

Bernadette Herrmann

3.2. Eine jüdische Stimme. Hans Jonas' »Gottesbegriff nach Auschwitz«

1. »Der Gottesbegriff nach Auschwitz« als Beitrag zum Theodizee-Diskurs*

In seiner Schrift »Der Gottesbegriff nach Auschwitz«, die aus einem Festvortrag anlässlich einer Preisverleihung der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen im Jahre 1984 entstand, versucht Hans Jonas den Opfern der Schoa, zu denen auch seine eigene Mutter gehört, »so etwas wie eine Antwort auf ihren längst verhallten Schrei zu einem stummen Gott«¹ zu geben. Dieser Versuch führt Jonas zu der Hauptfragestellung seines Vortrags: »Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?«² Durch Auschwitz wird der überlieferte jüdische Gottesbegriff in Frage gestellt, insbesondere die Charakterisierung Gottes als Herr der Geschichte.

In seinen Reflexionen über eine angesichts des schrecklichen Geschehens notwendige Modifikation des traditionellen Gottesbegriffs greift Jonas auf seinen schon früher veröffentlichten Mythos

* Dieses Manuskript fiel meinem Mann im Zuge unseres Umzugs nach Bad Kissingen in die Hände, und er bat mich darum, es hier abzudrucken. Bei diesem Text handelt es sich um eine »Hausarbeit«, die teilweise fragmentarisch geblieben ist und daher niemals abgegeben wurde. Sie entstand im Anschluß an ein Referat, das ich im Zuge einer Weiterführung meiner theologischen Studien im Sommersemester 2004 im Berliner Hauptseminar: »Warum? Das Leiden als Frage an Gott« bei Professor Michael Bongardt gehalten hatte. Ich übernehme den Text hier unverändert. Den fragmentarischen Teil habe ich weggelassen und in einer Fußnote darauf hingewiesen. Die Literaturliste habe ich hier ausgespart. Da mittlerweile die für diesen Aufsatz relevanten Bände der *Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* erschienen sind, gebe ich die dortigen Fundstellen jeweils in Klammern nach dem Hinweis auf die Ursprungsquellen an.

¹ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987, S. 7. (KGA III/1, S. 407.)

² A.a.O., S. 13. (KGA III/1, S. 410.)

von einem Gott, der zugunsten seiner Schöpfung vollständig auf seine Macht verzichtet und sich dem Zufall des Werdens ausliefert, sowie auf weitere Gedanken aus seiner Ingersoll Lecture »Immortality and the Modern Temper«³ von 1961 zurück. In dieser wurde die Verbindung zwischen Auschwitz und dem Leiden Gottes zwar durchaus schon hergestellt, stand jedoch nicht im Zentrum der Überlegungen. Daher kann Jonas in seinen »Erinnerungen« sagen, daß seine Betrachtungen über den Gottesbegriff auch ohne Auschwitz so ausgefallen wären, »doch es hätte vielleicht die Dringlichkeit und Schärfe gefehlt, welche die Frage der Vereinbarkeit des Gottesglaubens mit dem Geschehen der Schoa erfahren hat«⁴.

Anders als viele seiner Vorgänger, die sich mit dem Theodizeeproblem beschäftigt haben, geht Jonas nicht von einem Gottesbegriff mit unverbrüchlich feststehenden Attributen aus, mit denen dann die Widrigkeiten der Welt nur noch – um eine Vokabel Kants zu benutzen – »vernünftelnd« in Einklang gebracht werden müßten. Vielmehr nähert er sich umgekehrt dem Problem einer möglicherweise notwendigen Korrektur des überlieferten Gottesbegriffs aus der Perspektive des Erlebnisses von Leid und abgründiger menschlicher Grausamkeit in der Welt; der Weltbefund gibt Jonas die Koordinaten für seinen Gottesbegriff und seinen »kosmogonischen Versuch« vor, den er in die Form eines Mythos kleidet.⁵

Legt man die traditionelle Einteilung der Übel bei Leibniz⁶ zugrunde, so ist unschwer zu erkennen, daß Hans Jonas weder metaphysische noch physische Übel als problematische Herausforderungen an einen Gottesbegriff ansieht, denn beide Übel sind, wie in den phänomenologisch-biologischen Schriften des Autors vielfach ausgeführt wird, untrennbar mit dem Wesen lebendiger Geschöpfe verbunden. Sterblichkeit gehöre zur inneren Dialektik des Lebens,

³ Deutsche Fassung: H. Jonas, »Unsterblichkeit und heutige Existenz«, in: ders., *Organismus und Freiheit. Ansätze einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, S. 317–339. (KGA III/1, S. 341–366.)

⁴ Ders., *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, hg. von Chr. Wiese, Frankfurt a.M./Leipzig 2003, S. 345.

⁵ Vgl. ders., »Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung«, in: ders., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M./Leipzig 1994, S. 209–255, bes. 242–244. (KGA III/1, S. 274–276.)

⁶ Vgl. G.W. Leibniz, *Die Theodizee*. Übersetzung von Artur Buchenau. Einführender Essay von Morris Stockhammer, Hamburg ²1968, S. 110 f.

und schon im Stoffwechsel, der als »definierende Eigenschaft des Lebendigen«⁷ angesehen werden könne, werde die Nicht-Autarkie und ständige Gefährdetheit des Organismus sinnfällig: »Seine Macht, die Welt zu benutzen, dieses einzigartige Vorrecht des Lebens, hat ihre genaue Kehrseite in dem Zwang, sie benutzen zu müssen, bei Strafe des Seinsverlustes.«⁸ Vor diesem Hintergrund ist es Jonas sogar möglich, in seinem noch eingehend zu behandelnden Mythos das Leiden der Geschöpfe, das nicht auf moralischer Schuld beruht, also »diesseits von Gut und Böse« stattfindet, zu ästhetisieren: »Selbst ihr Leiden vertieft noch die Tonfülle der Symphonie.«⁹

Das menschliche Leben jedoch zeichnet sich über die Eigenschaften tierischen Lebens hinausgehend wesentlich durch moralische Freiheit und Verantwortungsfähigkeit aus – negativ ausgedrückt also durch die Möglichkeit zum moralisch Bösen bzw. zur Verfehlung der Verantwortung. Um *dieses* Übel¹⁰ und die von ihm ausgehende Bedrohung ist es Jonas in seinem Gesamtwerk zu tun, und *Auschwitz* bezeichnet einen zum Begriff gewordenen Geschehenskomplex, in dem die moralische Freiheit des Menschen zum Bösen auf die Spitze getrieben wurde. Als Hintergrund für die Auseinandersetzung mit Jonas' Mythos und Gottesbegriff folgt daher zunächst eine kurze Ausführung zur Singularität von Auschwitz sowie zu Jonas' philosophischem Werk.

2. Die Singularität von Auschwitz

Daß Auschwitz ein Markstein ist, der die Geschichte in ein Vorher und Nachher trennt und damit auch bestimmte theologische Vorstellungen erschüttert bzw. sogar zerstört hat¹¹, wird deutlich, wenn man

⁷ H. Jonas, »Last und Segen der Sterblichkeit«, in: ders., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M. 1994, S. 83. (KGA III/1, S. 325.)

⁸ A.a.O., S. 85. (KGA III/1, S. 327.)

⁹ Ders., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987, S. 21. (KGA III/1, S. 413.)

¹⁰ Dieses Übel, das »Gelingen des gewollt Bösen, viel mehr als die Heimsuchungen der blinden Naturkausalität – Auschwitz und nicht das Erdbeben von Lissabon –«, bilde auch die eigentliche Herausforderung an die (jüdische) Theologie heute. Vgl. a.a.O., S. 44. (KGA III/1, S. 424.)

¹¹ So schreibt z.B. Johann Baptist Metz, daß »nach Auschwitz« für ihn einen Riß in seiner christlich-theologischen Biographie kennzeichne, und er fragt, ob es denn einen

den zu zynischen Ergebnissen führenden Versuch unternimmt, dieses monströse Geschehen in Formeln aus traditionellen Theodizeeversuchen einzusetzen: So ist für uns Heutige die Argumentation von Leibniz nicht mehr nachvollziehbar, derzufolge die Welt *ohne* Auschwitz ja nicht mehr die beste aller möglichen Welten sein könnte.¹² Analog ist es unmöglich, im Geiste von Vertretern des Idealismus über Auschwitz zu sagen, daß es sich bei diesem Unheilsgeschehen um ein notwendiges Stadium im Fortschritt des Weltgeistes durch die Geschichte oder auch der Selbstoffenbarung Gottes handele; und ebenso kann man sich nicht mit Nietzsche im Sinne einer Diesseitsbejahung die ewige Wiederkehr von Auschwitz wünschen.

Niemand, der sich *ernsthaft* um eine Antwort auf die Theodizeefrage bemüht, kann heute angesichts der Opfer von Auschwitz noch eine solche uneingeschränkt affirmative Haltung einnehmen. Es handelt sich um eine Negativität, die man nicht als notwendige Bedingung zu etwas Höherem oder Positivem denken kann. Man verwickelte sich in einen performativen Widerspruch, wollte man *in seiner Argumentation* – sich selbst und Anderen gegenüber – dem radikal zerstörerischen Versuch der Außerkraftsetzung des Menschenwürdegebotes und dem Hinmorden von Millionen von Menschen etwas Positives abgewinnen. Denn im selben Augenblick, *im* Akt der Äußerung einer solchen These, würde man *als Sinnbedingung* seiner Rede mit Geltungsanspruch eine nicht begrenzbar kommunikatonsgemeinschaft kontrafaktisch voraussetzen und adressieren, deren Mitglieder einander in ihrer *wechselseitigen Verständigungsbe-reitschaft* achten und in der auch die Stimmen der Vergangenheit zu Gehör gebracht würden.

Auch die Kategorie einer *Privatio Boni* versagt als Verstehenshintergrund für das Böse, das Menschen hier einander angetan haben. Vielmehr handelt es sich bei dem Geschehen in Auschwitz um etwas, das besser niemals geschehen wäre, weil es sich eben auf keine Weise positiv aufheben läßt.

Die staatlich verordnete, institutionelle fabrikmäßige Vernichtung von Millionen Menschen als Exemplaren einer Rasse, die vorausgehende Dehumanisierung sowohl auf Seiten der Opfer wie

Gott gebe, »den man mit dem Rücken zu einer solchen Katastrophe anbeten kann«. Vgl. J.B. Metz, »Theologie als Theodizee?«, in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, S. 103.

¹² Vgl. Leibniz, *Theodizee*, S. 101 f.

auch der Täter und das komplette Versagen des gesellschaftlichen Moralsystems sind einige Stichworte, die zu den Charakteristika des nationalsozialistischen Genozids gehören.¹³ Dieses Versagen wurde durch eine gezielte Moralpolitik der Nazis mitverursacht, die zum Ziel hatte, »die moralischen Konflikte aufzufangen, zu neutralisieren oder zu verdrängen, die sich aus der Unvereinbarkeit der ethischen Universalität des Moralbewußtseins mit der ethischen Exklusivität einer Rassenorientierung ergeben müssen und sich tatsächlich ergeben haben«¹⁴.

Die Rede von der Singularität von Auschwitz spiegelt die Unvergleichlichkeit des dort geschehenen Unrechts wider, die sich vielleicht in folgenden Punkten zusammenfassen läßt: verheerendes Ausmaß des Verbrechen, Entpersonalisierung der Menschen und Ziel der Ausrottung des von Gott auserwählten Volkes.¹⁵

¹³ Günther Anders, der ein Studienfreund von Hans Jonas war, analysiert scharfsinnig, was die Monstrosität von Auschwitz ausmacht, und macht verständlich, warum viele der Mit-Täter kein Schuldbewußtsein hatten und haben. Vgl. G. Anders, *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*, München 1964, bes. S. 17 f. und ders., *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach »Holocaust« 1979*, München 1979, bes. S. 188–195.

¹⁴ D. Böhler, »Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des – heute (post)modernen – Relativismus und Dezisionismus«, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1988, S. 199. Vgl. auch die Ausführungen zur Ersetzung des kategorischen Imperativs Kants durch die »kategorischen Imperative« des Rassismus und schließlich des Führerwillens a.a.O., S. 193–195. – Der Erfolg dieser Bemühungen wird in Eichmanns Aussage in seinem Prozeß deutlich, in der er zugibt, sich den kategorischen Imperativ »für den Hausgebrauch des kleinen Mannes« zurechtgebogen zu haben, der gebiete, ein anständiges Leben zu führen, seine Pflicht zu tun, Befehlen zu gehorchen und Gesetze zu befolgen – die freilich in diesem Fall vom verbrecherischen Staat und nicht von der autonomen Vernunft nach Gesichtspunkten der Universalisierbarkeit und des Menschenwürdegrundsatzes gegeben wurden. Vgl. ebd. sowie H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow, München ¹¹2001, S. 231 ff.

¹⁵ Vgl. W. Baum, *Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluß an Hans Jonas*, S. 27–32. Der Autor bezieht sich hier auf den sog. Historikerstreit um die »prinzipielle Vergleichsmöglichkeit des Holocaust mit vorherigen oder folgenden Ereignissen« und verwehrt sich gegen den Anschein der Verrechenbarkeit von Leid, der auf solche Weise geweckt werden könne. Vgl. a.a.O., S. 27. Zum Historikerstreit vgl. auch G. Heinsohn, *Warum Auschwitz? Hitlers Plan und die Ratlosigkeit der Nachwelt*, Reinbek bei Hamburg 1995, S. 50–59.

Auch Jonas stellt zu Beginn seines Vortrags die Frage, was Auschwitz im allgemeinen »dem hinzugefügt (habe), was man schon immer wissen konnte vom Ausmaß des Schrecklichen und Entsetzlichen, was Menschen anderen Menschen antun können und seit je getan haben«¹⁶, und was speziell der Leidensgeschichte der Juden an Neuem hinzugefügt wurde. Er äußert sich in doppelter Hinsicht aus einer Betroffenenperspektive: einmal von seinem persönlichen Schicksal her – seine Mutter wurde in Auschwitz ermordet – und zudem als Angehöriger des Volkes Israel. Für dieses stellt sich von jeher das Theodizeeproblem durch die Erwählung und den Bund mit Gott in einer verschärften Weise. In der jüdischen Geschichte fanden verschiedene Erklärungsmodelle für die Leiden Israels Anwendung, die nun unmöglich geworden sind, so z.B. ihre Deutung als Strafe Gottes für die Bundesuntreue seines Volkes.¹⁷ Aber auch die Idee der Zeugenschaft, des Märtyrertums, ist auf das Geschehen von Auschwitz nicht mehr anwendbar: »Nicht um des Glaubens willen (wie immerhin noch die Zeugen Jehovas), und nicht wegen ihres Glaubens oder irgendeiner Willensrichtung ihres Personseins wurden sie gemordet [...], kein Schimmer des Menschenadels wurde den zur Endlösung Bestimmten gelassen«¹⁸. Nur als Rassenexemplare wurden die Mitglieder des Bundesvolkes zur Gesamtvernichtung auserkoren, für Jonas die »gräßlichste Umkehrung der Erwählung in den Fluch, der jeder Sinnggebung spottete«¹⁹ – ein perverser Zusammenhang zwischen der Hoffnung des erwählten Volkes auf seine

¹⁶ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987, S. 10. (KGA III/1, S. 408.)

¹⁷ Dennoch finden sich jüdische Stimmen, die etwa Hitler als Werkzeug Gottes interpretieren, um die Juden für ihre Untreue, u.a. aufgrund ihrer Assimilation, zu strafen. Eine zusammenfassende Darstellung solcher gleichermaßen zynisch wie tragisch anmutenden Positionen findet sich in Baum: *Gott nach Auschwitz*, S. 58–61.

¹⁸ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987, S. 12. (KGA III/1, S. 409.)

¹⁹ A.a.O., S. 13. (KGA III/1, S. 409.) Einen weiterführenden Erklärungsversuch für die beabsichtigte Ausrottung der Juden gibt Heinsohn, demzufolge die *Beseitigung der jüdischen Ethik* (mit ihrem Menschenwürdegebot als Kern der abendländischen Zivilisation) – und mit ihr die Vernichtung der Juden sowie ihrer Verteidiger – Vorbedingung für die Wiederherstellung des Rechts auf Töten gewesen sei. Vgl. Heinsohn: *Warum Auschwitz?*, bes. S. 134–142 und 156–172. Vgl. aber auch Jonas' Manifest bzw. seinen Aufruf zur Teilnahme von Juden am Krieg mit dem Titel »Unsere Teilnahme an diesem Kriege. Ein Wort an jüdische Männer«, in: Jonas: *Erinnerungen*, S. 186–199, bes. S. 194; (KGA III/2, S. 61–76.) Jonas spricht von einem »Krieg zweier Prinzipien, von denen das eine in der Form der christlich-abendländischen Humanität auch das

einstige Sammlung aus der Zerstreung und seinem Schicksal in Auschwitz, nämlich der Vereinigung im gemeinsamen Tod. Dieses Geschehen kann nach Jonas nicht mit der traditionellen jüdischen Vorstellung von einem Gott, der eminent Herr der Geschichte ist, zusammen gedacht werden. Wer nicht den Ausweg in den Atheismus wählt, muß daher seinen Gottesbegriff neu überdenken²⁰ – eine Aufgabe, die Jonas mit Hilfe seines Mythos in Angriff nimmt.

Zunächst soll jedoch am Ende dieses Kapitels über Auschwitz noch ein weiterer Fragehorizont geöffnet werden, der in Jonas' Schrift selbst zwar nicht explizit thematisiert wird, in dessen Kontext sein Gottesbegriff letztendlich aber auch gestellt werden muß. Dieser Fragekomplex, der zunächst im Hintergrund bleiben wird, knüpft an Gedanken eines direkt Betroffenen an, an »Bewältigungsversuche« eines Überlebenden von Auschwitz: Der österreichische atheistische Jude Hans Mayer, der 1955 den Namen Jean Améry annahm, läßt seine Leser auf eindringliche Weise an seinen Erfahrungen als Opfer des Antisemitismus teilhaben, die bei ihm zu einem dauerhaften Verlust von Vertrauen in Welt und Menschen führten. In seinem Essay »Ressentiments«²¹ beschreibt er sein Leiden unter der Unumkehrbarkeit der Zeit, und zwar einmal direkt unter der Irreversibilität des unter nationalsozialistischer Herrschaft Geschehenen, zum anderen aber vor allem unter der Abwesenheit des *Willens* zum Unge-schehenmachen bei einem Großteil der Mit-Täter. Améry schreibt, daß das »Erlebnis der Verfolgung [...] im letzten Grunde das einer äußersten *Einsamkeit* (gewesen sei und daß es ihm um) die *Erlösung* (Herv. d. Verf.) aus dem noch immer andauernden Verlassensein von

Vermächtnis *Israels* an die Welt verwaltet, – das andere, der Kult der menschenverachtenden Macht, die absolute Negierung dieses Vermächtnisses bedeutet.«

²⁰ Neben Jonas' eigenem Ansatz ist auf jüdischer Seite der von Elizer Berkovits besonders bemerkenswert. Nach ihm geschieht das »Verbergen Gottes« – Berkovits führt in seinem Aufsatz die biblische Verankerung und lange Tradition seines Interpretationsansatzes aus – in Auschwitz weder aus Zorn noch aus Gleichgültigkeit dem Leid gegenüber, sondern resultiert aus Gottes Geduld mit den sündigen Menschen, deren Freiheit er achtet. So muß Gott sich den Opfern verschließen, gerade weil er barmherzig ist: »Es ist die tragische Paradoxie des Glaubens, daß Gottes unmittelbare Sorge um den Sünder verantwortlich für soviel Schmerz und Leid auf Erden ist.« Vgl. E. Berkovits, »Das Verbergen Gottes«, in: M. Brocke u. H. Jochum (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982, S. 65.

²¹ Vgl. J. Améry, »Ressentiments«, in: ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 1977, S. 102–156.

damals«²² gehe. Dieses Abgetrenntsein von den Anderen ist darauf zurückzuführen, daß die *Mitmenschen* sich – bis auf wenige tapferere Ausnahmen – in *Gegenmenschen* verwandelt haben und erst wieder zu *Mitmenschen* werden können, wenn sie ihre Schuld als solche erkennen und bereuen. Beides ist jedoch bei einem Großteil der Mit-Täter ausgeblieben und bei den noch lebenden Zeitzeugen auch für die Zukunft nicht vollständig zu erwarten²³, so daß unter atheistischen, aber auch unter non-eschatologischen Voraussetzungen die ersehnte Versöhnung und Erlösung nicht stattfinden kann, zumal nicht mehr für die ermordeten Opfer.

Auch wenn Hans Jonas diesen Aspekt der Fragestellung selbst nicht aufgreift, wird zu prüfen sein, ob ein Gott, der seinem Gottesbegriff entspreche, noch erfüllen kann, was ihm nach Auschwitz zugetraut werden muß, sofern er denn noch als ein heilender und erlösender gedacht werden soll. Die Idee der Unsterblichkeit jedenfalls ist nach Jonas für den redlichen und verantwortungsvollen »modernen Geist« *nicht* im Sinne eines künftigen ewigen Lebens der einzelnen Personen faßbar.²⁴

²² A.a.O., S. 114.

²³ Améry schreibt von der Masse der »vielzuvielen«, die »keine SS-Männer« waren und auch kein Parteiabzeichen trugen, die wußten, was geschah, und es gleichgültig bis billigend oder gar beifällig mittrugen. Vgl. a.a.O., 118–121. Gründe für diesen Mangel an Schuldbewußtsein führt Günther Anders aus. Darunter nennt er das Handeln auf Befehl bzw. die Pflichterfüllung, wodurch eine Handlung nicht dem jeweiligen Individuum zugerechnet wird, sondern nur der – nicht hinterfragten – Rolle, die es ausfüllt. Weitere Aspekte sind die nur mittelbare Täterschaft, die Gesetzlichkeit der Verbrechen und deren kollektives Begehen, wodurch ein zusätzlicher »Legitimationseffekt« eingetreten sei. Besonders hebt Anders die Monstrosität des Geschehens in Auschwitz hervor, das die moralische Vorstellungskraft und das Gefühl der Menschen überfordere: Die Untaten, um die es sich handelt, waren »zu groß [...], als daß sie aufgefaßt, erinnert oder bereut werden könnten«. Vgl. Anders: *Hades*, S. 193 f.

²⁴ Vgl. H. Jonas, *Unsterblichkeit*, S. 321–323. (KGA III/1, S. 345 – 347.) Anknüpfend an das Symbol vom »Buch des Lebens« erwägt Jonas jedoch die Vorstellung einer »Unsterblichkeit der Taten« (a.a.O., S. 327 f.). (KGA III/1, S. 352 f.) Vgl. die Aussage in Jonas' Mythos selbst, wonach die menschliche Unsterblichkeit in der Wirkung der menschlichen Taten »auf den ganzen Zustand des ewigen Seins« bestehe (Jonas, *Auschwitz*, S. 23) (KGA III/1, S. 413.)

3. »Der Gottesbegriff nach Auschwitz« im Rahmen von Jonas' philosophischem Werk

Das genaue Prüfen einer möglichen Vereinbarkeit seiner philosophischen, metaphysischen und auch theologischen Überlegungen mit dem kritischen Bewußtsein ist für den 1903 in Mönchengladbach geborenen Sohn eines Textilfabrikanten charakteristisch.²⁵ Dadurch sind auch seinem Gottesbegriff Sinn Grenzen vorgegeben: Er darf nicht in Widerspruch stehen zu den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, z.B. der Evolution; Gott darf nicht als ein physisch in die Natur oder in den Ablauf der Geschichte eingreifender gedacht werden, sondern allenfalls über die menschliche Seele wirkend. Weiterhin darf der Gottesbegriff nicht in Widerspruch stehen zu Freiheit, Moralität und Verantwortungsfähigkeit des Menschen. Denn gerade das dringende Anliegen des Gewährwerdens von Verantwortung und ihrer Übernahme durch den Menschen nimmt in Jonas' Gesamtwerk eine zentrale Stellung ein.

Sein Studium der Philosophie, Theologie und Kunstgeschichte, das er u.a. bei Husserl, Heidegger und Bultmann absolvierte, schloß er 1928 mit einer Promotion über den Begriff der Gnosis ab. Jonas interpretiert diese religiöse Strömung der Spätantike mit Hilfe der Existentialanalyse und erkennt die für gnostische Systeme typische dualistische Struktur der Existenzerfahrung im Existentialismus seiner Zeit wieder, z.B. im Gefühl der Weltfremdheit und des Geworfenseins in einen nun allerdings nicht mehr feindlichen, sondern gleichgültigen Weltzusammenhang. Jene die Natur entwertende, tendenziell nihilistische und fatalistische und damit verantwortungsfeindliche Weltanschauung widerstrebt dem biblischen Schöpfungsglauben an eine gute Welt, in der der Mensch als Teil der Natur heimisch ist und für die er zugleich als geistbegabtes Ebenbild Gottes Verantwortung trägt.

Dieses antidualistische, dabei aber nicht der Gefahr eines vereinseitigenden Monismus erliegende Zusammendenken der Verbundenheit des Menschen mit allem Lebendigen und seiner besonderen, durch seine Freiheit aufgegebenen, verantwortlichen Stellung durchzieht Jonas' Werk von seinen Versuchen einer »philosophischen

²⁵ Für eine detaillierte Biographie vgl. Jonas, *Erinnerungen*. Eine Zeittafel und eine Bibliographie des Autors finden sich a.a.O. im Anhang, S. 475–490.

Biologie«, die er seit dem Krieg entwickelte²⁶, über das »Prinzip Verantwortung« bis hin zu seinen »Philosophischen Untersuchungen und metaphysischen Vermutungen«, denen er auch den Text seines Vortrags über den »Gottesbegriff nach Auschwitz« hinzugefügt hat. Der das Kernstück dieser Schrift bildende Mythos läßt sich auch als Jonas' aus gläubiger Perspektive vorgenommene Interpretation der von ihm selbst vorgelegten philosophischen Denkergebnisse lesen. Sein »Stück unverhüllt spekulativer Theologie«²⁷ findet nämlich eine säkulare Entsprechung bzw. Unterlage in Jonas' Entwicklungsontologie, in welcher er auch seine Ethik verankert.²⁸

4. Der Mythos vom sich entäußernden Gott

Jonas bedient sich für die Darstellung seiner Gedankengänge jenseits des Bereichs des Wißbaren eines hypothetischen Mythos, eines Mittels »bildlicher, doch glaublicher Vermutung«²⁹, für die er allerdings beansprucht, daß sie dem Weltbefund im Vergleich zu den spekulativen Erdichtungen anderer Denker eher gerecht werde.³⁰ Im folgenden seien die wesentlichen Züge des Mythos kurz wiedergegeben:

Am Anfang entscheidet sich der göttliche Grund des Seins aus unerkennbaren Gründen, sich durch den Eingang in Raum und Zeit dem Zufall und damit dem Risiko des *Werdens* anheimzugeben – und zwar gänzlich. Kein Teil von ihm kann möglicherweise doch noch lenkend oder korrigierend eingreifen; die Welt ist vielmehr sich selbst überlassen: »Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist.«³¹ Gott gibt sein eigenes göttliches Sein preis,

²⁶ Vgl. Jonas' »Lehrbriefe« aus dem Krieg an seine Frau Lore, a.a.O., S. 357–383. Jonas leistete 1940 bis 1945 freiwilligen Dienst in der jüdischen Brigade der britischen Armee, mit der er in Deutschland einmarschierte, wo er schließlich von der Ermordung seiner Mutter in Auschwitz erfuhr.

²⁷ Jonas: *Auschwitz*, 7. (KGA III/1, S. 407.)

²⁸ Vgl. H. Jonas, »Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen?«, in: D. Böhler, u. J.P. Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004, S. 71–84, bes. S. 74 f. (KGA I/2.1, S. 515–528, bes. S. 518–520.) Jonas hält eine ontologische Begründung von moralischen Pflichten zwar nicht für beweiskräftig, aber um der Objektivität der Ethik willen für unverzichtbar.

²⁹ Ders.: *Auschwitz*, S. 15. (KGA III/1, S. 410.)

³⁰ Vgl. ders.: *Materie*, S. 244. (KGA III/1, S. 276 f.)

³¹ Ders.: *Auschwitz*, S. 16. (KGA III/1, S. 410.)

damit die Welt sein könne, und erwartet es nach einem *zufälligen* zeitlichen Schicksal dereinst zurück, »beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie«³². Dabei hat Gott kein Vorauswissen, außer bezüglich der Möglichkeiten der Entwicklung des Seins unter den kosmischen Bedingungen.

Innerhalb der Evolutionsgeschichte finden als »Weltzufälle« zwei große Sprünge statt, auf die »die werdende Gottheit wartete«³³: Einmal die Entstehung des Lebens aus der Materie und sodann innerhalb der Evolution des Lebendigen die Heraufkunft von Wissen und Freiheit im Menschen. Mit der Entstehung des Lebens, das sich selbst bejaht, kann »der erwachende Gott (zum erstenmal) sagen, die Schöpfung sei gut«³⁴. Das Weltabenteuer Gottes gewinnt durch seine Selbsterfahrung im Leben und Leiden endlicher Individuen an Dynamik, und selbst die größere Schärfung von Grausamkeit, sofern sie noch »diesseits von Gut und Böse« stattfindet, ist ein positiver Erfahrungsgewinn für Gott, dessen Sache im Stand der Unschuld des Werdens nicht fehlschlagen kann. Diese Gefahr entsteht erst mit dem Ins-Spiel-Kommen der ambivalenten Gabe der menschlichen Freiheit, »die für die Aufgabe der Verantwortung unter der Disjunktion von Gut und Böse«³⁵ Platz macht. Nun liegt es am Menschen, das Bild Gottes »durch das, was er mit sich und der Welt tut«³⁶, zur Erfüllung zu bringen oder aber ins Verderben zu stürzen. Das menschliche Tun wird von der nun erwachten Transzendenz mit Angst und Hoffen, Freude und Trauer begleitet. Dabei macht Gott sich dem Menschen, so möchte Jonas glauben, für seine Sache werbend »fühlbar«, ohne jedoch in den physischen Ablauf der Welt einzugreifen.³⁷

5. Theologische Implikationen des Mythos

Im Anschluß an seinen Mythos nimmt Jonas die Aufgabe in Angriff, dessen theologische Implikationen herauszuarbeiten, indem er das zuvor bildlich Gefaßte nun ins Begriffliche zu übersetzen und mit

³² A.a.O., S. 17. (KGA III/1, S. 411.)

³³ A.a.O., S. 18. (KGA III/1, S. 411.)

³⁴ Ebd. (KGA III/1, S. 411.)

³⁵ A.a.O., S. 22. (KGA III/1, S. 413.)

³⁶ A.a.O., S. 23. (KGA III/1, S. 413.)

³⁷ Vgl. a.a.O., S. 24. (KGA III/1, S. 413 f.)

der jüdisch-religiösen Überlieferung zu verknüpfen versucht. Dabei expliziert er die Attribute Gottes, die im Mythos eine Rolle spielen, konfrontiert sie mit der biblischen Tradition und unterzieht bestimmte Eigenschaften Gottes, die an dem traditionellen Gottesbegriff haften, einer sinnkritischen Prüfung, so insbesondere und wirkungsträchtig die Vorstellung von der Allmacht Gottes.

Zunächst geht Jonas auf seine mythologische Schilderung Gottes als eines *leidenden Gottes* ein. Diese sei klar abzugrenzen gegen die christliche Vorstellung vom Leiden Gottes, denn in dieser gehe es um einen »einmaligen Akt, durch den die Gottheit zu einer bestimmten Zeit, und zu dem besonderen Zweck der Erlösung des Menschen, einen Teil ihrer selbst in eine bestimmte Leidenssituation sandte (die Fleischwerdung und Kreuzigung)«³⁸. Jonas hingegen geht es in seinem Mythos um die Aussage, daß Gott seit Beginn seiner Schöpfung unablässlich mit dieser leidet – jedenfalls seit der des Menschen. Der scheinbare Widerspruch zwischen dem Leidensattribut und dem traditionellen jüdischen Gottesbegriff wird von Jonas mit dem Hinweis auf Bibelstellen entkräftet, in denen Gott als ein solcher erscheint, der sich »vom Menschen mißachtet und verschmäht sieht und sich um ihn grämt«³⁹.

Auch die Jonas' Mythos beherrschende Vorstellung eines in der Zeit *werdenden Gottes*, der nicht ewig mit sich identisch bleibt, scheint zunächst dem überlieferten Gottesbegriff zu widersprechen. Bei genauerem Hinsehen ergebe sich aber, daß hier zwar in der Tat ein Widerspruch zur antiken griechischen philosophischen Theologie platonischer und aristotelischer Tradition bestehe, die sich mit der biblischen Auffassung von Gott jedoch nicht decke. Die hellenische ontologische Entgegensetzung einer göttlichen Sphäre ewigen, unveränderlichen Seins und der niederen, körperlichen Welt des Werdens, die für die Erklärung von »Transtemporalität, Impassibilität, Immutabilität [...] zu notwendigen Attributen Gottes«⁴⁰ verantwortlich sei, passe weniger gut mit dem biblischen Geist zusammen als Jonas' Vorschlag, Gott als wesentlich werdend zu verstehen. Denn schon der Schöpfungsakt, so argumentiert Jonas sinnkritisch, impliziere eine »entscheidende Änderung im Zustand Gottes [...], insofern

³⁸ A.a.O., S. 25. (KGA III/1, S. 414.)

³⁹ A.a.O., S. 26. (KGA III/1, S. 415.) In seinen angedeuteten Beispielen bezieht Jonas sich insbesondere auf Gen 6,5 ff und Hos 2,4 ff.

⁴⁰ Jonas: *Auschwitz*, 27. (KGA III/1, S. 415.)

er nun (nämlich) nicht mehr allein ist«⁴¹: Gott tritt in ein Verhältnis zu etwas außer ihm; er wird zum Gegenüber des von ihm Geschaffenen und macht mit ihm Erfahrungen. Allein schon das Verhältnis begleitenden Wissens über die Welt⁴² bringe notwendigerweise eine Beeinflussung Gottes und somit sein Werden mit sich, erst recht aber eine Interessensbeziehung zu seiner Schöpfung, die ihn nicht unbewegt und unverändert lassen könne.

Damit verwoben ist auch der Begriff eines *sich sorgenden Gottes*, der zum Kerngehalt jüdischen Glaubens gehört. Im Unterschied zu traditionellen Vorstellungen, in denen Gott quasi als Zauberer durch sein Sorgen sein Sorgeziel herbeiführe, ist der Erfolg Gottes in Jonas' Mythos allerdings von anderen Akteuren abhängig. Sein Projekt ist risikobehaftet, er ist ein *gefährdeter Gott*. Diese Abhängigkeit Gottes erschließt sich für Jonas aus dem Weltzustand: Die Tatsache, daß die Welt nicht permanent vollkommen ist, lasse als Alternative nur noch den Schluß auf die Nichtexistenz eines monotheistischen Gottes zu. Wolle man indes an seiner Existenz festhalten, so müsse man einräumen, daß er wohl einer Macht außer ihm eine Mitbestimmung bezüglich des Gegenstandes seiner Sorge überlassen haben muß, daß er also sein Interesse nicht durch seine eigene Macht – und damit garantiert – befriedigt. Dieser Machtverzicht Gottes, was auch immer die Gründe dafür sein mögen – Jonas nennt unerforschliche Weisheit und Liebe als mögliche Motive Gottes –, bedeutet für den Gottesbegriff jedenfalls, daß es sich um einen *nicht allmächtigen Gott* handelt.

Gegen die Idee göttlicher Allmacht bringt Hans Jonas zwei ganz verschiedene Argumente vor: ein eigentlich religiöses bzw. theologisches, doch zunächst ein sinnkritisches Argument. Letzteres ist auf »rein logischer Ebene«⁴³ angesiedelt und besteht in dem Versuch eines Aufweises, daß schon im Begriff absoluter Macht eine Paradoxie liege. Begriffskritisch konstatiert Jonas, daß aus dem bloßen Begriff

⁴¹ A.a.O., 28. (KGA III/1, S. 416.)

⁴² An dieser Stelle weist Jonas darauf hin, daß die Vorstellung eines werdenden Gottes mit Nietzsches Idee einer ewigen »Wiederkehr des Gleichen« unvereinbar ist. Denn Gott wäre, sofern Jonas' Gottesbegriff zutrifft, nach seinen Erfahrungen mit der Welt nicht mehr der gleiche; die Ewigkeit wäre – als Gottes ewiges Gedächtnis von allem, was in der Welt jemals geschehen ist – nicht unveränderlich, sondern würde »mit der sich anhäufenden Ernte der Zeit« anwachsen. Vgl. a.a.O., S. 29–31. (KGA III/1, S. 416 f.)

⁴³ A.a.O., S. 33. (KGA III/1, S. 418.)

der Macht folge, daß »Allmacht ein sich selbst widersprechender, selbst-aufhebender, ja sinnloser Begriff ist«⁴⁴. Es handele sich nämlich um einen »Verhältnisbegriff«, der »ein mehrpoliges Verhältnis«⁴⁵ erfordere: Eine Macht erfordere einen Gegenstand, *auf* den sie wirkt, *über* den sie Macht hat. Die Existenz eines solchen Gegenstandes bedeute aber gleichzeitig eine Begrenzung der Macht, denn »Dasein heißt Widerstand und somit gegenwirkende Kraft«⁴⁶. Eine absolute Macht nun wäre eine solche, die nicht durch einen Gegenstand, auf den sie wirken könnte, begrenzt wäre, somit eine gegenstandslose, machtlose, sich selbst aufhebende Macht – und daher logisch unmöglich: »Macht muß geteilt sein, damit es überhaupt Macht gibt.«⁴⁷

In seinem religiösen Einwand gegen die Idee der göttlichen Allmacht knüpft Jonas an das traditionelle Theodizee-Dilemma an, wie es uns, begonnen mit Epikur, in verschiedenen Ausformungen überliefert ist: Von drei in Frage stehenden vermeintlich konstitutiven Attributen Gottes läßt sich jeweils eines nicht mit den anderen beiden vereinbaren, wenn man sie mit dem Weltzustand zusammenzudenken versucht.⁴⁸ Neben den traditionell standardmäßig auftauchenden göttlichen Eigenschaften der *Allmacht* und der *absoluten Güte* führt Jonas als drittes Attribut Gottes seine *Verstehbarkeit* ein: Angesichts des Weltzustandes und insbesondere nach Auschwitz können Allmacht und absolute Güte Gottes »nur zusammen bestehen um den Preis gänzlicher göttlicher Unerforschlichkeit, d. h. Rätselhaftigkeit«⁴⁹.

Jonas stellt nun die Frage, welche der drei Eigenschaften integraler Bestandteil des Gottesbegriffes seien. Er kommt zu dem Schluß, daß jedenfalls Gottes *Wollen des Guten* unverzichtbar zum jüdischen Gottesbegriff gehöre. Das gleiche gelte, wenn auch in eingeschränktem Maße, von der Verstehbarkeit bzw. Erkennbarkeit

⁴⁴ A.a.O., S. 34. (KGA III/1, S. 418.)

⁴⁵ A.a.O., S. 35. (KGA III/1, S. 419.)

⁴⁶ A.a.O., S. 36. (KGA III/1, S. 419.)

⁴⁷ Ebd. (KGA III/1, S. 419.)

⁴⁸ So nennt Kant z.B. Heiligkeit, Gütigkeit und Gerechtigkeit als die drei Eigenschaften Gottes, mit denen in den Theodizeeversuchen das schlechthin Zweckwidrige in der Welt in Einklang gebracht werden müßte. Vgl. I. Kant, »Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee«, in: ders., Werkausgabe, hg. von W. Weischedel, Bd.11: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Frankfurt a.M. 1978, S. 103–124, hier: S. 107.

⁴⁹ Jonas: *Auschwitz*, S. 37. (KGA III/1, S. 419.)

Gottes: »Unsere Lehre, die Thora beruht darin und besteht darauf, daß wir Gott verstehen können, nicht vollständig natürlich, aber etwas von ihm«⁵⁰. Der jüdische Glaube *basiert* auf der Überzeugung, daß Gott sich dem Menschen offenbaren, ihm z.B. seine Gebote verständlich mitteilen kann, daß er mithin nicht *völlig* unverständlich ist. Somit ist es Jonas zufolge – auch unabhängig von seiner Sinnkritik am Allmachtsbegriff – das Attribut der Allmacht, auf welches eine jüdische Theologie nach Auschwitz zu verzichten hat: denn damit Gott verstehbar sein kann, »muß sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht *all-mächtig* ist«⁵¹.

Die Machtbegrenzung Gottes kann angesichts von Auschwitz weiterhin als *unwiderruflich* näher charakterisiert werden. Wäre es ihm nämlich möglich gewesen, seinen Machtverzicht kurzzeitig aufzuheben, hätte er – »so dürfte man wohl erwarten«⁵² – in seiner Allgüte rettende Wunder gewirkt und seine selbstgesetzte Regel, sich in seiner Machtausübung zurückzuhalten, gebrochen. Das »Schweigen Gottes in Auschwitz« sei also nicht auf ein Nicht-helfen-Wollen, sondern auf ein Nicht-helfen-Können Gottes zurückzuführen, der – abweichend von ältester jüdischer Lehre – eben nicht mehr als Herr der Geschichte gedacht werden könne. Aus diesem Grund kann Jonas bestimmte fundamentale Glaubenssätze nicht mehr teilen, nämlich »die Sätze von Gottes Herrschermacht über die Schöpfung, seiner Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen, selbst vom Kommen des verheißenen Messias«⁵³.

Jonas kommt zu der Idee eines Gottes, der zwar bei der Schöpfung auf jeglichen Eingriff in den *physischen* Verlauf der Welt verzichtet habe. Allerdings sei es ihm dennoch möglich, auf die Welt einzuwirken, nämlich im Sinne eines *Rufs an die Seelen* der Menschen, eines »eindringlich-stummen Werben(s) seines unerfüllten Zieles«⁵⁴;

⁵⁰ A.a.O., S. 38. (KGA III/1, S. 420.)

⁵¹ A.a.O., S. 39. (KGA III/1, S. 421.)

⁵² A.a.O., S. 41. (KGA III/1, S. 421 f.)

⁵³ A.a.O., S. 42 f. (KGA III/1, S. 422.)

⁵⁴ A.a.O., S. 42. (KGA III/1, S. 422.) – Mit der Möglichkeit eines »*Einbruchs* der Transzendenz in die Immanenz« beschäftigt sich Hans Jonas in seinem Gedenkaufsatz für Rudolf Bultmann, in dem er gegen seinen Lehrer für die Vereinbarkeit der Vorstellung eines In-die-Welt-hinein-Wirkens Gottes mit den Erkenntnissen moderner Naturwissenschaft argumentiert. Vgl. H. Jonas, »Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes«, in: ders., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen 1987, S. 47–75, bes. S. 60–64 und 68–73. (KGA III/1, S. 377–405.)

die Vorstellung einer Inspiration der Propheten und der Tora sowie die Idee der Erwählung seien somit durchaus mit seinem Gottesbegriff vereinbar.

Als weiteres Argument für seinen Gottesbegriff führt Jonas an, daß die Annahme einer *Creatio ex nihilo* die Einheit des *einen Gottes* gewährleiste. Sein Konzept von der »Selbstbeschränkung« Gottes zugunsten der »Existenz und Autonomie einer Welt«⁵⁵ biete den Vorteil, daß hier *kein Dualismus* zur Erklärung des Bösen eingeführt werden müsse, da dessen Ursprung allein in der menschlichen Freiheit zu finden sei: Weder müsse ein aktives böses Prinzip zur Erklärung des Bösen herhalten wie im theologischen Dualismus manichäischer Manier – eine für das Judentum unhaltbare Vorstellung –, noch wäre ein platonischer ontologischer Dualismus von Form und Materie nötig, der ohnedies nur in der Lage wäre, eine Erklärung für das Übel im Sinne einer naturnotwendigen *Privatio boni*, nicht aber für das aktiv gewollte Böse zu liefern. Und letzteres bilde angesichts von Auschwitz doch den eigentlichen Kern des Problems jüdischer Theologie.

Schließlich führt Jonas noch an, daß seine Schöpfungsvorstellung letztlich doch in großer gedanklicher Nähe zu einem wichtigen kosmogonischen Gedanken der jüdischen Tradition stehe, nämlich zu der kabbalistischen Idee des *Zimzum*, die sein eigener Mythos nur radikalisiere: »*Zimzum* bedeutet Kontraktion, Rückzug, Selbstbeschränkung. Um Raum zu machen für die Welt, mußte der *En-Sof* des Anfangs, der Unendliche, sich in sich selbst zusammenziehen und so außer sich die Leere, das Nichts entstehen lassen, in dem und aus dem er die Welt schaffen konnte.«⁵⁶ Im Unterschied zu Jonas' Konzept wäre es Gott *dieser* Lehre zufolge allerdings möglich, sein Zurückhalten wieder aufzugeben.

In Jonas' Mythos hingegen entäußert sich Gott in der Schöpfung *völlig* ins Endliche. Gottes Machtverzicht, der in einem *gänzlichen* Sich-in-die-werdende-Welt-hinein-Begeben Gottes seinen Ausdruck findet – Jonas spricht hier sogar von »Selbstverneinung« –, verdanke die Schöpfung ihr Dasein, und sie habe damit »empfangen, was es vom Jenseits zu empfangen gab.«⁵⁷ Da Gott jetzt nichts mehr zu geben habe, sei es nunmehr am Menschen, Gott zu helfen. Dies könne er

⁵⁵ Jonas: *Auschwitz*, S. 45. (KGA III/1, S. 423 f.)

⁵⁶ A.a.O., S. 46. (KGA III/1, S. 424.)

⁵⁷ A.a.O., S. 47. (KGA III/1, S. 425.)

tun, indem er bei seiner Lebensführung darauf achte, »daß es nicht geschehe, oder nicht zu oft geschehe, und nicht seinetwegen, daß es Gott um das Werdenlassen der Welt gereuen muß«⁵⁸.

Jonas spekuliert hier weiter, daß wohl ein geheimnisvolles Übergewicht des Guten über das Böse bestehe. So könne die Vorstellung von den 36 Gerechten verstanden werden, die für den Fortbestand der Welt nötig seien – insofern nämlich ihre Heiligkeit die Schuld der restlichen Welt aufwöge.⁵⁹

Zum Schluß seines Vortrags geht er nochmals explizit auf die Theodizeefrage ein, indem er nämlich auf die Hiobsfrage Bezug nimmt. Alle Antworten auf diese Frage könnten nur Gestammel sein; so auch seine eigene Antwort, die er derjenigen des Buches Hiob kontrastiert: »Die beruft die Machtfülle des Schöpfergottes; meine seine Machtentsagung. Und doch [...] sind beide zum Lobe: Denn der Verzicht geschah, daß wir sein könnten. Auch das, so scheint mir, ist eine Antwort an Hiob: daß in ihm Gott selbst leidet.«⁶⁰

6. Kritische Anfragen an Jonas' Gottesbegriff und Würdigung

Aus der Vorstellung einer vollständigen Leidensidentität Gottes mit seinen Geschöpfen und, umfassender, aus der Rede von der *vollständigen Entäußerung* Gottes in die Welt ergibt sich direkt eine erste kritische Anfrage an Jonas' Gottesbegriff. Diese nimmt er selbst in seinem Text vorweg, indem er nämlich fragt, ob unter den Bedingungen seines Mythos noch Raum für ein *Gottesverhältnis* bleibe.⁶¹ Er begegnet diesem Einwand mit dem Hinweis auf die Angewiesenheit Gottes auf die Hilfe der Menschen, die dafür zu sorgen hätten, daß Gott seine Schöpfung nicht bereuen müsse, die also Gottes Angelegenheit zu der ihrigen machen. Allein im heiligmäßigen Verhalten der Menschen kann die Transzendenz in Erscheinung treten, wie Henrix pointiert:

⁵⁸ Ebd. (KGA III/1, S. 425.) Bei dieser Textstelle handelt es sich um ein Selbstzitat von Jonas aus seiner Ingersoll Lecture. Vgl. Jonas, *Unsterblichkeit*, S. 337. (KGA III/1, S. 363.) Dort schlägt Jonas im weiteren Textverlauf den Bogen zu einer Verantwortungsethik.

⁵⁹ Vgl. Jonas, *Auschwitz*, S. 47 f. (KGA III/1, S. 425.)

⁶⁰ A.a.O., S. 48 f. (KGA III/1, S. 426.)

⁶¹ A.a.O., S. 46 f. (KGA III/1, S. 425.)

»Auschwitz erscheint bei Jonas [...] als Ort, wo aus der Asche der gescheiterten Sache Gottes die unkenntlich gewordene Transzendenz Gottes als Heiligkeit in Gestalt der Gerechten hervortritt.«⁶² Diese Vorstellung läßt, in Verbindung mit der früheren Auskunft, daß Gott sich den Menschen über ihre Seelen mitteilen könne, darauf schließen, daß Gott nach Jonas doch nicht vollständig mit der Schöpfung identisch ist. Doch wie ist dann die völlige Selbstentäußerung zu verstehen?

Das vorliegende *Kohärenz-Problem* zwischen der vollständigen Immanenz Gottes einerseits, der sein Weltexperiment *ist*, und seiner (Rest-)Transzendenz andererseits, die etwa bei der Frage des göttlichen In-die-Welt-hinein-Wirkens sowie generell bei der Gegenüberstellung von Gott und Schöpfung vorausgesetzt wird und im göttlichen Attribut des Sich-Sorgens Ausdruck findet, bleibt letztlich ungeklärt.

In der theologischen Reflexion seines Mythos liegt Jonas' Schwergewicht jedenfalls eindeutig auf der Betonung des *gänzlichen Machtverzichts* Gottes⁶³, so daß z.B. Franz Josef Wetz zu der Auffassung gelangen kann, daß Jonas »uns die Vorstellung eines fürsorglichen Gottes«⁶⁴ versage. Wetz kommt insgesamt zu einem sehr kritischen Urteil über Jonas' Versuch einer Neufassung des Gottesbegriffs: Er wirft ihm die zunehmende »Entleerung und Verarmung des traditionellen Gottesbegriffes (vor), so daß man schließlich nicht mehr umhinkommt zu fragen, ob der Glaube an Gott nicht besser ganz aufgegeben werden sollte, statt ihn mit so viel Vorbehalten zu belasten«⁶⁵. In der Tat erscheint vielen Menschen angesichts von Auschwitz der Atheismus als unausweichlich. Das ist Jonas bewußt; daher schlägt er seinen Hörern und Lesern seine theologischen Spekulationen ja als *vernünftige Option* vor, *trotz Auschwitz* am Glauben

⁶² H.H. Henrix, »Machtentsagung Gottes? Eine kritische Würdigung des Gottesverständnisses von Hans Jonas«, in: Chr. Wiese u. E. Jacobson (Hg.), *Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin 2003, S. 192.

⁶³ Bezüglich des Themenkomplexes »Machtverzicht« ließe sich noch anfragen, inwiefern die Vorstellung vom Selbstverzicht der *unbegrenzten Macht* mit Jonas' Sinnkritik am Begriff der *Allmacht* zusammenpaßt, da doch offenbar dasjenige, worauf verzichtet werden kann, zuerst einmal innegehabt werden muß. Vgl. die ausführliche Argumentation von F. Hermann, »Abschied vom Theismus? Die Theodizeetauglichkeit der Rede vom leidenden Gott«, in: P. Koslowski, P. u. F. Hermann (Hg.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, S. 166 und S. 170 f.

⁶⁴ F.J. Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg 1994 (= Zur Einführung 97), S. 180.

⁶⁵ Ebd.

an einen *guten Gott* festhalten zu können. Allerdings stellt eben der Verzicht auf das Allmachtsattribut für Jonas eine *conditio sine qua non* für diese verbleibende Möglichkeit eines vernunftverantworteten Gottesglaubens dar.⁶⁶

Zunächst bleibt festzuhalten, daß Jonas mit seinem Gottesbegriff leistet, was er für sich beansprucht. Er bietet eine einsichtige *Antwort* auf die Frage, was für ein Gott Auschwitz zulassen konnte, anstatt sich mit der einfachen Konstatierung der Unverständlichkeit allen Leids abzufinden. Darüber hinaus hat Jonas mit seinem Mythos Denkanstöße für die weitere vernünftige Suche nach einem angemessenen, sinnkritisch belastbaren und mit dem jüdisch-christlichen Glaubensverständnis zusammenstimmenden Gottesbegriff gegeben. Bei dieser weiteren, insbesondere *theologischen*, Reflexionsaufgabe können viele Einsichten von Jonas direkt aufgegriffen und weitergeführt werden. Andere Elemente seines Denkens können insofern fruchtbar gemacht werden, als in ihnen neuralgische Punkte und Unstimmigkeiten deutlich zutage treten, wodurch sie zu einer weiteren gedanklichen Auseinandersetzung einladen. Einige der unter theologischem Gesichtspunkt diskutierten Aspekte seien hier noch kurz erwähnt.

Dabei ist hier die Kritik an der unterstellten Absicht Gottes, mit seinem Experiment die Schöpfung und insbesondere den Menschen zu seiner »Selbstentfaltung« instrumentalisiert zu haben, ebenso zu vernachlässigen wie die Kritik daran, den Menschen ungefragt geschaffen und mit Freiheit ausgestattet zu haben – vergleichbar dem Zeugungsvorwurf von Kindern an ihre Eltern, die hinter ihr aufgegebenes Dasein in Freiheit zurückwollen. Diese als ernsthafte Fragen getarnten »Vorwürfe«, die von einem quasi-gnostischen Gottes- und Weltverhältnis des Fragestellers zeugen, können erstens in ähnlicher Weise auf jede Schöpfungsvorstellung angewandt werden und sind zweitens sowohl theologisch- als auch philosophisch-ethisch schon deshalb unfruchtbar, weil sie einen lähmenden Fatalismus befördern.**

⁶⁶ Vgl. Jonas, *Auschwitz*, S. 14. (KGA III/1, S. 421.)

** Hier ist eine Lücke im ausformulierten Text, die ich heute nicht schließen kann. In Stichworten ist angedeutet, was hier noch ausgeführt werden sollte: z.B. die Fragen, ob durch die Entlastung Gottes der Mensch überfordert werde oder ob es theologisch notwendig sei, von einer *vollständigen* Entäußerung Gottes auszugehen. Autoren wie Thomas Pröpfer und Eberhard Jüngel sollten noch zu Wort kommen. Ebenso waren Argumente Hegels und Dostojewskis vorgesehen.

Allerdings ist der Mythos vom sich entäußernden Gott als Versuch des Ausdrucks eines *philosophischen* Gedankenganges m.E. nur begrenzt geeignet, die Opfer unverantwortlichen und unmoralischen Handelns zu *trösten* – insbesondere nicht diejenigen, die keinen Grund zu der Annahme haben, daß ihre Peiniger oder etwa die Mörder ihrer Angehörigen ihre Schuld anerkennen und ein Interesse an Vergebung haben –, aber auch nicht diejenigen, die sich in die Lage der Ermordeten zu versetzen versuchen. Bei Hans Jonas kommt, wie gesagt, eine eschatologische Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit nicht vor – und damit weder die Hoffnung auf eine jenseitige Glückseligkeit als eine Art Ausgleich für das leidvolle irdische Dasein noch eine Hoffnung auf *Allversöhnung*. Eine Versöhnung zwischen Opfern und Tätern (die freilich auf menschliche Freiheit, nämlich Reue und Versöhnungsbereitschaft, angewiesen bliebe) habe ich aber aus der Lektüre von Jean Améry's Essay als Bedingung der Möglichkeit zumindest *seiner* Heilung und Erlösung rekonstruiert.

Für Jonas ist der Gedanke der menschlichen Unsterblichkeit nur in der Vorstellung sinnvoll faßbar, daß die menschlichen Handlungen bzw. die Auswirkungen des Menschen auf das Sein der Welt im ganzen in Gottes ewigem Gedächtnis aufgehoben seien und daß allein *darin* die menschliche Unsterblichkeit bestehe.⁶⁷ Diese Vorstellung für sich allein genommen bleibt freilich moralisch unbefriedigend. Denn hinsichtlich der Teilhabe an dieser »Ewigkeit« macht Jonas keine Unterscheidung zwischen guten und schlechten Handlungen.

Jedoch läßt sich Jonas' Idee vom ewigen Gedächtnis Gottes der begangenen Taten der Menschen in einer weitergeführten philosophischen Reflexion so transformieren, daß – unabhängig vom Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod – sowohl einer moralischen Gerechtigkeit als auch, freilich in sehr geringem Maße, dem Bedürfnis nach individueller Unsterblichkeit Rechnung getragen wird. Es handelt sich um die Transformation zu einer nicht sinnvoll bestreitbaren Pflicht zur Erinnerung, genauer: zur Berücksichtigung aller *der* Geltungsansprüche, die sich sinnvoll für die menschlichen Taten erheben lassen. Denn die reale Kommunikationsgemeinschaft schließt auch sämtliche Geltungsansprüche *Verstorbener* ein, nicht allein die der Lebenden und der künftigen Generationen. Und all diese sind gemäß Diskursprinzip gleichermaßen zu berücksichtigen. Daher und insofern sind alle Wesen, für die Lebensansprüche oder Interessen

⁶⁷ Vgl. Anm. 24.

in sinnvollen, widerspruchsfreien Diskursbeiträgen geltend gemacht werden können, als Subjekte von Geltungsansprüchen zu *würdigen*. Recht und Grenze dieser Würdigung liegen also darin, daß bzw. ob Lebewesen direkt oder advokatorisch sinnvolle Diskursbeiträge ins Spiel bringen, so daß sie als glaubwürdige Diskurspartner anzuerkennen sind. Das heißt aber: All jene Menschen, die keine sinnvollen Diskursbeiträge zur Rechtfertigung ihrer Taten vorbringen oder für die keine solchen vorgetragen werden können, sind *nicht* zu berücksichtigen. Sie sind wie Hitler oder andere Verbrecher bzw. Lügner, die nur zum eigenen Vorteil lügen, keine glaubwürdigen Diskurspartner und können als solche nur als »abschreckende Beispiele«, nicht aber würdigend erinnert werden.

Das kruziale Sinnkriterium und zugleich Ausschlußkriterium für das Recht auf Diskurspartnerschaft ist die Würdigkeit eines Lebewesens, von allen Anderen als ein glaubwürdiger Diskurspartner anerkannt zu werden, dessen Argumente zu berücksichtigen sind. Insofern diese jedoch nicht im luftleeren Raum entstanden, sondern *biographisch und leibhaftig* an Personen gebunden sind, ist zur Gewährleistung der Verständlichkeit der Argumente wenigstens *etwas* zu erinnern, was die verstorbene Person individuell ausgemacht hat.

Abschließend möchte ich hervorheben, daß Jonas' Mythos sich hervorragend eignet, um gutwillige Menschen, die wie er an einem Glauben an Gott festhalten wollen, zu einem verantwortlichen Handeln zu motivieren, nämlich dazu, dem leidenden Gott beizustehen und das Geschenk von Macht und Freiheit menschenwürdig zu gebrauchen – so, wie Gott es sich offenbar vom Menschen erhofft hat, als er ihn nach seinem Ebenbild schuf. So läßt sich Jonas' ontologische Ethikbegründung für den Gläubigen motivierend aufstufen zu einer Ethik der Mithilfe an Gottes Schöpfungswerk, zumal zur Bewahrung der Schöpfung.

P.S. im Herbst 2022:

Viele Gedankengänge aus meiner Studie von 2004 lassen sich auf Putin-Rußlands Angriffskrieg gegen die Ukraine übertragen. Dieser Krieg bezweckt die imperialistische Einverleibung ihres Territoriums in die russische Föderation, zudem handelt es sich um den Versuch eines Völkermordes: durch Zerstörung der kulturellen Identität, der Freiheit und Unabhängigkeit der Ukraine mit Mitteln des Krieges,

des Terrors, der Folter, der Verschleppung und Umerziehung ukrainischer Kinder.

Ein wichtiger Unterschied zum Holocaust ist zu berücksichtigen: Bei dem *rassistisch* motivierten Völkermord an den Juden ging es zwar auch um die Zerstörung der jüdischen Kultur, des jüdischen Glaubens, ja um die Ausschaltung des Menschenwürdegedankens, aber das Hauptziel war tatsächlich die Tötung jedes einzelnen Juden, ob er sich nun selbst als solcher verstand oder nicht. Auch christliche oder deutschnationale Juden mit Kriegsverdienstorden sowie jüdische Kinder wurden an einer lebensrettenden Flucht gehindert und der Mordmaschinerie zugeführt. Sie sollten nicht als mehr oder weniger widerständige Personen vertrieben oder aber dem Hitler-Reich einverleibt und assimiliert werden, sondern aufgrund ihrer Rassezugehörigkeit *ausgelöscht* werden. Wie Hans Jonas (s.o., S. 305) schreibt, wurden die Juden »nicht *wegen* ihres Glaubens oder irgendeiner Willensrichtung ihres Personseins« ermordet, »kein Schimmer des Menschenadels wurde den zur Endlösung Bestimmten gelassen«.

Die Ukrainerinnen und Ukrainer hingegen sollen gebrochen bzw. umgezogen werden. Werden sie gefoltert oder ermordet, so als Märtyrer aufgrund ihres Freiheitswillens, ihres Nationalstolzes und ihrer Liebe zu Europa. Wer nicht entsetzlicherweise als Kriegsoffer durch Bomben- und Raketenganriffe seines Lebens beraubt wird oder im Winter aufgrund der Zerstörung der kritischen Infrastruktur hungers oder an Kälte stirbt, kann hier, wenn auch vielleicht um den Preis der Freiheit und der nationalen Identität, sein Leben retten – eine große Versuchung in den von der russischen Armee besetzten ukrainischen Gebieten, der bewundernswerterweise erstaunlich wenige erliegen.