

Karl Jaspers über Glaube und Geschichte

Autor(en): **Barth, Heinrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **6 (1950)**

Heft 6

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877460>

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.

Karl Jaspers über Glaube und Geschichte.

In seinem neuen Werke «Von der Wahrheit»¹ macht uns Karl Jaspers mit folgender Deutung seines eigenen Schaffens bekannt: «Mein Grundgedanke in seiner Verzweigung ist nur scheinbar neu. Er kann nicht eigentlich neu sein, denn ich habe mein Leben in dem Bewußtsein des Findens der uralten Wahrheit verbracht... Das Neue meines Philosophierens hat auch nicht in einer Spur den Charakter des Schaffens eines schlechthin Neuen, wie es in der Philosophiegeschichte bei den Vorsokratikern, bei Kant geschehen ist. Vielmehr nährt sich mein Philosophieren bei jedem Schritte aus der Ueberlieferung. Ich sehe in meinem Denken die natürliche und notwendige Konklusion des bisherigen abendländischen Denkens, die unbefangene Synthesis vermöge eines Prinzips, das in seiner Weite aufzunehmen vermag alles, was in irgendeinem Sinne wahr ist» (S. 192).

Es sind Worte einer weisen Selbstbescheidung, von denen wir in unserer Betrachtung über Jaspers ausgehen. Die Originalität, die ein einsichtiger Philosoph für sich in Anspruch nimmt, besteht nicht darin, daß er sich an den absoluten Anfang aller Schöpfung stellt, an dem Erkenntnis nur als ein schlechthin Neues in die Existenz treten könnte. Die von ihm angebotene Einsicht steht in der Kontinuität der Eruierung jener «uralten Wahrheit», die uns in der «Ueberlieferung» an den Weg gelegt wird. Möchte doch das schlichte Wort «Ueberlieferung» bei der nachwachsenden Generation der die Jahrhundertmitte durchschreitenden Philosophen jenen guten und vollen Klang bewahren, der uns aus dem zu seiner Vollendung gereiften philosophischen Lebenswerke von Jaspers vernehmbar ist! — Nun dürfen wir aber nicht übersehen, daß der Philosoph für sein Denken mehr beansprucht als die bewahrende Weiterbildung des geschichtlichen Zusammenhangs, aus dem es herausgewachsen ist. Wenn er sich gegen den Anspruch, geschichtslose Neuigkeiten zutage gefördert zu haben, mit gutem Grunde verwahrt, dann greift er nichtsdestoweniger mit

¹ Karl Jaspers, *Philosophische Logik*, I. Band «Von der Wahrheit», München, R. Piper u. Co., 1947, 1103 S.

seinem Selbstverständnis in eine ungewöhnliche, wahrhaft erstaunliche Höhe der Präention: Die Philosophie von Jaspers will als «Konklusion» des philosophiegeschichtlichen Geschehens und als «Synthese» alles im Abendlande je erreichten und erreichbaren Wahrheitsgehaltes verstanden sein. Der sich bescheidende Verzicht hat seine Kehrseite in höchster Anforderung: Jaspers fordert für sein Denken, daß es als das zusammenfassende, abschließende Ergebnis der abendländischen Entfaltungen philosophischen Geistes anerkannt wird, als die Synthese, der die Kapazität zu einer dialektischen Integration aller Linien des philosophischen Gedankens zugetraut werden darf, als der Kreuzungspunkt, an dem sich die von der Philosophie alter und neuer Zeit betretenen Wege schneiden. In diesem Sinne nichts Neues zu bieten, sondern das Alte zu erneuern, würde eine Leistung bedeuten, um deren glückliches Vollbringen wir den Philosophen beneiden könnten.

Durch die Anforderung, diesem Anspruch auf integrierende synthetische Vollendung der hinter uns liegenden Philosophiegeschichte unsere Anerkennung zu schenken, sehen wir uns auch zu ihrer kritischen Nachprüfung aufgefordert. Ist das ungeheure Werk der Synthese, zu dem der Philosoph allerdings wesensmäßig aufgerufen ist, mit der Philosophie von Jaspers in Wahrheit vollzogen? Sollte es mit ihr dem gegenwärtigen Denken wirklich gelungen sein, jenen idealen Schnittpunkt auffindig zu machen, an dem die Gedankenwege des Altertums, der Neuzeit, und mit ihnen auch die des Mittelalters, sich begegnen, um in der Dialektik ihrer Verschiedenheit und Einheit sichtbar zu werden? Darf dieser Philosophie ohne ernstlichen Vorbehalt der Charakter der geschichtlichen Universalität zuerkannt werden? — Die Horizonte ihrer so ansehnlichen und einflußreichen Systematik sind wahrhaftig weit genug, daß wir sie mit gutem Gewissen «universal» heißen dürfen, — wenn wir uns einmal der Sprache der allgemeinen Bildung bedienen wollen! Solche Auszeichnung wird uns aber nicht hindern, die geschichtliche Basis dieser Philosophie in einer philosophiegeschichtlichen Besonderung wahrzunehmen: Sie liegt nicht im Universum der geistesgeschichtlichen und philosophischen Sachverhalte, wie sie uns seit den Anfängen der Philosophie von der Ueberlieferung dargeboten werden, sondern in der be-

sondern geschichtlichen Geisteswelt des nachkantischen philosophischen Idealismus. Die bei Jaspers sich entfaltende Bildungswelt hat freilich zu allen Epochen ihre lebendigen Beziehungen. Seine zentralen philosophischen Aussagen aber haben — wie wir zu sehen meinen — ihre geschichtliche Wurzel nicht in der großen Ueberlieferung abendländischer Transzendenzphilosophie, die mit Kant zu ihrer Krisis gelangt, sondern in der Philosophie des Geistes, die sich bei Fichte vorbereitet und in Hegel ihre Vollendung findet. Jaspers steht uns im Aspekte eines Nachfahren des spekulativen Idealismus, der sich zwar — wie seine Vorfahren — bemüht, den überlieferten Begriff der «Transzendenz» in die Spannweite seiner Problematik einzubeziehen, ohne doch ihre ursprüngliche und eigentliche, in der Geschichte lebendige Bedeutung in seiner Auslegung der «Existenz» erreichen zu können.

Die zentrale Position der von Jaspers gelehrten Existenzphilosophie liegt ohne Zweifel in der Behauptung eines existierenden «Ich» oder «Selbst», das über allen empirisch-psychologischen Sachverhalt hinaus zu der ideal-realen Existenz persönlich-menschlichen Subjekt-Seins hinaufgesteigert worden ist. Bei allen Unterschieden, die der radikalen Veränderung des Zeitgeistes zur Last fallen, darf doch darauf hingewiesen werden, daß die von Jaspers vollzogene philosophische Begründung der Humanität in Analogie steht zu der dort vollzogenen spekulativen Hypostasierung einer subjektiv-existenziellen «Eigentlichkeit» des persönlich-menschlichen Seins. Die idealistische Position der Ich- oder Geist-Hypostase, in der sich die Existenz über sich selbst hinaus erhöht und vertieft findet, muß uns in ihrer Größe und ihrer Gefahr lebendig sein, wenn wir an die Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie von Jaspers herantreten. Die im Mittelpunkt seines Denkens stehende «Existenz», die in der geschichtlichen Kontinuität der idealistischen Ich-Hypostasierung zu stehen scheint, ist ja nicht, wie bei Heidegger, von einem dunklen Meere der Nichtigkeit umspült; was sich aus solchem Dunkel in schicksalhafter «Geworfenheit» als Existenz heraushebt, würde umsonst versuchen, aus der Sinnlosigkeit des nichtigen Urgrundes zum sinnvollen Dasein hervorzutreten. Die von Jaspers aufgewiesene «Existenz» existiert weder in bedrängen-

der Abhebung von dem reinen Nichts, noch in der Einsamkeit einer bloß vorfindlichen Faktizität, sondern in der Ausrichtung auf ein sie «umgreifendes», sie umschließendes und überhöhenndes Sein, dessen ideal-reale Dignität groß genug ist, um ihr ihren Gehalt und ihre Idealität zu verbürgen. Das existierende Ich steht in Berührung mit der es tragenden und bewahrenden Transzendenz. Wir würden dem Geiste dieser Existenzphilosophie mit dem Verlangen nach präziserer Bestimmung Gewalt antun. «Transzendenz» bedeutet — wenn wir recht sehen — eine ferne, äußerste Grenze der Existenz, — diejenige Grenze, an der sie nach der Seite ihrer ausgezeichneten Möglichkeiten ihre Vollendung und ihr unüberholbares, eigentliches Sein gewinnt! In der Kontinuität mit sinngebender, Freiheit schenkender Transzendenz, der die Existenz in der Tiefe ihres Seins begegnet, liegt die Möglichkeit ihrer Bewahrung vor einem Absinken in alle Verlorenheit, von dem ein in Selbstentfremdung gelebtes Leben bedroht wird. Transzendenz ist als Voraussetzung «a potiori» der Existenz in Einem auch derjenige Ort, an dem sie zu ihrem eigensten, eminentesten Sein «hinüberschreitet», indem sie an diesem übergreifenden und umgreifenden Gegenpole ihrer erfahrbaren Wirklichkeit Existenz «ist» und doch wiederum «nicht ist». Daß die Existenz von Transzendenz «umgriffen» wird, bedeutet jene Ausweitung des existenziellen Horizontes nach Seiten eines absoluten Quellpunktes aller denkbaren Sinngebung, die der Existenz die Spannweite ihrer eigensten Problematik schenkt.

Darin folgt Jaspers dem vom nachkantischen Idealismus vorgezeichneten Wege, daß er das «Heraustreten» der Existenz bis in die Tiefe des transzendierenden Absoluten zurückverfolgt, und mehr als das: daß er sie an dem Orte ihres Hervorgehens aus dem Absoluten, aus der Transzendenz, aus Gott, mit ihrem transzendierenden Ursprung nahezu eins sein läßt. Wir sind auch bei Jaspers versucht, in fragwürdiger Kontradiktion von «transzendierender Immanenz» des begründenden Prinzips zu reden. Wie der «absolute Geist» in Kontinuität zu seiner dialektischen Entfaltung den Gestalten der Geschichte ihren Sinn verleiht, so ist bei Jaspers die der Tiefe der Existenz innewohnende Transzendenz die Sicherung gegen ihr

Abgleiten in eine neutrale Vorfindlichkeit und die Gewähr, daß es in ihr «um etwas geht», — die Gewähr für die unverwischbare Wahrheit ihres «Angelegen-Seins», das kein Nihilismus je auf die Ebene der Indifferenz nivellieren wird.

Wie der spekulative Idealismus die kirchliche und die philosophische Theologie der vorkantischen Jahrhunderte in seine Systeme aufzuheben bemüht war, so erhebt auch Jaspers den grundsätzlichen Anspruch, mit seiner transzendent begründeten Existenzphilosophie den in der Geschichte wirklichen Glaubensanliegen und ihrer theologisch-philosophischen Auslegung Genüge zu tun. Dieser Anspruch gewinnt nun dadurch an Glaubwürdigkeit, daß — wie wir wissen — auch die Bedrohung der Existenz als integrierendes Moment in sein System einbezogen ist. Darin greift er ja über den philosophischen Idealismus älterer Prägung in bedeutsamer Weise hinaus, daß ihm die Existenz nicht nur im Horizonte ihrer schöpferischen Entfaltung, sondern nicht minder im Aspekte ihrer Gebrochenheit gegenwärtig ist. Jaspers hat ein lebendiges Wissen davon, daß sich die Existenz durch ihr Eintreten in die «Grenzsituationen» ständig in Frage gestellt sieht. Die zwischen den Zeiten des klassischen Idealismus und unserer Gegenwart gewonnene Welterfahrung ist zu groß, als daß dem Menschen von heute noch die Zuversicht zur unangefochtenen, freudigen Entfaltung der Möglichkeiten schöpferischer Existenz zugemutet werden könnte. Die idealistischen Illusionen sind gewichen; von Tag zu Tag stellt sich dem schaffenden Menschen die zersetzende Frage nach der Sinnhaftigkeit seines Tuns in den Weg. «Grenze» der Existenz gibt es nicht erst am Orte der Vollendung ihres Sinngehaltes; sie macht sich in einer gewissen Ubiquität als die währende Möglichkeit eines totalen Abbruchs und eines völligen Sinnverlustes geltend. Darin ist Jaspers vor den Denkern der idealistischen Selbstbejahung im Vorsprung, daß ihm die ekstatisch-prekäre Lage der menschlichen Existenz in schonungsloser Deutlichkeit vor Augen steht. Schenkt er doch übrigens eingehend und anhaltend Stimmen Gehör, die dem Humanisten alten Schlages nur ein Aergernis bieten können. Wer die alten Propheten, Augustin, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche so ausgiebig zu Worte kommen läßt, — wie sollten wir ihm nicht zutrauen, daß ihm der Ernst der Bejahung oder der Leugnung alttestamentlichen und christlichen Gottesglaubens sehr wenig unbekannt geblieben ist?

Aeltere und neueste Äußerungen von Jaspers geben in der Tat Zeugnis von einer Weite der existenziellen Erfahrung, die sich wahrhaftig die Seite der Anfechtung nicht entgehen läßt. Geschichtliche Existenz wird uns in seinem Lebenswerke in allen Dimensionen ihrer Möglichkeiten, und gewiß auch in denjenigen ihres Verfallenseins, zu einer Frage, die in ihrer bedenklichen Aktualität ohne Verweilen auf uns selbst zurückfällt. So wäre es denn wohl ungerecht, auch Jaspers einer ungeschützten, optimistischen Bejahung der Humanität zu bezichtigen, einer Euphorie des Geistes, die mit einem philosophisch fundierten Selbstvertrauen auch die Probleme der gebrochenen Existenz leichthin bestreiten zu können meint.

Jaspers könnte keiner philosophischen Verdeckung der Negativität aller Existenz überwiesen werden. Es gibt uns aber zu denken, daß er durch die Erkenntnis der «Situationen der Grenze» in seiner Grundthese, in der These von der sich zur Transzendenz vertiefenden und doch in sich selbst beruhenden Existenz, keineswegs gestört wird. Diese Grundthese, in der er sich in der geschichtlichen Linie spekulativ-idealistischen Denkens bewegt, enthält für ihn nicht nur die übergreifende Voraussetzung positiver Gestaltung und existenziell verdichteten Aufbaus menschlichen Lebensinhaltes. Im Hinblick auf sie besteht die implizite Voraussetzung, daß sie von der in den «Grenzsituationen» sich abzeichnenden Krisis der Existenz unerschüttert bleibt. Von der Hypostase der in der Transzendenz begründeten Existenz wird angenommen, daß sie derjenigen Belastung gewachsen sei, die sich aus der Gebrochenheit der Existenz in ihrer Grenzlage ergeben muß. Wir können demnach die Existenzphilosophie von Jaspers wahrnehmen als diejenige Ausweitung der idealistischen Position, in der sie befähigt sein will, auch die alle Existenz anfechtenden Probleme der Schuld, des Scheiterns, des Todes zu bewältigen.

Die Philosophie von Jaspers bedeutet so etwas wie einen «Existenzidealismus», — eine Steigerung des Idealismus des «Ich» und des «Geistes» über sich selbst hinaus bis zu derjenigen Tiefe seines philosophischen Gehaltes, derzufolge er in der Lage ist, auch der vielberufenen Abgründlichkeit der Existenz wenigstens prinzipiell Herr zu werden und die von ihr sich aufdrängenden Fragen zu bewältigen. Und das starke Ethos dieser Philosophie, die existenzielle Verantwortung, von der alle ihre Aussagen getragen sind, ist vorderhand geeignet, uns die Glaubwürdigkeit einer so weit ausgreifenden synthetischen Leistung nahezu legen. Wenn wir aber über die unbestrittene existenzielle Eindringlichkeit dieses Philosophierens hinaus die Frage stellen, ob in dieser grandiosen philosophischen Zusammenfassung von Gut und Böse, von Leben und Tod, von schaffender und scheiternder Existenz in Wahrheit die grundsätzliche Lösung des Problemes beschlossen sei, — seine Lösung, sofern sie je auf der Ebene des Denkens in Frage kommen kann —, dann werden uns nichtsdestoweniger gewichtige Bedenken wach. Ist die Hypostase der sich zu

ihrem Selbst zurückfindenden Existenz wirklich tragkräftig genug, daß in ihrer Ausstrahlung auf die Grenzlagen der Existenz auch die Finsternis menschlichen Daseins ihre durchgreifende «Existenzerhellung» erfahre? Ist sie stark genug, um der frontalen Begegnung mit den Mächten der Verneinung in Wahrheit fähig zu sein? — Hier haben wir keine Gelegenheit, das Problem der spekulativ-idealistischen Selbstbehauptung und ihrer existenzphilosophischen Ausweitung von seinen letzten Quellpunkten her neu aufzurollen. Wir bleiben stehen bei der vorläufigen Aussage, daß die Philosophie von Jaspers in Tat und Wahrheit angewiesen ist auf stillschweigende Anleihen bei jener Ueberlieferung, die dem Idealismus eines Fichte und Hegel als seine geschichtliche Voraussetzung vorangeht und die sich mit nichten in diesen Idealismus «aufheben» läßt. Solcher Hinweis auf die Berührung dieser Philosophie mit geschichtlichen Realitäten, für die etwa die Hegelsche Integration der Vergangenheit keineswegs wirksam ist, — Realitäten der Glaubensbezeugung und ihrer philosophischen Verarbeitung —, führt freilich zu der begründeten Vermutung einer tiefgreifenden Zwiespältigkeit des von uns ins Auge gefaßten Denkens. Jaspers lebt in Einem in der Philosophie des nachkantischen Idealismus und unter der Einwirkung jener älteren, Jahrtausende beherrschenden Ueberlieferung. Seine explizite Grundthese muß auf den deutschen Idealismus zurückgeleitet werden. Das Ganze seiner Philosophie gewinnt aber seine Kraft, mit dem Existenzproblem die Auseinandersetzung aufzunehmen, aus der impliziten Aneignung einer existenziellen Transzendenzerkenntnis, deren Wurzeln wahrhaftig nicht auf dem Felde jenes Idealismus gesucht werden dürfen. So ist denn die Philosophie von Jaspers überschattet von einer geistigen Vergangenheit, die weit über ihre eigene Grundposition und deren geschichtlichen Quellpunkt hinausgreift. An die Seite ihrer offenkundigen geschichtlichen Aszendenz, die auf den deutschen Idealismus zurückführt, tritt die weniger deutlich sichtbare Autorität der vorkantischen Ueberlieferung, deren Einwirkung sich der Philosoph dank seiner vielseitigen Aufgeschlossenheit nicht zu entschlagen vermag. Wenn er aber je den ernstlichen Anspruch erhebt, die geistesgeschichtliche Divergenz zwischen vorkantischer und speku-

lativ-idealistischer Tradition durch philosophische Synthese überwunden zu haben, dann müßten wir ihm mit der These entgentreten, daß die Ueberbrückung des Unterschiedes einer Ambivalenz seines eigenen Denkens zuzuschreiben ist. Die vereinende Ausweitung seiner Existenzphilosophie zu einer Resorption auch des platonisch-aristotelisch bedingten, sowie des jüdisch-christlich inspirierten philosophischen Gedankengutes geschieht auf Kosten der entscheidenden Unterschiede. Wir wollen mit dem Vorwurf des «Synkretismus» sparsam umgehen. Allein wir gestehen, daß es uns schwer fällt, nach der Weise von Jaspers die bis Kant reichende große Ueberlieferung mit dem, was wir «existenziellen Idealismus» nennen, unter einen Hut zu bringen.

Die Existenzphilosophie von Jaspers bietet uns also unter geistesgeschichtlichem Gesichtspunkte folgenden Aspekt: Diese Philosophie ist uns repräsentativ für eine bestimmte Möglichkeit, nach der das Selbstverständnis des gegenwärtigen Menschen einerseits seinen Zusammenhang mit der Ueberlieferung bewahren, andererseits den neu aufgedeckten Aporien, von denen alle Existenz belastet ist, gerecht werden will. Mit welchem Erfolge Beides geschieht, muß unserm Urteile vorbehalten bleiben. In jedem Falle scheint sich in Jaspers die in der neudeutschen Humanität lebendige Bildung, die im deutschen Klassizismus ihre nächste geschichtliche Voraussetzung hat, vorzutasten zu einer Auseinandersetzung mit der Fülle von existenziellen Erfahrungen, die in jenem Bereiche des Geistes eine ihrer Tiefe entsprechende Verarbeitung nicht erfahren konnten. Indem der deutsche Idealismus in Jaspers sich seine ursprüngliche, wenn schon mehr oder weniger latente Bezogenheit auf Existenz zu klarem Bewußtsein bringt, erprobt er gleichsam die Standfestigkeit seiner Basis an der Bewältigung der viel reicher, komplexer und bedrohlicher gewordenen Problematik, die das moderne Bewußtsein gegenüber dem Selbstverständnis der klassischen Humanität kennzeichnet. Eben in der vorbehaltlosen Begegnung mit einer Problemlage, die durch die Erkenntnis der «Grenzen» ihr Gepräge gewinnt, meint Jaspers durch alle Verwirrungen moderner Geistigkeit und in Aufgeschlossenheit gegenüber allen nur denkbaren geschichtlichen Quellen wissenschaftlicher, phi-

losophischer, existenzieller Erleuchtung jene idealistische Basis durchhalten zu können. Daß ein von solcher Basis ausgehendes Denken eine beschränkte Tragweite hat, kommt in seiner Philosophie darin zum Ausdruck, daß sie für weit von ihr abliegende geschichtliche Realitäten: für den Geist der ferneren Religionen, für das Alte Testament, für den Mythos, für die Dichtung aller Zeiten eine willige Aufgeschlossenheit an den Tag legt, — und die größte Aufnahmebereitschaft eben für die ekstatischen Möglichkeiten der Existenz! So scheint Jaspers von der altbewährten Humanität, in die die ältere Generation durch Bildung hineingewachsen ist, zu der vieldimensionalen, undurchsichtigen Aporetik des neuen, «ungebildeten» Geschlechtes eine Brücke zu schlagen. Als ein Seher, der nach vorwärts und nach rückwärts und nach allen Seiten blickt, übt er seinen Zauber auf jene lebendige Schicht der Bildung, die bei aller Vertrautheit mit den Gütern der Vergangenheit doch nicht gesonnen ist, sich irgendwelche Aktualitäten entgehen zu lassen.

Bei aller Bewunderung dieser vielseitigen Geistesarbeit meinen wir doch feststellen zu können, daß die Zusammenfassung der so reichlich zuströmenden geschichtlichen Angebote in die Einheit einer Philosophie um den Preis gewisser Verkürzungen vollzogen worden ist. Diesen Vorbehalt machen wir aber am besten in dem Sinne geltend, daß wir einer bestimmten Dimension der uns vorliegenden Philosophie unsere Aufmerksamkeit schenken, um in ihrer Vergegenwärtigung unserm Aspekte einen reicheren Inhalt und größere Präzision zu geben. Um der angetönten Zwiespältigkeit dieser Philosophie innezuwerden, achten wir auf ihre Aussagen über «Geschichte». Für die Philosophie der Geschichte aber wird der «Glaube» zu einem kritischen Problem. Denn der Glaube scheint einerseits die geschichtliche Existenz zu transzendieren, während er andererseits ihrer Besonderung verhaftet bleibt. Wer führt in der Existenzphilosophie von Jaspers im Hinblick auf Glaube und Geschichte das Wort, der idealistische Denker, der auch die Voraussetzungen der Aufklärung in seine Geschichtsphilosophie einbezieht, oder der für konkrete Geschichte und geschichtlich gegebene Glaubenswahrheit aufgeschlossene Philosoph? Jaspers würde sich vielleicht dagegen

verwahren, daß zwischen Beidem bei ihm ein Zwiespalt klaffe. Und doch meinen wir zu sehen, daß eben am Problem von Glaube und Geschichte bei ihm eine Mehrseitigkeit zu Tage tritt, die nicht nur auf «Universalität» beruht.

Die geschichtsphilosophische Ausgestaltung der Philosophie von Jaspers steht unverkennbar im Zeichen von Hegel. Existenz ist geschichtliche Existenz. Allein sie erschöpft sich nicht in der empirischen Faktizität der geschichtlichen «Tatsache». Das Faktum der wirklichen Geschichte ist eingeordnet und eingebettet in einen Konnex des Geschehens, der in einer übergreifenden, transzendent-immanenten, geistig-existenziellen Realität seinen Ursprung hat, — in einer alle Geschichte begründenden ideal-realen Hypostase. Für diesen Gesamtaspekt ergibt sich auch für Jaspers eine Polarität des geschichtsphilosophischen Schwerpunktes: Von Hegel her kann darauf Nachdruck gelegt werden, daß die Existenz in geschichtlicher Konkretion in die Erscheinung tritt, und umgekehrt darauf, daß alles einzelne Geschehen in der Einheit eines die Geschichte begründenden Zusammenhangs beschlossen ist. Auch Jaspers bekennt sich zu einer polaren Auffassung von Existenz und Geschichte, die das Geschehen unter dem Aspekte der Einheit wie unter dem der Besonderung zu betrachten erlaubt. «Das Sein zeigt sich uns nur in der Polarität geschichtsloser Unendlichkeit und geschichtlicher Endlichkeit durch die Spannung in der Bewegung, welche uns in das Sein, sagen wir in seine Höhe oder sagen wir in seine Tiefe, führt» (Wahrh. 898). Wie bei Hegel, so gewinnen wir auch bei Jaspers vorderhand den Eindruck, daß die Geschichtsphilosophie, mag sie die Geschichte in ihrer Universalität oder in ihrer Besonderung in Betracht ziehen, in einem ruhigen Gleichgewicht bald die eine bald die andere Schale sich senken läßt, indem die wechselnde Akzentuierung ihre Ausgewogenheit keineswegs stört.

«Geist ist zeitliche Bewegung, und zwar so, daß er in voller Zeitlichkeit erst eigentlich wirklich ist» (Wahrh. 75). Es gibt kein Innenleben des Geistes, das sich nicht im «gegenständlich gewordenen Werk», also in zeitlich-geschichtlichem Wirken, entäußern müßte (76). Durch den Geist wird der Einzelne «Ursprung in der Zeit, der selber über alle Zeit hinaus in der Zeit sich verwirklicht: als Geschichtlichkeit» (82). Wie für Hegel, so gibt es auch für Jaspers keine Bewährung der Idealität unserer Existenz, die sich nicht im Heraustreten in die geschichtliche Konkretion beglaubigt. «Der Ursprung des Umgreifenden ist nur dann rein in uns wirksam, wenn der Aufschwung aus der Endlichkeit in der Bindung an Endlichkeit, d. h. wenn die Geschichtlichkeit gewonnen wird» (153). «Bindung an den eigenen geschichtlichen Grund», die eins ist mit einem «Leben aus Liebe und Treue» (172), ist ein wesentliches Moment der existenziellen Anforderung, durch die diese Existenzphilosophie das Leben in Anspruch nimmt; auf das lebendige Ergreifen der geschichtlich bedingten Möglichkeiten seiner Berufung wird der existierende Mensch von Jaspers durchgehend hingewiesen.

Auch für Jaspers kann keine Bedeutung der «Ewigkeit» in Frage kommen, in die die Existenz in der Zeit und in der Geschichte nicht eingegangen wäre. «Eine Tilgung der Zeit unter Bewahrung der Zeit ist der Sprung

in die Ewigkeit: in der Erscheinung des Daseins wird die Zeitlichkeit selbst durch Existenz nicht nur einmalig, sondern geschichtlich. Die Wahrheit der Geschichtlichkeit ist die Einheit von Zeitlichkeit und Tilgung der Zeit: Geschichtlichkeit ist Erscheinung der Ewigkeit» (Wahrh. 651). Es wäre verkehrt, die «Transzendenz» als zeitfremde Absoluteit weltüberlegenen Seins zu verstehen. Als «Grund der Wirklichkeit» ist sie «der Grund des Soseins in seiner aus Allgemeinem unbegreiflichen Geschichtlichkeit» (727). «Das Sein ist wesentlich geschichtlich. Die Einheit des Seins ist in der Einheit der Geschichte zu spüren und zu suchen und ist selber für uns geschichtlich in der Weise, wie sie uns gegenwärtig wird» (836). Unmerklich wird bei dieser Betrachtungsart der Nachdruck von der begründenden Einheit der Geschichte auf ihre konkrete, in die Existenz tretende Besonderung, und wieder zurück auf die Einheit verlegt. Was an dem einen Orte als wesensmäßige Manifestation des Ewigen in den Brennpunkt existenzieller Aktualität gerückt wird, das begegnet uns an anderm Orte in der unscheinbaren Seinsweise einer «Wandlung» des einen hypostatischen Prinzipes. «Die Objektivität des Geistes hat ihre sich wandelnde Gestaltung in der Geschichte. Geist ist Geschehen in der Zeit. Er ist nicht schlechthin, sondern jeweils historisch, vom Orte bestimmt, in Berufsideen, Kulturideen, Volksideen sich entfaltend» (616). Hier vernehmen wir Anklang der geschichtsphilosophischen Aussage an die romantische Genugtuung an dem sich zur geschichtlichen Besonderung entfaltenden Geiste der Geschichte. Diese Besonderung gewinnt darin einen faszinierenden Bedeutungsgehalt, daß sie über sich selbst hinausweist auf die Einheit des Geistes der Geschichte, als dessen sich wandelnde Bekundung sie sich darstellt.

Aus der auf einer Vorlesung beruhenden Publikation «Vom Ursprung und Ziel der Geschichte»² kann das Moment der geschichtsphilosophischen Zusammenschau besonders deutlich herausgelesen werden. Ihre Geschichtsbetrachtung steht unter dem Gesichtspunkt einer «Idee der Einheit des Ganzen der Geschichte». «Die empirischen Tatbestände betrachten wir daraufhin, wie weit sie einer Einheitsidee entsprechen, oder wie weit sie ihr durchaus entgegenstehen» (18). Diese Einheitsbetrachtung hat ihren sachlichen Grund in einer Metaphysik der Geschichte, in der wir uns — ganz in der Weise der spekulativ-idealistischen Geschichtsphilosophie — in Einem über die geschichtliche Besonderung erheben und wiederum in sie eingehen. «Denn wir wurzeln über unsern geschichtlich besondern Ursprung hinaus in dem einen Ursprung, der uns Alle umfängt» (283). Er besteht in einem geschichtlich-übergeschichtlichen Universum geschichtlicher Realität, die uns sogar als «Individuum» vorgestellt wird. «Was wir als geschichtlich Besonderes zu eigen gewinnen, läßt uns voranschreiten zur Gesamtgeschichte als zu einem einzigen Individuum. Alle Geschichtlichkeit wurzelt im Grunde dieser einen umfassenden Geschichtlichkeit» (306). Die so in Sicht gewonnene ideal-reale, universale und doch wiederum individuelle Einheit der Geschichte gewinnt aber die ausgezeichnete Bedeutung

² Karl Jaspers, «Vom Ursprung und Ziel der Geschichte», Zürich, Artemis-Verlag, 1949, 360 S.

eines Quellpunktes existenzieller Sinngebung. «Es ist die Einheit der Menschheitsgeschichte, auf die Alles, was Wert und Sinn hat, bezogen scheint» (310). Diese Einheit darf aber von der Besonderung nicht abgelöst werden. «Richtet man den Blick auf die Tiefe der sich offenbarenden Wahrheit, so wird man innerhalb des Besonderen das geschichtlich Große finden . . . Die Einheit der Menschheit kann erst in der Bezogenheit dieses geschichtlich Besonderen aufeinander gründen, das nicht wesentlich Abweichung, sondern vielmehr positiv ursprünglicher Gehalt ist, nicht Fall eines Allgemeinen, sondern Glied der einen umfassenden Geschichtlichkeit der Menschheit» (316). Und ganz im Sinne der spekulativen Geschichtsphilosophie wird eine geschichtlich-übergeschichtliche Einsenkung der Idealität in die zeitliche Realität ins Auge gefaßt. Der Philosoph bleibt nicht bei der Annahme einer «Idee einer Ordnung des Ganzen, worin Alles seinen Ort hat . . .», stehen. Wenn er von einer «Achsenzeit» der Geschichte spricht, unter der «ein Zeitalter um die Mitte des letzten Jahrtausends vor Christus» verstanden wird, dann bedeutet «diese reale Achsenzeit die Inkarnation einer idealen Achse, um die sich das Menschsein in seiner Bewegung zusammenfindet» (330). Merkwürdig: Sofern wir uns in der Linie universalgeschichtlicher Spekulation, ihrer Integrierung des Besondern in die ideal-reale Einheit der Geschichte, bewegen, verliert auch ein Begriff wie «Inkarnation», der anderswo, unter dem Titel der «Offenbarung», der mythischen Spezialisierung der Wahrheit zugewiesen wird, alle Bedenklichkeit.

Die Erwähnung des Offenbarungsbegriffes, die uns mit dem Problem des «Glaubens» in Berührung bringt, führt uns tiefer in die Problematik dieser Existenz- und Geschichtsphilosophie hinein. Vorderhand standen wir vor der Polarität einer universalen und einer partikularen Betrachtung der Geschichte, die sich zu einer einzigen, ausgewogenen Sinneinheit zusammenfügen. Wie aber, wenn sich nun die ideal-reale Einheit der Geschichte in gewissen bevorzugten zeitlich-geschichtlichen Besonderungen ihre Verkörperung schafft, indem bestimmte geschichtliche Wirklichkeiten sich als eine ausgezeichnete Manifestation des übergreifenden «Sinnes der Geschichte» zu erkennen geben? Solche Auszeichnung bestimmter konkreter Besonderungen kann und will auch die Geschichtsphilosophie von Jaspers, so wenig wie die seiner großen philosophischen Vorgänger, nicht umgehen. Denn die «Geschichte» würde dort ihrer Bedeutung verlustig gehen, wo die geschichtliche Besonderung auf das Gleichmaß einer neutralen, qualitativ ununterschiedenen Partikularität nivelliert würde. Eine Farblosigkeit ausgeglichener, anspruchslos gewordener geschichtlicher Besonderung anzunehmen, liegt nicht im Sinne dieser

Geschichtsphilosophie. Wenn aber der universalgeschichtliche Grundgehalt in gewissen Bezeugungen geschichtlichen Geistes vor andern Ereignissen seine deutliche und eindrucksvolle Kundgebung findet, — müssen dann nicht die hinter ihnen zurückbleibenden Besonderungen in den Aspekt einer «Abweichung» von der mehr oder weniger normativen Manifestation der einen geschichtlichen Sinngebung treten? Das Profil der geschichtlichen Besonderungen wird ja nicht das Bild eines gleichmäßigen Horizontes, sondern dasjenige einer durch Höhen und Tiefen gegliederten Gebirgskette bieten. Und so werden sich im Bilde der Geschichte neben Niederungen Höhenlagen abzeichnen, die uns als Geschichte im eminenten Sinne gegenwärtig werden. — Diese Ueberlegung liegt sicher auch im Sinne von Jaspers und mag an sich ohne Weiteres einleuchten.

Nur darf uns nicht entgehen, daß die entscheidende Frage, die hier zu beantworten ist, noch ihrer Lösung harret. Sie läßt uns fragen, in welcher Besonderung denn die annähernd vollkommene Manifestation des Geistes der Geschichte zu erkennen sei. Welche geschichtliche Besonderung wird diejenige Auszeichnung erfahren, derzufolge sie sich als die wesentliche Trägerin des Sinngehaltes der Geschichte über die weniger prominenten Ordnungen geschichtlichen Seins hinaushebt? Erst an der Beantwortung der Frage, in welchen Besonderungen der Geschichte denn etwa der qualitative Schwerpunkt geschichtlichen Geschehens liegen mag, wird erkennbar werden, wessen Geistes der Philosoph ist, der das Wort führt. Hier wird sich zeigen, in welcher Möglichkeit existenzieller Sinngebung nach der Ansicht des Philosophen die Geschichte ihr ideelles Zentrum hat, und welche andern Möglichkeiten in seiner Sicht mehr oder weniger in die Peripherie geschichtlicher Relevanz gerückt werden. Alle geschichtsphilosophische Universalität wird den Philosophen der Beantwortung dieser letzten Endes entscheidenden Frage nicht entheben können. Indem er auf bestimmte geschichtliche Besonderungen den Akzent legt und ihnen in ganz besonderm Maße den Charakter von aufschlußreichen Zeugnissen zeitlich-ewiger Wahrheit zuschreibt, gibt er sich selbst zu erkennen; er zeigt uns an, in welchen geschichtlichen Ereignissen nach dem Maße seiner

Einsicht das letzte, eigentliche Anliegen der Geschichte am deutlichsten sichtbar wird. Damit wird uns aber auch erkennbar, worin für ihn selbst dieses letzte, eigentliche Anliegen bestehen mag.

Nun entzieht sich Jaspers keineswegs derjenigen geschichtlichen Stellungnahme, die geeignet ist, uns die wesentlichen Quellpunkte seines Philosophierens zu enthüllen. Durch alle seine geschichtsphilosophischen Perspektiven, und vor Allem durch seine Auseinandersetzungen mit der Glaubenserkenntnis aller Zeiten, zieht sich ein sehr entschiedenes Urteil, das an durchgreifender Tragweite nichts vermissen läßt. Diese urteilende Stellungnahme ist — nicht ganz im Einklang mit dem Postulate offen bleibender Aufgeschlossenheit — fertig und unerschütterlich auf dem Plane. Und sie ist sanktioniert nicht etwa durch den Geist der Geschichte selbst, sondern durch eine bestimmte Philosophie, in der das Denken von Jaspers seinen Nährboden findet: durch die Philosophie des deutschen Idealismus, sofern er in der Lehre von der Subjekt-Hypostase in eine Metaphysik des «Ich» und des «Geistes» übergegangen ist. Diese Philosophie und die ihr entsprechende Humanität ist es, die in den Zustimmungen und Abgrenzungen der Jasperschen Beurteilungen imgrunde das letzte Wort behält, — und dies mit einer fraglosen Sicherheit, die fast vergessen lassen könnte, daß wir es auch in ihr am Ende mit einer Besonderung der Philosophiegeschichte zu tun haben, die einer eingehenden Beglaubigung keineswegs entbehren kann.

Wir haben den Eindruck, daß in der Stellungnahme von Jaspers zu Glaube und Humanität gewisse Vorentscheidungen fallen oder gefallen sind, die kein Universalismus der geschichtlichen Aufgeschlossenheit mehr umstoßen könnte. Die vom Philosophen vollzogene «Prüfung der Realitäten des Menschseins» ist — wenn wir recht sehen — präjudiziert durch gewisse Zuneigungen und Abwehrreaktionen, in denen wir doch vielleicht das «primum movens» gewisser entscheidender Wegweisungen erblicken dürfen. «Er gesteht, welche Menschen er mehr liebt, höher achtet, welche er als Ermutigung erfährt: die führenden ausdrücklichen Christen (etwa Paulus, Augustin, Luther, Calvin) oder die Menschen vernünftigen freien Wagens (etwa Plato, Shakespeare, Kant, Lessing, Goethe); nein, nicht ein Unterschied des Grades der Liebe zu diesen Menschen ist es, sondern ein qualitativer Unterschied des Zurückschreckens vor ihnen oder der Liebe, die sich zu ihnen hinziehen läßt» (Wahrh. 853). — Welche Seite sich der Vor-Liebe des Philosophen erfreut, steht natürlich außer Zweifel. Allein

darüber müssen wir uns freilich ein wenig wundern, daß eine Frage von solcher Tragweite am Ende auf den Boden typologischer Vergleichung gerückt wird. Hier ist die längst überwundene Vorstellung im Spiele, daß es so etwas wie einen «religiösen» Menschen geben könne, den wir, als die Verkörperung der von ihm geglaubten Wahrheiten, bei seiner Menschlichkeit behaften könnten. Wie wenn es je möglich gewesen wäre, transzendierende Glaubenswahrheit, die die übergreifende Voraussetzung aller Formen der Humanität bedeutet, ihrerseits wiederum in einer bestimmten Lebensform adaequat darzustellen! Umsonst würde solche «Realität des Menschseins» einer Prüfung unterworfen, solange es sich der Prüfende erspart, sich in diejenigen Glaubenswahrheiten zu vertiefen, von denen jene Gestalten der ersten Reihe in der Tat ein etwas exzentrisches Gepräge empfangen haben! Der Philosoph der «Grenzsituationen» wird aber im Hinblick auf dieses beunruhigende Phänomen keiner Belehrung bedürfen. Seine Sympathie für die «Menschen vernünftigen freien Wagens» möchten wir übrigens teilen. Nur ergibt sich deren Vorzug nicht aus der völlig aussichtslosen Konfrontation mit einem «homo religiosus», — eher vielleicht aus dem Ermessen der Tiefe ihres Wagnisses! Auch hier stellt sich eben am Ende die transzendierende Wahrheitsfrage: Unter welchen Voraussetzungen und in welchem Sinne ist dem Menschen ein «vernünftiges, freies Wagen» möglich?

Wir verweilen zunächst bei einer Reihe von Formulierungen, in denen Jaspers seine Stellungnahme zur geschichtlich überlieferten Glaubenserkenntnis zum Ausdruck bringt. (Nachdem wir uns zu der Schrift «Der philosophische Glaube» an anderer Stelle geäußert haben³, beschränken wir uns hier auf eine Berücksichtigung der schon zitierten Werke.) — Wenn es sich darum handelt, «die Aneignung der Ueberlieferung aus ursprünglichem Innegewordensein des gegenwärtigen Menschen zu vollziehen» (Wahrh. 25), dann weist das Geschehen dieser «Aneignung» von vornherein auf eine sehr eigenständige «Grundhaltung» zurück: Sie legt uns nahe, «in allen Auslegungen leben zu können, geführt von der geschichtlichen Tiefe der eigenen Existenz, und keiner Auslegung zu verfallen» (182). Damit ist im Hinblick auf die Autorität der Ueberlieferung der Grundton der Jaspersschen Wegweisung angeschlagen. Dreierlei wird gefordert: Aufgeschlossenheit für das geschichtliche Angebot; ermessende Rückbeziehung des Angebotenen auf die Tiefe unserer Existenz; Selbstbehauptung gegenüber der Möglichkeit eines Verfallens an bestimmte Formen geschichtlicher Glaubensinterpretation. Es ist aber die Forderung der Selbstbehauptung eigenen Erkennens und Seins von dem stärksten Nachdruck, den der Philosoph zu verleihen vermag, getragen. Das «existenzielle Denken» übergreift die Zwecke des Handelns, «um im Abgrund des Geschichtlichen unvertretbar die Entscheidung über das Heil der Seele — über ihre Ewigkeit oder ihr Nichts — zu finden» (356).

In aufgeschlossener, verantwortungsvoller Erkenntnisbereitschaft begegnet die Existenz jenen «überlieferten religiösen und metaphysischen

³ Eine Veröffentlichung ist noch nicht erfolgt.

Antworten» (Wahrh. 36) auf die uralte Frage nach der Wahrheit der Transzendenz. In der Ueberlieferung haben jene Wahrheiten das Schicksal erfahren, «gegenständlich» zu werden, d. h. die Reduktion auf die Objektivität eines nur mehr denkbaren Gegenstandes zu erleiden. Allein die Wahrheit der Transzendenz «ist nicht als bestehende Gegenständlichkeit gültig, sondern durch die geschichtlich verschwindende Gegenständlichkeit wird sich Existenz hell in ihrem transzendenten Grund und Ziel» (634). Jene Wahrheit ist dort preisgegeben worden, wo sie in die Form einer abgezogenen objektiven Mittelbarkeit übergegangen ist; in ihrer Erstarrung zur «Gegenständlichkeit» vermag sie sich in der aktuellen geschichtlichen Existenz nicht zu behaupten. Nun ist zwar die Bekundung der Transzendenz stets geschichtlich. «Die Wahrheit zwar, die sich bekundet, ist die eine und ewige. Aber die Weise, wie sie sich bekundet, ist mannigfaltig und zeitlich» (635). Von hier an kommt hinter dem idealistischen Geschichtsphilosophen der Aufklärungsdemokratie, der sich von der Bedingtheit der geschichtlichen Religionen Rechenschaft gibt, zum Vorschein. «Es ist ein Kardinalfehler im Menschsein, die geschichtliche Objektivität in ausschließliche Geltung für Alle zu verkehren, die geschichtliche Autorität für eine Weise des Menschseins zu absoluter Autorität für den Menschen als solchen werden zu lassen» (636). Der über geschichtliche Autorität so urteilende Philosoph gerät dabei in eine quälende Verlegenheit: Die Sprache der Transzendenz ist geschichtlich. Dies bedeutet, daß sie im objektiven Inhalt ihrer Aussage ihrer Zeit verhaftet ist. Darum «wird der philosophisch bewußte Mensch schwer noch konkret von Transzendenz zu sprechen oder sie gar gehaltvoll zu verkünden wagen, wie Propheten es taten . . . » (637). Warum wagt er dies eigentlich nicht? Er, der doch offenbar in seinem existenziellen Selbstbewußtsein über das Maß verfügt, an dem sich Größe und Bedingtheit des geschichtlichen Zeugnisses ermessen läßt? Denn vor einem kirchlichen Bekenntnis ist der Philosoph ja von vornherein im Vorsprung. Im Raume der geschichtlichen Besonderungen beginnt sich nunmehr die entscheidende Front deutlich abzuzeichnen. Dem freien, geistigen Menschen steht im «Bekennen» die kirchlich gebundene Erkenntnis gegenüber. «Hier entscheidet der Gehorsam gegenüber der (kirchlichen) Gemeinschaft, dem Gesetz, dem Dogma. Demgegenüber hat das Bekennen des auf sich gestellten Philosophen, wie es in Sokrates und Bruno verwirklicht ist, den Charakter der Freiheit, Heiterkeit, Ruhe; es geschieht in einem unbestimmbaren Gehorsam gegenüber der selbst gehörten Transzendenz» (652). Wenn Licht und Schatten so eindeutig verteilt sind, — warum wagt es dann der Philosoph nicht, sich von der geschichtlichen Bindung der kirchlichen Zeugnisse entschlossen abzulösen und der Welt seine Selbsterfahrung der Transzendenz zu verkünden?

Die Auseinandersetzung mit dem Glauben steht bei Jaspers im Zeichen einer kulturkämpferischen Abwehr, die eigenartig kontrastiert mit der immer wieder anklingenden Auffassung, daß wir die geschichtliche Bezeugung der Transzendenz am Ende nicht entbehren können. Diese Bezeugung ist zwar in bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen verankert. Was mir aber geschichtlich ist, darf mich nicht unter dem Deckmantel der Absolutheit vergewaltigen (Wahrh. 693). Denn «die Universalität und Wirk-

lichkeitsnähe der Transzendenz ist gebunden an den Durchbruch jeder spezifischen Transzendenz» (722), was wohl heißen will: an die Durchbrechung aller Schranken, die der geschichtlichen Besonderung der Transzendenzkenntnis anhaften. Es gibt zwar keine zeitlos allgemeine Autorität (782), aber offenbar auch keine wirkliche Autorität, die uns in bestimmten, einmaligen, geschichtlich bezeugten Wahrheitserschließungen begegnen würde. Hingegen spricht Autorität «aus dem Ganzen der Geschichtlichkeit» (788). Wir machen auch hier die Wahrnehmung, daß sich Jaspers von der geschichtlichen Besonderung auf das Universum der Geschichte zurückzieht. Ihm wird «Autorität» zugetraut, — eine Autorität, der freilich ihrerseits eine gewisse Zeitlosigkeit zu eigen ist! «Diese Einheit der Geschichte für Vernunft ist die Idee der umgreifenden Autorität der Geschichtlichkeit der Welt im Ganzen. Aus der Tiefe der Welt und Menschheitsgeschichte spricht das Eine der Transzendenz...» (837). «Die Aneignung der Universalgeschichte ist das Innewerden der Autorität, der Gehalte aller Möglichkeiten» (839). Bei solcher Ausweitung der Autoritätsbeziehung muß freilich die Autorität einmaliger, zeitgebundener Existenzerhellung völlig in den Hintergrund treten. Was die «Autoritäten» der wirklichen, in der Zeit sich ereignenden Geschichte angeht, so macht die Philosophie in ihrem Bewahren «den Vorbehalt der Erhellung durch die allumgreifende Vernunft... Alles muß in die Bewegung der Vernunft gezogen werden» (866). Gegenüber jenem «Bewahren» dominiert der Grundton der Verwahrung gegen eine Preisgabe der existenziellen und intellektuellen Eigenständigkeit. Der philosophierende Mensch kann «keinem Vorbild folgen, keiner Autorität anhängen, nirgends die Wahrheit selbst als Lehre empfangen, keiner geschichtlich gegebenen Offenbarung sein Heil verdanken. Er muß selber prüfen...» (965). Die Geschichtlichkeit der Existenz mit ihrer Verstrickung in die Bindungen zeitlichen Daseins ist für den Philosophen eben doch kein letztgiltiger Sachverhalt. «Unter Bewahrung der Geschichtlichkeit seines Zeitdaseins kehrt er zurück zum Uebergeschichtlichen, gleichsam in den Ursprung vor aller Geschichte oder in die Vollendung nach aller Geschichte, — in beide Richtungen durch die Gegenwart des Ewigen quer zu aller Geschichte» (970).

Es liegt am Tage, daß sich die Philosophie bei diesen Voraussetzungen so etwas wie «Offenbarung» verbeten muß. Auf ihr mag der «Glaubensinhalt einer geschichtlichen Gruppe von Menschen» beruhen. «Das aber, worauf alle Menschen sich verbinden können, ist nicht Offenbarung, sondern muß die Erfahrung sein. Offenbarung ist die Gestalt geschichtlich partikularen Glaubens, Erfahrung ist dem Menschen als Menschen zugänglich» (Urspr. 41). «Der Ausschließlichkeitsanspruch, dieses Mittel des Fanatismus..., wird gerade dadurch überwindbar, daß Gott sich geschichtlich auf mehrfache Weise gezeigt und viele Wege zu sich geöffnet hat» (42). Ein Phänomen wie die französische Revolution bedeutet allerdings eine Mahnung, die aufgeklärte Geradlinigkeit mit einigen Vorbehalten zu begleiten. Sie erinnert an das «Unrecht der Meinung, die Welt im Ganzen auf Vernunft gründen zu können, statt mit Vernunft die geschichtlichen Bindungen, die Autorität und Ordnung der Werte ohne Gewalt zu verwan-

deln» (176). Dies aber ist wesentlich, daß «wir nicht mit der Offenheit unserer Erkenntnismöglichkeiten zugleich die Freiheit unseres Wesens und Wollens, unserer Wahl und unseres Entschlusses preisgeben...» (178). — Es ist bemerkenswert, daß sich aus den Sonderansprüchen der religiösen Wahrheitserschließung ein Gemeinmenschliches heraushebt, in dem wir die Basis einer echten, existenziell bewährten Gläubigkeit erblicken dürfen. «Der Glaube kann unendlich verschieden an Gehalt sein, aber gemeinsam ist den glaubenden Menschen der Ernst des Unbedingten in bezug auf Rechtlichkeit und Gesetzlichkeit der Zustände und des Geschehens in der menschlichen Gesellschaft» (210). Der Begriff des «Menschen» wird hier zur tragenden Mitte, von der aus die Divergenz der Glaubensinhalte grundsätzlich überboten und überwunden werden kann. «Menschsein ist Freisein; zum eigentlichen Menschen zu werden, ist der Sinn der Geschichte» (239). In dieser Orientierung am «Menschen» läßt sich auch die Grundfrage, worin denn nun eigentlich der «Gehalt der Ueberlieferung» bestehe, kurz und bündig beantworten: Was ihn ausmacht, ist «der unendliche Wert des einzelnen Menschen, die Menschenwürde und die Menschenrechte, die Freiheit des Geistes, die metaphysischen Erfahrungen der Jahrtausende» (273). In der Einheit dieses humanen Glaubensgehaltes liegt auch die Gewähr für die Einheit des Menschen; deren nachdrückliche, im Sinne des deutschen Idealismus vollzogene Anerkennung bietet ein Gegengewicht gegen die geschichtsphilosophische Aufgeschlossenheit für die Besonderungen geschichtlicher Existenz. Gegen eine Entleerung des Glaubens steht «das Bewußtsein vom ewigen Ursprung des Menschen, dem Menschen, der in mannigfachen geschichtlichen Kleidern sich wesentlich gleich ist durch den Gehalt seines Glaubens, der ihn mit dem Grund des Seins verbindet» (279). — So bleibt uns denn auch in den Anfechtungen der geschichtlichen Krise dieser Weg der Rückbeziehung auf den «Menschen» offen: «Eines — so scheint es — kann immer standhalten: Das Menschsein als solches und sein Sichbesinnen im Philosophieren. Auch in Verfallzeiten — so zeigt die Geschichte — blieb hohe Philosophie möglich» (294). — Hier handelt es sich aber nicht um die «Menschheit» als um einen abstrakten Begriff. «Die Idee der Menschheit wird konkret und anschaulich allein in der wirklichen Geschichte im Ganzen. Dort aber wird sie Zuflucht im Ursprung, von dem her die rechten Maßstäbe kommen, wenn wir in der Verlorenheit, in der Katastrophe, in der Zerstörung aller bis dahin bergenden Denkgewohnheiten ratlos wurden. Er bringt den Anspruch an Kommunikation in uneingeschränktem Sinne. Er gibt die Befriedigung der Verwandtschaft im Fremden und der Gemeinschaft des Menschlichen durch alle Völker hindurch. Er zeigt das Ziel, das unserem Willen zum Miteinander eine Möglichkeit läßt» (338). — In der Auslegung der «Menschheit» durch die Idee einer geschichtlichen Totalität schließt sich der Ring, der in der Philosophie von Jaspers die ethische Grundposition der Aufklärung und Kants, die Erkenntnis des Menschen, mit der Weite der geschichtsphilosophischen Intuition von Kants Nachfolgern zu einer Einheit zusammenschließt. Ausrichtung auf den «Menschen» verleiht dieser Philosophie jene ideelle Einheit des existenziellen Selbstverständnisses, die der Stärke ihrer Weg-

weisung zugute kommt. Ausrichtung auf die «Geschichte» erlaubt die Entfaltung dieser Einheit zu jener unbegrenzten Mannigfaltigkeit, die zu erfahren dieser Philosoph in außerordentlichem Maße fähig ist. Für eine wirkliche, empfangsbereite und doch existenziell relevante Begegnung mit der Geschichte, und vor allem auch mit den geschichtlichen Glaubensbezeugungen, scheint hier die beste Disposition zu bestehen. Dürfen wir uns gestatten, diese schöne Geschlossenheit des Gesamtbildes, wie sie zunächst in die Augen fällt, in ein Licht zu rücken, in dem auch gewisse Schranken und Unstimmigkeiten sichtbar werden? — Was wir auch immer vorbringen —, wir ehren die Verantwortlichkeit dieses Philosophierens, dessen ernster Wille, wegweisende philosophische Entscheidung mit allseitiger Empfänglichkeit zu vereinen, nicht übersehen werden kann.

Die konkrete, in der Zeit sich ereignende Geschichte ist für Jaspers kein «Grau in Grau», das in der Besonderung seiner Faktizität auf das eintönige Gleichmaß neutraler «Tatsächlichkeit» reduziert werden dürfte. Darin wird er dem Wesen der Geschichte gerecht. Denn Geschichte geschieht nicht anders als in unendlicher Abstufung des Bedeutungsgehaltes ihrer Ereignisse. Jaspers kennt eine vorzügliche Möglichkeit geschichtlicher Existenz, die ihm erlaubt, sich in der Geschichte zu orientieren; denn sie bedeutet ihm eine Stätte eminenten geschichtlicher Sinngebung. Und die Erkenntnis des überlegenen Sinngehaltes bestimmter geschichtlicher Besonderung versetzt ihn in die Lage, über die Tatsachen der Geschichte Licht und Schatten zu verbreiten. In dieser unterscheidenden, stellungnehmenden Haltung ist uns Jaspers an sich nicht anfechtbar; wir machen sie uns grundsätzlich zu eigen. — Das Problem seiner Auseinandersetzung mit Glaube und Geschichte liegt für uns in der Haltbarkeit der so und so vollzogenen Orientierung; es liegt darin, daß er die Geschichte — auch die Geschichte des Glaubens — mit eben diesem und keinem andern Maße zu messen wagt. Denn sein Ermessen beruht auf einem Urteil, in dem ein sehr kräftiges und heute noch immer wirkungsvolles Vorurteil am Werke ist.

Jaspers kennt eine «Achse» der Weltgeschichte, — eine ideale Linie der menschlichen Möglichkeiten, um die er die geschichtlich relevanten Ereignisse sich drehen läßt. Wir beneiden ihn um diese Erkenntnis, die ihm die Geschichte in hohem Maße geistig verfügbar macht. Diese «Achse» kann in der Zeit aufgewiesen und nach der inhaltlichen Bestimmtheit

der ihr entsprechenden menschlichen Existenzweise umschrieben werden. Wenn wir uns hier auf Stichworte beschränken dürfen, dann ist die «Achszeit» bezeichnet durch eine freie, schaffende, wagemutige Humanität, in der der Mensch seiner selbst, seiner Grenzen und seines transzendierenden Ursprungs bewußt wird. — Nun soll es uns ferne liegen, die hier vor Augen stehende Existenzform «klassischer» Epochen der Weltgeschichte und ihr idealistisches Selbstverständnis mit irgend einem geistlichen Verdikt zu belegen, wie wir es andererseits nicht für nötig halten, solchem Verdachte gegenüber unsern Humanismus zu beteuern. Allein wir fragen uns, ob Jaspers ernstlich gesonnen ist, die Botschaft von dem in seinem eigenen Existenzgrunde verwurzelten, in seiner Humanität sich autonom entfaltenden Menschen als das «letzte Wort» der uns von der Geschichte angebotenen Existenzerhellung anzusehen. Soll es wirklich gelten, daß wir mit dieser Lehre von der eigenständigen, transzendent begründeten Existenz in der beherrschenden Mitte aller geschichtlichen Wahrheitserschließung stehen, im Verhältnis zu der gewisse andere Verkündigungen, Zeugnisse und gute Botschaften an den Rand des Geschehens rücken müßten? Bei einem Philosophen, der im Hinblick auf das exponierte Sein aller Existenz durchaus im Klaren ist, können wir uns nicht leicht vorstellen, daß er die Geschichte endgiltig und ausschließlich mit diesem Maße messen will. «Ausschließlichkeit» wird er ja nicht müde uns zu verbieten! Und doch werden von ihm selbst gewisse geschichtliche Realitäten von jener bevorzugten Zone des Geschehens ausgeschlossen, um die sich, als um ihre ideale Achse, die Weltgeschichte dreht. Nun bleibt es an sich jedem Philosophen unbenommen, nach eigener, bester Erkenntnis die Schwerpunkte der Geschichte festzustellen, bestimmten Ereignissen diese bevorzugte Lage zuzuerkennen und andere von ihr auszuschließen. Er darf sich aber nicht wundern, wenn dort, wo diese Feststellung anders ausfällt, auch eine andere «Ausschließlichkeit» in Kraft tritt.

In der von Jaspers angebotenen Existenzphilosophie und in der ihr zugrunde liegenden philosophischen Ueberlieferung ist eine Fülle von Wahrheit beschlossen, auf deren erhellende Wirkung unsere Bemühung um Erkenntnis nicht verzichten

kann. Es ist aber noch immer sehr fragmentarische Wahrheit, was sich auf dieser Linie menschlichen Denkens ausspricht. Wir haben es ja schon angedeutet: Der Macht der Verneinung, von der alle Humanität bis in ihre Tiefe erschüttert wird, ist die These von der sich selbst behauptenden Existenz als solche nicht gewachsen. Mit ihr beginnt das Existenzproblem in seiner ganzen Schwere erst in Sicht zu treten. Die prekäre Existenzweise auch der best fundierten Humanität erfordert die Rückfrage, unter welchen letzten Voraussetzungen denn überhaupt davon die Rede sein kann, daß der Mensch seiner Existenzlage begegnet, sich in ihr behauptet. Wenn doch die Selbstbehauptung des Menschen in einer sinnhaften, haltbaren, lebenswerten Existenz einer vielseitigen Anfechtung ausgesetzt ist, dann werden auch diejenigen Voraussetzungen nicht auf der Straße liegen, unter denen allem Anschein zum Trotz eine von Illusionen freie Bejahung der Humanität wiederum möglich wird. Alltägliche geschichtliche Erfahrung wird uns über diese Voraussetzungen nicht belehren. Es gibt aber Zeugnisse einmaliger geschichtlicher Wahrheitserschließung, die den Anspruch erheben dürfen, bei der Beantwortung dieser Voraussetzungsfrage, von der alle Humanität belastet ist, in existenzieller Aufgeschlossenheit angehört zu werden. — Gibt es solche Zeugnisse wirklich? Solche Frage fragt in einer «*quaestio facti*», die nur in einer existenziellen Bereitschaft, gewisse Bekundungen grundlegender Existenzerhellung zu vernehmen, sie entgegenzunehmen, beantwortet werden kann. Wie sollte die Frage nach ihrer geschichtlichen Realität auf einer andern Ebene zu lösen sein?

Hier muß gegenüber Jaspers ein schwerer Einwand gemacht werden. Im Hinblick auf die eben in Sicht getretenen geschichtlichen Zeugnisse läßt er jene freie Aufgeschlossenheit vermissen, die doch der existenziellen Grundhaltung im Sinne seiner Wegweisung unentbehrlich ist. Was ist es denn, das in seinen Augen der freien, ihrer eigenen Tiefe bewußten Humanität gegenübersteht? Ein dunkles Gemenge von erstarrten Wahrheitsfragmenten, von Dogmen, Satzungen, Mythen, rituellen Konventionen, kirchlich verfestigten Kommunikationen und Konfessionen, denen im besten Falle die erhellende Fähigkeit einer «Chiffre» zugetraut wird. Warum geht Jaspers so sum-

marisch, so lieblos um mit allem, was in dieser Linie geschichtlicher Besonderung liegt? Wieso wird es ihm auf diesem Felde mit einem Male möglich, die geschichtlichen Realitäten sozusagen generell zu behandeln, so daß ihr individuelles Antlitz kaum mehr wahrgenommen werden kann? Mit den Objektivierungen geschichtlich bezeugter Glaubenserkenntnis verfährt der Philosoph in einer Weise, wie es mit dem entlegensten Kunstwerk nicht geschehen würde; sie müssen sich die Einweisung in die allgemeinsten Kategorien und eine undifferenzierte, weithin entwertende Einschätzung gefallen lassen. — In Kreisen des liberalen Kulturbürgertums sprach man von «Kirchen und Konfessionen», wie wenn man die hier in Frage kommenden geschichtlichen Realitäten mit einem flüchtigen Seitenblick übersehen und in Einem wohl auch taxieren könnte! Eine «allgemeine Bildung», die auf andern Gebieten einer angemessenen Sorgfalt der Stellungnahme nicht unfähig ist, meint in ihrem Reden über «Dogmen» und «kirchliche Lehrsysteme» ihre unbeteiligte Kenntnislosigkeit nicht einmal verbergen zu müssen. Sie würde sich als «Bildung» darin ausweisen, daß sie einmal Zeit fände, sich in diejenigen Lebensrealitäten zu vertiefen, die z. B. hinter dem Unterschiede der Konfessionen verborgen liegen. Wirkliche, beteiligte «Konfession» schließt in sich ein bestimmtes Gepräge menschlichen Wesens, das sich bis in seine seelisch-geistigen Wurzeln geltend macht. In der «Konfession» ist ein höchst differenzierter existenzieller Sachverhalt vertreten, der nur in größter Aufnahmebereitschaft erfaßt werden kann. «Dogmen» und «Konfessionen» sind keine Massenartikel, die wahllos über die Welt zerstreut wären. Sie sind wohl motivierte Formen und Modifikationen einer übergreifenden Wahrheiterschließung, die einer zwar nicht einheitlichen, aber in jedem Falle gehaltreichen und belangvollen Auslegung fähig ist. In ihrer Differenzierung vertreten sie einen Raum höchst sublimer und bedeutender existenzieller Dialektik, in dem das adaequate Verständnis der Glaubenswahrheit zur Diskussion gestellt ist. Wie kommt es doch, daß außerhalb des theologischen Bereiches von «Dogmen» und «Konfessionen» in jener summarischen Unbestimmtheit geredet werden darf, in der man zu verstehen gibt, daß sie eine eingehende Aufmerksamkeit keineswegs verdienen? — Nun werden wir gewiß die Philosophie von Jaspers

nicht auf die Linie eines zuversichtlichen Kulturliberalismus rücken. Denn er weiß um die «Grenzen» der Existenz. Allein eine Nachwirkung der liberalen Verwahrung gegen «Glaubenszwang» und «Knechtung der Seele» läßt sich nicht in Abrede stellen. Sie mag ja in gewissen Existenzlagen noch immer am Platze sein. Allein die Auseinandersetzung mit dem uns angebotenen Glaubenszeugnis sollte sich in einer Höhenlage vollziehen, in der das antikirchliche Ressentiment des modernen Bildungsmenschen nicht in den Vordergrund treten darf. Alles kommt darauf an, daß jenes Zeugnis wirklich zu Worte kommt und nicht durch den ihm vom Vorurteil aufgeprägten Stempel unwirksam wird. Wie uns ja auch sonst die Sachlichkeit gebietet, den Zeugen unvoreingenommen anzuhören! Etwas größere Freiheit nach dieser Seite hin möchte man auch Jaspers wünschen.

Man könnte nicht eben behaupten, daß sich Jaspers über das Verfallensein der weltgeschichtlichen Existenz hinwegtäuscht. Das «Wesentliche» dieser Existenz, — es sind dies die «strahlenden Augenblicke tiefsten Zusichkommens» —, ist auch nach seinem Urteil als ein verlorenes Element da und dort aufflackernder Idealität in das Weltgeschehen eingestreut. «Dies Wesentlichste kann dann wie ein verschwindender Punkt im Strom der Geschichte sein. Aber es kann wie ein Ferment in dem Gesamtgeschehen wirksam werden. Oder es bleibt zunächst unwirksam in der Erinnerung, bereit zur Wirkung, eine Frage an die Zukunft. Oder es kann für seine einzige Höhe kein Echo finden in der Welt, vergeht ohne Erinnerung und besteht nur vor der Transzendenz» (Urspr. 324). Jaspers wird sich darüber wohl im Klaren sein, daß das wirkliche Eintreten dieses letztgenannten Falles die Existenz vor Probleme stellt, die sie nur in außerordentlicher Ausrüstung zu bewältigen vermag. Ob wohl der Jaspersche Vernunftglaube, der sich zusammenfassend auslegen läßt als Glaube an Gott und an die Freiheit (vgl. 217), der Möglichkeit eines totalen Abbruchs, des Ausfalls aller Rezeptivität für Wahrheitseröffnung und des Erlöschens aller Erinnerung, freimütig ins Auge blicken darf? — Jaspers setzt zwar sein Vertrauen nicht auf Kompensationen geschichtlichen Existenzverlustes, die vom Gang der Geschichte selbst erwartet werden könnten; die uns im «Scheitern» gestellte abrupte Frage scheint für ihn nicht im Postulate ausgleichenden, heilenden Geschehens ihre Beantwortung zu finden. «Es ist vergeblich, die Brüche und die ungeheuren Unstimmigkeiten, die ausweglosen Kämpfe und das undeutbare Scheitern zurückzuführen auf eine sie alle rechtfertigende, sinnvoll fördernde Funktion der steigernden Entwicklung zum Aufgehobensein im Ganzen» (Wahrh. 222). Daß sich menschliche Intention in der Geschichte durchsetzt, ist keine Beglaubigung ihres Rechtes und ihrer existenziellen Wahr-

heit. «Es gibt nur das Gericht der Gottheit. Diese spricht im Erfolg zweideutig. Die Weltgeschichte ist nicht das Weltgericht. Im Untergang so wie im Sieg scheint die Gottheit geschichtlich positiv zu urteilen...» (495). Der Mißerfolg — der endgiltige Mißerfolg, nicht nur derjenige, der zum Sprungbrett des Erfolges wird! — muß also ausgehalten werden. Die Existenz soll stark genug sein, sich ohne Selbstverlust vom Gang der Ereignisse ad absurdum führen zu lassen. Wobei sie sich nicht auf ihr Innenleben zurückziehen darf! Sie muß die Freiheit bewahren, in die Geschichte hinauszutreten.

Wenn einmal die Existenzfrage dermaßen auf des Messers Schneide steht, — ist es dann angezeigt, nichtsdestoweniger in der «Einheit des Ganzen der Geschichte», in der «umfassenden Geschichtlichkeit der Menschheit» sein Heil zu suchen? Das Ganze der Menschheitsgeschichte ist innerlich und äußerlich nicht weniger bedroht als wie das Geschehen im Einzelnen. Es kann scheitern in der Verfolgung seines ursprünglichen Sinnes; und das Verfehlen seiner Bestimmung kann begleitet sein von terrestrisch-siderischen Katastrophen, die es zunichte machen. Wo sich das Problem dermaßen zuspitzt, — und wie dürften wir es wagen, es in harmloser Form zu stellen? —, da müssen wir offenbar auf immanente Lösungen verzichten. Durch einen Abbruch der Weltgeschichte, durch ihren «Mißerfolg», würde ja auch die geschichtliche Totalität und der ihr innewohnende Sinn der Geschichte bloßgestellt, preisgegeben, zuschanden gemacht. Hier verweisen wir wiederum auf jene Diastatik des Jasperschen Denkens: Indem es vor den radikalsten Diagnosen menschlicher Existenz nicht zurückschreckt, findet es doch sein Genügen in einer geschichtsphilosophischen Perspektive, die der Bedrohung der Geschichte bei Weitem nicht die Wage halten kann. Jaspers bringt allerlei Problematik in Aufruhr, ohne sie doch immer mit seiner Philosophie beschwören zu können.

Gewisse Wahrheitserschließungen, die Jaspers als geschichtlich bedingte Offenbarungszeugnisse in die Peripherie der Existenzerhellung rücken möchte, bringen die Geschichte im Rahmen von «Schöpfung, Versöhnung, Erlösung» zur Sprache. Es kann uns nicht entgehen, daß hier für die Auslegung der Geschichte der Rahmen weiter gespannt ist als dort, wo — in übrigens ansprechender Weise! — die Behauptung von «Freiheit» und «Menschenwürde» in die «Achse» des

Weltgeschehens verlegt wird. Es kann ja daran ein Zweifel kaum bestehen, daß auf der Ebene derjenigen Kategorien, die von Jaspers einer «christlichen Geschichtsphilosophie» zugeordnet werden, die Existenz in viel radikalerer Weise auf die Voraussetzungen eines haltbaren Sinnes des Existierens zurückverfolgt wird, als wie dort, wo wir uns mit der These einer der Zeit enthobenen Eigenständigkeit des Menschen begnügen müssen. Denn diese Kategorien lassen die brennende Frage der Tragbarkeit einer Freiheit, in der der Mensch in eine völlig schutzlose Existenz hinaustritt, nicht «in suspenso». Indem sie der Existenzlage frontal begegnen, sind sie zugleich imstande, einer so sehr exponierten Humanität Evangelium anzubieten. — Sollte die geschichtliche Bezogenheit der hier laut werdenden Eröffnungen und Offenbarungen ihrer durchgreifenden Relevanz wirklich im Wege stehen? Solche Bezogenheit haben sie übrigens mit den existenziell-idealistischen Kundgebungen «reiner Menschlichkeit» gemein, die ihre Wahrheit ja ihrerseits in bevorzugten Stunden der Geschichte offenbaren. Es ist nicht gerecht, die eine Seite mit ihrer geschichtlichen Besonderung zu belasten und im Hinblick auf die andere Seite über diese Besonderung und die mit ihr verbundenen Bedingtheiten hinwegzusehen. Geschichte begegnet uns hier wie dort. Dies allein darf unsere Frage sein, auf welcher Seite wir ein weiteres und tieferes Ausholen zur Begegnung mit der Existenzfrage wahrnehmen. Von ihrer Beantwortung wird die Entscheidung abhängen, auf welcher Seite wir die «Achse» der Weltgeschichte, wir meinen: ihr in höchstem Maße aufschlußreiches und sinngebendes Geschehen feststellen. — Für Jaspers wird die von ihm aufgewiesene Humanität zur ideellen Achse, um die sich das Rad der Weltgeschichte dreht. Wir sehen die Existenzlage anders. Wenn wir je von einer solchen Achse reden dürfen, dann liegt sie nicht in dieser Humanität selbst; wir müssen über sie zurückgreifen.

Es ist nicht leicht, einem Werke von mehr als tausend Seiten und der Fülle seiner Formulierungen gerecht zu werden. Nach bestem Ermessen wurde im Vorgehenden herausgehoben, was die Anschauungen des Autors gut zu charakterisieren schien. Und es ist noch weniger leicht, im begrenzten Raume dieser Abhandlung diejenige Position zu markieren,

von der aus zur Geschichts- und zur Glaubensphilosophie von Jaspers Stellung genommen wird. Der Leser möge sich mit der treuherzigen Versicherung begnügen, daß der Verfasser dieses Aufsatzes jener Philosophie nicht mit ekstatischen Be-
teuerungen, sondern seinerseits mit einer Existenzphilosophie begegnet. Sie ist noch nicht in die Literatur eingegangen. Es ist aber nicht möglich, uns an dieser Stelle in einer Weise aus-
zusprechen, die die begründenden Zusammenhänge wirklich sichtbar werden läßt.

«Schöpfung, Versöhnung und Erlösung» weisen auf eine Bedeutung der «Transzendenz» zurück, die weit über diejenige hinausgreift, die Jaspers seiner Existenzphilosophie zugrunde legt. Daß er jenen Kategorien nicht gerecht zu werden vermag, ist am Ende darin begründet, daß er, befangen in der Denk-
form des spekulativen Idealismus, nicht zu der reinen Bedeu-
tung der «Transzendenz» durchdringt, die in der vorkantischen Philosophie, und noch bei Kant selbst, das Feld des systemati-
schen Denkens beherrscht. Wir haben hier keine Gelegenheit, die von uns anerkannte Bedeutung der «Transzendenz» zu entwickeln und zu begründen. «Transzendenz» ist freilich auch für uns im Hinblick auf die Existenzfrage das entscheidende, lösende Prinzip. Aber nicht eine Transzendenz, die mit dem ideal-realen Urgrunde der Existenz in eine metaphysische Ein-
heit verschmilzt, geschweige denn eine geschichtsphilosophisch erfaßbare Grundrealität des Geschehens, die sich wohl gar in der Totalität der Geschichte widerspiegeln würde! «Transzen-
denz» verliert ihre begründende, ihre lösende und befreiende Bedeutung, wo sie durch irgendwelche geistvolle Hypostasie-
rung in die Geschichte hineingetragen, oder in die Kontinuität ihres Tiefengeschehens hineinverlegt wird. — Wie wir aber keine Einsenkung der Transzendenz in die Immanenz der Ge-
schichte kennen, so gibt es für uns auch keine geschichtsphilosophische Uebersteigerung und Verklärung der in der Zeit sich ereignenden geschichtlichen Existenz. Wir sehen diese Existenz weder getragen von einer hypostasierten Grundrealität des Geistes, noch eingebettet in einen sinngebenden Zusammenhang der «Menschheitsgeschichte». Sie stellt sich uns dar in den harten Umrissen einer ungesicherten, kontingenten Faktizität. Allein in dieser Kontingenz empfängt sie ihren Sinn von

der reinen Transzendenz, — von der Transzendenz derjenigen Wahrheit, die auf die Geschichte ihren Anspruch erhebt. Solche Konfrontation auszuhalten, in ihr nicht zunichte zu werden, — dies ist das Problem der Existenz. Ihm begegnet der Glaube, aber nicht der Vernunftglaube, der in einem idealen Urgrunde der Existenz Anker zu schlagen sucht, vielmehr jener andere Glaube, dem sich etwas Unerhörtes, ein Geschehen durchgreifender Wiederherstellung, erschlossen hat: Kondeszendierende Transzendenz.

Basel.

Heinrich Barth.

Rezensionen.

Werner Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, Nr. 19), Zürich, Zwingli-Verlag, 1949, 233 S., Fr. 12.—.

Im Jahre 1868 erschien in Zürich eine Arbeit von *Alexander Schweizer* unter dem Titel «Hinabgefahren zur Hölle, als Mythos ohne biblische Begründung durch Auslegung der Stelle 1. Petr. 3, 17—22 nachgewiesen». Dieses hätte auch der Titel der Arbeit von *Werner Bieder*, die gerade in Zürich erschienen ist, gewesen sein können, nur daß auch andere ntliche Stellen als jene im 1. Petr. mehr ausführlich herangezogen werden. Mit Absicht spricht also der Verfasser im Titel von der «Vorstellung . . .». Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, ein Moment des apostolischen Bekenntnisses, wird von ihm nicht als eine Tatsache, sondern als eine Vorstellung behandelt; und er will mit seiner Untersuchung dartun, wie jene Vorstellung keine ntliche Begründung habe und später entstanden sei, nämlich als der ursprüngliche, reine Glaube an den Tod und die Auferstehung des Erlösers nicht mehr so fest gewesen sei, sondern ein spekulatives Interesse für äußere Einzelheiten sich geltend gemacht habe. Wenn *Martin Werner* die Entstehung der christlichen Dogmen zu erklären versucht hat durch das Bedürfnis, den leeren Raum auszufüllen, der wegen des Ausbleibens der Parusie entstand, so will Bieder die