

Zvonko Miličić
**„UNBEGRÜNDBARKEIT
DER EXISTENZ“:
STJEPAN
ZIMMERMANN'S
KRITIK DER JASPERS-
AUSLEGUNG BEI
BERNHARD WELTE**

119-139

FRANJEVAČKA KLASIČNA
GIMNAZIJA VISOKO
BOSNA I HERCEGOVINA
ZVONEMILICIC@HOTMAIL.COM

.....
¹ Der vorliegende Text stellt den Auszug aus meiner Doktorarbeit dar, die ich unter dem Titel *Odnos Stjepana Zimmermana prema Jaspersovoj filozofiji egzistencije (Stjepan Zimmermann zur Existenzphilosophie von Karls Jaspers)* vor der Kommission der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb (Željko Pavić, Doktorvater, Lino Veljak, Goran Sunajko und Daniel Tolvajčić, Korreferenten) den 30. Juni 2020 mündlich geprüft habe.

::ZUSAMMENFASSUNG

IN SEINEM „DER EXISTENZPHILOSOPHIE Karl Jaspers“ gewidmeten und posthum veröffentlichten Buch Jaspers' *Existentialismus* bezieht sich Stjepan Zimmermann kritisch auf die Habilitationsschrift Bernhard Weltes über *die Philosophie* von Karl Jaspers, in der die Unbegründbarkeit der Transzendenz im Sinne der traditionellen Ontotheologie behauptet wird, was für Zimmermann direkten Angriff auf die thomistischen fünf Wege der Gottesbeweise bedeutet. Ausgehend von jener Habilitationsschrift Bernhard Weltes versucht der Verfasser dieses Beitrags, mit dem Hauptanliegen Bernhard Weltes der Kritik Zimmermanns zu erwidern, und zwar besonders im Hinblick auf Weltes Kritik jedes vorstellenden und vergegenständlichenden Zugangs zur Gottesfrage, in dem Gott im besten Fall als das Über-Seiende fungiert. Diese Auseinandersetzung wird vor dem Hintergrund der Enzyklika „*Humani generis*“ von Papst Pius XII. betrachtet, an der sich in seiner Welte-Kritik Zimmermann fest-hält.

Stichwort: Karl Jaspers, Existentialism, Bernhard Welte, Stjepan Zimmermann, Thomas Aquinas, God, Encyclical *Humani generis*.

“THE UNFOUNDABILITY OF EXISTENCE”

STJEPAN ZIMMERMANN'S CRITIQUE OF JASPERS' INTERPRETATION
IN BERNARD WELTE'S WORK

In his posthumously published book Existentialism of Karl Jaspers, which is dedicated to his existential philosophy, Stjepan Zimmermann critically refers to Bernhard Welte's habilitation thesis on the philosophy of Karl Jaspers. Here, the unfoundability of transcendence in the sense of traditional ontotheology is asserted which, for Zimmermann, means a direct attack on the Thomistic five ways of proving God's existence, by Thomas Aquinas. Based on Bernhard Welte's habilitation thesis, the author of this article tries to respond to Zimmermann's criticism with Bernhard Welte's main objective, especially with regard to his criticism of each of the imagined and reified approaches to the question of God, in which God functions (acts) as overbeing (transcendentally being) at best. This discussion is seen in the background of the encyclic "Humani generis", by Pope Pius XII, to which Zimmermann strongly adheres.

Key words: Karl Jaspers, Existentialismus, Bernhard Welte, Stjepan Zimmermann, Thomas von Aquin, Gott, Enzyklika Humani generis.

1. DIE STELLUNG DER ENZYKLIKA „HUMANI GENERIS“ GEGEN DEN „EXISTENTIALISMUS“

Allgemein gesehen, war die *neuscholastische* Auffassung der Erscheinung der „Existenzphilosophie“ weder eindeutig noch einmütig, was man vor allem dadurch deuten kann, dass einige Neuscholastikern, besonders die Jesuiten aus der alten und berühmten Jesuitenkollegen in Pullach bei München und Innsbruck, *allzusehr ihren Wegen gegangen sind* (Lotz 1951, 211), was die abweichende Stellung zu Kant und Neukantianismus und nicht zuletzt zur „Existenzphilosophie“ zur Folge hatte. Durch ihre, auf dem Spur J. Maréchal's und seiner „Kant-*Transposition*“ haben sie die neuen Wege des fruchtbaren Gesprächs nicht nur mit Kant, sondern zugleich mit der ganzen gegenwärtigen Philosophie angeboten, was wiederum ohne produktive *Aneignung* Kants nicht möglich wäre.

Nach dem Bericht von Johannes Baptista Lotz,¹ hat Joseph Maréchal in seinem monumentalen fünfbändigen Werk *Le point de départ de la métaphysique*² versucht, diejenigen Punkte der Philosophie Kants und der Neuscholastik zu verbinden, die Kant dem *neuscholastischen Selbstverständnis in der gegenwärtigen Philosophie* zugänglich gemacht haben, obwohl immer wieder die Streitfrage nach der *Objektivität der menschlichen Erkenntnis* geblieben ist.

Wieder nach Lotz war das Hauptproblem der Philosophie Joseph Maréchal's die „Objektivierung und Objektivität des menschlichen Erkennens, durch die der Verstand³ zum Seienden durchdringen kann, statt auf die Erscheinungshaftigkeit des Seienden sich zu begrenzen. Dabei entwickelt Maréchal nicht eine Erkenntnistheorie, sondern die „Erkenntnismetaphysik“, die der Tatsachen die Objektivität so sichert, dass sie diese aus ihren angegebenen Gründen begreift,⁴ freilich unter der Aneignung der Grundansätzen des Thomas von Aquin, weshalb Kant durch seinen „kategorischen Imperativ“ für die neuscholastische Sittenlehre im Sinne der Konstitution der Einheit von Ontologie, Metaphysik und Ethik äußerst aktuell wird.

Während aber diese Bemühungen im Sinne des gegenseitigen Verständnisses wirklich fruchtbar waren, geht Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „*Humani generis*“ aus dem Jahr 1950 auf dem Spur der früheren Enzyklika „*Aeterni Patris*“ einen, zweifellos *antimodernistischen* Weg und verbindet gegenwärtige (für ihn wesentlich *agnostische*) Strömungen in der Philosophie nicht nur mit dem „Modernismus Kants“, sondern auch mit dem „Evolutionismus“ Darwins, wodurch er nur im gewissen Maße die Stellungen seiner Vorläufer wiederholt. Hier werden wir ver-

¹ Vgl. Lotz 1951; 1974; 1988.

² Vgl. Maréchal 1926.

³ Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu bemerken, dass die Neuscholastik wie Kant im Ganzen über den „Verstand“ redet, dabei die Rede von der Vernunft vermeidend, die – wieder Kant zufolge – die Grenzen der Erfahrung überschreiten hätte und dadurch wieder die Metaphysik ermöglichte!

⁴ Vgl. Lotz 1988, 454.

sucht, die Grundansätze dieser Enzyklika kurz darzustellen.

Ist die Wahrheit *eine*, so war „die Uneinigkeit der Menschen in Dingen der Religion und Moral wie auch ihr Abirren von der Wahrheit von jeher für alle Guten, besonders die gläubigen und aufrechten Söhne der Kirche, der Grund und die Ursache allertiefsten Schmerzes. Heute gilt das ganz besonders, da Wir überall Angriffe gegen die Grundlagen der christlichen Kultur wahrnehmen“. ⁵ Ohne den *aufrichtigen* „Dialog“ gibt es weder Ruhe zwischen den Religionen noch einen wissenschaftlichen Fortschritt, warnt dieser Papst.

Wie früher Leon XIII., wiederholt Pius XII., dass „der menschliche Verstand mit seinen natürlichen Erkenntniskräften an sich zur wahren und sicheren Erkenntnis des einen persönlichen Gottes, der durch seine Vorsehung die Welt schützt und regiert, sowie des Naturgesetzes, das der Schöpfer in unser Herz legte“, ⁶ gelangen kann. Dadurch behauptet er ausdrücklich – wieder auf im Sinne des Leon XIII. -, dass man durch das Licht des „natürlichen“ Verstandes Gott und das „natürliche Gesetz“ *erkennen* kann, wobei Gott selbst zu einem „Gegenstand“ dieser *rationalen Metaphysik* wird, die ihn auf die Ebene eines Seienden inmitten innerweltlichen Seienden zurückführt, d.h. sich über Gott selbst erhebt, weil sie ihn nun in seiner Existenz erkennen kann, was dann letztes Ende die *Überflüssigkeit des Glaubens* zur Folge hat.

Der durch den Glauben nicht geleitete Verstand verfällt gerade auf Irrungen dieses „rationalen“ Typus. Die Pfeile des Pius XII. zielen aber nicht auf die *Kritik der rationalen Theologie*, sondern auf die durch den *Evolutionismus bestimmte* gegenwärtige Naturwissenschaft, der nach ihm „auf dem eigenen Gebiet der Naturwissenschaften noch nicht sicher bewiesen ist“, weshalb der Evolutionismus „vermessentlich“ die „monistische und pantheistische Auffassung“ vertritt, „dass der Weltall einer ständigen Entwicklung unterworfen sei“. ⁷

Gerade hier kommen wir zu dem Punkt, an dem Papst *für diesen Missstand den „Existentialismus“ anklagt, weil er die unveränderlichen Wesenheiten der Dinge verwirft und ins Zentrum die „Existenz des Menschen“* ausschließlich statuiert. Es ist zu bemerken, dass Pius XII. in diesem Zusammenhang den Titel „Existentialismus“ nutzt, der sich in den geltenden geschichtsphilosophischen Lehrbüchern mit dem *Französischen Existentialismus* fast ausschließlich verbindet, ⁸ während die *„Existenzphilosophie“ für den deutschsprachigen Raum vorbehalten bleibt.* ⁹ Diesen Titel „Existentialismus“ nimmt auch Stjepan Zimmermann auf, und zwar mit die-

⁵ Papst Pius XII. 1950, Art. 1

⁶ Ebd., Art. 2.

⁷ Ebd., Art. 5.

⁸ In seinem Versuch, die Enzyklika zu berechtigen, weist J. B. Lotz darauf hin, dass der „Existentialismus“ für Papst ein „gesamtes Philosophieren“ umfasst, in dem „die Existenz die entscheidende Rolle spielt“. Vgl. Lotz 1972, 52.

⁹ Das ist äußerst wichtig zu betonen, weil Zimmermann selbst – wahrscheinlich unter dem Eindruck dieser Enzyklika – in seinem Jaspers-Buch – ganze Zeit diesen Ausdruck „Existentialismus“ benutzt, obwohl man für Jaspers gar nicht sagen kann, dass er ein Angehöriger des Existentialismus war, wie er sehr oft ermahnt.

ser Enzyklika betonend, dass zusätzliche „Verwirrung des Denkens“ der Historismus verursacht, der nach dieser Enzyklika „nur auf das Geschehen im menschlichen Leben achtet und die Grundlagen jeder Wahrheit und jedes allgemein gültigen Gesetzes vernichtet, sowohl für die Philosophie als auch für die christlichen Glaubenssätze“.¹⁰

In diesem Zusammenhang beunruhigt Pius XII. die *Verachtung gegen den kirchlichen Lehramt* als *einzig*en Bewahrer und Verteidiger der „göttlichen und menschlichen Wahrheit“¹¹ vor allen *Neuerungen* der Moderne, deren Ziel nicht anders als die Befriedigung der aktuellen Bedürfnisse ihrer Zeit ist. Das führt ihm zufolge zu einem *dogmatischen Relativismus*, der sich vor allem darin widerspiegelt, dass „die Existenz des Einzelnen“ *ins Zentrum* des Interesses kommt, und zwar in *ständiger Entwicklung*, obwohl er klar betont, dass man den wahren Wert dieser gegenwärtigen Strömungen und zugleich des Existentialismus selbst beurteilen muss, nur dann aber nicht, wenn es „sich um Systeme handelt, wie den ‚Immanentismus‘, ‚Idealismus‘, den geschichtlichen oder dialektischen ‚Materialismus‘ oder auch ‚Existentialismus‘, oder in der Form des Atheismus oder wie er sich wenigstens gegen den Wert der metaphysischen Schlussfolgerung wendet“.¹² Diese „Artikel“ bekommen – wie wir sehen werden – ihren scharfen Ausdruck im genannten Buch Stjepan Zimmermanns, in dem er auch die Bernhard Weltes Jaspers-Deutung der Kritik unterwirft.

Zimmermann macht empfindlich zuerst Weltes Umdeutung der „fünft Wege“ des Thomas von Aquin im Sinne von Karl Jaspers,¹³ weil Jaspers „jede Möglichkeit einer sicheren Antwort als der allgemeingültigen Wahrheit über Gott verwirft. Er wird gelegentlich von der Transzendenz als von Gott reden, sogar im ‚christlichen‘ Sinne, aber sie ist nur historisch bedingt, d.h. sie spricht zur Existenz durch die

¹⁰ Papst Pius XII. 1950, Art. 7.

¹¹ Ebd., Art. 9. „Leider gehen diese Neuerer von der Verachtung der scholastischen Theologie sehr leicht dazu über, das Lehramt der Kirche selbst, das diese Theologie mit ihrer Autorität so sehr stützt, nicht zu beachten oder sogar zu verachten. Sie stellen dieses Lehramt als ein Hemmnis für den Fortschritt und als ein Hindernis für die Wissenschaft hin. Einige Nichtkatholiken aber sehen es als ungerechten Zwang an, der Theologen von höherer Bildung davon abhält, ihre Lehrmeinungen zu reformieren. Und wenn auch dieses heilige Lehramt für einen jeden Theologen in Dingen des Glaubens und der Sitten die nächste und allgemeine Norm sein muss (da Christus, der Herr, ihm den ganzen Glaubensschatz anvertraut hat, d. h. die Heilige Schrift und die göttliche Überlieferung, um ihn zu behüten, zu verteidigen und zu erklären), so gerät doch immer wieder in Vergessenheit, als wenn sie nicht bestände, die Pflicht der Gläubigen, ebenfalls diese Irrtümer zu fliehen, die sich mehr oder weniger der Häresie nähern, und also auch die Konstitutionen und Erlasse zu beachten, mit denen der Heilige Stuhl falsche Ansichten dieser Art verworfen und verboten hat“. Mit Absicht haben sich einige daran gewöhnt, das nicht zu beachten, was die Rundschreiben der Römischen Päpste über die Natur und die Einrichtung der Kirche sagen, nur um eine mehr unbestimmte Auffassung vorherrschen zu lassen, die sie aus den Schriften der alten Väter, besonders der griechischen, geschöpft zu haben behaupten.“ (Ebd., Art. 18)

¹² Ebd., Art. 32.

¹³ Hier bezieht sich Zimmermann auf die Weltes Habilitationsarbeit »Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie«, die 1949 im *Symposion. Jahrbuch für Philosophie*, Nr. 2, und die später im Zusammenhang seiner *Gesammelten Schriften* veröffentlicht wurde. Vgl. Welte 2008. GS II/3.

‚Chiffren‘, während der Existierende über seinen ‚Glauben‘ und das ‚Geglaubte‘ schwebt. Berechtigt Welte die Theses Jaspers‘, dass die „Vergewisserung“ der Transzendenz unbegründbar bleibt? Ist er mit dem Beweisen (demonstratio) Gottes aufgrund der Kausalität einverstanden?“¹⁴

Zweitens, in dieser frühen Jaspers-Schrift Weltes sieht Zimmermann nur den Versuch: „auf Thomas Jaspers zu montieren“,¹⁵ wobei Zimmermann völlig übersieht, wie er selbst diese Montage im Fall der berühmtesten Philosophen des XX. Jahrhunderts ausgeführt hat. „Auf den Thomas Jaspers montieren“ ist nämlich nur durch die „Methode“ Zimmermanns möglich: *auf den betreffenden „nichtkatholischen“ Philosophen die waltende, „offizielle“ Kirchenlehre anzuwenden und ihn dann „bedingungslos“ verurteilen*, wie es früher Dominikaner Hijancit Bošković gegen Karlo Balić getan hat.¹⁶ – Wie es im Folgenden zeigen wird, erst dieses Verfahren stellt die wirkliche „Montage“ dar, die gerade Stjepan Zimmermann, sich auf *Humani generis* berufend, nicht vermeiden konnte oder wollte! – Diese Montage macht er vielmehr sogar bezüglich Welte selbst, da für Welte – so Zimmermann – „Gott nicht der Gegenstand des Wissens wie die *obiecta propria* ist, und restringieren wir (mit Jaspers) den Ausdruck ‚Wissen‘ auf diese *obiecta* (wie es dem menschlichen, mit dem phantasmathia behafteten Wissen eigen ist), so kann man mit Recht sagen (so argumentiert Welte), dass es jene Evidenz Gottes nicht gibt, die die Sicherheit determiniert, die die Gedankensicherheit *ex impero voluntatis* = durch das Glauben darstellt“.¹⁷ Da das einzig geschaffene Seiende „*obiecta propria*“ darstellt, das in seiner einmaligen und unwiederholbaren Existenz als nie zu Ende erreichten Möglichkeit eigentümlich und einzigartig ist, so bedeutete das Präzisieren irgendwelcher von dieser „*propria*“ der göttlichen Existenz – sogar für Scholastik/Neuscholastik selbst – nichts anderes als die Rückführung Gottes auf das *gegenständlich gegebene Seiende*, in der der Mensch den Glauben an die Transzendenz verloren hätte. Es hätte nur diejenige Art der „kausalen Metaphysik“ übrig geblieben, die imstande wäre, die – wie Zimmermann selbst sagt – „Vergewisserung“ der Existenz Gottes als desjenigen Seienden zu erlangen, das – wieder kausal-metaphysisch betrachtet – „nicht kausal wie dasjenige Seiende abhängig ist [...], bei dem die Wirklichkeit (in unserer Terminologie: Existenz) die Nicht-Wirklichkeit (Potentialität) zulässt und aufgrund dessen die kau-

¹⁴ Zimmermann 2001, 170.

¹⁵ Ebd., 171.

¹⁶ Über diesen „Fall“ vgl. Pavić 2006, 26-28.

¹⁷ „Willentliche Zustimmung“ (*ex impero voluntatis*) bedeutet nicht Zustimmung mit der verschiedensten gegenständlich-sinnlichen *Gottesvorstellungen*, die in fast allen großen, besonders christlichen Religionen stark ausgeprägt sind, sondern sie entsteht aufgrund der menschlichen „Betroffenheit“ durch das Übersinnliche, das „Numinose“, durch „*fascinosum*“ und „*tremendum*“ (R. Otto), ohne die es keinen „Glauben“ gibt, sondern nur die „Religion“ übrigbleibt, aber nicht mehr die Religion im ursprünglichen Sinne *religio* als „*re-legere*“ und „*re-ligare*“ (*Rückgebundenheit*), sondern ausschließlich als die Institution der *gegenständlichen* Verfügung und Auslegung (des letzten Rechtspruchs) nicht nur des Menschlichen, sondern auch des Göttlichen oder – wie es Karl Rahner zu sagen pflegt – „von Gott her gesehen“!

sale Abhängigkeit fordert. Es ist deshalb die unabhängige Ursache der Wirklichkeit selbst (*Ipsum esse*)“.¹⁸

Insofern es zwischen Gott und dem Menschen einen solchen Bezug der „kausalen Abhängigkeit“ gäbe, der gerade wegen der *Kausalität, nicht der Abhängigkeit*, die Ursache der vollen Unfreiheit wäre, da es keine „freie Entscheidung“ der gläubenden Existenz für das „in-Beziehung-treten“ mit dem Geglaubten (*religio*) gäbe, sondern alles durch die Notwendigkeit und den Zwang geschieht, die schon im Voraus damit rechnen, dass jeder Gläubige wie Thomas und Zimmermann Gott in seinem Dasein und (metaphysischen, attributiven) Wesen *rational* erkennen kann,¹⁹ so hat Welte nicht „Schuld“ daran, weil er *glaubt*, dass man über Gott „kategorial“ (im Sinne Jaspers') nicht sprechen kann, aber *hat* „Schuld“ daran, dass, wenn er für Thomanische Gottesauffassung behauptet, dass Thomas in diesem Hinblick das „geschichtliche Bewusstsein seiner Zeit“ völlig vernachlässigt, was – möglicherweise unbewusst – Zimmermann selbst auch bestätigt, wenn er sagt, dass es hier bei Thomas „um den Namen und darum geht, dass seine Bedeutung (Miličić 2020, 27-35) dem philosophisch erlangten Begriff entspricht“,²⁰ woran nach ihm wieder die Philosophie, nicht die traditionellen Ausführungen der göttlichen Existenz aus dem *Begriff Gottes*, schuldig ist.

Zimmermann stellt, *drittens*, eine sehr merkwürdige Frage: In welchem Bezug könnte Jaspers' Menschenverständnis mit dem „Thomanischen in der Beantwortung des anthropologischen Problems“ stehen?²¹

Die Frage ist deshalb äußerst erstaunlich, weil sogenanntes „theozentrisches Weltbild“ und die darauf beruhende *Theologische Anthropologie* keine „Lehre“ vom Menschen *als* Menschen in seiner autonomen Existenz ist, so dass es für Scholastik/Neuscholastik kein Problem „Mensch“ gibt, wenigstens nicht in demjenigen Sinne, in dem es nach Kant besonders M. Scheler, H. Plessner und A. Gehlen entwickelt haben, sondern nur eine „Selenlehre“, „metaphysische Psychologie“ schlechthin. Hier sollte man versuchen zu zeigen, dass es fast unmöglich ist, die „Erhellung“ der Grundmodi des menschlichen Daseins bei Karl Jaspers mit der Thomanischen „Lösung“ des *anthropologischen Problems* in irgendeine Verbindung zu bringen, da dieses „Problem“ für Thomas nicht der *anthropologischen*, sondern rein *ontotheologischen* Natur ist, woraus Thomas' Seelenlehre überhaupt entsprang. Es geht nämlich um zwei „Systemen“ oder „Denkweisen“, die durch die *Eonen* des menschlichen Daseins voneinander getrennt sind: Einerseits wirkt Karl Jaspers zufolge die „katholische Methode“, die ein ewig gültiges System entwirft und alles darauf reduziert, andererseits *die* Methode des kirchlichen „Lehramts“, das dieses System *verewigt*, oder philosophisch gewendet: die „katholische Methode“ ist die Weise, den

¹⁸ Zimmermann 2001, 172.

¹⁹ Ebd., 173.

²⁰ Ebd. 173.

²¹ Ebd., 174-175.

substanziellen Inhalt in reine Gedachtheit zu verwandeln und ihn dadurch zum Verschwinden zu bringen.²² Es scheint Jaspers zeigen zu wollen, dass eine „katholisch“ bzw. „kirchlich“ gedachte Wahrheit dadurch konstituiert wird, dass sie zuerst durch die „Verordnung“ in der Gestalt einer Enzyklika *die* Wahrheit von der Unwahrheit trennt, um letztes Ende gerade diese Unwahrheit mit *der* Wahrheit zu vereinigen und damit aufzuheben. Das „Unwahre“ in dieser „katholischen Methode“ ist aber zuerst und zunächst „der Andere“, „das Fremde“, das man in seiner Fremdheit weder „verstehen“ noch „aneignen“, sondern nur in seinem Anderssein *neutralisieren* (Hegel würde sagen: *aufheben*) kann, so dass es nach Jaspers keine Möglichkeit gibt, die Katholizität selbst durch dieses Andere und Fremde zu *bereichern*. Das stellt für ihn den schicksalhaften Verlust desjenigen „Inhalts“ dar, der die Erfahrung des Ursprünglichen überhaupt möglich macht, einen Verlust, der um die „Konstitution einer rationalen systematischen Einheit“ des Systems einer *katholischen Glaubenslehre* willen sogar das „transzendente Eine“ aufhebt, auf dem nach Jaspers die menschliche „Kirchlichkeit“ als κοινότητα überhaupt beruht.

Aber das ist leider kein Thema der *philosophischen* Überlegungen Stjepan Zimmermanns, den nur die Frage interessiert: Wie die „Preambulae fidei“ auf die alltägliche Glaubenspraxis anzuwenden sind, und zwar unabhängig von der „kontingenten Situation“ des Gläubigen, der in diesem Sinne auf seinen eigenen, persönlichen Glauben kein Recht hat, da er in seiner Freiheit keinem „Kanon“ unterliegt. Gerade deshalb erfährt die Weltes Auffassung des „philosophischen Glaubens“ bei Karl Jaspers in der Auslegung Stjepan Zimmermanns eine viel schärfere „Verurteilung“ als die Jaspers selbst, weil Welte in dieser Habilitationsschrift ausdrücklich versucht, ein Gespräch zwischen Thomas und Jaspers zu ermöglichen und in Gang zu bringen. Der „Glaube“ bei Thomas von Aquin – so versteht Zimmermann Weltes Interpretation – bedeutet keine *feste Entscheidung aufgrund der Gotteserkenntnis*, sondern „Angst“ und „Unsicherheit“ wegen der Unmöglichkeit, ein „apodiktisches“ Wissen von Gott zu gewinnen, das man nach Zimmermann nur durch die Erkenntnis der *sinnlich-gegenständlich* gegebenen Welt ermöglicht, welche die sichere Hauptquelle der Erkennbarkeit der Transzendenz selbst sein sollte.²³

Obwohl Zimmermann die „Angst“ bei Jaspers richtig versteht, verliert durch sie das gegenständliche Dasein des Menschen – in der Ausdeutung Zimmermanns – eine feste Verankerung in dem Sinnlichen, das ihm letztes Ende es ermöglicht, zum

²² Vgl. Jaspers 1947, 844.

²³ „Von Thomas her wird natürlich niemand darauf schließen, dass der Mensch Gott adäquat erkennt und mit ihm durch die Seligkeit vereint ist. Sogar wenn die Sicherheit über Gott sowie das Verständnis des Lebensziels in Frage steht, könnte man ‚von Thomas her‘ eine solche Endgültigkeit nicht ableiten, bei der alle Angst (der Skepsis bzw. des Abfalls) ausgeschlossen wäre. Aber die Sicht dieses *theistischen* Transzendierens kann man nicht auf den Jaspers‘ ‚Glauben‘ anwenden, in dem jede Möglichkeit der transzendenten Erkenntnis ausgeschlossen wird.“ (Zimmermann 2001, 175) Offenbar mildert Zimmermann hier seine Auffassung, weil er die Möglichkeit der „Angst“ bzw. „Skepsis“ hinsichtlich der Gültigkeit der gegenständlichen Erkenntnis zwar gestattet, aber trotzdem seine Überzeugung von der Erkennbarkeit des Transzendenten *nicht* verlässt!

Un-gegenständlichen und Un-erkennbaren gleicherweise sich zu verhalten, also durch den „Glauben“, der mich von der „gegenständlichen Sicherheit“ befreit und mich mit meiner eigenen Existenz *als solchen* konfrontiert, und zwar einschließlich der immer drohenden Möglichkeit eines „nichtigen Chaos“, vor dem ich erst die *eigentliche* Weltexistenz gewinne. Das ist keine passive „Teilnahme am Sein“, wie es Zimmermann denkt,²⁴ sondern die existentielle *Entscheidung* für das eigentliche Sein, ohne die es weder *freie* Entscheidung noch das freie Sicherschließen zur Transzendenz gibt. Dieses „Ziel“ ist weder bei Thomas noch bei Jaspers „mit Gott gleichartig“, wie es Zimmermann denkt, weil in diesem Fall sowohl jenes „Ziel“ als auch Gott selbst *rational erkennbar* wäre,²⁵ bzw. es gäbe weder „Angst“ hinsichtlich der Erkennbarkeit jenes „Zieles“ noch irgendwelches Bedürfnis nach dem – sei es christlichen oder Jaspers'schen – „Glauben“.

Das „Transzendieren“ bedeutet für Zimmermann nichts anderes als die Überwindung des Bewusstseins von der eigenen Sterblichkeit und Endlichkeit durch den christlichen Glauben und Hoffnung auf das „überweltliche Leben“ oder, wie es Nietzsche sagen würde, durch *die radikale Flucht aus der Welt* und Un-verantwortlichkeit gegen Gott, dem Nächsten und sich selbst. Demgegenüber stellt nach Zimmermann der „philosophische Glaube“ Karl Jaspers' nichts anderes als den Versuch dar, die eigene Existenz sub specie des „Nichts“ aufzubauen und sinnhaft zu machen, wobei Zimmermann dadurch einen Grundfehler macht, dass er die „Transzendenz“ mit dem „Nichts der Welt“ gleichsetzt. Dieser Fehler besteht darin, dass in diesem Fall Jaspers und Heidegger die Hauptvertreter des Nihilismus wären, die Zimmermann zufolge das *Transzendieren*, welches beide als den radikalen Vollzug des Überwindens des *gegenständlichen* Bezugs zur Welt im „Hier“ und „Jetzt“ meiner unmittelbaren Existenz verstehen, als einen radikalen „Sprung“ in Abgrund des Nichts begreifen, oder wie Zimmermann selbst sagt: „ich greife über (transzendiere) zum Abgrund oder zur Dunkelheit jeder wissbaren Bestimmtheit

²⁴ „Es scheint jedoch bei Thomas einige Bezugspunkte mit dem voluntaristischen Charakter des ‚glaubenden‘ Transzendieren bei Jaspers zu bestehen, aber zwischen beiden der Hauptunterschied liegt in einer ganz anders strukturierten Orientierung hinsichtlich des Transzendierens. Der Wille ist nach Thomas frei, welcher von dem Verstand die Antwort auf die Frage nach dem Gute erwartet, d.h. der Mensch führt die Willenstätigkeit aufgrund des (verstandesmäßigen) Denkens aus, das *objecta propria* unter dem Aspekt des Seins überhaupt, innerhalb Grenzen der gewissen Bestimmungen fasst, und transzendiert diese Grenzen durch die Verwirklichung eines Gedankens von dem Sein selbst (das in Objekten unabhängig vom Denken grenzsituationsmäßig verwirklicht wird); während die washeitliche Seinsbestimmung der Sinnen ‚verschlossen‘ bleibt, ist der Verstand für das Sein sowie der Wille für das gute Sein offen.“ (Zimmermann 2001, 176) In seinem Bezug zum „guten Sein“ ist der Wille auf kein *besonderes* Gute gerichtet, was ihm zugleich es ermöglicht, zum allen in der Welt geschaffenen in der Weise des „Gutseins“ sich zu verhalten, d.h. von allem besonderen Interessen *frei* zu sein und im Horizont der unendlichen Möglichkeiten des Seins sich zu bewegen.

²⁵ Aus allem Gesagten ist ersichtlich, dass Zimmermann sich selbst direkt widerspricht, wenn er Thomas und Jaspers *künstlich* entgegensetzt: „während aber Thomas den *religiös-moralischen* Inhalt (die Fülle) des Transzendierens *logisch begründet* (beweist), *erhebt sich* das Transzendieren bei Jaspers *nicht zum Verhältnis zu Gott*, es enthält keine Wahrheiten über Gott, die dem Willen den Weg zum Lebensziel der seligen Vereinigung mit Gott zeigen könnten (Zimmermann 2001, 177). Hier haben wir wieder diejenige, bei Heidegger so genannte „Onto-Theo-Logik“ am Werk, die die Glaubensinhalte und damit zugleich die Transzendenz selbst *logisch berechtigt*.

(= zum ‚Nichts‘).²⁶ Das bedeutet ein volles Missverständnis der Position Jaspers' und Heideggers, da die Erfahrung des Nichts, der eigenen Sterblichkeit und Endlichkeit, die *existentielle* Grunderfahrung des Menschen ausmacht, durch die der Mensch als unmittelbar *betroffen* die *Verantwortung* für diese seine Existenz übernimmt, ohne freilich irgendwelche Möglichkeit zu haben, die letztgültigen Antworten auf die Grundfragen geben zu können, die die Religion so selbstgewiss gibt. Dieses Ausgeliefertsein (die *Geworfenheit*) sich selbst und der Welt macht uns zu einem „wissbaren“ Wert, vor dem kein Entzug jenseits aller metaphysisch-religiösen Spekulationen möglich wird: Der verantwortliche „Sprung ins Leben“ bedeutet daher den Vollzug des Überwindens jenes „Transzendierens zum Nichts“ Stjepan Zimmermanns, menschliche existentielle Antwort auf das Bewusstsein von der eigenen Sterblichkeit, durch die die Existenz die Entscheidung für das Leben immer wieder trifft, ohne es zu verachten, und der „Erde treu bleibend“ im Sinne Nietzsches, so sehr sie das „Scheitern“, den Aufstieg und Abfall erlebt, in denen die Existenz ihre eigene „Geschichtlichkeit“ gleichzeitig erfährt. „Wertlos“, „nichtig“ und „sinnlos“ ist nicht die Welt in ihrer ursprünglichen Selbstgegebenheit – wie es Zimmermann Jaspers vorwirft –, sondern nur jene *gegenständlich hergestellten Welt*, in der sich der Mensch *heimatlos* und als „Fremdling“ fühlt, der alles ihm Begegnende als das ihn *Bedrohende* erlebt, so dass man die Existenzphilosophie – neben freilich der Marxschen Kritik der Entfremdung – auch als ein gewisser Versuch verstanden werden kann, jenseits dieser Entfremdung die ursprüngliche Weltheimat und darauf sich aufbauenden Lebensbezüge zu erfahren und möglicherweise wieder ins Leben zu rufen.

Die Erfahrung des „Nichts“ bedeutet also kein Versinken in „Abgrund und Dunkelheit jeder wissbaren Bestimmtheit“, sondern vor allem die entscheidende Forderung nach der Überwindung dieser „Dunkelheit“, auf die die Deutschen Romantiker mit ihrer „Weltschmerz“-Theorie und der französische Existentialist Albert Camus mit dem „Selbstmord“ (der freilich nicht wortwörtlich gedeutet werden darf, sondern als das wurzelhafte „Ermorden“ jeder gegenständlichen Bestimmung der eigenen Existenz) geantwortet haben.

Die Rückkehr zu sich selbst besagt keine Flucht vor der Welt, sondern den Versuch, sich selbst als *eigentliche Existenz* im Horizont der ungegenständlich (*sinnhaft*) gegebenen Welt wiederzugewinnen, der endgültige Abbruch mit jeder gegenständlichen Bestimmung meines Daseins, was nun auch für Zimmermann „bedeutet, dass dieser Abgrund jedoch nicht die Negation überhaupt als das Nichtsein, sondern dasjenige *Sein* bedeutet, von dem abhängt, ob etwas für mich irgendwelche Bedeutung hat oder nicht“,²⁷ wobei diese Existenz nicht mehr das alleskonstituierende „transzendente Subjekt“ im Sinne Immanuel Kants, sondern eine *entschiedene Existenz* ist, die gerade durch diese Entscheidung den Weg zu sich selbst

²⁶ Zimmermann 2001, 178.

²⁷ Ebd., 179.

als zu dem Selbstbewusstsein ebnet. Das bedeutet aber für Zimmermann nichts anderes als die Zurückführung des Wissens auf die Ebene der Immanenz, bzw. der „diskursiven Logik“ auf die Innerweltlichkeit, was natürlich richtig ist genauso wie die Zimmermanns klare Feststellung des Einflusses Kants in beiden Fällen ist. Diese Rückführung bedeutet keine *Entwertung der Transzendenz*, wie es Zimmermann meint, sondern die Rehabilitierung des werthaften Welterlebens in ihrer vollen Sinnhaftigkeit und existentiellen Bedeutsamkeit, ohne die es letztes Ende keine Wahrheitserfahrung gäbe.²⁸ Auf die existentielle Verwirklichung ruft den Menschen keine „objektive Wahrheit“, keine „*adaequatio rei et intellectus*“, sondern das Bewusstsein von der eigenen Sterblichkeit als die Grenzsituation der tiefen „Betroffenheit“, in Anbetracht dessen jede Rede von einer „allgemeinen“ und „überzeitlichen“ Wahrheit völlig sinnlos wird. Sinnlos wird zugleich auch unsere *immanente* Rede von dem *transzendenten* Gott, da unsere Sprache so sehr in die Sinnlichkeit eingetaucht ist, dass jedes Wort vom Übersinnlichen seine notwendige Reduktion auf die Sinnlichkeit darstellt, obwohl der Mensch durch die Religion und Philosophie unaufhörlich versucht, gegen Kant und besonders Wittgenstein vom Transzendenten *bildhaft* zu sprechen, so sehr er sich dessen bewusst ist, dass ein solches „Verfahren“ der Gefahr des Verfalls an die Sinnlosigkeit der eigenen Aussagen und der Möglichkeit der Aufhebung der „Nichtidentität des Nichtidentischen“ im Sinne Theodor Adornos ausgeliefert ist. „Die Freiheit“ bedeutet nicht jenen „Sprung in den Abgrund“ und in die „Dunkelheit“ des Nichts, wie es Zimmermann meint, sondern vor allem die Überwindung des gegenständlichen Daseins zum Zwecke der vollen Eröffnung für die Transzendenz, die – in meine Existenz tretend – das mitkonstitutive Moment der Verwirklichung meiner (*sinnhaften*) Existenz, d.h. ihre äußerste „Bestimmung“ wird. Dieses „Transzendieren“ des gegenständlichen Daseins bedeutet keine *passive Hingabe* „an dem, was mir der Abgrund durch das Schweigen spricht“,²⁹ weil in diesem Fall Jaspers ein schlechthinnige *protestantische Pietist* wäre, der in dieser Welt nichts für das eigene Heil tut, sondern sich an rettenden göttlichen Willen *passiv hingibt*, durch das er von der Verantwortung für die Welt völlig entlastet wäre, und Transzendenz, auf die er fromm hört, zeigt sich letztes Ende als derjenige „nichtige Abgrund“, an den nun – so Zimmermann – Gott selbst zurückgeführt wird. Andererseits lehnt Zimmermann als der „rationale Metaphysiker“ und „Noetiker“ bis zum letzten die Meinung ab, dass „es hier kei-

²⁸ Gerade hinsichtlich des Wahrheitsverständnisses ist Zimmermann mit Jaspers überein: „In der Tat hat Jaspers recht, wenn er denkt, dass der Mensch auf die allgemeine Wahrheit nicht reagieren will, solange er sie auf sich selbst nicht anwendet, falls er durch die Grenzsituation getroffen wird; gegen die allgemeine Wahrheit wird der Einzelne deshalb gleichgültig bleiben, weil sie von dem einzelnen Subjekt abstrahiert, das an die Wahrheit denkt (z.B. an die Tatsache, dass die Menschen sterblich sind), d.h. der Einzelne wird nicht die Wertlosigkeit und Leereheit des in der Welt Daseins, solange er in dasselbe nicht eintritt“ (Zimmermann 2001, 180). Gerade dieses Bekenntnis Zimmermanns zeugt davon, dass Jaspers' Existenz-Verständnis keine bloße „Hingabe“ an die „Dunkelheit“ und „Nichtigkeit“, sondern grundlegende und unverzichtbare Forderung nach ihrer Überwindung um das eigentliche In-der-Welt-sein willen bedeutet!

²⁹ Zimmermann 2001, 181.

nen Platz für die *objektive Wahrheit* des transzendenten Seins gibt, weshalb die Philosophie Karl Jaspers' keine wesentlichen Berührungspunkte mit Thomas von Aquin hat³⁰. Dass es nicht so ist, das hat viel früher als Zimmermann in seiner erwähnten Habilitationsschrift der berühmte katholische Denker Bernhard Welte versucht zu zeigen, dem wir im Folgenden nachfolgen wollen.

2. „TRANSZENDIEREN“ IM CHRISTLICHEN UND PHILOSOPHISCHEN GLAUBEN: THOMAS VON AQUIN

Bald nach dem Zweiten Weltkrieg besucht Bernhard Welte Karl Jaspers in Basel, „wohin Karl Jaspers emigriert war, um mit dem Philosophen das Gespräch weiter zu führen“,³¹ besonders was die Beziehung zwischen dem „christlichen“ und „philosophischen“ Glauben betrifft, ein Gespräch, das seiner Darstellung der Philosophie von Karl Jaspers noch stärkere Legitimität verleiht. Andererseits ist zu betonen, dass aus Meßkirch nicht nur Welte, sondern auch Martin Heidegger und Bischof Conrad Gröber stammen – gerade derjenige Bischof, der dem jungen Heidegger Brentanos Buch *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* schenkte, das ihn – wie er später selbst bezeugt – auf den Weg der Seinsfrage führte. Es ist auch wichtig, dass Welte – auf die ausdrückliche Anforderung Heideggers – bei seinem Begräbnis sprach. Alles das ist wichtig hervorzugeben, um zu sehen, wie tief Welte mit Jaspers und Heidegger befreundet und „vertraut“ war, was seiner Interpretationen dieser Philosophen eine zusätzliche, menschliche und *hermeneutische* Legitimität gibt. Daraus erwächst diejenige aristotelisch gemeinte „Ethik der Freundschaft“, die das gegenseitige Verständnis erst ermöglicht. In der Unmöglichkeit, die ganze Habilitationsschrift Weltes darzustellen, begrenzen wir uns hier nur auf seine Schlussbetrachtungen, in denen sein Grundanliegen und ein tiefes Verständnis dieser Beziehung zum Vorschein kommen.

Schon im einführenden Teil seiner Habilitation betont Welte klar, dass „der christliche Glaube ja nicht nur an übernatürliche, sondern auch an natürliche Voraussetzungen geknüpft [ist]“,³² was für ihn zugleich bedeutet, dass im *existentiell-ontologischen* Sinne entscheidend ist, *wie* der Gläubige seinen Glauben versteht und vollzieht, so dass zuerst in ihm, nicht in der Religion als Institution jene „natürlichen Voraussetzungen“ bestehen müssen, die nicht nur den Glauben selbst, sondern zugleich das Verständnis seines Wesens ermöglichen. Dabei nimmt Welte den Grundansatz von Karl Jaspers vorweg, dass der „philosophische Glaube“ deshalb den Grund jeder, so auch der *christlichen* Gestalt des Glaubens ausmacht, weil die „Existenz“ vor jeden reifen (durchdachten) existentiellen Entscheidung für eine oder andere bestehende Religion liegt, wobei das Christentum für Jaspers eine –

³⁰ Ebd., 183.

³¹ Welte 2008, 11.

³² Ebd., 23.

Welte zufolge – anziehend-abstoßende Bedeutung hat, denn es appelliert einerseits an die menschliche *gewissenshafte* Verwirklichung des eigenen Wesens als die „Vorbereitung“ für das ewige Leben (Christentum und alle großen Weltreligionen) und andererseits wird gerade sein Wesen selbst dadurch „gedroht“, dass es ihn von ihm selbst und seiner Verantwortung für eigenes Sein abbringt.³³

Welte macht darauf aufmerksam, dass sein letztes Ziel nicht vor allem *philosophisch*, sondern *fundamentaltheologisch* ist: Die *Apologie des Glaubens* wird in gegenwärtiger Situation und hinsichtlich der Philosophie Karl Jaspers' nur unter der Voraussetzung der „Vergegenwärtigung“ des Thomas' und seiner Lehre möglich, um ihn zu einem würdigen Gesprächspartner und zu einem möglichen *Rück-Kritiker* der philosophischen Position von Karl Jaspers machen zu können, da Jaspers selbst die katholische Denkweise nicht erbt, so dass dieses „Gespräch“ im Gegenfall ein solches zwischen des „Stummen“ und „Tauben“, also im vollen Unverständnis der Fremdheit, enden könnte, wenn man das, was Jaspers unter der kommunikativen „Aneignung“ versteht, nicht akzeptiert, ohne irgendwelchen *Willen zur Assimilierung*. Denn beiden ist jene „*philosophia perennis*“ gemeinsam, zu der Thomas durch seine Aristoteles-Aneignung mit Hilfe der arabischen Denker kam, die aber Jaspers als diejenige Philosophie fasst, die „die Gemeinschaft“ der Denker seit 2500 Jahren mit der Gegenwart stiftet.³⁴ Die „Vergegenwärtigung“ besagt, dass es keine „antiquarische Historie“ als das Museum der toten „Tatsachen“ gibt, sondern nur die Verlebendigung jener Ursprünge, aus denen immer etwas „Frisches“ und „Neues“ kommt (Gadamer), aufgrund deren meine existentiell-geschichtliche Selbstverwirklichung überhaupt möglich wird. Erst dann kann auch die Thomanische Lehre unsere gegenwärtige Existenz bestimmen und uns gleichzeitig ermöglichen, das Denken dieses „geometrisch präzisen“ Denkers vorurteilslos zu bewerten, der sich in seiner mittelalterlichen Welt „sicher“, „heimisch“ und „geborgen“ fühlte, in welcher „das Unaussprechliche in handgreiflichen und überkommenen Worten angesprochen [wird]: von der Seele, vom Geiste, von Gott, eine in ihre Weise großartige Unbekümmertheit, das nie adäquate Benennbare einfach und gerade in der uns gegebenen und überkommenen Sprache zu nennen, die von keinem modernen Denker so einfach nachgeahmt werden kann“.³⁵ Diese „Sorgenlosigkeit“ bzw. „Unbekümmertheit“ zeigt andererseits, dass für Thomas das damals waltende „Weltbild“ überhaupt nicht fragwürdig war und dass er sich darin „geborgen“ fühlte, da

³³ Karl Jaspers kann Welte zufolge „einerseits als einer der hervorragendsten Repräsentanten der geistesgeschichtlichen Stunde gelten, andererseits fordert er mit einer Ausdrücklichkeit wie kein anderer der gegenwärtigen Denker und mit höchst entwickelten philosophischem Bewußtsein zu der religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Auseinandersetzung heraus, die hier versucht werden soll. Mehr als jeder Denker der Zeit hat er unausgesetzt die Grenze zum Christlichen im Auge, an welches er das philosophische Denken ebenso unlösbar gebunden sieht, wie er von ihm in höchster Gewissenshaftigkeit absetzen zu müssen glaubt. So bietet uns sein Werk wie vielleicht kein anderes die Möglichkeit, unser Anliegen als ein solches der gegenwärtigen Geistigkeit und des gegenwärtigen Denkens zu entwickeln“ (Welte 2008, 25).

³⁴ Vgl. Jaspers 1962, 56. Dazu auch Yousefi 2011, 376.

³⁵ Welte 2008, 280.

er selbst daran *wesentlich* und *tätig* teilgenommen hat, was Thomas offenbar nicht gestört hat. Für ein solches geschlossenes und gerundetes Weltbild sind der „Mensch“ und das „Sein selbst“ ein *Rätsel*,³⁶ das erst Luther, Kant und Französische Revolution versucht haben zu erhellen, nun aber so, dass man jeden festen Anhaltspunkt verliert und die Erkenntnis ins „Grenzlose“ hineinschreitet, ohne dabei sich selbst irgendwann die Frage nach dem Nächstliegenden und Selbstverständlichsten zu stellen. Seinerseits macht Jaspers nach Welte ein umgekehrtes Versäumnis: Jede „Verfestigung“ des Denkens im irgendwelchen definiten Begriff oder in irgendwelcher Kategorie vermeidend lässt Jaspers unter, die Wesensstruktur des Menschen zu analysieren bzw. zu erhellen, was in jenem Vollzug der „Selbstverwirklichung“ des Menschen geschieht, und was andererseits überhaupt nicht gelingt, ein prägnantes Verständnis der „Chiffren“ zu entwickeln, weil jede von ihnen durch eine andere ersetzbar ist, was aber zugleich bedeuten dürfte, dass die Deutung der Chiffreschrift nur von der Willkür des Deutenden, bzw. von der Weise ihrer Ersetzung abhängt, was Jaspers‘ ontologische Begrifflichkeit äußerst unverlässlich macht. „Dauernde Seele“ dieser verschiedenartigsten Weisen des Philosophierens bleibt jedoch jene *philosophia perennis*, die nach Welte „nie verstummt“, mit der der Mensch durch Jahrtausende das Gespräch führt, und die auf die Eigentlichkeit des eigenen Seins aus ist, damit er Erschütterungen und Zeitwandeln bestehen und seinem eigenen Wesen treu bleiben zu können. Es scheint Welte Recht darin zu haben, wenn er Jaspers vorwirft, dass er die Transzendenz ohne *Gesicht* und *Gestalt* denkt, weshalb nach ihm passieren kann, dass sie sowie das „Gottesbewusstsein“ in der Zeit verschwindet, und die wesentliche Aufgabe der Religion darin sieht: Sie sollte *über* alle Zeiten und Veränderungen *hinaus* denjenigen ursprünglichen Inhalt bewahren, den Jaspers *phänomenal* nicht erreichen kann, was man nur durch seine Bemühungen berechtigen kann, jeden verdinglichenden Bezug zur Transzendenz zu vermeiden, obwohl das *religiöse Selbstbewusstsein* nicht auf der Seite der Religion, sondern der Philosophie fällt, die jene „dauernde Seele“ der religiösen Inhalte immer erneut durchdenken soll. Sie soll zugleich das durchdenken, was man unter dem phänomenalen Inhalt „Gott“ im Bezug zur existenzphilosophisch verstandenen „Transzendenz“ versteht, weil Gott der Religion nicht ohne Gesicht, Gestalt und Stimme ist, sondern sich in der Geschichte offenbart und spricht, anspricht, ermahnt und die Gebote schickt. Das Gleiche gilt auch für Thomas‘ Verständnis des „Ipsum esse“,

³⁶ Darin sieht Welte erstaunlicherweise den Vorrang des Thomastischen Denkens: „Das thomistische Philosophieren hat demgegenüber den entscheidenden Vorsprung, die Frage nach dem Sein und der Seins- und Wesensstruktur des Menschen, damit auch die Frage seines Wesensbezugs zur göttlichen Transzendenz ontologisch weitgehend ausgearbeitet zu haben, in eins damit eine deutliche begriffliche Welt metaphysischer Aussagen gewagt und verantwortet zu haben und damit aus der Schweben in die Konkretion einer eindeutigen geschichtlichen Gestalt eingetreten zu sein. Dem mag der scheinbare Mangel an Unmittelbarkeit gegenüber stehen; aber es zeigte sich uns, dass dieses Philosophieren sich durchaus verstehen lässt als die begriffliche, metaphysische Erfassung der Wesensgrundlagen eben dieses Vorgangs, den die Existenzphilosophie von der phänomenalen Seite her gegenwärtig zu machen und in Gang zu bringen sucht. Darin liegt zugleich die grundsätzliche Verwandtschaft und Bezogenheit dieser beiden sich sonst so fremden Weisen des Philosophierens“ (Welte 2008, 282).

dem – unabhängig von den äußerlich zugesprochenen Prädikaten – auch der phänomenale bedeutungsmäßige Inhalt fehlt, sonst müsste Thomas am Ende jedes Gottesbeweises nicht sagen: „Und das alle nennen Gott“ („hoc omnes intelligunt Deum“ oder „hoc dicimus Deum“).³⁷ Deshalb wäre es notwendig zu zeigen, dass sich sowohl Jaspers' Begriff der „Transzendenz“ als auch Thomanische Auffassung des „Ipsum esse“ auf die „Bestimmungen“ des Göttlichen und Gottes phänomenal und ontologisch beziehen.

Trotzdem ist aber heute noch ein größeres Problem das eines voraussetzungslosen und vorurteilslosen Ideen-Austauschs zwischen des gegenwärtigen philosophischen Bewusstseins und der Theologie, und als ein Beispiel dafür wählt Welte Jaspers' Begriff der „Existenzerhellung“ und Thomanische „certa cognitio“, gerade hinsichtlich der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis. Dieser Austausch ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass die „phänomenalen Aspekte“ nicht mit der „metaphysischen Thesen“ verwechselt werden,³⁸ d.h. man darf auf keinen Fall zulassen, dass Eines zum Grund des Anderen wird, weil man in diesem Fall zu völlig falschen Schlüsseln kommt, die jede weitere Verständigung verhindern und denen – ohne es zu wissen – Zimmermann selbst zum Opfer gefallen ist. Das ist die Aufgabe sowohl der Ontologie als auch noch mehr der Fundamentaltheologie, die sich stets an der Grenze zwischen dem „philosophischen“ und „christlichen“ Glauben bewegt, und zwar zwecks Versuchs einer adäquaten Auffassung der göttlichen Offenbarung, was freilich ein großes Thema des Philosophierens von Karl Jaspers ausmacht.

Was ist nun für Welte die Offenbarung selbst?

„Offenbarung ist auf jeden Fall eine *Verkündigung über Verhältnis Gottes zum Menschen*. Sie hat als Verkündigung nur Sinn, wenn sie verstanden und auf Grund des Verstehens geglaubt werden kann. Verstanden und geglaubt können aber ihre Aussagen nur werden, wenn ich mir unter ihren Begriffen – über Gott, über den Menschen und über das Verhältnis beider – etwas Ursprüngliches ‚vorstellen‘ kann. Sonst bleiben alle Worte der Offenbarung leer.“ (Welte 2008, 288)

Unter diesem „Vorstellen“ versteht Welte nichts von dem, was zu dem „vorstellenden Denken“ im Sinne Martin Heideggers gehörte, sondern „zuerst und zunächst“ die existentielle „Betroffenheit“ durch den Inhalt der Offenbarung, bzw. durch das, was meine eigene Existenz radikal *verändern* kann, so dass nach Welte dem Verstehen jener Worte notwendig das Verstehen mich selbst in der Existenz vorhergeht, ohne das es keine *freie* Aneignung des Glaubens selbst gibt. Dieser existentiell gefasste Glaube wird stetig dem „Prüfstein“ ausgeliefert, vor dem ihn das alltägliche Leben unaufhörlich bringt und vor dem selbst die „certa cognitio“ des Thomas von Aquin steht und fällt. Daher das Bedürfnis nach dem Festhalten der Vernunft an die Offenbarung, da die Offenbarung an sich nichts von all dem ent-

³⁷ Vgl. Welte 2008, 284.

³⁸ Ebd., 287.

halten könnte, was der Vernunft oder dem tugendhaften Menschenleben gegensätzlich wäre. Andererseits aber betont Welte: Da die Vernunft sich selbst und ihre Willenshandlungen stetig überprüft, hat sie das Recht, die Grundinhalte der Offenbarung auch zu überprüfen, nicht zwecks ihrer Widerlegung, sondern wegen ihrer „Reinigung“ im Sinne dessen, was man heute unter „Aggiornamento“, d.h. unter dem vergegenwärtigenden Wort der Offenbarung versteht, um eine bleibende Aktualität und „dauernde Seele“ zu haben. Erst dann kann der „philosophische Glaube“ zum *negativen* Maßstab des „christlichen Glaubens“ werden:

„Der philosophische ‚Glaube‘, wo er wirklich vollzogen ist, entwickelt damit ein *kritisches Gewissen* jedem Anspruch der Offenbarung gegenüber. Darin liegt ein wesentlicher Dienst, den die Philosophie als ‚ancilla‘ der Theologie in höchster Freiheit zu erweisen berufen ist.“ (Welte 2008, 289)

In Bezug auf die scholastisch-neuscholastische Auffassung der Rolle der Philosophie im System der theologischen Wissenschaften stellt das ein völlig neues Philosophie-Verständnis als „ancilla theologiae“ dar: Während die Philosophie in der mittelalterlichen Theologie als „Werkzeug“ (Organon) für die Widerlegung und Bekämpfung der irrenden Lehren innerhalb der Kirche selbst ist, versteht Welte nun diesen „Dienst“ als die Entwicklung des *kritischen Bewusstseins* nicht nur hinsichtlich „jeden Anspruchs der Offenbarung“, sondern auch hinsichtlich der „Verkündigung“ von der Kirche, des Lehr- und Pfarramtes usw., die nun vor dem Urteil dieses *vernünftigen Gewissens der Philosophie* verantwortlich verantworten sollten, und die Philosophie selbst sollte das Gebot erfüllen: „Du sollst Dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist“. Und „alle Ableitungen [wird sie] in eine sublimen Endlichkeit unablässig zu enthüllen trachten müssen als die Richterin über Echt und Unecht aller Bewegungen des Menschen, die beanspruchen, zur göttlichen Transzendenz sich zu erheben“.³⁹ Die Philosophie muss also das „Gewicht“ derjenigen Theologien (aber auch Philosophien) werden, die – ironisch gesagt – durch die Verkündigung Wort Gottes ihn selbst zum „Hörer“ und „Vollstrecker“ der kirchlichen Kanonen, wobei man das vergisst, worauf der Hl. Hieronymus immer wieder aufmerksam gemacht hat: „Gehorsam“ und „Gehorchen“! – nicht nur in Anbetracht Gottes, sondern gleicherweise in Anbetracht des Nächsten.

Gerade der „philosophische Glaube“ Karl Jaspers‘ weckt nach Welte das „existentielle Gewissen“, das nicht nur hinsichtlich Gottes, Heils usw. existiert, sondern – *ontologisch* betrachtet – das „Selbstsein“ vor dem Versinken in Sinnlichkeit und vor denen, aus ihr entstandenen „Bildern“ bewahrt, wegen deren der Hl. Augustinus Gott und sich selbst „vergessen“ hat, da diese Bilder ihn von ihm Selbst und dadurch von Gott ständig abgebracht haben. *Ich habe Ich zu sein, um vor Transzendenz*

³⁹ Welte 2008, 289.

und mir selbst überhaupt verantwortlich stehen zu können, sonst könnte ich für mein Tun keine Verantwortung tragen! Mein Selbst kann ich nicht wie eine Kleidung abwerfen und die Masken willkürlich anziehen, je nach dem „Tagesbedürfnis“, weil ich dadurch an Heideggers „Mann“ und „Durchschnittlichkeit“ verfallende, was in Anbetracht des Glaubens nichts anderes als – mit Nietzsche wieder zu sagen – zu einer „Herdenreligion“ gehören bedeutet.

Weder im philosophischen noch im theologischen Sinne kann der „Glaubende“ nur ein auf sich selbst gestelltes Individuum sein, das von allen Vorurteilen und Idolen, vom Goldenen Kalb seines Unglaubens, den Nächsten und Gott, an sich selbst befreit ist. In diesem Zusammenhang stellt Welte nicht nur dem christlich, sondern zugleich dem „philosophisch“ Glaubenden eine äußerst schwere Frage:

„Da das ursprüngliche Gottesverhältnis nur wirklich und echt sein kann, wenn es zwar die konkrete Wirklichkeit wirklicher Gestalten und Begriffe ergreift, aber zugleich über all diese hinaus sich in die Grenzlosigkeit und den nie zu begreifenden Abgrund des Seins weitet, wie kann es sich dann je wieder schlechthin und endgültig an eine konkrete und damit endliche Gestalt binden?“ (Welte 2008, 290)

Wenn diese „endgültige Bindung“ möglich wäre, dann könnten wir weder die, in der Offenbarung enthaltene Botschaft Gottes *verstehen* noch diese, durch das Geschaffene an uns gewendete Botschaft *hören*. Ohne diese Möglichkeit des Verstehen-Hören-Könnens bliebe die Existenz zur ewigen „Innerweltlichkeit“ verurteilt, des bei Jaspers so genannten „Aufschwungs zur Transzendenz“ beraubt. Diese „Bindung“ wird noch gefährlicher als die Gebundenheit an irgendwelche innerweltliche Autorität, und dann stellt sich die Frage:

„Wenn nur im Einsatz und Vollzug des Selbstseins die göttliche Transzendenz ursprünglich vernehmbar wird, wie kann dann eine von *außen* an mich herantretende Autorität endgültige Bedeutung für mein transzendierendes Gottesverhältnis gewinnen? Keine Autorität kann mir mein Selbstsein abnehmen; vergesse und täusche ich mich also nicht selbst, wo ich trotzdem den Versuch mache, mir seine Last von außen abnehmen zu lassen?“ (Welte 2008, 290)

Es gibt also keine Institution und keine Autorität, die mich von meiner Verantwortung für mein eigenes *Selbstsein* entlasten kann, und es ist nur die letzte Frage, ob ich gegen sich selbst *aufrichtig* sein will, denn ich kann die anderen täuschen, sich selbst *nie*, so sehr ich das im „gegenständlichen Dasein“ wollte, das mir durch die *Beschäftigung* mit dem Äußerlichen einen, nur kurzfristige Ausflucht vor sich selbst ermöglicht, wobei der Last der Verantwortung nur noch schwerer wird.

Welte zufolge macht Jaspers den gleichen Fehler wie früher der *Deutsche klassische Idealismus*, besonders Hegel: Die Zurückführung der Offenbarung auf ihren *objektiven* Inhalt bedeutet in dieser Hinsicht nichts anderes als das „Töten“ des Sinnes ihrer „Botschaft“ in ihr selbst. Denn hier geht es nicht um die „Vermittlung der Botschaft“, weder durch die Theologie noch durch die Philosophie, sondern um ihr *Verstehen* und *Vollziehen*. Die Offenbarung ist ein geschichtliches „Faktum“, aber nicht von der Art der geschichtlich-begrifflichen Gegebenheit, da ihre Worte über

sich auf etwas hinausweisen, was sie selbst nicht sind, was ihnen aber den Sinn und die Bedeutung versichert. Oder – wie Welte das Problem Jaspers' ohne Bedenken *definiert*: *Können wir an Jesus Christus glauben?*, nach dem Jaspers Jesus neben Buddha und Sokrates für einen „großen Menschen“, also für eine Größe zwischen den Menschen erklärt hat, können wir an Jesus als *Christus*, bzw. an seine *göttliche* Natur glauben, oder sich noch radikaler, mit Nietzsche und Jürgen Moltmann für den „Tod Gottes“ bekennen, ohne Möglichkeit mehr zu haben, der „Leitfaden“ unserer existentieller Selbstverwirklichung in der Welt zu haben?

„Gott ist tot“ für alle, die nicht imstande waren, über ihr bloß gegenständliches Dasein sich zu erheben sowie für die alle, die wie der „ungläubiger“ *Empiriker* „Thomas“ ihre Hände in Jesus' Wunden hineinwerfen wollte, um sich davon zu überzeugen und sie „nachzuprüfen“. Deshalb existiert der Glaube für Zimmermann nicht ohne seine rationale Begründung, da ohne den „Verstand“ der Glaube für ihn notwendig in der „abgründigen Dunkelheit“ des Agnostizismus endet!

Aber dieser „Verstand“ kennt deshalb – mit Aristoteles und besonders mit Kant gesagt – keine *Freiheit*, weil er zur *Rezeptivität* verurteilt ist (*Spontaneität* stellt erst eine nachträgliche „Operation“ der synthetisierenden Vernunft), weil man diese Rezeptivität als eine unendliche Kette von Ursachen und Folgen *betrachten* kann, ohne sich durch den Verstand irgendwann darüber *erheben* zu können. So gefasst kann der Verstand keine Freiheit erfahren, denn – wie Welte sagt:

„In der Freiheit sind wir offen zu allem, was ist. Und eben darin ist, was ist, offen und frei zu uns. Es ist wie ein Zwiegespräch von Freiheit mit Freiheit. Oder es ist, als walte da schon vor *mir* eine Freiheit, die alles, was ist, umfängt und in die Heiterkeit des Offenen hält. Indem mein Geist sich in die Freiheit seines Umblicks erhebt, erhebt er sich in meine anfängliche Freiheit, schwingt sich in ihren Spielraum auf und nimmt an ihr teil. So ist die Freiheit *unseres* Geistes eine und gewährte und mögliche Teilnahme unser an der vor uns schon alles Seiende leitende Freiheit betrachtet.“ (Welte 2008, 298)

Gegenüber dem, zweifelsohne erstaunenswerten *existentialen* Verstehen der Existenzphilosophie Jaspers' behauptet Stjepan Zimmerman – ganze Zeit seinen Wege allein gehend -, dass es „Proton pseudos des Existentialismus“ darin besteht, „das Philosophieren sei nicht über die sachlichen Sachverhalte, sondern über mein freies Verhalten zur Welt und zum mich selbst – und es ist deshalb nicht (sagt der Existentialist) das Objekt des verstandesmäßigen Wissens. Ratio wird liquidiert (der Irrationalismus), weil in Frage nicht die menschliche ‚Essenz‘ steht, und die Tendenz des Philosophierens ist nicht, auf dem wissenschaftlichen Weg (der Syllogismus), die objektive Wahrheit in dem letzten Grund des Seins zu erkennen... Das ist die Position des *Agnostizismus*“.⁴⁰ Hier sollte man das Urteil über Zimmermann als den Philosophen und Glaubenden dem unbeteiligten Leser wirklich überlassen...

.....
40 Zimmermann 2001, 242.

Jaspers ist für Zimmermann deshalb „Agnostiker“, weil er sich durch seinen philosophischen Glauben *nicht zur Religion „erhebt“*, d. h. „weil er das naturwissenschaftliche Wissen in seiner Aufgabe und methodisch auf die empirischen Objekte begrenzt, woraus die Behauptung folgt, dass das verstandesmäßige Wissen die Empirie nicht transzendieren kann“, und daran sich den anknüpfenden Fehlschluss bindet, dass für Kant und Jaspers das „nicht-empirische Sein nicht existiert“, ⁴¹ obwohl Zimmermann sofort betont, dass für Jaspers das Philosophieren nichts anderes als das Transzendieren zum Umgreifenden, während das „empirische Sein“ der Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung bleibt. Und obwohl Jaspers die transzendente Sphäre des Seins voraussetzt, tut er das nicht „so, dass er sie als Objekt rational fasst, sondern so, dass er sie insofern ‚erhellt‘, als er sich selbst inne wird. Eine solche Philosophie wird uns freilich weder objektive noch religiöse Wahrheiten anbieten“. ⁴² Der Grundansatz der Philosophie von Karl Jaspers, ⁴³ dass man die Gewissheit von der äußeren Welt im Sinne des Descartes nicht ohne die *Selbstgewissheit* erreichen kann, ist für Zimmermann unannehmbar. Aber Zimmermann bemerkt sofort, dass die Betroffenheit durch das Bewusstsein von der eigenen Sterblichkeit die „entscheidende Umkehr zu sich selbst und damit zugleich das Transzendieren über die *zeitlichen Daseinsgrenzen* innerhalb der Welt (voraussetzt), dabei zugleich auch diese Welt selbst transzendierend“, ⁴⁴ was Zimmermann sich *religiös* umdeutet: Die Umkehr zu sich selbst gebiert nach ihm die *Entscheidung* dafür, dass ich „im ewigen Grund, im Gott verwurzele, der zu mir durch Kreuz Christi ‚spricht‘“, ⁴⁵ was aber nicht so sehr für Jaspers als für Kierkegaard gilt, den Zimmermann gelegentlich sogar als den „christlichen Existentialist“ bezeichnet, dessen existentielle Tragik gerade im Leiden wegen des Abbruchs der ursprünglichen Verbundenheit mit Gott besteht. ⁴⁶ Diese Verbindung kann man durch das Zulassen „Gottes im Menschen“ wiederherstellen, d. h. dadurch, dass die Transzendenz in die Immanenz, das Zeitlose ins Zeitliche wieder eintritt, wobei Zimmermann überhaupt nicht bemerkt, dass Jaspers in seiner Philosophie nichts als dasselbe will: alle gegenständlichen Bezüge zur Transzendenz aufheben, um sie in meinem eigenen Leben sich offenbaren zu können. Der Grund dafür liegt zunächst in der Tatsache, dass gerade dieses Aufheben Kierkegaard und Jasper als ein *individuelles Tun* verstehen, jenseits jeder institutionalisierten Religion, die nach Zimmermann zwar für die Wahrheit nicht *maßgebend* ist, aber damit ist nicht gesagt, dass irgendwelche Kirchengemeinde an sich die Wahrheit verhindere.

⁴¹ Ebd., 245 und 246.

⁴² Ebd., 246.

⁴³ In diesem Zusammenhang nennt er Jaspers der „Satellit Kants“!

⁴⁴ Zimmermann 2001, 247.

⁴⁵ Ebd., 248.

⁴⁶ Kierkegaard ist „der protestantische Theologe (nicht Priester), der die dogmatischen (historisch durch Gott geoffenbarten) Wahrheiten verwirft, er (wie Jaspers) glaubt nicht an sie aufgrund der durch Jesus Christus bestätigten historischen Autorität Gottes“ (Zimmermann 2001, 245)

Kierkegaards Einsichten beruhen nach Zimmermann auf einer falschen Voraussetzung, „dass bei dem glaubenden Transzendieren alle objektive Wahrheit ausgeschlossen bleibt“. ⁴⁷ Dazu kann man sagen, dass die „objektive Wahrheit“ im Sinne Zimmermanns, die für alle Menschen aller Zeiten geltend wäre, Kierkegaard überhaupt nicht interessiert, sondern nur diejenige Wahrheit, die in der individuellen Tat der Selbstverwirklichung in der vorgegebenen Situation sich *individuell* aneignet, ohne jede Garantie und Gewissheit des Erfolgs. ⁴⁸ Deshalb kann bei Kierkegaard keine Rede von einer „rationalen Theodizee“ sein, wie es Zimmermann behauptet, weil es bei ihm nicht um die Begründung Gottes in der Geschichte geht, sondern um einen innerweltlichen Zugang der Existenz zu sich selbst in ihrem eigentlichen Sein, d. h. im weitestmöglichen Horizont der Freiheit, um die man durch das konkrete Handeln als den konkreten Vollzug der Verwirklichung des *menschlichen* Wesens ringen muss. Die Grenze der menschlichen Freiheit ist das *Endlichkeitsbewusstsein*, weil der Todesgedanke den Menschen nicht nur mit seiner Sterblichkeit konfrontiert, sondern noch mehr das Begehren nach dem ewigen Leben als die Überwindung des bloß zeitlichen Daseins stärkt, die man bei Jaspers durch eine *unbedingte Entscheidung* als die Negation jedes Endlichkeitsgedankens vollzieht, was ihrerseits das konkrete (innere) Handeln fordert, aber das Handeln ist nicht jede Tat, weil die Tat als das Handeln immer einer *kurzfristigen Erfüllung eines Zwecks* folgt und deshalb kein *gewissenschaftliche* Handeln darstellt. Das wissenschaftliche Handeln bedeutet für Jaspers radikales Verlassen von all dem, was den Menschen in seine Endlichkeit zurückwirft, „die Entschlossenheit ist *Unbedingtheit des Wesens*, das sich in der geschichtlichen Gestalt verwirklicht“, ⁴⁹ *das zeitlose Leben in der Zeit*. Diese Entscheidung ist deshalb *unbedingt*, weil wir uns durch sie jeder anderen Möglichkeit berauben und für *eine* bestimmte Weise des Existierens entscheiden, die uns an diesem Weg der Selbstverwirklichung endgültig *fixiert*, aber zugleich die neuen Horizonte öffnet, in denen nun Gott selbst spricht und verständlich wird.

⁴⁷ Zimmermann 2001, 248. Vgl. auch Welte 2008, 260 ff., wo er durch Schellings Interesse an Thomas die Verbindung mit Kierkegaard als Schellings Schüler herstellt.

⁴⁸ „Als Existenz ist der Mensch nicht mit allen Menschen (der Masse) gleich, sondern in der ‚Kommunikation‘ der Existenz mit anderen Existenzen, unabhängig von dem Zeitraum: existentielle Augenblicke stellen die Vergegenwärtigung der Ewigkeit. So behauptet auch Jaspers, aber er meint nicht, dass den existentiellen Glauben nicht das christliche Paradox, sondern nur die Grenzsituation weckt; aber mit Kierkegaard denkt, dass dabei der Verstand, das Einsehen einer objektiven Wahrheit, das Überdenken und Begründen keine Rolle spielen: Wagnis des Sichentscheidens ist der einzige Faktor des Transzendierens. Und das wiederholt sich in der gewissen Situation, und deshalb wird die Wahrheit geschichtlich relativiert: sie ist Ungewißheit des Unternehmens.“ (Zimmermann 2001, 248)

⁴⁹ Jaspers 1947, 525.

::LITERATUR MIT SIGLA

- Jaspers, Karl. 1947. *Von der Wahrheit (VdW)*. München: R. Piper&Co. Verlag.
- . 1962. *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (PhGl)*. München: R. Piper&Co. Verlag.
- Lotz, Johannes Baptista. 1950. *Mélanges Joseph Maréchal*. Brüssel/Paris: Éd. Universelle; Reviewed Work: *Mélanges Joseph Maréchal*. 1951; Review by: Victor Baroni. 1961. *Revue de Théologie et de Philosophie* Troisième série, 1/ 3: 211-213. Paris: Librairie Droz.
- . 1972. *Die Identität von Geist und Sein: Eine historisch-systematische Untersuchung*. In *Analecta Gregoriana* (vol 188). Roma: Università Gregoriana
- . 1974. „Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule.“ In *Theologie und Philosophie* 49: 375-394. Freiburg/Basel/Wien: Herder
- . 1988. „Joseph Maréchal“. In *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: „Rückgriff auf Scholastisches Erbe“, hrsg. von E. Coreth, W. M. Neidl und G. Pfligersdorffer. Graz/Wien/Köln: Styria Verlag.
- Maréchal, Joseph. 1926. *Le point de départ de la métaphysique*. Paris: Louvain.
- Miličić, Zvonko. 2020. *Odnos Stjepana Zimmermana prema filozofiji egzistencije* (Disertacija). Zagreb.
- Papst Pius XII. 1950. *Enzyklika „Humani generis“* (HG). – Offizieller deutscher Text. Wien
- Pavić, Željko. 2006. *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera*. Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija.
- Welte, Bernhard. 2008. GS II/3. *Gesammelte Schriften*. Bd. II/3: *Denken in Begegnung mit Denkern III: Jaspers*. Eing. und bearb. von K. Kienzler. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag.
- Yousefi, Hamid Reza. 2011. »Karl Jaspers und die ‚philosophia perennis‘«. In: *Karl Jaspers. Grundbegriffe seines Denkens*, Schüßler, W./Schulz, R./Diehl, U.. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Zimmermann, Stjepan. 2001. *Jaspersov egzistencijalizam (JE)*. Sv. 1: *Karl Jaspers prema religiji. Fragmenti o Jaspersovom egzistencijalizmu u vezi s općom filozofijom, napose neoskolastičkom*, priredili: Josip Oslić i Željko Pavić. Zagreb: HAZU i KBF.