

"Würdelose Würde" : zum Jesus-Bild bei Karl Jaspers

Autor(en): **Schüssler, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **73 (2017)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877618>

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.

«Würdelose Würde»

Zum Jesus-Bild bei Karl Jaspers

1. Einleitung

Das grosse Lebensthema des Philosophen Karl Jaspers (1883-1969), neben Martin Heidegger die wichtigste Gestalt des sogenannten Existentialismus, zu dem unter christlichem Vorzeichen u.a. Peter Wust und Gabriel Marcel, unter atheistischem Jean-Paul Sartre und Albert Camus zählen, ist zweifellos die Frage «Was ist Philosophie?»

In seiner letzten grossen Schrift *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* von 1962 schreibt Jaspers hierzu: «Die Philosophie ist außer Sicht geraten. Warum? Weil heute sie selber, sich vergessend, nicht mehr ihrer Aufgabe genug tut. Sie erhellt nicht mehr das, woraus der Mensch lebt, versäumt das Denken, das vermöge dieser Erhellung das Leben trägt. Sie ergreift nicht im Denken ihren eigenen Ursprung. Das geschieht, wenn sie abgleitet in bloße Sachlichkeit gegenständlichen, vermeintlichen Wissens, in das endlose Diskutieren ohne erfüllenden Gehalt. Ihr Denken verliert die Kraft des mit ihm vollzogenen inneren Handelns. Der Philosophierende denkt nicht mehr aus totaler Ergriffenheit. Sein Denken wird unverbindlich. Dadurch wird es existentiell matt, auch wenn es logisch scharf, literarisch gekonnt ist. Es hört auf, Philosophie zu sein.»¹

Philosophie hat sich nach Jaspers selbst vergessen, das heisst, sie weiss nicht mehr, was sie selbst ist und sein soll. Ist sie intellektuelle Spielerei? Ist sie «strenge Wissenschaft» (Edmund Husserl) oder «wissenschaftliche Philosophie» (Heinrich Rickert, Rudolf Carnap)? Oder ist sie auf die Philosophiegeschichte zu reduzieren? In diesem Falle könnte die Philosophie aber auch innerhalb der philologischen Fakultät ihren Platz finden. Diese Formen sind zwar alle aufgetreten, und sie treten zum Teil immer noch auf; aber das alles ist gerade nicht das, was nach Jaspers die Philosophie ausmacht, wenn auch diese Zuschreibungen immer Momente an ihr sein können. Aber sie sind nicht

1 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962), Darmstadt 1984, 101f.

das Eigentliche. Die Philosophie – das meint die These von der «Selbstvergeßlichkeit» – verschwendet sich an diese peripheren Formen, ohne sich selbst zu genügen.

Jaspers kreist in diesem Sinne um diese eine Grundfrage: «Sollen wir uns begnügen, gegenständliche Objekte zu erkennen, und alles Denken, was darüber hinausgeht, zu verwerfen, als «deeres Gerede», «romantische Schwärmerei», als «Metaphysik»? Mit anderen Worten: sollen wir nur Wissenschaften treiben und nicht Philosophie und den edlen Namen der Philosophie überflüssigerweise verwenden für etwas, das in der Tat Wissenschaft ist und nichts mehr besitzt von dem Charakter der mehr als tausendjährigen Philosophie? Es würde sich als ein Neues besser nach seinem neuen Inhalt benennen: als Logistik, Phänomenologie, Anthropologie, unter deren Namen in der Tat wissenschaftliche Erkenntnisse gewonnen werden, wenn auch zumeist vermischt mit nicht mehr wissenschaftlichen, sich selbst verborgenen philosophischen Antrieben.»² Von daher wird verständlich, weshalb sich Jaspers, der von der Medizin herkommt und die Einzelwissenschaften, besonders die Naturwissenschaften, in aller Breite kennengelernt hat, immer wieder mit der Frage beschäftigt hat, was diese auszeichnet, um Klarheit darüber zu erlangen, was Philosophie ist. Es kommt aber noch ein zweiter Aspekt hinzu, tritt doch eine Philosophie, der es wesentlich um das Selbst- und Weltverständnis des Menschen geht, unweigerlich in eine gewisse Konkurrenz zur (christlichen) Religion und Theologie, der es auch um eine Antwort auf diese Fragen geht.

In einer protestantischen Familie aufgewachsen, die die Kirche ignorierte, entwickelte Jaspers nur wenig Beziehung zur kirchlichen Religion. Doch schon bald merkte er, dass die Realität von Kirche und Theologie im Philosophieren nicht vernachlässigt werden kann. In seiner *Philosophischen Autobiographie* erwähnt er eine seltsame Erfahrung: «Eines Tages wurde mir gar bewußt, daß ich von Dingen rede, die die Theologie für sich in Anspruch nimmt. Nach einer Vorlesung über Metaphysik (1927/28) kam am Semesterschluß ein katholischer Pfarrer zu mir, sich als mein Hörer zu bedanken, sein Einverständnis auszusprechen: «Ich habe nur den einen Einwand, daß das meiste von dem, was Sie vorgetragen haben, nach unserer Auffassung Theologie ist.» Dies Wort des klugen und eindrucksvollen jungen Mannes machte mich stutzig. Es war

2 K. Jaspers: Antwort, in: P.A. Schilpp: Karl Jaspers, Stuttgart 1957, 750-852 (789f.).

offenbar: Ich spreche von Dingen, die anderen als theologisch galten, nicht als Theologe, sondern ich philosophiere. Das mußte klar werden.»³ Aber Jaspers steht nicht als Aufklärer gegen die Kirche und Theologie, um sie zu verneinen, sondern – wie er selbst sagt – «als Diener jener großen selbständigen Wahrheit»⁴, der Wahrheit der Philosophie. Von daher ist es nur konsequent, wenn er dem religiösen Glauben seinen «philosophischen Glauben» gegenüberstellt.

Diesen hat Jaspers seit seiner *Philosophie* von 1932 öffentlich vertreten. In der Schrift *Der philosophische Glaube* von 1948 hat er ihn ausdrücklich formuliert. In seinem letzten grossen Werk *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* von 1962 hat er ihm seine reife Ausgestaltung gegeben. Wenn Jaspers auch die Gegensätzlichkeit von philosophischem und religiösem Glauben betont, so sieht er doch auch eine Möglichkeit des Sichttreffens. In der autobiographischen Reflexion *Über meine Philosophie* von 1941 heisst es dazu: «Religion braucht, um wahrhaftig zu bleiben, das Gewissen der Philosophie. Philosophie braucht, um gehaltvoll zu bleiben, die Substanz der Religion.»⁵

Aber es bleibt schliesslich doch dabei: Für Jaspers war der religiöse Glaube nie eine wirkliche Möglichkeit. Hinter seiner Ablehnung der Offenbarungsreligion stehen letztlich zwei Prämissen, die für Jaspers unhintergebar zu sein scheinen: (1) Der Gott, der sich offenbart, fordert absoluten Gehorsam, und das widerstreitet Jaspers zufolge der Freiheit des Menschen. (2) Gott ist für Jaspers absolut verborgen, absolut transzendent, bedeutete doch jede Materialisierung, jede «Verleiblichung» Gottes seine Verendlichung. Beides mag zwar historische Erscheinungen der (christlichen) Religion treffen, ist aber nicht notwendig mit dieser verknüpft.⁶

Insgesamt ist somit festzustellen, dass Jaspers sein Philosophieverständnis zum einen in Abgrenzung gegenüber den Einzelwissenschaften gewinnt,⁷

3 K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie*. Erw. Neuausgabe (erstmalig mit dem Kapitel über Martin Heidegger), München 1984, 114.

4 Ebd.

5 K. Jaspers: *Rechenschaft und Ausblick*. Reden und Aufsätze (1951), München (Neuausgabe) 1958, 422.

6 W. Schüßler: *Philosophischer und religiöser Glaube*. Karl Jaspers im Gespräch mit Paul Tillich, *ThZ* 69 (2013) 24-52, bes. 29-35.

7 Vgl. dazu W. Schüßler: *Jaspers zur Einführung*, Hamburg 1995, 29-39.

zum anderen gegenüber der Religion, die er im weiteren Sinne als Offenbarungsreligion deutet, und darin ist ihm zuzustimmen, geht doch jede Religion davon aus, dass das Göttliche in der Welt gegenwärtig ist, sei es in einem Berg, Baum oder Menschen.

Im Folgenden will ich mich in einem ersten Schritt mit Jaspers' Verständnis der Religion beschäftigen, das kritischer Natur ist, in einem zweiten mit seinem Bild von Jesus, um schliesslich in einem abschliessenden Resümee Jaspers' Sicht noch einmal zusammenzufassen und auf gewisse Verbindungslinien zu der Vorstellung von Jesus Christus als dem «behinderten Gott» hinzuweisen, die sich in Nancy L. Eieslands Schrift «The Disabled God» finden.⁸

2. Grundsätzliches zum Verhältnis von Philosophie und Religion bei Karl Jaspers

Ein Zentralbegriff in Jaspers' Denken ist der des «Philosophischen Glaubens». Hiermit ist keine natürliche Religion gemeint, wie sie im Zeitalter der Aufklärung entwickelt wurde – wenn das auch nicht selten in der Literatur so gedeutet wird –, sondern die Vorstellung, dass der Mensch als Existenz, die er wesentlich als Freiheit versteht, immer schon per se einen Bezug zur Transzendenz, also zu Gott, hat. Wie aber ist dieser Philosophische Glaube unterschieden vom religiösen Glauben?

Jaspers' Sicht des Verhältnisses von Philosophie und Religion ist durch folgenden Satz grundsätzlich bestimmt: «Die *Spannung* ist gegenüber der *Religion* eine absolute: der eigentlich Religiöse kann Theologe, aber nicht ohne Bruch Philosoph, der Philosoph als solcher nicht ohne Bruch ein Religiöser werden.»⁹ Diese programmatische Formulierung aus der *Philosophie* von 1932 gilt es näher zu entfalten.

8 Vgl. Nancy L. Eiesland: *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville TN 1994. Ich habe gerade eine deutsche Übersetzung dieser Schrift abgeschlossen, die im Frühjahr 2018 im Echter Verlag in Würzburg erscheinen wird mit dem Titel: Nancy L. Eiesland: *Der behinderte Gott. Für eine Befreiungstheologie der Behinderung*. Aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Werner Schüßler.

9 K. Jaspers: *Philosophie*, 3 Bde. Bd. I: *Philosophische Weltorientierung*; Bd. II: *Existenzerhellung*; Bd. III: *Metaphysik* (1932), München 1991, I 294. Vgl. demgegenüber das bekannte Diktum des evangelischen Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich: «Als Theologe versuchte ich Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe.» (Ders.: *Gesammelte Werke*, hg.v. R. Albrecht, Bd. XII, Stuttgart 1971, 37).

a) *Jaspers' Kritik am Offenbarungsglauben*

Das Verhältnis von Philosophie und Religion wurde selten in einer solch absoluten Spannung gesehen, wie Jaspers dies tut. Die klassische Tradition hat zwar immer auch zwischen Philosophie und Religion unterschieden, beide aber gleichzeitig auch in Beziehung miteinander gesehen. Der Glaube spielt hiernach im Bereich der menschlichen Vernunft eine Rolle, und der Vernunft kommt selbst für den Bereich des Übernatürlichen eine wichtige Bedeutung zu.¹⁰ Demgegenüber scheint Jaspers zwischen Philosophie und Religion einen unvereinbaren Gegensatz zu sehen, wobei sich seine Religionskritik vornehmlich am Offenbarungsbegriff entzündet. Allerdings muss Jaspers' Offenbarungsverständnis selbst wiederum kritisch in den Blick genommen werden.

Jaspers' Kritik am Offenbarungsglauben ist äusserst komplex und vielschichtig. Ich kann hier nicht alle Aspekte erörtern, sondern muss mich auf einige wesentliche Punkte konzentrieren. Schon in der *Philosophie* heisst es zum Thema Offenbarung: «Die *Objektivität der Offenbarung* wird in der Religion als ein historisch einmaliges Faktum zu einem endlich Einsehbaren fixiert, hat nicht mehr Symbolcharakter als Artikulation geschichtlichen Transzendierens, sondern ist starr geworden das direkte Wort Gottes.»¹¹ Als solcherart gewusste führt sie Jaspers zufolge notwendig zu Gehorsam und Unterwerfung. Damit aber ist nach Jaspers die Freiheit des Menschen in Frage gestellt.

Jaspers' Offenbarungsverständnis könnte man mit Paul Tillich als «supra-naturalistisch» bezeichnen: Gott spricht und fordert – der Mensch vernimmt und unterwirft sich. Sicherlich mag es Religionen gegeben haben und auch noch immer geben – und hier wäre auch an christliche Biblizisten und Fundamentalisten zu denken –, die Offenbarung so verstehen. Und entsprechende Positionen sind auch innerhalb der Theologiegeschichte zu finden. Aber hierbei handelt sich doch, und das muss deutlich gesagt werden, um ein verzerrtes Offenbarungsverständnis. Denn Offenbarung ist nicht mit einem einmal geschehenen geschichtlichen Faktum identisch, das sich eindeutig in Satz-wahrheiten aussagen liesse, sondern Offenbarung ist immer auch ein aktuales Geschehen zwischen Gott und Mensch, also eine Begegnung zwischen zwei Personen. Und eine personale Begegnung schliesst die Freiheit nicht aus, son-

10 Vgl. W. Schüßler: Zum Verhältnis von Wissen und Glauben bei Thomas von Aquin und Gottfried Wilhelm Leibniz, TThZ 104 (1995) 204-222 (206-212).

11 Jaspers: Philosophie I (Anm. 9), 297.

dern ein. Die Alternative, die Jaspers aufstellt: «entweder zum Gehorsam und Verzicht auf Unabhängigkeit, oder zur Freiheit und zum Verzicht auf Kultus und Offenbarung»¹² greift zu kurz.

«Offenbarung, die als solche mitgeteilt wird», schreibt Jaspers, «muß eine Gestalt in der Welt haben. Als ausgesagte verfällt sie der Endlichkeit, ja der Begrifflichkeit. Im Sprechen wird das in ihr Gemeinte verkehrt. Das Menschenwort ist nicht mehr Gottes Wort.»¹³ Richtig hieran ist, dass Offenbarung an sich eindeutig ist. Aber in dem Moment, in dem sie sich ereignet, also eingeht in eine endliche Gestalt, wird sie notwendig zweideutig. Darum ist sie immer auch interpretationsbedürftig. Fundamentalismus ist in diesem Sinne ein falsches Leseverhalten. Interpretationsbedürftigkeit bedeutet aber nicht Verkehrtheit. Zudem sind Satz Wahrheiten ja immer nur die eine Seite der Offenbarung. In Jesus Christus ist die Person Offenbarungsträger.

Denkt man z.B. an das korrelative Offenbarungsverständnis, wie es Paul Tillich entwickelt hat, so wird sofort deutlich, dass die Kritik von Jaspers sich gegen ein verzerrtes Offenbarungsverständnis richtet und dass Tillich in seinem Offenbarungsverständnis immer schon diese Kritik mitbedacht hat.¹⁴ Aber Jaspers hat sich ja bekanntlich nicht mit Tillich, sondern mit Karl Barth¹⁵ und Rudolf Bultmann¹⁶ auseinandergesetzt. Man muss in diesem Zusammenhang auch nicht einmal auf das Offenbarungsverständnis des Vaticanum II verweisen, das Jaspers sicherlich nicht mehr rezipiert hat; im katholischen Bereich haben schon in den 1930er Jahren sowohl Josef Pieper¹⁷ als auch Peter Wust zu Recht darauf hingewiesen, dass sich auch der religiöse Mensch «in statu viatoris» befindet, und dieser Zustand schliesst notwendig «Ungewissheit und Wagnis» mit ein, wie der Titel des Hauptwerkes von Wust lautet.¹⁸

12 Ebd., 301.

13 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube. Gastvorlesungen* (1948), München 91988, 65f.

14 Vgl. P. Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 21956, 129-189; dazu Schüßler: *Philosophischer und religiöser Glaube* (Anm. 6), bes. 29-37.

15 Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Anm. 1), 174-179.

16 Vgl. K. Jaspers: *Die Frage der Entmythologisierung* (zus. mit Rudolf Bultmann) (1954), München (Neuausgabe mit einem Vorwort von H. Ott) 1981.

17 Vgl. J. Pieper: *Über die Hoffnung*, Leipzig 1935, 74.

18 Vgl. P. Wust: *Ungewißheit und Wagnis* (1937), neu herausgegeben im Auftrag der Peter-Wust-Gesellschaft von W. Schüßler u. F.W. Veauthier. Einleitung und Anmerkungen von W. Schüßler (= Edition Peter Wust. Schriftenreihe der Peter-Wust-Gesellschaft, hg.v. H. Hoffmann / W. Schüßler, Bd. 1), Berlin 42014, 177.179.

b) Jaspers' Kritik am christlichen Absolutheitsanspruch

Jaspers sieht besonders da ein Problem, wo eine Religion mit Absolutheitsanspruch auftritt – wie das im Christentum der Fall ist –, wobei er in diesem Zusammenhang zumeist vom Ausschliesslichkeitsanspruch spricht.¹⁹ Mit der Unterscheidung zwischen «unbedingt gültig» und «Wahrheit für alle» glaubt er, den Absolutheitsanspruch aus den Angeln heben zu können: «Was geschichtlich, was existentiell wahr ist, ist zwar unbedingt, aber in seinem Ausgesagtsein und seiner Erscheinung darum nicht Wahrheit für alle. Umgekehrt: Was allgemeingültig für alle ist (wie die wissenschaftlichen und alle Verstandesrichtigkeiten), ist gerade darum nicht unbedingt.»²⁰ Und weiter: «Zur Unbedingtheit geschichtlicher Wahrheit gehört die Relativität jeder ihrer Aussagbarkeiten und historisch endlichen Erscheinungsformen. Zur Allgemeingültigkeit erkenntnismäßiger Richtigkeit in Aussagen gehört die Relativität der sie begründenden Gesichtspunkte und Methoden.»²¹

Jaspers spielt hier etwas gegeneinander aus, was so die Sache aber nicht trifft. Wenn behauptet wird: Jesus Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, oder: Die Offenbarung in Jesus Christus ist die letztgültige, normgebende und nicht mehr weiter überbietbare Offenbarung Gottes, so ist damit ja nicht eine Allgemeingültigkeit im Sinne wissenschaftlicher Wahrheit gemeint, sondern diese Aussage bleibt immer noch eine Glaubensaussage, die die Ungewissheit und den Zweifel nicht aus-, sondern einschliesst.²²

Für das Christentum fordert Jaspers die Aufgabe des Absolutheitsanspruches. «An die Offenbarungsgläubigen geht der Anspruch, mit dem Preisgeben des Ausschließlichkeitsgedankens das Schwert in die Scheide zu werfen [...]. Nur wenn das Gift des Ausschließlichkeitsanspruches entfernt wird, kann der biblische Glaube eigentlich ernst und damit kommunikativ und friedlich werden, sein Wesen rein verwirklichen.»²³ Mit der Aufgabe des Absolutheitsanspruches würde das Christentum aber nicht sein Wesen rein verwirklichen, wie Jaspers meint, sondern dieses preisgeben. Denn es basiert ja geradezu auf dem

19 Vgl. Jaspers: *Der philosophische Glaube* (Anm. 13), 69.

20 Ebd., 70.

21 Ebd., 71.

22 Vgl. dazu W. Schüßler: *Glaube und existentieller Zweifel als Pole des Menschseins*, in: H.-G. Gradl / M. Schaeidt / J. Schelhas / W. Schüßler (Hg.): *Glaube und Zweifel. Das Dilemma des Menschseins*, Würzburg 2016, 11-54, bes. 37-49.

23 Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Anm. 1), 507f.

christologischen Grunddogma, dass Jesus der Christus ist. Ein solcher Satz muss aber nicht exklusivistisch verstanden werden, wie Jaspers meint, sondern kann auch inklusivistisch interpretiert werden. Ob er allerdings eine pluralistische Deutung zulässt, scheint mir fraglich.

Mit den bisherigen Ausführungen wird nun auch deutlich, weshalb Jaspers' Kritik am Offenbarungsglauben eine letzte Zuspitzung in der Christusfrage erfährt. In seinem Werk *Von der Wahrheit* von 1947 spricht Jaspers von den zwei Möglichkeiten: *Katholizität und Vernunft*.²⁴ Und zwischen diesen beiden Alternativen besteht für ihn ein unversöhnlicher Gegensatz.

Wenn Jaspers hier von «Katholizität» spricht, so will er dieses Wort im ursprünglichen Wortsinn nehmen, also im Sinne von: das Ganze betreffend, allgemein. «Dieser Gegensatz ist nicht der von Autorität und Freiheit, nicht der von Religion und Philosophie, nicht der von Glauben und Wissen. Denn diese Gegensätze sind sämtliche Polaritäten, die noch im Kampf aneinander gebunden sind. Aber der Gegensatz von Katholizität und Vernunft, der quer zu jenem liegt, scheint unüberbrückbar, nicht polar, sondern ausschließlich.»²⁵ Jaspers denkt diesen Gegensatz zwar umfassender, in diesem Sinne gehört er zum Wahrheits- und Kommunikationsbegriff, aber da er ihn auch auf das Christentum bezieht, soll er hier kurz erörtert werden.

Im «Gottmenschen Christus» sieht Jaspers die «*geschichtliche Einheit* der Autorität» – konzentriert in einem historischen Faktum. Gegen die *geschichtliche Einheit* steht nach Jaspers aber die *Einheit aller Geschichte*. «Die *fixierte geschichtliche Einheit* der Katholizität [...] läßt die Geschichte sich schließen, indem sie die eigene zur allgemeinen und einzigen werden läßt. Die Geschichte dreht sich um eine einzige Achse, die sichtbar ist im einmal erschienenen Gottmenschen.»²⁶ Dagegen plädiert Jaspers für eine Welt, die ihr Ziel noch nicht erreicht hat, ja, die nicht zeigt, ob sie überhaupt ein Ziel hat.

Der «Gottmensch» ist für Jaspers in diesem Sinne das «*Beispiel erfülltester Katholizität*». «Hätte der Eine Gott in der Welt sich offenbart in einer einzigen Gestalt, hätte er also an einer Stelle in Raum und Zeit und nur hier geradezu gesprochen, so wäre die Autorität dieser Offenbarung zugleich für alle gültig [...]. In der Of-

24 Vgl. K. Jaspers: *Von der Wahrheit*. Philosophische Logik. Erster Band (1947), München 1991, 832-868.

25 Ebd., 833.

26 Ebd., 836f.

fenbarung läge [...] die eine Wahrheit schlechthin.»²⁷ Ein solcher Entwurf aber bedeutet für Jaspers einen Stein des Anstosses für das Philosophieren.

Für Jaspers ist nun das entscheidende Problem: «Wie soll ich mich vergewissern, daß da wirklich diese eine, einmalige, ausschließende Offenbarung geschehen ist?»²⁸ Diese Frage aber ist als solche falsch gestellt. Denn wenn ich mich wirklich im Sinne zwingenden Wissens darüber vergewissern könnte, dann träte das ein, was Jaspers so heftig bekämpft. Denn dann handelte es sich wirklich um ein zwingendes, allgemeingültiges Wissen. Das aber ist der Glaube nicht.²⁹ Und doch: Wahrheit für alle und Wahrheit für mich – das muss kein unvereinbarer Gegensatz sein, wie Jaspers meint. Denn die Wahrheit, die im Glauben begegnet, hat immer eine universale und auch individuelle Bedeutung.

«Für Philosophie ist der Gottmensch eine in die Irre führende Absurdität. Sie befreit nicht, sondern beengt.»³⁰ Nach Jaspers entscheidet die Wahl zwischen Katholizität und Vernunft über das Philosophieren selbst, nämlich ob es stattfinden soll oder nicht. Diese Folgerung kann und darf man nun aber doch nicht mitmachen. Denn auch im klassischen Modell des Verhältnisses von Wissen und Glauben wird der Philosophie ein Eigenbereich gewahrt. Und die Inkarnation wurde nie als Absurdität gedeutet, sondern als die Vernunft übersteigend.³¹

Wenn auch Jaspers viel von Kierkegaard gelernt hat, den letzten Sprung, den Sprung in den Glauben, kann er nicht mitvollziehen. Auf der anderen Seite scheint er – um an ein Wort Horkheimers anzuknüpfen – so etwas wie

27 Ebd., 850f.

28 Ebd., 852.

29 Vgl. dazu auch L. Wittgenstein: «Das Christentum gründet sich nicht auf eine historische Wahrheit, sondern es gibt uns eine (historische) Nachricht und sagt: jetzt glaube! Aber nicht, glaube diese Nachricht mit dem Glauben, der zu einer geschichtlichen Nachricht gehört, – sondern: glaube, durch dick und dünn und das kannst Du nur als Resultat eines Lebens. *Hier hast Du eine Nachricht, verhalte Dich zu ihr nicht, wie zu einer anderen historischen Nachricht!* Laß sie eine ganz andere Stelle in Deinem Leben einnehmen. – Daran ist nichts *Paradoxes!*» (Ders.: Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlass, hg.v. G.H. von Wright, Frankfurt a.M. 1987, 67).

30 Jaspers: Von der Wahrheit (Anm. 24), 853.

31 Das bekannte Diktum «Credo quia absurdum est» geht ja in dieser Form auch nicht auf Tertullian zurück, dem es zuweilen bis heute zugeschrieben wird. Vgl. Tertullian: De carne Christi, V 4, wo es heisst: «Mortuus est Dei Filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit est, quia impossibile.» Vgl. dazu W. Schüßler: Wie viel Vernunft braucht der Glaube? (Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 1), hg.v. Ch. Danz / W. Schüßler / E. Sturm, Wien 2005, 9-15.

eine «Sehnsucht nach dem ganz anderen» der Religion zu haben. Und doch kann Jaspers nicht anders als mit Kant denken: «Wäre Offenbarung Realität, so wäre sie das Unheil für die geschaffene Freiheit des Menschen.»³² Sicherlich, es ist ein Sprung nötig, der in den Offenbarungsglauben führt, darin hat Kierkegaard recht. Aber dieser Sprung ist nicht irrational, er steht nicht gegen Vernunft und Freiheit. Christliches Denken hat sich in seinen entscheidenden Gestalten immer wieder bemüht, Vernunft und Glauben zusammenzudenken. Die bekannte Formel des Thomas von Aquin lautet ja: Die Glaubensmysterien sind über der Vernunft, nicht gegen die Vernunft. Sie sind übervernünftig, nicht widervernünftig.³³

Und die Freiheit? Diese geht nicht verloren, denn der Glaube besteht nicht im Annehmen von Satz Wahrheiten. Ein solches Glaubensverständnis im Sinne eines Für-Wahr-Haltens sollte endlich überholt sein. Glaube ist ein Akt der ganzen Person, in dem natürlich das Erkenntniselement nicht fehlen darf. Und das Problem der Fixierung? Die Offenbarung offenbart ja Gott nicht in seinem An-Sich. Der Mensch kann Gott nicht erkennen, wie er in sich ist. Dafür ist der menschliche Verstand allzu sehr in seiner Endlichkeit befangen.

Wenn Jaspers in dem eingangs genannten Zitat die Spannung zwischen Philosophie und Religion eine absolute nennt, so relativiert er diese Aussage aber auch wieder selbst, denn er spricht nicht nur von dem Kampf der Philosophie gegen die Religion – genauer: gegen eine bestimmte Religion –, sondern er spricht auch vom Respekt der Philosophie vor der Religion. Es scheint in der Religion einen Kern zu geben, den Philosophie zu respektieren hat als *mögliche* Wahrheit. Jaspers sagt sogar noch deutlicher: «Es ist Wahrheit, wenn auch nicht für mich.»³⁴ Er scheint also der Religion doch nicht jeden Wahrheitsanspruch absprechen zu wollen. In diesem Sinne sieht er nicht nur das Gegeneinander von Philosophie und Religion, sondern auch das Miteinander. «Die Bibel und die biblische Religion sind eine Grundlage unseres Philosophierens, eine ständige Orientierung und eine Quelle unersetzlicher Gehalte.»³⁵

32 Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (Anm. 1), 37f.

33 Vgl. Th. von Aquin: Summa contra Gentiles, I 3; dazu Schüßler: Zum Verhältnis von Wissen und Glauben bei Thomas von Aquin und Gottfried Wilhelm Leibniz (Anm. 10), 206-212.

34 Jaspers: Philosophie I (Anm. 9), 300.

35 Jaspers: Der philosophische Glaube (Anm. 13), 75.

Jaspers ist somit zwar *gegen* den Absolutheitsanspruch, aber *für* die biblische Religion in dem Sinne, dass er die Bibel als «das Depositum eines Jahrtausends menschlicher Grenzerfahrungen» versteht: «In der Bibel sieht man den Menschen in den Grundweisen seines Scheiterns. Aber so, daß die Seinserfahrung und die Verwirklichung gerade im Scheitern offenbar werden.»³⁶

Wenn Jaspers eine Wandlung des biblischen Glaubens fordert, so bedeutet das aber das Ende des Christentums. Denn dieses zeichnet sich dadurch aus, dass es daran festhält, dass Jesus der Christus ist.³⁷ Jaspers will demgegenüber Jesus nur als «maßgebenden Menschen» gelten lassen – neben Sokrates, Buddha und Konfuzius.³⁸ – Ich werde darauf zurückkommen.

c) Philosophischer statt religiöser Glaube

Die Ablehnung der konkreten Religion bedeutet aber für Jaspers nicht die Anerkennung der Alternative: Offenbarungsglaube oder Nihilismus: «Die Kraft, das Sichgeschenktwerden, das Ethos, die Befreiung und die Freiheit, der Ernst des Unbedingten sind möglich, auch wenn das genommen wird, was der Offenbarungsgläubige so entschieden bekennt und festhält.»³⁹ Entscheidend ist ihm: «Der philosophische Glaube ist eigener Ursprung.»⁴⁰ Jaspers versteht sich hier in der Überlieferung von Platon, Bruno, Spinoza, Kant, Lessing und Goethe.⁴¹ Zwar sieht sich das Philosophieren nach Jaspers selbst redlicherweise als unfähig an, den Sinn des Offenbarungsglaubens zu erreichen, aber es behauptet gegen diesen aus eigenem Ursprung seinen Weg des Gottsuchens. Philo-

36 Ebd., 79.

37 Ich halte es deshalb für völlig irreführend, wenn G. Penzo schreibt: «Dadurch wird deutlich, daß im Philosophieren von Jaspers im Unterschied zu Heideggers Denken eine Christologie nicht ausgeschlossen ist. Man kann sie vielleicht Christologie vom Tode Gottes nennen, da Jaspers die von Nietzsche aufgezeigte Spur weiterverfolgt. Es geht dabei um eine Christologie, die sich nicht auf die traditionelle Metaphysik, sondern auf eine andere Metaphysik stützt, die ich versuchsweise als Metaphysik der Chiffer bezeichnen möchte.» (Ders., *Der «existentielle Jesus» bei Karl Jaspers*, in: R. Wisser / L. H. Ehrlich [Hg.]: *Karl Jaspers. Philosoph among Philosophers/Philosoph unter Philosophen*, Würzburg 1993, 255-271 [268]) Vgl. ebd., 270, wo Penzo von Jaspers' «existentieller Christologie» spricht. Dazu muss aber klar gesagt werden: Jaspers vertritt eine bestimmte «Jesulogie», aber sicherlich keine «Christologie»!

38 Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Erster Band* (1957), München 1992, 186-214.

39 Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Anm. 1), 37.

40 Ebd., 38.

41 Vgl. Jaspers: *Antwort* (Anm. 2), 775.

sophie ist weder gottlos, wie zuweilen orthodoxe Religiosität behauptet, noch ist sie «eine unredliche und ohnmächtige Verdünnung der Religion, aus deren Säkularisierung sie als sterbender Nachfahre entstanden» ist, wie die Gottlosigkeit meint.⁴²

Aber was unterscheidet den «philosophischen Glauben» letztlich vom religiösen? Philosophischer Glaube kennt kein Gebet und keinen Kultus, er kennt auch keine Gemeinschaft. Philosophischer Glaube verbindet Menschen als Einzelne. «Glaubensgehalt nimmt zwar in seiner Objektivität die Gestalt eines Gewußten an», schreibt Jaspers, «aber statt gültig zu sein für jedermann, besteht er nur durch Einsatz des eigenen Seins. Die Gewißheit des Glaubens wagt es, daraufhin zu leben, daß das Wesentliche nicht bewiesen werden kann, sondern seine nie objektiv gültige Bestätigung allein in der Erfahrung des Sichbewährens des Glaubenden finden darf.»⁴³

Jaspers versteht Philosophie als einen Glauben aus eigenem Ursprung. In diesem Sinne ist Philosophie in ihrem innersten Kern immer auch schon Philosophischer Glaube. Dieser – und darauf kommt es Jaspers wesentlich an – ist keine säkularisierte Religion. Als «philosophisch» Glaubender hat der Mensch einen eigenen, genuinen Bezug zur Transzendenz, der zwar wesensverschieden ist vom religiösen Glauben, der aber gleich ursprünglich ist wie dieser.

In einem weiteren Sinne ist also Jaspers' ganze Philosophie als Philosophischer Glaube zu verstehen. In einem engeren Sinne dagegen ist Philosophischer Glaube das, was das Leben trägt, das, was ich als unbedingt ergreife. Und Philosophie hat in diesem Sinne eine propädeutische Funktion, sie ist Vorbereitung hierauf, ist Hinführung, ist Klarwerden, ist Raumschaffen.

Vielleicht drückt sich der Philosophische Glaube nirgends prägnanter aus als in dem folgenden mittelalterlichen Spruch, mit dem Jaspers seine letzte Vorlesung *Chiffren der Transzendenz* vom Sommersemester 1961 beginnen und enden lässt: «Ich komme, ich weiß nicht woher, / Ich bin, ich weiß nicht wer, / Ich sterb', ich weiß nicht wann, / Ich geh', ich weiß nicht wohin, / Mich wundert's, daß ich fröhlich bin.»⁴⁴ Und er bemerkt dazu in seiner Schrift *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*: «Der Spruch ist nicht <christlich>.

42 K. Jaspers: Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen (1935), München 1987, 112.

43 Jaspers: Philosophie I (Anm. 9), 303.

44 K. Jaspers: Chiffren der Transzendenz. Mit zwei Nachworten hg.v. A. Hügli / H. Saner, Basel 2011, 13.112.

Denn der Offenbarungsglaube gibt auf alles eine Antwort. Er lebt aus den herrlichen Verheißungen und würde vielleicht seine Antwort schließen: mich wundert's, daß ich traurig bin.»⁴⁵

3. Zum Jesus-Bild bei Karl Jaspers

1957 hat Jaspers den ersten Band seiner Schrift über *Die großen Philosophen* publiziert, die drei grosse Teile umfasst: 1. Die massgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus;⁴⁶ 2. Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens: Platon, Augustin, Kant;⁴⁷ 3. Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker: Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna.⁴⁸ In der Einführung zu diesem Band fragt er u.a., was «menschliche Größe überhaupt» ausmacht und geht den «Kriterien der Größe der Philosophen» nach. Der geplante zweite Band der Schrift *Die großen Philosophen* erschien erst postum 1981. Doch bevor ich mich Jaspers' Verständnis von Jesus als «maßgebendem Menschen» zuwende, möchte ich noch einmal kurz auf seine Deutung des Satzes «Gott ist Mensch geworden» zurückkommen.

a) Die Chiffer «Gott ist Mensch geworden»

Jaspers fasst seine Position diesbezüglich in den Satz: «Der menschengewordene Gott Christus ist philosophisch unmöglich, während Jesus als einzigartige Chiffer sprechen kann.»⁴⁹ Inkarnationen Gottes in Menschen treffen wir in der Religionsgeschichte immer wieder an, so u.a. auch bei den Indern, den Griechen und Römern. In diesem Sinne scheint die Inkarnation Gottes in Jesus «ein Fall dieses Typus zu sein». Und doch ist sie nach Jaspers «von allen anderen Fällen wesentlich verschieden», ist doch diese Inkarnation «nicht irgendeine, sondern die des einen Gottes», d.h. «sie ist die einzige, alle anderen sogenannten Inkarnationen sind falsche».⁵⁰ Jaspers kommentiert: «Spezifisch christlich ist weiter, dass der eine Gott auch nur dieses eine Mal in einem Menschen inkarniert geglaubt und dass diese Inkarnation zur Mitte der Auffassung von

45 Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (Anm. 1), 29.

46 Vgl. Jaspers: Die großen Philosophen (Anm. 38), 105-228.

47 Vgl. ebd., 231-616.

48 Vgl. ebd., 619-956.

49 Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (Anm. 1), 225.

50 Ebd., 226.

Gott, Welt und Mensch wird. Vor allem aber ist christlich: Gott ist nun wirklich leibhaftig in persönlicher Gestalt gegenwärtig, ist ganz Mensch, aber zugleich ganz Gott. Die Vorstellung der Persönlichkeit der Gottheit ist zur leibhaftigen Realität einer menschlichen Persönlichkeit geworden, die Gott ist.»⁵¹

Jaspers zufolge wird «der Drang des Menschen nach Leibhaftigkeit [...] hier wie nirgend sonst befriedigt.»⁵² Allerdings, und das betont er zu Recht, ist diese Wirklichkeit nur für den Glaubenden «real». Die Inkarnation kann weder einzelwissenschaftlich noch philosophisch bewiesen oder deduziert werden. Denn nicht die Offenbarung ist im Sinne der Einzelwissenschaften ein Faktum, sondern allein der Offenbarungsglaube. «Von außen» ist immer nur zu beobachten, dass es Menschen gibt, die an Offenbarung glauben.

Jaspers fasst zusammen: «Durch Christus ist die Transzendenz nicht mehr verborgen in der Vielfachheit der Chiffren Gottes, sondern als realer Gott selber offenbar. Eine Ungeheuerlichkeit! Jesus kann als Mensch wie andere Menschen auf jeden als Chiffer wirken. Aber Christus ist als leibhaftig realer Gott nicht als Chiffer geglaubt. Hier ist das Maximum an Leibhaftigkeit Gottes erreicht. Das darf kein ehrliches Denken verschleiern. Jesus als Chiffer oder Jesus Christus als leibhaftiger Gott, das ist zu entscheiden.»⁵³

Für Jaspers gilt: Auch wenn es dem philosophisch Glaubenden unmöglich ist, den Glauben an die Menschwerdung Gottes zu teilen, so ist es ihm doch nicht möglich, sich der Chiffer des Menschen Jesus zu entziehen. Jaspers ist zuzustimmen, wenn er meint, dass Jesus historisch wohl auch selbst nie gesagt habe, dass er Gott sei; vielmehr hat ihn das Johannes sagen lassen.⁵⁴ Von daher kann Jaspers auch Kierkegaard nicht folgen, wenn dieser jene als «Unmensen» bezeichnet, die «nicht einmal aufgebracht» sind, «wenn ein Mensch sich für Gott ausgeben will», und er schreibt dazu: «Als Unmensch wird also angesprochen, wer an dem teilnimmt, was von jeher in der Vernunft philosophischen Glaubens sich gründete und eigentlich menschlich war: Ein Mensch, der sich für Gott ausgibt (was Jesus nicht getan hat), gilt, wo immer er auftritt, für

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd., 227.

54 Es ist eine andere Frage, ob der historische Jesus von sich als Menschensohn, Herr oder sogar Sohn Gottes gesprochen hat.

krank. Er ist nicht Gegenstand der Empörung, sondern der Fürsorge.»⁵⁵ Nach dieser Kategorisierung Kierkegaards zählt Jaspers zweifellos auch zu dem Typus des Unmenschen.

Dadurch, dass Jaspers den Satz «Jesus ist der Christus» nicht unterschreiben kann, sind für ihn auch zwei für das abendländische Denken zentral gewordene Aussagen nicht akzeptabel. Erstens, dass Gott die Liebe ist im Sinne der christlichen Agape. Diesen Satz hätte ein griechischer Denker nicht formulieren können, ist Eros, der umfassende griechische Begriff für Liebe, doch als Mangel, als Bedürftigkeit zu verstehen.⁵⁶ Und zweitens kann Jaspers Jesus nicht als «Mitte der Geschichte» deuten. In bewusster Abgrenzung hiervon hat er bekanntlich den Begriff der Achsenzeit geprägt, der später immer wieder aufgegriffen wurde.

Jaspers knüpft daher in seinem Verständnis der Liebe, die für ihn von zentraler Bedeutung ist, an das platonische Eros-Motiv an.⁵⁷ Auch schon in seinem frühen Vortrag über «Einsamkeit» aus dem Jahr 1915/16 ist darum für ihn auch nicht Jesus der entscheidende Massstab in Bezug auf die Liebe, sondern Sokrates: «Er [sc. Sokrates] erzieht zur vollen Verantwortung der Individualität, wie Jesus zur ruhigen Sicherheit unter dem Vorbild.»⁵⁸ Hans Saner kommentiert zu Recht: «Diese Philosophie des Selbstseins lebt aus einem nicht-christlichen Ethos, ja ihre Kategorie der Liebe versteht sich [...] als bewußt anti-christlich. Sokrates ist der philosophisch Liebende.»⁵⁹

Ich komme zum zweiten Aspekt: In seinem geschichtsphilosophischen Entwurf spricht Jaspers von vier tiefgreifenden Einschnitten in die Geschichte: Es ist dies erstens die Entstehung der Sprache und die Erfindung von Werkzeugen, also die Zeit, in der der Mensch zu dem wurde, was er ist, wobei wir nicht wissen, wann das war. Zweitens, die Zeit der Entstehung der alten Hochkultu-

55 Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Anm. 1), 227.

56 Vgl. dazu W. Schüßler: *Das Sein und die Liebe. Zur ontologischen Dimension der Liebe bei Paul Tillich und Karl Jaspers*, in: W. Schüßler / M. Röbel (Hg.): *LIEBE – mehr als ein Gefühl. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften*, Paderborn 2016, 17-42, bes. 19f.

57 Vgl. K. Jaspers: *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (1965), München¹²1991, 155; dazu Schüßler: *Das Sein und die Liebe* (Anm. 56), bes. 41f.

58 K. Jaspers: *Einsamkeit*, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 1 (1988) 32-52 (45).

59 H. Saner: *Zur Dialektik von Einsamkeit und Kommunikation bei Karl Jaspers*, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 1 (1988) 53-67 (66).

ren in Ägypten, Mesopotamien, am Indus und später am Hoangho in China, also zwischen 5000 und 3000 vor Christus. Drittens, die sogenannte «Achsenzeit», in der die geistige Grundlegung der Menschheit erfolgte, also zwischen 800 und 200 vor Christus. Und schliesslich viertens, das wissenschaftlich-technische Zeitalter, das in Europa seit dem Ende des Mittelalters vorbereitet wurde, sich im 17. Jahrhundert geistig konstituierte, seit dem 18. Jahrhundert breit entfaltete und sich in den letzten Jahrzehnten mit rasender Geschwindigkeit fortentwickelte.⁶⁰ Der Fortschrittsprozess menschlicher Technik begann aber nicht erst in dieser letzten Phase, er begann vielmehr mit dem ersten Werkzeug; allerdings entfaltete er sich erst aufgrund wissenschaftlicher Naturerkenntnis ins Unermessliche.⁶¹

Das Neue der sogenannten «Achsenzeit» sieht Jaspers darin, dass sich der Mensch des Seins im ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst wurde. Im Vergleich dazu hat das wissenschaftlich-technische Zeitalter aus der Geschichte «Weltgeschichte» gemacht, demgegenüber alle frühere Geschichte als «ein Aggregat von Lokalgeschichten» erscheinen muss.⁶² Aber die Gegenwart ist für Jaspers keine zweite Achsenzeit. «Vielmehr in schärfstem Kontrast zu dieser ist sie ein katastrophales Geschehen zur Armut hin an Geist, Menschlichkeit, Liebe und Schöpferkraft, wobei nur eines, die Produktion von Wissenschaft und Technik allerdings auch im Vergleich zu allem Früheren einzig groß ist.»⁶³ Den Begriff der Achsenzeit führt Jaspers zweifellos als Ersatz für die christliche Vorstellung von Jesus Christus als der Mitte der Geschichte ein.

b) Jesus als «maßgebender Mensch»

In der Einleitung zu seiner Schrift über *Die großen Philosophen* schreibt Karl Jaspers unter der Überschrift «Von menschlicher Größe überhaupt»: «Was auch ein anderer hätte leisten können, ist nicht groß. Was sich identisch übernehmen, lernen und noch einmal tun läßt, wenn es auch einer zuerst getan haben muß, verleiht nicht Größe. Die Unersetzlichkeit allein hat Größe.»⁶⁴

60 Vgl. K. Jaspers: Einführung in die Philosophie (1950), München ²⁵2003, 76f.

61 Vgl. K. Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit (1958), München ⁷1983, 258.

62 Jaspers: Einführung in die Philosophie (Anm. 60), 80.

63 K. Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (1949), München ⁹1988, 127.

64 Jaspers: Die großen Philosophen (Anm. 38), 30.

Und hinzukommen muss nach Jaspers als entscheidendes Kriterium «der Größe der Philosophie» u.a., dass eine «nachweisbare Wirkung auf das Denken späterer Großer [oder] [...] breiterer Kreise» festzustellen ist.⁶⁵ Von daher wird auch verständlich, dass Jaspers Jesus – selbst wenn dieser, wie u.a. auch Sokrates, nichts geschrieben hat – unter die massgeblichen Menschen einreicht.

In seiner Darstellung von Jesus, bei der sich Jaspers im Wesentlichen auf die einschlägigen Schriften von Rudolf Bultmann,⁶⁶ Martin Dibelius⁶⁷ sowie Albert Schweitzer⁶⁸ stützt,⁶⁹ was schon eine gewisse Enge und Einseitigkeit deutlich macht,⁷⁰ geht es u.a. um Jesu Verkündigung des Gottesreiches, sein Ethos, seinen Glauben, seine Art der Mitteilung, sein Leben, seine Persönlichkeit und sein Wirken.⁷¹ Das muss hier nicht im Einzelnen referiert werden. Gegen Ende seiner Darstellung kommt Jaspers dann auf das Wirken Jesu zu sprechen. Ihm zufolge ist dieses in zwei Richtungen zu skizzieren: «Erstens wurde er verwandelt aus Jesus in Christus den Gottmenschen, aus einer menschlichen Wirklichkeit in einen Gegenstand des Glaubens. Zweitens wurde er gesehen in seiner menschlichen Gestalt als Vorbild zur Nachfolge.»⁷² Allerdings sind die massgebenden Menschen für Jaspers selbst nur «Orientierung», nicht dagegen «Vorbild zur Nachahmung».⁷³ Jaspers schreibt dazu: «Jesus hat ein Leben gezeigt, dessen Sinn durch Scheitern in der Welt sich nicht vernichtet, sondern

65 Ebd., 39.

66 R. Bultmann: *Jesus*, Berlin ²1929.

67 M. Dibelius: *Jesus*, Berlin 1939; ders.: *Die Botschaft von Jesus Christus. Die alte Überlieferung der Gemeinde in Geschichten, Sprüchen und Reden*, Tübingen 1935.

68 A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ⁵1933.

69 Vgl. Jaspers: *Die großen Philosophen* (Anm. 38), 961.967.

70 Nicht nur zu Jaspers' Verständnis der Offenbarung, sondern ebenso zu seiner Darstellung Jesu kann man mit H. Johach sagen: «Seine Kenntnis der Theologie scheint zu sehr an der Vergangenheit orientiert» (ders.: *Karl Jaspers' Kritik am Offenbarungsglauben*, *Catholica* 19 [1966] 282-303 [296]).

71 Ein gutes Referat dieser Darstellung samt einer theologischen Analyse bieten: Th. Pröpfer: *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin*, Mainz 1976, 19-28 (I. Tl., I. Kap.: «Jesus – maßgeblicher Mensch [Jaspers]»); J. Zöhler: *Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus. Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt*, Frankfurt a.M. 1986, 111-128; C.U. Hommel: *Chiffer oder Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Zürich 1968, 151-158.

72 Jaspers: *Die großen Philosophen* (Anm. 38), 210.

73 Ebd., 227.

bestätigt glaubte, zwar nicht eindeutig, aber als offenbare Möglichkeit. Er zeigte das Freiwerden von der Lebensangst im Aufsichnehmen des Kreuzes. Seine Verkündigung zu hören, lehrt den Blick offen zu halten für das absolute Unheil in der Welt, verwehrt die Selbstzufriedenheit, erinnert die höhere Instanz. Die Absurditäten seiner Worte und Handlungen können befreiend wirken.»⁷⁴ Und weiter: «Jesus bleibt die gewaltige Macht gegen das Christentum, das ihn zu seinem Grunde macht. Er bleibt das Dynamit, das schon oft die weltlichen Erstarrungen des Christentums in seinen Kirchen zertrümmern wollte. Auf ihn berufen sich die Ketzer, die es ernst nehmen mit der Radikalität.»⁷⁵ Alles in allem kann man sagen, dass Jaspers die Christologie unter einem historischen Aspekt «als bloße Willkür» erscheint.⁷⁶ Diese Deutung zeigt eine grosse Nähe zu entsprechenden Äusserungen bei Nietzsche.⁷⁷ Hommel fasst Jaspers' Deutung so zusammen: Das Christudogma «ist falsch in seiner Berufung auf das Alte Testament, unreal in seiner Gründung auf die Auferstehung, absurd in der Behauptung der Identität von Transzendenz und Mensch und eine Gefahr für Freiheit und Wahrheit. «Kein Mensch kann Gott sein.»⁷⁸

c) «Würdelose Würde»

Im sechsten Teil seiner Schrift *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, der den Titel «Befreiung und Freiheit des Menschen heute» trägt, geht es Jaspers in einem letzten Abschnitt um die Frage «Hilft die Philosophie?»⁷⁹ In diesem Zusammenhang kommt er auf die Möglichkeit des Menschen zum Selbstmord zu sprechen.⁸⁰ Jaspers schreibt dazu: «Daß der Mensch, nur der Mensch sich das Leben nehmen kann in hellem, reinem Entschluß, ohne Trübung durch Affekte, vielmehr sich selber treu, darin liegt eine Würde.»⁸¹ Dass

74 Ebd., 212.

75 Ebd., 212f.

76 Hommel: Chiffer oder Dogma (Anm. 71), 154.

77 Vgl. K. Jaspers: Nietzsche und das Christentum, Hameln 1946, 17-36, mit entspr. Zitaten und Quellenangaben zu Nietzsche.

78 Hommel: Chiffer oder Dogma (s. Anm. 71), 157.

79 Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (Anm. 1), 470-476.

80 Ebd., 474. – Das Wort «Selbst-Mord» macht bekanntlich nach Jaspers selbst schon zweierlei deutlich: «Selbst» drückt die Freiheit aus, die das Dasein dieser Freiheit vernichtet [...]; «Mord» die Aktivität in der Gewalttätigkeit gegenüber einem in der Selbstbeziehung als unlösbar Entschiedenem.» (Jaspers: Philosophie II [Anm. 9], 301).

81 Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (Anm. 1), 474; vgl. ders.:

«alle Despotien, alle Kirchen, alle Gewalt, die von Menschen über Menschen ausging, [...] den Selbstmord perhorresziert» haben, zeigt nach Jaspers nur eines: Dass sich hier «die Freiheit des Einzelnen, des Menschen als Menschen» zeigt, «der sich der Unterdrückung und dem vernichtenden Leiden entzieht». ⁸² In diesem Sinne kann Jaspers dann auch formulieren: «Die Bereitschaft zum Selbstmord macht frei.» ⁸³

Jaspers kennt aber eine zweite Würde, die noch über dieser angesiedelt ist: «Der Würde, sich im Äußersten selbst den Tod geben zu können, steht die andere Würde gegenüber, die dem Menschen durch keine ihm zugefügte Schmach und Schande, durch kein noch so schreckliches Leiden verlorengeht.» Und hier denkt Jaspers ausdrücklich an Jesus, den Menschen, nicht an die Chiffre Christus. Und dann heisst es weiter: «Diese andere gleichsam «würdelose» Würde vermag, was wir Menschen eigentlich sind und sein können, offenbar werden zu lassen.» ⁸⁴ Wobei diese würdelose Würde nach Jaspers etwas mit der «Kraft der Liebe» zu tun hat. ⁸⁵ Jesus zeigt uns Jaspers zufolge, «wie das bedingungslos wahrhaftige, reine, in Liebe gegründete, keinen Kompromiss zulassende Leben eines Menschen durch die Realität der Welt vernichtet wird. Ein solcher Mensch ist der Welt nicht erträglich.» ⁸⁶

Wir können uns nach Jaspers «dem Maßstab, den Jesus in das Abendland gebracht hat, [...] nicht entziehen», selbst dann nicht, wenn wir ihm nicht folgen. ⁸⁷ «Da wir wissen, dass wir nicht leben wie er und nicht so leben wollen, und uns das eingestehen, ist uns die gesicherte Zufriedenheit mit uns verwehrt und der Stolz. Wir haben einen Blick getan dorthin, woher all unsere Lebensweise, wenn sie auch noch so gut scheint, auch in Frage gestellt ist, Jesus ist der größte Revolutionär der Seele.» ⁸⁸

Chiffren der Transzendenz (Anm. 44), 108.

82 Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (Anm. 1), 474.

83 Ebd.

84 Jaspers: Chiffren der Transzendenz (Anm. 44), 108; vgl. ders.: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (Anm. 1), 474.

85 Von daher halte ich es auch für verfehlt, wenn Jaspers' Position auf die des Trotzes reduziert wird (so z.B. Zöhler: Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus [Anm. 71], 134).

86 Jaspers: Chiffren der Transzendenz (Anm. 44), 109.

87 Ebd.

88 Ebd.

Und doch spricht Jaspers auch von der Chiffer Christus bzw. von der Chiffer «Gott ist Mensch geworden».⁸⁹ Was ist damit gemeint?⁹⁰ Jaspers gibt uns darauf in seiner Schrift *Der philosophische Glaube* die folgende Antwort: «Die Christusreligion enthält die folgende Wahrheit, daß Gott zum Menschen durch Menschen spricht, aber Gott spricht durch viele Menschen, in der Bibel durch die Reihe der Propheten, in der als letzter Jesus steht; kein Mensch kann Gott sein; Gott spricht durch keinen Menschen ausschließend, durch jeden auch noch vieldeutig.»⁹¹ Und damit, nämlich mit dem Begriff der «Vieldeutigkeit», ist die Chiffern-Sprache angesprochen.⁹²

4. Resümee

Jaspers selbst ist davon überzeugt, dass sich der philosophische und der christliche Glaube irgendwie auch treffen können. In seinem Zwiegespräch mit dem evangelischen Theologen Heinz Zahrnt aus dem Jahre 1963, veröffentlicht unter dem Titel *Philosophie und Offenbarungsglaube*, meint dieser aber, dass durch die

89 Vgl. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Anm. 1), 213-230, wo es um die «Grundchiffern der Gottheit» geht: «1. Der eine Gott; 2. Der persönliche Gott; 3. Der Mensch gewordene Gott».

90 Hier widerspreche ich Hommel: *Chiffer oder Dogma* (Anm. 71), 250 Anm. 98, wenn dieser meint, dass Jaspers in seiner Schrift «*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*» diese Aussage nicht mehr billige – anders als in «*Von der Wahrheit*» und «*Der philosophische Glaube*». Zwar heisst es in «*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*» mit Bezug auf Kierkegaard: «Für unser Philosophieren ist es unmöglich, Christus als Chiffer zu denken.» (Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* [Anm. 1], 227) Aber hier scheint damit der Christusglaube gemeint zu sein. Zudem kann Jaspers auch explizit ebd., 474, von der «Chiffer Christus» sprechen.

91 Jaspers: *Der philosophische Glaube* (Anm. 13), 80.

92 Vgl. Jaspers: *Von der Wahrheit* (Anm. 24), 1052: «Die Christusmythe ist eine Chiffer für das Recht des Chifferseins als Vermittlung zwischen Gott und Menschen. [...] Zu Recht liegt [...] im Christusmythos der Hinweis, daß alles Menschsein in sich die Möglichkeit der Bezogenheit auf Gott, der Gottesnähe hat und daß der Weg zu Gott durch die Welt und die Wirklichkeit unseres geschichtlich zu vollziehenden Menschseins hindurch geht, nicht um die Welt herum. Die Philosophie muß den Menschen vor der Usurpation bewahren, indem sie zugleich *eine Chiffernwahrheit in den Behauptungen der Usurpierenden* anerkennt.» (Hervorhebungen W.S.). Zur Chiffern-Sprache vgl. W. Schüßler: *Chiffer als Sprache der Transzendenz. Ist Karl Jaspers ein «Negativer Theologe»?», in: Ders. (Hg.): *Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, Darmstadt 2008, 235-255; ders.: *Karl Jaspers und die Chiffern der Transzendenz*, in: H. R. Yousefi / W. Schüßler / R. Schulz / U. Diehl (Hg.): *Karl Jaspers. Grundbegriffe seines Denkens*, Reinbek 2011, 113-126.*

Art und Weise, wie Jaspers den christlichen Glauben kritisiert, «das Wesen der christlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens» aufgelöst werde.⁹³ Jaspers macht dagegen geltend, dass es den Quäkern freigestellt sei, den Glauben an die Gottmenschheit Christi zu teilen. Und er weist in diesem Zusammenhang auch auf die Unitarier hin, die sogar die Gottmenschheit Christi leugnen, und bemerkt dazu: «Ich denke nicht, dass Sie diesen Menschen absprechen wollen, Christen zu sein.»⁹⁴

Das ist wirklich die entscheidende Frage! Auch der bekannte evangelische Theologe und Philosoph Paul Tillich würde sagen, dass das Zentrалdogma des Christentums der Satz ist: «Jesus ist der Christus». Damit steht und fällt für Tillich das spezifisch Christliche. Jaspers macht demgegenüber in dem Gespräch mit Zahrnt geltend, dass er diesen Satz nicht verstehe, bedeute der Satz «Jesus Christus ist menschengewordener Gott» doch etwas völlig anderes als ein Satz wie: «Gott hat sich in solchen Menschen wie Sokrates, Buddha und anderen gezeigt». In seiner «Antwort» in dem von Schilpp herausgegebenen Sammelband über seine Philosophie äussert er sich ähnlich, wenn er hier hinsichtlich des Christudogmas davon spricht, dass dieses für ihn «nicht transparent» sei.⁹⁵ Damit wird wieder deutlich: Es bleibt – um mit Kierkegaard zu sprechen – letztlich beim Sprung in den Glauben, der zwar durch philosophische und systematisch-theologische Überlegungen verkürzt werden kann, der aber nie ganz aufzuheben ist – und diesen Sprung kann Jaspers eben nicht mitmachen. Allerdings misst Jaspers dem Menschen Jesus, wie sich gezeigt hat, eine Bedeutung zu wie keinem zweiten. Und das bringt er mit dem Begriff «würdelose Würde» zum Ausdruck. In Jesus wird deutlich, was der Mensch sein kann.

Jaspers' Begriff einer «würdelosen Würde» erinnert in manchem an Formulierungen, wie sie in der Schrift von Nancy L. Eiesland: *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability* von 1994,⁹⁶ einem Klassiker der theologischen Disability-Studies, begegnen – allerdings mit dem einen entscheidenden Unterschied, dass Eiesland hier, ausgehend von einer Reflexion in Bezug auf Menschen mit Behinderung, eine bestimmte Christologie entwickelt, während es

93 K. Jaspers / H. Zahrnt: *Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch*, Hamburg 1963, 88.

94 Ebd., 89.

95 Jaspers: *Antwort* (Anm. 2), 762.

96 Siehe oben Anm. 8.

Jaspers nur um eine Jesulogie geht, die ich aber trotzdem auch für anschlussfähig halte an bestimmte Formen der Christologie, was jedoch auf seine philosophischen Prämissen sicherlich nicht zutrifft. Eine zentrale Stelle lautet bei Eiesland wie folgt: «Die Bedeutung des behinderten Gottes liegt vorrangig nicht in dessen Männlichkeit, sondern vielmehr in dessen Körperlichkeit. Jesus Christus, der behinderte Gott, steht in Einklang mit dem Bild von Jesus Christus, dem stigmatisierten Juden, einer dunkelhäutigen Person und einem Repräsentanten der Armen und Hungernden – jenen, die dafür gekämpft haben, die Integrität und Würde ihrer Körper angesichts körperlicher Verstümmelung durch Ungerechtigkeit und Rituale körperlicher Erniedrigung aufrechtzuerhalten.»⁹⁷ Eiesland geht es in ihrer «Befreiungstheologie der Behinderung» wesentlich darum, diesen «behinderten Gott», wie er uns im Bilde Jesu Christi begegnet, wieder ins Zentrum theologischer Reflexion und religiöser Praxis zu stellen.

Abstract

Der Beitrag beschäftigt sich mit dem Jesus-Bild im Werk des Existenzphilosophen Karl Jaspers (1883-1969). Aufgrund seiner philosophischen Prämissen kann Jaspers in Jesus zwar nicht den Christus sehen, jedoch einen der «maßgebenden Menschen», bei dem deutlich wird, was der Mensch sein kann. Dies wird ihm zufolge deutlich in der «würdelosen Würde», wie sie in Jesu Leiden und Sterben offenbar geworden ist. Wenn es Jaspers auch nur um eine Jesulogie geht, so scheint diese doch anschlussfähig zu sein an bestimmte Formen der Christologie, wie sie beispielsweise in Nancy L. Eieslands Schrift «Der behinderte Gott» entwickelt wird.

This essay deals with the image of Jesus in the work of the philosopher of existence, Karl Jaspers (1883-1969). On the basis of his philosophical premises, Jaspers in fact cannot see Jesus as the Christ but rather as one of the «authoritative people» who shows clearly what humanity can be. For Jaspers, this has become clear in Jesus' «unworthy worth» revealed in Jesus' suffering and death. Even though this is only a Jesulogy for Jaspers, it still seems able to be connected to certain forms of Christology, as for example in Nancy L. Eiesland's *The Disabled God*.

Werner Schüßler, Trier

97 Ebd., 102 (Übers. W.S.).