

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 1-2

Artikel: Philosophischer und religiöser Glauben : Karl Jaspers im Gespräch mit Paul Tillich
Autor: Schüssler, Werner
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877657>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Philosophischer und religiöser Glauben

Karl Jaspers im Gespräch mit Paul Tillich

1. Einführung

In der Jaspers-Literatur begegnen nicht selten die beiden folgenden Positionen: Da haben wir zum einen diejenigen, die Jaspers das meiste abzunehmen scheinen, so auch seinen Philosophischen Glauben und damit verbunden seine Kritik am Offenbarungsglauben,¹ zum anderen diejenigen, die ihn – zuweilen sogar mit einem aggressiven Unterton – bekämpfen.² Erstere Position wird in der Regel von Philosophen vertreten, letztere von Theologen. Dass sowohl von Seiten der katholischen als auch der protestantischen Theologie die Reaktionen auf Jaspers zum Teil recht heftig ausfallen, hat mit seiner Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion bzw. Theologie zu tun, die programmatisch im ersten Band seiner «Philosophie» von 1932 in dem bemerkenswerten Satz zum Ausdruck kommt: «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.»³ Könnte ich diesen Satz unterschreiben, wäre das Thema des vor-

¹ Als ein Beispiel hierzu aus jüngster Zeit sei verwiesen auf H. Saner: Karl Jaspers und das Christentum, in: Glaube und Wissen / Croire et savoir, red. A. Hügli/C. Chiesa/S. Wagner (= Studia Philosophica, Bd. 67/2008), Basel 2008, 221-233 (231). – Der vorliegende Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den ich am 20. November 2012 auf Einladung der Theologischen Fakultät und des Philosophischen Seminars an der Universität Basel gehalten habe.

² Paradigmatisch sei hier auf Karl Barth verwiesen, auf den ich noch zu sprechen kommen werde.

³ Ph I, 294. – Die Werke von Karl Jaspers werden wie folgt abgekürzt: Aut = Philosophische Autobiographie. Erw. Neuausgabe (erstmalig mit dem Kapitel über Martin Heidegger), München 1977 (2. Aufl. 1984); Ch = Chiffren der Transzendenz, hg.v. H. Saner, München 1970 (4. Aufl. 1984); Ent = Die Frage der Entmythologisierung (zus. mit R. Bultmann), München 1954 (Neuausgabe mit einem Vorwort von H. Ott 1981); Ex = Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, Berlin 1938 (4. Aufl. 1974); Einf = Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, Zürich 1950 (29. Aufl. München 1991); Gl = Der philosophische Glaube. Gastvorlesungen, München 1948 (9. Aufl. 1988); GPN = Die großen Philosophen. Nachlaß, 2 Bde., hg.v. H. Saner, München 1981; NPL = Nachlaß zur Philosophischen Logik, hg.v. H. Saner u. M. Hänggi, München 1991; PGcO = Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung, in: Philosophie und christliche Existenz. FS Heinrich Barth, Basel 1960, 1-92; PGO = Der philosophische Glaube angesichts der

liegenden Aufsatzes schlecht gewählt, denn es gäbe keine «Und»-Verbindung zwischen philosophischem und religiösem Glauben, sondern höchstens eine «Oder»-Verbindung – und damit wäre ich auch schon mit meinem Beitrag am Ende.

Bekanntlich sind es vornehmlich die protestantischen Theologen Karl Barth⁴ und Rudolf Bultmann,⁵ mit denen sich Jaspers intensiver auseinandergesetzt hat. Haben wir mit Barth einen Vertreter der sog. Dialektischen Theologie vor uns, so mit Bultmann einen Vertreter der sog. existentialen Interpretation im Sinne des von ihm inaugurierten Programms der Entmythologisierung. Geht es Ersterem wesentlich darum, die Philosophie aus der Theologie zurückzudrängen, so ist die Intention des Letzteren, das mythische Element aus dem Bereich der Religion zu eliminieren. Beides fordert die Kritik von Jaspers entschieden heraus. Ob er diesen beiden Theologen allerdings wirklich gerecht wird, ist eine andere Frage. Interessant ist in diesem Zusammenhang, was der protestantische Theologe Joachim Ringleben dazu sagt: «[I]ch [teile] Jaspers' Kritik an der Theologie K. Barths wie an der R. Bultmanns weitgehend [...] – freilich aus theologischen Gründen».⁶

Nun könnte man, besonders von katholischer Seite her, Kernaussagen von Jaspers, die das Verhältnis von Philosophie und Religion bzw. Theologie betreffen, mit Aussagen des Zweiten Vatikanums konfrontieren, in denen Glaube und Offenbarung personalistisch und der Absolutheitsanspruch des Christentums nicht mehr exklusivistisch, sondern inklusivistisch gedeutet werden. Aber das wäre aus zwei Gründen nicht ganz fair: Zum einen ist Jaspers' religionskritische Hauptschrift «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung» im Jahr der Eröffnung des Konzils (1962) erschienen, und es ist kaum anzunehmen, dass er in seinen letzten Lebensjahren noch dessen Errungenschaften rezipiert hat, zum anderen ist er von Hause aus protestantisch, und er hat seine Mitgliedschaft in der protestantischen Kirche auch

Offenbarung, München 1962 (3. Aufl. 1984); Ph = Philosophie, 3 Bde., Berlin 1932 (5. Aufl. München 1991); UZG = Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949 (9. Aufl. 1988); VdW = Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band, München 1947 (4. Aufl. 1991); VE = Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, Groningen 1935 (4. Aufl. München 1987).

⁴ Zu Karl Barth vgl. bes. PGO 174-179.228-230 u. 485-488.

⁵ Zu Rudolf Bultmann vgl. bes. Ent.

⁶ J. Ringleben: Sprache und Transzendenz, in: Glaube und Wissen (Anm. 1), 69-94 (69).

nie aufgegeben, obwohl er sich innerlich schon recht früh von der gelebten Religion verabschiedet hatte.⁷

Nun haben zwar Barth und Bultmann einen entscheidenden Einfluss auf die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert ausgeübt, und besonders ersterer hat ausgesprochen schulbildend gewirkt; aber darüber darf nicht vergessen werden, dass die sog. Dialektische Theologie schon seit ihrem ersten Auftreten entschiedenen Widerspruch durch Paul Tillich erfuhr.⁸ Tillichs Denken, das man mit dem Stichwort «Theologie der Kultur» zusammenfassen kann, hat bekanntlich in den USA zum Teil einen enormen Einfluss ausgeübt, und seit einigen Jahren gewinnt es auch wieder im deutschsprachigen Bereich an Bedeutung. Hinzu kommt, dass durch die Edition bisher unveröffentlichter Texte und Vorlesungen Tillichs, die in den letzten Jahren erfolgt ist, immer deutlicher wird, dass dieser Denker nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch von Bedeutung ist, besonders was seine späte Existentialontologie und Philosophische Anthropologie angeht,⁹ die ab den 1930er Jahren den subjekt- und sinntheoretischen Ansatz zu überlagern beginnen.

In Tillichs Autobiographie «Auf der Grenze» von 1936 findet sich ein Satz, der ihn geradezu für das Gespräch mit Jaspers prädestiniert: «Als Theologe versuchte ich Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe.»¹⁰ Von hier aus wird auch verständlich, warum Barth auf Tillichs Begriff des Unbedingten ähnlich schroff reagiert wie auf Jaspers' Begriff der Transzendenz. Bezeichnet er letzteren als «inhaltslos, unfruchtbar [und] im Grunde tief langweilig»,¹¹ so

⁷ Vgl. Saner: Karl Jaspers und das Christentum (Anm. 1), 222.

⁸ Vgl. dazu GW VII, 216-262. – Die Werke von Paul Tillich werden wie folgt abgekürzt: EW = Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, hg.v. I. Henel u.a., bisher 17 Bde., Stuttgart, dann Berlin 1971ff.; GW = Gesammelte Werke, hg.v. R. Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959ff.; MW = Main Works / Hauptwerke, hg.v. C.H. Ratschow, 6 Bde., Berlin 1987ff.; ST = Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955ff. – Vgl. auch P. Tillich: Dialektische Theologie (1925), hg.v. K. Ukolov, in: Religion und Politik (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 4/2008), hg.v. C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm, Wien 2009, 149-174 [russ. Text mit dt. Übers.]; dazu W. Schüßler: «Was uns unbedingt angeht.» Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (= Tillich-Studien, hg.v. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd. 1), Berlin 3. erw. u. veränderte Aufl. 2009, 119-129.

⁹ Vgl. bes. EW XVI u. EW XVII.

¹⁰ GW XII, 37.

¹¹ K. Barth: KD II/1, § 28, 341.

ersteren als «frostiges Ungeheuer».¹² Beide Begriffe haben für ihn nichts zu tun mit dem «lieben Gott» der Bibel, da sie kein echtes Gegenüber bedeuten.

Während somit für Jaspers zwischen Philosophie und Religion bzw. Theologie ein Ausschliesslichkeitsverhältnis zu bestehen scheint, bewegt sich Tillich zeitlebens «auf der Grenze von Theologie und Philosophie»,¹³ wobei «der inneren Notwendigkeit [...] das äußere Schicksal in merkwürdiger Übereinstimmung» folgte:¹⁴ Doktor der Philosophie, Lizentiat und Habilitation in Theologie, Professor für Theologie in Marburg, für Philosophie und Soziologie in Frankfurt, für Philosophische Theologie am Union Theological Seminary in New York mit gleichzeitigem Lehrauftrag für Philosophie an der gegenüberliegenden Columbia University – das sind nur einige Stationen seines Lebensweges.

Nun könnte man natürlich den *Theologen* Tillich mit Jaspers' Position konfrontieren – und sich damit leicht den Hinweis darauf einhandeln, dass sich die Theologie notwendig in einem Zirkel bewege, der sich dem «Aussenstehenden» verschliesse; darauf wies nicht nur Jaspers,¹⁵ sondern auch Tillich selbst immer wieder hin;¹⁶ das heisst, es bliebe letztlich bei einem «Sprung» in den Glauben, der durch keine Philosophie zu überwinden ist.

Aus diesem Grunde möchte ich Jaspers' Philosophischen Glauben nicht mit der *theologischen* Position Tillichs, sondern mit dessen *religionsphilosophischer* Konzeption ins Gespräch bringen, in die sich sein theologisches System mühelos einfügen lässt; wobei Tillich selbst immer wieder betont hat, dass eine Religionsphilosophie, die normativ wird, selbstredend zur Theologie wird.¹⁷ Diese Grenzlinie scheint also recht schmal zu sein, und es ist in Bezug auf die Schriften Tillichs auch immer zu fragen: Wer spricht?

Ein wirkliches Gespräch zwischen Jaspers und Tillich hat wohl nie stattgefunden; die beiden Denker scheinen sich nicht begegnet zu sein. Während Jaspers von Tillichs Werk so gut wie keinerlei Notiz genommen zu haben scheint – einmal abgesehen von einem Beitrag, den er zu einer Tillich-Festschrift im

¹² GW VII, 231.

¹³ GW XII, 31.

¹⁴ GW XII, 37.

¹⁵ Vgl. PGO, 183-185.

¹⁶ Vgl. ST I, 15-18.

¹⁷ Vgl. EW XII, 530.

Jahre 1959 beigesteuert hat¹⁸ –, kommt Tillich in seinem Werk verschiedene Male auf Jaspers zu sprechen, wenn auch meist nur am Rand.¹⁹ Etwas ausführlicher geht er auf dessen Denken in einem Beitrag über «Existenzphilosophie»²⁰ von 1944 ein sowie in einem im Deutschen Paul-Tillich-Archiv an der UB Marburg aufbewahrten zehnsseitigen Typoskript mit dem Titel «Heidegger and Jaspers»²¹, das auf einen Vortrag zurückgeht, den Tillich 1954 in New York gehalten hat. Aber auch diese beiden Beiträge machen deutlich, dass er sich mit Jaspers nicht tiefergehend auseinandergesetzt hat. Seine Auseinandersetzung mit ihm ist auch hier recht oberflächlich, was man von der mit Heidegger nicht sagen kann.

Wie kommt Jaspers überhaupt dazu, das Konzept eines Philosophischen Glaubens zu entwickeln? Er bekennt selbst, dass er zu Anfang seines Philosophierens nicht geglaubt hätte, dass ihn die Theologie jemals interessieren könne,²² hat er doch – in einer protestantischen Familie aufgewachsen, die die Kirche ignorierte – so gut wie keine Beziehung zur kirchlichen Religion entwickelt. Doch schon bald merkt er, dass die Realität von Kirche und Theologie im Philosophieren nicht vernachlässigt werden kann. In seiner «Philosophischen Autobiographie» berichtet er von einer seltsamen 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 offenbar: Ich spreche von Dingen, die anderen als theologisch galten, nicht als Theologe, sondern ich philosophiere. Das mußte klar werden.»²³ – Jaspers hat den Philosophischen Glauben seit seiner «Phi-

¹⁸ Vgl. K. Jaspers: *The Individual and Mass Society*, in: W. Leibrecht (Hg.): *Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich*, New York 1959, 37-43.

¹⁹ Vgl. z.B. ST I, 31; ST II, 32; GW IV, 182; GW VIII, 16 u. 174; GW XI, 113; EW XVII 115 u. 131.

²⁰ Vgl. GW IV, 145-173, hier bes. 155-159.

²¹ Vgl. P. Tillich: *Heidegger and Jaspers* [Typoskript], 7,5 S. Vortragstext u. 2,5 S. Diskussion. Auf Jaspers kommt Tillich S. 7f. zu sprechen.

²² Vgl. Aut, 112.

²³ Aut, 114.

losophie» von 1932²⁴ öffentlich vertreten. In der Schrift «Der philosophische Glaube» von 1948²⁵ hat er ihn ausdrücklich formuliert, und in seinem letzten grossen Werk «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung»²⁶ von 1962 hat er ihm seine reife Ausgestaltung gegeben.

Hinter seiner Ablehnung der Offenbarungsreligion steht letztlich als unhintergehbare Voraussetzung: Der Gott, der sich offenbart, fordert absoluten Gehorsam, und das widerstreitet der Freiheit des Menschen. Auf eine griffige Formel gebracht: Während der Philosophische Glaube charakterisiert ist durch Freiheit und Vernunft, Zweifel und Wagnis, Toleranz und Kommunikation, den absolut verborgenen Gott und das Chifferndenken, steht der religiöse Glaube Jaspers zufolge für direkte Mitteilung und Gehorsam, Leibhaftigkeit und Sicherheit, Heteronomie und Ausschliesslichkeit, Fanatismus und Dialogunfähigkeit. Bei diesen Gegensatzreihen scheint eine Entscheidung darüber, für welche man votiert, auf den ersten Blick nicht schwer zu fallen. Und in der Jaspers-Literatur finden sich genügend Beispiele, wo diese Schlüsselworte gebetsmühlenartig wiederholt werden und so dem Philosophischen Glauben die Überlegenheit über den religiösen attestiert wird. Nähme man diese Charakterisierung religiösen Glaubens wirklich ernst, so müssten alle religiös Gläubigen und natürlich auch alle Theologen letztlich verblendet sein, sich in eine selbstverschuldete, vielleicht ihnen selbst noch nicht einmal bewusste Unfreiheit begeben haben, die sie letztlich auch daran hindert, das zu werden, worauf es Jaspers entscheidend ankommt: nämlich Existenz, die wesentlich durch Freiheit bestimmt ist. Bestimmte Assoziationen in Bezug auf religiöse Fundamentalisten verschiedenster Provenienz und positivistische Biblizisten drängen sich geradezu auf, die es ohne Zweifel in der Geschichte der Religionen und auch selbst des Christentums gab und zweifellos immer noch geben mag.

Aber mit Blick auf Tillich, und nicht nur ihn, sind solche Zuschreibungen kaum haltbar. Um es gleich vorweg zu sagen: Tillich lehnt mit Jaspers in Sachen Religion auch direkte Mitteilung und Gehorsam, Leibhaftigkeit und Sicherheit, Heteronomie und Ausschliesslichkeit, Fanatismus und Dialogunfähigkeit ab; er vertritt einen Glaubens- und Offenbarungsbegriff, in dem Freiheit und Ver-

²⁴ Vgl. Ph I, 297 u. 301.

²⁵ Vgl. Gl; diese Schrift geht auf sechs Vorlesungen zurück, die Jaspers 1947 in Basel gehalten hat.

²⁶ Vgl. PGO.

nunft, Zweifel und Wagnis sowie Toleranz und Kommunikation verwirklicht sind, etwas, was Jaspers als *Proprium* des Philosophischen Glaubens reklamiert. Allerdings fehlt bei Tillich ein Begriff, der für Jaspers von zentraler Bedeutung ist, nämlich der des absolut verborgenen Gottes, und mit jenem verbunden das Chifferndenken. Damit ist auch die entscheidende *quaestio vexata* verbunden, wie sich zeigen wird.

Der Fortgang der weiteren Überlegungen ist mit diesen Ausführungen in gewisser Weise auch schon vorgezeichnet: Es geht im Folgenden um den Offenbarungs- (2.) und Glaubensbegriff (3.), den Absolutheitsanspruch des Christentums (4.) sowie den Gottesgedanken und die Gottesrede (5.); in einem abschliessenden Resümee (6.) ziehe ich Bilanz.

2. Zum Offenbarungsbegriff

«Der Mensch, der seiner Freiheit inne wird», schreibt Jaspers, «hat Ehrfurcht; sie ist das Zeichen seiner Bindung an Autorität, der er sein Freisein verdankt. Was aus der Weltwirklichkeit als Autorität zu mir spricht, das entscheidet über mein eigenes Sein. Denn Freiheit ist nicht Willkür.»²⁷ Freiheit erfüllt sich immer nur im Miteinander mit Autorität, bewahrt letztere doch Freiheit vor dem Fall ins Leere und vor ihrer Verwechslung mit Willkür.²⁸

Autorität ist aber für Jaspers nicht nur «Autorität von aussen». Zwar ist es das Ziel des Selbstwerdens, mit Hilfe dieser äusseren Autorität zu sich selbst zu kommen; aber gleichzeitig gilt es, aus dieser Autorität herauszuwachsen.²⁹ So liegt «am Ende der Stufenfolge der Befreiung von der relativ nur äusseren Autorität zu immer tieferer Autorität» die «Einheit von Freiheit und Autorität». Damit ist nach Jaspers der Punkt erreicht, wo sich «der Ort des gewissesten Inneseins der Autorität [...] von der bestimmten äusseren Gestalt in das Innere verlegt» hat.³⁰ Hier ist der Gegensatz von «innen» und «außen» überwunden.³¹

Diese Einheit von Freiheit und Autorität sieht Jaspers im Offenbarungsbegriff nicht nur nicht gewahrt, sondern ganz im Gegenteil, er versteht

²⁷ VdW, 797.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Vgl. VdW, 798.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. VdW, 782.

Offenbarung geradezu als identisch mit falscher Autorität und so im totalen Widerspruch zur menschlichen Freiheit stehend. Hinter dieser Auffassung steht die Voraussetzung, dass Gottes Stimme «direkt» vernehmbar sei, sie so aber zur «unbefragbaren Autorität» werde und den Menschen «nur niederschlage».³²

Was aber versteht Jaspers unter der «direkten Stimme Gottes»? Tillich unterscheidet in seinem Beitrag «Wort Gottes» sechs verschiedene Bedeutungen dieses Begriffs, wobei er sich vehement dagegen wehrt, die Sprache der Bibel mit der göttlichen oder einer von Gott diktierten menschlichen Sprache gleichzusetzen, denn das wäre plattester Supranaturalismus.³³

So wie Jaspers übernatürliche Offenbarung und religiösen Glauben beschreibt, geht es bei ihnen ohne Zweifel um eine unechte Autorität und allein um Gehorsam. Unecht wird eine Autorität in dem Moment, wo sie rein äusserlicher Natur ist. Und das scheint eben nach Jaspers in der Religion der Fall zu sein. Ihm geht es aber wesentlich um echte Autorität, also um eine solche, die nicht rein äusserlich ist, sondern zum eigenen Innen wird. Das sei bei der Offenbarung gerade nicht gegeben, denn hier haben wir es Jaspers zufolge mit einer «Autorität in sinnlicher Konkretion» zu tun, und das in dreierlei Weise: 1. In der Weise des Wortes: Es ist «an bestimmtem Ort, zu bestimmter Zeit, an einen bestimmten Menschen ergangen». 2. In der Weise der Inkarnation: «*Gott tritt selbst in die Welt*. In einem entscheidenden Augenblick, jetzt und hier, ist ein Mensch Gottessohn, selbst Gott. Leibhaftig sichtbar und tastbar ist er da.» 3. In der Weise der Kirche, die «Trägerin der Offenbarung» ist.³⁴

Das Entscheidende ist nun, dass es sich Jaspers zufolge in allen drei Fällen um eine «sinnliche Gegenwart» handelt, die von aller übrigen Weltwirklichkeit, auch «der edelsten und besten», getrennt ist und sich als eine «heilige Wirklichkeit» versteht.³⁵ Dass sich Jaspers' Attacke auf den Offenbarungsglauben letztlich an der Person Jesu Christi regelrecht festbeißt, wird von hier aus verständlich. In seinem Werk «Von der Wahrheit» geht er ja bekanntlich sogar so weit, den Menschen vor die Alternative «Katholizität»

³² Ph, II 275; vgl. VdW, 837.

³³ Vgl. GW VIII, 74.

³⁴ VdW, 787.

³⁵ Ebd.

oder «Vernunft» zu stellen,³⁶ wobei das Wesen der Katholizität für ihn in dem Gottmenschentum Christi zum Ausdruck kommt.³⁷

Für Jaspers geraten somit Philosophie und Religion letztlich am Begriff der Autorität in einen *unüberwindlichen* Konflikt. Dieser ist es, der ihn *für* den philosophischen und *gegen* den religiösen Glauben votieren lässt. Es geht letztlich um Freiheit und Selbstsein, die Jaspers durch den religiösen Glauben als gefährdet ansieht.³⁸

Nach Jaspers' Überzeugung, so hat sich gezeigt, widerstreiten sich Offenbarung und menschliche Freiheit, da Offenbarung absolute Autorität für sich in Anspruch nimmt und gehorsame Unterwerfung verlangt. Genau hier setzt Tillich auch ein, wenn er in seinem Beitrag «Autorität und Offenbarung» die Frage stellt: «Kann die Annahme der Offenbarung vereint werden mit der Wahrung schöpferischer Freiheit? Ist eine Religion, die den Anspruch erhebt, auf göttlicher Offenbarung zu beruhen, mit wahrhafter Menschlichkeit vereinbar?»³⁹

Nun gibt es Auffassungen von Offenbarung, die zwangsläufig zu einem «religiös-autoritären Denken» führen. «Wird Offenbarung verstanden als göttliche Information, als eine Mitteilung, die auf übernatürlichem Eingreifen beruht», schreibt Tillich, «so entsteht dadurch irrationale oder totale Autorität. Denn: göttliche Heteronomie zerstört die autonome Selbstbejahung des Menschen, die Bejahung seiner schöpferischen Seinsstruktur. Offenbarung fällt vom Himmel und schafft für sich die Möglichkeit, ohne Vermittlung, ohne geschichtliche Vorbereitung, ohne die Möglichkeit vernunftgemäßer Einsicht angenommen zu werden. Der Akt der Annahme schließt Unterwerfung unter eine totale und hypostasierte Autorität ein. Der Ort, an dem die Offenbarung sich manifestiert – sei es die Hierarchie der Kirche, sei es die Bibel –, hat teil an dieser Autorität und wird selbst eine irrationale und unterdrückende Autorität. Muß das nicht notwendig so sein? Angenommen, es gäbe einen Ort, an dem Gott selbst spricht, müßte man nicht diesem Ort unbedingte Autorität zusprechen?»⁴⁰

³⁶ Vgl. VdW, 832-868.

³⁷ Von hier aus wird auch verständlich, warum Jaspers mit seinem Begriff der «Achsenzeit» (vgl. VdW 836f.; UZG 19-42) so vehement gegen die «Mitte der Geschichte» (vgl. EW XV, 281-289) andenkt.

³⁸ Vgl. Ph, I 308f.

³⁹ GW VIII, 60.

⁴⁰ GW VIII, 63.

Tillich verneint diese Frage; er entwickelt einen Offenbarungsbegriff, der jede heteronome Autorität hinter sich lässt und überwindet.⁴¹ Seine These lautet: «*Wahre Offenbarung und hypostasierte [oder totale] Autorität schließen einander aus. Wahre Offenbarung und funktionale [oder partielle] Autorität bedingen einander.*»⁴² Diese These Tillichs ist derjenigen von Jaspers diametral entgegengesetzt, denn dessen These besagt ja: Offenbarung bedeutet immer totale Autorität und ist aus diesem Grunde abzulehnen.

Tillichs Offenbarungsverständnis ist näherhin durch drei Punkte gekennzeichnet: Erstens hat es zur Voraussetzung, dass die Selbstmanifestation des Grundes unseres Seins letztlich nicht im Widerspruch zu unserem Sein und dessen freier Selbstbejahung stehen kann. Vielmehr muss sie das, was wir essentiell sind, offenbaren und bestätigen. «Der Grund des Seins und Sinnes kann nicht das zerstören, dessen Grund er ist. Seine Manifestation ist weder irrational noch heteronom.»⁴³

Zweitens folgt aus seinem Offenbarungsverständnis, dass die *Mittler* der Offenbarung nicht identisch sind mit dem, was durch sie wirkt. «Sie vermitteln es, aber sie sind nicht identisch mit ihm. Es scheint durch sie hindurch, aber sie sind es nicht selbst. Der Ort, an dem das Heilige erscheint, ist geweiht, er ist aber nicht das Heilige selbst.»⁴⁴ Hier hat auch Tillichs Symboltheorie ihren Ort (auf sie wird noch zurückzukommen sein). Nur auf eines sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen: Aus dem eben Ausgeführten folgt, dass Offenbarung und wissenschaftliche Erkenntnis verschiedenen Dimensionen angehören⁴⁵ und dass nur eine Offenbarung, die mit absolutem Autoritätsanspruch auftritt, die Tendenz in sich trägt, wissenschaftliche Erkenntnisse zu unterdrücken.⁴⁶

Die Behauptung, die Mittler der Offenbarung seien nicht identisch mit dem, was durch sie wirkt, hat natürlich zur Voraussetzung, dass Offenbarung

⁴¹ Vgl. GW VIII, 64.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. dazu W. Schüßler: Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie. Paul Tillich zum Problem der sog. «Galilei-Konflikte», in: *Theology and Natural Science*, hg.v. C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M.A. Stenger/E. Sturm (= *International Yearbook for Tillich Research*, Vol. 7/2012), Berlin/New York 2012, 45-78.

⁴⁶ Vgl. GW VIII, 65.

den Ort, an dem sie erscheint, sowohl «unter prophetische wie unter rationale Kritik»⁴⁷ stellt. Und diese Kritik bezieht sich nach Tillich nicht nur auf die Kirche, sondern immer auch auf die Bibel, ja selbst auf Christus.

Das «protestantische Prinzip»⁴⁸ lehnt nach Tillich in diesem Sinne jede hypostasierte und totale Autorität als götzendienerisch ab. Es geht Tillich nicht weniger als Jaspers um den *freien* Menschen, denn «nur der ist gerettet, der frei ist». Eine Offenbarung, die den Menschen zu zerbrechen sucht, um ihn zu retten, wäre geradezu eine «dämonische Autorität».⁴⁹

Ein drittes und letztes wesentliches Kennzeichen der Offenbarung ist für Tillich schliesslich ihre Bezogenheit auf eine bestimmte Situation. Offenbarung ist stets «Offenbarung *für* jemanden in dessen konkreter Wirklichkeit, das heisst, der Betreffende hat teil an dem Ereignis, das für ihn Offenbarung ist. Deshalb ist es unmöglich, von der Situation der Offenbarung abzusehen und eine Offenbarungswahrheit als stets gültige Wahrheit jemandem aufzuerlegen, der ausserhalb dieser Situation steht.»⁵⁰ Das bedeutet, dass Offenbarung nur im Zustand «unbedingten Betroffenseins» empfangen werden kann. Dies gilt nach Tillich aber nicht nur für diejenigen, die eine bestimmte Offenbarung erstmalig erfahren, sondern auch für diejenigen, die später mit dem Inhalt dieser Offenbarung vertraut gemacht werden. «Sie alle haben an dem Offenbarungsereignis teil, und aus diesem Grunde sind sie keiner heteronomen Autorität unterworfen.»⁵¹ Tillich hat diesen Gedanken in seiner «Systematischen Theologie» unter dem Stichwort der «Korrelation»⁵² erörtert.

Was genau versteht er nun unter dem korrelativen Charakter der Offenbarung? «Die im Offenbarungsereignis liegenden Antworten sind nur sinnvoll, sofern sie in Korrelation stehen mit Fragen, die das Ganze unserer Existenz betreffen, also mit existentiellen Fragen.»⁵³ Tillichs korrelatives Offenbarungsverständnis steht somit in scharfem Gegensatz zu jedem supranaturalistischen Verständnis von Offenbarung, das die christliche Botschaft als «eine Summe

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. dazu W. Schüßler/E. Sturm: Paul Tillich: Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2008, 128-150.

⁴⁹ GW VIII, 69.

⁵⁰ GW VIII, 65.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. ST I, 73-80.

⁵³ ST I, 76.

geoffenbarter Wahrheiten» betrachtet, «die wie Fremdkörper aus einer fremden Welt in die menschliche Situation hineingefallen sind».⁵⁴ Ein Fremdkörper wäre eine solche Offenbarung deshalb, weil hier letztlich keine wirkliche Vermittlung zur menschlichen Situation stattfände. Demgegenüber scheint Jaspers' Offenbarungsbegriff gerade an diesem supranaturalistischen Offenbarungsverständnis orientiert zu sein, ein Offenbarungsverständnis, das auch Tillich in der Theologie Barths zu finden glaubt.⁵⁵

Tillich begriff schon in seiner «Dogmatik-Vorlesung» von 1925/27 Offenbarung wesentlich als «Durchbruch des Unbedingten in das Bedingte»,⁵⁶ damit ist eine vordergründige «Leibhaftigkeit» Gottes ausgeschlossen; mehr dazu weiter unten.

3. Zum Glaubensbegriff

Für Jaspers verrät der religiöse Glaube Gott, weil er die Freiheit verrät. Verantwortung und Wagnis haben aber keine Bedeutung,⁵⁷ wenn allein Gehorsam zählt. Den Philosophischen Glauben sieht Jaspers demgegenüber an den Zweifel gebunden: «Glaube und Unglaube sind die Pole des Selbstseins»,⁵⁸ heisst es bei ihm programmatisch. Glaube ist nie objektiv gewiss, vielmehr ist er *wesentlich Wagnis*.⁵⁹ Und es ist letztlich dieser Wagnischarakter, der der menschlichen Freiheit den ihr notwendigen Spielraum gewährt.⁶⁰

Tillich hat dem Glaubensbegriff eine eigene Schrift gewidmet; sie trägt den bezeichnenden Titel «Dynamics of Faith» (1957). Glaube ist für Tillich also nicht statischer, sondern notwendig dynamischer Natur. Glaube – als der Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht – ist für ihn ein ganzheitlicher Akt aus der Mitte des Personseins. Dieses Glaubensverständnis wendet sich gegen eine intellektualistische, voluntaristische oder emotionale

⁵⁴ ST I, 79.

⁵⁵ Vgl. GW VII, 254-262.

⁵⁶ Vgl. z.B. EW XIV, 19 u.ö.

⁵⁷ Vgl. Ch, 48.

⁵⁸ Ph I, 247.

⁵⁹ Vgl. Ph II, 281.

⁶⁰ Der christliche Existenzphilosoph Peter Wust (1884-1940) sieht das in Bezug auf den *religiösen* Glauben aber nicht anders. Vgl. ders.: Ungewißheit und Wagnis, hg.v. W. Schüßler u. F.W. Veauthier (= Edition Peter Wust. Schriftenreihe der Peter-Wust-Gesellschaft, hg.v. H. Hoffmann u. W. Schüßler, Bd. 1), Münster 2009.

Verzerrung des Glaubens. Er ist kein Wissensakt mit einem niedrigen Grad an Gewissheit; dann wäre er nichts anderes als ein «Für-wahr-Halten». Genauso wenig wie der Glaube mit einem Akt des Erkennens gleichgesetzt werden darf, ist er als ein Akt des Willens zu begreifen – im Sinne einer Unterwerfung unter eine Autorität. Wird der Mangel an Gewissheit, der dem intellektualistischen Missverständnis des Glaubens zugrunde liegt, durch einen Willensakt ergänzt, so ist auch das noch kein Glaube. Schliesslich fällt der Glaube für Tillich auch nicht mit dem Gefühl zusammen.⁶¹

Das Menschsein begreift Tillich – ähnlich wie Jaspers – als zwischen den Polen von Glauben und existentielltem Zweifel angesiedelt. Glaube und Zweifel sind miteinander *unvereinbar*, wenn man Glauben als Für-wahr-Halten versteht. «Versteht man hingegen den Glauben als Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht, ist der Zweifel ein notwendiges Element im Glauben.»⁶² Der Zweifel, um den es hier geht, ist weder der methodische – oder wissenschaftliche – Zweifel, noch der skeptische, sondern der existentielle Zweifel, der jedes Wagnis begleitet.

Allerdings bezieht sich der Wagnischarakter des Glaubens nach Tillich immer nur auf den «konkreten Inhalt eines unbedingten Anliegens (*the concrete content of one's ultimate concern*)»,⁶³ sei dieser nun die Nation, Erfolg im Leben, ein Gott oder der Gott der Bibel, nicht aber auf «die Unbedingtheit als Unbedingtheit (*ultimacy as ultimacy*)», da diese für ihn eine Realität ist, «die dem Selbst mit seiner eigenen Natur gegeben ist»: «Sie ist ebenso unmittelbar und ebenso außer Zweifel, wie das Selbst dem Selbst außer Zweifel ist. Ja, sie *ist* das Selbst, insofern es sich selbst transzendiert.»⁶⁴ Das heisst, für Tillich schliesst der Glaube sowohl «ein Element unmittelbaren Gewahrwerdens (*immediate awareness*)» ein, das Gewissheit gewährt, als auch «ein Element der Ungewissheit».⁶⁵ Hier liegt eine gewisse Parallele zu Jaspers' Gedanken vor, wonach mir im Freiheitsbewusstsein immer schon Transzendenz aufleuchtet; darauf wird zurückzukommen sein.

Ein Glaubensverständnis, wie Tillich es vertritt, ist natürlich weit entfernt von jedem Buchstabenglauben. Es handelt sich hierbei um einen «befreiten

⁶¹ Vgl. GW VIII, 132-139.

⁶² GW VIII, 124.

⁶³ MW V, 278 / GW VIII, 180 (Übers. von mir!).

⁶⁴ MW V, 239 / GW VIII, 122 (Übers. von mir!).

⁶⁵ Ebd. (Übers. von mir!).

Glauben», der die Elemente der Kritik immer schon in sich aufgenommen hat und der so immer auch schon gegen jede Form von Fanatismus gefeit ist.⁶⁶ Dieser Glaubensbegriff rückt damit – zumindest in seiner formalen Struktur – in deutliche Nähe zum Begriff des Philosophischen Glaubens bei Jaspers.

Wenn Jaspers schreibt: «Entweder ist die Offenbarungsrealität da, für den Sinn zu tasten, wie für den ungläubigen Thomas, der dadurch glaubend wird, oder sie ist verborgen wie die Transzendenz selbst und nur eine Chiffer und nicht mehr Offenbarungsrealität»⁶⁷, so liegt diesem Satz ein zweifaches Missverständnis zugrunde: Zum einen scheint er hier mit einem univoken Realitätsbegriff zu arbeiten. Zwar ist für den Glaubenden die Offenbarung selbstverständlich eine «Realität», aber eine, die nicht auf der Ebene «weltlicher Realität» angesiedelt ist und sich darum dem Bewusstsein überhaupt und mithin dem wissenschaftlichen Zugriff entzieht. Zum anderen verkennt er so die Sinnspitze der neutestamentlichen Erzählung völlig. Was uns durch den ungläubigen Thomas vor Augen geführt wird, ist ja gerade die Einsicht, dass uns selbst das Tasten nicht endgültig vom Zweifel befreien könnte.⁶⁸ Und die Einzelwissenschaften würden ein solches Ereignis selbstredend immer anders zu erklären suchen, und das mit Recht, da Transzendenz – wie auch Freiheit – aus ihren Geltungsbereichen herausfällt.

4. Zum Absolutheitsanspruch des Christentums

In Bezug auf das Christentum provoziert in ganz besonderem Masse der sog. Absolutheitsanspruch den Widerspruch von Jaspers, wobei er dafür zumeist

⁶⁶ Vgl. GW VIII, 144-148.

⁶⁷ PGO, 175; vgl. PGcO, 64.

⁶⁸ Grundsätzlich spielt die Einführung von Thomas schon auf den Gegensatz von «Glauben durch sinnenfälligen Beweis» und «Glauben aufgrund des Hörens, des Nichtsehens» an, wozu ja gerade auch das Johannesevangelium selbst seine Leser führen will (vgl. Joh 20,30f.). J. Gnllka bemerkt dazu: «Das Betasten galt als die sicherste Prüfung der Realität. Ob Thomas das Angebot annimmt, ist ungewiß. Eher dürfte daran gedacht sein, daß er auf ein Berühren der Wundmale verzichtete.» (ders., Johannesevangelium [NEB.NT 4], Würzburg 1993, 155) Damit freilich führt in Joh 20 auch die Anrede zum Glauben – und nicht erst der sinnenfällige Beweis. Das heisst: Thomas vertritt die Suche nach sinnenfälligen Beweisen als absolut sichere Fundamente des Glaubens, findet aber gerade dadurch nicht zum Glauben, resultiert dieser für Johannes doch stets aus einer persönlichen Ansprache und Begegnung (vgl. Maria vorm Grab, die Szene in Joh 21 am See von Tiberias). Glaube – würde Johannes sagen – kommt vom Hören oder gründet auf dem Zeugnis. – Diese neutestamentlichen Hinweise verdanke ich meinem Kollegen Hans-Georg Gradl.

den Ausdruck Ausschliesslichkeitsanspruch verwendet.⁶⁹ 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».⁷⁰ Und noch deutlicher: «Die Verwandlung von Geschichtlichkeit in Absolutheit als Allgemeingültigkeit beruht [...] auf einer radikalen Verwechslung von zweierlei Weisen des Wahrheitssinns.»⁷¹

Der Vorwurf von Jaspers lautet also: Der Absolutheitsanspruch ist im Sinne wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit zu verstehen, und auf diese Weise werden religiöser und wissenschaftlicher Wahrheitssinn miteinander verwechselt. Ganz in diesem Sinne scheint er auch dem Christentum zu unterstellen, davon überzeugt zu sein, dass in Jesus Christus «eine spezifische Inkarnation als göttliche Realität in der Welt [...] dem Bewußtsein überhaupt gegenständlich zugänglich» sei.⁷²

Es kommt noch ein weiteres Argument hinzu: «An die Offenbarungsgläubigen geht der Anspruch, mit dem Preisgeben des Ausschließlichkeitsgedankens das Schwert in die Scheide zu werfen [...]. Nur wenn das Gift des Ausschließlichkeitsanspruchs entfernt wird, kann der biblische Glaube eigentlich ernst und damit kommunikativ und friedlich werden, sein Wesen rein verwirklichen».⁷³ Ähnlich hat schon im 15. Jahrhundert Nikolaus von Kues in seinem bekannten Dialog «De pace fidei» von 1453 gefordert, die Religionskonflikte nicht mit dem Schwert, sondern mit dem Wort auszutragen. Cusanus zählt bekanntlich zu den ersten, die ein inklusivistisches Modell der Religions-theologie vertreten haben. Jaspers scheint demgegenüber – ganz im Sinne Karl Barths – den Absolutheitsanspruch exklusivistisch zu deuten.

Mit der Aufgabe des Absolutheitsanspruchs würde das Christentum aber nicht sein Wesen rein verwirklichen, wie Jaspers meint, sondern es preisgeben. Zu Recht sagt Tillich darum: «Es ist natürlich und selbstverständlich, daß

⁶⁹ Vgl. Gl, 69.

⁷⁰ Gl, 70.

⁷¹ VdW, 852; vgl. 837.

⁷² PGcO, 47.

⁷³ PGO, 507f.

Christen die Grundthese des Christentums, daß Jesus der Christus ist, verteidigen und alles ablehnen, was dieser Lehre widerspricht. Was dem Skeptiker erlaubt ist, kann weder dem Christen noch dem Anhänger irgendeiner anderen Religion verboten sein.»⁷⁴ In der berechtigten Ablehnung dessen, was uns ablehnt, sieht Tillich noch kein Problem. Das eigentliche Problem liegt für ihn vielmehr in der Art und Weise, in der diese Ablehnung geschieht.⁷⁵

Tillich versteht den Absolutheitsanspruch aber nicht im Sinne einer unmittelbaren, selbstverständlichen Bejahung dessen, woran man glaubt, was man für richtig oder für wahr hält; sondern es handelt sich hierbei immer schon um einen reflektierten Anspruch, der die Begegnung mit dem Entgegengesetzten oder dem anderen zur Voraussetzung hat.⁷⁶

Ich gehe nicht auf die nähere Begründung dieses Absolutheitsanspruches ein, will aber deutlich machen, dass für Tillich damit ein selbstkritisches Element nicht eliminiert, sondern – ganz im Gegenteil – immer schon gefordert ist. In diesem Sinne bereichert der interreligiöse Austausch auf der Ebene der personalen Begegnung die Gesprächspartner nicht nur, sondern er verändert sie immer auch, ohne dass dabei aber der jeweilige Wahrheitsanspruch aufgegeben werden müsste. Diese für Tillich einzig sinnvolle Haltung einer fremden Religion gegenüber will er im Sinne einer «dialektischen Einheit von Annahme und Ablehnung» verstanden wissen.⁷⁷ Das bedeutet, dass bei aller Kritik an anderen Religionen auch Gegenkritik angenommen werden muss. Der interreligiöse Dialog ist nämlich nur fruchtbar, wenn am Ende auf beiden Seiten immer auch die Selbstkritik steht. Fehlt dieser «Rhythmus von Kritik, Gegenkritik und Selbstkritik»,⁷⁸ so ist das für Tillich ein eindeutiger Indikator dafür, dass das Universale dem Partikularen geopfert wird – was aber dem Geist des Christentums diametral entgegensteht.

Damit wird auch deutlich, dass Universalität – und nicht, wie Jaspers fälschlich meint, Allgemeingültigkeit im wissenschaftlichen Sinne – *und* Unbedingtheit sich nicht notwendig ausschliessen, um noch einmal auf sein erstes Argument zurückzukommen. Ganz in diesem Sinne versteht Tillich Theologie

⁷⁴ GW V, 65.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. Schüßler/Sturm: Paul Tillich (Anm. 48), 157.

⁷⁷ GW V, 65.

⁷⁸ GW V, 94.

auch nicht als «Rede von Gott als von einem Gegenstand neben anderen», sondern als «Rede von der Manifestation des Göttlichen in allem Seienden und durch alles Seiende hindurch».⁷⁹ Wenn Jaspers schreibt: «Theologie und Philosophie haben es beide nicht zu tun mit Gegenständen in der Welt, die die Wissenschaften erkennen, sondern mit jenem Ursprung, aus dem wir leben»,⁸⁰ so wirkt das fast wie eine Selbstkorrektur; Tillich könnte den zitierten Satz ohne weiteres unterschreiben.

5. *Zum Gottesgedanken und zur Gottesrede*

Existenz verweist für Jaspers immer schon auf Transzendenz, weil sie sich geschenkt weiss. Transzendenz ist aber – wie Freiheit – kein Gegenstand, darum auch kein Thema des Bewusstseins überhaupt bzw. der (Einzel-) Wissenschaft(en). Wie aber können wir dann überhaupt die Transzendenz denken oder über sie sprechen, ist unser Denken doch notwendig an die Subjekt-Objekt-Struktur gebunden?⁸¹

Neben dem «formalen Transzendieren»⁸², einer Denkbewegung, der gerade im Realisieren des Scheiterns endlichen Denkens in Bezug auf das Unendliche der Aufschwung, wenn auch nur in Gedanken, gelingt, wobei die hierin erscheinende Transzendenz aber ohne Bestimmung bleibt, entwickelt Jaspers als zweiten Schritt ein «gehaltvolles Transzendieren»⁸³ – die Chiffersprache.

Entscheidend ist, dass auch diese nach Jaspers die Gottheit nicht offenbart; Gott bleibt auch hier schlechthin verborgen, absolut transzendent.⁸⁴ Denn machen wir Gott zum Objekt, so machen wir ihn zum Götzen. «Dies Tun heißt Aberglaube.»⁸⁵ Aber indem wir diese Schwierigkeit durchschauen, eröffnet sich uns nach Jaspers eine neue Möglichkeit, sinnvoll über das Transzendente zu sprechen. In diesem Sinne fordert er, die vermeintliche Leibhaftigkeit des Transzendenten «als täuschende Realität» preiszugeben zugunsten des Hörens

⁷⁹ GW IX, 346.

⁸⁰ K. Jaspers/H. Zahrnt: Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch, Hamburg 1963, 36.

⁸¹ Vgl. PGO, 124.

⁸² Ph III, 36-67; vgl. dazu W. Schüßler: Jaspers zur Einführung, Hamburg 1995, 85-88.

⁸³ VdW, 1031.

⁸⁴ Vgl. Einf, 63.

⁸⁵ PGO, 137.

der vieldeutigen Sprache der Chiffern.⁸⁶ «Chiffer» oder «*immanente Transzendenz*»⁸⁷ ist in diesem Sinne das Sein, das die Transzendenz zur Gegenwart bringt, ohne dass dadurch aber die Transzendenz Sein als Objektsein werden müsste.⁸⁸

Alles, was ist und was von Menschen hervorgebracht wird, kann nach Jaspers Chiffer werden: Reales, Vorgestelltes, Gedachtes.⁸⁹ Aber diese Chiffern dürfen nicht fixiert und eindeutig werden, sondern müssen immer in der Schweben bleiben.⁹⁰ Wenn auch das «Erfassen der Transzendenz in immanenter Erscheinung» «augenblicksweise» so aussehen kann wie eine «Materialisierung»,⁹¹ da die «Gestalt als vorübergehende Form für die Erscheinung der Transzendenz» unausweichlich ist,⁹² so bleibt es für Jaspers letztlich doch dabei: Die Chiffern-Sprache offenbart die Gottheit nicht. Gott bleibt – trotz Chiffern – schlechthin verborgen, schlechthin unerkannt, absolut transzendent.⁹³ «Was Gott ist», so Jaspers lapidar, «werde ich nie erkennen.»⁹⁴ «Es ist genug, daß Gott ist.»⁹⁵ Chiffer-Sein bedeutet somit immer nur Gottes Gegenwart – nicht seine Erkennbarkeit.

Was bedeuten diese Überlegungen z.B. für die Vorstellung von einem persönlichen Gott? «Nur im Menschen kennen wir Persönlichkeit», schreibt Jaspers. «Das Personsein ist in der Welt eine einzige, nur menschliche, allen anderem Weltsein gegenüber ausgezeichnete Realität. Personsein aber ist nur als Beschränktsein möglich. Sie bedarf einer anderen Person. Denn Person ist nur mit Person. Allein für sich kann sie gar nicht zu sich selbst kommen. Die Transzendenz aber ist Ursprung der Persönlichkeit, selber mehr als sie und

⁸⁶ PGO, 154.

⁸⁷ Ph III, 136.

⁸⁸ Vgl. Ph III, 129. Vgl. zum Folgenden ausführlich: 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. Reza Yousefi/W. Schüßler/R. Schulz/U. Diehl (Hg.): Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens, Reinbek 2011, 113-126.

⁸⁹ Vgl. PGO, 193.

⁹⁰ Vgl. PGO, 174; VdW, 1031f.

⁹¹ Ph III, 18.

⁹² Ph III, 39.

⁹³ Vgl. VE, 120.

⁹⁴ Ph III, 123.

⁹⁵ PGO, 360.

nicht wie sie beschränkt.»⁹⁶ Auch der Versuch, Gott als die eine, einzige, sich selbst genügende Personalität zu denken, ist nach Jaspers unangemessen. Denn auch hier wird Gott verendlicht durch Aussagen über ihn als eine Persönlichkeit mit Eigenschaften.⁹⁷ Damit wird natürlich auch jedes Gebet obsolet, und was bleibt, ist nur noch «Besinnung in philosophischer Meditation».⁹⁸

Wenn somit die Chiffren letztlich nichts über die Gottheit aussagen, so lenken sie nach Jaspers doch, je auf ihre Weise mehr oder weniger ansprechend, gleichsam den Weg für Existenz.⁹⁹ Das aber bedeutet, dass die Chiffren etwas über *Existenz* aussagen, nicht aber über Transzendenz. In diesem Sinne sagt Jaspers auch ausdrücklich: «Die Weise, wie der Mensch in den je besonderen Chiffren sich ansprechen lässt, wird Moment seines Lebens. *Wie er die Chiffer Gottes denkt, nach diesem Bilde wird er selber.*»¹⁰⁰ Das bedeutet, dass sich in solchen Aussagen kein Wissen über Gott artikuliert, sondern vielmehr «chiffriertes Selbstverständnis der Existenz», wie Hommel treffend formuliert.¹⁰¹

Wenn Jaspers allerdings meint, dass man allein so der Forderung des biblischen Bilderverbots gerecht werden könne, und er sich selbst mit diesen Aussagen in die Tradition der Negativen Theologie stellt,¹⁰² was in der Sekundärliteratur oft auch so gedeutet wird,¹⁰³ so irrt er. Denn die klassische Negative Theologie geht ja – trotz aller Negationen – davon aus, dass Gott z.B. das Attribut der Weisheit, der Güte, der Einheit, der Personalität usw. wirklich, d.h. «an sich» zukommt; in dem Nicht-Wissen der Negativen Theologie ist also immer ein gewisses «Wissen» enthalten.¹⁰⁴ Und das biblische Bilderverbot ist bekanntlich auch niemals im Sinne eines Kunst- oder Vorstellungsverbot

⁹⁶ PGO, 224.

⁹⁷ Vgl. PGO, 236.

⁹⁸ PGO, 220.

⁹⁹ Vgl. PGcO, 75.

¹⁰⁰ PGO, 249; vgl. 230: «Was für einen Gott der Mensch glaubend vor Augen hat, dem entsprechend wird er er selbst.»

¹⁰¹ C.U. Hommel: Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Theologie bei Karl Jaspers, Zürich 1968, 95.

¹⁰² Vgl. PGO, 213.

¹⁰³ Für Belege dazu vgl. Schüßler: Chiffer als Sprache der Transzendenz, in: ders. (Hg.): Wie lässt sich über Gott sprechen (Anm. 88), 238 Anm. 17.

¹⁰⁴ Vgl. dazu K. Kremer: Plotins negative Theologie. «Wir sagen, was Es nicht ist. Was Es aber ist, das sagen wir nicht», in: Schüßler: Wie lässt sich über Gott sprechen (Anm. 88), 9-27.

gemeint gewesen, sondern immer nur als die praktische Seite der theoretischen Forderung nach Alleinverehrung des Gottes Jahwe.¹⁰⁵

Die Gefahr, die mit Jaspers' Chifferndenken verbunden ist, beschreibt Eduard Spranger darum sehr treffend: «Dann scheint der Platz auf der Seite ›Jenseits‹ wieder ganz leer zu werden; oder besser: Dort ist nichts, wovon der Mensch eine Ahnung, geschweige denn eine annähernd zutreffende Vorstellung haben könnte. Wir wären wieder bei dem ›Unbekannten Gotte‹ – wohlbeachtet: *aus Pietät.*»¹⁰⁶

Es wurde wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass der religiöse Symbolbegriff Tillichs dem Begriff der Chiffer bei Karl Jaspers recht nahe steht.¹⁰⁷ Auch in Tillichs Werk selbst finden wir für diese Auffassung einen Beleg. Im schon genannten Vortrag über «Heidegger und Jaspers» deutet er die Chiffernlehre ganz im Sinne seiner eigenen Symboltheorie.¹⁰⁸ Doch scheint mir das ein Missverständnis zu sein; die Dinge sind hier wesentlich komplizierter.

Allerdings fallen verschiedene Gemeinsamkeiten zwischen der Chiffernlehre von Jaspers und der Symboltheorie Tillichs sofort ins Auge. Ich benenne die wichtigsten Punkte:¹⁰⁹ 1. Chiffern und Symbole weisen auf etwas hin, das ausserhalb ihrer selbst liegt. 2. Sie eröffnen Wirklichkeitsschichten, die auf keine andere Weise sichtbar gemacht werden können. 3. Prinzipiell kann alles zur Chiffer bzw. zum Symbol werden. 4. Die Chiffern bzw. die religiösen Symbole sind auf einer anderen Ebene angesiedelt als die Sprache der Wissenschaft. 5. Jaspers wie Tillich wenden sich darum zu Recht gegen Bultmanns Programm der Entmythologisierung. 6. Ebenso verbindet beide der entschiedene Kampf sowohl gegen ein buchstäbliches Missverständnis als auch gegen eine Verabsolutierung der Chiffern bzw. Symbole. Und 7. betonen beide auch deren existentiellen und dynamischen Charakter.

¹⁰⁵ Vgl. Bild. II. Biblisch (Chr. Dohmen), LThK II, Freiburg u.a. 31994, 441-443 (441f.).

¹⁰⁶ E. Spranger: Gesammelte Schriften, Bd. 9, hg.v. H.W. Bähr, Tübingen 1974, 374 (Hervorh. von mir!).

¹⁰⁷ Für Belege dazu vgl. W. Schüßler: Chiffer, Symbol und «*analogia entis*». Karl Jaspers und Paul Tillich im Vergleich, Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 20 (2007) 75-108 (101 Anm. 2).

¹⁰⁸ Siehe oben Anm. 21.

¹⁰⁹ Vgl. dazu ausführlich Schüßler: Chiffer, Symbol und «*analogia entis*» (Anm. 107); ders.: Das Symbol als Sprache der Religion. Paul Tillichs Programm einer «Deliteralisierung» religiöser Sprache, in: ders. (Hg.): Wie lässt sich über Gott sprechen (Anm. 88), 169-186.

Tillich betont auch, ähnlich wie Jaspers, dass, wenn man über Gott redet, man ihn logisch zum Objekt macht. Macht man ihn aber *logisch* zum Objekt, so ist kaum zu verhindern, dass man ihn auch *ontologisch* zum Objekt macht.¹¹⁰ Damit aber wird er «ein Seiendes, dem ich als Subjekt gegenüberstehe. In dem Augenblick, wo das geschieht, liegt etwas vor, was zugleich wieder zurückgenommen werden muss.»¹¹¹ Gott kann nämlich nie Objekt werden, weil er seinem Wesen nach das ist, was jenseits von Subjekt und Objekt liegt. Nun zieht aber Tillich aus dieser Einsicht nicht die gleiche Konsequenz wie Jaspers, dass nämlich die religiösen Symbole über Gott nichts aussagen.

Hinter dieser Differenz steht letztlich ihre unterschiedliche Stellung zur *analogia entis*. Jaspers' Kritik an der *analogia entis* ist im Prinzip derjenigen von Karl Barth ähnlich,¹¹² wenn auch unter ganz anderem Vorzeichen; sie richtet sich insgesamt gegen die klassische Metaphysik sowohl in Form der klassischen Ontologie¹¹³ als auch in Form der sog. Gottesbeweise.¹¹⁴ Tillich dagegen bejaht den Analogiegedanken als Voraussetzung seiner Symboltheorie. Das erlaubt es ihm auch – im Gegensatz zu Jaspers –, einen Satz wie den folgenden zu formulieren: Gott «ist Person und die Negation seiner selbst als Person».¹¹⁵ Für ihn sind nämlich «*Sein* und *Person* keine unvereinbaren Begriffe», denn Gott ist «das *Person-Sein selbst*», d.h. «Grund und Abgrund jedes Person-Seins».¹¹⁶ Gott ist für Tillich «überpersönlich»; «aber überpersönlich» ist nicht «unpersönlich».¹¹⁷

Spricht Tillich in einem frühen Symbol-Aufsatz von 1928 noch von «Selbstmächtigkeit»,¹¹⁸ so tritt bei ihm später der Begriff der Teilhabe oder Partizipation ins Zentrum,¹¹⁹ wobei Teilhabe aber «keine Identität» bedeutet.¹²⁰ Teilhabedenken ist jedoch im Grunde Ähnlichkeitsdenken, und Analogieden-

¹¹⁰ Vgl. EW XVI, 44.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Vgl. K. Barth: KD I/1, VIII f.; dazu D.-M. Grube: *Analogia fidei*. Zum «Analogiegeschehen» bei Karl Barth, in: Schüßler: Wie lässt sich über Gott sprechen (Anm. 88), 117-131.

¹¹³ Vgl. VdW, 158-161.

¹¹⁴ Vgl. Einf, 34.

¹¹⁵ GW V, 184.

¹¹⁶ GW V, 182.

¹¹⁷ ST II, 18.

¹¹⁸ GW V, 196.

¹¹⁹ Vgl. GW V, 214 f.

¹²⁰ GW V, 217.

ken ist – wie Johannes Hirschberger¹²¹ gezeigt hat – seinem Wesen nach ebenfalls Ähnlichkeitsdenken. Auf diesen Zusammenhang hat auch Tillich selbst ausdrücklich hingewiesen.¹²²

Das «Über-Persönliche» ist aber für Tillich «kein «Es», oder genauer, es ist ebenso ein «Er» wie ein «Es»; und es steht gleichzeitig über beiden. Wenn aber das «Er-Element weggelassen wird, dann verwandelt das «Es»-Element das angenommene Über-Persönliche in ein Unter-Persönliches [...]. Und solch ein neutrales «Unter-Persönliches» kann uns nicht in der Mitte unseres Personseins treffen». Tillich verweist in diesem Kontext auf Schelling: «Allein eine Person kann eine Person heilen.» Damit wird deutlich, «warum das Symbol des «persönlichen Gottes» für eine lebendige Religion unentbehrlich ist».¹²³

«Das Denken der Gottheit durch Analogie ist immer ihre Verweltlichung»¹²⁴, heisst es demgegenüber bei Jaspers in lakonischer Kürze. Mir leuchtet aber überhaupt nicht ein, wie eine richtig verstandene Analogielehre Gott immer schon *per se* verweltlichen und damit verendlichen soll. Es steht ausser Frage, dass ein univoker Seinsbegriff Gott verendlicht, aber ein analoger versucht ja gerade das Anders-Sein Gottes gegenüber allem Welt-Sein herauszuheben, wobei Gott hier aber nie als der «ganz Andere» begriffen wird, wenn auch zwischen Schöpfer und Geschöpf – wie schon das Laterankonzil von 1215 formuliert hat – «keine Ähnlichkeit ausgesagt werden kann, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse».¹²⁵

Nun könnte hier eingewendet werden, dass sich Jaspers in dieser Frage an Kant anschliesst, der zwar von Analogie in Bezug auf die Gotteserkenntnis spricht, es allerdings als «*Anthropomorphism*» deutet, wenn man meint, damit über «den Gegenstand selbst» etwas aussagen zu können.¹²⁶ Tillich, der – wie er selbst betont – auch bei Kant gelernt hat, «daß der menschliche Geist [...] die Grenzen unserer Endlichkeit» nicht durchbrechen kann,¹²⁷ vertritt aber, wie

¹²¹ Vgl. J. Hirschberger: Paronymie und Analogie bei Aristoteles, PhJ 68 (1960) 191-203.

¹²² Vgl. ST I, 278.

¹²³ GW XII, 303f.

¹²⁴ PGcO, 75.

¹²⁵ DH, 806.

¹²⁶ I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 81 Anm. *; vgl. dazu R.M. White: Talking about God. The Concept of Analogy and the Problem of Religious Language, Farnham/Burlington 2010, 105-136.

¹²⁷ GW XIII, 482.

sich gezeigt hat, in Bezug auf die Frage nach der *analogia entis* eine andere Position als Jaspers. Das hat m.E. seinen Grund darin, dass er diese wesentlich im Sinne des Partizipationsgedankens interpretiert. Zwar gehören Teilhabe- und Kausalitätsbegriff notwendig zusammen, die *causa causarum* ist aber wesentlich als *Exemplarursache* zu deuten, was bedeutet, dass hier Kausalität primär als Formursächlichkeit zu verstehen ist – und weniger im Sinne einer effizienten oder einer teleologischen Kausalität,¹²⁸ an die Kant wohl primär denkt. Das heisst, dass «der göttliche Seins- und Wesensgrund [...] in seiner Schöpfung «Ähnlichkeiten» seiner selbst» setzt und dass sich hierin die «Funktion der Teilhabe» spiegelt, nämlich «Gottes Transzendenz und Immanenz, Urbild und Abbild miteinander in Beziehung zu setzen».¹²⁹ Während diese Beziehung bei Tillich einen recht ausgewogenen Charakter besitzt, was sich auch darin ausdrückt, dass er neben der Verwendung des Begriffs «Gott über Gott»¹³⁰ immer auch von Gott als «Tiefe des Seins»¹³¹ sprechen kann, scheint diese Beziehung bei Jaspers demgegenüber durch «Forcierung der Transzendenz zur Nichtteilnehmbarkeit die ausschließliche Proportionslosigkeit zwischen Gott und Welt»¹³² zu implizieren. Jaspers sagt denn auch ausdrücklich, dass es «zwischen Endlichem und Unendlichem keine Ähnlichkeit, kein Verhältnis»¹³³ gibt. Auch wenn er in seiner Argumentation nicht immer deutlich genug zwischen der Proportionalitätsanalogie einerseits und der Proportions- oder Attributionsanalogie andererseits unterscheidet,¹³⁴ wobei in Bezug auf die Gottesrede letztere, die auf die Aristotelische *Pros-Hen*-Aussage zurückgeht,¹³⁵ und nicht erstere, die ursprünglich im Bereich der Mathematik beheimatet ist,¹³⁶ von entscheidender Bedeutung ist, so bleibt ihm zufolge doch die Frage unbeantwortet: «Was ist diese Ähnlichkeit?»¹³⁷ Dies macht deutlich, dass Jaspers

¹²⁸ Vgl. M. Thomas: Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430-1450) (BCG 12), Münster 1996, 131.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. Schüßler: «Was uns unbedingt angeht.» (Anm. 8), 133-141.

¹³¹ Vgl. W. Schüßler: Gott als «Tiefe des Seins». Zum Verhältnis von Immanenz und Transzendenz im Denken Paul Tillichs, TThZ 120/2 (2011) 201-221.

¹³² Thomas: Der Teilhabegedanke (Anm. 128), 131 (Hervorh. von mir!).

¹³³ NPL, 164.

¹³⁴ Vgl. NPL, 26 u. 164.

¹³⁵ Vgl. Aristoteles: Met. IV, 2; 1003 a 34; VII, 1; 1028 b 1-7.

¹³⁶ Vgl. dazu White: Talking about God (Anm. 126) 11-25.

¹³⁷ NPL, 26.

mit dem Teilhabegedanken nichts mehr anzufangen weiss, was ihn mit den meisten Denkern seit Cusanus verbindet¹³⁸ – das Denken Tillichs bildet hier eine absolute Ausnahme.

«Wenn wir frei entscheiden und erfüllt vom Sinn unser Leben ergreifen,» schreibt Jaspers, «so sind wir uns bewußt, uns nicht uns selbst zu verdanken. [...] Je mehr der Mensch eigentlich frei ist, desto gewisser ist ihm Gott. Wo ich eigentlich frei bin, bin ich gewiß, daß ich es nicht durch mich selbst bin.»¹³⁹ Robert Spaemann versucht auch im Anschluss an dieses Zitat die Widersprüchlichkeit der Position von Jaspers durch die folgende Überlegung aufzuzeigen: «Wenn Freiheit sich einem Grund verdankt, dann muss dieser Grund selbst als Freiheit gedacht werden, und das heißt, er muss als persönlich gedacht werden. Jaspers schreibt diesem transzendenten, göttlichen Grund Willen zu und ein prinzipielles Geneigtsein zum Guten. Aber er möchte ihn zugleich als unpersönlich denken, weil der Begriff der Person ihm als verendlicht erscheint.»¹⁴⁰

Weiter halte ich es auch mit Tillich für äusserst problematisch, dass Jaspers einerseits am «Dass» Gottes festhalten will, er aber andererseits über sein «Was» keinerlei Aussagen machen möchte. Denn die Rede vom absolut verborgenen, d.h. unbekannten Gott impliziert immer schon eine *contradictio in adjecto*. Wenn nämlich der *Begriff* Gottes vorausgesetzt wird, dann kann er nicht absolut unbekannt sein, denn in diesem Fall wäre es nach Tillich sinnlos, diese vier Buchstaben «G-o-t-t» zu verwenden. Haben diese aber einen Sinn, dann gibt es in Bezug auf diesen Gott auch immer schon irgendeine Art von Wissen,¹⁴¹ wenn auch vielleicht nur in vorrationaler Form.

Jaspers hält sein selbstauferlegtes Bilder- bzw. Sprachverbot auch nicht ganz durch, wenn er schreibt: «Das Eine ist also unendlich fern, ungreifbar, unerkennbar, der Grund alles Seienden, und andererseits ganz nah, wenn ich mir in meiner Freiheit geschenkt werde und auf den Weg des Mit-mir-identisch-Werdens

¹³⁸ Vgl. Teilhabe (R. Schönberger), HWP X, Basel 1971-2010, 961-969 (967).

¹³⁹ Einf, 51.

¹⁴⁰ R. Spaemann: Die Idee eines philosophischen Glaubens, in: «Wahrheit ist, was uns verbindet.» Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren, hg.v. R. Schulz, G. Bonanni u. M. Bormuth, Göttingen 2009, 147-163 (154). – Jaspers spricht hier, ähnlich wie Kant in Bezug auf die Zeugung in seiner *Metaphysik der Sitten*, bewusst nicht von «verursacht», sondern von «verdankt» (vgl. ebd., 153; wobei die Kant-Stelle von Spaemann nicht nachgewiesen wird!).

¹⁴¹ Vgl. P. Tillich: Vorlesung «Religion and Culture», lect. VII (Harvard Univ., 20.10.1955), Tonbandaufzeichnung: Dt. Paul-Tillich-Archiv, UB Marburg.

gelange. Dasselbe noch einmal in anderer Weise gesagt: In Bezug auf das *ungeschichtliche, unveränderliche, ewige Eine* wird unsere existentielle Verwirklichung in der Geschichtlichkeit, Veränderlichkeit, Zeitlichkeit geborgen, indem aus diesem Veränderlichen heraus der Anspruch des Einen gehört wird, und auf das Eine hin die Existenz sozusagen drängt, um zu sich selbst zu kommen.»¹⁴²

Dieses Zitat macht deutlich, dass nicht jede beliebige Chiffer zur Selbstwerdung führt, sondern letztlich nur diejenige des wahren Absoluten, das Jaspers hier mit den aus der griechischen Philosophie bekannten Attributen konnotiert. Damit kommt aber immer schon – wenn auch ungewollt – ein normatives Element mit ins Spiel, und die rein deskriptive oder phänomenologische Ebene ist verlassen. Ohne Frage sind auch Chiffern verschieden zu gewichten, worauf Jaspers selbst in einem anderen Zusammenhang hinweist.¹⁴³

Durch die Aufstellung eines Wahrheitskriteriums für religiöse Symbole gelingt es Tillich m.E. auch, der von Jaspers immer wieder heraufbeschworenen und anscheinend unvermeidlichen Gefahr der Verobjektivierung Gottes zu begegnen. Neben dem «pragmatischen Kriterium» der Authentizität religiöser Symbole¹⁴⁴ kennt Tillich noch ein weiteres, und dieses ist auch das entscheidende: Hierbei geht es darum, dass ein Symbol «das Letztgültige (*the ultimate*) ausdrückt, das wirklich letztgültig (*really ultimate*) ist». ¹⁴⁵ Das heisst, ein religiöses Symbol darf nicht götzendienerisch werden, indem es selbst – als Endliches – Unbedingtheit für sich beansprucht. Für Tillich besteht das entscheidende Kriterium der Wahrheit religiöser Symbole darum darin, dass diese immer schon «ein Element der Selbst-Negation» implizieren. In diesem Sinne ist dasjenige Symbol am angemessensten, «das nicht nur das Letztgültige ausdrückt, sondern zugleich seinen eigenen Mangel an Letztgültigkeit». ¹⁴⁶ Das heisst, die Gültigkeit eines religiösen Symbols ist letztlich an seiner Macht zu messen, die es ihm ermöglicht, sich selbst als Endliches zu negieren, um ganz transparent sein zu können für das Unendliche, das es vertritt. Mit Blick auf Mk 1,12f. und besonders auf Mk 8,27-33 hält Tillich dieses Kriterium sogar als entscheidend für jede Christologie. ¹⁴⁷

¹⁴² Ch, 52 (Herv. von mir!); vgl. PGO, 214.

¹⁴³ Vgl. PGcO, 72.

¹⁴⁴ Vgl. MW V, 275 / GW VIII, 176.

¹⁴⁵ MW V, 276 / GW VIII, 176 (Übers. von mir!).

¹⁴⁶ MW V, 276 / GW VIII, 176f. (Übers. von mir!); vgl. MW IV, 419 / GW V, 243.

¹⁴⁷ Vgl. ST II, 107; dazu Schüßler: «Was uns unbedingt angeht.» (Anm. 8), 110.

6. Resümee

«Pascal hat die «wissenschaftliche Philosophie», die ihm in Descartes begegnete, verworfen. Aber weil es für jedes Denken unumgänglich ist, einen Begriffssaparat zu benutzen, der eine gewisse Eindeutigkeit und die Verständlichkeit des Mitgeteilten erst ermöglicht, hat auch Pascals Denken einige Züge, die man herausheben und als «Lehre» fixieren kann. Das Verwerfen der wissenschaftlichen Philosophie erzwingt doch eine gewisse Teilnahme an ihr.»¹⁴⁸

Was Jaspers hier zu Recht in Bezug auf das Denken Pascals sagt, trifft auch auf ihn selbst zu. In dieser Weise gründet sein Philosophischer Glaube auch auf einer Ontologie, der sog. Periechontologie; dabei darf man diesen Begriff nicht als «Periech-ontologie» lesen, sondern als «Periechonto-logie» im Sinne einer «Lehre des Umgreifenden». Damit will sich Jaspers auch entschieden gegen die Ontologie absetzen, die er mit der klassischen Substanzontologie gleichsetzt.¹⁴⁹ Dabei handelt es sich selbstredend bei seiner Lehre des Umgreifenden natürlich auch um eine – wenn auch neue – Form von Ontologie. «Die» Ontologie gibt es sowieso nicht, und Jaspers' diesbezügliche Ausführungen in dieser Frage sind darum sachlich auch wenig hilfreich. Er scheint dies auch selbst zu ahnen, wenn er schreibt: «Dieses Grundwissen [ist] kein Glaube [...] und [hält] sich selber noch nicht für endgültig [...], sondern [hält sich für eine] Analogie zu den Wissenschaften selbst, sich jeweils begründend und weiter erhaltend.»¹⁵⁰ Dadurch verkompliziert sich natürlich auch das Verhältnis von Philosophischem und religiösem Glauben noch einmal aufs Neue. Denn jetzt steht ja nicht nur Glaube gegen Glaube, sondern ebenso Ontologie gegen Ontologie. Und die Tillichs Denken zugrundeliegende Existentialontologie, die vornehmlich mit Polaritäten arbeitet, ist auch nicht so einfach auszuhebeln wie die klassische Substanzontologie.

Ein ähnliches Problem stellt sich auch in Bezug auf Jaspers' Satz: «Es ist genug, daß Gott ist.» Denn sein Gedanke, dass mir im Freiheitsbewusstsein immer schon Transzendenz aufleuchtet, ist natürlich auch eine – wenn auch neue – Form *natürlicher Theologie*. Dass sich Jaspers vehement gegen die klassischen Gottesbeweise wendet, ist für mich in diesem Kontext kein Argument, lässt sich natürliche Theologie doch nicht auf diese eingrenzen. Was sollte es bei Jaspers denn sonst sein – etwa übernatürliche Theologie?

¹⁴⁸ GPN I, 314.

¹⁴⁹ Siehe oben Anm. 113.

¹⁵⁰ Jaspers/Zahrnt: Philosophie und Offenbarungsglaube (Anm. 80), 45; vgl. PGcO, 37 u. 43.

Zu ähnlich «doktrinalen Zügen», wie sie sich in Bezug auf die Periechontologie aufweisen lassen, rechne ich bei Jaspers ebenso die folgenden fünf «philosophischen» Glaubensgehalte: 1. Gott ist; 2. Es gibt die unbedingte Forderung; 3. Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz; 4. Der Mensch ist endlich und unvollendbar; und 5. Der Mensch kann in Führung durch Gott leben.¹⁵¹ Selbst Jaspers scheint also an einer Form wie auch immer gearteter «letzter Wahrheiten» festzuhalten, hinter die er nicht zurückgehen möchte.¹⁵² Sie mögen eine gewisse Nähe zum aufklärerischen Begriff einer «religio naturalis» aufweisen; in Bezug auf den Philosophischen Glauben trifft dies m.E. aber nicht zu.¹⁵³

Jaspers' Anliegen, das er mit seinem Philosophischen Glauben vertritt, ist deutlich: Sein Bemühen, die Gottheit, von deren Gegenwart er zutiefst überzeugt ist, vor jeder Verweltlichung und Objektivierung zu bewahren,¹⁵⁴ kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Es ist das unerlässliche Korrektiv eines jeden denkerischen Unternehmens, das sich anschickt, über Gott sprechen zu wollen. Und doch führt die Überbetonung der Transzendenz Gottes letztlich in die Leere.

Das wird noch einmal deutlich, führt man sich die Forderung von Jaspers vor Augen, die Offenbarung nur noch als Chiffer gelten zu lassen. In diesem Sinne wäre sie, wie Jaspers es ausdrückt, «die Chiffer, die die grenzenlose Sehnsucht des Menschen, daß Gott selbst real gegenwärtig würde, einen Augenblick als erfüllt ansehen ließe, um sogleich in die Härte und Größe seines geschaffenen Freiseins zurückzutreten, für die Gott unerbittlich verborgen bleibt».¹⁵⁵

Um jedweden Oktroi zu vermeiden, fordert Jaspers also eine permanente «Ent-materialisierung» in Bezug auf religiöse «Gegenstände». Damit wird aber

¹⁵¹ Vgl. Gl, 29-33; Einf 66.

¹⁵² Aus diesem Grund kann ich das Urteil von A. Cesane, dass in Jaspers' Konzeption des philosophischen Glaubens «der Prozess der Subjektivierung von Philosophie [...] seine nicht mehr überbietbare Spitze erreicht hat», nicht teilen. (ders.: Philosophischer Glaube und Selbstvergewisserung, in: Glaube und Wissen [Anm. 1] 151-164 [153]).

¹⁵³ Beim Begriff der «religio naturalis» geht es ja immer um einen *Allgemeinbegriff* von Religion. Vgl. dazu Gl, 86.

¹⁵⁴ Vgl. Ph III, 39: «Die Verweltlichung der Transzendenz in jeden Schlupfwinkel zu verfolgen, ist eine nie zu vollendende und eine immer zu wiederholende Aufgabe.»

¹⁵⁵ PGcO, 69.

letztlich jeder konkrete Inhalt beseitigt. In Bezug auf die «condition humaine» halte ich das für nicht durchführbar. Die Religion braucht nach Tillich neben der prophetischen Kritik oder dem protestantischen Prinzip immer auch die sakramentale Grundlage im Sinne der Gegenwart des Heiligen, auf der jede Kritik erst aufrufen kann. Verschwindet nämlich der Priester, so verschwindet gleichzeitig auch der Prophet.¹⁵⁶

Wer meint, dass mit dem Konzept des Philosophischen Glaubens von Karl Jaspers die Welt zu befrieden sei in grenzenloser Kommunikation,¹⁵⁷ der scheint mir doch recht naiv zu sein. Dass sich hierin ein hehres Ziel ausdrückt, ist deutlich. Dass Chiffren sich aber immer notwendig materialisieren werden und so immer auch mit Daseinsinteressen – wenn auch nicht notwendig, aber sicherlich faktisch – verbinden, wird nicht zu vermeiden sein. Der Krieg der Symbolwelten wird in der einen oder anderen Form weitergehen, selbst wenn einmal alle (Hoch-)Religionen in Gänze davor gefeit sein sollten,¹⁵⁸ denn dieser findet ja auch auf dem Gebiet der sog. Quasi-Religionen statt.¹⁵⁹ Dass die Menschen sich nur in «liebendem Kampf» begegnen, ist ein frommer, unter den Bedingungen der Entfremdung «utopischer» Wunsch. Zudem beisst sich das letztlich auch mit anderen Theoremen von Jaspers' Denken, wie z.B. der Grenzsituation des Kampfes.

Ohne Abstriche unterschreiben kann ich allerdings, was Zahrnt in seinem Zwiegespräch mit Jaspers wie folgt auf den Punkt bringt: «Ich muß mir eingestehen, daß ich durch den Umgang mit Ihrem Buch [sc. «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung»] in solchen Ernst versetzt worden bin,

¹⁵⁶ Vgl. dazu W. Schüßler: *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*, Frankfurt/M. 1989, 119-135.

¹⁵⁷ In diese Richtung scheint A. Hügli zu gehen, wenn er schreibt: «Ohne Transformation des Offenbarungsglaubens in einen philosophischen Glauben wird es keine uns alle verbindende Wahrheit geben können. Seiner These können wir – in der heutigen Situation – nur zustimmen.» (Glaube, Unglaube und Wissen – ein Leitthema in Jaspers' Baseler Jahren, in: «Wahrheit ist, was uns verbindet» [Anm. 140], 164-182 [181]).

¹⁵⁸ Wenn Jaspers meint, dass der Buddhist «sein Wissen und seine Praxis niemandem aufzwingt» (PGO, 403), dann hält diese Behauptung den geschichtlichen Fakten – mit Blick z.B. auf den tibetischen Buddhismus – aber in keiner Weise stand.

¹⁵⁹ Vgl. EW IV, 65 u. 152; dazu Schüßler: *Jenseits von Religion und Nicht-Religion* (Anm. 156), 100-102. – Jaspers scheint hier eine ähnliche Auffassung zu vertreten wie Tillich, wenn er meint, dass es für den Menschen unumgänglich sei, dass der «Ort des Absoluten» «irgendeine Ausfüllung» erhält (ders.: *Freiheit und Autorität*, in: ders.: *Philosophische Aufsätze*, München 1967, 95-119 [103]).

nicht in den Ernst des philosophischen Glaubens, aber in einen neuen Ernst des Offenbarungsglaubens.»¹⁶⁰

Allerdings kann man dies – so meine hier vertretene These – in positiver Ausformung immer auch schon bei Paul Tillich lernen. Um es noch einmal anders auszudrücken: Hätte sich Jaspers an Tillich – und nicht an Barth und Bultmann – abgearbeitet, so hätte seine Argumentation gegen den Offenbarungsglauben nicht gegriffen, bezieht doch Tillich dessen Kritik – mit Ausnahme der These vom absolut verborgenen Gott, die aber selbstwidersprüchlich ist – immer schon in sein religionsphilosophisches und theologisches Denken mit ein.

Abstract

Karl Jaspers entwickelte seinen «Philosophischen Glauben» in kritischer Auseinandersetzung und Abgrenzung zum religiösen Glauben, wobei er sich vornehmlich an den theologischen Positionen von Karl Barth und Rudolf Bultmann abarbeitete. In dem vorliegenden Beitrag geht es um den Aufweis, dass seine diesbezügliche Argumentation gegen den Offenbarungsglauben nicht gegriffen hätte, wenn sich Jaspers mit dem religionsphilosophischen Denken Paul Tillichs auseinandergesetzt hätte, bezieht doch dieser die Kritik von Jaspers immer schon in sein religionsphilosophisches und theologisches Denken mit ein. Das wird im Einzelnen anhand des Offenbarungs- und Glaubensbegriffs, des Absolutheitsanspruchs des Christentums sowie des Gottesgedankens und der Gottesrede verdeutlicht.

Werner Schüßler, Trier

¹⁶⁰ Jaspers/Zahrnt: Philosophie und Offenbarungsglaube (Anm. 80), 52.