

Das Bedeutungsmoment des Geschichtlichen in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas

|| Eine Analyse aus transzendentaler Perspektive¹

VON HERBERT ROMMEL

I. Einleitung: Drei Vorbemerkungen zur Thematik

Bevor das „Bedeutungsmoment des Geschichtlichen in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas“ kritisch reflektiert wird, sind zunächst drei hinführende Vorbemerkungen zu machen: Sie betreffen 1. den Ursprung der anvisierten Fragestellung, 2. den Kontext, von dem aus diese Frage gestellt wird und 3. die Konzentration der Thematik auf das historische Bedeutungsmoment menschlicher Erfahrung.

1. Zum Ursprung der Fragestellung: Nach dem Tod des Mathematikers und Physikers Blaise Pascal am 19. August 1662 fand man in seinem Rock ein eingenahtes Blatt, das ihn offensichtlich bis ans Ende seines Lebens an eine tiefgreifende religiöse Erfahrung erinnern sollte, die er selbst auf den 23. November 1654 datiert hatte: Die entscheidende Aussage dieses „Mémoires“ lautet, daß der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, von dem in der hebräischen Bibel die Rede ist, nicht mit dem Gott der Philosophen und Gelehrten identisch sei. Den Gott der Bibel, so heißt es weiter, könne man nur auf den Wegen finden und bewahren, die im Evangelium gelehrt würden.² Die Frage, ob der Wahrheitsanspruch dieser These in ihrer Allgemeinheit auch argumentativ eingelöst werden kann, ist hier nicht zu beantworten. Was diesem Diktum aber ohne weiteres entnommen werden kann, das ist der Impuls zu der kritischen Frage, ob mit einer philosophischen Rede von Gott die Wirklichkeit getroffen wird, die im religiösen Kontext „Gott“ genannt wird.

Im Folgenden ist beabsichtigt, dieser Fragestellung, die wir die „pascalsche“ nennen, nachzugehen, indem sie an die Philosophie von Hans Jonas gerichtet wird. Das Denken von Hans Jonas ist m. E. für eine solche Intention deswegen geeignet, weil es mindestens drei Problemkonstellationen aufweist, an denen sich die Frage nach Gott in seiner Philosophie stellt. Zudem scheint diese pascalsche Frage in bezug auf Hans Jonas aus dem weiteren Grund interessant zu sein, weil er sich zeitlebens zu seinem Judentum

¹ Der Aufsatz ist eine überarbeitete Version meiner öffentlichen Antrittsvorlesung als Privatdozent am Lehrstuhl für „Philosophische Grundfragen der Theologie“, die ich am 29. November 2005 an der Eberhard Karls Universität Tübingen gehalten habe. Der Vortragsstil der Arbeit wurde weitgehend beibehalten.

² Vgl. *B. Pascal*, Gedanken über die Religion und einige andere Themen, herausgegeben von *J.-R. Armogathe*, aus dem Französischen übersetzt von *U. Kunzmann*, Stuttgart 1997, 484f.

bekannt hat und insofern durch diese Fragestellung *seine* Ausgestaltung des Wechselverhältnisses von Philosophie und Religion zur Sprache kommt.³

2. Zum Kontext der Fragestellung: Der argumentative Standpunkt, von dem aus die pascalsche Frage an das Denken von Hans Jonas gerichtet wird, orientiert sich an der erweiterten Transzendentalphilosophie, wie sie von Richard Schaeffler zuletzt in seiner dreibändigen Monographie „Philosophische Einübung in die Theologie“⁴ vorgeschlagen wurde. Mit Schaeffler gehen wir davon aus, daß die klassischen Gottesbeweise ihre beiden Ziele, nämlich die Existenz und das Wesen Gottes argumentativ zu demonstrieren, kaum erreicht haben. Die Kantische Kritik an diesen Gottesbeweisen kann nicht außer Kraft gesetzt werden, ohne daß genau die Probleme wiederkehren, die Kant zu seiner Kritik veranlaßt haben. Eine mögliche Konsequenz, die sich aus dieser Problemsituation ergibt, ist zum einen, daß die ontologische Frage nach Gott umformuliert wird in die transzendente Frage nach den Bedingungen der religiösen Erfahrungen, in denen von Gott die Rede ist; und zum anderen kann die Konsequenz gezogen werden, daß die traditionellen Gottesbeweise durch ein postulatorisches Reden von Gott ersetzt werden. Diese transzendentalphilosophische Umformulierung des ontologischen Ansatzes schließt aber nicht aus, daß es heute auch noch andere Arten und Weisen gibt, Gott philosophisch zur Sprache zu bringen, z. B. eine phänomenologische oder eine sprachanalytische.⁵

3. Eingrenzung der Thematik: An der pascalschen Fragestellung nehmen wir noch eine inhaltliche Eingrenzung vor: nämlich die Konzentration auf das historische Bedeutungsmoment menschlicher Erfahrungen. Erfahrungen, die Subjekte mit der Welt, mit dem Heiligen bzw. mit Gott machen, stehen unter der Konstitutionsbedingung, daß diese nicht nur in einem vereinzelt oder isolierten Sinne gemacht werden können. Wäre dies der Fall, so müßten wir die Überzeugung von der Gegenstands- und Wahrheitsfähigkeit unseres Erkennens aufgeben. Die Welt zu erfahren heißt jedoch, einzelne Erfahrungen, die Subjekte in ihrer Geschichte mit den Welt dingen machen, miteinander in kohärente Beziehungen zu setzen, und das eine vom anderen her immer weitergehender zu verstehen. Der verstehende Weg ist hier nichts anderes als ein Vorgehen nach dem hermeneutischen Zirkel. Der „Dialog mit der Wirklichkeit“ – wie Richard Schaeffler diesen Erkenntnisprozeß bezeichnet – ist ein permanentes hermeneutisches Wechselverhältnis zwischen Subjekt und Welt, bei dem sich die Welterfahrung – und so auch die religiöse Erfahrung – des Menschen herausbildet.

³ Vgl. *H. Jonas*, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main 1987 [1984], 24 f.; und *H. Koelbl*, *Hans Jonas (Interview)*, in: *Dies.*, *Jüdische Portraits, Photographien und Interviews*, Frankfurt am Main 1989, 120–123.

⁴ *R. Schaeffler*, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Bände 1–3, Freiburg i. Br./München 2004.

⁵ Vgl. dazu etwa *R. Schaeffler*, *Religionsphilosophie*, München 2002 [1997/1983], 105–142 und 143–196.

Dabei verändern sich in der Zeit aber nicht nur die Welterfahrungen des Subjekts, sondern auch die Möglichkeitsbedingungen, unter deren Einfluß diese Welterfahrungen überhaupt nur gemacht werden können. Die Formen der Anschauung und des Denkens werden durch elementare Grunderfahrungen strukturell immer wieder so umgebaut, daß sie die Arten und Weisen neu bestimmen, wie vergangene und auch zukünftige Erlebnisse wahrgenommen werden. Als ein Beispiel für solch eine strukturverändernde Erfahrung kann im Judentum etwa das babylonische Exil angeführt werden: Nachdem das Judentum diese Grunderfahrung gemacht hatte, hat es von Gott anders gesprochen als vorher.⁶ In diesem Sinne ist Geschichtlichkeit eine transzendente Bedingung, die in Anspruch genommen werden muß, um Welterfahrungen aufzubauen, um subjektive Erlebnisse in objektive Erfahrungen umarbeiten zu können. Genau um dieses historische Bedeutungsmoment muß die starre Transzendentalphilosophie Kants flexibilisiert werden.

II. Problematisierung: Die Frage nach dem geschichtlichen Bedeutungsmoment in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas

Konzentrieren wir also nun unsere Problemstellung auf dieses historische Bedeutungsmoment: Zunächst soll es in der Problemanalyse darum gehen zu fragen, welche Struktur die Problemkonstellationen haben, bei denen Gott in das philosophische Denken von Hans Jonas kommt. Unsere zweite und hauptsächliche Fragestellung läßt sich nach unseren Vorbemerkungen folgendermaßen konkretisieren: Ist der „Gottes“-Begriff, den Hans Jonas in seiner Philosophie verwendet, unter dem Aspekt des Geschichtlichen mit dem Gott identisch, von dem das Erste Testament spricht? Die erste Fragestellung wird direkt in jedem der drei Abschnitte zu Hans Jonas beantwortet; auf die zweite wird in einem eigenen Schlußteil eingegangen.

III. Erarbeitung: Drei Problemkonstellationen und die Frage nach Gott

1. Kosmologie und Gott als kosmogonische Vermutung

Eine erste und grundlegende Stelle, an der die Philosophie von Hans Jonas in die Gottesrede kommt, ist im Kontext seiner philosophischen Biologie ausfindig zu machen. In einem wörtlichen Sinne wird sein Denken hier „theo-logisch“, weil es mit der Präsenz eines göttlichen Schöpfers rechnet:

⁶ Vgl. *Schaeffler* (2004), Band 1, besonders 102–112; und *ders.*, Die transzendente Reflexion und die „Geschichte Gottes mit dem Menschen“ oder: Eröffnet die transzendente Reflexion einen Zugang zum Verständnis derjenigen Geschichte, von der der Glaube spricht?, in: *G. Kruck* (Hg.), *Gottesglaube, Gotteserfahrung, Gotteserkenntnis, Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart*, Mainz 2003, 85–107, hier 106f.

Die inhaltliche Seite der Problemkonstellation, von der aus Jonas zu dieser metaphysischen Vermutung ansetzt, ergibt sich aus seinem Verständnis der Materie bzw. der physikalischen und biologischen Evolution: Seit dem Urknall formierte sich eine anfänglich relativ einfach strukturierte Materie zu immer komplexeren Atomen und Molekülen, um sich auf unserem Planeten ins Organische hinein zu entwickeln, an dessen vorläufigem Ende die Subjektivität bzw. die Ausformung eines selbstreflexiven Geistes steht. Dabei geht Jonas aber davon aus, daß diese Entwicklung, obwohl sie unter der Bedingung des Zufalls steht, in einem schwachen Sinne zweckgerichtet ist, also unter einer teleologischen Tendenz steht. Denn die Evolution von der anorganischen Materie zur geistigen Subjektivität könne sich nicht als reines Zufallsprodukt ereignet haben. Es wäre für Hans Jonas

schon eine besonders harte Zumutung an das Denken, daß das emphatisch Ungleichgültige, wie es die Subjektivität nun einmal ist, aus dem ganz und gar Gleichgültigen, Neutralen entspringen sein soll [...].⁷

Seiner Meinung nach kommt die biologische Philosophie hier nicht umhin, eine ontologische Präferenz der Materie anzusetzen, nämlich die Präferenz, von Anfang an über eine tendenzielle Disposition zu verfügen, sich vom Anorganischen ins Organische und von da aus weiter ins Geistige hinein entwickeln zu können. Eine Offenheit der Weltkausalität bei einer ihr gleichzeitig eingestifteten Disposition zur Finalität sind nach Thomas Schieder die zwei typischen Charakteristika, die das Verständnis der Materie bei Hans Jonas aufweist.⁸

Mit dieser ontologischen Disposition ist nun aber zugleich genau die Problemkonstellation gegeben, von der aus ein philosophisches Denken Gott zur Sprache bringt. Denn unter der Bedingung, daß der ursprünglich anorganischen Materie eine Entwicklungspotenz zum Lebendigen und Geistigen inhärent ist, drängt sich jetzt für Jonas die für ihn unvermeidbare Frage nach dem Ursprung dieser Art von Materie auf: „Wer (oder was) hat die Materie so ‚begabt‘?“⁹ Welcher schöpferische Wille¹⁰ steckt hier hinter der Physis einer solchen Materie? Es ist exakt diese regressive Fragestellung, die das Denken nun ins Metaphysische weiterdrängt. Die phänomenologischen Beschreibungen und kausalen Annahmen der philosophischen Biologie lassen hier noch eine Problemkonstellation offen, die durch eine nachmetaphysische Philosophie selbst nicht mehr behoben werden kann.

Die Rückfrage nach der Ermöglichungsbedingung einer Materie, die sich bis zum Geist hin entwickeln konnte, versucht Jonas nun unter der argumentativen Zuhilfenahme eines Gedankens zu beantworten, der schon in

⁷ H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung, Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung*, Frankfurt am Main 1988, 22.

⁸ Th. Schieder, *Weltabenteuer Gottes, Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Paderborn [u. a.] 1998 [1998], 212.

⁹ Jonas (1988), 21.

¹⁰ Vgl. ebd.

der antiken Philosophie vorformuliert ist und mit dem auch René Descartes in den „Meditationes“ seinen ontologischen Gottesbeweis durchführte.¹¹ Grundlegend bei diesem ontologischen Gedanken ist, daß Gleiches nur durch Gleiches verursacht und auch erkannt werden kann. Umgekehrt, so wird in diesem Zusammenhang behauptet, sei es nicht möglich, daß Geistiges aus absolut Ungeistigem oder daß eine wertvolle Subjektivität aus einer gänzlich wertlosen Natur entstehen könne. Die formale Argumentationsfigur, der sich Hans Jonas hier bedient, ist ein Rückschluß bzw. – wie er selbst sagt – ein „Ähnlichkeitsschluß“¹²: Da Geistiges nur durch Geistiges bewirkt werden könne, sei es aus einer kosmogonischen Perspektive nicht unplausibel, einen ähnlich geistigen Schöpfergott anzunehmen, der als Bedingung der Möglichkeit einer potentiell geistbegabten Materie fungiere. Mit diesem theologischen Argumentationsschritt eröffnet sich für Jonas dem immanenten Denken ein transzendenter Horizont, in dem Gott als erste Ursache der Wirklichkeit angenommen wird.

2. Verantwortung als rationaler Kern der Gottebenbildlichkeits-Metapher

Eine zweite Problemstellung, von der aus die Jonassche Philosophie in die Rede von Gott kommt, hat eine ethische Struktur: Geistesgeschichtlich versteht Jonas die Ethik des „Prinzips Verantwortung“ selbst als eine philosophische Ausformulierung des biblischen Ethos, wie sie in den Schöpfungserzählungen und bei den Propheten vertreten wird. Freilich ist die Problemkonstellation, unter der das biblische Erbe hier ins Spiel kommt, eine ganz andere als bei der vorher thematisierten kosmogonischen Vermutung.

Der Denkweg unserer Analyse muß jetzt wieder von der biologisch-philosophischen Fragestellung ausgehen, die auch im Zentrum der Jonasschen Ethik steht, nämlich der Frage, was der Mensch im Kontext der physikalischen und der biologischen Evolution denn eigentlich ist? Die Antwort, die Jonas hier gibt, geht zunächst von dem uns schon bekannten Befund aus, daß sich die Urmaterie im Menschen zu einem geistigen Wesen fortentwickelt hat, welches in der Lage ist, Verantwortung¹³ übernehmen zu können. Die Fähigkeit zur Verantwortung ist die *differentia specifica*, die den Menschen in seiner Seinsausstattung gegenüber allen anderen Seienden auszeichnet. Nicht aus einer objektiven Außen-, sondern aus einer subjektorientierten Innenperspektive zeigt sich Verantwortlichkeit erstens als die geistige

¹¹ Vgl. R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* / Meditationen über die Erste Philosophie, lat./dt., aus dem Lateinischen übersetzt und herausgegeben von G. Schmidt, Stuttgart 1986, 111: Im Kontext seiner Argumentation für die Existenz Gottes nimmt René Descartes in seinen „Meditationes“ das ontologische Prinzip in Anspruch, „daß in der vollständigen [sic!] wirkenden Ursache mindestens ebensoviel Realität enthalten sein muß wie in dem von dieser Ursache Bewirkten“.

¹² Jonas (1988), 32.

¹³ Vgl. dazu W. E. Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt am Main 1988; und B. Wille, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Dettelbach 1996.

Fähigkeit, sich selbstreflexiv verhalten zu können, und zweitens als die moralische Fähigkeit, daß ein Ich in seiner natürlichen Umwelt Eigenwerte anerkennen kann.

Dabei ist die Evolution der Natur nach Jonas aber kein Prozeß, dem ein Zweck gänzlich fremd ist: Von Anfang an entwickle sich das Sein – wenn auch nicht mit einer zwangsläufigen Notwendigkeit – auf ihm selbst inhärente Zwecke zu. Schon allein in der Fähigkeit, überhaupt zweckhaft sein zu können, weise das Sein eine unendliche Vorzüglichkeit gegenüber aller Zwecklosigkeit auf. Vittorio Hösle formuliert dieses Jonassche Zweckprinzip folgendermaßen: „Zwecke zu haben, ist eine Struktur, die axiologisch allen Entitäten überlegen ist, die keine Zwecke haben.“¹⁴ Mit der prinzipiellen Zweckhaftigkeit des Seins – und dieser Gedanke hat bei Jonas entscheidende ethische Folgen – ist aber zugleich auch seine Werthaftigkeit gesetzt: Die Natur ist – um es prägnant zu sagen – nicht wertlos, sondern wertvoll.¹⁵ Damit stellt sich Jonas gegen die nachmetaphysische Vorstellung einer völlig entwerteten Natur, wie sie im methodisch stilisierten Begriff der *res extensa* in der Cartesianischen Naturphilosophie vorliegt.

Implizit verbunden mit dem „Wert“-Begriff ist der Anspruch auf Wirklichkeit: Es sei besser, so sagt Hans Jonas, daß Werte existieren, als daß sie nicht existieren. In jedem Wert melde sich ein Vorrecht auf Sein zu Wort.¹⁶ Und es sei dieser Anspruch, der die Verantwortlichkeit des Menschen verpflichten könne. Das evolutionäre Phänomen der Verantwortung kommt ethisch gesehen dadurch zustande, daß ein Leben ein anderes Leben in Anspruch nimmt, seinen Eigenwert zu respektieren. Die Werthaftigkeit des Seins ist insofern nur der „Komplementärpol“¹⁷ zur Verantwortlichkeit der Subjektivität.

Angesprochen ist der Mensch aber nicht nur durch externe Werte, sondern auch durch sein eigenes Wesen, das, wie wir gesagt haben, eben mit seiner Verantwortungsfähigkeit gegeben ist: Es ist nicht nur die außermenschliche Natur, sondern auch die eigene Kompetenz, prinzipiell Verantwortung übernehmen zu können, die Menschen intuitiv als werthaltig erfahren. Ein vergleichsweise herausragender Eigenwert, den die Naturentwicklung geschaffen hat, ist also der Wert der verantwortungsfähigen Subjektivität selbst. Damit transzendiert die Subjektivität alle anderen Werte, die die Evolution bisher generiert hat: Die Subjektivität stellt mit ihrem Privileg, prinzipiell eigenverantwortlich Zwecke setzen zu können, selbst einen Naturzweck dar, der eine qualitative Steigerung der Werthaltigkeit des Seins

¹⁴ V. Hösle, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, in: D. Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, in Verbindung mit I. Hoppe*, München 1994, 105–125, hier 114, vgl. auch 121.

¹⁵ Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1984, 154.

¹⁶ Vgl. H. Jonas, *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*, in: *Ders., Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main/Leipzig 1992, 132.

¹⁷ Jonas (1988), 28.

überhaupt darstellt.¹⁸ Dies bedeutet dann aber, daß die Subjektivität vor allem durch den inneren Wert verpflichtet werden kann, den sie selbst darstellt: Damit wird, wie Hans Jonas in einem reflexiven Sinne sagt,

Verantwortungsfähigkeit als solche [...] selber auch *ihr eigener Gegenstand*, indem ihr Besitz auf die Fortdauer *ihrer Anwesenheit in der Welt* verpflichtet.¹⁹

Aus dieser ontologischen Grundlegung des Ethischen ergibt sich für Jonas der erste Imperativ einer universalisierten Verantwortlichkeit, daß nämlich die Existenz der Menschheit als Ganze nicht zum riskanten Spielball der technologischen Zivilisation gemacht werden darf.²⁰

Theologisch wird das philosophische Denken von Hans Jonas in diesem ethischen Zusammenhang nun nicht auf der Begründungsebene; denn gerade hier müsse der Philosoph frei von religiösen Bindungen und ererbten Voraussetzungen argumentieren. Philosophie beanspruche, so sein eigenes Selbstverständnis, „in der Methode ‚atheistisch‘“²¹ und speziell im ethischen Bereich universalisierbar zu sein.

Daraus folgt für Jonas nun aber nicht, die Existenz eines Gottes grundsätzlich abzulehnen. Ganz im Gegenteil zeigt sich die Gottesfrage in seiner Philosophie dort wieder, wo sie sich auf die eigenen, die jüdischen Wurzeln zurückbesinnt. Exakt bricht Gott an der Stelle wieder ins Denken ein, wo die praktische Philosophie von Hans Jonas ursprungsgeschichtlich wird. In seinem weithin unbekannt gebliebenen Aufsatz „Judentum, Christentum und die westliche Tradition“²² versucht Jonas zu zeigen, wie nicht nur seine eigene Philosophie, sondern die ganze westliche Tradition durch den jüdischen Schöpfungsgedanken beeinflusst wurde. Die Gültigkeit von Begriffen wie „Schöpfung“, „Heiligkeit des Lebens“ oder „Gottebenbildlichkeit“ reichen über die jüdischen Glaubensgrenzen hinaus in eine moderne Philosophie hinein, die nach wie vor die ethische Dimension in der Natur und die Verantwortlichkeit des Menschen für diese Natur festhalten möchte.²³ Aus umgekehrter Perspektive läßt sich sagen, daß die Ethik des „Prinzips Verantwortung“ nichts anderes als eine „Säkularisierung“ eines ursprünglich jüdischen Denkens ist. In diesem geistesgeschichtlichen Transformationsprozeß wurde das jüdische Schöpfungsdenken seines theologischen Kontextes entledigt und sein rationaler Kern zur Philosophie vom verantwortlichen Subjekt umgearbeitet. Die Reden von der „machtvollen Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung“, „seiner Verantwortlichkeit“ und „seiner Werthaftigkeit“ sind ursprünglich religiöse Glaubensaussagen. Sie

¹⁸ Vgl. Jonas (1984), 154. Vgl. auch Höhle (1994), 114 f.

¹⁹ Jonas (1992), 137.

²⁰ Vgl. Jonas (1984), 90 f. Vgl. dazu auch: Wille (1996).

²¹ Vgl. Koelbl (1989), 123. Vgl. dazu auch: H. Jonas, *Erinnerungen*. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Vorwort von R. Salamander, Geleitwort von L. Jonas, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ch. Wiese, Frankfurt am Main/Leipzig 2003, 93 f.

²² H. Jonas, *Judentum, Christentum und die westliche Tradition*, in: *EvTh* 28 (1968), Heft 12 [1967], 613–629.

²³ Vgl. Jonas (1968), 615.

haben für Hans Jonas ihre Gültigkeit nicht verloren, seien sie im Sprachspiel der jüdischen Religion oder einer säkularisierten Philosophie formuliert.²⁴

3. *Das Leid des Menschen und die philosophische Frage nach Gott*

Nach dem kosmogonischen Rückschluß und der ursprungsgeschichtlichen Rekonstruktion ist die dritte Konstellation das Theodizeeproblem, aus dem heraus die philosophische Frage nach Gott bei Hans Jonas virulent wird. Charakteristisch für diese dritte Variante ist, daß auf die Existenz eines Gottes nicht zurückgeschlossen, sondern diese vielmehr vorausgesetzt wird. Daß Gott hier als Prämisse eingeführt ist, hängt mit der logischen Problemstruktur der Theodizeefrage zusammen: In das Theodizeeproblem kommt überhaupt nur derjenige hinein, der von der Annahme ausgeht, daß Gott existiert. In logischer Verbindung mit den zusätzlichen Prämissen, daß Gott gut und gleichzeitig allmächtig ist und moralische beziehungsweise physische Übel nicht abgestritten werden können, ergibt sich der Schluß, daß Gott diese Übel beseitigen müßte. Gerade dies scheint nun aber nicht der Fall zu sein. In betroffener Rückerinnerung an die menschliche Katastrophe von Auschwitz konstatiert Hans Jonas das Faktum des Bösen. Und es ist dieses Faktum, das in Widerspruch zu der moralischen Forderung steht, daß ein guter Gott hier hätte einschreiten müssen bzw. ein solches Böses erst gar nicht hätte zulassen dürfen.²⁵ Genau hier befindet sich nun wieder eine Anschlußstelle, an der das Denken von Hans Jonas einen philosophischen Wechsel in die Gottesthematik hinein vornimmt. Seine Frage „Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?“²⁶ zeigt deutlich, daß er keine Antwortstrategie einschlägt, die die Dehumanisierung in Auschwitz in irgendeiner Weise relativieren möchte. Jonas will das Theodizeeproblem offensichtlich dadurch angehen, daß er eine Arbeit am Gottesbegriff leisten möchte.²⁷ Das kann nun aber nicht mit nachmetaphysischen Mitteln der Philosophie, sondern nur mit philosophischen Denkanstrengungen geleistet werden, die sich der Gottesfrage nicht verschließen. Das Denken sieht sich hier wieder in die existentielle Pflicht genommen, die engen Grenzen des nachmetaphysischen Rasonierens zu überschreiten, um in einem „Stück unverhüllt spekulativer

²⁴ Vgl. dazu auch *Ch. Wiese*, „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“, Theologische Spekulation und ethische Reflexion in der Philosophie von Hans Jonas, in: *Ders./E. Jacobson* (Hgg.), *Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin/Wien 2003, 202–221. Kritisch äußert sich Jonas in diesem Rezeptionszusammenhang v. a. gegenüber dem „Immanentismus“ der Heideggerschen Philosophie. In seinem Aufsatz „Heidegger und die Theologie“ (vgl. *H. Jonas*, Heidegger und die Theologie, in: *EvTheologie* 24 [1964] Heft 12, 621–642, hier 631) warnt er die christliche Theologie geradezu vor der Gefahr, die „heidnisch“ ausgedeutete jüdisch-christliche Begrifflichkeit im philosophischen Denken Heideggers unbefangen in die eigene Theologie zu integrieren.

²⁵ Vgl. *H. Rommel*, *Der gute Gott und das Leid des Menschen. Eine Problembestimmung zur Theodizeefrage*, in: *Christophorus*, 46 (2001), Heft 2, 64–73, hier 66f.

²⁶ *Jonas*, *Gottesbegriff*, 13.

²⁷ Vgl. ebd. 9.

Theologie“²⁸ – wie Hans Jonas selbst sagt – Antworten auf die schon längst verhallten Schreie zu einem stummen Gott zu suchen.

Die religiöse Quelle, auf die sich die Gottesrede von Hans Jonas jetzt bezieht, ist die kabbalistische Lehre vom Zimzum, von der Selbstkontraktion Gottes: Es ist ein mitleidender, ein werdender, ein sich um den Menschen sorgender und letztlich nicht allmächtiger Schöpfergott, der seine ursprüngliche Macht zugunsten der Freiheit des Menschen aufgegeben hat, und damit das Risiko einer Perversion menschlicher Freiheit eingegangen ist. Dabei denkt Jonas die Machtentsagung Gottes so radikal, daß es nunmehr in der vollen Verantwortlichkeit des Menschen liegt, die Schöpfung aus ihren humanen und ökologischen Krisen zu retten. Auch an dieser Stelle wird wieder ein theologischer Kontext deutlich, in dem die praktische Philosophie des „Prinzips Verantwortung“ steht: Ein Theologumenon aus der jüdischen Mystik, das von der „Abgeschiedenheit“²⁹ Gottes von der Welt erzählt, bietet hier ein mythologisches Interpretament, mit dessen Hilfe Jonas glaubt, den Widerspruch im Theodizeeproblem auflösen und so die Verantwortlichkeit des Menschen von einem schöpfungstheologischen Sinnhorizont her verstehen zu können.³⁰

IV. Schlußreflexionen: Das Bedeutungsmoment des Geschichtlichen aus der Perspektive einer erweiterten Transzendentalphilosophie

Kommen wir nun – nach dieser Analyse der drei theologischen Problemkonstellationen – zu einer kritischen Antwort auf unser entscheidendes Hauptproblem: Welche Rolle spielt das Bedeutungsmoment des Geschichtlichen in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas? Ich gehe in drei Reflexionen auf die angeführten Problemkonstellationen ein. In einer letzten Reflexion ziehe ich ein Fazit vom Standpunkt einer erweiterten Transzendentalphilosophie:

1. Zunächst muß festgestellt werden: Der Ansatzpunkt bei der geistigen Selbsterfahrung des Menschen, den Hans Jonas für seine kosmogonische Vermutung wählt, ist im engeren Sinne keine religiöse Erfahrung. Insofern kann an dieser Problemstelle Gott auch nicht in einem originären Sinne zur Sprache kommen. Vielmehr ist Gott als erste geistige Ursache der indirekte Gegenstand einer philosophischen Argumentation, die sehr stark an den kosmologischen Gottesbeweis erinnert. Wir verzichten hier auf eine Widerlegung dieser Argumentation im Sinne der Kantischen Kritik.

²⁸ Ebd. 7.

²⁹ W. Baum, Gott nach Auschwitz, Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluß an Hans Jonas, Paderborn [u. a.] 2004, 72. Zum Rückzug Gottes aus seiner Schöpfung beziehungsweise seiner selbstgewählten Exilsituation und der letztlich atheistischen Konnotation dieses kabbalistischen Theologoumenons vgl. ebd. 68–75.

³⁰ Vgl. Jonas, Gottesbegriff, 47; und H. Jonas, Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: *Ders.*, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1987 [1963], 59f.

Wenn nun menschliche Erfahrungen über eine historische Bedeutungsdimension verfügen, Geschichtlichkeit also eine transzendente Konstitutionsbedingung für Erfahrungen ist, dann ist dieser historische Bedeutungsaspekt hier allenfalls im Begriff des „menschlichen Geistes“ nachweisbar. Der Geist, wie er sich in verschiedenen Ich-Erfahrungen zeigt, wird von Jonas als eine Subjektivität verstanden, die in der evolutiven Zeit sich zunehmend selbst transzendieren, andere freie Subjekte anerkennen und mit ihnen in eine Geschichte eintreten kann. Diese historische Dimension wird nun aber semantisch nicht auf den Gott, der philosophisch als erste geistige Ursache angesetzt wird, übertragen. Der kosmogonische Rückschluß nimmt argumentativ nur den kausalen Bedeutungsaspekt in Anspruch, daß Gott eine erste Ursache des Geistes ist, der sich in der Evolution herausgebildet hat. Daß die weitergehenden und unterschiedlichen Erfahrungen, die Menschen mit diesem Gott dann machen, – in einem biblischen Sinne –, zu einer großen Freiheitsgeschichte Gottes mit den Menschen verknüpft werden könnten, ist bei diesem Gottesverständnis nicht mitgedacht. Insofern liegt hier bei Hans Jonas ein „Gottes“-Begriff vor, der unter der Bedeutungsdimension des Historischen mit der biblischen Gottesrede in keiner Weise korreliert. Oder anders ausgedrückt: Das ahistorische, allein kausal konstruierte Gottverständnis des Philosophen Jonas ist hier nicht identisch mit dem Gott einer dialogischen Geschichte, wie ihn Abraham, Isaak und Jakob im Judentum bekannt haben. Die transzendente Semantik des Geschichtlichen bleibt hier bei der Konstitution des „Gottes“-Begriffes ausgeblendet.

2. Die zweite kritische Reflexion bezieht sich auf den Theorieteil der Jonasschen Philosophie, in dem Jonas das ontologisch begründete Verantwortungsprinzip auf seine semantischen Ursprünge zurückführen möchte. In diesem Zusammenhang stützt sich Hans Jonas zunächst, im Gegensatz zu seinem kosmologischen Ansatzpunkt, auf eine dezidiert religiöse Erfahrung, die das Judentum mit seinem Gott gemacht hat. Als semantisches Element enthält der Begriff der „Gottebenbildlichkeit“ nämlich das historische Bedeutungsmoment, daß Gott den endlichen Menschen vom Anbeginn seiner Schöpfung als wertvollen Dialogpartner erschaffen hat, um mit ihm als Angerufenem eine Heilsgeschichte zu durchschreiten. Die Rede von Gott erfolgt hier auf eine spezifisch historische Art und Weise. Das ist sie aber nicht als eine philosophische, sondern ausschließlich als eine religiöse Gottesrede. Denn in die Metapher von der „Gottebenbildlichkeit des Menschen“ sind historische Grunderfahrungen des Judentums mit seinem Gott Jahwe eingeflossen. Diese historischen Grunderfahrungen sind hier, aus einer transzendentalphilosophischen Perspektive interpretiert, nichts anderes als vorausgehende Konstitutionsbedingungen für die religiösen Erfahrungen, die sich im Begriff der „Gottebenbildlichkeit“ ausgedrückt haben.

Der transzendente Bedeutungsaspekt nun, daß Erfahrungen des Menschen Geschichtlichkeit zu ihrer Voraussetzung haben, kommt auch in der Begrifflichkeit zum Ausdruck, die sich Hans Jonas in seiner Philosophie

nach dem geistesgeschichtlichen Transformationsprozeß angeeignet hat, der große Teile des jüdischen Schöpfungsdenkens zu einer säkularisierten Naturphilosophie umgearbeitet hat: Die Begriffe der „Würde des Menschen“ bzw. seiner „Verantwortlichkeit für die Natur“ sind nur zwei philosophische „Äquivalente“³¹, mit denen man in der Neuzeit den Begriff der „Gottesebenbildlichkeit“ religionsfrei zu ersetzen versuchte.

Freilich, und das muß an dieser Stelle nochmals betont werden: Wenn Hans Jonas die semantischen Ursprünge seiner ethischen Grundbegriffe aufzeigen will, dann ist seine Redeweise vom Schöpfergott des Judentums explizit oder implizit immer historisch, sie ist dabei aber gleichzeitig nicht philosophisch, sondern religiös. Ein ausdrücklich philosophisches Reden von der Geschichte Gottes mit den Menschen verbietet sich für ihn von dem her, was er den „Atheismus der Methode“³² nennt. Er meint damit – wie bereits angedeutet – den Verzicht auf die Gotteshypothese in philosophisch-ethischen Begründungsfragen.

3. Das Thema der Geschichtlichkeit in der philosophischen Gottesrede zeigt sich nicht zuletzt auch im Kontext der Jonasschen Antwort auf das Theodizeeproblem. Entscheidend kommt es uns in diesem Zusammenhang nur auf einen einzigen kritischen Punkt an:

Den Ansatz für seine Theodizee wählt Jonas bei der Erfahrung, daß der geschichtsmächtig geglaubte Gott des Judentums in der Situation einer unvergleichbaren historischen Katastrophe abwesend war. Es ist die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, durch die sich Jonas zur philosophischen Arbeit am traditionell-religiösen „Gottes“-Begriff herausgefordert sieht. Aus dieser Erfahrung zieht Jonas nun keinen Rückschluß auf die Nichtexistenz Gottes, sondern verweist vielmehr auf eine – seiner Meinung nach – bisher falsch verstandene göttliche Wesenseigenschaft: Offensichtlich hat Gott sich aus seiner Schöpfung so weit zurückgezogen, daß diese – und damit auch der Mensch – sich selbst überlassen bleibt. Es liegt nun in der ausschließlichen Verantwortung des Menschen, das Weltabenteuer Gottes zu einem guten oder zu einem katastrophalen Ende zu führen. Mit diesem philosophischen Rückschluß auf die Ohnmächtigkeit eines ursprünglich allmächtig geglaubten Gottes hat Jonas aber zugleich auch die Eigenschaft der geschichtlichen Wirksamkeit dieses Gottes aufgegeben. In seiner Rede zum „Gottesbegriff nach Auschwitz“ formuliert er, daß der Philosoph, der die Abwesenheit Gottes in der Auschwitzsituation reflektiert, den „Herrn der Geschichte“ wohl „fahren lassen“³³ müsse. Und ganz ähnlich ist in seiner Bultmann-Erinnerung „Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens“ von der „Abstinenz Gottes gegenüber der Welt“³⁴ die Rede. Die philosophische

³¹ H. Jonas, Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht, in: *Scheidewege* 24 (1994/95), 3–15, hier 14.

³² Koelbl (1989), 123.

³³ Jonas, *Gottesbegriff*, 14.

³⁴ H. Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens, Erinnerungen an Rudolf Bultmann*

Gottesrede sieht sich hier gezwungen, auf ein entscheidendes Bedeutungsmoment zu verzichten, das aus transzendentalphilosophischer Perspektive für die Gotteserfahrungen, wie sie in der hebräischen Bibel zum Ausdruck kommen, unverzichtbar ist: nämlich die handelnde Präsenz Gottes in der Geschichte, – und das auch angesichts von Erfahrungen, in denen Menschen die Absenz Gottes schmerzlich beklagen.³⁵

4. Als Ergebnis des philosophischen Denkweges kann als Antwort abschließend Folgendes festgehalten werden: Ein historisches Bedeutungsmoment nimmt die Gottesrede von Hans Jonas explizit dort an, wo sie religiös ist. Dies haben vor allem die Ursprungsgeschichtlichen Überlegungen zur Semantik seiner ethischen Grundbegriffe gezeigt. An den Problemkonstellationen aber, an denen die Gottesfrage auf eine philosophische Art und Weise aufbricht und auch reflektiert wird, ist seine Rede von Gott entweder in einer eigenartigen Weise geschichtslos oder diese Gottesrede nimmt eine Form von Geschichtlichkeit an, die nicht mehr von einer dialogischen Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch ausgeht. Dies ist vor allem in der Theodizeekonstellation der Fall. Obwohl Jonas den Akt der Schöpfung als eine Vergeschichtlichung Gottes denkt, weitet sich für ihn die Differenz von Gott und Mensch so extrem aus, daß Gott faktisch als historisch ohnmächtig gedacht wird. Ein historisches Bedeutungsmoment ist in dieser philosophischen Gottesrede allenfalls noch an zwei Stellen zu erkennen: nämlich dort, wo die Geschichte eines werdenden Gottes in sich selbst behauptet wird, und dort, wo der stumme Anruf eines ohnmächtigen Gottes den Menschen fühlbar zu einer nachdrücklichen Welt- und Eigenverantwortung motivieren soll.³⁶ Es bleibt aber keine Geschichtlichkeit Gottes übrig, die für den Menschen eine unmittelbare Relevanz hätte. Insgesamt ist hier das historische Bedeutungsmoment der Gottesrede auf eine äußerste Art und Weise reduziert.

Auf der anderen Seite, nämlich der Seite der Konstitutionsbedingungen menschlicher Erfahrungen, erlangt die Erfahrung von der Abwesenheit Gottes einen geradezu transzendentalen Status im Denken von Hans Jonas:

und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes, in: *Ders.*, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* 1987 [1977], 47–75, hier 68.

³⁵ Vgl. dazu W. Groß/K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“. Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992; die beiden Tübinger Theologen Walter Groß und Karl-Josef Kuschel wenden gegen die Jonassche Rede vom „ohnmächtigen Gott“ ein, daß sie mit den Zeugnissen der hebräischen Bibel nicht vereinbar sei. Zur Auseinandersetzung um die Ohnmacht Gottes aus christlicher Perspektive vgl. auch E. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“*, in: H. Deuser [u. a.] (Hgg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*, Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, München 1986, 265–275.

³⁶ Vgl. D. Böhler, *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas. Hans Jonas im Dialog mit Dietrich Braun, Walter Jaeschke, Michael Theunissen, Albrecht Wellmer* (Juni 1992), in: H. Jonas, *Fatalismus wäre Todsünde, Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, herausgegeben von D. Böhler im Auftrag des Hans Jonas-Zentrums e. V., Münster 2005, 153–185, hier 180f.

Denn diese Grunderfahrung des 20. Jahrhunderts verdrängt bei ihm endgültig die biblische Grunderfahrung von der Anwesenheit Gottes in der Geschichte und wirkt sich insofern als neue, strukturbildende Denkvoraussetzung für die Deutung vergangener und zukünftiger Erlebnisse aus. Den hermeneutischen Vorgang, der sich hier ereignet hat, könnte man als einen „transzendentalen Umbruch“ bezeichnen: Es ist der semantische Wechsel von der Konstitutionsbedingung des Geschichtlichen in der jüdischen Gottesrede zu einer nahezu geschichtslosen Konstitutionsbedingung in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas.

In diesem Sinne ist also die These gerechtfertigt, daß unter dem Vergleichsmoment des Geschichtlichen der abwesende Gott des Philosophen Hans Jonas *nicht* mit dem geschichtspräsenten Gott realidentisch ist, der im Judentum religiös bekannt wird und von dem Blaise Pascal in seinem „Mémorial“ gesprochen hat. Hier gibt es offensichtlich eine bleibende Differenz.

Dieses Selbstverständnis von Hans Jonas, das sich zwischen Philosophie und Religion bewegt, kann zusätzlich noch eine biographische Reminiszenz beleuchten, die schlaglichtartig auf die Jonassche Verhältnisbestimmung dieser beiden Denkungsarten aufmerksam macht: Das Denken von Hans Jonas hat gezeigt, daß es zwischen beiden Bereichen keine reibungslosen Übergänge gibt. Was es unter modernen Bedingungen aber doch geben kann, ist eine Beziehung zwischen Philosophie und Religion, die sich aus einer beiderseitigen und vorbehaltlosen Öffnung für die Fragen ergibt, die die Wirklichkeit dem Menschen stellt. In einem biographischen Interview mit Herlinde Koelbl hat Hans Jonas bekannt, daß sein Judentum „in permanenter Spannung“³⁷ zu seiner Philosophie stehe. Wörtlich sagte Jonas über dieses polare Wechselverhältnis:

Daß man zusammen Philosoph und Jude ist – darin liegt eine gewisse Spannung, das ist keine Frage. Mein erwählter Beruf war nun wirklich das philosophische Nachdenken, bei dem man gar nichts anderes gelten lassen darf, als was die Erkenntnismittel der Philosophie selber einem zeigen können. Aber gerade die philosophische Offenheit für das unverkürzte Zeugnis der Wirklichkeit, der Atheismus der Methode, führte in meinem Falle nicht zum Atheismus als Standpunkt und auch nicht zu einem gänzlich neutralen Agnostizismus, sondern zu einer Metaphysik mit eher theistischer Vermutung.³⁸

Was hier für das Denken von Hans Jonas selbst gilt, gilt auch für die weitere philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit ihm: Es wird eine kritische Wechselbeziehung „in permanenter Spannung“ sein.

³⁷ Koelbl (1989), 123.

³⁸ Ebd. Vgl. dazu auch Ch. Wiese, Hans Jonas: „Zusammen Philosoph und Jude“, Frankfurt am Main 2003.