Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 51 (1995)

Heft: 4

Artikel: Gott als Knecht der Geschichte : Hans Jonas' "Gottesbegriff nach Auschwitz" : eine Widerrede

Autor: Sommer, Andreas Urs

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878222

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.07.2025

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

Gott als Knecht der Geschichte

Hans Jonas' «Gottesbegriff nach Auschwitz». Eine Widerrede

meinem Vater Werner A. Sommer zum 20. Oktober 1995

Warum uns Gott so wohl gefällt?
Weil er sich uns nie in den Weg stellt.[1]

Mit seinem «Gottesbegriff nach Auschwitz»[2] versucht Hans Jonas, eines Gottes inne zu werden, der sich angesichts des millionenfachen Mordes an den Juden Europas in Schweigen gehüllt hat. Er entfaltet seinen Entwurf als «ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie» (GnA S. 7) und ist sich der Unschicklichkeit dieses Unterfangens innerhalb eines philosophischen Diskurses wohl bewusst, habe doch bereits Kant dergleichen aus den Gefilden der theoretischen Vernunft ausgewiesen. Dennoch verlegt sich Jonas nicht ausschliesslich auf Dogmatik oder praktische Philosophie (wo, ebenfalls nach Kant, Gott postuliert werden darf, ja werden muss), sondern erhebt den Anspruch auf rationale Gotteserkenntnis, wie er in der klassischen Metaphysik angemeldet wurde.

I. Gott nach Auschwitz. Wie zu denken? Negative Eschatologie

Jonas spricht aus der Tradition und Betroffenheit seiner Person, seines Volkes heraus, für das die Verfolgungen im Laufe seiner Geschichte als ein Martyrium im Namen und zur Ehre jenes Gottes hatten gelten können, mit dem ein Bund geschlossen worden war. «Nichts von alledem verfängt mehr bei dem Geschehen, das den Namen 'Auschwitz' trägt.» (GnA S. 12) Weder um des Glaubens willen noch seinetwegen wurde das europäische Judentum systematisch vernichtet – die Erwählung habe sich in einen Fluch verkehrt, der seinesgleichen

[1] J. W. von Goethe, Sprichwörtlich, in: Goethes Werke. Hrsg. im Auftrage der Grossherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887–1919, I. Abt., 2. Bd., 221–251, 243, V. 454f.

[2] H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme [1984], Frankfurt a. M. ^{5}1991 [zit. als GnA].

nicht kenne. «Und Gott liess es geschehen. Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?» (GnA S. 13) Im Gegensatz zum Gott der Christen, die sich in Jenseitshoffnung wiegen mögen, sei Gott in der jüdischen Überlieferung «eminent der Herr der Geschichte», worauf sich die Hiobsfrage, die Frage nach der Theodizee in ungeahnter Schärfe von neuem erhebe. Sodann erzählt Jonas den (schon an anderem Orte vorgetragenen) Mythos von einem Gott, der im Anfang beschlossen habe, statt bei seiner Aseität und Unwandelbarkeit zu beharren, sich selbst *gänzlich* dem Werden anheimzustellen, ohne den Ausgang des Unternehmens vorherzubestimmen. Gott experimentiere mit sich und seiner Welt – die Konsequenzen seien unabsehbar; jener garantiere für nichts mehr. Auf einer «bedingungslosen Immanenz» bestehe, so Jonas, «der moderne Geist. Es ist sein Mut und seine Verzweiflung, in jedem Fall seine bittere Ehrlichkeit, unser In-der-Welt-Sein ernst zu nehmen: die Welt als sich selbst überlassen zu sehen, ihr Gesetz als keine Einmischung duldend, und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine ausserweltliche Vorsehung gemildert.» (GnA S. 16) Gott entäussere sich zugunsten der Welt, überlasse sich den Möglichkeiten des Zufalls und der Wahrscheinlichkeit, damit aus der nackten Materie etwas entstünde. Er gehe in sie ein, ohne mit ihr identisch zu werden, da in einem pantheistischen Weltbild Gott jederzeit die vollkommene, leidlose Fülle verkörpere. Endlich rege sich Leben, das, vom Tode begleitet, die Welt auszufüllen beginne und der Gottheit «Erfahrung ihrer selbst» vermittle: «Jeder Artunterschied, den die Evolution hervorbringt, fügt den Möglichkeiten von Fühlen und Tun die eigene hinzu und bereichert damit die Selbsterfahrung des göttlichen Grundes. Jede in ihrem Lauf sich neu auftuende Dimension der Weltbeantwortung bedeutet eine neue Modalität für Gott, sein verborgenes Wesen zu erproben und durch die Überraschung des Weltabenteuers sich selbst zu entdecken.» (GnA S. 20) Die Tiere und die Pflanzen, «diesseits von Gut und Böse», drohten auch in ihrem Vergehen und Leiden nie, die allgemeine Harmonie zu zerstören; «wahrhaft gewinnen» könne Gott in diesem Kreislauf allerdings nicht. «Und dann zittert er, da der Stoss der Entwicklung, von seiner eigenen Schwungkraft getragen, die Schwelle überschreitet, wo Unschuld aufhört und ein gänzlich neues Kriterium des Erfolgs und Fehlschlags vom göttlichen Einsatz Besitz ergreift.» (GnA S. 22) Zwar erwache mit dem Auftritt des Menschen die Gottheit zu sich selbst, mit ihm im Spiele sei der Einsatz jedoch unabschätzbar hoch geworden. Gott werbe um den Menschen, *hoffe*, biete der Eigendynamik menschlichen Tuns aber kein Gegengewicht.

Als ob ihm dieser Mythos in einer visionären Schau zuteil geworden wäre, müht sich Jonas post festum um seine Deutung. In erster Linie sei sein Gott ein *leidender*, nicht wie der christliche nur einmalig und mit einer bestimmten Absicht (die Menschen zu erlösen), sondern von Anbeginn an und immerzu. Eine

Auffassung, die mit prominenten Überlieferungssträngen des Alten Testamentes kollidiere – von gewaltsamer *majestas domini* kann keine Rede mehr sein –, aber etwa in der Liebesklage Gottes um seine treulose Gattin, das Volk Israel, beim Propheten Hosea vorgezeichnet sei.

Zweitens sei Gott ein *werdender*, der kein «vollständiges Sein» besitze, nicht mit sich identisch bleibe. Des Widerspruchs zum Gottesbild der platonisch-aristotelischen Philosophie ist sich Jonas allemal bewusst: «Die ontologische Entgegensetzung, die klassisches Denken zwischen Sein und Werden behauptet hatte, wobei das Werden dem Sein unterlegen und kennzeichnend für die niedere, körperliche Welt ist, schloss jeden Schatten eines Werdens von dem reinen, absoluten Sein der Gottheit aus. Aber dieser hellenistische Begriff hat niemals gut zum Geiste und zur Sprache der Bibel gestimmt; und der Begriff eines göttlichen Werdens kann tatsächlich besser mit ihr vereint werden.» (GnA S. 27f.) Gott habe sich in seiner Beziehung zur Welt «verzeitlicht» «und wird fortschreitend anders durch die Verwirklichung des Weltprozesses. Eine beiläufige Folge der Idee des werdenden Gottes ist, dass sie die Idee einer Wiederkehr des Gleichen zerstört.» (GnA S. 29)

Zum dritten sei dieser Gott ein *sich sorgender*, ein selbst unlösbar ans Geschick der Welt gebundener. Er vermöge nicht zaubernd den Gordischen Knoten des herrschenden Ungemachs zu zerschlagen. «Er ist daher auch ein gefährdeter Gott, ein Gott mit eigenem Risiko.» (GnA S. 32) Die klassischen Prädikate Gottes stehen zu Disposition: Entweder müsse ein Gottesbegriff *heute* auf die *Allmacht* verzichten, auf die *Güte* oder auf die *Intellegibilität*.

> «Die Frage ist dann: Welche von ihnen [sc. den drei Prädikaten] sind wahrhaft integral für unsern Begriff von Gott und daher unveräusserlich, und welches dritte muss als weniger kräftig dem überlegenen der andern weichen? Gewiss nun ist die Güte, d.h. das Wollen des Guten, untrennbar von unserem Gottesbegriff und kann keiner Einschränkung unterliegen. Verstehbarkeit oder Erkennbarkeit, die zweifach bedingt ist; vom Wesen Gottes und von den Grenzen des Menschen, ist in letzter Hinsicht allerdings der Einschränkung unterworfen, aber unter keinen Umständen duldet sie totale Verneinung. Der deus absconditus, der verborgene Gott (nicht zu reden vom absurden Gott), ist eine zutiefst unjüdische Vorstellung.» (GnA S. 37f.)

Allmacht, ja Macht überhaupt erkennt Jonas ihm ab, denn andernfalls, als ein mächtiger, guter Gott, hätte er bei Auschwitz eingreifen, Wunder wirken müssen – gewissermassen *de potentia absoluta* (Jonas beeilt sich, eine formallogische Widerlegung absolut gedachter Omnipotenz nachzuliefern). «Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein.» (GnA S. 41) Da der Mensch Freiheit erhalten, habe Gott auf die Fähigkeit des Eingreifens verzichtet. Der Umweg über die Lurianische Kabbala gestattet das Einschwenken in die Strasse jüdischer Orthodoxie: Erst *Zimzum*, die *Kon-*

traktion, die Selbsteinschränkung des uranfänglichen *En-Sof* schafft Raum für die Schöpfung der Welt[3].

Geschichte denkt Hans Jonas als Prozess der Selbstbewusstwerdung Gottes im Verlauf einer Geschichte, die sich unter dem Zugriff der menschlichen Freiheit, die das Böse verursacht, von einer Heilsgeschichte in eine Unheilsgeschichte verkehrt hat. Bei Jonas dreht sich die (kosmische) Geschichte als Theogonie um eine (sehr ambivalente) *Achse*, die zugleich «Letztes Ding» sein könnte: Als diese Achse fungiert der Mensch, der, selbst ihr höchstes Produkt, die geruhsame Kontinuität einer progressiven Evolution gefährdet, die positiven Vorgaben samt und sonders ab- und umzuwerten droht, indem er seine eigene Existenz, ja Leben überhaupt, zu einem unwiderruflichen Ende brächte. In dieser Lesart ist Geschichte die Selbstfindung Gottes, die sich a posteriori, als *historia rerum gestarum*, als μῦθος im menschlichen Bewusstsein formiert.

Eschatologie als eine Geschichtsbetrachtung, die «jede einzelne Erscheinung vom Standpunkte Gottes aus sehen»[4] will, misst das Vorgefundene am Ausgang des Ganzen. Hierbei prüft sie alles auf seine (un)heilsgeschichtliche Relevanz: Erst was Folgen für das Ende der Geschichte, den Anbruch des Gerichts zeitigt, verdient Aufmerksamkeit. Das Spezifische am nachgezeichneten Programm im Kontrast zu geläufigen Eschatologie-Modellen ist die prinzipielle Möglichkeit eines katastrophischen Ausganges: Gott steht bei Jonas nicht mehr für einen glimpflichen, ja nicht einmal für einen jenseitigen Ausgleich, für ein Himmlisches Jerusalem ein – ganz einfach, weil dies ausserhalb seiner Verfügung liegt. Der Mensch, nunmehr allein treibender *Motor* der Geschichte, wählt das eine oder das andere der Dichotomie von Sein und Nichts.

II. Gottes Sein und Tun

Mit der Scho'ah als Hypothek geht Jonas an die Reformulierung der altehrwürdigen Aussagen über Gottes Wesen. Wie Gott *dies* zulassen konnte, soll eruiert werden. Nicht mehr das Erdbeben von Lissabon *(malum physicum)*, sondern Auschwitz *(malum morale)*, «die Tatsache und das Gelingen des gewollt Bösen, viel mehr als die Heimsuchung der blinden Naturkausalität» (GnA S. 44) heischen nach Erklärung. Da Jonas das Postulat eines Gottes weder fallenlassen, noch seine Hoffnungen (wie die Christen) in ein besseres Jenseits vertagen will oder kann, muss er diesen Gott, den das neuzeitliche Subjekt auf der Anklage-

[3] Demgegenüber bleibt festzuhalten, dass in der Lehre des Isaak Luria (1533–1572) dieses Mysterium der Selbstkonzentration Gottes wohl gedacht und veranschaulicht werden soll, *ohne dass Gott an seiner Substanz Veränderung erlitte*.

[4] Graf H. Keyserling, Das Reisetagebuch eines Philosophen, 1. Bd., Darmstadt [5]1921, 6.

bank fesselt[5], hienieden denkbar machen. Anstatt – marcionitisch-gnostisch – die Weltschöpfung einem böswilligen Demiurgen, einem *genius malignus*[6] zuzuschreiben, besteht Jonas auf der Allgüte Gottes und verzichtet dafür auf dessen Immutabilität, Inpassibilität und Omnipotenz. Der zu diesem Zwecke erdachte Mythos wird einer «existentialen Interpretation» unterzogen, in der er sich zur Gänze auflöst – kein undeutbarer Rest schillert in verhaltenem Glanz – ; das gedankliche Konstrukt weist nicht über sich selbst hinaus (wie es sich für den ursprünglichen, aber gleichfalls für den philosophisch-platonischen Mythos ziemte)[7]. Der Umstand, dass Jonas Konjekturen über ein Nichtobjektivierbares äussert, begründet das Ausweichen vom argumentativen Genus auf ein erzählerisches.

Wie vielfach bemerkt worden ist, kommt Jonas' «Prinzip Verantwortung» nicht ohne schwerwiegende theologische Vorgaben aus[8], deren fundamentalste in der nur intuitiv begründeten Behauptung liegt, dem Sein, dem Leben gebühre Priorität vor dem Nichts[9], und der Natur qua Natur wohne Zweckhaftigkeit inne,

[5] Vgl. dazu den einschlägigen Aufsatz von O. Marquard, Enlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, in: O. M., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 11–32.

[6] R. Descartes, Meditationes de prima philosophia [1641], in: Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1897–1913, Tome 7, 17–90, 22, Z. 23ff.: *«Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret».*

[7] Die Frühschrift: H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit [1930]. Zweite, neubearbeitete und erweiterte Auflage mit einer Einleitung von J. M. Robinson, Göttingen 1965, hat der Entmythologisierungsmethode R. Bultmanns wichtige Impulse gegeben. Vgl. hierzu die Einleitung von Robinson in der Neuauflage S. 11–22, die das Buch forschungsgeschichtlich situiert.

[8] Etwa untersucht J. Wendnagel, Ethische Neubesinnung als Ausweg aus der Weltkrise? Ein Gespräch mit dem «Prinzip Verantwortung» von H. Jonas, Würzburg 1990 (= UNIPRESS Reihe Philosophie Bd. 7) die «formale Struktur des Kernstücks der Jonasschen Argumentation» (10–19) und gelangt zum Ergebnis, dass die beiden Grundprämissen des Werkes – dass es nämlich ein realisierbares und zu realisierendes Gutes an sich gebe, und «Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich» (PV 154f.) zu gelten habe – auf gar keinen Fall notwendig, ja überhaupt rational einsichtig seien. Er konstatiert im weiteren: «Die Argumentationsentwicklung ist alles andere als zwingend. Jonas hätte wesentlich weniger behaupten und deshalb auch begründen müssen, um für sein wichtigstes Ziel, den Schutz von Existenz und Wesen der Menschheit, aufzukommen. Ein anderes Verhältnis von Sein und Sollen, welches nicht das Sein undifferenziert und a priorisch als geboten anspräche, wäre sogar wünschenswerter. Die Metaphysik ist nicht notwendig, sondern Jonas' persönliches Steckenpferd. Das ist der Grund ihrer Erscheinung: Seine theologische Existenz schaut ihm über die Schulter.» (31)

[9] Man ist versucht, an F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft («la gaya scienza») [1887], in: F. N., Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von G. Colli und M. Montinari, München / Berlin / New York ^{2}1988, Bd. 3, 343–651, 478, Z. 3f. zu erinnern: «Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.»

die einen Schluss auf das Sein-Sollen des Menschen nahelegte. Sollte das Transzendente, wie es die religionswissenschaftliche Formel vom *«mysterium tremendum»* des «Heiligen» suggeriert[10], sich allerdings nicht in der von Jonas eingeforderten sittlichen Güte und rückhaltlosen Liebe erschöpfen[11], mit dieser vielleicht sogar wenig gemein haben, dann stünde nicht allein die *theologische Bedeutsamkeit* der menschlichen Vernunft und ihrer ethischen Anlage zur Disposition. Involviert wäre desgleichen die Richterschaft des Menschen über Gott, der sich nicht über die Leisten des gesunden Menschenverstandes oder der spekulativen Rationalität brechen liesse. Die Folge wäre möglicherweise die Bankrotterklärung der metaphysisch-theologischen Projekte menschlichen Denkens – wie erschienen die menschlichen Staatsanwälte und Richter, wenn die Motive des göttlichen Täters nicht mehr entschlüsselbar wären, sein Tun nicht mehr verständlich? Was wäre das für ein autarkes, neuzeitliches Subjekt, das Gott nicht mehr kraft Gnade der Vernunft freisprechen könnte, sondern mangels Beweisen das Verfahren abbrechen müsste? Stendhals «einzige Entschuldigung für Gott», dass er nämlich nicht existiere, wird als Antrag abgewiesen, weil Gottes Vorhandensein nichtsdestotrotz feststehe – der Mensch bleibt seiner Verwirrung überlassen. Nicht einmal Jonas könnte mit juridisch-philosophischen Taschenspielereien den Freispruch Gottes erwirken, falls sich nicht herausstellte, dass dieser Gott mit der ganzen Sache – Auschwitz – nichts zu tun haben darf, weil er über keinerlei Macht mehr verfügt. Die Wortmeldung des *advocatus dei* will das Gericht davon überzeugen, dass man einen Falschen beschuldige, er – *in effigie* für den Menschen – versehentlich denunziert worden sei. Unter der Hand heisst dies wohl, Gott der Zurechnungsfähigkeit zu benehmen, ihm Strafunfähigkeit zu bescheinigen. Er wird *es* doch nicht gewollt haben, konnte *es* bedauerlicherweise nicht verhindern…

Die Verstehbarkeit und Unverborgenheit seines Gottes möchte Jonas (obschon unter den Verschüttungen der Geschichte ausgegraben, Gott demzufolge keineswegs allzu 'offenbar' sein kann) gewahrt wissen, die durch die Grenzen des menschlichen Fassungsvermögens «allerdings der Einschränkung unterworfen» (GnA S. 38) seien, aber prinzipiell als ein Erbe der jüdischen Überlieferung eingefordert werden. Unter Berufung auf Jesaja 55,8 etwa wird man sich hier erkundigen, wie weit die Verwerfung des *deus absconditus* tatsächlich alleiniges jüdisches Erbe darstellte. Wahrscheinlicher ist die Annahme, weniger die jüdische Geistesgeschichte habe Jonas die notwendige Intellegibilität Gottes

[10] Siehe R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [1917], München 1947, 12–35.

[11] Eine Prädikation, die obendrein mit dem eifersüchtigen Stammesgott grosser Teile des Alten Testamentes viel weniger gut zu vereinbaren ist, als mit dem von Jonas explizit verworfenen Gott der griechischen Philosophie.

nahegebracht, sondern der moderne philosophische Rationalitätsstandard auf den er Wert legt (GnA S. 16). Das *animal rationale*, das *animal metaphysicum* verlangt – theologisch schon kraft der Ebenbildlichkeit – ein göttliches Wesen, das anhand nachprüfbarer, nachvollziehbarer Kriterien sein Handeln bestimmt. Es darf sich nicht oder nur bis zu einem bestimmten Grad über die Fassungskraft der Vernunft erheben. Jonas' Problem ist, dass Gott, wenn er im Fall von Auschwitz *irgendetwas getan oder willentlich unterlassen haben sollte*, keiner Vernunft mehr genügte. Gott vor dem Richterstuhl der menschlichen Vernunft, welche selber beim Ausgang jenes Prozesses wert-, sinnlos, absurd würde, der erwiese, Gott handelte nicht ihr gemäss. So fühlt sich Jonas genötigt, um weder Gott noch den Menschen als Vernunftwesen zu inkriminieren, von *Gottes Handeln* abzusehen, ihn von jeder Verantwortung freizusprechen. Gott hat nach der Schöpfung nie mehr mächtig ins Weltgeschehen eingegriffen, auch nicht zu Abrahams und Mosis Zeiten, sondern immerzu nur *geworben*, war von je her ohnmächtig. Offensichtlich ist, dass dies das Alte Testament – wesentlich das Zeugnis von der diesseitigen Macht Gottes – auf die Müllhalde der Geschichte befördert; die Glaubwürdigkeit der Berichte, auf deren Autorität sich Jonas zu stützen meint, annulliert, kraft menschlicher Vernunft. Klüger schiene es da, die jüdisch (-christlich)e Tradition gänzlich zu verabschieden, um danach das Numinose auf dem Reissbrett der theoretischen oder praktischen Vernunft neu zu entwerfen. Trotz Auschwitz huldigt Jonas einem Vernunftsoptimismus, dessen Vertrauen auf die *Harmlosigkeit* des nach dem Bilde ebendieser Vernunft geschaffenen Gottes ungebrochen ist. Damit vermag man diesen jederzeit berechenbaren, im Werden begriffenen Gott leicht unter Kontrolle zu halten. Dass die Welt nicht als die beste der möglichen erscheint, ist ihm nicht anzukreiden, haben ihre Bewohner doch längst die Macht usurpiert und damit eine Verantwortung auf sich geladen, die nicht einmal er selbst hatte *aufrecht* tragen können, deren er sich jedoch wenig bewusst gewesen war – sonst hätte er wahrscheinlich das Risiko der Schöpfung genauer erwogen.

Merkwürdig ebenso, dass der göttliche Potentat in ungeheurer Souveränität sich zurückgenommen und damit die Welt erschaffen hat, aber zugleich in den Zustand des Leidens und der *Bewusstlosigkeit* gefallen ist (und nicht sich nicht etwa angewidert von der Welt in lautere Selbstbezüglichkeit zurückgezogen hat). Zu einem Inbegriff höchster Souveränität nach dem Vorbild von Schellings Weltalter-Spekulation[12] ist er nicht geraten. Dort verschliesst sich Gott in sich

[12] F. W. J. Schelling, Die Weltalter. Bruchstück, in: Schellings Werke, hg. von M. Schröter, Münchner Jubiläumsdruck, Hptbd. IV, München 1927, 571–746. Gott zieht sich in sich zurück um seiner innerweltlichen Offenbarung willen, seiner Epiphanie in der Geschichte (der Philosoph als Historiker des Absoluten). Für Jonas kommt – nach Auschwitz – Geschichte als positives Heilsgeschehen nicht mehr in Betracht. Auch erwähnt er Schelling nirgends.

selbst, um seiner eigenen Notwendigkeit in die Freiheit hinaus zu entkommen, Freiheit und Notwendigkeit miteinander zu vermitteln. Während Schellings Gott dermassen machtvollkommen agiert, dass er selbst über seine eigene Unverfügbarkeit verfügt, sich nicht zu realisieren *braucht*, ist der Jonas'sche seit seiner einmaligen, *historisch* lokalisierbaren Kontraktion ein bloss noch kontingentes Wesen[13]. Erst das Erscheinen des Menschen weckt ihn aus seinem Schlummer – jetzt «erwachte die Transzendenz zu sich selbst» (GnA S. 23). Die Welt als (verworrener) Traum Gottes, der als sein Unbewusstes vor Tagesanbruch übermächtig wird? Ohne die Folgen seines Tuns in irgendeiner Weise abzuschätzen, überliess dieser Gott die Welt dem «kosmischen Zufall» und den «Wahrscheinlichkeiten seines Mengenspiels» (GnA S. 17). Um sich um «Selbsterfahrung» (GnA S. 20) zu bereichern – die notabene in sich das Leiden birgt – stürzt er sich und seine Schöpfung ins «Weltabenteuer» (ibd.), ins «Abenteuer der Sterblichkeit» (GnA S. 19). Auch in Anbetracht grösster Gefährdung von Menschsein, ja von Leben überhaupt, ist dieser unbeachtete Regisseur eines zur Farce verkommenen «Grossen Welttheaters»[14] nicht in der Lage, gangbare Szenenanweisungen zu geben (vor 2500 Jahren, in biblischer Zeit, als es noch viel weniger dringlich gewesen war, hat er sich in dieser Hinsicht sonderbarerweise nicht zurückgehalten, sondern überaus laut von sich reden gemacht), oder als ein *Deus ex machina* selbst in die Handlung einzugreifen, aus der Versenkung zu springen. Dafür «begleitet» er das menschliche «Tun mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und

[13] Umschifft ist die Klippe bei Schelling ebenfalls nicht gänzlich: «Gottes Allmacht vollendet sich erst im Entspringen-lassen eines ihm Gleichen, an das er, um der strikten Gleichheit willen, seine eigene Macht auch verlieren kann: in ihm, dem ersten Menschen, setzt Gott sein eigenes Schicksal aufs Spiel. Er geht das Risiko ein, dass der andere Gott seine Freiheit missbraucht, nämlich das in Gott selbst unzertrennliche Band der Prinzipien zerreisst und deren Verhältnis umkehrt. Dadurch belastet dieser sich mit der prometheischen Aufgabe, die korrumpierte Schöpfung gleichsam noch einmal hervorzubringen, nun kraft einer selbst korrumpierten Natur, eben geschichtlich. Im Sturz des anderen Gottes wird der ursprüngliche Gott mitgerissen, an die Geschichte ausgeliefert; sein eigenes Schicksal ist dem Subjekt dieser Geschichte preisgegeben – der gesellschaftlichen Menschheit.» J. gen Habermas, Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus: Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes, in: J. H., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt a. M. 1978, 172–227, 189.

[14] In Don Pedro Calderon de la Barcas «Grossem Welttheater» stört der freie menschliche Wille vorübergehend die Einhelligkeit der Gott vorgespielten Schaustellung der Welt, aber die Zügel bleiben jederzeit fest in der ehernen Faust des Allmächtigen. Geschichte ist auch für Schelling ein Drama, von Gott mitgedichtet, welcher selber aber nicht unabhängig vom Handlungsverlauf bloss die Darstellungskünste determinierter Akteure begutachtet, sondern ihnen Freiheit lässt (vgl. Habermas [Anm. 13], S. 173).

Enttäuschung» (GnA S. 23), «sorgt sich», selber «verwickelt [...] in das, worum er sich sorgt» (GnA S. 31). Spätestens beim Prädikat der Sorge kommt der Verdacht auf, Jonas operiere sehr simpel anthropomorphistisch. Denn suggeriert Eberhard Jüngel auch eine Gleichung der platonischen ἐπιμέλεια[15] mit Jonas' göttlicher Sorge, so ist diese von Heideggers Konzeption der Sorge viel einfacher abzuleiten (Jonas hat bekanntlich bei Heidegger studiert und doktoriert). Die ἐπιμέλεια in den «Nomoi» 899d-905d meint die *Fürsorge* der jederzeit mächtigen und von keinen Affekten geleiteten Götter für die Welt (was Hieronymus Müller mit diesem Terminus treffend übersetzt hat); sie können mit «jedem von uns lebenden Wesen als eine[r] Marionette» umspringen, «mag sie nun als Spielzeug für diese oder zu irgendeinem ernsten Zweck zusammengesetzt worden sein» (Nomoi 644b). Dagegen ist für Heidegger «das In-der-Welt-sein wesenhaft Sorge», «ein existenzial-ontologisches Grundphänomen»[16], das Wie des Seins menschlichen Daseins. Wichtig ist dabei das «Sich-vorweg-sein», das «Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt» als «über sich hinaus» zum «eigensten Seinkönnen»[17], der Verweisungscharakter der Sorge auf dieses Seinkönnen also. Jonas imaginiert seinen Gott, der ein werdender sein soll[18], als ein defizientes Sein, das, aristotelisch gesprochen, seine Potenz nicht verwirklicht hat. Den Anthropomorphismus-Einwand stützen die oben zitierten Attribute «Freude», «Trauer», «Befriedigung» und «Enttäuschung», jedoch sind diese als Kennzeichen des konkreten geschichtlichen Handelns Gottes im Alten Testament durchaus verbreitet und nicht vor ihrer Konfrontation mit dem spekulativen griechischen Denken problematisch geworden. Immerhin hatten Irenäus von Lyon, Tertullian und Laktanz die scheinbare Unversöhnlichkeit des affektfreien (d. h. nicht von Pathos, von Leiden angegriffenen) Gottes mit dem israelitischen Rächer- und Liebhabergott insofern überbrücken können, als sie den konkret handelnden Gott als den Sohn (Christus) vom unwandelbaren Vater unterschieden, seine Affekte nicht als passives Leiden, als Ausgesetztsein deuteten, sondern ihnen die Substantialität ganz neh-

[15] E. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den «Gottesbegriff nach Auschwitz», in: H. Deuser, G. M. Martin, K. Stock und M. Welker (Hrsg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, München 1986, 265–275, 270.

[16] M. Heidegger, Sein und Zeit [1927], Tübingen [16]1986, 196 bzw. 193.

[17] Heidegger (Anm. 16), 192 bzw. 191.

[18] Über den «Mythos vom werdenden Gott», der, bei Heraklit entwickelt, auf prominente Anhänger besonders im 18. und 19. Jh. zählen kann, unterrichtet differenziert K. Leese, Die Religionskrisis des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart, Hamburg 1948, 283–324. Auf seine Unvereinbarkeit mit dem Gott des Alten Testaments weist Leese unter Hinweis auf Psalm 90,2 und 102,28 ausdrücklich hin (285).

men, indem sie nicht die Person Gottes erfüllten, dafür vielmehr Folgen einer Funktion Gottes seien (z. B. seines richterlichen Amtes)[19]. Gesetzt auch, diese künstliche Synthese befriedigte nicht, so enträt Jonas, wenn er das Recht der theologisch-metaphysischen Tradition Griechenlands bestreitet (GnA S. 27), zugleich vernünftigen Nachdenkens über den einen, selbstidentischen Gott, der, weil in Wandlung begriffen, eben auf keine Weise mehr (be)greifbar sein kann (es wohl auch nicht sein soll...). Gleichzeitig schickt sich Jonas an, mit der Rechtfertigung des alleweil guten Gottes vor dem ihn erdrückenden Zeugnis der Geschichte, seine immerwährende Intellegibilität zu verkünden. Was Wunder, dass Jonas' Gottesbild – *theologia mythica an fabulosa* – im Involviert-, im Menschlichsein Gottes degeneriert.

Bedenklich zu werden beginnt dies alles, wenn wir uns daran erinnern, dass der Mensch im «Prinzip Verantwortung»[20] angehalten wird, verantwortlich mit sich und der Schöpfung zu verfahren, da die «Hütung des Ebenbildes» vonnöten sei (PV S. 392f.): der Mensch als *imago dei* (vgl. Genesis 1, 26). Um es deutlich zu sagen: Peinlich, dass Gott, wenn er sich dem Werden verschreibt (wie Faust sich dem Teufel?), zugleich der Welt die Zügel schiessen lässt, zu dem alleinigen Zwecke, in den Genuss einer Selbsterfahrungstherapie zu kommen – dabei auch ein bisschen zu leiden –, im höchsten Masse *verantwortungslos handelt*. Dass die Sache mit der Welt schiefzugehen droht, mahnt Jonas dauernd an; doch das eigentliche Indiz für die Verantwortungslosigkeit Gottes, das Skandalon ist nicht die Schlechtigkeit der Welt, und dass sie möglicherweise besser *nicht* wäre (worüber man geteilter Meinung sein kann), sondern dass Gott wissentlich und willentlich die Welt zwar aus dem Nichts ruft, dann aber ihrem, *dem* Schicksal ausliefert. Wie kann Gott, falls nicht aus Dummheit, ein Spiel mit offenem Ausgang anfangen, wenn ihm am verlorenen Einsatz, am zugrundegerichteten Leben und am möglichen Schaden seiner eigenen, zartbesaiteten Seele irgendetwas liegt? Wie kann hernach der Mensch, Abbild dieser besinnungslosen Wesenheit, *in analogia entis* (die strukturellen Ähnlichkeiten menschlichen und göttlichen Seins betont Jonas ja beharrlich) so etwas wie Verantwortung wahrnehmen? Bei Schelling, wo die Souveränität Gottes und seine Offenbarung in der Geschichte als zentrales Traktandum figurierten, mag das Ganze begründbar sein, kaum freilich im Kontext einer Verantwortungsethik. Als Ermöglichungsgrund der Welt die Kontraktion Gottes ist die eine, durchaus nachvollziehbare

[19] Auskunft über die Details gibt die Einführung zu L. Caelii Firmiani Lactantii De ira dei liber / Laktanz, Vom Zorne Gottes [311/12], eingeleitet, hg., übertragen und erläutert von H. Kraft und A. Wlosok, Darmstadt [4]1983 (= Texte zur Forschung Bd. 4), XIX-XXV.

[20] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. [1]1979 [zit. als PV].

Sache, als totale Selbstaufgabe ohne jedwede Sinnstiftung in der ermöglichten Welt eine ganz andere, eher skurrile. «Er ist daher auch ein gefährdeter Gott, ein Gott mit eigenem Risiko.» (GnA S. 32) Zudem ist dieser Gott gefährlich, ein untragbares Risiko. Trost gewährt indes seine Ohnmächtigkeit – die Gefahr seines fürderhin unverantwortlichen Handelns ist wenigstens gebannt – ansonsten müsste man resignieren. Dieser Gott hat mit der Weltschöpfung und der daraus abgeleiteten Genese des Menschen eine Tat vollbracht, die Jonas demselben Menschen als eine ethisch vertretbare niemals würde durchgehen lassen[21].

«Es ist die Vorschrift, primitiv gesagt, dass der Unheilsprophezeiung mehr Gehör zu geben ist als der Heilsprophezeiung.» (PV S. 70) Dies wird damit begründet, dass die mathematische Wahrscheinlichkeit das Scheitern eines unbekannten Experimentes vermuten lässt. Jonas' Gott scheint mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung wenig vertraut zu sein, denn dass das Aufkommen von intelligentem Leben nicht kalkulierbare, und wenn, dann negativ zu verbuchende Folgen zeitigte, wäre ihm in diesem Fall nicht verborgen geblieben[22]. Beiläufig erteilt Jonas seinem Gott noch eine Nachhilfelektion in Sachen Apokalypse, hätte der doch bei seiner Kalkulation der Weltrechnung von der viel grösseren Probabilität des Unheils ausgehen müssen. An sein sittlich anrüchiges Handeln ist gekoppelt, dass Jonas' Gott bei seinem Tun keine übergeordneten Zwecke erkennen lässt, obwohl doch die ganze Natur nach solchen geordnet sei und sie ein schlechterdings Gutes an sich vorausgesetzt haben müsse. Dem Vortrag zum Gottesbegriff kann ich in Hinsicht auf Zweckhaftigkeit göttlicher Tätigkeit nur entnehmen, dass es Gott, falls überhaupt um etwas, entweder um die Eigendynamik des Weltgeschehens in seinem Spiel, oder um «Selbsterfahrung» (GnA S. 20) zu tun ist. Was das letztere anlangt, hätte dieser werdende Gott in seinem Werden zwar ein würdiges τέλος gefunden – nämlich sich selbst, bediente sich, mit Verlaub, zur narzisstischen Selbstbespiegelung der Welt nur als eines *Mittels*. Dies kann aber nicht in der Intention von Jonas liegen, der bei «Selbstpreisgabe göttlicher Integrität» (GnA S. 17) auf eine Verquickung des Schicksals von Welt und Gott drängt und somit Gottes uneigennütziges Interesse am innerweltlichen Geschehen festschreibt. Der andere Fall liefe demgegenüber auf das Paradox hinaus, die Eigendynamik der Welt orientiere sich am Wert eines höchsten Gutes, das sich durch sein selbst nur auf Unwürdiges, hinfällige Kreatur ausge-

[21] Die Ansicht, dem technisch-wissenschaftlichen Tun als schrankenlosem Experimentieren, als poietischem Spiel sei alles erlaubt, weil die Natur selbst es nicht verböte, hält Jonas für eine «nihilistisch[e]», die wir «nicht zu diskutieren» brauchten, «da wir der erklärten Verantwortungslosigkeit unser Schicksal gewiss nicht anvertrauen werden» (PV S. 73).

[22] Obzwar ja der Mensch nach Jonas ein in sich unbedingt wertvolles und bewahrenswertes Ergebnis des evolutionären Prozesses verkörpert.

richtetes Tun als ein solches höchstes Gut diskreditiert hat. Denn im Gegensatz zum jüdisch-christlichen Gott, der sich um das Unwürdige schert, weil er seine Erlösung, seine Würdigkeit herbeiführen will, betreibt der Jonas'sche diese Erlösung nicht mehr, verfolgt keine Zwecke mehr, beobachtet bloss noch – ergötzt sich – αἰὼν παῖς ἔστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιλή[23]. Gott als ein höchstes Gut setzte seine Immutabilität voraus, denn sonst wäre der Parameter kein absoluter, sondern ein vom jeweiligen Selbsterfahrungsgrad Gottes abhängiger, wandelbarer, damit kein Gut-an-sich. Natur kenne bloss durch ihre Zweckhaftigkeit Werte – wie kann dann ein Gott ein Wert sein, der nicht zweckhaft handelt, obschon er es hätte tun können? Die Freiheit, die göttliche oder die menschliche, kann, als ein Verhältnisbegriff – wie, so Jonas, gleichfalls die Macht (GnA S. 34f.) – kein Zweck göttlichen Handelns sein. Entweder ist Gott werdend oder er ist uneingeschränkt gut, was er in keiner Weise ist, wenn seinem Werden jeder Zielstrebigkeit fehlt.

Den drohenden infiniten Regress hat Jonas ebensowenig verhindert: Sein Gott ruht nicht in sich als absoluter, letzter Bezugspunkt, sondern ist selber dem Zufall, dem Schicksal ausgeliefert, was mit seiner Rolle als dem Einzigen nicht mehr übereinstimmt. Die Τύχη zu zähmen, ist für Jonas eine der zahllosen Aufgaben des Menschen, wobei der Philosoph nicht erwähnt, dass nicht einmal Gott über sie Macht hat, und dass Geschichte eben nicht allein eine vom Menschen hergestellte ist. Von Gott geht ihm gemäss die Initialzündung aus, ihr Ausgang ist Sache der Menschen, *auch nach Auschwitz*.

Dass Gott ein werdender ist, erlaubt es, das Tribunal, vor das er zitiert wird, als Apotheose der menschlichen Vernunft ausgehen zu lassen: «wenn Gott mir nicht weiterhilft, dann muss ich Gott helfen.»[24] (MGS[25] S. 60)

«Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben. Und er kann dies tun, indem er in den Wegen seines Lebens darauf sieht, dass es nicht geschehe, oder nicht zu oft geschehe, und nicht seinetwegen, dass es Gott um das Werdenlassen der Welt gereuen muss.» (GnA S. 47)

[23] Heraklit, in: H. Diels / W. Kranz (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin [10]1961, Fragment 22 B 52.

[24] Als ob Heines ironische Wendung: «Indessen, die Elsasser und Lothringer werden sich wieder an Deutschland anschliessen[...], wenn wir den Gott, der auf Erden wohnt, aus seiner Erniedrigung retten, wenn wir die Erlöser Gottes werden», darauf gemünzt wäre... (H. Heine, Vorwort zu Deutschland. Ein Wintermährchen [1844], in: H. H., Sämmtliche Werke. Bd. 4, Philadelphia [7]1869, VI).

[25] MGS = H. Jonas, Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermittlung, Frankfurt a. M. [1]1988.

Die Legitimität Gottes und gleichzeitig des Menschen wird wiederhergestellt: Gott ist gerechtfertigt, der Mensch rechtfertigt sich durch sein verantwortliches Handeln, nämlich indem er Gott unter die Arme greift. Das Werden Gottes folgt bei Jonas keiner inneren Teleologie mehr, sondern ergibt sich einer Va banque-Partie, für die ich ausser in der unendlichen *Langeweile* des Unnennbaren keinen plausiblen Grund auszumachen weiss; ein Ziel des göttlichen Werdens: Weltgericht oder Ἀποκατάστασις πάντων scheint nicht intendiert. Dieser Gott will zwar nur das Beste, weiss leider nicht, was dieses Beste sei, ist selbst nicht Massstab des Guten, daher nicht die Allgüte, sondern ein allzumenschliches, etwas desorientiertes Wesen... Also postuliert Jonas den zielgerichteten Tatendrang des Menschen, der den Gott seiner rührenden Freudlosigkeit, seinem Leiden entreissen soll; Jonas zweifelt kaum, dass Gott dies frommt.

Wir können diesen zu Unrecht angeklagten und schwächlich(en,) werdenden Gott nur bedauern: «'Mag ich zur Hölle fahren, aber solch ein Gott wird niemals meine Achtung erzwingen' – war bekanntlich Miltons Urteil über die Lehre»[26] vom unerforschlichen Willkürgott. Ähnliches ist man beim Jonas'schen Gott auszurufen versucht, ohne jedoch in Gefahr zu laufen, ewigen Höllenqualen anheimzufallen. Nicht wegen göttlicher Unergründlichkeit, nicht aus Mangel an Beweisen noch aus Versagen der menschlichen Richter scheitert der Prozess, den wir Gott hatten machen wollen. Vielmehr muss das Verfahren eingestellt werden, weil der Angeklagte gesundheitlich so angeschlagen ist, dass seine Vernehmungsfähigkeit nicht mehr gewährleistet werden kann. Der Arme hat Anrecht auf unser schonendes Wohlwollen – wir schicken ihn in ein wohlverdientes Exil und deklamieren mit Baudelaire: «Race de Caïn, au ciel monte,/ Et sur la terre jette Dieu!»[27]

III. Gott als Knecht der Geschichte

Jonas verlautbart, «dass kein Gott sei», der herrschaftlich handelnd in die Geschichte eingreife. *Deshalb* – und nicht aus heilsgeschichtlichen Beweggründen breitet sich bei ihm apokalyptische Endzeitstimmung aus, die – im Hinblick auf menschliches Tun – ihre Berechtigung zu haben scheint[28]. Gott ist Knecht jener

[26] Zitiert nach M. Weber, Die protestantische Ethik I [1920/21]. Eine Aufsatzsammlung, hrsg. von Johannes Winckelmann, Hamburg [4]1975, 120.

[27] Ch. Baudelaire, Les Fleurs du Mal [1861]. Présenté par J.-P. Sartre, Paris 1961: Révolte – CXIX. Abel et Caïn, V. 31f., 147.

[28] Der «prophetische Ansatz» ist frühen Rezensenten des PV nicht entgangen und wird positiv bewertet: «Sie [sc. die Frage, was ethisches Handeln heisst] gibt ihm [sc. dem Buch] jedoch, bei aller Abgrenzung vom religiösen Glauben auf der einen und von einem positivisti-

von ihm aus dem Nichts beschworenen Welt und ihrer Geschichte geworden – wenn wir nicht für das Weiterbestehen der Erde Sorge tragen, versündigen wir nicht nur an ihr, sondern an Gottes Sein. Der Mensch soll Verantwortung nicht nur für die Welt tragen, sondern auch für Gott – eine unerhörte Bürde, entschlug sich ihrer doch schon jener Gott selber. Eine masslose Anforderung an den Menschen – als ob er an der Verantwortung für das Dasein des Menschen, ja für Leben überhaupt nicht genug hätte. Verantwortung für Gott kann der Mensch nur insofern übernehmen, als er diesen Gott nach seinem Bildnis geschaffen hat…

Unter diesen Vorzeichen darf Jonas' Anwort auf die Bedrohung des Menschen nicht anders als *magna commutatio*, «Grosse Veränderung» heissen. Dolf Sternberger hat mit dem Begriff «Eschatologik» eine «Wurzel der Politik» umschrieben, die auf die radikale Veränderung der diesseitigen Verhältnisse angelegt ist[29]. Genau dies ist es, was Jonas will: «eine wohlwollende, wohlinformierte und von der richtigen Einsicht beseelte Tyrannis» (PV S. 262). Alle Utopien abweisend, ist ihre Aufgabe, die Welt in ihrem Bestand zu retten (zu einer *commutatio* zum Nichts darf sie bei Jonas selbstverständlich nicht ausarten) – und, so will es die Grundintention des «Gottesbegriffs nach Auschwitz», den Gott aus seiner desolaten Lage ein Stückweit befreien, ihm wieder zu Wohlgefallen an seiner Schöpfung Anlass *schenken*. Nach der Suspendierung aller Utopien also trotzdem eine *civitas dei*, die Welt gleichwohl ein *laboratorium possibilis salutis* (Ernst Bloch) – zwar nicht auf das technisch, wohl aber – man ist zu sagen geneigt: *kompensatorisch* auf das politisch Machbare bezogen?

> «Aber es ist für das Verständnis jeglicher Spielart von Eschatologik von entscheidender Bedeutung, dass es, wie Augustinus sagt, eine «mutatio rerum», eine Veränderung sei und nicht ein vollständiger Untergang, durch den die Welt in ihre neue Gestalt übergehen werde ([De civitate dei] XX,14).»[30]

Die Welt ist im *jetzigen Augenblick* dermassen in der Krisis, dass sie, Jonas gemäss, nach einer letzten *Entscheidung* – zum Nein-Sagen – heischt, die nun in der Macht des Menschen liegt. Statt – traditionell theologisch – Verantwortung

schen Wissenschaftsverständnis auf der anderen Seite, eine Tiefendimension, durch die sich der Autor in die biblische Tradition der Unheilspropheten einreiht. Er verlangt, dass der Unheilsprophetie mehr Gehör geschenkt werde, als einer Prophetie, der der günstige Ausgang gewiss ist. Jonas sucht den Anschluss an eine prophetische Tradition, die Umgang mit dem Absoluten ist, Aufforderung, in einer Krisensituation und angesichts einer bestimmten Zukunft eine neue Einstellung zu gewinnen.» I. Buhofer, Von der Problematik technischen Fortschritts. Ein «Tractatus technologicus-ethicus», in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 201, 1. September 1981, 33.

[29] D. Sternberger, Drei Wurzeln der Politik [1978], Frankfurt a. M. [6]1989, 269–380.

[30] Sternberger (Anm. 29), 322.

vor Gott zu tragen, wird das *«vor welcher Instanz»* mit dem *«wofür»* gleichgeschaltet, übersteigert nun: Es reicht nicht, für das Leben verantwortlich zu sein, wir seien es für einen Gott, der sich nicht mehr selbst zu helfen weiss. Die endzeitliche Last auf den Schultern des Menschen wird um ein Vielfaches erhöht; sie ist, durch ein metaphysisches Kurzschliessen von traditioneller Eschatologie und neuzeitlicher, a-theistischer Subjekt- und Freiheitsphilosophie, auf eine Hochspannung gebracht, die alle Sicherungen unweigerlich durchbrennen lässt. Entweder nehme ich die Verantwortung für das Leben an, gegebenenfalls *vor* einem unnahbaren Richtergott, oder ich verweigere mich ihr, weil mir die Identität von «wofür» und «wovor» der Verantwortung, die Ineinssetzung zweier unterschiedlicher Begriffe von Verantwortung, nicht erläutert worden ist.

«Unsere Erkenntnis geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, dass das von der ewigen Weisheit Bezweckte wie auf dem Boden der Natur so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und tätigen Geistes herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten abstrakten Kategorien versucht hat, so dass das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nirgends eine grössere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet, durch das Bewusstsein, teils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sei, teils dass derselbe in ihr verwirklicht worden sei und nicht das Böse neben ihm sich letztlich geltend gemacht habe.»[31]

Die Theodizee, als die Jonas' Geschichtskonstruktion sich entpuppt, setzt den Menschen einem ungeheuren Rechtfertigungsdruck aus – denn es gewinnt nicht mehr wie bei Hegel am Ende die Synthese der Gegensätze die Oberhand, weswegen dessen Theodizee gelingen mag. Die Gegensätze bleiben bei Jonas unverbunden in der Welt stehen. Geschichtsphilosophie als «die aus einer Krise der Theodizee durch Radikalisierung der Theodizee entstehende Vollendung durch den Freispruch Gottes wegen der erwiesensten jeder möglichen Unschuld, nämlich der Unschuld wegen Nichtexistenz»[32] setzt den Menschen zum «Erben der Funktionen Gottes» ein, wobei der, abgesehen von dem ihm zugeschlagenen Schöpferamt, gleich noch radikalem Rechtfertigungsdruck verfällt. Marquard fährt fort:

«Der Mensch wird *der absolute Angeklagte*, und das ist – in nuce – der Befund, den ich als die 'Übertribunalisierung' der menschlichen Lebenswirklichkeit bezeichnet habe: *dass fortan der*

[31] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte = G.W.F. H., Werke, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1984, 28.

[32] O. Marquard, Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts [1978], in: O. M., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 39–66, 48.

Mensch als wegen der Übel der Welt absolut Angeklagter – vor einem Dauertribunal, dessen Ankläger und Richter der Mensch selber ist – unter absoluten Legitimationszwang gerät.»[33]

Jonas trachtet nach einer Aussöhnung der Geschichte mit dem Schweigen Gottes, und stellt diese her, insoweit er Gott von aller Verantwortung freispricht und dabei mit grösster, *theologischer* Unzimperlichkeit entmachtet. Im Unterschied zu den geschichtsphilosophischen Modellen des 18. und 19. Jahrhunderts lautet, da die Existenz Gottes selbst nicht einfach negiert (bzw. in ätherische Gefilde verlegt) wird, die Anklage, die gegen den Menschen zusätzlich noch erhoben wird, auf Mord, wenigstens Mordversuch an *Gott selbst*, der mit seiner Welt getötet werden könnte. Treibt Jonas das Ressentiment gegen eine vielleicht abzulehnende, aber unwiderrufliche Entwicklung des abendländischen Denkens, das auf theologischen Krücken sich nicht mehr stützen zu müssen glaubt, an den Menschen als (mindestens potentiellen) Gottesmörder zu verklagen, vor dem Menschen selbst, in irrer Erwartung, er fände zur Besinnung[34]? Und im Hintergrund mag doch die leise Hoffnung, Gott selber werde dereinst die Frevelnden zur Rechenschaft ziehen, keimen: Kaum spräche von «Furcht und Zittern» (GnA S. 7), unter deren Anleitung er sich dem Thema zuwandte, wenn ihn nicht die Blasphemie ängstigte, die er mit seiner Behauptung der Ohnmacht Gottes begangen hätte, so dieser doch noch nicht ganz alle Machtmittel beiseite gelegt haben sollte. Dieselbe Assoziation setzt sich bei der Lektüre des kleinen Aufsatzes «Vergangenheit und Wahrheit» (PhU[35] S. 173–189) fest, wo Jonas, um die Wahrheit nicht mehr verifizierbarer historischer Aussagen zu sichern, und damit *allem* – Menschengedenken entwischtem – Geschehen eine Wahrheit zuzubilligen, hypothetischerweise auf einen Gott als «ewiges Gedächtnis» (PhU S. 186) rekurriert[36]. Es ist alles vermerkt, ins Buch des Lebens eingetragen und dort verwahrt, wohl gar über das Ende dieser Welt hinaus. Nach der Adop-

[33] Marquard (Anm. 32), 49.

[34] Etwa im Sinne von F. Nietzsche (Anm. 9), 3. Buch, § 125, 480, Z. 21 – 482, Z.7.

[35] PhU = H. Jonas, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt a. M. / Leipzig 1992.

[36] Jonas geht in seinem «Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen» (Untertitel, PhU 173) implizit aus von der augustinischen Präsenzmetaphysik, die den Ort von Vergangenem (und Zukünftigem) einzig in der Seele ausmachen kann (Confessiones XI, 20), und fragt auf einer logischen Ebene nach dem Sinn von Fragen der Art «Was hat Cäsar sich in diesem Augenblick [sc. als er den Rubikon überschritt] gedacht?» (PhU 176). Ein Sinn, auch wenn die Fragen nicht zu beantworten sind, sei nicht zu leugnen. Schliesslich gelangt er zu einer «*Präsenz des Vergangenen* qua Vergangenen», «eine[r] solche[n] also, die sich mit seinem Gewesensein verträgt und nicht die Zeit zur Illusion macht: eine *mentale* (intentionale) Präsenz also, stellvertretend für die substantielle; und zwar eine ewige, da die Befragbarkeit auf wahr oder falsch von Sätzen darüber auf ewig besteht.» Was sich als eine *logische Frage* nach Wahrheit und Falschheit von historischen Aussagesätzen über intentionale Zustände ausgibt (die man,

tierung eschatologischer Geschichtskonstruktionen durch die spekulativ-optimistische Geschichtsphilosophie[37] reklamiert das neue Endzeitdenken bei Jonas wiederum das Gestohlene, kommt aber um das Zugeständnis an Aufklärung und Rationalismus nicht herum, der Mensch – und nur er – mache Geschichte. *Providentia divina* wird ausgeschlossen, weswegen die Prophetie zur Avangardistin einer wiederbelebten Geschichtsphilosophie wird, als die sie dem Menschen den ehrenvollen Auftrag zuschanzt, er müsse nun um die fragile Gottheit besorgt sein.

Für mehr als das *malum morale* – die *Beraubung* Gottes durch den Adam Kadmon möchte ich mich als Mensch nicht verantworten, nicht noch die Schuld an einer *Ermordung* Gottes aufgehalst bekommen. Eines Gottes wohlverstanden, der an seiner Ermordung – geht er ja in das Leiden ein, um seinen Erfahrungsschatz zu äufnen – noch masochistische Lust empfinden dürfte. Was soll mir ein *deus defectus* (Kim Sitzler), eine ihrer Ewigkeit, Macht und Transzendenz benommene Gottheit, die ich weder als Herrscherin, noch als regulative Idee meiner Sittlichkeit anrufen kann, da ihr eigenes Handeln sie berechtigterweise in Verruf gebracht hat. Was müsste das für ein Wesen sein, das eine solche Welt im Ernst, mit voller Selbsthingabe erschafft und sich dann noch als völlig intelligibel hinstellt? Dass die Chiffre für das von Menschen gewollte Böse «Auschwitz» heisst, zeitigt wenig wesentliche Veränderung am behandelten Kasus. Vielleicht müsste man sich von der Fiktion einer immanent sichtbaren, göttlichen Güte emanzipieren.

Mit Paul Celan mag man das Scheitern aller rationalen Ausflüchte aus dem Dilemma der Gottverlassenheit konstatieren:
«Nachts ist dein Leib von Gottes Fieber braun»[38].

Andreas Urs Sommer, Basel

falls sie nicht verifiziert werden können, als belanglos, ja unsinnig abtun kann), ist in Wahrheit eine *existentielle* (auch wenn Jonas diesen Aspekt nicht erörtert): Ist meine eigene, kontingente Existenz nicht sinnlos, nichtig, wenn für ihr tatsächliches Gewesensein dereinst nicht etwas garantieren wird? Dass erst die Konstruktion von Geschichte einen individuellen Sinn vermittelt – denn reine, vergangenheitslose *menschliche* Präsenz verlöre sich in der unvermittelten Unverständlichkeit des Jetzt –, reflektiert Jonas nicht. Wie jedoch behielte Gott als Inhaber eines ewigen Gedächtnisses dieses, falls ihm drohte, mit seiner Welt zu verenden (wie eine Quintessenz des GnA lautet)? Eine nicht vollkommen ernstgemeinte Vorwegnahme des von Jonas angeführten Argumentes unter dem Titel «Argumentum ornithologicum» gibt J. L. Borges, Borges und Ich (El hacedor). Kurzprosa und Gedichte 1960. Übersetzt von K. A. Horst und G. Haefs = J. L. B., Werke in 20 Bänden, hg. von Gisbert Haefs und Fritz Arnold, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1993, 21.

[37] Siehe hierzu K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart [1]1953.

[38] P. Celan, Mohn und Gedächtnis. Gedichte [1952], Frankfurt a. M. 1980, 8.