

DIE TRANSCENDENZ BEI JASPERS UND IM CHRISTENTUM

Von J. B. Lotz S. J.

Am tiefsten berührt den Menschen die Frage nach Immanenz oder Transzendenz seines Daseins. Bleibt all sein Wandern in der Welt oder vermag es die Welt zu übersteigen? Und im letzteren Fall, erreicht es irgendwie die Überwelt, Gott?

Auch die Existenzphilosophie unserer Tage kann an dieser Frage nicht vorbeigehen. Welche Antwort geben ihre Hauptvertreter darauf? Heyse lehnt die Frage überhaupt ab; schon die bloße Gegenüberstellung von Immanenz und Transzendenz ist nach ihm sinnlos. Heidegger kennt ein Übersteigen der Welt, aber ein solches, das nicht zu Gott vordringt, sondern im Nichts versinkt und damit sich selbst aufhebt. Jaspers endlich kreist ständig um die Transzendenz, die bei ihm auch irgendwie auf Gott gerichtet ist. Es lohnt sich zu prüfen, ob und inwieweit es sich dabei um ein Transzendieren im Sinne des Christentums handelt.

Als Grundlage unserer Untersuchung bietet sich uns die letzte Veröffentlichung von Jaspers dar¹. Die Themen, die darin zur Sprache kommen, sind: das Sein des Umgreifenden, Wahrheit, Wirklichkeit. Ohne dem Gedankengang des Buches zu folgen, werden wir in freier Anordnung das für unsere Fragestellung Bedeutsame herausheben.

I. Die Transzendenz

Zunächst sind uns die sichtbaren Dinge der Welt gegeben. Jeder Versuch, sie als das Letzte zu nehmen, macht sie flach und brüchig, wirft sie in Verlorenheit und Nichtigkeit. Sie sind mehr, als sie unmittelbar scheinen, besitzen eine abgründige Tiefe, weisen als Transparente eines Anders über sich hinaus. Dieses Andere kündigt sich überall an, indem es alles durchleuchtet. Als weitester Raum, als „Grund von allem“ (14) oder Ursprung umfängt es alle Dinge; deshalb heißt es das „Umgreifende“ (ebd.), das schließlich in die „Transzendenz“ (21) einmündet.

Ähnliches gilt vom Menschen selbst. Wer über seine diesseitige Erscheinung nicht hinaussieht, geht an seinem Eigentlichen vorbei. Erst in der Transzendenz öffnet sich unsere letzte Tiefe, werden wir das, was wir eigentlich sind, nämlich „Existenz“ (21). — Den Menschen zeichnen aus Wahr-

heit und Freiheit; auch sie haben erst in der Existenz ihren Ort. Die Wahrheit erschließt sich uns nur „in dem Maße, als wir wir selbst sind“ (31), wurzelt also letztlich in der Existenz und damit in der Transzendenz. Ebenso „erwächst nur der... Existenz“ (21) die Freiheit, die mir sofort entschwindet, wenn ich „wieder hinübergleite in die Immanenz“ (ebd.).

Demnach beherrscht die Transzendenz alles.

II. Die Transzendenz und Gott

Sie eröffnet sich zunächst nur als noch unerfüllte Weite und Tiefe. Damit bricht eine doppelte Möglichkeit auf. Entweder bleibt die Transzendenz leer: Möglichkeit des Nichts, oder es leuchtet in ihr tatsächlich eine neue Wirklichkeit auf: Möglichkeit des Seins. Heidegger entschied sich für das Nichts; Jaspers kann ihm nicht folgen. Denn das Nichts entlarvt sich durch „Substanzverlust meiner selbst“ (24); es wirkt auf mich entweder „verflüchtigend“, so daß ich am Ende alles verliere, oder „fanatisierend“ (ebd.), so daß ich alles Diesseitige gewaltsam ergreife, um mich vor dem Nichts zu retten; es läßt mich schließlich „übrig als ein Dasein, das nur wie Material verwendbar ist“ (25), als zerschlagenen Torso. Jaspers wählt das Sein; denn so gewinne ich die Fülle, „ich selbst werde mir geschenkt“ (24), empfangen „die grenzenlose Sehfähigkeit und Bereitschaft“ (ebd.) und vermag das Sein in allem zu erwecken. Freilich ist dazu erforderlich, daß ich „liebe“ (25), und daß „mir durch meine Liebe... aufgeht, was ist“ (ebd.). Das aber kann ich nicht „erzwingen“, ich kann „nur redlich sein, kann vorbereiten“ (ebd.).

Die Möglichkeit des Seins zielt letztlich auf Gott ab. Das läßt sich unzweideutig belegen. Nach Jaspers erhebt sich die Transzendenz zu jenem „Umgreifenden, das das Sein an sich selbst ist“ (21), „zum Sein selbst, das wirklich und ewig ist“ (ebd.), „von der Welt zur Gottheit“ (17); in der Transzendenz wird „der eine Gott... für uns fühlbar“ (66). Außerdem verdeutlicht Jaspers in drei Wendungen den Aufstieg von dem seltsam unwirklich Wirklichen des Diesseits zu jener Wirklichkeit, die „eigentliche Wirklichkeit“ (59) oder „die Wirklichkeit“ (58) schlechthin ist, „die die Wirklichkeit selbst, unendlich und vollendet ist, aus der und in der alles ist, was wir sind und was für uns ist“ (69). In jeder dieser drei Wendungen wird sozusagen ein Attribut Gottes sicht-

¹ Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M., September 1937. 80 (IV u. 86 S.) Berlin und Leipzig 1938, de Gruyter. Kart. M 3.60.

bar. Gott wird gegenwärtig als das Wirkliche, das lautere Wirklichkeit ohne Möglichkeit ist, als der Ursprung, der dem verschwindenden geschichtlichen Augenblick Substanz verleiht, als die Einheit, die Angel und Urbild aller gebrochenen sichtbaren Einheit ist.

Demnach zielt die Transzendenz auf das Sein und damit auf Gott.

III. Analogie und Chiffre

Wir müssen nun tiefer zu verstehen suchen, wie sich Gott in der Transzendenz erschließt.

Ganz allgemein gilt: „Wirklichkeit und Erfahrung der Wirklichkeit sind gar nicht selbstverständlich“ (68). Denn „es ist, als ob wir aus der Wirklichkeit gefallen seien und ... zur Wirklichkeit erst zurückkehrten“ (67). Deshalb ist sie zumeist „wie verschwunden“ (68) und einzig in einem „Durchbruch durch den Schein“ (ebd.) zugänglich. Dazu aber bin ich nur in dem Maße fähig, wie „ich zu mir selbst komme“ (ebd.); Wirklichkeit „spricht vernehmlich nur für Existenz“ (68 f.). So gibt es Grade „der Nähe und Ferne zur Transzendenz“ (69). — Eine Zweideutigkeit, die sich in all dem verbirgt, kann sich erst nachher enthüllen.

Die Unzugänglichkeit der absoluten Wirklichkeit hat darin ihren Grund, daß sie für uns nicht etwas „geradezu Sichtbares“ (18) ist, „als ob ich ... geradezu den Grund des Seins betreten könnte“ (22). In der Tat ist „diese Wirklichkeit immer nur durch die Sprache der Endlichkeit hörbar“ (69), „immer nur auf dem Wege der Erscheinung in geschichtlicher Konkretion“ (ebd.) erreichbar, nie anders als „im transzendierenden Denken indirekt“ (18) annehmbar. Direkt stehen wir im Diesseitigen, das wir mit den Kategorien als den „bestimmten Formen des Seienden für uns“ (67) denken. Durch dieses hindurch ergreifen wir indirekt die jenseitige Wirklichkeit in einem „Denken mit Kategorien über diese Kategorien hinaus“ (ebd.), das deshalb „ein Mehr-als-Denken“ (12) ist. Da aber „jede zeitliche Erscheinung der Wirklichkeit ... unangemessen“ (67) ist, können wir sie höchstens sehr unvollkommen und gleichnishaft erfassen. — Auf den ersten Blick scheinen diese Bemerkungen ziemlich genau das zu umreißen, was die scholastische Philosophie „analoge Gotteserkenntnis“ nennt. Um jedoch endgültig urteilen zu können, müssen wir noch schärfer zusehen.

Entscheidend ist in unserem Zusammenhang die Auffassung, die Jaspers vom „Wissen“ hat. Ihm ist Wissen immer gleichbedeutend mit: „endliches Wissen“ (62). „Alles Gewußtsein ist ein Gewordensein, als solches ein partikular Ergriffenes“ (20). Daher ist allein das Immanente „wißbar“ (70), und „denken (hier im endlichen Sinne, wie es Jaspers immer nimmt, wenn er scharf abgrenzen will,

nicht im Sinne des obigen Mehr-als-Denken) kann ich nur das, was ich zugleich als Möglichkeit denke“ (59), also nur das Diesseitige oder Endliche. Hieraus ergibt sich die „Undenkbarkeit des Eigentlichen“ (61), bei dem „ein wissendes Haben“ (ebd.) niemals in Frage kommt, das „gegen jedes Gedachtwerden Widerstand leistet“ (59). Infolgedessen „strandet“ (60) oder „scheitert“ (61) das Denken an der Wirklichkeit.

Mit Jaspers sind wir der Ansicht, daß endliches oder kategoriales oder univokes Denken notwendig an der göttlichen Wirklichkeit scheitert. Denn Gott kann weder in Kategorien hineingezwungen werden, noch ist er im selben Sinne (univok) seiend wie das Geschöpf. Andererseits nehmen wir ebenso entschieden ein darüber hinausschreitendes, analoges Erkennen an, dessen Sinnrichtung in einem Wort von Jaspers selbst gut zum Ausdruck kommt: „denkend möchten wir dahin dringen, wo Denken mit der Wirklichkeit identisch wird“ (67). Da aber unser Denken mit der absoluten Wirklichkeit nicht identisch ist, noch je identisch werden kann, gleicht es mehr einem Nichtwissen als einem Wissen; trotzdem hört es nicht auf, ein Wissen, wenn auch ein nichtwissendes Wissen zu sein. Zu diesem analogen Denken nimmt Jaspers eine zwispältige Haltung ein. Die im letzten Abschnitt angeführten Äußerungen scheinen es zu leugnen, während vorher manche Texte unzweideutig von einem „transzendierenden Denken“ sprachen. Offenbar kennt Jaspers ein Transzendieren, aber ein solches, das hinter dem analogen Erkennen zurückbleibt. Wie ist es des näheren zu kennzeichnen?

Im Scheitern „geschieht uns der Stoß, daß das Denken vor der Wirklichkeit abprallt“ (67). „Durch den Rückprall seines Nichtkönnens“ (60) jedoch „über sich selbst transzendierend“ (67), kann es „auf eine unersetzliche Weise indirekt die Wirklichkeit ... gegenwärtig machen“ (ebd.), „die Wucht des Wirklichen ... fühlbar werden“ (61) lassen. Dieses Transzendieren „ist wie ein Beschwören der Wirklichkeit“ (67), es kommt dabei „auf einen Sprung“ (60) an, es stellt sich dar als „philosophischer Glaube“ (vgl. 75). — Wenn wir die Formulierungen von Jaspers alle auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen versuchen, müssen wir wohl sagen: das Scheitern bedeutet das Versagen des rationalen Erkennens überhaupt; in diesem Versagen aber bricht ein völlig andersartiges, irrationales Transzendieren auf. Unser analoges Erkennen hingegen überschreitet zwar den Bereich des Kategorialen, doch nicht den des Rationalen überhaupt; vielmehr begründet es den Bereich des überkategorialen Rationalen, der bei Jaspers gänzlich ausfällt. Die Wurzel davon liegt in einem weiteren Unterschied. Wesentlich für das analoge Erkennen ist seine echte, unaufhebbare

Mittelbarkeit; es begegnet dem Unendlichen immer nur im Durchgang durch das Endliche, so daß es dieses niemals hinter sich lassen kann, ohne sich selbst aufzuheben. Beim irrationalen Transzendieren hingegen besteht eine solche Mittelbarkeit eigentlich bloß dem Scheine nach; es benutzt das Endliche lediglich noch gleichsam als Sprungbrett, das es dann hinter sich läßt, um in einem irgendwie doch wieder unmittelbaren Anspringen das Unendliche anzugehen. Jetzt verstehen wir den ersten Unterschied; da das überkategoriale Rationale nur im ständigen Durchgang durch das Kategoriale seinen Bestand hat, dieser Durchgang aber bei Jaspers verflüchtigt ist, muß auch das Überkategoriale selbst verschwinden.

Aus allem ergibt sich, daß sich das Transzendieren bei Jaspers keineswegs mit der analogen Gotteserkenntnis der Scholastik deckt. Und zwar handelt es sich dabei nicht bloß um belanglose Feinheiten, sondern um Entscheidungen von größter Tragweite. Die überkategoriale Begrifflichkeit verleiht dem Transzendieren eine erfüllende Inhaltlichkeit; so ermöglicht sie ein inhaltlich erfülltes (wenn auch noch so unvollkommenes und in der Schwebe bleibendes) Gottesbild. Wo dagegen die überkategoriale Begrifflichkeit fehlt, wird das Transzendieren inhaltlos und leer und jedes Gottesbild unmöglich. Die transzendente Wirklichkeit sinkt dann zu dem leeren, unerfüllten Raum herab, der alles umfängt, kann sich aber nicht selbst zu einem selbständigen Seienden, zu einem uns entgegentretenden Gegenstand verdichten. Gott ist folglich „das, was nicht selbst, sondern worin uns alles andere vorkommt“ (14), „was sich immer nur ankündigt..., aber nie Gegenstand wird“ (ebd.). „Statt eines Wissens von Etwas“ liegt „die Gegenwartigkeit eines jeweils eigentümlich farbigen und unschließbaren Raumes“ (18) vor. Wenn also einerseits gilt: Gott ist, „obgleich verborgen, doch gegenwärtig als die Wirklichkeit“ (70), so gilt andererseits nicht weniger: „aber was sie (die Wirklichkeit) zu sagen scheint, bleibt zweideutig“ (70 f.), eben wegen der gerade entwickelten Unausdeutbarkeit.

Das Kennwort der scholastischen Lehre von der Transzendenz heißt „Analogie“. Auch Jaspers hat einen Ausdruck geprägt, in dem sich seine Sicht der Transzendenz zusammenballt, nämlich „Chiffre“. „Die Chiffre ist für Philosophie die Gestalt der transzendenten Wirklichkeit in der Welt“ (76); „die Sprache der transzendenten Wirklichkeit ist ... die Sprache der Chiffren“ (74). Was „Chiffre“ meint, ist aus dem gewöhnlichen Sinn des Wortes zu entnehmen. Erstens liegt darin der Hinweis auf etwas anderes. In unserem Falle weist das Immanente als Chiffre auf das Transzendente hin: „im Hören des Seins als Chiffre ist das Vernehmen

der ... Wirklichkeit“ (74). Und zwar kann alles in der Welt Chiffre sein (vgl. 76). Auch kann die Chiffre „nicht durch anderes gedeutet werden“ (76) als durch die ewige Wirklichkeit. Zweitens ist die Chiffre nur so lange eigentliche Chiffre, als mir der Schlüssel dazu fehlt, als ich sie nicht entziffern kann; sobald ich über den Schlüssel verfüge, gleicht sie im wesentlichen jeder andern Schrift. In unserem Falle weist die Chiffre zwar unzweideutig auf die transzendente Wirklichkeit hin, aber auf leere, weil unausdeutbare Weise; in seinem Hauptwerk nennt Jaspers die Chiffre ausdrücklich „undeutbar“ (Philosophie, 3. Bd.: Metaphysik [Berlin 1932] 233). Wir sind also auf die Chiffren als „Blinklichter“ oder „Reflexe“ (22) eines Anders beschränkt, während jenes Andere selbst uns unrettbar entflieht. Und damit stehe ich bei aller Transzendenz doch wieder auf dem „mir allein zugänglichen Wege der Immanenz“ (22). Diese Wendung muß bei Jaspers zunächst überraschen; tatsächlich aber ist sie eine folgerichtige Auswirkung seines ganzen Denkens. Den Weg der Immanenz genauer zu umgrenzen und auf seinen letzten existentiellen Ernst hin zu betrachten, wird Aufgabe des folgenden Abschnittes sein.

IV. Philosophie und Religion

In ihrem Verhältnis zur Religion entschleierte und bewährt sich eine Philosophie bis zu ihrem tiefsten Grunde. Deshalb widmet auch Jaspers diesem Verhältnis eingehende Erörterungen.

Religion ist wesentlich der Weg der Transzendenz. Da aber, wie wir sahen, die Transzendenz bei Jaspers in den Weg der Immanenz einmündet, scheint bei ihm, wenigstens von der Philosophie her, jede Religion unmöglich zu sein. So ist es in der Tat. Doch müssen wir den Weg der Immanenz genauer kennzeichnen, um ihn vor Mißverständnissen zu schützen.

Nicht gemeint ist ein Sich-verschließen in der Immanenz unter Aufgeben der Transzendenz. Das wäre ein Absinken, das allerdings den Menschen ständig als Gefahr bedroht. Und zwar verschärft sich die Gefahr gerade bei Jaspers, weil „nichts für den Verstand zwingend Chiffre ist“ (76), weil also nicht eine rationale Notwendigkeit zur Transzendenz führt, sondern ein irrationaler Sprung, der nur dem Aufschwung der Existenz gelingen kann. (In der echten Analogielehre wird der Aufschwung keineswegs überflüssig, aber von der rationalen Notwendigkeit unterstützt.) Jaspers warnt eindringlich vor dieser Gefahr: „eine reine Immanenzlehre“ ist „die der Philosophie jederzeit nahe Gefahr ihrer Entleerung“ (71).

Was meint somit der Weg der Immanenz wirklich? Da sich uns die transzendente Wirklichkeit nie zu einem selbständigen Seienden verdichtet, fehlt der Zielpunkt eines jeden religiösen Verhal-

tens, steht uns nicht eine lebendige Persönlichkeit gegenüber, an die sich unsere religiösen Akte wenden könnten. Infolgedessen gibt es kein Tun, das unmittelbar auf ein transzendentes Wesen gerichtet wäre. Vielmehr kreist all unser Handeln ausschließlich um das Immanente. Die Transzendenz selbst fordert (vermöge ihrer eigenartigen Unerschöpflichkeit) geradezu von mir, „mich nur in der Welt zu verwirklichen“ (71); dies aber immer (und das ist das Entscheidende) „am Maßstab der Transzendenz“ (ebd.), so daß ich zugleich „alle Weltimmanenz durchbreche, um erst aus der Erfahrung der Transzendenz in die Welt zurückzukehren, nun in ihr zugleich außer ihr, nun erst ich selbst“ (32). Zusammenfassend formuliert Jaspers: „Daher ist für uns Transzendenz nichts, sofern alles, was für uns ist, in Gestalt des Daseins ist. Und daher ist Transzendenz für uns alles, sofern, was für uns im Dasein eigentliches Sein ist, dies nur ist in Bezug auf Transzendenz oder als Chiffre der Transzendenz“ (71). Anders gesagt: nicht gibt es für uns ein Transzendentes als selbständiges Seiendes; es gibt einzig das Transzendieren, das allem (immanent) Seienden seine Eigentlichkeit verleiht.

Das Lebensethos des Menschen, das aus der Philosophie von Jaspers hervorwächst, weiß demnach von Religion nichts, es ist a-religiös. Ganz anders liegen die Dinge in der Philosophie der Analogie; sie stellt Gott als selbständiges Seiendes, als unendliche Geistpersönlichkeit vor uns hin und begründet so die religiöse Lebenshaltung; aus ihrem innersten Wesen heraus vollendet sie sich in der Religion.

Wenn nach Jaspers die Philosophie niemals zur Religion führen kann, so ist damit doch nicht die Religion überhaupt abgetan. Vielmehr bleibt sie eine bestimmende Macht des menschlichen Daseins, nur ruht sie auf andern, eigenen Fundamenten. Religion ist nämlich nach Jaspers stets positive Religion, d. h. sie geht auf eine positive, eigene Tat des Transzendenten selbst zurück. Im Gegensatz zur Philosophie, die nirgends die absolute Wirklichkeit selbst erschließt, sondern überall bei den bloßen Chiffren haltmacht, ist die Religion durch „die Gegenwart der wirklichen Transzendenz“ (74) gekennzeichnet. In ihr wird das Transzendente als selbständiges Seiendes gegenwärtig, und zwar dadurch, daß das absolute Wirkliche selbst spricht (vgl. 72). Auf Grund dieses Sprechens ergreifen wir die Wirklichkeit „als das Gewisse, autoritativ garantierte, auf eine von allem Philosophieren wesensverschiedene Weise Geglaubte“ (72). Das Transzendente spricht aber und wird von uns ergriffen (nach Jaspers) auf doppelte Weise: „im Mythos und in der Offenbarung“ (72); in den Darlegungen von Jaspers tritt allerdings der Mythos zurück, während die Offenbarung im Sinne der

christlichen Offenbarung die beherrschende Stelle einnimmt.

Wie in ihrer Ausprägung der Transzendenz, so unterscheidet sich diese positive und einzig mögliche Religion auch in der ganzen Art ihrer Verwirklichung von der Philosophie. Drei Gesichtspunkte hebt Jaspers heraus. Während, philosophisch gesehen, „grundsätzlich... alles heilig werden“ (75), d. h. zur Chiffre der Transzendenz werden kann, verdinglicht die Religion das Transzendente in besondern sinnlichen Wesen (z. B. in Christus), die „als das spezifisch Heilige“ (ebd.) gelten. Während, philosophisch gesehen, die Transzendenz auf gleiche Weise in jeder besondern Geschichtlichkeit aufbrechen kann, sieht die Religion in „einer an sich auch nur besondern Geschichtlichkeit“ (76) (z. B. im Leben Christi) den für alle Zeiten und alle Menschen maßgebenden Einbruch des Transzendenten in die Welt. Während, philosophisch gesehen, der Einzelne, lediglich in der unsichtbaren „Mitteilung des philosophischen Geisterreiches“ (79) stehend, der Transzendenz begegnen kann, bildet nach der Religion die eine, allgemeine, allein wahre, sichtbare Kirche den einzigen Ort echter Begegnung mit dem Transzendenten.

Die Religion ist also genau so eine Existenzmacht wie die Philosophie. Wie verhalten sich nun diese beiden Mächte (die eine mit ihrem Weg der Transzendenz, die andere mit ihrem Weg der Immanenz) zueinander? Wird eine von beiden schließlich doch verdrängt? Oder können beide zusammen bestehen? Und welchen dieser zwei grundverschiedenen Wege soll der Mensch einschlagen? Oder kann er vielleicht beide in sich zur Harmonie bringen?

Zunächst könnte man angesichts der Religion „den Sinn und die Kraft des Philosophierens in Zweifel ziehen“ (78), und zwar „wegen seiner Wirklichkeitsferne“ (ebd.); denn „die Wirklichkeit der Religion ist durch Philosophie nicht zu erreichen“ (79). Trotzdem behält das Philosophieren seine Aufgabe, und zwar eine solche, die in der Religion nicht ihr „Genüge findet“ (82), ja „bedroht scheint“ (79). In der Religion verläßt sich (so meint Jaspers) der Mensch in erster Linie auf die durch Offenbarung verwirklichte Gegenwart des Transzendenten und auf dessen sinnliche Verleiblichung, während der persönliche Aufschwung leicht ersterben kann, so daß die Religion „in der geistlosen Sinnlichkeit eines vermeintlichen Übersinnlichen“ (81) erlischt. Die Philosophie hingegen ist „die Substanz eines persönlichen Lebens...“, ist die Wirklichkeit des Philosophierenden selbst in seinem geschichtlichen Grunde, in dem er sich geschenkt wird“ (79); sie verwirklicht sich „nur jeweils in geschichtlicher, unwiederholbarer Gestalt“ (80) und ist deshalb „undogmatisch, keines Be-

kenntnisses“ (80) und „keiner Institution fähig“ (79). So wird die Wirklichkeitsferne der Philosophie durch die unmittelbare Lebendigkeit ihres Transzendierens ausgeglichen.

Andererseits könnte man von der Philosophie her die gegründete Wahrheit der Religion in Zweifel ziehen. Dagegen nimmt Jaspers entschiedene Stellung: „aus ihrer Religionsfremdheit kann Philosophie die Religion ... nicht als Unwahrheit bekämpfen; sie wird vom Philosophieren im Nichtverstehen und in bleibender Bereitschaft und im fragenden Verstehenwollen als Wahrheit anerkannt“ (82). Überhaupt kann echtes Philosophieren „nicht Gefahr für eine wahre Religion sein“, sondern es wird, „was wirklichen Ursprung hat, nur um so reiner und heller erstehen lassen“ (83).

Nicht nur verdrängen Philosophie und Religion einander nicht, sondern beide haben auch eine positive Bedeutung füreinander. Zunächst ist es für das lebendige Philosophieren eine Grundfrage, „wie es zur religiösen Wirklichkeit steht, zu der Wirklichkeit, die in der Religion ergriffen wird, und zu der Wirklichkeit der Menschen, die religiös glauben“ (81). Die religiöse Wahrheit ist etwas, das die Philosophie selbst zwar „nie werden kann, und ohne das sie doch nicht wäre, was sie ist“ (ebd.). So wird die Philosophie von der Religion befruchtet, ja irgendwie in ihrer Existenz ermöglicht. Deshalb will „der Philosophierende... das Dasein der kirchlichen Religion“ (82). Umgekehrt ist es (was Jaspers nicht so thematisch ausspricht) wohl auch für die Religion eine Grundfrage, wie sie zur Philosophie steht, zu dem lebendigen Aufschwung der Existenz, der diese kennzeichnet, und der „vielleicht in jeder Institution möglich“ (79), d. h. in der sinnlich verleblichten Religion verwirklicht ist. Denn obwohl die religiöse Wirklichkeit von der Philosophie nicht erreicht werden kann, so gilt doch, daß „deren Vernehmbarkeit... von ihr erweckt wird“ (82). Demnach wird auch die Religion in ihrer Lebendigkeit irgendwie von der Philosophie ermöglicht. Den ganzen Zusammenhang formuliert Jaspers (von der Philosophie her): der Philosophierende „möchte mit der Philosophie in die Spannung der religiösen Wirklichkeit aufgenommen sein, aber nicht als Unterbau, sondern als der Pol, ohne den ihm auch die Religion zu versinken scheint“ (ebd.). — Aus allem ergibt sich, daß Religion und Philosophie nicht eng in sich geschlossen, sondern aufeinander hin offen sind. Das Transzendieren der Philosophie erfüllt sich im Transzendenten der Religion, und das Transzendent der Religion gewinnt Leben durch das Transzendieren der Philosophie.

Wie diese Offenheit genau zu verstehen ist, wird sich zeigen, wenn wir abschließend die Frage klären: was bedeutet nun schließlich das geschilderte

Verhältnis von Religion und Philosophie für das Leben des Menschen? Jaspers scheint es für das Gegebene zu halten, daß der Philosophierende nicht religiös ist, und daß der Religiöse nicht philosophiert.

Zwar begegnet der echte Philosoph der Religion stets mit Achtung und läßt sich von ihrem Transzendenten in seinem Transzendieren befruchten, aber damit nimmt er keineswegs schon die religiöse Haltung an, verläßt er keineswegs seinen Weg der Immanenz, sondern die Religion dient ihm lediglich zur Vollendung seines eigenen Weges. Daß ein wirklicher Philosoph zur Religion hinfindet, ist für Jaspers etwas Unbegreifliches, weshalb er meint: „es ist zu vermuten, daß ein zum religiösen Glauben Gekommener, der vorher Philosoph war, niemals beim eigentlichen Philosophieren war“ (80f.).

Entsprechend wird sich ein echt religiöser Mensch zwar in seinem Ergreifen des Transzendenten durch das lebendige Transzendieren der Philosophie befruchten lassen, aber damit verschreibt er sich keineswegs dem philosophischen Weg der Immanenz, gibt er keineswegs seinen Weg der Transzendenz auf, sondern die Philosophie bewahrt ihn bloß vor der Erstarrung seines eigenen Weges. Dem Übergang des religiösen Menschen zum Philosophieren widmet Jaspers folgenden, zunächst dunklen Satz: „wie es aber dem Philosophierenden geht, der vom religiösen Glauben her kommt, das ist vielleicht die Spannung dieses Glaubens selbst“ (81). Es ist sehr bedeutsam, daß Jaspers nicht wie bei der Philosophie sagt: ein religiöser Mensch, der sich der Philosophie zuwendet, sei nie eigentlich religiös gewesen. Offenbar kann also einer zur Philosophie kommen, auch wenn er bis ins Letzte eigentlich religiös war. Während die eigentlich erfaßte Philosophie den Menschen endgültig festhält, fesselt die Religion (auch als eigentlich verwirklichte) den Menschen nicht endgültig; vielmehr läßt sie in ihm die Möglichkeit des Überganges zur Philosophie offen. Infolgedessen erscheint die Religion schließlich doch als das Vorläufige; die Philosophie hingegen tritt als das einzige eigentlich Endgültige auf. Wie es das Wesen der Philosophie ist, sich der Religion gegenüber endgültig zu behaupten, so ist es das Wesen der Religion, der „Spannung dieses Glaubens selbst“, trotz aller vorläufigen Eigenständigkeit in der Philosophie ihre endgültige Erfüllung zu finden.

Gegen diese Auslegung erhebt sich eine ernste Schwierigkeit: wird damit nicht die von Jaspers ausdrücklich anerkannte Wahrheit der Religion wieder aufgehoben? Von seiner gleichmäßigen Anerkennung der Wahrheit von Philosophie und Religion sagt Jaspers, sie habe, „gemessen an dem Gedanken einer einzigen allgemeingültigen Wahr-

heit, einen paradoxen Charakter“ (81); d. h. die zunächst widersinnige Anerkennung verliert nur dann ihren Widersinn, wenn die Idee einer einzigen allgemeingültigen Wahrheit zunächst aufgegeben wird. Keine dieser beiden Wahrheiten ist also zunächst die einzige allgemeingültige; weil jede die andere neben sich hat, ist jede zunächst nur für ihren Bereich, somit nur relativ gültig, und nur in diesem Sinne erkennt Jaspers die Wahrheit der Religion an. Beide Wahrheiten stehen zunächst irgendwie gleichberechtigt nebeneinander. Schließlich aber setzt sich doch die philosophische Wahrheit als die einzige, letztlich allgemeingültige durch, womit die religiöse Wahrheit zu einer bloß vorläufigen herabsinkt. Dadurch wird der religiösen Wahrheit keineswegs ihre relative Gültigkeit abgesprochen; ebensowenig wird geleugnet, daß die Religion zu den wesentlichen und jederzeit notwendig vorhandenen Daseinsmächten des Menschenlebens gehört; auch wird ihr befruchtender Einfluß auf die Philosophie nicht abgestritten. Aber das letztlich Letzte ist die Religion nicht.

Das letzte Wort hat bei Jaspers die Philosophie, und wir dürfen es vielleicht so formulieren: der religiöse Weg der Transzendenz mündet im Philosophierenden letztlich in den philosophischen Weg der Immanenz. Die innerste Wahrheit des menschlichen Daseins und des menschlichen Lebensethos ist der Weg der in das unerfüllte Transzendieren hineingebundenen Immanenz.

Unser Thema verlangt, daß wir das bereits angefangene Bild der christlichen Auffassung von der Transzendenz voll auszeichnen. Wie die Philosophie der Chiffre areligiös blieb, so vollendete sich die Philosophie der Analogie wesentlich darin, die Fundamente der Religion zu legen. Und zwar handelte es sich dabei um die sogenannte „natürliche“, aus den Kräften der Menschennatur allein erblühende Religion. Schon hier erschließt sich im Transzendieren das Transzendente als selbständiges Seiendes, als unendliche Geistpersönlichkeit. Entsprechend ist unser Lebensethos zwar Dienst am Immanenten, aber als Verwirklichung unserer Hingabe an das Transzendente.

Diese Möglichkeit einer natürlichen Religion kennt Jaspers überhaupt nicht. Wie wir sahen, beruht nach ihm die Religion wesentlich auf einer

positiven Tat des Transzendenten selbst, vor allem auf der Offenbarung; denn nur so kann Gott als selbständiges Seiendes erscheinen. Nach christlicher Auffassung ist in unserer Ordnung die Offenbarungsreligion tatsächlich die einzige von Gott gewollte. Doch wird damit die Möglichkeit einer natürlichen Religion nicht geleugnet; vielmehr schließt die Offenbarungsreligion diese Möglichkeit als notwendige Voraussetzung ihrer selbst ein. Eine Offenbarung hat nämlich nur dann einen Sinn, wenn der Mensch schon zum voraus mit seinen natürlichen Kräften erkennt, daß Gott als Geistpersönlichkeit existiert und zu uns spricht. Eine Offenbarungsreligion, wie sie Jaspers faßt, hebt sich selbst auf. Wenn demnach die Offenbarung Gott auch nicht zum ersten Mal als selbständiges Seiendes zeigt, so tritt doch in ihr Gott zum ersten Mal hinter den Schleiern der Welt hervor, indem er nicht mehr nur mittelbar durch seine Geschöpfe, sondern durch sein offenbarendes Wort unmittelbar zu uns spricht. Zugleich geht uns jetzt erst das eigentliche Geheimnis des persönlichen Lebens Gottes auf, weil der Abgrund der Dreifaltigkeit uns umfängt. Hieraus erwächst eine ganz neue Religion, vor deren Innigkeit und Tiefe alle natürliche Religion wie ein bloßer Schatten verblaßt. Diese Offenbarungsreligion ist ganz und gar „übernatürlich“, weil ein solches Hineingenommensein in das Transzendente alles Vermögen der Menschennatur überschreitet. (Bei Jaspers dagegen sinkt die Offenbarung so sehr in den natürlichen Bereich herab, daß sie mit dem Mythos gleichgestellt wird. Hier haben übrigens auch alle Bedenken von Jaspers gegen die Verleiblichung des Religiösen ihre Wurzel.) Dieser Religion ist die Philosophie eingeordnet, nicht nur als „Pol“, sondern als „Unterbau“. Diese Religion bietet allein die endgültige Wahrheit, die (in unserer Ordnung) allein die Fülle unseres Existierens erschöpfen kann. Deshalb bestimmt auch nur diese Religion unser Lebensethos: Verwirklichung unserer übernatürlichen Verbundenheit mit dem Transzendenten in der Erfüllung unserer Aufgaben am Immanenten².

² Um die wissenschaftliche Vertiefung der Transzendenz bei Jaspers und in der Scholastik bemüht sich der Verfasser dieses Artikels in der Zeitschrift „Scholastik“, Januar 1940.

3/11/45

✓ DER Kranke Held

Zur Biographie des Obersten T. E. Lawrence

Von Alfred Delp S. J.

Die Botschaft versunkener Generationen erfüllt sich. Unsere Zeit ist ein Jahrhundert der Erde geworden und dies in einem doppelten Sinn. Der Mensch gibt sich immer ausschließlicher in den

Bann der innerweltlichen Wirklichkeit und setzt sich ihre Bewältigung zur Aufgabe. Die Fülle der Dinge scheint diesem Beginnen jedoch in Abwehrstellung zu begegnen, und trotz aller Erfolge haben