

Existenzerfahrung im Schweigen vor der Transzendenz

Zum 25. Todestag des Philosophen Karl Jaspers am 26. Februar 1994

Von Alexander Lohner

Existenzerhellung

Es geht Jaspers, wie allen Existenzphilosophen¹ – in der Nachfolge Kierkegaards – darum, den Menschen zu seiner Selbstwerdung aufzufordern, ihn aus der Uneigentlichkeit herauszurufen zur Entscheidung der vollendeten Daseins- und Existenzverwirklichung. Nun kann das Sprechen über Existenz nicht ein allgemeines und objektiv-unpersönliches sein. Das Denken, welches Existenz »erhellen« möchte (wie Jaspers es formuliert), kann nur selbst ein »existentielles« sein. Es muß sich deutlich unterscheiden von einem Denken, das rationale Theorien entwirft. Existenzerhellung entbehrt überhaupt jeder verstandesmäßigen Einsicht. Es ist ein anderes Sprechen als das wissenschaftliche Sprechen über ein Objekt.² »Seine Aussage«, so definiert und interpretiert es Jaspers' Schülerin Jeanne

1 Innerhalb der Existenzphilosophie und ihrer Gruppen sah Jaspers selbst nur wenig Gemeinsamkeit: das Hindendenken auf den Begriff »Existenz«, in dessen Folge es zum Ergreifen eines Ernstes kam, der allem bloßen Wissen abgeht; vgl. H. Saner, Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1984, S. 144ff. Sofern Existenzphilosophie zeitweise eine bloße Modeströmung geworden war, hat er, wie auch Heidegger, nie dazugehört und das auch oft betont. Vom italienischen Existentialismus, auch von Abbagnano, hatte er nur indirekt Kenntnisse. Unter den französischen Existenzphilosophen hatte er einiges von Gabriel Marcel gelesen, wenigens von Merleau-Ponty (beide kannte er persönlich) und Albert Camus. Besser kannte er Jean Wahl, der als erster sein Denken in Frankreich bekannt machte. Eigentlich bewegt hat ihn nur Jean-Paul Sartre. In ihm sah er gleichsam seinen Antipoden, den radikalen Versuch, den Menschen im Horizont des Nichts zu deuten; vgl. dazu L. Gabriel, Existenzphilosophie. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre. Dialog der Positionen. Wien/München 1968. Innerhalb der deutschen Existenzphilosophie stand Jaspers längere Zeit in etwas näherem Kontakt mit Ernst Mayer, Heidegger und Heinrich Barth. Auch Peter Wust kannte er. In Heideggers Philosophie sah Jaspers letztlich einen Irrweg, eine Art gnostische Philosophie; vgl. K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. v. H. Saner. München/Zürich 1978.

2 Jaspers' Philosophie war hier den einen »unsympathisch« (vgl. N. Hartmann, German Philosophy in the Last Ten Years, in: *Mind* 58 [1949], S. 425), den anderen gar »hysterischer Romantizismus« (K. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2. Bern/München 1980, S. 403). Zu Recht hat Ulrich Sonderfeld herausgestellt, daß diese und ähnliche Kritik das Ergebnis einer oberflächlichen und selektiven Rezeption gewesen ist, die allein schon wegen Jaspers' Anknüpfen an Kant und Weber, und allgemein wegen dessen ausdrücklicher Wertschätzung wissenschaftlicher Rationalität, zurückzuweisen ist (vgl. U. Sonderfeld, Philosophie als Gesamtorientierung denkender Existenz und als Aporienreflexion – im Anschluß an Karl Jaspers. Münster/New York 1989, S. 95ff.)

Hersch, »ist nicht allgemeingültig, aus einem einfachen Grund: wovon es spricht ist nicht Gegenstand. Es kann dem anderen nicht vorweisen, wovon es spricht. Es verfügt weder über Beweise, noch über empirische Bestätigung, noch über Offenbarung. Mehr noch: es kann den Sinn dessen, was es sagt, nicht im Denken eines anderen wecken, der nicht im voraus »kennt«, wovon es spricht.«³ Die Methode der Existenzerschließung kann nur eine indirekte sein. Ihr Argumentieren muß in Umschreibungen und Andeutungen geschehen, die sofort wieder zurücktreten müssen, um den existentiellen Sinn freizugeben. Die Existenzerschließung kann nicht beweisen, sie muß Erfahrungen provozieren. Nach Jaspers muß Existenzerschließung Aspekte der sogenannten »existentiellen Kommunikation« annehmen.

Die Kommunikation ist bei Jaspers ein ebenso zentraler Begriff wie der der Existenz, mit dem er eng verbunden ist.⁴ Jaspers hat die Arten der menschlichen Kommunikation in verschiedene Klassen oder Stufen eingeteilt.⁵ Dabei befähigen die »niedrigeren«, d.h. nicht-existentiellen und uneigentlichen Kommunikationsformen den Menschen zur Orientierung in der Welt, sie ermöglichen die Verständigung auf der praktischen Ebene der simplen Alltagswirklichkeit. Die primitivste – und nach Jaspers wohl verbreitetste – Art dieser uneigentlichen Kommunikationsformen ist die der »egozentrischen Interessiertheit«.⁶ Hier wird der Andere lediglich aus egoistischen Motiven benützt, und es bildet sich nur eine oberflächliche Zweck- und Interessengemeinschaft, ein Mittel-Zweck-Verhältnis, in dem es nicht wirklich um den Anderen geht, sondern der Kommunikationspartner eigentlich beliebig austauschbar ist. Diese primitive Art der Kommunikation wird auch sofort abgebrochen, wenn sie nicht mehr »nützlich« ist und z.B. das materielle Interesse, der Sexualtrieb, der Machtwille oder der Selbstdarstellungswille usw. befriedigt sind. Diese Art der Kommunikation ist recht beleuchtet ein Kampf, in dem der Andere ausgenützt, geschwächt und beherrscht werden soll.⁷ Auf einer etwas »höheren« Ebene steht die immer noch uneigentliche Kommunikationsform des wissenschaftlichen Dialogs mit ihren Regeln, Urteilen, Denkkategorien und Grundsätzen. Auch hier findet nur ein sachlicher Ideenaustausch statt »ohne Einsatz des Selbstseins«.⁸ Jaspers stellt in seinen Werken noch einige andere Arten der Kommunikation dar, die aber alle mehr oder weniger uneigentlich sind, bis er auf die wertvollste, edelste und auch schwierigste Kommunikationsart zu sprechen

3 J. Hersch, Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk. München 1980, S. 26.

4 Das gilt in zweifacher Hinsicht. Jaspers interpretierend stellt Ulrich Hommes fest: »Mit dem eigenen Selbstwerden offenbart sich in der Kommunikation als Ursprung des Selbstseins der Andere als mögliche Existenz. Nur indem ich mich von ihm angehen lasse dadurch, daß ich seinem Anspruch als Selbst an mich entspreche, werde ich, was ich sein kann« (U. Hommes, Die Existenzerschließung und das Recht. Frankfurt a.M. 1962, S. 66).

5 Vgl. zur Problematik K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. II: *Existenzerschließung*. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 50ff.; Ders., *Von der Wahrheit*. München 1958, S. 370ff., 546ff.; Ders., *Vernunft und Existenz*. München 1960, S. 71ff.

6 Ders., *Philosophie*, Bd. II: *Existenzerschließung*, a.a.O., S. 53.

7 Vgl. z.B. J. Schultheiss, Philosophieren als Kommunikation. Versuch zu Karl Jaspers' Apologie des kritischen Philosophierens. Königstein/Ts. 1981, S. 86ff.

8 K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. II: *Existenzerschließung*, a.a.O., S. 100.

kommt: die »existentielle Kommunikation«. Nur sie ist des Menschen würdig, nur sie kann ihn wirklich beglücken und aus seinem »Grauen vor dem Alleinsein mit dem unheimlich gewordenen Dasein«⁹ herausführen. In der existentiellen Kommunikation fallen alle Masken und Vorbehalte. Hier treten wir in eine »Solidarität, die im Anderen wie in mir die Möglichkeit der Existenz fraglos voraussetzt«¹⁰, d.h. wir akzeptieren unsere Eigenarten, individuellen Besonderheiten und unterlassen es, den anderen zu erproben, zu messen, abzuschätzen, in Schemata zu pressen usw. In der existentiellen Kommunikation bleibt der Andere »ganz er selbst, und ich ich selbst«¹¹, ohne Verstellung und Falschheit. In ihr ist der »einzelne Andere von absoluter Bedeutung«¹² und wird in seiner unableitbaren Besonderheit akzeptiert.

Wahre, existenzerhellende Philosophie wird nach Jaspers immer Momente der »existentiellen Kommunikation« enthalten. Sie erwächst aus einer Existenz, die sich immer wieder ihrer Freiheit vergewissert, sie vollzieht sich nicht im Abstrakten und nicht in monadischer Abgeschlossenheit, vielmehr ist sie in Kommunikation, nicht nur mit den zeitgenössischen Denkern, sondern gerade auch mit den Philosophen der Vergangenheit. Der privilegierte Raum, in dem existenzerhellende Philosophie an der Kommunikation mit den größten und originellsten Geistern wächst, ist für Jaspers die philosophische Überlieferung, die Welt der großen Philosophen der Vergangenheit. Jedes ihrer Werke stellt einen hervorragenden Impetus dar, die existentielle Aufgeschlossenheit des Selbst zu wecken und zu erneuern.

»Der Umgang mit den Toten ist Quelle der Wahrheit unseres eigenen Wesens, damit wir nicht das schon klar Erfaßte verlieren, nicht verfallen an längst durchschaute Phantasmagorien, – damit wir nicht arm werden durch Verschwindenlassen der Mächte, die, in der Zeit kämpfend, den Menschen zu seinen höchsten Möglichkeiten lenken, – damit wir die Verantwortung gegenüber den Großen erfüllen, dadurch, daß wir nach Kräften sie neu zur Sprache bringen, – damit wir uns selber verwirklichen im hellen Raum des schon Gedachten, uns erziehen am Erwerb der Geschichte.«¹³ Gewiß hat jeder große Philosoph »seinen historischen Ort und trägt seine historischen Kleider«.¹⁴ Das Kennzeichen seiner Größe aber ist, daß er nicht an sie gebunden scheint; die Zeit transzendierend wird der große Denker zum Zeitgenossen aller anderen, erringt er »Gleichzeitigkeit mit allen«¹⁵ und was in seinem Werk an übergeschichtlicher Bedeutung ist, d.h. »was über die Zeiten hinweg menschliche Möglichkeiten erweckt, ihnen zum Spiegel wird, sie ermutigt und stärkt, mit ihnen im Kampf steht«¹⁶, wird von den spätergeborenen, aber nun »gleichzeitigen« Denkern übersetzt in einen zeitlosen Sinn.

9 Ebd., S. 56.

10 Ebd., S. 243.

11 Ebd., S. 109.

12 Ebd., S. 272.

13 K. Jaspers, *Die großen Philosophen*. München 1957, S. 59.

14 Ebd., S. 39.

15 Ebd., S. 59.

16 Ebd.

Grenzsituationen

Die Existenzverwirklichung des Menschen vollzieht sich nach Jaspers im Erfahren von »Grenzsituationen«. Als »Situation« im existentiellen Sinne bezeichnet er den gegebenen räumlichen und zeitlichen Kontext, in dem der Mensch sich bewegt und agiert. Das Dasein befindet sich als Welt-dasein immer »in Situation«. Dasein kann nie von einem abstrakten Standpunkt aus ins Leere vorstoßen, es ist immer an ein bestimmtes *hic et nunc* gebunden. Allerdings sind die »gewöhnlichen« Situationen in einem gewissen Sinne veränderbar und manipulierbar. »Situationen bestehen, indem sie sich wandeln.«¹⁷ Die Grenzsituationen dagegen sind Gegebenheiten, die niemand wählen und denen man nicht ausweichen kann – sie gehören notwendig zum menschlichen Leben. Grenzsituationen sind beispielsweise das Leiden, der Tod, der Kampf und die Schuld.¹⁸ Grenzsituationen sind nicht rational zu durchleuchten, ich kann und muß aber versuchen, sie existentiell zu ergreifen. Grenzsituationen sind solche, aus denen ich in der Tat nicht heraus kann und die mir als Ganzes nicht durchsichtig werden. In der Konfrontation mit der Grenzsituation kann ich die Erfahrung meiner Existenz gewinnen. Die Grenzsituation ist dabei niemals nur vorübergehende Grenze, sie ist wesensmäßig unüberwindlich. Das bedeutet, daß sie Ort des Scheiterns ist. Die Grenzsituationen »wandeln sich nicht, sondern nur in ihrer Erscheinung; sie sind, auf unser Dasein bezogen, endgültig. Sie sind nicht überschaubar; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern. Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur zur Klarheit zu bringen, ohne sie aus einem Anderen erklären und ableiten zu können.«¹⁹ Aber gerade im Akt des Scheiterns an der Grenzsituation verwirkliche ich Existenz, da ich zum einen die äußerste Kraft und »Entschlossenheit« (um es mit Heidegger zu sagen) aufbringe, mich hier zu behaupten, und ich zum anderen im Scheitern, bar aller empirischen Hilfen und Stützen, auch die Kontingenz und Gebrechlichkeit meiner selbst erfahrend, mich angewiesen weiß auf eine andere Macht, die mich trägt. Im Scheitern gewahrt Existenz jenseits der Grenze – die Transzendenz. Bei Sören Kierkegaard liest sich dieser Gedanke so: »Indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.«²⁰ Bei Jaspers lautet derselbe Gedanke: »Wie ich Bewußtsein nur bin, indem ich zugleich das Andere des gegenständlichen Seins erblicke, unter dessen Bedingungen ich da bin, und mit dem ich umgehe, so bin ich Existenz nur in eins mit dem Wissen um Transzendenz als die Macht, durch die ich eigentlich ich selbst bin.«²¹

17 K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. II: *Existenzerhellung*, a.a.O., S. 202.

18 Ebd.

19 Ebd., S. 203.

20 S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*. Gütersloh 1982, S. 10.

21 K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, a.a.O., S. 53.

Die Transzendenz

Existenz heißt also die Erfahrung, daß ich als Mensch angewiesen und ausgerichtet bin auf eine andere Macht, die mich trägt und hält: die Transzendenz. Aber meint Jaspers' »Transzendenz« auch den transzendenten Gott im Sinne der traditionellen Philosophie und Theologie? Bei Karl Jaspers nimmt die Transzendenz tatsächlich manchmal den Charakter eines verborgenen Gottes, eines *deus absconditus* an. Jaspers hat die Transzendenz auch hin und wieder (häufiger in den Spätwerken) Gott genannt.²² Die empirische, wissenschaftliche oder auch metaphysisch-spekulative Erkenntnis kann nie auf die Transzendenz stoßen. Im Vergleich mit aller empirischen Wirklichkeit ist Transzendenz so unvergleichlich »anders«, daß es unmöglich ist, sie zu demonstrieren oder zu beweisen. In direkter Sprache kann von ihr keinesfalls gesprochen werden. Nur für Existenz kann Transzendenz erlebt und empfunden – nicht erkannt – werden, in dem Maße, wie Existenz sich realisiert und gelebt wird. Jaspers stellt fest: »Gott ist für mich in dem Maße, als ich in Freiheit wirklich ich selbst werde.«²³ Die Transzendenz verhüllt sich und spricht nur durch die Chiffren zur Existenz, welche im »Lesen« dieser Chiffrensprache etwas von der Transzendenz zu ahnen beginnt. »Darum bleibt (...) die Gottheit schlechthin verborgen. Nur indirekt scheint sie sich zu offenbaren, und auch hier noch verborgen in ihrer Ferne, durch die Geschichtlichkeit, in welcher Existenz ihre Transzendenz im Lesen der Chiffren des Daseins jeweils enthüllt, ohne allgemeingültig und für immer zu erfassen, was sie ist. Sie wird sichtbar in ihren Spuren: nicht als sie selbst, sondern immer zweideutig. Sie wird kein Bestand in der Welt, aber sie kann für Existenz die vollendete Ruhe des Seins bedeuten, das als überschwingliches kein bestimmtes Sein mehr ist.«²⁴

Chiffre kann alles sein: eine Landschaft, ein Kunstwerk, ein Wort, ein Gefühl, ein anderer Mensch usw. Chiffre für Transzendenz wird ein Ding aber erst, wenn Existenz dieses als Symbol und Zeichen für das Göttliche erfährt und deutet, wenn durch die Chiffre die Transzendenz transparent wird.

Wenn Jaspers von Transzendenz oder Gott spricht, heißt das nicht, daß er damit positiv die Existenz einer Macht *extra nos* oder gar eines überweltlichen, allmächtigen und absoluten Seins (im Sinne der klassischen Metaphysik und Theologie) behauptet. Ob der Transzendenz ein wirkliches Sein *extra nos* zukommt, hält Jaspers – entsprechend der erkenntnistheoretischen Vorbehalte Kants – für unerkennbar. Alles, was wir erkennen und sagen können, ist, daß der Mensch sich als Existenz auf ein Unbekanntes hin übersteigt – transzendiert. Ich gebe dem katholischen Existenzphilosophen Peter Wust das Wort, der nachweislich einer der ersten

22 Hier muß noch ergänzend erwähnt werden, daß Jaspers synonym für »Transzendenz« neben dem Wort »Gott« auch Bezeichnungen wie »eigentliches Sein«, »eigentliche« oder »absolute Wirklichkeit« verwendet, »diese Beschreibungen aber seiner (...) methodischen Grundannahme zufolge bloß als »Chiffren« verstanden wissen will, die nichts über ein gegenständlichbares Sein aussagen können, sondern nur auf ein in innerer Erfahrung berührtes ganz anderes indirekt hinweisen sollen«: K. Salamun, Karl Jaspers. München 1985, S. 141.

23 K. Jaspers, *Einführung in die Existenzphilosophie*. München 1978, S. 37.

24 Ders., *Philosophie*, Bd. III: *Metaphysik*. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 67.

war, der vor einer voreiligen Interpretation der Jasperschen Philosophie im metaphysischen und theistischen Sinne gewarnt hat. Wust war sich vollkommen darüber im klaren, daß Gott für Jaspers nicht schon den transzendenten und personalen Gott im traditionellen Sinne meint. »Manche lassen sich bei Jaspers verführen durch den Begriff der Transzendenz, der in seinem System eine so zentrale Rolle zu spielen scheint. Und doch ist dieser Begriff irreführend. Die transzendente Seinsschicht bei Jaspers ist keine eigentliche objektive Seinsschicht. Sie bedeutet nur so etwas wie ein imaginäres ›X‹, das das Leben selbst dauernd aus sich herausstellt, um sich gleichsam selber damit zu öffnen und zu narren. Und das einzig Positive, was vielleicht noch in dieser imaginären Transzendenz gesehen werden kann, ist die Tatsache, daß eben dieses aus dem Leben selbst heraufsteigende ›X‹ der Transzendenz ein Zeichen dafür ist, wie notwendig dem Menschen die Ehrfurcht ist vor einem Sein über ihm, das allein ihn vor der Langeweile und Oede einer bloßen Immanenz zu bewahren imstande ist.«²⁵ Trotz dieses wichtigen Hinweises, der davor bewahren kann, Jaspers' Transzendenzbegriff vorschnell theistisch zu deuten, wäre Wust entgegenzuhalten, daß Jaspers' Transzendenzbegriff dennoch nicht restlos im existentiellen Akt des Sich-Transzendierens aufgeht. Ob der Transzendenz ein objektives Sein *extra nos* zukommt, darüber muß der Philosoph – nach Jaspers – schweigen. Schweigen bedeutet aber nicht leugnen. Immerhin sind bereits Peter Wust im Werk Karl Jaspers' säkularisierte Elemente und Gedanken des christlichen Glaubens aufgefallen. Wust spricht davon, daß uns aus dem Werk Jaspers' »das unaussprechliche Heimweh der Seele entgegenklingt, das Heimweh der ›anima naturaliter christiana‹ nach Ewigkeit, nach tiefer, tiefer Ewigkeit.«²⁶ Wust sieht bei Jaspers eine religiöse Erkenntnis fortleben, welche den Mystikern immer schon eigen war. »Das ist der Fall, wenn die müde Metaphysikscheu bei Jaspers sich noch den Anschein gibt, als müsse das deutende Wort fromm verstummen vor dem ›Ganz Anderen‹ des ›deus absconditus‹. Hier ist der Punkt, wo (...) bei Jaspers (...) die Analysen in die Richtung der großen Mystiker zu deuten scheinen.«²⁷ Bei genauem Hinsehen zeigt sich, daß Karl Jaspers den Begriff der Transzendenz keineswegs restlos von inhaltlichen Kennzeichen und Elementen religiöser Gottesvorstellungen und den Vorstellungsmustern der traditionellen Theologie »gereinigt« hat. Überall treten religiös-theistische Vorstellungen zutage, wenn Jaspers die Transzendenz beschreibt: »Allen Weisen des Einen gegenüber hat den Vorrang des Einen allein der Eine Gott: 1. Er ist die reine Transzendenz – daher ist er allein das wahrhaft Umgreifende, das alles andere Umgreifende zu tragen vermag. 2. Er ist das Sein selbst ohne alle Subjektivität eines Aufgefaßtwerdens – daher ist er das Sein, das ist, wenn der Mensch verschwindet. 3. Er zeigt sich dem ursprünglichsten Innerwerden des Menschseins – daher ist zwar seine jeweilige Gestalt und Sprache geschichtlich, er selbst aber das schlechthin Ewige, in dem alle

25 P. Wust, Die Existenzphilosophie. Ihr Sinn und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart, in: *Kölnische Volkszeitung* 75 (1934), Nr. 259 v. 23. September 1934; Nr. 266 v. 30. September 1934; Nr. 273 v. 7. Oktober 1934.

26 Ebd.

27 Ebd.

Menschen sich treffen können. 4. Nur in bezug auf ihn sind Existenz und Vernunft möglich. Existenz in ihrer Geschichtlichkeit erfährt ineins mit ihrem Hellwerden das Sein der Transzendenz und ist nicht einen Augenblick ohne sie. Vernunft büßt alles Vertrauen ein, wenn sie nicht in ihrem Suchen des Einen ständig Grund und Ziel im Einen der Transzendenz spürte.«²⁸ Mit wenig Mühe kann man in diesem kurzen Ausschnitt aus Jaspers' Werk *Von der Wahrheit* Reste der wichtigsten Attribute ausmachen, welche die traditionelle Metaphysik Gott stets zugeschrieben hat, ist hier doch – recht beleuchtet – die Rede von Gottes Absolutheit, Transzendenz, Allgegenwart und Ewigkeit – und letztlich auch von Gottes Vorsehung für den Menschen und der Angewiesenheit der menschlichen Existenz und Vernunft auf Gott.

Der Tod

Wir sahen bereits, daß der Tod für Jaspers zu den Grenzsituationen menschlichen Daseins gehört. In der Nähe des Todes werden wir aus unserem empirisch-alltäglichen Lebensraum herausgerissen. In diesem vollständigen Preisgegebensein an ein überempirisches Geschehen erfahren wir, wer wir sind, indem wir unsere Kontingenz und Endlichkeit erleben und damit Möglichkeiten und Grenzen unseres Daseins. In einem gewissen Sinne gilt das für alle Grenzsituationen. Das Erfahren der Grenzsituationen bedeutet das Erfahren meiner Existenz. Oder: »Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe.«²⁹ Der Tod als unüberholbare Grenzsituation offenbart die Fragwürdigkeit unserer Existenz aber in ganz besonderer Schärfe. Das mit ihm notwendig verbundene »Schaudern (...) vor dem Gedanken des Nichtseins«³⁰ wird folglich ein permanenter Impuls zur Interpretation des Todesgeschehens, die in der Philosophie ganz anders als in der Religion geschieht. Jaspers hat ein tiefes Mißtrauen gegen jeden (religiösen) Unsterblichkeitsglauben.³¹ Die für Religion geltende göttliche Offenbarung und Verheißung ist deshalb im philosophischen Aspekt »nur Menschenwort«.³² Die traditionellen philosophischen Unsterblichkeitsargumente, vor allem die platonischen Beweise, welche mit der angeblichen Substantialität und Geistigkeit der menschlichen Seele argumentieren, haben sich nach Jaspers als nicht stichhaltig erwiesen und werden als »fehlerhaft und hoffnungslos«³³ klassifiziert; denn weit eher ließe sich die totale Sterblichkeit beweisen.³⁴ Auf der empirischen Erfahrungsebene stellt sich das Problem

28 K. Jaspers, *Von der Wahrheit*. München 1958, S. 702.

29 Ders., *Philosophie*, Bd. II: *Existenzerhellung*, a.a.O., S. 204.

30 Ebd., S. 224.

31 Vgl. C.U. Hommel, Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers. Zürich 1968, S. 119ff.

32 K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*. München 1960, S. 494.

33 Ders., *Philosophie*, Bd. II: *Existenzerhellung*, a.a.O., S. 224.

34 Vgl. ebd., S. 49.

folgendermaßen dar: »Das Leben unserer Seele (ist) gebunden an leibliche Organe; die Erfahrung des traumlosen Schlafes zeigt in negativer rückblickender Erfahrung das Nichtdasein; die Erfahrung der Abhängigkeit der Erinnerung vom Gehirn bei Erkrankungen zeigt sogar die Möglichkeit eines leiblichen Lebens bei sterbender Seele.«³⁵ Damit wird auch die vergeistigte Form des Glaubens an das Fortleben der Seele unter »Kontinuität der Erinnerung«³⁶ als ein »Phantasma«³⁷ enthüllt. Jaspers lehnt jeden anthropologischen Dualismus ab, das Fortleben einer leibbefreiten Geistseele erscheint ihm ein unsinniger Gedanke. Nun müßte die Ablehnung einer *anima separata* Jaspers im Prinzip noch nicht jeden Glauben an ein Leben nach dem Tode verbauen. In der protestantischen Theologie geht die sog. »Ganztodthese«, die Jaspers v.a. aus der Theologie Karl Barths kennt, mit ihm in der Ablehnung einer *anima separata* einig. Auch in der katholischen Kirche verstehen bedeutende Theologen das ewige Leben nicht als Unsterblichkeit einer vom Leibe befreiten Geistseele, sondern als Auferweckung des »neuen Menschen« in einer leib-seelischen Ganzheit, wobei sie die Auferweckung allerdings – anders als die Vertreter der sog. »Ganztodtheologie« – in den Augenblick des Todesgeschehens selbst verlegen.³⁸ Jaspers mißtraut allerdings jeglichem Unsterblichkeitsglauben: Der intellektuell redliche Zweifel entlarvt jeden Unsterblichkeitsglauben »mit Recht«³⁹ als Produkt der Todesangst und als Flucht vor der Brutalität der Wahrheit.

Jaspers' Unsterblichkeitsbegriff

Nach diesen klaren und dezidierten Ausführungen Jaspers' zur Todesproblematik muß es zunächst erstaunen, daß sich in seinen Werken doch auch eine positive Verwendung des Unsterblichkeitsbegriffes findet.

Der Tod erscheint als Grenzsituation bei Jaspers in zweierlei Gestalt: Als mein eigener Tod oder als Tod des geliebten Anderen. Der Tod des mehr oder weniger anonymen Anderen ist – für Jaspers – niemals Grenzsituation. Grenzsituation wird der Tod nur durch meine existentielle Betroffenheit. Nun kann man bei Jaspers' Reflexionen über den Tod des geliebten Menschen Gedanken lesen, die an Überlegungen des katholischen Existenzphilosophen Gabriel Marcel erinnern – wie wir noch genauer sehen werden – und die zunächst positive Argumente zugunsten der menschlichen Unsterblichkeitshoffnung zu sein scheinen. Jaspers schreibt: Was dem Menschen »in seiner Liebe gegenwärtig geworden ist (...), darin wird er sich in einer Wirklichkeit bewußt, die mit der Vergänglichkeit des empirisch Re-

35 Ebd., S. 224f.

36 Ebd., S. 225.

37 Vgl. ebd., S. 224.

38 Vgl. G. Greshake, *Stärker als der Tod. Zukunft – Tod – Auferstehung – Himmel – Hölle – Fegefeuer*. Mainz 1976; Ders./G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg/Basel/Wien 1975.

39 K. Jaspers, *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*. München 1958, S. 154.

alen nicht erschöpft ist, für die vielmehr das Wort Unsterblichkeit, von der er doch nichts weiß, einen Klang hat.«⁴⁰ Und weiter: »Dieses Bewußtsein der Unsterblichkeit (...) liegt in der Liebe als solcher, dieser wunderbaren Wirklichkeit, in der wir uns selbst geschenkt werden. Wir sind sterblich, wo wir lieblos sind, unsterblich, wo wir lieben. Unsere Liebe zu den Toten wäre treulos, wenn sie das Ewigkeitsbewußtsein verlöre.«⁴¹ Das »Bewußtsein der Unsterblichkeit«, von dem Jaspers spricht, gewinnen wir nicht nur in der Liebe zum Anderen, auch in unserer unbedingten Verpflichtung zum sittlich Guten ahnen wir etwas von unserer Unsterblichkeit, kristallisiert sich dieses Bewußtsein heraus. »Das ist der Weg, der zum eigentlichen Sinn des Unsterblichkeitsgedankens führt. Hier ist der entscheidende Wendepunkt der Erörterung: der Mensch (...) steht vor seinem Gewissen. Er kann sich dem unterwerfen, was er als das Gute erkennt. Er verachtet sich, wenn er dem zuwiderhandelt, wenn er lügt, betrügt, verrät. In der Vergänglichkeit selber findet er Boten der Ewigkeit.«⁴² »Unbedingte Handlungen geschehen in der Liebe, im Kampf, im Ergreifen hoher Aufgaben. Kennzeichen aber des Unbedingten ist, daß das Handeln gegründet ist auf etwas, demgegenüber das Leben als Ganzes bedingt und nicht das Letzte ist.«⁴³

Jaspers entfaltet hier Gedanken, die an moralische Unsterblichkeitsargumente erinnern, wie sie in der Philosophiegeschichte immer wieder (z.B. von Dietrich von Hildebrand⁴⁴ u.a.) entfaltet worden sind. Selbst Kant – der ja bei Jaspers immer im Hintergrund steht – hatte die Idee der Unsterblichkeit als Postulat der praktischen Vernunft gelten lassen. Im Bewußtsein unseres Gewissens und unserer Liebe berühren wir nach Jaspers eine Realität, die über das Vergängliche hinausgeht und so ein Tor zur »Unsterblichkeit« öffnet⁴⁵ und eine »ungegenständliche Gewißheit der Unsterblichkeit«⁴⁶ schenkt. Jaspers stellt fest: »Wem diese bildlose Gewißheit wird, der verlangt nicht mehr Beweise der Unsterblichkeit.«⁴⁷ Jaspers betont nun aber auch unser Unvermögen, etwas über das Weiterleben nach dem Tode objektiv wissen zu können. Eine Radioansprache Jaspers' zum Thema »Unsterblichkeit« beginnt mit dem lapidaren Satz: »Kein Mensch weiß, was nach dem Tod aus ihm wird.«⁴⁸ Und weiter heißt es: »Wenn wir mit der zwingenden Gewißheit des Wissens, das wir von Dingen dieser Welt haben können, sagen wollen, ob es Unsterblichkeit gebe oder nicht, bleibt die Antwort aus. Der einfache Kopf und der geschulteste Gelehrte, die angstvolle Furcht, die glückliche Erwartung und die Gelassenheit, sie sind alle gleich im faktischen Nichtwissen.«⁴⁹

40 Ders., in: Luyten, Portmann, Jaspers, Barth: Unsterblichkeit. Basel 1957, S. 37.

41 Ebd., S. 38.

42 Ebd., S. 36f.

43 Ders., *Einführung in die Philosophie*. Zürich 1950, S. 42.

44 D. von Hildebrand, *Über den Tod*. St. Ottilien 1980.

45 Vgl. K. Jaspers, in: Luyten, Portmann, Jaspers, Barth: Unsterblichkeit, a.a.O., S. 37.

46 Ebd., S. 40.

47 Ebd.

48 Ebd., S. 33.

49 Ebd., S. 35.

Bei Jaspers' Darlegungen zur Unsterblichkeitsfrage überkommt einen zunächst zwangsläufig der Eindruck einer Zwiespältigkeit. Einerseits wird von Jaspers ein Wissen über Unsterblichkeit entschieden negiert, auf der anderen Seite wird eine Gewißheit behauptet. Ist das kein Widerspruch? Ist Gewißheit nicht eine Form des Wissens? Oder anders: Wie kann man Gewißheit haben, ohne zu wissen? Dieser Widerspruch ist auch Norbert Luyten aufgefallen. Dieser stellt in seinem Buch *Ewigkeit des Menschen?* fest: »Der Begriff ›Wissen‹ wird anscheinend auf Gegenständliches, objektiv beweisbares Erkennen beschränkt: Das Bewusstsein von persönlicher Freiheit, die Liebe, das Gewissen sind für Jaspers nicht mehr eigentliches Wissen, sondern gleichsam eine höhere Form des Erkennens.«⁵⁰ Soweit könnte man meinen, es handle sich bloß um eine terminologische oder definitorische Frage. Daß man den Terminus »Wissen« für eine spezifische Erkenntnisweise reserviert, wäre an sich eine Sache der Sprachregelung. Problematisch wird es, wenn diesem »Wissen« Objektivität zugestanden, der Gewißheit bzw. dem Bewußtsein aber abgesprochen wird. Das scheint doch auf eine Auszeichnung des »Wissens« zu deuten. Was heißt da aber »objektiv«? Spontan der originären Wortbedeutung entsprechend, nennt man eine Erkenntnis objektiv, wenn uns in ihrer Wirklichkeit entgegentritt (objicit).⁵¹ Wird bei Jaspers der Begriff »Gegenständlichkeit« nicht zu eng gefaßt, als müsse sie sich auf externe, in der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung gegebene Inhalte beziehen? Meine sittliche Selbsterkenntnis ist doch – so möchte man einwenden – nicht gegenstands- und inhaltslos! In meiner Liebe oder meinem sittlichen Bewußtsein begegne ich im wahrsten Sinne des Wortes Wirklichkeit. Warum soll eine in dieser Wirklichkeit gründende Erkenntnis nicht »objektiv« genannt werden dürfen? In diesem Sinne schreibt Luyten: »In einem viel höheren und intensiveren Sinne begegne ich – bemerken wir die gleichen Wurzeln wie im Wort Gegenstand! –, wo ich mich selber in meinem aktiven Selbstvollzug wahrnehme, echter Wirklichkeit. Ist eine Erkenntnis ›objektiv‹, wenn sie auf Wirklichkeit trifft, dann ist gerade die Selbsterkenntnis im höchsten Masse objektiv, weil sie sich eben auf eine höhere Form von ›Wirklichkeit‹ bezieht.«⁵² Daß diese Wirklichkeit keine »Objekte« im Sinne von Dingen, »Gegenständen« meint, scheint evident. Jaspers beschränkt aber – im Gefolge von Kant – die »Objektivität« auf die empirisch-gebundene, sogenannte gegenständliche Erkenntnis. Dadurch nun, daß Jaspers unserer im sittlichen Bewußtsein gründenden Gewißheit diesen objektiven Charakter nimmt, macht er sie zu einer subjektiven Kategorie. Indem er den Begriff Unsterblichkeit in diesem Bereich ansiedelt, gibt er ihm eine subjektive Bedeutung, die vorwiegend dem emotionalen und weniger dem erkenntnistmäßigen Bereich angehört. Die Unsterblichkeit, von der der Philosoph spricht, wird so zu einer Dimension unseres jetzigen menschlichen Daseins. Über ein Weiterleben nach dem Tode wird mit diesem Begriff überhaupt nichts mehr ausgesagt. In diesem Sinne ist es dann zu verstehen, wenn Jaspers schreibt: »Unsterblichkeit

50 N. Luyten, *Ewigkeit des Menschen? Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über das Leben nach dem Tod*. Freiburg/Schweiz 1988, S. 75.

51 Vgl. ebd., S. 75f.

52 Ebd., S. 76.

ist etwas ganz anderes geworden. Sie ist nicht der Tatbestand eines früheren oder des kommenden Daseins.«⁵³

Doch auch hier gilt ähnliches wie für Jaspers' Transzendenzbegriff: Daß der Philosoph über das Leben nach dem Tode schweigen muß, bedeutet kein Leugnen. Jaspers betont ausdrücklich: Das Nichtwissen sei aber keineswegs ein Leugnen. Eben, weil wir nicht wissen, dürfen wir weder bejahen noch verneinen. »Unsterblichkeit ist weder zu widerlegen, noch zu beweisen.«⁵⁴ Darüber hinaus betont Jaspers, daß die Frage nach der Unsterblichkeit (im traditionellen Sinne) nicht durch die Hoffnung auf eine innerweltliche sogenannte »Unsterblichkeit«⁵⁵ verdrängt werden darf.

Philosophischer Glaube und Religion

Für Jaspers ist wie für Kant ein »objektives« Wissen ausschließlich in bezug auf in der Erfahrung gegebene Tatbestände möglich. Da das Weiterleben nach dem Tode nicht Erfahrungsgegenstand ist, scheidet dieses Wissen aus. Wir sahen bereits, daß die Festlegung des Wissensbegriffs zunächst ein sprachlich-definitorisches Problem ist. Es stellt sich aber die Frage, warum die Gewißheit, die mir in meiner Liebe und in meinem sittlichen Selbstbewußtsein entgegentritt (*objicit*), nicht einen von der Vernunft erleuchteten und legitimierten Glaubensakt zuläßt. Jaspers spricht vom »philosophischen Glauben«⁵⁶, den er aber bewußt vom Glauben der Offenbarungsreligionen unterscheidet. Anders als Kant will Jaspers dabei Religion nicht innerhalb der Grenzen der Vernunft ansiedeln, sondern ihr entgegensetzen.⁵⁷ Jaspers vermag in den Aussagen der Religionen nur Chiffren und Bilder zu sehen, menschliche Fixierungen eines absolut Unfixierbaren. »Philosophischer« Glaube kann lediglich feststellen, daß menschliche Existenz im Horizont der Transzendenz lebt und den Gedanken an ihre Vernichtung und Auslöschung im Tode entschieden von sich weist. Ob es den transzendenten Gott oder ein Leben nach dem Tode wirklich gibt, darüber muß der Philosoph schweigen.⁵⁸ Da jedes ontologische Wissen von der vergegenwärtigten Wahrheit der Existenz als unangemessen

53 K. Jaspers, in: Luyten, Portmann, Jaspers, Barth: Unsterblichkeit, a.a.O., S. 38.

54 Ebd., S. 34.

55 Vgl. ebd., S. 36.

56 Jaspers versteht unter »philosophischem Glauben« »das Seinsinnewerden der Existenz in Unbedingtheit und Geschichtlichkeit durch den Bezug zur Transzendenz als ihrem absoluten Grund und ›Ursprung‹«: A. Klein, Glaube und Mythos. Eine kritische, religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers. Paderborn 1973, S. 83.

57 Vgl. H. Ogiermann, Die Alternative »Philosophie oder Offenbarung« nach Karl Jaspers, in: Theologische Akademie, hrsg. von K. Rahner und O. Semmelroth, Bd. I. Frankfurt a.M. 1965, S. 27-52, S. 28.

58 Wolf Hertel formuliert es – Jaspers interpretierend – so: »In der Struktur des philosophischen Glaubens wird eine Dialektik von Glaube und Unglaube sichtbar. (...) Glaube kann nicht ohne Zweifel sein, ja dieser ist für den echten Glauben geradezu unerläßlich. Erst wenn der Glaube durch den Zweifel in Frage gestellt ist und diese Prüfung überstanden hat, wird er erst ›entschieden‹«: W. Hertel, Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich. Meisenheim am Glan 1971, S. 45.

und die Freiheit mindernd eingeschätzt wird, lehnt Jaspers jeden Schritt in den religiösen Glauben, d.h. Offenbarungsglauben ab. Dem Philosophierenden ist nach Jaspers Glaube, nicht aber Religion möglich.⁵⁹ Christliche Existenzphilosophen (z.B. Gabriel Marcel, Peter Wust, Ferdinand Ebner) sind Jaspers hier nicht gefolgt. Ihnen erschien der religiöse (d.h. christliche) Glaube vielmehr als die konsequente Fortführung des philosophischen Glaubens und der existentiellen Gewißheit, von denen Jaspers spricht.

Ein Vergleich der Philosophie Karl Jaspers' mit der des katholischen Existenzphilosophen Gabriel Marcel⁶⁰ macht Affinitäten und Differenzen deutlich: Ähnlich wie für Jaspers haben philosophische Systeme für Marcel das Odeur des Abgestandenen und Obsoleten. Kennzeichen wahrer, existentieller Philosophie ist für Marcel nicht die Festlegung von ein für allemal gültigen dogmatischen Sätzen, sondern der Prozeß des immer neuen und aktuellen Hinterfragens der konkreten Wirklichkeit, »konkrete Ontologie« (wie Marcel es formuliert). Marcel unterscheidet in seinem Werk *Geheimnis des Seins* eine erste und eine zweite Reflexion, eine gegenständlich-kategoriale Denkweise und ein ontologisches Denken, das das objektivierende Wissenschaftsbewußtsein transzendiert. Dieses Denken ist für Marcel das eigentlich philosophische. Als ontologische Reflexion ist sie kein Akt des abstrakten Denkens, sondern sie erwächst aus dem konkreten Daseinsvollzug des Menschen und wird, wo dieser sich zur existenzstiftenden Wirklichkeit erhebt, zur Teilnahme (*participation*) am Geheimnis (*mystère*) des Seins.⁶¹ Diese ontologische Reflexion schenkt kein gegenständliches Wissen, das man wie die Erkenntnisse der Naturwissenschaften jederzeit verifizieren, definieren und anderen zwingend verständlich machen könnte. Die ontologische Reflexion schenkt überhaupt kein »Wissen« in bezug auf die genannten Menschheitsfragen, aber eine »prophetische« oder »existentielle« Gewißheit, wie Marcel häufig sagt⁶², »eine Gewißheit, die sich mit unserer Seele vereint.«⁶³ Das alles kommt den Gedanken Jaspers' zunächst sehr nahe. Von dieser »prophetischen« oder »existentiellen« Gewißheit aus entfaltet Marcel nun die großen Themen seiner Philosophie: die Treue zum Anderen, die Frage nach Gott und nach der menschlichen Unsterblichkeit.

Die Unbedingtheit, die im sittlichen Akt, besonders evident im Opfer des Martyrers oder des Asketen, sichtbar wird, verweist für Gabriel Marcel – ähnlich wie für Jaspers – auf die Transzendenz, auf Gott. Wenn aber schon der Mensch in der

59 Jaspers beginnt damit, daß er Offenbarung als etwas bezeichnet, das durch kein menschliches Bemühen zu erweisen ist. Im Grunde ist für ihn damit die Entscheidung gefallen: Er kann keine Offenbarung anerkennen. So bekennt er, er habe nie an Offenbarung geglaubt; K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München 1963, S. 34f., 50, 63, 103f.; vgl. dazu: H. Pfiffner, *Gottese Erfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'*. Trier 1975, S. 151.

60 Vgl. P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxale*. Paris 1947.

61 Vgl. G. Marcel, *Geheimnis des Seins*. Wien 1952, S. 112-145.

62 Vgl. S. Foelz, *Gewißheit im Wagnis des Suchens. Gabriel Marcells konkretes Philosophieren auf der Schwelle zwischen Philosophie und Theologie*. Bonn 1980, bes. S. 295ff., 381ff.

63 G. Marcel, *Tragische Weisheit. Zur gegenwärtigen Situation des Menschen*. Wien 1974, S. 30.

Lage ist, sein Leben hinzugeben, damit der andere lebt (man denke an das Lebensopfer eines Maximilian Kolbe), muß dann nicht erst recht Gott, der u.U. solches Handeln von uns fordert und uns die unerklärliche, nie gedanklich auszuschöpfende Kraft gibt, so zu handeln, dem von ihm in das Dasein gerufenen Menschen das Leben schenken, welches Er geben kann: Das ewige Leben? Anders formuliert: Gäbe es das ewige Leben nicht, wäre das ein (unbegreiflicher) Fehler im Sein, eine Diskrepanz zwischen der Wahrheit des Ethischen und dem Metaphysischen, denn dann würde Gott, der dem Menschen die Unsterblichkeitshoffnung und eine ins Unbedingte zielende sittliche Kraft ins Herz gelegt hat, diesen wider alle teleologische Strukturiertheit, Sinnhaftigkeit und Gutheit des Seins, die wir überall sehen können und staunend verehren, narren und täuschen. »Was sich im Martyrium behauptet, ist nicht das Selbst, sondern das Sein, dessen Zeuge das Selbst durch den Akt wird, durch den es sich aufgibt.«⁶⁴ Ähnlich wie bei Jaspers liegt für Gabriel Marcel der Schlüssel zum Geheimnis des Todes in der Intersubjektivität: Dem Gedanken der Unsterblichkeit kann man sich nicht nähern von der Idee eines solipsistischen Weiterlebens. Vielmehr besteht die wesentliche Grundlage der Unsterblichkeitsidee darin, daß man sie unter dem Blickwinkel des Todes des geliebten Menschen betrachtet. Der bekannte Satz Marcells, immer wieder leicht variiert, lautet: »Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben!«⁶⁵ Da man nicht lieben kann, ohne die Unsterblichkeit dessen zu wollen, den man liebt, ist der Tod für den Menschen keinesfalls akzeptierbar. Um unserer Liebe willen lebe ich im Vertrauen auf unsere Unsterblichkeit. Wäre es anders, würde ich die Treue (*crédit*) verraten, die unsere Beziehung und – ganz im Sinne der »existentiellen Kommunikation« Jaspers' – meine Selbstwerdung begründet.⁶⁶ In der Liebe weiß ich um die unendliche Würde des (geliebten) Menschen; in meiner Hoffnung auf die Unsterblichkeit des Geliebten bezeuge ich sie. Auch hier ahnen wir Gottes Wirken: Die Treue ist eine Kraft und Wirklichkeit, die die Fähigkeit der beteiligten Partner transzendiert. Folglich muß sie von Gott mitgetragene und geschenkte Realität sein, und insofern sie das ist, wäre sie wiederum eine von Gott verursachte (unglaubliche) Täuschung – göttlicher Trug –, wenn die erhoffte Ewigkeit unserer Treue nicht Wirklichkeit wäre. »Ist es nun faßbar, daß ein Gott, der sich unserer Liebe neigt, gegen diese selbe Liebe aufsteht, sie zu leugnen, zu vernichten?«⁶⁷, fragt Marcel im *Geheimnis des Seins*.

Marcel würde Jaspers zugestehen, daß es sich hier um eine Glaubensaussage handelt. Allerdings würde er diesen Glaubensakt als einen von der Vernunft und der »prophetischen Gewißheit« legitimierten Schritt in das Übervernünftige interpretieren, nicht aber als einen »Bruch« mit Philosophie und Vernunft, wie es Jaspers sieht, wenn er feststellt, man könne als Philosoph »nicht ohne Bruch ein Religiöser werden.«⁶⁸ Ohne Zweifel ist Jaspers' Verständnis von Religion durch Kier-

64 Ders., *Sein und Haben*. Paderborn 1954, S. 158 Anm. 1.

65 Ders., *Geheimnis des Seins*, a.a.O., S. 472.

66 Vgl. dazu Ders., *Schöpferische Treue*. Zürich 1961.

67 Ders., *Geheimnis des Seins*, a.a.O., S. 476.

68 K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. I: *Philosophische Orientierung*. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 294.

kegaard⁶⁹ und von der protestantischen Theologie, besonders der dialektischen Theologie Karl Barths⁷⁰, die den paradoxen, irrationalen Charakter des Glaubens betonen, beeinflußt. Was etwa das Bestreiten der Möglichkeit betrifft, über die Existenz Gottes philosophische Einsichten zu gewinnen und diese direkt mitteilen zu können, betont Johannes-Baptist Lotz, man müsse in bezug auf das metaphysisch-analoge Erkennen einen Bereich des »überkategorialen Rationalen« unterscheiden, der bei Jaspers vollkommen ausfalle.⁷¹ Philosophie und Religion sind – nach Jaspers – durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Jaspers zieht dem Akt des Glaubens (wie er ihn versteht) das Scheitern vor. Jaspers glaubt, als Philosoph nicht glauben zu dürfen. Aber auch als Mensch will er diesen Glaubensakt nicht leisten, weil er befürchtet, der religiöse Glaube könne als (Zu)flucht dienen, als Möglichkeit, Leben und Tod in ihrer Radikalität zu bagatellisieren. Damit Leben und Tod existenzstiftende Ereignisse sein können, muß ich Leiden und Tod auch als Grenzsituationen, d.h. als Situationen des Scheiterns, in ihrer ganzen Radikalität und Totalität zulassen. Jaspers will, daß der Mensch sich im Leben und im Tode vertrauensvoll – ohne alles Wissen und ohne jede Sicherheit – der Transzendenz überläßt, und dadurch seine Existenz realisiert. »Daß Gott ist, ist genug.«⁷²

Wenn die katholische Theologie und die ihr nahestehende Philosophie Jaspers' radikalem Verständnis vom Verhältnis zwischen Religion und Philosophie auch widersprechen muß, mindert das keinesfalls Jaspers' eminente Bedeutung, die notwendige Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Transzendenz und Unsterblichkeitshoffnung in beispielloser Eindringlichkeit demonstriert zu haben.

Coolness und Schuld

Über Marlowes Lektionen für die Theologie

Von Peter Modler

Sie begegnen sich zufällig. Als der Privatdetektiv vor seiner Wohnung Vögel füttert, kommt er mit einem kleinen Jungen ins Gespräch. Der Junge fragt ihn über die Vögel aus, der Mann gibt ihm Auskunft über das mitleidlose Leben der Tiere in der Natur. Sie teilen das Vogelfutter. Auf eine verhaltene Weise mögen sie sich.

69 Vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Gottesglaube angesichts der Offenbarung*, a.a.O., S. 515ff.

70 Vgl. a.a.O., S. 174ff., 228ff., 485ff.

71 Vgl. J.-B. Lotz, *Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum*, in: *Stimmen der Zeit* 137 (1940), S. 71-76, S. 72.

72 K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, a.a.O., S. 38.