Problematik zurückverweisen, die nicht in der Lösung des spekulativen Problems der Realität, sondern in der Befreiung der Freiheit besteht, dann werden wir dazu veranlaßt, Jaspers' Werk noch einmal vom Problem der Schuld aus zu lesen. Wir haben dann vielleicht eine Möglichkeit, eine andere Verknüpfung der philosophischen Reflexion mit der Religion zu finden. Wir haben bisher absichtlich nichts davon gesagt, obwohl es im Mittelpunkt der wesentlichen Perspektive seines Werkes steht. In seiner „Philosophie“ kommt Jaspers bei der Behandlung der Theorie des Charakters⁵⁵ mehrmals darauf zu sprechen, besonders bei der Theorie der Grenzbegriffe⁵⁶ (wo die Schuld als einer der vier Grenzbegriffe zusammen mit dem Tod, dem Leiden und dem Kampf in Erscheinung tritt), und das gleiche finden wir in bezug auf die Empörung und die Leidenschaft zur Nacht⁵⁷ (die zwei spezifische Weisen der Verbindung von Existenz und Transzendenz bilden). In dem Werke „Von der Wahrheit“ spricht Jaspers darüber bei den „Quellen der Unwahrheit“ und in der Erörterung des Bösen⁵⁸, und in seiner schönen Studie über das Tragische kommt er darauf zurück⁵⁹.

Es ist zunächst einzigartig — und sehr aufschlußreich — daß die Schuld bei Jaspers *gleichwie* der Tod ein Grenzbegriff ist, ein Zeugnis für das empirische Scheitern der Existenz. Die moralische Schuld besteht in der Aktion, die metaphysische Schuld in der eigentlichen Grundlage meines Seins⁶⁰. Man kann keinesfalls ein Anfangsstadium für meine Schuld finden, sie ist radikal und unvermeidbar, sie zeigt sich gerade auch in den zerstörenden Wirkungen des guten Willens, in der Beschränktheit der Kommunikation, im letzten Grunde *ist* sie mein Charakter selbst: Mein Sosein ist gerade meine Schuld. Es ist meine Schuld, mich als den gewählt zu haben, der ich bin. Ich kann mich nur als beschränktes Wesen wählen, wenigstens wenn ich mich in dieser Welt verwirklichen will. Wenn ich die Grenzen meines Charakters als gültig annehme, dann ist das so, als ob ich mich vor der Zeit gewählt hätte und eine Wahl, die ich nie real vollzogen habe, zu der meinigen mache. Die Schuld liegt so in der Wurzel der Freiheit beschlossen.

In ähnlicher Weise leitet Jaspers im Gegensatz zu aller christlichen Tradition, die die Schuld nur als „Fall“ ansieht, d. h. als Entartung von . . . an, als ursprünglich *verlorene* Unschuld, die Schuld von der unergründlichen

⁵⁵ „Philosophie“ II, 33, 47.

⁵⁶ „Philosophie“ II, 246—249.

⁵⁷ „Philosophie“ III, 72—73.

⁵⁸ „Von der Wahrheit“, 531—540.

⁵⁹ „Von der Wahrheit“, 917—960.

⁶⁰ „Die Schuldfrage“.

Urkonstitution der Existenz ab, die nicht auf freier Wahl beruht. Die Schuld ist geradezu die Begrenzung der Existenz, die von der Freiheit bejaht wird. Die Verwirrung in der Schuld und in der Endlichkeit scheint mir eine der bedauerlichsten Verwirrungen der heutigen Existentialphilosophie zu sein. Die christliche Philosophie hatte doch nie die Sünde auf der gleichen Ebene gesehen wie die Gesamtsituation der Kreatur; die Endlichkeit als solche war ein ontologischer Begriff, die Schuldverhaftung ein ethischer: die Endlichkeit war die Voraussetzung aller Geschöpflichkeit, die Schuld war das „Eintreten in die Welt“, die Endlichkeit war ein Zustand, die Schuld ein Ereignis. In der modernen Existenzphilosophie verliert die Schuld ihren Charakter als schlechter *Gebrauch* der Freiheit, so daß sie zur konstitutionellen Begrenzung der Existenz wurde. Und da die Existenz nur in der eigenen Begrenzung ihre Tiefe findet, werden Freiheit und Schuld ununterscheidbar, sobald die Freiheit „real“ und „historisch“ werden will. Aber indem die Schuld unvermeidlich wird, tendiert die Schuld unüberwindlich auf das Unglück des Existierens, das absolut *neben* einer möglichen Vergebung und Erlösung steht⁶¹.

Der Gläubige kann eine Lehre von der Schuld nicht verstehen, die fern von einer Lehre der Vergebung steht. Für ihn ist die Schuld nur rückblickend vom Grunde der wirksam gewordenen Rechtfertigung aus erkennbar.

Viele Züge in der Jaspersschen Philosophie klären sich durch diesen Ersatz der christlichen Sünde durch die unvermeidliche Schuld. Auf Grund dieser Schuld ohne Vergebung ist zweifellos auch die ganze Orientierung der Jaspersschen Philosophie auf das *Scheitern* und nicht weniger auf die „Wiedergeburt“ hin zu verstehen. Es ist sehr bemerkenswert, daß es die Aufgabe der Grenzsituation ist, die Existenz als letzte Instanz, als Anspruch auf das Sein, verschwinden zu lassen. Das Scheitern ist unvermeidlich und beeinflußt jedes *Erscheinen* des menschlichen Seins. Sich verwirklichen heißt in den Prozeß einer Fragestellung eintreten, der kein definitives, vollendetes, wirklich glückliches, harmonisches, unschuldigtes Sein gelten läßt. „Welches Dasein auch immer als das eigentliche Sein sich geben möchte, es versinkt vor der das Absolute suchenden Frage. Die Fragwürdigkeit allen Daseins“ — d. h. die Unbeständigkeit, die es ohne Ende in Frage stellt — „bedeutet die Unmöglichkeit, in ihm als solchem Ruhe zu finden. Die Weise, wie das Dasein überall in den Grenzsituationen als in sich brüchig erscheint, ist seine antinomische Struktur⁶².“

Die Geschichtlichkeit in ihrer Gesamtheit wird durch einen Prozeß des Scheiterns zu Grunde gerichtet, das im weiteren Verlauf des Jaspersschen Werkes eine phantastische Steigerung aufweist. Letzten Endes ist das

⁶¹ Erlösung im Tragischen und Erlösung vom Tragischen. „Von der Wahrheit“, 943—953.

⁶² „Philosophie“ II, 249.

Scheitern die höchste, wenn auch schweigende Chiffre des Seins. Ein seltsamer Zerstörungsdrang scheint das letzte Wort des menschlichen Seins zu sein: „Aber nur in der Transzendenz kann Freiheit *aufgehoben* werden . . . Denn jetzt erst wird ihm seine Freiheit bewußt als die zeitliche Erscheinung, die den Drang hat, sich selbst aufzuheben. Die Freiheit hat ihre Zeit. Sie ist noch ein Niederes, das sich selbst vernichten will. Jedoch hat dieser Gedanke nur Sinn für die transzendente Vorstellung eines Endes aller Tage, nicht in der Welt⁶³.“

Ebenso ist die Schuld, als Grenzsituation, auf die Transzendenz durch das Scheitern bezogen, das nun selbst zu einer Chiffre geworden ist. Der vierte und letzte Teil der „Metaphysik“ ist betitelt: „Verschwinden von Dasein und Existenz als entscheidende Chiffre der Transzendenz (Sein im Scheitern)⁶⁴.“ Es ist frappierend zu sehen, wie die religiöse Problematik der Schuld in der Perspektive des Scheiterns durch die philosophische Problematik des *Erscheinens* und *Verschwindens* des Seins ersetzt wird. Das Thema der Grenzsituationen gehört zur philosophischen Problematik der absoluten Realität auf Grund des Aspektes einer Verwirklichung der möglichen Existenz. „Grenze drückt aus: es gibt ein anderes, aber zugleich: dies andere ist nicht für das Bewußtsein im Dasein⁶⁵.“ Die Schuld erscheint da nicht als Krankheit der Freiheit, sie ist nicht jene „Eitelkeit in allen Dingen“, wie bei Paulus; sie ist eine Peripetie in der „Verwirklichung“ des Existierenden. Diese Peripetie führt das Erscheinen zum Verschwinden und setzt durch dieses Scheitern das Erscheinen mit dem Sein in Verbindung: „Freiheit ist in ihrer Verwirklichung nie vollendet, vielmehr in der unterschiedensten Verwirklichung für sich selbst vor dem abgründigsten Mangel: ich bin wirklich, aber weder vollendet noch in Annäherung an mögliche Vollendung. In der Verwirklichung bin ich schon aus meinem Versagen, welches als Freiheit Schuld ist, auf meine Transzendenz bezogen⁶⁶.“

Diese Interpretation des Themas der Schuld bei Jaspers wird bekräftigt durch die Tatsache, daß es mit einer neuen Heftigkeit in der Analyse des Trotzes⁶⁷ und der Leidenschaft zur Nacht⁶⁸ wieder auftritt. Der Trotz, der im Herzpunkt des Willens zur Erkenntnis und der „Frage“ entsteht, findet sich in der Wurzel der Freiheit, sobald diese sich dem Sein entreißt und „Nein“ sagt. Es ist die Urschuld, die tief im „Ursprung“ der Freiheit liegt. Diese Bewegung kann nicht aufgehalten werden, nicht einmal in der völligen Hingabe an Gott, denn „Hingabe bewahrt ihren Ursprung im Trotz⁶⁹.“

⁶³ „Philosophie“ II, 199 f.

⁶⁴ „Philosophie“ III, 219—236.

⁶⁵ „Philosophie“ II, 203.

⁶⁶ „Philosophie“ II, 198 f.

⁶⁷ „Philosophie“ III, 71—83.

⁶⁸ „Philosophie“ III, 102—116.

⁶⁹ „Philosophie“ III, 79.

So gehört die unvermeidliche Schuld zur Verbindung mit der Transzendenz, sie erhält das Zittern des Trotzes und der Hingabe.

Das Thema der Nacht führt endgültig zur Meditation über das Scheitern. Vielleicht ist Jaspers gerade an diesem Punkte am weitesten von der christlichen Tradition entfernt. Die ganze deutsche Romantik wird nun mit dem Suchen nach dem Sein verknüpft. Für die Leidenschaft zur Nacht „sprechen nicht Aufgaben und Ziele; sie ist der Drang, sich in der Welt zu ruinieren zur Vollendung in der Tiefe der Weltlosigkeit⁷⁰.“ „Der Tag ist an die Nacht gebunden, weil er selbst nur ist, wenn er *am Ende wahrhaft scheitert*⁷¹.“ Mit der Leidenschaft zur Nacht vertieft sich die Schuld, indem sie nun ganz in die Finsternis gerät. Die Begrenzung ist zur Autonomie, die Autonomie zum Trotz geworden. Der Trotz will sich unter einem vernünftigen und nüchternen Humanismus organisieren, den Jaspers „das Gesetz des Tages“ nennt. Die Schuld besteht dann im Verrat an der Leidenschaft zur Nacht. „In der Leidenschaft ist die Schuld als ursprünglich zu ihr gehörend⁷².“ Und doch gilt: „Das eigene Versinken, obgleich als Schuld erfahren, ist die tiefere Wahrheit⁷³.“

Es scheint, daß die Schuld, die durch die Leidenschaft zur Nacht entsteht und in einer Philosophie des Scheiterns aufgeht, zum totalen Gegensatz einer Versöhnung geworden ist. Wenn man sich in diese Problematik versetzt, dann geht sie in die des Erscheinens und Verschwindens ein, d. h. in die philosophische Problematik des Erscheinens und des Seins, wie sie Jaspers selbst „die absolute Realität in ihren Chiffren“ nennt: „Die Leidenschaft zur Nacht durchbricht alle Ordnungen. Sie stürzt sich in den zeitlosen Abgrund des Nichts⁷⁴.“ „Aber die Nacht lehrt: alles was wird muß ruiniert werden⁷⁵.“

Hier kann der Gläubige fragen: diese „unvermeidliche Schuld“, die auf das Scheitern und nicht auf die Erlösung hin gewendet ist, muß doch die wahre Schuld verhüllen, wie sie die „biblische Religion“ — mit Jaspers zu sprechen — als Eitelkeit und Knechtschaft bezeichnet und das Alte Testament durch die Gefangenschaft Israels in Ägypten bildlich darstellt? Die „Eitelkeit“ ist nun im Herzpunkt der Jasperschen Philosophie, wie in jeder Philosophie, die die Subjektivität leidenschaftlich betont, aber ohne daß sie vom Philosophen vollständig erkannt wird. Die Schuld der Philosophie flüchtet sich in die Sorge um das Selbst, die jede Existenzphilosophie be-seelt. Eine seltsame Ungeduld, eine zügellose Beschäftigung mit sich selbst

⁷⁰ „Philosophie“ III, 103.

⁷¹ „Philosophie“ III, 110.

⁷² „Philosophie“ III, 111.

⁷³ „Philosophie“ III, 105.

⁷⁴ „Philosophie“ III, 103.

⁷⁵ „Philosophie“ III, 110.

beunruhigt alle Existenzphilosophie. Sie verbirgt sich allerdings bis hin zu den stolzesten Formeln über die Wahl, die die Wahl meiner selbst ist: „Das entscheidende Moment bei der Wahl ist, daß *ich* wähle“, „Ich selbst bin die Freiheit meiner Wahl“, „Die Freiheit ist die Wahl meines Ich“.

Besteht bei dieser überaus starken Apostrophierung der Autonomie nicht die Gefahr, sich im Zauberkreis einer seelischen Befangenheit zu bewegen? Gabriel Marcel schrieb im „Journal Métaphysique“ vom 24. Februar 1920: „Das scheint zunächst überraschend: frei zu sein, heißt das nicht wählen? Und wenn man liebt, wählt man dann nicht die Liebe? Aber zweifellos muß man die Ideen der Wahl und der Freiheit scharf voneinander trennen. In welchem Ausmaß kann ich überhaupt ‚ich‘ sagen? Hier liegt das eigentliche Problem!⁷⁶“ Wenn die Wahl meine vollkommene Freiheit zu beschreiben scheint, kommt das nicht daher, daß es immer möglich ist, zu Idolen zurückzukehren, abtrünnig zu werden, Verrat zu üben, den Mächten der Hoffnungslosigkeit zu weichen? Aber ist es nicht eine Entsagung der Freiheit selbst, daß sie Bereiche öffnet, in denen die Angst der Wahl in dem Sinne der niederste Grad wäre, in dem Descartes sagte, die Indifferenz sei der unterste Grad der Freiheit? Und ist der höchste Grad der Freiheit nicht in einem Jenseits der freien Wahl zu finden, in einem freien Anschluß, und jenseits des Wagnisses in einer Freiheit, die zugleich Antwort ist, in der Erinnerung? Jenseits der Angst in Zustimmung und Bejahung?

Vielleicht bleibt im Grunde jede Existenzerhellung durch die „Eitelkeit“ einer Freiheit belastet, die ihr Vermögen zu wählen und ihren eigenen Ruhm mehr liebt als das Sein selbst. Sie bedeutet vielleicht eher, daß sich das Sein von sich selbst losreißt und den befreienden Appell vorübergehen läßt, als ein Sein „aus möglicher Existenz“. In gewissen Momenten bezeugt die Unmöglichkeit, bewundern und in Kommunikation treten zu können, daß uns unsere Freiheit auch einmal nicht zur Verfügung stehen kann und daß das Ich vielleicht nicht „Ursprung“, sondern unsichtbare Schranke unserer eigenen Eitelkeit ist. Dann handelt es sich weniger darum, frei zu sein als befreit zu werden: „Das erste ist nicht mehr die Freiheit, so wie sie an sich ist, sondern die enge Verknüpfung zwischen Geschenk und Freiheit“⁷⁷.

2.

Die Unterstellung der christlichen Idee der Sünde unter die metaphysische Idee der „unvermeidlichen Schuld“ und das Fehlen der spezifischen Vermittlung durch die Sündenvergebung, das daraus folgt, charakterisieren Jaspers' philosophischen Glauben im Vergleich zum christlichen. Wenn man Jaspers wieder neu liest, so wird man einige wichtige Züge in seiner

⁷⁶ G. Marcel, „Journal Métaphysique“, 228.

⁷⁷ G. Marcel.

Philosophie in einer neuen inneren Ordnung sehen, die mit seiner Auffassung von der „unvermeidlichen Schuld“ beginnt. Viele Risse, Paradoxe, Gegensätze, die sonst als ungelöst erscheinen, werden durch dieses Fehlen miteinander versöhnt und ausgeglichen.

1. Jaspers spricht von der Transzendenz wie von einem *Geschenk* an das innerste Wesen der Freiheit, und er tut das in bewundernswerten Ausführungen.

„Er kommt zu sich wie ein Geschenk: es wird klar, es wird offenbar, nun ist es entschieden . . . wie konnte so lange der Zweifel möglich sein? . . . Wo ich ganz ich selbst bin, bin ich nicht mehr nur ich selbst . . . Ich kann nicht, was ich *aus* mir bin, *nur durch* mich sein . . . Wo ich eigentlich selbst war im Wollen, war ich mir in meiner Freiheit zugleich gegeben . . . In der Verwirklichung bin ich schon aus meinem Versagen, welches als Freiheit Schuld ist, auf meine Transzendenz bezogen“⁷⁸.

Aber dieses Geschenk wird nicht als Befreiung der Freiheit begriffen, sondern eher im Sinne der ewigen Wiederkunft Nietzsches als eine Art innerer Feierlichkeit bei der Wahl, so als ob ich immer diese Wahl hätte treffen müssen. Dieses Geschenk verleiht dem Wesen der Freiheit eine gewisse *Notwendigkeit*.

Dieser Abschnitt bei Jaspers weicht stark von einer Philosophie des Werdens ab, die auf eine Schöpfung des Ich durch das Ich zielt und auf jeden Fall eine Art von Unbedingtheit und Absolutheit bedeutet, und damit von einer Philosophie der Gnade. Er beruht auf dem Gegensatz des liberum arbitrium und der Notwendigkeit in der Wahl. Dabei handelt es sich nicht um eine äußere Notwendigkeit im groben Sinne oder um eine Pflicht, ein „Sollen“, sondern um die innere und einwandfreie Notwendigkeit eines „Müssens“. Wenn ein Handeln in der Tiefe meines Seins verankert ist, dann sage ich: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“⁷⁹. So wird der Wille zum Schicksal, und das Schicksal ist nicht mehr ein Hindernis, auf das ich stoße, eine Drohung, die auf mich zukommt. Aber dieses Moment an der innersten Stelle meiner Wahl, wobei das bewußte „Ich wähle“, das Bewußtsein der Entscheidung an den Kernpunkt der Freiheit rührt, diese Freiheit besteht nicht im liberum arbitrium, sondern in jener Notwendigkeit, die sich in einem „Ich will“ ausspricht, und zwar im Sinne des „Ich muß“⁸⁰. So wähle ich das, *was* ich bin, aber ich wähle auch aus dem tiefsten Grunde dessen heraus, was ich bin. *Amor fati*.

Diese Formel kann das totale Paradox des Auftauchens eines Absoluten mit seiner unheilbaren Schuld und der Transzendenz nicht verhüllen, die

⁷⁸ „Philosophie“ II, 44 und 199.

⁷⁹ „Philosophie“ II, 196.

⁸⁰ „Philosophie“ II, 186.

alle Möglichkeit, alle Zeitlichkeit, jeden Entwicklungsprozeß und damit jede Freiheit aufhebt: „Mag ihr letzter Sinn sein, sich selbst aufheben zu wollen; das, wozu sie sich aufhebt, ist nicht mehr Freiheit, sondern Transzendenz⁸¹“. Mit dieser Betrachtung über den Vernichtungswillen der Freiheit schließt das Kapitel über die Freiheit⁸². Dies letzte Wort will uns zeigen, daß die Transzendenz nicht so sehr ein oberstes Du ist, in dem sich die Freiheit vollendet, sondern ein ganz anderes, in dem sie sich zerstört.

2. Bis hin zu den völlig Kierkegaardisch klingenden Formeln kann man das Überspringen der religiösen Problematik der Freiheit auf die philosophische Problematik der absoluten Realität wahrnehmen. Die Transzendenz ist weniger die befreiende Macht als vielmehr die Wirklichkeit, die die Möglichkeit auslöscht: „Eigentliche Wirklichkeit ist das Sein, das nicht als Möglichkeit gedacht werden kann⁸³“. Darum liegt das Schwergewicht der Jasperschen Metaphysik nicht auf dem inneren Drama der Freiheit, nämlich mit dem, was die christliche Theologie Gnade und Erwählung genannt hat, sondern auf der Entdeckung einer eigentlich metaphysischen Dimension der Welt. Das Lesen der Chiffren ist dann das philosophische Analogon der Erlösung. Das Problem der Prädestination im Herzpunkt der Freiheit, wie es Paulus, Augustin und Luther sahen, wird durch das spezifisch philosophische Problem der absoluten Realität und der Transparenz aller Realität verdunkelt. Diese Denkbewegung, die sich sowohl in „Philosophie“ wie in „Von der Wahrheit“ findet, bezeichnet Jaspers' echte Originalität im Vergleich zu Kierkegaard.

Wenn man aber die Lehre von den Chiffren mit der Theorie der unvermeidlichen Schuld in nähere Verbindung bringt, so muß man sich fragen, ob nicht Jaspers einfach eine Philosophie der nichtversöhnten Tragik und eine dichterische Philosophie, die auf einen beunruhigenden Ästhetizismus hinzielt, miteinander verbindet: und tatsächlich beruht die besondere vermittelnde Aufgabe der Jasperschen Philosophie in der Kontemplation der primitiven Chiffren. Die Chiffre ist für ihn der Vermittler zwischen Existenz und Transzendenz⁸⁴. Die Freiheit ist darin nur mit einbezogen, wenn sie sich selbst als eine Chiffre unter den anderen, als eine verschwindende Erscheinung und als eine Erscheinung betrachtet, deren Scheitern zugleich ihr Verschwinden ist. Aber wenn diese Kontemplation ohne Verbindung mit der unvermeidlichen Schuld steht, wer schützt sie dann gegen ein gefährliches Hinübergleiten in eine ästhetische Haltung? Wir haben oben davon gesprochen, wie stark Jaspers der totalen Verpflichtung der Existenz zur Dechiffrierung eine ästhetische Unverbindlichkeit entgegen-

⁸¹ „Philosophie“ II, 195.

⁸² „Philosophie“ II, 200.

⁸³ „Existenzphilosophie“, 59—62.

⁸⁴ „Von der Wahrheit“, 1051.

setzt. Aber das Schwergewicht der Theorie der Chiffren führt gerade dahin, und zwar mangels einer Verbindung zwischen Kontemplation und Erfahrung einer Befreiung, bei der die Freiheit die „neue Schöpfung“ sein könnte. Der Ästhetizismus ist in noch stärkerer Weise die Gefahr seiner Theorie der Mythen, die, wie man weiß, mit der der Chiffren eng verbunden ist. Ist es nicht das Schicksal der Mythen, in der Kunst unterzugehen? Und wie kann die Mythe, wenn sie einmal als Mythe erkannt ist, für den Philosophen „das einzigartig Universelle“ bleiben, in dem sich die verborgene Gottheit zeigt, wenn eine dieser Mythen, als Offenbarung verstanden, sie nicht ihrer radikalen Unterschiedlichkeit entreißt und sie nicht alle in eine neue Ordnung stellt, um dem Philosophen die Heilung von seinem eitlen Tun anzuzeigen? Muß er nicht Gefahr laufen, zugleich auch „die Beschränktheit“ und „die Verpflichtung“ der Existenz zu verlieren, wenn er die Gesamtheit aller Mythen, der griechischen, indischen und christlichen umfaßt, einem Don Juan gleich, der allen Göttern den Hof macht?

Es ist zu befürchten, daß das tragische Wissen und seine unheilbare Schuld, der Amor fati Nietzsches, die romantische Leidenschaft des Scheiterns und der dichterische Charakter der Kontemplation davon bedroht werden, sich in eine absolute Zusammenhanglosigkeit aufzulösen, da sie ja nicht durch das gemeinsame Band der religiösen Versöhnung miteinander verknüpft sind.

3. Wenn die Transzendenz ihrer Funktion zur Wiederherstellung der Freiheit entkleidet wird, dann gerät sie in die Gefahr, nicht mehr jene „einzigartige Gottheit“ zu sein, wie sie auf den letzten Seiten des Buches „Von der Wahrheit“ bezeichnet wird, sondern ein dunkler Grund in mir selbst. Bei der Lektüre von Jaspers hat man zuweilen den Eindruck, einem unvollständigen Atheismus gegenüberzustehen, der aus einem schwankenden Kompromiß zwischen Kierkegaard und Nietzsche stammt. Auch für ihn ist der alte Gott tot. Es wird dann unvermeidlich, daß der falsche Eigenname der Transzendenz — nämlich Gott — in den Augen des Atheisten eine letzte Furcht und eine äußerste Mystifizierung verrät und daß ihm die „Chiffre“ der Transzendenz als eine Nachfolgerin des Mittler-Logos erscheint. Die Anrufung verschwindet und die Spannung zwischen Transzendenz und Existenz kann sich in eine innere, auf mich beschränkte Spannung auflösen, die an mein Ich appelliert, und dieses antwortet, eingespannt zwischen den verborgenen Tiefen meiner Subjektivität und den Handlungen und Erfahrungen, die im täglichen Leben diesen unzugänglichen Reichtum für alles klare Bewußtwerden ausmünzen. Eine stolze Ethik kann aus dieser äußersten Auflösung der Religionsphilosophie entstehen, und zwar in Form eines Neustoizismus, der seinen tragischen Sinn wieder aufhebt durch den dichterischen Sinn, der sich an den originalen Intuitionen der Mythen, der Dichtwerke und der Kunstwerke der Mensch-

heit nährt. Sicher widerstrebt Jaspers mit seiner ganzen Kraft diesem Hinübergleiten. Aber es ist zweifelhaft, ob sein Werk über ihn hinaus dieser Entwertung widerstehen könnte, wenn seine wesentlichen Themen nicht mehr von einer Meditation über die Beziehungen von Gebet, Tragik des Ursprungs und Urschuld beseelt sind, und das hieße: von der Bejahung einer inneren Notwendigkeit und der Ehrfurcht von den Chiffren des Seins bis hin zum Scheitern.

Jaspers sieht im Gebet eine direkte Beziehung zur verborgenen Gottheit, die die Kommunikation verrät und die Verantwortung über Bord wirft. Hilft es aber nicht vielmehr dazu, alle Paradoxe weitgehend aufzuheben, die Jaspers so heilsichtig und so mutig auf sich genommen hat? In dem Augenblick, wo das Ich Gott wie eine zweite Person zu behandeln scheint, entdeckt es ihn als die Transzendenz, vor der es wie ein Nichts dasteht. Und im Augenblick, wo die Transzendenz ihre Anrufung inhaltslos werden läßt, wird das Ich zu seiner vollen Verantwortung in der Welt und unter den Menschen geboren. Denn die großen Beter sind ihrem Leben nicht entflohen, sondern haben es gewandelt, und damit auch der Existenz um sie herum eine neue Gestalt gegeben. Auch ist das Gebet für das betende Ich ein lebendes Paradox, aber das versöhnte Paradox ist gerade das Mysterium. Wer zu Gott als einem Du spricht, der kann von Gott als Transzendenz sprechen, soweit das überhaupt dem Menschen zukommt.

3.

Wir haben versucht, die Debatte über die Religion wieder auf ihren eigenen Platz zu stellen, der nicht derjenige von Erscheinung und Sein ist, sondern der der Eitelkeit und der der Befreiung der Freiheit. Damit glauben wir auch, vom Anspruch der Religion zu ihrer eigentlichen Intention zurückgekehrt zu sein. An diesem Punkte angelangt, könnte man sagen, daß Jaspers' Kritik unangetastet bleibt. Das ist auch wahr und seine strenge Anklage ist von unversöhnlicher Kraft. Aber vielleicht kann der Gläubige das Wesentliche daran auch übernehmen, wenn er von seiner eigenen Problematik ausgeht.

1. Es wäre vergeblich, den Gegensatz zwischen einer einzigartigen, in der Geschichte lokalisierten Offenbarung und der universalen und verschwindenden Symbolik der Chiffren verschweigen zu wollen. Zum mindesten kann man verstehen, daß dieser Gegensatz zwei verschiedenen Problemstellungen entspricht: der des Heils und der der Spekulation über das Sein oder über die absolute Realität.

Der Konflikt entsteht in dem Augenblick, in dem sich die Offenbarung über die Ebene einer philosophischen Dialektik von Erscheinen und Sein legt und umgekehrt die Philosophie der Chiffren die religiöse Funktion einer

Versöhnung von Existenz und Transzendenz übernimmt. Und dieser Konflikt wird von dem Augenblick an notwendig, wo die Verkündigung der Botschaft auf kulturelle Aktivität übergreift und auf dem Felde der philosophischen Betrachtung ihren eigentlichen dogmatischen Inhalt mit Hilfe philosophischer Aussagen über die Realität, die Existenz, das Wesen und das Sein festlegt, wie man es bei den großen Theologen der alexandrinischen und der mittelalterlichen Epochen sieht. Es ist nicht unmöglich, daß die Intention der Verkündigung in den Augen des Philosophen zu einem annehmbaren Anspruch wird. Zum mindesten braucht diese Spannung zwischen Philosophie und religiösem Glauben nicht tödlich zu werden, wenn sie auf ihren Ursprung zurückgeführt wird, d. h. auf den Unterschied der ursprünglichen Problemstellungen des Heils und der Spekulation.

2. Bei näherem Nachdenken über die religiöse Intention und das innere Wesen der Phänomene der Autorität und der Katholizität ist es nicht schwer, den Anteil der Schuld darin herauszuarbeiten. Die ursprüngliche Autorität der Heiligen Schrift und der Kirche ist keine andere als die des Zeugnisgebens. Ein Zeuge zwingt niemanden. Er zeigt die Wahrheit auf, die Autorität besitzt, aber nicht die Autorität für eine bestimmte Menschengruppe darstellt. Gewiß führt diese dem Zeugen zugesprochene Autorität notwendig zu einem Konflikt mit der Autorität der Wahrheit im Sinne der Wissenschaft und der Philosophie. Dieser Konflikt spielt sich in unserer abendländischen Geschichte ab. Zwei Arten des Verstehens treten sich hier gegenüber: die eine geht aus von absoluten Ereignissen, die andere von einem universalen Wissen oder einer menschlichen Erfahrung, die der Geschichte und der dialektischen Auseinandersetzung in einer unbestimmten Offenheit gegenüber steht. Aber diese Polarität führt zu einer gegenseitigen Ausschließlichkeit nur durch klerikale Gewaltsamkeit, die die nicht zwingende Autorität des „Wortes“ in ihr Gegenteil verkehrt. Die Autorität ist ein Grundphänomen der religiösen Sphäre. Sie ist im Sinne von Jaspers ihr „katholischer“ Anspruch, der zur Schuld wird. Sie wird zur Macht des Menschen über den Menschen in der kirchlichen Gemeinschaft, die diese Schuld der mit Gewalt aufgezwungenen Wahrheit trägt. Die klerikale Leidenschaft begleitet wie ein Schatten die Geschichte der Kirche und der Kirchen. Von dieser Grundsituation der klerikalen Autorität aus muß man den Anspruch der Kirchen verstehen, alle Ebenen der Wahrheit, die wissenschaftliche, die philosophische, die politische usw. in einem System des Realen zu umfassen, das gleichzeitig eine Lehre und ein Bestandteil der Kultur ist. Der Fall Galilei ist nicht ein gewöhnlicher Unglücksfall. Er interpretiert die schuldhafte Leidenschaft des klerikalen Einheitswillens.

Darum war es ein Glück, daß die klerikale Synthese der Wahrheit in der Renaissance aufgebrochen wurde. Und es war nur natürlich, daß die

Autonomie der Wissenschaft zum bevorzugten Ort dieses Bruches wurde. Es war notwendig, daß die Philosophie durch ihr inneres Vermögen, endlos fragen zu können, zum Nerv der Empörung wurde. Durch die Härte dieses geschichtlichen Verlaufs wurde der Christ aufgefordert, den *eschatologischen* Sinn der Einheit der Wahrheit wieder zu finden. Die Einheit ist nicht eine geschichtliche Macht. Man kann von ihr sagen, was Jaspers von der Aufhebung der Freiheit in der Transzendenz sagt: Diese Idee hat nur Sinn für eine transzendente Darstellung eines Endes der Zeiten, nicht in dieser Welt. Indem wir darauf warten, *wissen* wir nicht, was es bedeutet, daß es gleichzeitig viele Wahrheiten gibt, eine mathematische, eine der *Weltorientierung*, eine der *Existenzerhellung*, eine des *Lesens der Chiffreschrift* und eine, die in einer Persönlichkeit symbolisiert ist. Die Eschatologie ist die Heilung des Klerikalen.

3. Die Schuld der Theologie weist auf eine ebenso große antagonistische Schuld der Philosophie hin, eine *Hybris* der großen philosophischen Systeme, selbst, ja vor allem, wenn sie Systeme des Göttlichen sind. Auch die Existenzphilosophie ist davon nicht ausgenommen. Wir haben bereits eine Schuld der Existenzphilosophie angedeutet, da diese in die bevorzugte Befassung mit dem Selbst eingekreist ist. Die „Eitelkeit“ wird auf das Ich ebenso ausgedehnt wie auf alle anderen Dinge. Im Anspruch des „Ursprungs“ der Existenzphilosophie steckt ein ebenso großer Anspruch wie in dem „Ich denke“ der Kantischen Philosophie oder im „Geist“ der Hegelschen. Die bewundernswerte und zugleich furchterregende Freiheit des Sokratischen Zweifels muß ständig von ihrer subtilen Abhängigkeit getrennt werden.

Wenn die Spannung zwischen Philosophie und Religion in schicksalhafter Weise „nicht polar, sondern ausschließlich“ erscheint, wie Jaspers es so nachdrücklich von der „Vernunft“ und der „Katholizität“ behauptet, so verdankt man dies dem Umstand, daß sie sich nie mit offenem Visier begegnet sind, sondern in der Verhüllung ihrer spezifischen Abhängigkeit — die eine im Sinne des Freiheits-, die andere im Sinne des Autoritätsbewußtseins.