Philosophie angesichts des christlichen Glaubens

Autor(en): **Reiffer, René**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **20 (1973)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760520

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

René Reiffer

Philosophie angesichts des christlichen Glaubens

Das religionsphilosophische Problem bei Karl Jaspers

Im Glaubensvollzug und in der Religionsphilosophie unterscheiden wir zwei ursprüngliche, in unaufhebbarer Spannung zueinander stehende Einstellungen des Subjekts in bezug auf dasselbe Objekt, die religiöse Wahrheit und die religiöse Haltung: eine ursprünglich gläubige und eine ursprünglich kritische [1]. Die Problematik wächst, wenn die Philosophie sich der übernatürlichen christlichen Religion zuwendet: Jaspers' Religionsphilosophie meint vorzüglich den christlichen Offenbarungsglauben, der Mysterien bekennt, die nur durch Gottes Offenbarung erkannt und im übernatürlichen Glauben angeeignet werden; die Philosophie ihrerseits strebt vernünftige Einsicht an und schließt, selbst wenn sie sich als philosophischer Glaube versteht, für sich den übernatürlichen Glaubensakt aus: ihr Zugang zur Religion ist kein gläubiger, sondern von ihrem Wesen her ein kritischer. Deshalb läuft die Philosophie angesichts des christlichen Glaubens immer Gefahr, entweder den fremden Glauben von ihrer ursprünglichen Einstellung her kritisch umzudeuten und in den Augen der Christen zu verfälschen oder ihn im Wissen um dessen Ursprünglichkeit dem vernünftigen Zugang überhaupt zu verbieten [2].

In der philosophischen Kritik am christlichen Glauben geht es also darum, zwei zunächst unversöhnbaren Forderungen zu genügen: einerseits ein ursprünglich Anderes, der Philosophie Vorgegebenes, in seiner

[1] Vgl. Georges van Riet, Philosophie et Religion (Bibliothèque philosophique de Louvain 23). Löwen-Paris 1970, 66 ff.

[2] Vgl. ders., Problèmes d'épistémologie (Bibliothèque philosophique de Louvain 20). Löwen–Paris 1960, 299.

Originalität anzuerkennen, falls man die Eigenart des christlichen Glaubens nicht verleugnen will, und andererseits dieses Andere von der philosophischen, vernünftigen Einsicht her zu deuten und zu bewerten, sogar zu läutern, falls man überhaupt Philosophie, Religionsphilosophie betreiben und der Philosoph sich seiner kritischen Aufgabe nicht entledigen will [3]. Wie läßt sich die Anerkennung des ursprünglich Anderen, des christlichen Glaubens, mit dessen kritischen Deutung versöhnen? Wie kann die Philosophie, die letztlich alles verstehen möchte, den christlichen Glauben deuten, ohne ihn in Philosophie umzuwandeln?

Das religionsphilosophische Problem, das wir unter dem Gesichtspunkt des Ausgleichs zwischen Anerkennung und Kritik formuliert haben, läßt sich auch unter dem Aspekt des Geltungsanspruchs der religionsphilosophischen Aussagen stellen. Mit der Kritik verbindet Jaspers' Philosophie ihr eigenes methodologisches Bewußtsein, das Bewußtsein dessen, was sie tut und wie sie es tut und in welchen Grenzen das Gesagte Anspruch auf Geltung erhebt. Beansprucht die philosophische Deutung des christlichen Glaubens, die den religiösen Glaubensakt ausklammert, im Bewußtsein ihrer kritischen Aufgabe das Andere total einzufangen und die einzige eigentliche Wahrheit zu vermitteln, zerstört sie die Ursprünglichkeit des Christentums und leugnet die Vielfachheit der menschlichen Wirklichkeitsbezüge; läßt die Philosophie im Bewußtsein der Partialität ihres Zugangs zur Religion [4] das Fremde bloß sein, tut sie ihrer Aufgabe nach vernünftiger Durchdringung aller Erfahrung nicht Genüge und wird ihres Anspruchs auf Universalität nicht gerecht.

Beide Gesichtspunkte, der des Ausgleichs zwischen Anerkennung und Kritik, den uns die religionsphilosophische Fragestellung aufzwingt, und der der Geltung der philosophischen Aussagen, den uns Jaspers selbst zu Bewußtsein bringt, lassen dieselben Fragen auftauchen, warnen vor denselben Sackgassen und fallen letztlich zusammen, insofern das Gelingen des Ausgleichs zwischen Anerkennung und Kritik in der Religionsphilosophie vom Ausgleich zwischen dem Bewußtsein der Partialität der Philosophie und ihres legitimen Anspruchs auf Universalität abhängt.

[3] Vgl. DERS., Philosophie et Religion ... 68.

[4] Den Ausdruck «Partialität» gebrauchen wir im Sinne einer negativen Abstraktion, insofern die Philosophie die christliche Religion unter Vernachlässigung des christlichen Glaubensaktes betrachtet; der religiöse Glaubensakt wird nicht als für die Religion unwesentlich, wohl aber als der Religionsphilosophie wesensfremd ausgeklammert; durch diese Einseitigkeit bleibt die Philosophie ihrer eigenen ursprünglichen Einstellung treu.

Die Klärung der Beziehungen zwischen philosophischem und christlichem Glauben ist eine echte Frage, die dank des methodologischen Bewußtseins Jaspers' Anhaltspunkte zu einer Antwort bietet, aber doch nicht ohne genauere Prüfung einer Lösung zugeführt werden kann, weil des Philosophen Aussagen Anlaß zu unterschiedlichen Deutungen gegeben haben. Die Interpretationen reichen von der Behauptung, Jaspers reduziere letztlich den christlichen Glauben auf den philosophischen [5], betrachte das Christentum als Abfall vom eigentlichen Glauben oder als Vorstufe zu ihm, weil seine Philosophie in ihrem Konkurrenzstreben zum Offenbarungsglauben den Anspruch zu erheben scheint, der privilegierte Weg zu Glauben, Menschwerdung, Transzendenzerfahrung und Heil zu sein, bis hin zur Meinung, eine Zweideutigkeit charakterisiere die Einstellung des Philosophen, weil er trotz der postulierten Polarität von Philosophie und Religion, die ihm eine Anerkennung des christlichen Glaubens für andere ermögliche, doch faktisch den ihm fremden Glauben umwandle in Philosophie [6] und das Grenzbewußtsein im eigenen Selbstverständnis sich paare mit dem Totalitätsanspruch der Philosophie [7].

[5] S. etwa Johannes B. Lotz, Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum: Stimmen der Zeit 137 (1939–40) 75 f.; Heinrich Fries, Existenz und Transzendenz. Gott und Mensch in der Philosophie von Karl Jaspers: Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung. Festschrift für Theodor Steinbüchel. Düsseldorf 1948, 318 f.; ders., Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit Karl Jaspers. Speyer 1950, 40.64; Fritz-Joachim von Rintelen, Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. Meisenheim 1951, 378 f.; Wilhelm Keilbach, Philosophischer Glaube in christlicher Existenz. Ein Strukturvergleich (Karl Jaspers – Thomas von Aquin): Münchener theologische Zeitschrift 7 (1956) 171 f.; Xavier Tilliette, Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique (Théologie 44). Paris 1960, 124 ff.; ders., Philosophes contemporains. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers (Textes et études philosophiques). Paris-Brügge 1962, 107 f.; Johannes Pfeiffer, Existenz und Offenbarung. Die Existenzphilosophie von Heidegger und Jaspers als Weg zur Selbstprüfung des Glaubens. Berlin 1966, 127.

[6] S. Hans Freiherr von Campenhausen, Die philosophische Kritik des Christentums bei Karl Jaspers: Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951) 239 ff.; X. Tilliette, Philosophes contemporains ... 99; J. Pfeiffer, a. a. O., 66 f., 86 f.

[7] S. Alphonse De Waelhens, La philosophie de Martin Heidegger (Bibliothèque philosophique de Louvain 2), 4. Aufl. Löwen 1955, 301; Jean Wahl, La pensée de l'existence. Paris 1951, 155 f., 235 ff.; Hans Kunz, Versuch einer Auseinandersetzung mit der Transzendenz bei Karl Jaspers: Paul Arthur Schilpp (Hg), Karl Jaspers (Philosophen des 20. Jahrhunderts). Stuttgart 1957, 495; Paul Hossfeld, Die Unerkennbarkeit der Transzendenz in Karl Jaspers' Werk: Von der Wahrheit: Münchener theologische Zeitschrift 14 (1963) 291 ff.; Wolf Hertel, Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich (Monographien zur philosophischen Forschung 74). Meisenheim 1971, 176.

Müßten diese Interpretationen nicht eine Falsifizierung erfahren, die erste, weil sie die Eigenständigkeit der Religion und die Partialität der Religionsphilosophie leugnet, die zweite, weil sie die Kohärenz der Religionsphilosophie Jaspers' in Frage stellt? Wir versuchen, in des Philosophen Gedankengängen einen dritten Weg aufzuspüren, der den Vorwürfen der Autoren besser standhält und vielleicht auch dem Selbstverständnis Jaspers' und seinem Verhältnis zum Christentum gerechter wird.

I. ZÖGERNDE ANERKENNUNG DES CHRISTLICHEN GLAUBENS

Einen Ansatz zur Widerlegung der ersten Interpretation der religionsphilosophischen Fragestellung bei Karl Jaspers (Reduktion) bietet der betonte Wille Jaspers', den ihm fremden Glauben anzuerkennen und seine eigene Philosophie als fragmentarischen Zugang zur Wirklichkeit gelten zu lassen. Und doch stoßen wir auf diesem Wege zu keiner überzeugenden Lösung vor, weil der Wille, den christlichen Glauben anzuerkennen, zu mißlingen droht und die Selbstbescheidung des Philosophen sich mit der absoluten Privilegierung seines Glaubens zu paaren scheint. Eine solche Inkohärenz befriedigt den Wahrheitssuchenden nicht; auch büßen Jaspers' Gedanken in diesem Falle an Überzeugungskraft ein. Es müßte ein neuer Ansatz gefunden werden, um die heftige Kritik am christlichen Glauben mit dem Anerkennungsversuch zu vereinbaren.

Der zentrale Begriff der «Polarität» von philosophischem und christlichem Glauben könnte weiterhelfen. Auch außerhalb der religionsphilosophischen Texte und Werke taucht der Begriff «Polarität» häufig in Jaspers' Philosophie auf [8]. Er beinhaltet folgende Momente: notwendige Existenz zweier Glieder oder Mächte; Spannung, Antinomie, Widerspruch, Gegensatz; untrennbarer Bezug aufeinander, Ineinandersein, gegenseitiges Sichhervortreiben; Beziehung ohne Synthese, Nichtendgültigkeit. Die Polarität von philosophischem und christlichem Glauben ließe sich von diesen Momenten her umschreiben als notwendige Beziehung des philosophischen Glaubens auf den christlichen, und zwar so, daß beide Glaubensgestalten sich wesentlich voneinander abheben und im Widerspruch zueinander stehen, zugleich nicht ohne einander sein können, ineinander verschlungen sind und sich gegenseitig hervortreiben,

[8] S. Sachverzeichnis: Philosophie. 3. Aufl. Berlin–Göttingen-Heidelberg 1956 (Zitationsweise: P) III 262; Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band. 2. Aufl. München 1958 (Zitationsweise: W) 1087.

ohne daß ihr freundschaftlich-feindlicher Bezug jemals eine endgültige Fixierung gestatten dürfte. Diese Umschreibung stimmt mehr oder weniger mit Jaspers' «Definition» des Verhältnisses von Philosophie und Religion überein [9]. Der Text weist hin auf die Gegensätzlichkeiten (Religion als Gegner des Philosophierens, als solcher aber der fruchtbare Widerstand, dessen der Denker bedarf, um zur eigenen Identität und zur Autonomie zu finden) und zugleich auf das Ineinandersein und den gegenseitigen Bezug von Philosophie und Religion. Die negative Komponente der Polarität beherrscht die Kritik am christlichen Glauben. Insofern diese Philosophie den ganzen Menschen ergreift und sein ganzes Leben erleuchtet und führt, versteht man, daß sie in Konkurrenz zum Christentum treten muß. Eine genauere Darstellung des philosophischen Glaubens läßt den Verdacht einer Quasi-Identität zwischen Philosophie und Christentum aufkommen, sowohl was ihre Struktur (Offenbarung – Chiffer; Geschichtsverständnis; heilige Bücher – philosophische Tradition; Kirche – Reich der Geister; Credo – Glaubensgehalte; Dekalog – Grundforderungen der Philosophie; Gebet und Kultus – philosophische Kontemplation) als auch ihr Anliegen (das Heil des Menschen) betrifft, so daß man vielleicht Jaspers' Philosophie als säkularisierte Religion bezeichnen darf [10]. Gerade deshalb versucht der Philosoph den Verdacht durch eine scharfe Kritik zu beseitigen, um den Weg zur eigenen Selbstbehauptung zu eröffnen und die alte Alternative von Offenbarungsreligion und Wissen, von Absurdität und Allgemeinem zum Dreiergespann von philosophischem Glauben, Offenbarungsglauben und Wissenschaft zu durchbrechen. Gleichzeitig aber bemüht er sich, einen positiven Zugang zum Christentum zu gewinnen. Die Religion erscheint ihm in der Gegenwart zunächst als der notwendige Überlieferungsträger der Glaubensgehalte, die nur durch organisierte Gemeinschaften wie die Kirchen tradiert werden können; dann auch als der erwünschte Glaubensraum, der dem philosophierenden Einzelnen ein Zuhause anbietet; schließlich als ein Teil unserer abendländischen Herkunft, denn der Bibel und den Kirchen verdanken wir z. T. unser geistiges Gut, die geistige Persönlichkeit des Abendlandes, unser Zeitbewußtsein und unsere Zeitkritik, die Entste-

[9] S. W 916 f.

[10] S. Jean PAUMEN, Jaspers et la religion: Revue Internationale de Philosophie 15 (1961) 280; vgl. bei Jaspers: Antwort von Karl Jaspers auf die 24 Erläuterungen und kritische Essays über sein Werk (Zitationsweise: A): Schilpp 776. Dagegen spricht Jaspers in P I, VII. XXXIV; A 777; Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962 (Zitationsweise: PGO) 476.

hung der modernen Wissenschaft, die zweite Chiffersprache, als die der Philosoph die Schätze des biblisch-christlichen Denkens existentiell sich aneignet.

Trotzdem regt sich der Verdacht, Jaspers möchte letztlich die Religion in Philosophie umwandeln und der eine Pol, der philosophische Glaube, beanspruche in diesem Verhältnis eine Vorrangstellung. Der Philosoph bietet jedoch einen Ausweg aus der Schwierigkeit an:

> «Offenbarungsglaube und Vernunftglaube als solche stehen polar zueinander, sind betroffen voneinander, verstehen sich zwar nicht restlos, aber hören nicht auf im Versuch, sich zu verstehen. Was der je einzelne Mensch in sich für sich selbst verwirft, das kann er im Anderen als dessen Glauben doch anerkennen» [11].

Echte Polarität scheint demnach nur garantiert, wenn Jaspers seine reduktiv anmutenden Äußerungen nicht identisch erklärt mit dem Wesen des christlichen Glaubens und diesen Glauben als Möglichkeit für andere auf axiologischer Ebene gelten läßt.

1. Das Grenzbewußtsein des Philosophen

Der Philosoph begründet sein Grenzbewußtsein angesichts des christlichen Glaubens auf dreifache Weise: wissenschaftstheoretisch, existentiell, theologisch. Insofern die Religion wie die Philosophie dem absoluten Bewußtsein zugeordnet wird, läßt sie sich befragen nach ihren objektiven Aussagen und nach der psychologischen Zuständlichkeit, die unter der Sinngebung versteckt liegt, aber das Bewußtsein überhaupt erfaßt nur Äußerliches, es kommt nicht in eigentliche Berührung mit der Substanz. Die Geschichtswissenschaft erweist sich als unerläßlich, um die Früchte einer Glaubensgestalt zu vergegenwärtigen, aber auch sie bleibt an der Oberfläche. Keine Religionswissenschaft erfaßt die Wirklichkeit der Religion, wenn sie auch deren Erscheinung erkennen und verstehen kann; der Glaube selbst entzieht sich dem Wissen [12]. Eine eigentliche Berührung mit dem Wesen des Christentums könnte Jaspers im kommunikativen Ausstrecken der Hände finden; als Glaube würde die Philosophie einen Zugang gewinnen zur Substanz des anderen Glau-

[11] PGO 100 f.

[12] S. Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Hans Saner. München 1968, 362.

bens. Weil aber der Glaube jeweils geschichtlich ist und zwischen Religion und Philosophie eine Kluft besteht, so daß beide sich im selben Menschen ausschließen und der Philosoph keinen überlegenen Standpunkt außerhalb des Gegensatzes einzunehmen vermag, bleibt auch dem philosophischen Glauben der Zugang zur christlichen Substanz verwehrt [13]. Jaspers lehnt für sich den Offenbarungsglauben ab und behauptet die Vernunft; vielleicht wäre es ihm als Zusehendem vergönnt, tiefere Einsicht in das Wesen des Christentums zu gewinnen; aber entscheidende Momente entgehen ihm, weil er nur von außen zusieht und in seiner existentiellen Wahl des philosophischen Glaubens das Andere nicht mehr in dessen Mitte trifft, weil er selber nicht ist, was er einsieht, sondern nur eine losgelöste objektive Wahrheit erblickt, die er existentiell nicht mitvollziehen kann; der christliche Glaube bleibt für Jaspers ein Geheimnis, das nur der annehmen kann, der nicht bloß darum weiß, sondern darin lebt. Dies um so mehr, als die Substanz, die Offenbarung, nur dem geschenkt wird, dem Gott die Gnade gibt, denn Gott hat die Initiative; der Philosoph kann nicht glauben, weil ihm die Gnade dazu fehlt, er kann nicht das Wesen des christlichen Glaubens treffen, weil er den übernatürlichen Glaubensakt nicht setzt [14].

Deshalb läßt sich der Kern des Christusglaubens, die Offenbarung, philosophisch nicht einfangen; der Philosoph kann nicht entscheiden, ob es sie gibt und was sie ist; nur dem Gläubigen offenbart sich Gott:

> «Keine Vernunftinstanz kann a priori ableiten, daß Offenbarung sein kann und daß diese gleichsam einen vorgegebenen Ort unseres Denkens erfüllt. Sie ist nicht möglich und nicht unmöglich. Sie kommt als etwas ganz Anderes gegenüber allem Denken und Erfahren von außen» [15].

Erklärt sich nicht von hier aus, daß die Offenbarung nicht denkbar und nicht möglich ist in der Philosophie des Umgreifenden? Kommt die Religion in Jaspers' Wahrheitsvergewisserung deshalb nicht vor, weil sie sich in der Grunderfahrung des Draußenstehenden nicht vorfinden kann?

Wenn auch die Offenbarung als das Andere sich dem philosophischen Zugriff entzieht, so doch nicht der Offenbarungsglaube, der als empirische Erscheinung überprüfbar und als menschliche Wirklichkeit einer kriti-

[13] S. Existenzphilosophie. Berlin, 3. Aufl. 1964 (Zitationsweise: EP) 80.

[14] S. PGO 51. 167. 498 f.; Provokationen. Gespräche und Interviews. Herausgegeben von Hans Saner. München 1969, 68.

[15] PGO 63; vgl. 107.164.

schen Betrachtung zugänglich ist. Nur der sich aussprechende und in die Welt hinein gelebte Glaube setzt sich der Kritik und dem reformatorischen Bestreben Jaspers' aus: an ihren Früchten soll man die Christen erkennen, und auf ihre wirkungsvollsten Früchte hin befragt der Philosoph seine christlichen Gesprächspartner; das Übergewicht scheinen die faulen Früchte zu haben, wobei Jaspers vielleicht zu schnell die weniger auffallenden positiven Taten und Verhaltensweisen übersieht, obwohl er meint, die seiner Ansicht nach heilsamen Wirkungen der Religion in der Welt und in den einzelnen Menschen nicht zu vernachlässigen. Auf keinen Fall identifiziert er die ihm zugänglichen, meist negativen Momente des christlichen Glaubens mit dessen Wesen, wenn auch das Häßliche im christlich-kirchlichen Verhalten und der Mangel an Orthopraxie vielleicht Rückschlüsse auf das Wesen des christlichen Glaubens und die Orthodoxie gestatten würden. Auch verbietet ihm die Polarität, das Christentum einfachhin in der Philosophie aufzuheben und den unerläßlichen Gegenpol zu übersehen. Vielmehr versucht er, den christlichen Glauben als fremde Möglichkeit anzuerkennen, und dies ermöglicht ihm das Bewußtsein der prinzipiellen Grenzen aller Philosophie.

Das Grenzbewußtsein in bezug auf die einzelne Philosophie treffen wir gelegentlich an: jeweiliges Selbstsein als Subjekt des Philosophierens weiß sich nie als das Ganze; kein Mensch und keine Institution dürfen beanspruchen, allumfassend und allgemeingültig zu sein; die Selbstbescheidung des Philosophen drückt sich aus im Bewußtsein der Geschichtlichkeit: sie wird «Ursprung der Gesinnung, *nicht alles* zu sein und sich nicht für den Typus des Seins zu halten, das *allein* sein soll» [16].

Den Totalitätsanspruch verwehrt Jaspers nicht allein dem Einzelphilosophen, sondern der Philosophie schlechthin: KIERKEGAARD und NIETZSCHE haben eine neue Situation für das gegenwärtige philosophische Bewußtsein geschaffen; beide heben bewußt die Philosophie auf in den Glauben an die absurde Paradoxie oder in die Glaubenslosigkeit:

> «Gemeinsam machen sie deutlich, was dem Philosophieren dadurch zukommt, daß seine Möglichkeit nicht alle Möglichkeit des Menschen ist. Denn die Möglichkeit der philosophischen Existenz findet sich selbst in ihrem reinen Ursprung nur dadurch, daß sie sich vor anderer Wirklichkeit sieht, die nicht für sie, aber für sich selbst wahr ist ... Daher kann sich philosophische Wahrheit, solange sie nicht in die Irre geht, nicht als die eine und einzige Wahrheit verstehen. Sie sieht das Andere außer sich, zu dem sie sich dauernd verhält, ohne es als

[16] P III 24.

Unwahrheit schlechthin zu verneinen und ohne es als eigene Wahrheit aneignen zu können» [17].

Das Bewußtsein der Geschichtlichkeit aller Philosophie impliziert die Forderung nach Kommunikation: da die philosophische Wahrheit nie einzige Wahrheit, der philosophische Glaube nie alleiniger Glaube, ja selbst die Vernunft nicht absolut ist und der Philosoph sich auf der Suche nach der ganzen Wahrheit bewegt, deren Monopol er nicht für sich beanspruchen darf, läßt er sich vom Drang beseelen, nicht bloß anderen Philosophen, sondern auch dem nichtphilosophischen Gegner zu begegnen.

2. *Der christliche Glaube als mögliche Wahrheit für andere*

Die christliche Existenz kann der Philosophierende nicht verwirklichen, aber er muß sich hüten, daraus ein allgemeingültiges Verbot für andere zu machen. Die Undenkbarkeit der Offenbarung gilt nur für die Philosophie, nicht schlechthin [18]. Deshalb bleibt Raum für die Anerkennung des Anderen:

> «Der philosophisch Glaubende aber müßte den ihm fremden Glauben als aus anderem Ursprung kommende mögliche Wahrheit anerkennen, auch wenn er ihn nicht zu verstehen vermag. Er müßte der Verführung widerstehen, die ihn durch sein Denkenkönnen, wenn es das Bewußtsein seiner Grenzen verliert, zu der vermeintlichen Einsicht treiben will, Offenbarung sei absolut unmöglich, weil sie für ihn nicht möglich ist» [19].

Ohne ihn selber aneignen zu können, respektiert der Philosoph den christlichen Glauben als ein für die Philosophie nicht zu ahnendes Geheimnis, und zwar als Möglichkeit für andere: den Drang nach Leibhaftigkeit, das Trinitätsdogma, den unverständlichen Gnadenglauben, den christlichen Unsterblichkeitsgedanken, die kirchlichen Institutionen: nicht alle Menschen sind auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, und deshalb gestattet der freie Glaube den Mitmenschen, andere Wege zu gehen, die ihm selbst vielleicht als Holzwege und Sackgassen er-

[17] Vernunft und Existenz. 4. Aufl. München 1960, 138 f.

[18] S. PGO 164.

[19] PGO 533; vgl. Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung. In: Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth. Basel-Stuttgart 1960 (Zitationsweise: PGchrO) 7.

scheinen. Das Philosophieren möchte das ihm Fremde nicht degradieren, sondern unangetastet lassen, was es nicht versteht.

Daß Jaspers das Andere nicht bloß auf Daseinsebene gelten läßt, zeigt das Sichinfragestellenlassen des Philosophen durch den fremden Glauben, und zwar in der Wurzel des eigenen Glaubens. Den negativen Entschluß wagt Existenz nicht für schlechthin unwahr zu erklären; vielmehr verbindet sich mit dem Weltbürgertum angesichts der kompromißlosen Heiligkeit ein unaufhebbares Schuldbewußtsein. Versagt sich Jaspers dem christlichen Glauben, der ihn anlockt und den er als eine menschliche Möglichkeit anerkennt, so verwehrt er sich zugleich jede Ruhe, jeden Totalitätsanspruch. Die kirchliche Verkündigung bewertet der Philosoph als eine ihm versagte fremde Möglichkeit. Infragestellung überhaupt erfährt Jaspers als Bedingung der Wahrheit, und er möchte sich jeder Infragestellung aussetzen, selbst noch durch den verführenden Anruf seitens der christlichen Leibhaftigkeit und der kirchlichen Geborgenheit.

Die Bereitschaft zur Anerkennung gestattet Rückschlüsse auf die von vielen Autoren einseitig betonte Kritik am Christentum. Gerade weil der Philosoph «sich selbst mit seinem Denken nicht der Vertretung aller gewiß ist» [20], darf seine Kritik sich nicht zur endgültigen Verurteilung verabsolutieren: zwischen beiden Glaubensgestalten herrscht nicht die Alternative von Gut und Böse, von Wahrheit und Falschheit. Wenn der gelebte Christusglaube Jaspers auch als Aberglaube erscheint, so weiß er doch um seine Grenzen:

> «Von der Erfahrung der Freiheit her aber wird unterschätzt, in wie hohem Maße das, was objektiv wie Aberglaube aussieht, in der Tat Träger ursprünglichen Aufschwungs sein kann, der in nur negativer Aufgeklärtheit verloren wäre» [21].

Die Abschwächung der Anerkennung macht der Philosoph z. T. wieder rückgängig. Als Antwort auf den Angriff von Paul Ricœur, die Spannung zwischen Philosophie und Religion sei bei Jaspers ausschließend [22], betont dieser das polare Verhältnis und leugnet die Exklusivität, weil er sich wehre «gegen jeden Ausschließlichkeitsanspruch sowohl einer kirchlichen Glaubenswahrheit wie einer philosophischen Wahrheit» [23]. Schränken aber die Bedingungen, an die Jaspers meistens, nicht immer,

[20] PGO 506.
[21] W 154.
[22] S. Philosophie und Religion bei Karl Jaspers: Schilpp 636.
[23] A 776.

die Anerkennung zu knüpfen scheint, nicht letztlich die Anerkennung so ein, daß die reduktive Tendenz doch wieder die Oberhand gewinnt? Der Christ findet den Beifall des Philosophen, wenn er seinen Glauben in die eigene Existenz übersetzt. Jaspers bewundert die seltenen Christen, die geistige Kraft und grenzenlose Güte ausstrahlen, in stiller Askese leben und ihr Dasein in tätiger Liebe einsetzen. Volle Anerkennung findet der echte Glaube, der nicht Täuschung über die empirische Realität, nicht sacrificium intellectus, nicht unsittliches Handeln fordert, die Chiffer nicht mit der Leibhaftigkeit verwechselt und nicht dem Aberglauben verfällt: aus Jaspers' Kritik am christlichen Glauben ergibt sich, daß nur ein sich entfremdeter, seine Identität z. T. einbüßender Glaube volle Anerkennung finden könnte; doch trägt die Kritik des Philosophen nicht immer so weit: grundsätzlich genügt ihm schon, wenn der christliche Glaube ohne Anspruch an andere und ohne Fanatismus auskommt, wenn der Gläubige im Festhalten am Heilsgeschehen keine Konsequenzen zieht, die die Philosophie bedrohen und zwingen möchten, denn jeder direkt oder indirekt zwingende Anspruch gefährdet das eigentliche Menschsein und zerstört unser friedliches Miteinander. Stille Gläubigkeit ohne Anspruch kann Wahrheit für andere sein, wenn auch nicht mehr für den Philosophen, der ja um seine Identität ringen muß. Bleibt der Intoleranz nicht jede Anerkennung versagt? An sich gewiß, und damit scheint das faktische Christentum doch wieder verurteilt zu sein; aber Jaspers macht zwei Einschränkungen, die auch dann noch einen Ansatz zur Kommunikation und zur Anerkennung ermöglichen: Zunächst ist kein Mensch nur intolerant, nur Glaubenskämpfer, jeder nimmt teil an der uns gemeinsamen Menschenwürde und trägt die Möglichkeit der Kommunikation in sich; ferner regt der Glaube an die Gottheit den Philosophen zur Kommunikation mit dem Intoleranten an, weil die Transzendenz nie ganz zum Einzelnen spricht und ihm noch im Intoleranten entgegentreten kann.

Die Frage, ob Jaspers dem Christen eigentliches Menschsein und seiner Transzendenzerfahrung Authentizität zugesteht, müssen wir insofern bejahen, als jeder Mensch doch mögliche Existenz ist und «Mythen» und «Offenbarungen» sich philosophisch nicht totaliter einholen lassen, handelt es sich doch um ursprüngliche Anschauungen, die die Reflexion nicht als solche, sondern nur verwandelt anzueignen vermag.

Die Behauptung von der Polarität zwischen Philosophie und Religion bestimmt das gesamte Verhältnis zum christlichen Glauben. Die angedeutete Evolution (Religion als Vorstufe zur Philosophie) und die

reduktiv anmutende Kritik entsprechen der fragmentarischen Sicht Jaspers', der nur von der Philosophie her die Entwicklung des Glaubens in der Welt zu sehen vermag, sich also bewußt einseitig verhält, weil ein Überblicken und Begreifen des Ganzen dem philosophischen Blick versagt bleibt.

Dementsprechend löst Jaspers das Problem des Geltungsanspruchs seiner Philosophie, indem er im gehaltvollen Philosophieren die Unbedingtheit in bezug auf das jeweilige Subjekt und seinen Glaubensvollzug von der wesentlichen Relativität der ausgesagten und mitgeteilten Gedanken unterscheidet; deshalb kann er in seiner persönlichen Absolutheit nur an den Anderen appellieren, auf seine Weise den Weg zum Glauben zu gehen, aber mit dem kommunikationsbereiten Philosophen, in gegenseitigem Sichinfragestellen und Sichbefruchten. Dem Grundwissen ordnet Jaspers grundsätzlich das Bewußtsein der Fragmentarität zu, wenn er auch auf eine mögliche Einigung im Reflektieren auf unseren Wirklichkeitsbezug hofft. Die gesamte Philosophie darf sich nicht zur Wahrheit schlechthin aufblähen, weil der große Denker neben ihr die Religion und die autonomen Wissenschaften als andere Wege der Wahrheitsfindung gelten läßt, und zwar so, daß die Wissenschaft einerseits und Religion und Philosophie andererseits jeweils einen eigenen Boden beackern und Philosophie und Religion sich in einer Polarität verbinden und abstoßen. Wegen der Eigenständigkeit des christlich-kirchlichen Glaubens versteht Jaspers auch trotz seiner ernsthaften Bedenken, daß die Kirchen seine Reformationsvorschläge nicht ohne weiteres billigen, weil die Metamorphose «vielleicht das aufheben würde, ohne das eine Kirche nicht sein kann: die geschichtliche Vollmacht selber als Element des Glaubens» [24]. Letztlich gilt doch: «Der Philosoph muß die Grundlagen seines Philosophierens schwinden sehen, wenn das religiöse Leben der Menschen erlischt» [25].

Die Anerkennung des Anderen weitet sich aus zur Einsicht in die Komplementarität von Philosophie und Religion. Die abendländische Philosophie weiß sich angewiesen auf ihre christliche Herkunft, auf die Überlieferungskontinuität und die christlichen Ahnen, auf die unersetzlichen biblisch-dogmatischen Gehalte und auf die den Glauben möglicherweise doch fördernden Kirchen. Sie muß doch jene Wirklichkeit bejahen, der auch sie selbst ihr Dasein und ihre Überlebenschancen

[24] PGO 528.
[25] W. Hertel, a. a. O., 52.

verdankt, die sie in ständiger Unruhe hält, sie zur Eigenständigkeit und zur Infragestellung herausfordert; sie bedarf des Anderen, sie in ihrer Existenz Bedrohenden, um ihre Selbstbehauptung durchzustehen. Auch kann die Philosophie nicht leisten, was die Religion dem Menschen anbietet: Leibhaftigkeit, Offenbarung, Gnade, Erlösung, Garantien; die Philosophie vermag nicht in der Breite der Bevölkerung jene mögliche, unserer Zeit nottuende Wiedergeburt des Menschen anzuregen, wie es den Kirchen gelingen könnte.

Auf geistiger Ebene anerkennt Jaspers die Theologie, die Glaubensvergewisserung der Christen, wenn ein religiöses Leben sie befruchtet und sie ständig die innere Auseinandersetzung vollzieht. Die theologische Fakultät ordnet Jaspers dem menschlichen Grundanliegen des Seelenheils zu. In einer Erneuerung der Universität kann sie wieder zur obersten Fakultät werden, durch die alle, während sie sich zunächst auf ihr besonderes Gebiet konzentrieren, letztlich im Bewußtsein des Ganzen und im Blick auf die Symbole leben. In den Spannungen der Konfessionen, die die theologischen Fakultäten beherrschen, leuchtet die verborgene Einheit aller biblischen Religionen, ja die Solidarität allen echten Glaubens auf. Das Ganze der Universität könnte leben aus der fruchtbaren Spannung zwischen Philosophie und Theologie, die beide, als Pole aufeinander angewiesen, ebenso Bundesgenossen wie Gegner sind [26].

Die Polarität offenbart zugleich die Verwandtschaft (in der Nichtidentität) von philosophischem und christlichem Glauben. Beide überschreiten das Wissen, gehen vom Negativen aus, um das Positive zu gewinnen, zentrieren die Ethik auf Gottes- und Menschenliebe, glauben an die Transzendenz, sprechen von der Schöpfung als Wunder, betonen die Sinnzwiespältigkeit von Welt und Mensch, die Unabhängigkeit von der Welt in der Welt, das Schuldproblem, die Würde des Menschen. Insofern Philosophie und Religion in einer ursprünglichen Einheit verschmolzen waren, wirkt die Idee der Einheit als Stachel für die Kommunikation.

Der Philosoph fühlt sich angesprochen durch die Koexistenz mit anderem Glauben. Weil er jeweils identisch ist mit seiner geschichtlichen Wahrheit, kann er das Andere weder als schlechthin unwahr beiseite

[26] Zur Theologie und zu den theologischen Fakultäten, s. Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. 2. Aufl. München 1958 (Zitationsweise: RA) 170 ff., 188 ff., 256–9...; Die Idee der Universität. Neufassung «für die gegenwärtige Situation entworfen von Karl Jaspers und Kurt Rossmann». Berlin-Göttingen-Heidelberg 1961, 15 f., 27 ff., 52 f., 93 f., 96, 99, 102–5, 111 f...

schieben noch es sich zu eigen machen. Lebt Jaspers auch aus einer eigenen Gewißheit, die ihm in abgewandelten Gestalten aus der jahrtausendalten Geschichte des Philosophierens entgegentritt, so respektiert er doch die andere Wahrheit: er stimmt nicht zu, sondern fühlt sich betroffen davon, weil die eigene Wahrheit sich als beschränkt erweist und die Vernunft eine offene Flanke behält. Weil aber einerseits Philosophie und Religion sich nähern im Anliegen und in der Struktur und andererseits die Philosophie ihre Eigenständigkeit behaupten möchte, muß der freie Glaube sich abgrenzen, ja in Gegensatz zum Christentum treten. Diese Gegensätzlichkeit fordert Kampf, weil Wahrheit nur in der infragestellenden Auseinandersetzung geboren wird. Der Kampf richtet sich gegen den Anderen: Jaspers strebt die Befreiung der seiner Meinung nach gefesselten Gläubigen an, versucht den christlichen Glauben zu reinigen und den kirchlichen Institutionen zu helfen, ihre wahre Identität zu finden. Aber selbst noch im Kampf mit dem Christentum tritt er für es ein als einer Möglichkeit für andere, weil auch die Leibhaftigkeit und Heiligkeit vielleicht noch echte Wahrheit für diese sein können. Der Kampf mit dem Anderen paart sich mit dem Kampf gegen sich selbst, indem der philosophisch Glaubende, weil sein Glaube nicht der Glaube schlechthin ist, den Anderen gelten lassen und die eigene Intoleranz als vernunftwidrige Gefährdung überwinden muß. Ohne Kampf käme es entweder zu einem irenischen Ausgleich, der den Wahrheitsprozeß lähmen und den Philosophen in den Schoß der Kirche treiben müßte, oder die Polarität würde zerschellen an der isolierenden Unbetroffenheit vom Anderen, der Philosoph die Infragestellung bequem umgehen und seiner selbst nicht gewiß werden. Weil der Kampf nicht um Dasein in der Welt, sondern um Wahrheit geht, sollte er nicht durch Gewalt, sondern geistig mit Gründen, Tatsachen und Fragen ausgefochten werden, und beide Gegner müssen sich auf gleichem Niveau, nicht in abgeglittener Gestalt entgegentreten. Der Kampf richtet sich gegen den als gleichwertig anerkannten Gegner, ein Kampf, in dem der Haß immer mit Liebe gepaart bleiben muß, soll die Kommunikation mögliches Endziel sein.

Weil der Philosoph einerseits in der eigenen Unbedingtheit dem Christentum gegenüber sich als Draußenstehender weiß, den Fanatismus in der Verpflichtung aller Menschen auf seine Wahrheit und die Intoleranz in der Verachtung des Gegners überwinden will und andererseits nicht aus seiner unbedingten Geschichtlichkeit heraustreten kann, um den Anderen ganz anzuerkennen, wird in seiner Sprache das «vielleicht»

zur «Form des Anerkennens seitens des nicht so Glaubenden» [27]. Deshalb dürfen wir die reduktiv oder zweideutig anmutenden Texte als Ausdruck der Nichtendgültigkeit des philosophischen Verhältnisses zum Christentum, als Auslegung des zögernden «vielleicht» in der Anerkennung bewerten, und dieses Ausbleiben einer endgültigen Klärung gehört als wesentliches Moment zur Polarität.

3. Ergebnis

Als Fazit unserer Darlegungen ergibt sich: Vom Geltungsanspruch des philosophischen Glaubens und dessen Standortbestimmung angesichts der Offenbarung lassen sich Reduktion und Zweideutigkeit nicht genügend belegen. Die Position des Philosophen ermöglicht ihm eine gewisse Anerkennung des fremden Glaubens als mögliche Wahrheit für andere. Die konkrete Durchführung der Kritik scheint wenig von der anerkennenden Tendenz zu verraten; doch müssen wir die Kritik und deren Konsequenzen im Lichte des Jaspersschen Selbstverständnisses als Bezug der nichttotalitären Philosophie auf die Religion bewerten, nicht als Wahrheit schlechthin, als Kritik der Erscheinung des Glaubens bei gleichzeitiger Anerkennung des dem Philosophen unzugänglichen Ursprungs.

Auf diese Weise erreicht Jaspers auch einen Ausgleich zwischen der Universalität der Philosophie, die auch eine Religionsphilosophie umfaßt, und der Partialität seines Zugangs zum Christentum, die im Grenzbewußtsein zum Ausdruck kommt. Doch haben wir wegen der Divergenzen zwischen den Autoren und Religionsphilosophen unserer Studie keine klare Bestimmung des Begriffs «Religionsphilosophie» zugrundegelegt, sondern Religionsphilosophie nur allgemein als philosophisch-kritische Auseinandersetzung mit der Religion (hier: mit dem Christentum) verstanden. Ob Jaspers Religionsphilosoph ist, bleibt umstritten [28]. Sollte der weitere Begriff gelten, so wäre Jaspers als Religionsphilosoph

[27] A 763.

[28] Positiv: Sören Holm, Jaspers' Religionsphilosophie. Ist Jaspers Religionsphilosoph?: Schilpp 658 f.; Jaspers' zögernde Antwort: A 775 f. Aber Holms Position bleibt «sehr verworren» (Claus Uwe Hommel, Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers. Zürich 1968, 203. Anmerkung 126). Hommel verneint, daß Jaspers Religionsphilosoph sei (s. 35 f.); nach ihm wäre Jaspers Religionsphilosoph höchstens im Sinne dessen, was einst als «theologia naturalis» bezeichnet wurde (203, Anm. 125).

zu bezeichnen, obwohl keines seiner Bücher den Titel «Religionsphilosophie» trägt, er sich den Zugang zum Wesen der Religion versagt und die Alternative von Philosophie oder Religion behauptet. Doch haben unsere Ausführungen bewiesen, daß sich die Auseinandersetzung des philosophischen Glaubens mit dem Christentum unter dem Aspekt des religionsphilosophischen Problems befragen läßt. Vielleicht unterzieht Jaspers faktisch den Begriff der Religionsphilosophie einem Bedeutungswandel: Religionsphilosophie wäre demnach der Versuch, den philosophischen Glauben vom religiösen abzuheben, die Originalität beider Glaubensweisen und ihre gegenseitige Verbundenheit aufzuweisen und von philosophischer Seite her es zu wagen, die nur in ihrer Erscheinung zugängliche Religion angesichts der Normen der Vernunft kritisch zu überprüfen und zu läutern.

Doch stellt die in dieser Lösung implizierte Selbstbescheidung nicht jeden Leser zufrieden, wie die Einwände gegen die Anspruchslosigkeit des Philosophen es beweisen.

Wenn man über Jaspers' Selbstverständnis hinausgeht und in seiner Philosophie faktisch allgemeinverbindliche Aussagen entdeckt, wie etwa die Fragmentarität unserer Wahrheitsberührung, die Forderung, durch den Glauben Freiheit und Kommunikation zu fördern, den Chiffercharakter unseres Seinsbezugs, und sie mit seiner Deutung des Christentums konfrontiert, dann müßte der Philosoph doch den ihm fremden Glauben in seine Philosophie umwandeln, weil die kirchliche Verfaßtheit des christlichen Glaubens seiner Meinung nach den Grunderfahrungen und -entscheidungen des menschlichen Seins widerspricht. Diese Lesart der Jaspersschen Philosophie widerspricht seinem Selbstverständnis, und deshalb kann man den Philosophen nicht der Reduktion bezichtigen, weil er im Bewußtsein seiner eigenen Grenzen den christlichen Glauben nicht totaliter einzufangen beansprucht, als Draußenstehender ihn möglicherweise mißdeutet, als selbstkritischer Mensch um diese Gefahr weiß und sich deswegen noch bescheidet.

Doch möchten wir das Gespräch auch nicht mit jenen Autoren abbrechen, die in Jaspers' Philosophie allgemeinverbindliche Aussagen herauslesen. Konfrontiert man diese Aussagen mit dem Wesen des christlichen Seins und Selbstverständnisses, so bleibt eine Reduktion z. T. unwahrscheinlich, weil das Wissen um die Fragmentarität des menschlichen Seins, die Selbstbescheidung in bezug auf eine transzendente Zukunft und die Betonung der Verantwortung und Sühne in bezug auf das Schuldproblem konstitutiv zum christlichen Selbstverständnis gehören

und in der christlichen Tradition immer wieder betont wurden, und weil die Forderung nach Freiheit und Mitmenschlichkeit zu den Grundmaximen des christlichen Ethos gehört. Der sogenannte Ausschließlichkeitsanspruch besagt nach Jaspers, «daß Nichtgläubige vom Heil ausgeschlossen sind»; «er kann aber auch beinhalten, daß die von Jesus geoffenbarte Wahrheit letztgültig ist, neben der keine andere Wahrheit Bestand hat. Damit ist nicht die Frage des Heils der Nichtgläubigen entschieden» [29]. Könnte sich die christliche Ausschließlichkeit, die mit dem Unbedingtheitscharakter der Offenbarung gegeben ist, nicht mit echter Toleranz paaren, wenn das Wort und die eigene Lebenswirklichkeit und nicht die Gewalt Medium des Anspruchs würden? [30] Dem Einwand, die christliche Botschaft erfordere prinzipiell das sacrificium intellectus, läßt sich entgegenhalten: Gewiß ist die christliche Botschaft (wie auch Jaspers' philosophischer Gottesglaube) «*Wider den Augenschein der Welt*» und enthält darum immer «ein Trotzdem» [31]; sie entzieht sich wohl jeder Demonstration, jedoch nicht einer möglichen Verifikation im Horizont der Wirklichkeit unserer zeitlichen Existenz [32].

Bleiben die Chiffern, die dem christlichen Dogma keineswegs fremd sind; obwohl sie dessen Aussagekraft nicht erschöpfen, bieten sie doch einen möglichen Zugang zur christlichen Glaubenswahrheit. Doch scheint die intellektuelle Redlichkeit uns zu zwingen, zwischen der philosophischen Jesus-Interpretation und dem christologischen Dogma einen Trennungsstrich zu ziehen: steht Christus Jesus als DIE endgültige Selbstoffenbarung Gottes, als das eph'hapax in bezug auf Vermittlung und Erlösung nicht in schroffem Gegensatz zur Chiffer, die keine (im Anspruch) universale, endgültige und gleichzeitig raumzeitlich lokalisierte Selbstoffenbarung Gottes duldet? Verabsolutiert man die Chiffer zum einzigen Zugang zu Gott, kann dann das Christusdogma noch als mögliche Wahrheit für andere gelten, müßte die Philosophie hier nicht die radikale Pervertierung des Glaubens entlarven? Der philosophisch

[29] W. HERTEL, a. a. O., 148.

[30] Theologische Interpretationen der Ausschließlichkeit, die prinzipiell ohne Hochmut und Zwangsgewalt auskommen, bieten E. L. ALLEN, Philosophy and the Bible in Karl Jaspers: Theology 55 (1952) 95 f.; Jan Sperna WEILAND, Humanitas Christianitas. A critical survey of Kierkegaard's and Jaspers' thoughts in connection with christianity. Assen 1951, 109–12.

[31] Heinz ZAHRNT, Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft. 2. Aufl. München 1970, 122.

[32] Ebd. 113–45; vgl. DERS., Wozu ist das Christentum gut? München 1972, 117–252.

gedeutete Mensch Jesus könnte nur gelten als vieldeutige Chiffer neben anderen, der zu folgen ihrem Ausnahmesein widerspricht und sich nicht mit einem Leben in der Welt verträgt, – der ausschließlich zu folgen die universale Geschichtlichkeit leugnet und mit der Preisgabe des Menschseins in einer Menschenvergötterung bezahlt wird. Selbst angesichts eines verabsolutierten Chifferverständnisses müßte der Christ die Chiffer «Jesus» nicht als bloßen Irrtum abtun, sondern als einen Ansatz zum christologischen Dogma verstehen und wieder die Frohbotschaft von der Menschheit Jesu zur Kenntnis nehmen; weil des Philosophen Jesus-Interpretation einen Zugang eröffnet, kann der Christ sie ergänzen, ohne Jaspers' Einwände und Deutungsmöglichkeiten zu übersehen. Vielleicht wird den Gläubigen wieder «der Auszug Gottes zum Menschen» und die Bedeutung des «Unten» selbst in der Auferweckung Jesu bewußt; mit dem Theozentrismus wird es ihnen wieder ernst sein, weil sie nicht an Jesus, sondern an Gott DURCH Jesus glauben werden [33]. Von der religionsphilosophischen Fragestellung her aber müßte man in der Verabsolutierung der Chiffer «Jesus» auf den Versuch einer Umwandlung des Dogmas in den philosophischen Glauben schließen, wenn auch dem Verworfenen noch Wahrheitsmomente abgerungen werden. Wohl dürfen wir sagen: «Jesus ist nicht Gott», müssen aber sofort hinzufügen: «er spricht im Namen Gottes, und darum heißt Gott für uns fortan Jesus» [34]. «Jesus ist, wenn es um Gott geht, 'unumgänglich': es gibt keinen Weg zu Gott an Jesus vorbei. Umgekehrt aber führt jeder Weg von Jesus unumgänglich weiter zu Gott» [35].

Um diesen Ansatz zur Reduktion bei Jaspers zu überwinden, müssen wir zu seinem Selbstverständnis zurückkehren, zu seinem Wissen um die Nichttotalität der Philosophie und der Chiffer: seine Forderung, alle Theologie und Metaphysik in Chiffer zu verwandeln, gilt nur als Imperativ für den philosophischen Glauben und von ihm her, weil der Philosoph letztlich nicht weiß, ob seine Deutung die Wirklichkeit einfängt, wenn es auch so scheinen mag; auf jeden Fall entziehen sich die ursprünglichen Anschauungen und die anschaulichen Chiffern einer philosophischen Totalinterpretation. Letztlich läßt sich also auch in diesem Punkte eine absolute Reduktion des Christusbekenntnisses auf den philosophischen Glauben nicht genügend belegen, weil in der Exegese einer Philosophie doch an erster Stelle das Selbstverständnis des jeweiligen Denkers

[33] S. DERS., Wozu ist das Christentum gut? ... 81–116.
[34] Ebd. 82.
[35] Ebd. 84.

führen muß: Jaspers deutet und bewertet ANGESICHTS des christlichen Glaubens und möchte deshalb seine Wahrheit nicht zur Wahrheit schlechthin verabsolutieren. Geht man allerdings über das Selbstverständnis des Philosophen hinaus, so läßt sich der Ansatz zur Reduktion nicht ganz beseitigen; vergleicht man das Selbstverständnis Jaspers' mit einer in die Texte hinein interpretierten allgemeinverbindlichen Chiffermetaphysik, so wäre der Zweideutigkeit nicht zu entrinnen: der Sprung von der methodologischen Selbstbescheidung des Philosophen zur faktischen Geltung seiner Aussagen über Jesus führt unweigerlich zu unlösbaren Schwierigkeiten, zu offenen Fragen, die wir einer tiefer greifenden Analyse jener überlassen, die den Geltungsanspruch unseres Philosophen anders deuten, als es das methodologische Bewußtsein Jaspers' gestattet.

II. KRITISCHE BEMERKUNGEN

Wir argumentieren in diesem Paragraphen unter Berücksichtigung des Selbstverständnisses des Philosophen, möchten noch einmal seine Position von seinem methodologischen Bewußtsein her scharf umreißen und auf ihre Vertretbarkeit hin überprüfen.

1. Dualismus

Bisher haben wir alle wesentlichen Momente aufgezählt, die bei Jaspers für jede Polarität gelten. Doch zeichnet sich die Polarität von philosophischem und christlichem Glauben durch ein einzigartiges Charakteristikum aus, das gelegentlich schon zum Vorschein kam. Die Polarität, die sonst überall in Jaspers' Philosophie zwar entgegengesetzte Pole meint, die aber jeweils existentiell zur Spannung im selben Subjekt werden, schließt im Verhältnis von Philosophie und Religion das Zusammensein beider Mächte in einem Menschen aus. In allen anderen Polaritäten bleibt der endliche Mensch in der Spannung zwischen beiden Polen, es geht nie um eine für den Einzelmenschen exklusive Wahl; nur im Verhältnis der Philosophie zum christlichen Glauben erfährt die Bedeutung des Begriffs «Polarität» eine Abwandlung, denn hier geht es um ein unüberwindbares Entweder-Oder [36]. Darum beansprucht der

[36] S. PGO 536.

Philosoph keinen überlegenen Standpunkt außerhalb des Gegensatzes von Philosophie und Religion oder eine Teilnahme an beiden Glaubensmächten, sondern er steht auf der Seite der Philosophie ANGESICHTS des fremden Glaubens. Der philosophische Glaube bleibt deswegen gleichsam parteilich, einseitig; er kann das Christentum nicht totaliter einfangen und muß es als Möglichkeit für andere Menschen gelten lassen; die persönliche Anerkennung des Fremden kann also nur in Grenzen geschehen.

Jaspers' Position darf man als DUALISMUS von philosophischem und christlichem Glauben bezeichnen; darunter verstehen wir nicht die Unterscheidung von Philosophie und Religion als zwei ursprünglichen Einstellungen, sondern die absolute Trennung von philosophischer und christlicher Existenz, so daß der religiöse Mensch nicht den Weg zur Philosophie finden kann, ohne seine Identität preiszugeben, und dem Philosophen als Menschen der eigentliche Zugang zur Religion versagt bleiben muß.

Nun fragt sich, ob Jaspers den religiösen und den philosophischen Weg als gleichberechtigt betrachtet. Gilt Religion nur für die Menge, Philosophie für eine geistige Elite? Der Philosoph scheint die Frage zu bejahen, wenn er darauf hinweist, daß die Religion vielleicht unumgänglich bleibe für die Menge, daß die meisten nicht ursprünglich leben ohne die Bindung an geglaubte endliche Gestalten, daß die Freiheit die Mehrzahl überfordere und leicht in Anarchie abgleite, daß eine Verwandlung der Religion in Philosophie nicht der Weg der Menschheit, sondern vielleicht nur einer Minderheit sein kann, daß jedoch der leibhaftige Kult der transparenzlosen Diesseitigkeit vorzuziehen sei. Kehrt bei Jaspers nicht die alte Scheidung von denkenden Glaubenden, d. h. von Philosophen und der Masse der dem Aberglauben Verfallenen wieder? [37] Ist der philosophische Glaube einer geistigen Aristokratie vorbehalten? [38] In bezug auf die beiden Glaubenswege kann man Jaspers nicht ganz von dieser Tendenz freisprechen, doch darf man ein Zweifaches nicht übersehen: Jaspers' Darstellung bleibt bewußt einseitig; ob er wirklich eine Gleichberechtigung von philosophischer und christlicher Existenz behauptet, läßt sich letztlich nicht entscheiden, weil der Philosoph sich einen überlegenen Standort außerhalb der Polarität von Philosophie und Christentum versagt. Und dann: in jedem Menschen,

[37] Vgl. die beiden Heilswege bei SPINOZA: Die großen Philosophen. Erster Band. 2. Aufl. München 1959, 842–6.

[38] S. John HENNIG, Karl Jaspers' Einstellung zur Geschichte: Schilpp 575.

auch im Offenbarungsgläubigen, schlummert der Philosoph; würden wir diesen Aspekt überbetonen, so wäre der Dualismus überwunden, an den Jaspers in Anlehnung an SPINOZA und die protestantische Tradition so gebunden bleibt.

Angesichts der vielen Deutungen dieser Religionsphilosophie könnte man einwenden, wir hätten eine bestimmte Lösung in die Texte des Philosophen hineingetragen; aber sein Verhältnis zum Christentum entspricht seit der PHILOSOPHIE unserer Interpretation und läßt sich in einigen Stichworten umreißen: Polarität zwischen Philosophie und Religion, d. h. Existenz beider Glaubensmächte, Alternative zwischen beiden (Dualismus), Partialität seines Zugangs zum Offenbarungsglauben, zögernde Anerkennung des Anderen für die nichtphilosophisch Glaubenden [39]. Wir haben uns in diesem Artikel auf Jaspers' philosophische Werke beschränkt und seine Biographie nicht berücksichtigt. In seinem Leben spielte das Interesse für das Christentum wohl eine geringere Rolle; es regte sich nur, um die Eigenständigkeit der gottbezogenen Philosophie zu behaupten. In Jaspers' Jugend hingegen klang seine Kritik am Christentum ironisch [40]; im Angesicht des Todes trennte er sich wieder ganz von der Kirche: «Alle Religion schien fern zu sein wie in der Jugend» [41].

2. *Kritische Auseinandersetzung mit dem Dualismus*

Der Dualismus von philosophischer und christlicher Existenz stellt uns nicht zufrieden, weil die These dem Christen prinzipiell den Zugang zur Philosophie, dem Philosophen prinzipiell den Zugang zum Christsein verlegt. Dem widerspricht die Geschichte des Geistes, in der nicht nur in christlicher Antike und im Mittelalter, sondern auch im gegenwärtigen Zeitalter Christen auftreten, die Philosophie betreiben; kann man wirklich in jedem Fall diesen Christen markloses, unernstes Philosophieren

[39] Aufschlußreiche Texte: P I 293 f., 296 f., 300, 311, 315; EP 72, 75, 79 f., 82; Der philosophische Glaube. Piper-Bücherei. München 1963, 70 ff.; RA 421 ff.; Die Frage der Entmythologisierung (Karl Jaspers und Rudolf Bultmann). München 1954, 8, 47, 51, 79, 87; PGchrO 3, 5 f., 85–92; PGO 8, 34, 100 f., 103, 505, 533, 536; Chiffren der Transzendenz. Herausgegeben von Hans Saner. München 1970, 69, 91 usw. Vgl. W. HERTEL, a. a. O., 48 f., 155–8, 170; der Autor unterstreicht aber kaum die zögernde Anerkennung des Christentums durch Jaspers.

[40] S. Hans SANER, Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlts Monographien 169). Reinbek bei Hamburg 1970, 119 f.

[41] Ebd. 121.

vorwerfen (s. etwa Gabriel MARCEL, Paul RICŒUR)? Dem christlichen Denker, sofern er seinem Glauben treu bleibt, könnte Jaspers nur Theologie zugestehen, eigentliche Religionsphilosophie müßte er ihm verwehren (auch HEGEL etwa?). Wolf HERTEL, der von seiner protestantischen Sicht her an das Problem der Beziehungen von Philosophie und Religion herangeht [42], stimmt mit Jaspers überein, daß beide Glaubensmächte nicht in einer Person vereinbar sind [43].

Einen Ausweg aus diesem der Philosophiegeschichte nicht gerecht werdenden Dualismus könnte die Flucht in eine «christliche Religionsphilosophie» bieten. Fixiert Jaspers die Spannung zwischen philosophischem und christlichem Glauben in der Alternative von Philosoph-Sein und Christ-Sein, so würde eine christliche Philosophie den Gegensatz zwischen Philosophie und Religion bequem überwinden zu einem Monismus: dem Nichtchristen müßte man wahre Religionsphilosophie absprechen. Einer christlichen Religionsphilosophie widerspricht die Tatsache, daß die Philosophie jeweils ihre spezifische Methode anwendet, die sie keineswegs dem christlichen Glauben entlehnt, und kritisch an eine eigenständige ursprüngliche Erfahrung herangeht.

Wenn auch eine christliche Religionsphilosophie sinnwidrig ist wegen der Grenzüberschreitungen, so könnten doch beide ursprüngliche Einstellungen, Philosophie und christlicher Glaube, im selben Menschen koexistieren, denn ist der christliche Denker nicht zugleich Offenbarungsglaubender und Philosoph [44]? Oder läßt sich philosophische Existenz nur verwirklichen in der Befreiung von der Religion und im Gegensatz zu ihr als eigenständiger, die Religion für sich notwendigerweise ausschließender Glaube? Könnte der Dualismus von philosophischer und christlicher Existenz nicht überwunden werden zur Dualität von Philosophie und Religion bei jenen Denkern, die zugleich aus dem christlichen Glauben leben und den gelebten Glauben thematisieren und kritisch darauf reflektieren? Könnte nicht auch der nichtchristliche Philosoph zur Annahme vorstoßen, in Philosophie und Religion handle es sich um zwei verschiedene ursprüngliche Einstellungen, die in der Trennung voneinander (wenn der Philosoph nicht Christ ist) sich gegenseitig achten

[42] S. Vorwort zu «Existentieller Glaube».

[43] Ebd. 172; vgl. C. U. HOMMEL, der wohl die Möglichkeit einer eindeutigen Anerkennung des christlichen Glaubens für andere andeutet, ohne jedoch diese Interpretation bis in ihre letzten Konsequenzen durchzudenken und ihrer Fragwürdigkeit ansichtig zu werden.

[44] Vgl. G. VAN RIET, Philosophie et Religion ... 159, 171 f.

und in der Verbindung miteinander im selben (christlichen) Menschen ihre Eigenständigkeit möglicherweise behaupten? Gibt es nicht auch bei Jaspers zwei Ansätze zur Dualität von Philosophie und Religion?

Jeder Mensch als Mensch ist Philosoph, wenn er auch diese Möglichkeit nicht immer aktuiert und vielleicht als bloßes Dasein dahinlebt. Stellt er aber einmal die Frage nach dem Warum seines Lebens, nach dem Sinn seiner Existenz, dann erwacht er zum eigentlichen Menschsein und zugleich zum Philosophieren, wenn auch ein selbstbewußtes Philosophieren nur in der Teilnahme an der wissenschaftlichen Forschung, im Studium der Philosophiegeschichte und im methodologischen Bewußtsein zur vollen Entfaltung kommt [45].

Ging der erste Ansatz vom einzelnen Menschen aus, so konfrontiert der zweite [46] die Religion als geistiges Gebilde und existentielles Verhalten mit der Vernunft, die das eigentliche Organon philosophischen Denkens ist. Bemüht die Vernunft sich nicht, den vorgefundenen, wenn auch nicht immer persönlich gelebten Glauben zu rechtfertigen bzw. zu läutern? Erklärt nicht auch Jaspers, daß die ursprüngliche religiöse Haltung der Vernunft bedarf, um selber reiner zu werden? Wenn die Religion sich der Vernunft entzieht, ist sie dem Verfall preisgegeben und der Gläubige einer Schizophrenie ausgeliefert. Der Philosoph weiß um die eine Wahrheit in Religion und Vernunft und um die Kraft der Vernunft in der biblischen Religion, gleitet auch die kirchliche Religion leicht ins Vernunftwidrige ab. Er sieht als einzigen Ausweg aus der bedrohenden Situation der Gegenwart die uns gemeinsame Vernunft, die in Philosophie und Frömmigkeit führend sein kann. Die Religion soll die Vernunft nicht ersetzen oder umgekehrt, aber seine Wahrheit verwirklicht der christliche Glaube nur, wenn die Vernunft ihn durchdringt. Was in der Religion Vernunft sei, meint Jaspers, sei bereits schon Philosophie; was in ihr die Vernunft übergreife, steigere die Vernunft und bezeuge dadurch seine eigene Wahrheit.

Im Weiterdenken beider Ansätze überwinden wir den Dualismus.

Der Christ stellt auch die Sinnfrage und erfährt im Offenbarungsglauben eine orientierende Antwort. Der gläubige Denker nimmt teil am Studium der Offenbarungsquellen, versenkt sich in die Weite der Geistes-

[45] S. P II 411; Einführung in die Philosophie. Zit. München 1958, 9–13 und Anhang; Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit. Piper paperback, München 1962 (Zitationsweise: AZM) 370 usw.

[46] S. etwa AZM 340, 348, 364.

geschichte, läßt die philosophischen Ahnen zur Sprache kommen; geht er philosophisch auf seinen gelebten Glauben zu, so wird er zum Religionsphilosophen.

Durchdringt die Vernunft die Religion, dann kann Jaspers das Philosophische im Christentum anerkennen und das Andere als eigenständige Wahrheit gelten lassen, weil die Philosophie ja niemals die Erfahrung totaliter einfängt – so weit brachte ihn bereits der Dualismus –; aber diese Haltung würde es auch gestatten, dem Christen den Zugang zur Philosophie zu eröffnen, ohne daß dieser seine Identität preisgeben müßte, weil er als Mensch ja auch an der Vernunft teilnimmt. Der natürliche Vernunftglaube zeigt eine offene Flanke zum Offenbarungsglauben hin, die bei Jaspers als Draußenstehendem nur zum Bewußtsein des eigenen Ungenügens führt, beim Gläubigen, so meinen wir, erfüllt wird, ohne daß er die Vernunft in ihrem Kompetenzbereich opfern müßte.

Wegen der möglichen Versöhnung von Philosophie und christlichem Glauben könnte der christliche Denker etwa ein Grundwissen entwerfen, das der Grunderfahrung der Fragmentarität unserer Seinsvergewisserung und Wahrheitsberührung gerecht würde und der Kommunikation als Grundforderung an alle Wahrheitsvergewisserung und -mitteilung Rechnung trüge. Es müßte nicht identisch sein mit Jaspers' Periechontologie, die nur eine Gestalt möglichen Grundwissens, nur ein möglicher Ausdruck der erfahrenen Fragmentarität ist. Von seiner Grunderfahrung her würde der gläubige Denker wohl kein Grundwissen vorlegen, das grundsätzlich jede Möglichkeit der Offenbarung ausschließt, weil der Mensch vielleicht doch auf Offenbarung hin angelegt ist. Auch der nichtchristliche Philosoph könnte, wenn er die weitesten Horizonte unserer Wahrheitsbegegnung eröffnen und im Bewußtsein der Nichttotalität seiner Erfahrungen und Aussagen denken würde, Raum lassen für eine mögliche Offenbarung, die jedoch weder der Fragmentarität noch der Kommunikation widersprechen dürfte.

Dem gehaltvollen Philosophieren Jaspers' könnte der Christ den eigenen Glauben und dessen Vergewisserung in der Theologie entgegenstellen unter der Bedingung, daß sein Glaube nicht den Hauptforderungen des Grundwissens widerspricht; oder er erarbeitet in einer Art von Prolegomena zur eigenen Glaubensvergewisserung die anthropologischen und theologischen Voraussetzungen und thematisiert mit Hilfe philosophischer Analysen die menschlichen Fragen, auf die sein Glaube und die Theologie Antwort geben, ohne die Grundaussagen der Periechontologie zu vernachlässigen; oder er philosophiert eigenständig, erhellt

philosophische Gehalte, die die Freiheit fördern und wegen der Inadäquatheit der menschlichen Transzendenzberührung den Symbolcharakter der metaphysischen Aussagen wahren. Vielleicht erblickt der gläubige Denker keinen Gegensatz zwischen Freiheit und möglicher Inkarnation, zwischen seinem fragmentarischen Zugang zur Transzendenz und einer endgültigen, wenn auch geschichtlichen und in einen Geschichtsprozeß eintretenden Erscheinung Gottes in Christus Jesus, weil die modernen Alternativen zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt die Spannung zwischen den drei Polen nicht zufriedenstellend lösen, vor allem die zu wahrende Transzendenz Gottes und die Verborgenheit der Offenbarung Gottes in Christus Jesus übersehen. Auch der nichtchristliche Philosoph könnte einem Glauben Ausdruck verleihen, der im Bewußtsein der Unaufhebbarkeit der Transzendenz Gottes diesen in seiner ambivalenten Selbstoffenbarung nicht als Konkurrenten des Menschen, als Unterdrückung seiner Freiheit und nicht als Hindernis zu seiner Weltaufgabe sehen würde.

Der christliche Philosoph darf das weltlich-politische Engagement betonen, ohne sich seiner Identität als Christ zu entledigen, weil das christliche Ethos Sendung in die Welt, nicht Flucht vor den Weltaufgaben beinhaltet. Der nichtchristliche Denker könnte trotz aller weltentfremdenden Tendenzen im Christentum und trotz allem schuldhaften Imperialismus kirchlicher Führer die mögliche ideologiezersetzende Freiheit echten christlichen Seins wahrnehmen und zu steigern mithelfen.

In seiner kritischen Bewegung auf den eigenen Glauben hin befragt der gläubige Denker Wahrheitsfindung (Dogma) und christliches Verhalten (Gebet, Kultus, unbedingtes Handeln) auf ihre Fragmentarität, ihre Freiheits- und Kommunikationsförderung und ihr weltliches Engagement, und versucht dadurch seinen Glauben zu läutern, der den menschlichen Bedingungen eines sinnvollen Lebens entsprechen müßte. Im historischen Studium befaßt er sich mit der Geschichte des Christentums. Im philosophischen Zugang auf seinen Glauben hin muß er sich bescheiden, weil der Philosophie die die Offenbarungsreligion konstituierenden geschichtlichen Momente in ihrer Heilsbedeutung entgehen. Der Philosoph, sei er Christ oder nicht, gelangt also nur zu einer partialen Erfassung des gesamten christlichen Glaubens, weil er bewußt den übernatürlichen Glaubensakt ausklammert; als Glaubender überschreitet der Christ den allen Vernunftwesen gemeinsam möglichen Zugang zum Christentum hin zu einem konkreteren, wenn auch noch fragmentarischen Erfassen seines Glaubens, weil er darin und daraus lebt. Die erste, kri-

tische Etappe sollte den Glauben läutern und die selbstkritischen Grunderfahrungen und -entscheidungen dem konkreteren Erfassen des Glaubens vermitteln; wenn auch erst im Glaubensakt die geschichtlichen Momente Glaubenssprache gewinnen und der Ursprung der christlichen Unbedingtheit sich dem eigenen Dabeisein erschließt, so müßten doch die therapeutischen Wirkungen der Kritik sich auf das christliche Leben übertragen, es normieren und den christlichen Glauben rechtfertigen angesichts des modernen Welt- und Selbstverständnisses. Der christliche Philosoph bliebe in der Spannung, in der eigentlichen Polarität von Philosophie und Religion, wie auch der nichtchristliche Religionsphilosoph trotz des eigenen gehaltvollen Glaubens in seinem kritischen Zugang zu dem vorgefundenen christlichen Glauben die mögliche Dualität von Philosophie und Religion einsehen könnte. Die Dualität gestattet gleichzeitig die Anerkennung des Glaubens und die kritische Reflexion; sie würde auch Jaspers seinen eigenen gehaltvollen Glauben zugestehen, der als unbedingter sich von der allen Menschen gemeinsamen Vernunftbasis abhebt bzw. auf ihr aufbaut und anderen Raum lassen kann für ein selbständiges Philosophieren wie auch für den gelebten Christusglauben. Reduktion, prinzipieller Dualismus und mögliche Zweideutigkeit schieden aus der Religionsphilosophie aus: Reduktion, weil sie der Originalität der Religion und der Partialität der Religionsphilosophie nicht Rechnung trägt; Dualismus, weil er wohl einen Ausgleich zwischen Anerkennung und Kritik anstrebt, aber um den Preis einer These, die die Geistesgeschichte nicht berücksichtigt und die Dimensionen menschlicher Existenz verkürzt; Zweideutigkeit, weil sie an die Reduktion gebunden ist. Weil der Christ eigenständig philosophieren, am Reich der Denker teilnehmen und eine Philosophie der Vernunft, eine Philosophie der Existenz und eine Weltphilosophie erarbeiten kann [47] – mögen auch seine christlichen Grunderfahrungen mitspielen, die Methode bliebe doch philosophisch – und weil dem Philosophen als Menschen der Weg zum Christusglauben nicht prinzipiell verlegt ist, läßt sich der Dualismus von philosophischer und christlicher Existenz nicht vertreten.

In diesem kritisch-dialogischen Rückblick ging es uns lediglich darum, eine mögliche Überwindung des sturen Dualismus in Jaspersscher Terminologie und aufgrund zweier Ansätze beim Philosophen anzudeuten. Eine andere Frage ist, ob Jaspers diese Weiterführung seiner Gedan-

[47] S. die Zusammenfassung der Philosophie Jaspers' bei H. SANER, a. a. O., 77–110.

ken begrüßen könnte oder sie vielleicht nicht doch als Fälschung seines Anliegens ansehen müßte.

Wohl unterscheidet der Philosoph den religionsphilosophischen Zugang zum Christentum vom Leben aus dem christlichen Glauben, weiß er doch um die Partialität seiner philosophischen Deutung des Christentums und um die Möglichkeit, es von innen zu verstehen im existentiellen Dabeisein. Doch verwirklichen sich nach ihm beide Zugänge notwendigerweise in jeweils verschiedenen Menschen; eine friedliche Koexistenz von Philosophie und Christentum im selben Menschen lehnt Jaspers entschieden ab, weil der Gläubige sich der Leibhaftigkeit und der kirchlichen Geborgenheit verschrieben hat und sich der philosophischen, zersetzenden Kritik entziehen muß, und der Philosoph aus einem dem religiösen Menschen unzugänglichen Ursprung lebt, den er aufgeben müßte, um seiner Meinung nach das existentielle Dabeisein im christlichen Glauben vollziehen zu können. Jaspers' Philosophie zeigt zwar eine offene Flanke für den Offenbarungsglauben, nicht jedoch als Offenheit für eine andere, auch ihm mögliche ursprüngliche Einstellung, sondern als Infragegestelltsein durch ein anderes Menschsein, so daß er nicht zur Ruhe kommen kann und jede Selbstzufriedenheit ihm verwehrt bleibt. Daß der Philosoph dem christlichen Glauben gegenüber fremd bleibt, bedingt u. a. sein eigener, letztlich doch selbstgenügsamer Glaube, der alles enthält, was das Leben unbedingt zu gestalten vermag: Lebensweisheit, Anweisung zu eigentlichem Menschsein und echter Transzendenzerfahrung, Hinweise auf das individuelle und gemeinsame Heil, so daß keine Frage nach einer Ergänzung, kein Bedürfnis für eine Überhöhung des natürlichen Glaubens sich anmelden kann. Aber was gestattet dem Philosophen, diese Alternative von Philosoph-Sein und Christ-Sein als allgemeinverbindliche Forderung zu erheben?

Trotz gelegentlicher Aussagen, die WIR als Ansatz zur Dualität von Philosophie und Christentum interpretiert haben, verfestigt Jaspers die Spannung zwischen Philosophie und Religion zum allgemeingültigen Dualismus: der Christ ist Christ, der Philosoph ist Philosoph; beide Existenzformen bilden Gegenpole und lassen sich in einer Alternative aussprechen, der kein abendländischer Glaubender sich zu entziehen vermag. Dabei verwickelt sich der Philosoph unweigerlich in Widersprüche: Ist der Christ nicht wie jeder andere Mensch mögliche Existenz und im bewußten Zusichselberkommen möglicher Philosoph? Sollte die allen Menschen gemeinsame Vernunft den denkenden Christen abgesprochen werden? Oder gibt der echte Christ vielleicht immer sein

Menschsein preis? Läßt sich christliche Existenz ausschließlich in Vernunftwidrigkeit vollziehen? Müßte nicht die uns allen gemeinsame Möglichkeit existentieller Vernunft die prinzipielle Kluft zwischen Philosophie und Christentum auffüllen? Auf die eben aufgeworfenen Fragen bleibt Jaspers uns eine klare Antwort schuldig. Bestätigt er nicht unsere Vermutung, daß er letztlich doch nur eine bestimmte Form der Philosophie, die eigene und die seiner nichtkirchlich gebundenen Ahnen gelten läßt? Wo bliebe dann aber sein Drang nach wirklicher WELT-Philosophie, wenn er schon einen Teil des abendländischen Philosophierens verkennt?

Trotz aller Einwände gegen Jaspers' Religionsphilosophie müssen wir ihm doch das Verdienst zusprechen, im Gegensatz zu vielen Philosophen die Religion nicht einfach auszuklammern oder aufzulösen, sondern als Draußenstehender eine ernste Auseinandersetzung zu wagen, die nicht zu einem Christen und Philosophen gleichzeitig befriedigenden Ergebnis führt, nicht weil seine kritische Philosophie – und darin besteht ihre Eigenständigkeit gegenüber der Theologie – bewußt den übernatürlichen Glaubensakt ausklammert und doch mit rationalen Mitteln das Christentum als Dogma, geistige Macht und gelebte Erfahrung überprüft, sondern weil er einen prinzipiellen Dualismus postuliert. An der Dualität von christlichem Glauben und Philosophie läßt sich nicht rütteln, wenn auch der Dualismus der Philosophiegeschichte und dem Hingeordnetsein der Erfahrung auf kritische Deutung nicht ganz Rechnung trägt. Doch bietet Jaspers einen interessanten Ausgleich zwischen Kritik und Anerkennung, der ihm die Kritik an der Erscheinung der Religion und eine gewisse Anerkennung der Originalität des christlichen Wesens für andere gestattet.

Jaspers' Religionsphilosophie schließt sich nicht ab; durch sein Grenzbewußtsein und die Unabschließbarkeit seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum ermutigt er, weiter über das religionsphilosophische Problem nachzudenken, ohne voreilig eine fanatische Ausschließlichkeit oder eine illusorische Harmonie zwischen Philosophie und Christentum zu postulieren [48].

Schließlich lebt er uns vor, was intellektuelle Redlichkeit bedeutet [49]: Der nichtchristliche abendländische Denker soll seinen Weg gehen, ohne

[48] Echte Religionsphilosophie bleibt vielleicht immer ein Zwischensein, zwischen «liberalistischer Einebnung» und «orthodoxistischer Gewaltsamkeit», ein Zwischensein, das sowohl die «Reduktion» der Religion «auf ihren vernunftgemäßen Kern» als auch die Preisgabe an unkontrollierte «Absurdität» «durch Opferung des intellektuellen Gewissens» zu vermeiden hat (J. PFEIFFER, a. a. O., 129 f.).

[49] S. Hermann HORN, Philosophischer und christlicher Glaube. Erläutert an dem Verständnis Jesu in der Philosophie von Karl Jaspers. Essen 1961, 11. Über

seine Haltung zum ausschließenden Zeichen intellektueller Redlichkeit aufzublähen; immer wieder muß er die eigene Überzeugung kritisch überprüfen, ohne das Risiko der persönlichen Entscheidung zu fliehen; ja, er muß sich auch dem christlichen Glauben stellen. Durch seine Haltung der Redlichkeit fordert der Philosoph aber auch den Offenbarungsgläubigen heraus, den christlichen Weg in intellektueller Redlichkeit zu gehen, sich der Kritik nicht zu versagen, auf den Draußenstehenden zu hören und mit ihm in Kommunikation zu treten, sogar mit Jaspers – vielleicht gegen dessen Absicht – ein philosophisches Gespräch zu wagen.

intellektuelle Redlichkeit, s. Karl RAHNER, Intellektuelle Redlichkeit: Rahner-Dantine, Intellektuelle Redlichkeit – Glaube und Wissenschaft. Wien–Freiburg–Basel 1966, 7–33.